34105, III, K, c.
300 19199

34105, III, K, c

# DUŠESLOVJE.

NAPREDUJOČIM SLOVENCEM

NAPISAL

FRANCE LAMPE,
DOKTOR BOGOSLOVJA IN MODROSLOVJA,
PROFESOR BOGOSLOVJA.

I. ZVEZEK.

V LJUBLJANI.

IZDALA IN ZALOŽILA
„MATICA SLOVENSKA“
1889.

# DUŠESLOVJE.

NAPREDUJOČIM SLOVENCEM

NAPISAL

FRANCE LAMPE,
DOKTOR BOGOSLOVJA IN MODROSLOVJA,
PROFESOR BOGOSLOVJA.

IZDALA IN ZALOŽILA „MATICA SLOVENSKA“.

V LJUBLJANI, 1890.

TISKALA „KATOLIŠKA TISKARNA“.

# Predgovor.

Ko sem dovršil l. 1887. kratki »Vvod v modroslovje« in s tem nekako načrtal pot za nadaljno obdelovanje te stroke, nisem se nadejal, da bode moglo za tri leta iziti »Dušeslovje«. A — hvala bodi naši vrli »Slovenski Matici«, res materi našega znanstvenega slovstva, da je sklenila izdati to knjigo! Ne sramujem se povedati, da mi je prizadela veliko skrbi in truda, a rad priznavam, da me je vseskozi osrčevalo pri delu prijazno zaupanje slavnega Matičinega odbora, s katerim je takoj iz prva pozdravil mojo ponudbo. Kdo ne vé, da vnema tako zaupanje delavca za najtežavnejše delo!

Naloga moja je bila, da podam Slovencem knjigo, ki bi bila v sredi med strokovnjaškim in med poljudnim delom; le taka ustreza večini Matičarjev. Onim, ki bi radi prav lahko in prijetno, morebiti celo zabavno »Dušeslovje« čitali, žal, nisem mogel ustreči: veda mora biti temeljita, temeljitost in zabavnost si pa nista prijateljici. A težavnih dušeslovnih preiskovanj, s kakoršnimi se lahko bavijo pisatelji velikih narodov, nisem smel nakopičiti v knjigi; saj še le začenjamo. Upam, da pride dôba, v kateri bodo tudi čisto strokovnjaška dela pričala o znanstveni zrelosti Slovencev.

Vendar lahko rečem, da ima ta knjiga tudi v primeri z drugimi knjigami iste vrste znanstven pomen. Zveden dušeslovec se bode prepričal, da sem hodil po *trdni*, pa tudi kolikor toliko *novi* poti, da sem hotel duševnemu delovanju seči do dna in je razložiti enotno, dosledno. Res je, to dušeslovno delo se ne ujema z načeli nekaterih novejših dušeslovcev, ki hoté nauk o duši izpremeniti v nauk o telesu. Tudi onega načrta nisem mogel sprejeti za svoje obdelovanje, ki ga je napravil sloveči STUART MILL v svoji logiki [1]), niti one metode, katero priporoča izmed bratov Srbov prof. VASE VUJIĆ v predlanskem »Letopisu Matice Srpske«.[2]) A na drugi strani

[1]) »System der deductiven und inductiven Logik«. 3. nemška izdaja. 1868. II. p. 452—467.

[2]) СТАРА И НОВА ПСИХОЛОГИЈА. ОД ПРОФ. ВУЈИЋА, v 1.—4. zv.

Stran
§ 31. Zakoni fizični niso zakoni duševni . . . . . 150
§ 32. Odnošaji med duševnimi in fizičnimi pojavi . . . . . 152
§ 33. Razdelitev zaznav in pojavov . . . . . 154

III. Poglavje. Občuti.

§ 34. Splošni preudarki . . . . . 157
§ 35. Kakšni in kolikeri so občuti? . . . . . 161
§ 36. Kako naj občute razlagamo? . . . . . 164
§ 37. Občuti so različni, ker so čutila različna . . . . . 168
§ 38. Občut in duša . . . . . 183
§ 38. Jakost občuta . . . . . 189
§ 40. Nadaljna psihofizična preiskovanja . . . . . 194
§ 41. Določevanje jakosti občutov in mikov . . . . . 198
§ 42. Občut — predno ga zaznavamo . . . . . 202
§ 43. Občuti — kot duševni pojavi . . . . . 208
§ 44. Različni občutki po duševni strani . . . . . 210
§ 45. Tudi prostorne razmere občutimo . . . . . 229
§ 46. Občutki se družijo v nazore . . . . . 232
§ 47. Notranji čut . . . . . 236

III. Del. Predstavljanje.

§ 48. Splošni premisleki . . . . . 241

I. Poglavje. O predstavljanji sploh.

§ 49. Katere pojave imenujemo predstave? . . . . . 243
§ 50. Sestavine predstav . . . . . 247
§ 51. Kako naj razločujemo predstave? . . . . . 250

II. Poglavje. Lastnosti in zakoni predstavljanja.

§ 52. Predmeti predstavljanja so povzeti iz čutenja . . . . . 253
§ 53. Jakost, določnost in natančnost predstav . . . . . 257
§ 54. Več predstav . . . . . 259
§ 55. O zavesti . . . . . 261
§ 56. Vsebina predstav . . . . . 265
§ 57. Druženje predstav . . . . . 267

III. Poglavje. Spomin.

§ 58. Pojem in obseg delovanja . . . . . 274
§ 59. Kaj so mislili dušeslovci o spominu? . . . . . 277
§ 60. Kako se godi obnavljanje in spominjanje? . . . . . 279
§ 61. Spomin kot zmožnost . . . . . 282
§ 62. Kako si moremo razlagati spomin? . . . . . 285
§ 63. Vrste spomina in uporabna pravila za spomin . . . . . 287

IV. Poglavje. Domišljija.

§ 64. Kaj je domišljija? . . . . . 291
§ 65. Domišljija razdružuje predstave . . . . . 293
§ 66. Domišljija spaja predstave in njih dele . . . . . 296
§ 67. Oziranje in primerjanje . . . . . 297
§ 68. Domišljija — stvarjajoča zmožnost . . . . . 299

V. Poglavje. Enotno razlaganje. Izredni pojavi.

§ 69. Kako si moremo razlagati predstavljanje? . . . . . 301
§ 70. Pričuti, halucinacije in iluzije . . . . . 307
§ 71. Spanje in sanje . . . . . 314

IV. Del. Umsko delovanje.

§ 72. Kaj je umsko delovanje? . . . . . 321
§ 73. Umsko delovanje se razlikuje bistveno od čutnega delovanja . . 323

Stran

I. Poglavje. O pojmih.

§ 74. Odmišljanje . . . . . 328
§ 75. Občni pojmi in ideje . . . . . 333
§ 76. Kako spoznavamo čas in prostor? . . . . . 339

II. Poglavje. O sodbah.

§ 77. Kaj je sodba v dušeslovnem pomenu? . . . . . 350
§ 78. Vzroki in vrste sodeb . . . . . 353

III. Poglavje. O sklepih.

§ 79. Kaj so sklepi? . . . . . 357
§ 80. Vir, vrste in zakoni sklepov . . . . . 359

IV. Poglavje. O svesti.

§ 81. Kaj imenujemo svest? . . . . . 364
§ 82. O samosvesti . . . . . 368

V. Poglavje. O besedah.

§ 83. Mišljenje in govorjenje . . . . . 372
§ 84. Od kod izvira beseda? . . . . . 373
§ 85. Jezik — sredstvo za spoznavanje . . . . . 376

V. Del. Želenje.

§ 86. Uvodno premišljevanje . . . . . 379

I. Poglavje. O želenji v obče.

§ 87. Teženje v prirodi in v človeku . . . . . 381
§ 88. Sestavine pojavov želenja . . . . . 382
§ 89. Kako naj delimo želenje? . . . . . 386
§ 90. Občna prvina pojavov teženja . . . . . 387

II. Poglavje. O nagonu.

§ 91. Kaj je nagon? . . . . . 389
§ 92. Razni pojavi te vrste . . . . . 391

III. Poglavje. O željah.

§ 93. Kaj so želje in kolikere? . . . . . 395
§ 94. Čutne želje . . . . . 396
§ 95. Nadčutne želje . . . . . 398
§ 96. O uživanji . . . . . 400

IV. Poglavje. O čustvih.

§ 97. Kako razlagajo čustva? . . . . . 401
§ 98. Katere pojave imenujemo čustva? . . . . . 403
§ 99. Ali spadajo čustva med pojave želenja, ali ne? . . . . . 407
§ 100. Kako naj razdelimo čustva? . . . . . 413
§ 101. Estetična čustva . . . . . 415
§ 102. Nravna ali etična čustva . . . . . 418
§ 103. Religijozno čustvo . . . . . 420

V. Poglavje. O afektih.

§ 104. Kaj so afekti? . . . . . 422
§ 105. Pregled in razdelitev afektov . . . . . 424
§ 106. Željni afekti . . . . . 427
§ 107. Jezni afekti . . . . . 431
§ 108. Umski afekti . . . . . 435
§ 109. Afekti in telesnost . . . . . 437
§ 110. Pojavi strasti . . . . . 439

Stran

VI. Poglavje. O hotenji in volji.

§ 111. Kaj je hotenje? . . . . . 440
§ 112. Delovanje človeške volje . . . . . 443

VI. Del. Duševno življenje.

§ 113. Kaj bodemo obdelovali v tem delu? . . . . . 447

I. Poglavje. O čutnosti.

§ 114. Kaj je čutnost? . . . . . 449
§ 115. Spoznavanje v občutih . . . . . 450
§ 116. Predstavljanje . . . . . 453
§ 117. Čutno želenje . . . . . 457

II. Poglavje. Umsko življenje.

§ 118. Čutno in umsko spoznavanje . . . . . 460
§ 119. Razvoj umskega spoznavanja . . . . . 461

III. Poglavje. Volja v duševnem življenji.

§ 120. Vir, obseg in pomen volje . . . . . 465
§ 121. O slobodi človeške volje . . . . . 468

IV. Poglavje. O nravnosti.

§ 122. Kaj je nravnost? . . . . . 476
§ 123. Nravnost v duševnem življenji . . . . . 477

V. Poglavje. Človeško „srce“.

§ 124. Kaj nam pomenja tu beseda »srce«? . . . . . 479
§ 125. »Srce« — sredotočje duševnega življenja . . . . . 482
§ 126. O strastéh . . . . . 485

VI. Poglavje. Razvoj duševnega življenja.

§ 127. Kratek pregled duševnega razvoja . . . . . 489
§ 128. Razlika temperamentov, spolov; značaj . . . . . 492

VII. Del. Dopolnila.

§ 129. Pregled . . . . . 497

I. Poglavje. Odvisnost človeške duše.

§ 130. Duša v družbi človeški . . . . . 498
§ 131. Duša v vzgoji . . . . . 500
§ 132. Duša in Bog . . . . . 501
§ 133. Duša v zgodovini . . . . . 504

II. Poglavje. Nepravilno duševno življenje.

§ 134. Pojem in pregled nepravilnostij v duševnem življenji . . . . 506
§ 135. Umske bolezni . . . . . 507
§ 136. Somnambulizem, magnetizem in »dušno gledanje« . . . . 511

III. Poglavje. Najviši pojmi in zakoni dušeslovni.

§ 137. Kratek ozir na pot našega razkladanja . . . . . 513
§ 138. Katere so duševne zmožnosti . . . . . 514
§ 139. Zmožnost spoznavanja . . . . . 516
§ 140. Zmožnost teženja — ljubezen . . . . . 518
§ 141. Kaj je bistvo duše? . . . . . 520
§ 142. Duša in telo . . . . . 521

# Uvod.

Predno začnemo obdelovati vse posamezne resnice, ki spadajo v našo vedo, predno spoznamo zakone in pojave duševnega življenja, moramo si staviti pred oči nekatere znanstvene predmete in nekatere resnice, ki se dotikajo dušeslovja in so mu nekaka podlaga. Te predmete in resnice stavimo zato v »uvod«, ker jih ne moremo staviti v isto vrsto z drugimi predmeti in resnicami, katere bomo v dušeslovji razkazovali. A izpustiti in zanemariti jih tudi ni mogoče. Čitatelj jih mora poznati, ako hoče vedo sámo dobro umeti. Poleg tega so vse vede med seboj bolj ali manj združene, in zato je treba pokazati, s katerimi je v zvezi naša veda, na katere se opira, iz katerih zajema kako resnico. Preudariti moramo tudi, po katerem načinu naj obdelujemo dušeslovje, po katerih pravilih naj se ravnamo, da pridemo do trdnih resnic, do jasnega spoznanja, do temeljite vede. Ne bomo si mogli kaj, da ne bi se ozrli na zgodovino dušeslovja, kajti ta nam bode pokazala, kako so se drugi — od prvih časov znanstvenega delovanja do sedaj — pečali z dušeslovjem. Mnogo nam bode koristil tak zgodovinski pregled, posebno čitatelj se bode mogel veliko prostejše gibati, spoznavši, kaj učijo drugi o naši vedi.

Zlasti pa se nam vsiljuje eno vprašanje, predno razpravljamo dušeslovne resnice: *Ali je pa v istini duša?* Nekateri učenjaki in neučenjaki trdijo, da duše ni. Ako duše ni, tudi dušeslovja ni — tako sklepa lahko vsakdo. Iz tega se vidi, da se ne smemo ogniti temu vprašanju. Ker pa ne spada vseskozi med one predmete, katere obravnava naša veda, zato je stavimo v uvod. Naj se nikdo ne čudi, da si moramo v znanstvu mnogovrstno pomagati, iskati podpore in staviti si podlago, predno se lotimo pravega dela.

Znanstveni predmeti — zlasti modroslovni — so večinoma težavni, naš razum pa je zeló omejen in neokreten: treba je torej delovati z umom jako previdno, vsestransko, pa tudi neumorno: le táko delovanje se more ponašati z uspehi.

## § 1.

## Dušeslovje in sorodne vede.

Naš um se peča sicer rad z vsemi stvarmi, katere nahaja v naravi, živimi in neživimi, malimi in velikimi: vendar ga najbolj mika — spoznavati človeka. Saj um je v človeku, in človeka spoznavati je isto, kakor samega sebe spoznavati. Zato se pa trudi človeštvo na viših stopinjah omike, da bi čim dalje bolj spoznavalo svojo naravo, svoj izvor, svoj namen, svoje sile in zakone, po katerih te sile delujejo. Veda, ki se peča s človeško naravo ali človekom sploh, imenuje se antropologija[1]) ali človekoslovje, kakor bi smeli reči po naše. Toda o človeški naravi se dá toliko povedati, da bi nastala o njej preobširna veda, ko bi je ne hoteli deliti v primerne dele. Prav to pa ni težko, kajti človeška narava nam kaže dovolj jasno, da ima dva dela: telo in dušo, ki se razločujeta drug od drugega. Zato pa smemo tudi vedo o človeku ločiti v dve manjši vedi: v nauk o človeškem telesu ali somatologijo in v nauk o duši ali psihologijo[2]) t. j. dušeslovje. Kolikor vrst predmetov je, toliko raznih ved more biti. Pa še dalje delijo te vede. V človeškem, kakor tudi v živalskem telesu ločimo dve strani: najprej razne telesne dele, ude, sestavine itd., katere dobimo, ako telo razrežemo: vedo o teh zovemo anatomijo; potem pa tudi delovanje ali življenje teh delov, kakor se kaže v lepem soglasji živega bitja: vedo o tem delovanji zovemo fizijologijo.[3])

Sedaj vidimo, kam spada naša veda — dušeslovje, in s katerimi drugimi je sorodna.

---

[1]) »Antropologija« izvira iz grških besedij ἄνθρωπος (anthropos) — človek in λόγος (logos) — beseda, slovo.

[2]) »Somatologija« izvira iz grščine: σῶμα (soma) pomeni telo. — Psihologija (psychologia) izvira iz ψυχή (psyche) — duša.

[3]) »Anatomija« izvira iz ἀνατέμνω (anatemno) — razrezavati, razkosavati, ker se goji ta veda z natančnim razkosavanjem teles; »fizijologija« (physiologia) iz φῦσις (physis) — narava znači sploh nauk o naravi, posebej v našem pomenu nauk o delovanji telesa.

A marsikomu se utegne čudno zdeti, zakaj nismo imenovali kot glavne vede, h kateri spada dušeslovje, ali vsaj kot sorodne vede — modroslovja. Saj prištevajo dušeslovje navadno modroslovnim vedam, tudi obdelujejo to vedo največ modroslovci, in naše delo hoče tudi biti modroslovno delo. — Vse to je prav in dobro; primeren in resničen je pa tudi naš razgled raznih znanstev o človeku. Mnogi predmeti spadajo namreč v več vrst in prav človek je tako bitje, o katerem učijo razne vede posebne nauke. Po svojem telesu spadamo med živalska bitja, dasitudi ima naše telo mnogo bistvenih prednostij mimo živalskega, a po duši spadamo v drugačno vrsto. Dušeslovna veda nas bode učila v posameznih svojih resnicah, da res spada tudi v modroslovje, ali da vsaj pripravlja naše mišljenje za modroslovje. Ako torej govorimo o dušeslovji sploh kot vedi, smemo reči brez pomisleka, da je v sorodu z drugimi modroslovnimi vedami. Kako, o tem sevéda ne moremo dalje že na tem mestu govoriti.

Namen, ki si ga stavi to delo, je znanstveno obdelovanje dušeslovja. Torej je predmet preiskovanju in razkazovanju duša človeška. Vsaj beseda »dušeslovje« nas tako uči. A v prvi vrsti ne bodemo vprašali, kaj je duša, ampak ozirali se bodemo na njene pojave. Gotovo je namreč, da nam imé zaznamuje prav določeno vrsto pojavov, katere kaj lahko zapazimo in od drugih pojavov ločimo. Zato je pa dušeslovje posebna, samostojna veda, tako samostojna, kakor katera koli druga.

Dušeslovje nazivljemo s tujim grškim imenom psihologija (psychologia), ki prav isto pomeni. A vendar ime to ni staro, prišlo je še le v prejšnjem veku v rabo. Od Aristotela sem, ki je svoje dušeslovje nazival: περὶ ψυχῆς (peri psyches) — o duši, imenovali so večinoma tudi drugi poznejši pisatelji svoje spise enako, latinsko »de anima«, kakor še slavni Suarez († 1617).

## § 2.

## S čim se peča dušeslovje.

Skoro nepotrebno se zdi, razlagati še posebej, s čim se peča dušeslovje. »Dušeslovje se peča z dušo«, to se zdi jasno samo po sebi, kakor n. pr. tudi, da se nauk o telesu ali somatologija peča s telesom našim. In vendar je pri našem vprašanji drugače. Telo kaj lahko vidimo in tipamo, a kdo je že videl dušo? Pokaži mi

dušo, kdor more! Takoj smo izprevideli, da se ne more kar na kratko reči: duša je predmet dušeslovju, ker nam je duša neznana, ali bolje, ker je nečutna. Mnogi čitatelji tudi vedó, da nekateri popolnoma tajé dušo, drugi pa pravijo, da o njenem bistvu ne moremo ničesa vedeti. S čim pa naj se torej po mnenji takih učenjakov peča dušeslovje, ako duše ni?

Ako tudi nekateri učé, da ni duše, reči nikdo ne more, da ni duševnih pojavov. Kaj pa so ti? — Ako pade roka tvoja prav krepko na mizo, da zabobni, javilo se je nekaj telesnega, torej je to telesen pojav. Ako si pa potem misliš, kako je roka padla, ako nameravaš v drugič udariti z roko, tedaj je tudi to pojav: kakšen? Telesen ni, ker telo ni imelo pri mišljenji ali nameravanji nič opraviti. Tudi to je popolnoma nemogoče povedati, kateri ud ali del telesni je mislil. To je — duševen pojav ali dogodek. In takih pojavov ni malo: predstavljati si, misliti, želeti, hoteti — koliko raznih pojavov sem zaznamoval s temi splošnimi izrazi! Kdo ne vé, da se v njegovi »notranjosti« vedno kaj godi, da se nepretrgano vrsti misel za mislijo, želja za željo od ranega jutra, ko smo se vzbudili, do poznega večera, ko gremo spat. To so sami duševni pojavi. Ti pojavi so do cela istiniti. To, kar sedaj mislim, res mislim, podoba, ki je pred »dušnimi« očmi, je istinito pred njimi; nikdo ne more reči, da se mi samo zdi. Kdor bi gledal v mavrico, misleč, da gleda sedem krasnih svetlih steklenih obročev, motil bi se, kajti taki obroči niso v mavrici, torej niso istiniti ali resnični. Resnično pa je, da dotični sam pri sebi tako misli, da ima »misel o obročih«; ta misel je v njem istinita in torej istinit tudi duševni pojav.

Ako so pa duševni pojavi, tedaj moremo ustvariti si tudi vedo o njih. Moremo jih namreč spoznavati, moremo jih razrejevati po enakosti, izvajati moremo drug pojav iz drugega: to pa je vednostno obdelovanje pojavov. In prav s temi pojavi ima opraviti dušeslovje. Tudi ne taji noben dušeslovec, naj si misli karkoli o duši, da so dušeslovju res predmet — duševni pojavi. »V dušeslovji se ogleduje človek, rekel bi, od znotraj in skuša si razlagati zvezo onih dogodkov, katere mu kaže to opazovanje« [1]), piše Wundt (1874), ki ne pozna posebnega duševnega bitja. In pozneje (1887) piše: »Dušeslovje hoče pojasniti zvezo onih dogodkov, katere nam

[1]) Wundt, »Grundz. d. physiol. Psychol.« 1874, p. 1.

kaže notranje opazovanje.« [1]) In tako tudi Waitz, kateremu je dušeslovje — prirodoslovje: »Prav ti (duševni) zakoni so, katere naj najde dušeslovje in katerih skupno delovanje naj razkaže.« [2]) Enako tudi drugi.

Pojavi, katere imenujemo duševne, so pojavi res posebne vrste. Razločujejo se, kakor se bomo vseskozi prepričali, popolnoma od telesnih pojavov, ali recimo raje, od fizičnih — prirodnih. Tudi tisti učenjaki, ki ne priznavajo posebne duše, ampak trdé, da izvirajo duševni pojavi iz samega telesa, tudi tisti ločijo vendar te pojave od telesnih in nimajo nič proti temu, ako jih imenujemo duševne; tudi sami delajo tako. Še celo o duši govorijo ter ji pridevajo duševne pojave.[3]) Zato pa je veda o teh pojavih res veda posebne vrste in nikakor ni samo »prirodoslovje«.

Pač more dušeslovje biti veda le tedaj, kadar ravna po vednostnih načelih, kadar res razlaga pojave, kaže njih skupnost, njih vir, njih zakone. Ni dosti, da nam podaja le posamezne resnice, treba je, da jih izvaja — drugo iz druge: tako pridemo do viših in višjih resnic, katere sklepajo ali v sebi združujejo niže resnice.

Iz tega se vidi, da je le težko ali celó nemogoče obdelovati duševne pojave, a ne izreči in razjasniti, kaj je duša. To je skoro prav tako, kakor popisovati razne dežele, mesta, narode, — a ne povedati, da so na zemlji. Vendar pa s tem nisem rekel, da ni možno znanstveno preiskovati in opisovati (ne: razlagati) duševnih pojavov, ne da bi prej razkazali, kaj je duša. Da, možno je in tudi potrebno. Duše naravnost ne moremo spoznati: niti videti, niti tipati, niti čutiti je ne moremo. A spoznavati moremo naravnost njene pojave. Zato je čisto prav, da se loti veda najprej pojavov in še le iz pojavov sklepa, kaj je duša. Pojave more spoznati z opazovanjem, izkušanjem ali izkušnjo. Tudi duševnih pojavov ne moremo opaziti drugače nego z izkušnjo. Torej se ni čuditi, da je dušeslovje izkušenjska veda, kakor so n. pr. prirodopisne vede.

A čudnejše se utegne zdeti neveščemu čitatelju, da se dušeslovje, katero bomo obdelovali, imenuje »izkušenjsko«, ali z grško besedo »empirsko« dušeslovje. Saj se to umeva samo po sebi. — Res je to, kar smo razvideli iz prejšnjega razkladanja, toda

---

[1]) »Grundz. d. physiol. Psych.« 1887. I. p. 1.

[2]) Th. Waitz, »Lehrb. der Psychol. als Naturwissenschaft, 1849, p. 12.

[3]) Büchner, »Kraft u. Stoff«, 1864, p. 108 sq.

tudi to imenovanje ima razloge. Pač se dá opazovati in opisovati duša na ta način, o katerem smo zgoraj govorili, toda modroslovci poznajo še drug način. Ker ima vsakdo priliko, da vedno lahko opazuje svojo dušo, zato tudi vsakdo précej pozna njene pojave. Kaj so n. pr. misli in želje, to vé vsakdo. Zato pa se dá tudi kar na tej podlagi, brez daljšega opazovanja sklepati, kaj je neki duša, zlasti, ako se oziramo pri tem še na druga bitja (na pr. živali, rastline) in na druge resnice. In zares! Aristotel n. pr., prvi dušeslovec, nikakor ni začel v svojem spisu »o duši« najprej obdelovati duševnih pojavov, ampak pred vsem vprašanje: kaj je duša? In s tem vprašanjem je lahko sklepati drugo: Od kod je duša? Dalje: kaj bode nekdaj z dušo? itd. Ker more na taka vprašanja odgovarjati le umovanje ali delovanje pameti, imenovali so tako dušeslovje umovno ali racijonalno dušeslovje. Tako je ločil že nemški modroslovec Wolff, in po njem so se tudi drugi poprijeli teh izrazov. Sevéda bi moralo popolno dušeslovje vse obsegati, kar vémo o duši, torej bi moralo popolno delo obsegati obe imenovani vrsti, toda vzrok temu, da tako ločijo, je celotna razvrstitev vsega modroslovnega nauka. Modroslovec pa govori kaj rad najprej o duši in o njenih pojavih — odločivši jo od vseh drugih predmetov. Govori pa tudi o njej v vrsti med drugimi predmeti, preudarjaje bistva vseh stvarij, najviša načela in najzadnje vzroke vsega, kar biva. V zadnjem slučaji je gotovo obdelovanje naše vede drugačno nego v prvem slučaji. — Tako se je čitatelju pač razjasnil razloček med obojnim dušeslovjem.

Lahko smemo torej o tem delu reči, da se bode pečalo z izkušnjami, katere imamo o duši. Pa napačno bi bilo misliti si, da bomo to slišali, kar je eden ali drugi izkusil in opazil, posamezne dogodke, prijetne in neprijetne: marveč obdelovali bodemo vedo ali znanstvo, to se pravi, obdelovali bodemo svoj predmet natančno, temeljito, v strogem redu, kratko. Le tako bodemo mogli spoznati celo duševno življenje, le tako bodemo videli, od kod izvira in po katerih zakonih se razvija. Le tako spoznavati, pravi se: vednostno spoznavati, vedeti. Pečali se bomo z dušeslovno vedo, ki obsega vse dušeslovne izkušnje in ne samo s posameznimi, kakor jih pozna vsakdo več ali manj.

Prav to, kar smo sedaj preudarjali, naznanja tudi ime naše vede: dušeslovje ali psihologija. Zadnji del imena se ozira na umno sestavljeno razkladanje ali govorjenje.

Hoteli so uvesti v modroslovje skoro isto vedo tudi z drugim imenom: »pneumatologia«, to je: nauk o duhu (pneuma), kakor bi bil duh različen od duše. Toda ta HEGEL-ova čisto nepotrebna novotarija se ni obnesla. Res je, da so že Grki ločili, kakor tudi mi ločimo »duha« in »dušo«; enako loči Latinec, enako Nemec. Toda znanstvo potrebuje imena, stalnega in določnega, ki izraža jedro pravega predmeta. Za ta namen je pa vsekako bolje, da rečemo »dušeslovje«, nego »duhoslovje«.

## § 3.

## Metoda dušeslovja.

Beseda »metoda« je sicer tuja, a ne kaže, da bi kovali posebno domačo za ta pomen, rajše jo razložimo in pojasnimo. Znači nam ta beseda tisto določeno ali odmerjeno pot, po kateri hodi kaka vednost, da je resnična in prava. Ta pot je kaj zelo važna. Po napačni poti nikdo ne more priti do pravega namena. Tudi veda ne pride do resnice, ako se ne oklepa prave poti ali pravega načina. Zato je najprej treba, da dobimo pravo metodo za svojo vedo.

Toliko potrebnejše je za nas, da dobimo popolnoma zanesljivo pot za preiskovanje, ker se zdi, da za dušeslovje ni ta pot še dovolj določena, marveč učenjaki se še prepirajo med seboj, in vsakdo ima svojo pot za pravo. Zato se moramo ozreti najprej na mnenja učenjakov, potem si bomo prizadevali ali izbrati si, ali pa najti pravo metodo. Pri tem se nam bode tudi pojasnilo, kakšen pomen ima za naše preiskovanje metoda.

Na prvem mestu si oglejmo spekulativno ali razmišljavno metodo. Imenuje se tako, ker se drži večinoma razmišljanja ali razgledovanja (speculor-razgledujem). Tej metodi ni toliko na tem, da bi prav natančno spoznala vse posamezne pojave, marveč ozira se na znane pojave in znane dušne lastnosti. Mnogo bolj se pa trudi, najti kako splošno, kako višo resnico, iz katere bi se kar mahoma dale razumeti vse posameznosti. Zato, ker premišljuje in ugiba, katera bi bila tista viša resnica, ker se hoče postaviti na više stališče, raz katero bi mogli vse, kar je niže, pregledati, prilega se tej metodi kaj zelo ime »spekulativna«. Tudi tak um ali umski dar (talent) imenujemo spekulativen, ki zna dobro in spretno najti više razloge ali tudi pomočke v kaki zadregi. — Oziraje se na dušeslovje moramo reči, da hoče ta metoda najti više resnice,

iz katerih moremo spoznati bistvo duše in vse njene pojave. Tako n. pr. je SCHELLING trdil, da je duh ena stran vesoljstva, ali pozitivni-idealni tečaj (Pol). V vesoljstvu, kakor je prvotno, sta duh in narava, subjektivno in objektivno — eno in isto. Iz teh stavkov izvaja dalje vse, kar je pisal o duši, o njenem bistvu in njenem delovanji. Tako tudi HEGEL v nauku o »subjektivnem duhu« nikakor ne gleda najprej na razne pojave, marveč na svoje modroslovno načelo, da se »absolutna pamet« razodeva v naravi in v duhu, in sicer se razvija od najviše splošnosti do vseh posameznih pojavov ali posebnih lastnostij.

Že iz teh dveh vzgledov je spoznal čitatelj, da ne more ta metoda kaj primerna biti, ker se zavija v take težave. Razumel bode še bolj, ako pokažem, kako si morajo dušeslovci — prijatelji te metode z raznimi pomočki in oziri pomagati iz zadreg. Res je, iz više resnice se dadó izvajati in razkazovati niže. Tako ni nemogoče v dušeslovji postaviti kake resnice na čelo vsemu preudarjanju ter iz nje izvajati posameznosti o duši: kako mora delovati, kako se razvijati, kako dosezati svoj namen. A kmalu se pokaže takemu dušeslovcu sitna neprilika. Vprašati se namreč mora: ali je duša v istini taka, kakoršno mi stavi pred oči moj račun, moje premišljevanje? In največkrat se morajo prepričati taki modroslovci, da se ne ujemata premišljevanje in pa izkušnja. Ker pa hoče tak učenjak vendar le, da se vse ujema, zato dela silo ali premišljevanju ali pa istinitim pojavom. Naj pojasnim to še z enim vzgledom. PLATON je učil, da so bile naše duše že mnogo časa poprej nego naša telesa, in da so bile duše zaradi nekega pregreška za kazen pahnene v telesa. To hoče tudi s tem dokazati, da je naše učenje prav za prav samo spominjanje, češ, tako lahko si zapomnimo, kakor bi se spominjali na nekdaj znane, a pozneje pozabljene stvari ali nauke. — Tako PLATON. Toda, vprašati se moramo, ali se res tako lahko učimo, kakor bi se samo spominjali pozabljenih stvarij? To pač ni res in PLATON je s to trditvijo samo pokazal, da je hotel pojave siloma nategovati na napačno kopito, razlagati po napačni metodi.

Tako torej pač ne smemo delati, ta metoda nas ne vodi do resnice. Ničesa ne smemo v vedi »iznajti«, tudi ne samo ugibati in potem poskušati, ali se tisto ujema ali ne ujema. Tako dušeslovje mora biti neplodno, zidanje brez podlage, potovanje brez ozira na kraje, bolj pesnikovanje nego strogo umovanje. Tudi

se kmalu vidi v takih delih, da nimajo trdnih tal: vse je čudno zapleteno, izrazi so nenavadni in neumljivi, razkladanje je prisiljeno, dostikrat zavito, celo napačno. Ta metoda nam ne more ugajati.

Kot velika nasprotnica in smrtna sovražnica te metode se nam ponuja in priporoča druga metoda: empirska ali izkušenjska, tudi induktivna (navodna) in pozitivna imenovana. Prejšnja metoda hoče resnico najti, ne da bi se dovolj brigala za izkušnjo: ta metoda se pa hoče pečati edino le s tem, kar nam pové izkušnja. Drži se pa tako strogo svojega načela, — vsaj pravi tako — da zametuje vse drugo, kar se ji ne zdi naravnost iz izkušnje povzeto. In še vsaka izkušnja ji ne ugaja, marveč ima samo tisto za zanesljivo, katero dobi z eksperimentom ali poskušnjo. S kratka: prav tako hoče obdelovati dušeslovje, kakor se obdeluje naravoslovje. Dušeslovci te vrste poudarjajo zunanje pojave, katere moremo opazovati na telesu ali na organih. Na te se opira njih izkušnja. Kar je notranjega, to nima zanje mnogo cene; zato pa notranje opazovanje ali popolnoma zametujejo, ali je pa rabijo le kot postranski pomoček.

Kar smo rekli o empirski metodi, ne velja sploh o vsaki metodi, ki se opira na izkušnjo, ampak samo o tistih dušeslovnih spisih, ki do cela prezirajo in zaničujejo vse to, kar moremo opazovati v svoji notranjosti in kar moremo spoznati naravnost v svojem mišljenji, in ki za veljavno ali rabljivo priznavajo samo to, kar se dá na kak način meriti. A treba je bolj pojasniti. Kdor opazuje sam sebe, spozna, kako se vrši naše spominjanje, kdaj je natančnejše, kdaj temnejše, kdaj popolno, kdaj se javlja le deloma. Strog empirist nima takega opazovanja v čislih, njemu bi bilo le tedaj po volji, ko bi mogel v možganih najti kake vtiske, ko bi mogel tiste šteti in opazovati z drobnogledom. Ker se duševni pojavi razodevajo tudi na telesu, zato imajo učenjaki te vrste navidezno pravico za svoje nauke, pa samo navidezno. Med Francozi je Avgust Comte na dan spravil in priporočal to dušeslovno metodo in trdil, da »je tisto dušeslovje goljufivo ali ničevo, ki hoče glavne zakone človeškega duha s tem najti, da opazuje sebe samo v sebi«. Sklicuje se pa na to, da more naš duh opazovati vse druge pojave, le svojih ne more naravnost opazovati, ker nikogar ni, ki bi opazoval.[1]) Med

[1]) »Cours de Phil. Posit.« 1864, I. p. 30 sq.

Angleži se pa poteguje z ne vselej srečno odločnostjo H. Maudsley za to metodo. Ako bi njegova obveljala, ne bi imeli v istini dušeslovja, kajti on hoče vse duševne pojave tako obdelovati, kakor pojave telesne, kar nam kaže že naslov njegove knjige: »Fizijologija in patologija duše«[1]; oboje imé nam zaznamuje nauk o telesu, ne pa o duši, torej bi bil smel dostavek »duše« popolnoma izpustiti.[2] Kaj pa je bistvo takih nazorov, videli bomo pozneje. Prav tako ugaja tudi nekaterim nemškim dušeslovcem ta metoda. Horwicz n. pr. hoče opreti dušeslovje edino le na fizijologijo: notranje pojave opazovati ni sicer brez koristi, zlasti da dobimo nekak pregled čez dušno delovanje, a kaj drugega tu ne dobimo.[3] Posebno pa je spravil do veljave to metodo Wundt[4], da ne omenjamo drugih, dasi ni zavrgel popolnoma notranjega opazovanja, dasi govori o duhu in duši, o medsebojnem delovanji duše in telesa: a stavil je za podlago dušeslovju fizijologijo in tako dejansko izvršil delo svoje po tej metodi.

Ne moremo in ne smemo seči globlje v te posameznosti, ako nečemo popustiti glavne poti. Ne smemo misliti, da sta navedeni metodi edini, kateri rabijo dušeslovci. Le dve skrajni poti smo si ogledali, med obema pa je še mnogo drugih, ki se bližajo ali prvi, ali drugi. Vsak dušeslovec si hoče po svoje napraviti načrt, po katerem preiskuje in razlaga.

Ako se ozremo na obe popisani metodi, ni nam težko najti napâk na eni in drugi. Prva metoda hoče kar iz više resnice razkazati in pojasniti vse duševno življenje in delovanje. Pravijo pa: ako nam je znana splošna resnica, moremo dobiti iz nje posebne resnice. To je res, a od kod pa vedó ti dušeslovci one splošne resnice o duši? In prav taki dušeslovci se držijo prve ali spekulativne metode, ki imajo kakoršno si koli bodi misel o duši, katero postavijo vsemu raziskavanju na čelo, in iz tiste misli ali iz tistega

[1]) »Physiologie und Pathologie der Seele« von H. Maudsley, M. D. Lond. Arzt, Prof. Nach des Originals 2. Aufl. deutsch bearb. Dr. Rud. Böhm. 1870. Takoj v začetku naznanja odločno svoje nazore.

[2]) »Dušeslovje brez duše!« To geslo R. Zimmermanna sprejeli so dandanes nekateri dušeslovci. Pr. H. Höffding: »Psychol. in Umrissen . . .« 1887. p. 17.: »Psychologie ohne Seele . . .«

[3]) »Ztschr. f. Phil. und phil. Krit. 1872: »Methodologie der Seelenlehre«, pag. 170.

[4]) »Psycholog. Forschungsmethoden« v. Dr. Kraepelin v časop. »Humboldt«, 1888, p. 14.

nazora izvajajo vsakovrstne nauke. Tako trdi n. pr. idealist, da razven pameti ali razven mislečega bitja ni nič istinitega, da vse kar je, edino je le v pameti. Ako se tak modroslovec vpraša, kaj je duša in kako deluje, ima odgovor že pred seboj: »Duša je vesoljno bitje in njeno delovanje je razvoj vesoljstva« (Hegel). Nasproti trdi materijalist, da duša ni drugega, nego tista lastnost našega telesa, vsled katere moremo misliti; torej duša ni različna od telesa, duše pravo za pravo ni. Kakšno metodo ima tak dušeslovec? Spekulativno, ker se ne briga dovolj za to, kar mu celotna izkušnja pravi, ampak se le takih dokazov poprijema, kateri mu navidezno potrjujejo njegov nazor. Sevéda je ta metoda potem prav blizu one pretirane empirske metode, o kateri smo govorili in sicer po pravilu, da se skrajnosti dotikajo. Ali rečemo tudi lahko: ker jim obeta ta empirska metoda, da bode potrjevala njihovo spekulacijo, primejo se je ter tavajo iz zmote v zmoto in iz napake v napako. Ne, tako se ne sme ravnati v znanstvu: iz samega golega premišljevanja se ne more povzeti dovolj resnic, iz katerih bi se potem moglo sklepati o duši. Samo razmišljevati brez opazovanja bi se reklo duši lastnosti in pojave pridevati ali pripisovati, nikakor pa ne spoznavati jih. Kdor hoče vedeti, kakšna je duša, mora jo opazovati, kakor moram opazovati tudi polje, gozd in mesta, ako jih hočem poznati.

Tako je dovolj dognano in razjasnjeno, da se te metode ne moremo poprijeti in da bi se tem načinom kaj slabo poučili o duši. Pa tudi drugi način, kateri smo preudarjali, ne more nas privesti do resnice. Kdor bode samo telo opazoval, spoznaval bode samo telo in nič drugega. Nikdar ne more taka metoda razkazati, da je duša morebiti kaj drugega nego tvarinsko telo. Ta metoda si sama zapira pot do vsestranskega spoznavanja in sicer zato, ker je metoda sama enostranska. Kako nam more neki popolnoma odkriti dušno delovanje, kdor samo živce in možgane preiskuje, kdor dela razne poskuse na živalih, kdor meri, koliko je neki elektrike v kakem živci? Táko preiskovanje nam kaže samo organsko delovanje, nikakor pa ne duševnega delovanja. Naj še tako trdijo dušeslovci te vrste, da je edino ta metoda prava, vednostna, natančna: ne moremo ji priznati tega, ker je že njena podlaga, njeno ravnilo dovolj sumljivo. Tudi najskrajnejši prijatelj izkustva ne more tajiti, da spoznanje ni v očeh ali v ušesih, ampak je v umu, ali — recimo — v duši. To, kar je v umu, to je za nas prvotno, to je tudi gotovo.

Zakaj bi pa to zametovali in si ono izbirali, kar je manj jasno in gotovo? Zagovorniki te metode tudi zabijo, da je dušeslovje veda sama za-se, samostojna in kolikor toliko popolna. Zato ji ne sme druga veda, n. pr. naravoslovje, vsiljevati svoje metode, marveč dušeslovje naj si samo ustvari svojo primerno metodo.

Ako se ozremo na zgodovino dušeslovja in vprašamo skrajne empiriste, koliko so neki dušeslovju samemu koristili, najdemo, da so o telesnih, kakor tudi o telesno-dušnih pojavih marsikaj zanimivega dognali, a na drugi strani so dušeslovju škodovali, ker so podirali celo vrsto dušeslovnih resnic. Kaj mi pomaga to, da mi povedó, koliko časa potrebuje gibanje iz prsta do možganov in do zavesti, ako mi pa poderó vse znanje, ki je imam o bistvu, o zmožnosti, o izviru, o namenu duše?

Še jasneje se nam kaže, kako enostranska je ta pozitivna, naravoslovska metoda, ako preudarimo predmete dušeslovne in jih primerjamo z naravoslovnimi. Rekli smo, da hočejo nekateri dušeslovci prav tako obdelovati dušeslovje kakor nauk o telesu. Nauk o telesu je pa del naravoslovja ali bolje prirodopisja. In tako umevamo, zakaj hočejo rabiti prirodopisno ali naravoslovno metodo — kajti ta metoda je ona empirska ali pozitivna — za dušeslovje. Toda pravo dušeslovje pozna velik razloček med pojavi, ki izhajajo iz našega telesa in med pojavi, ki izvirajo iz duše. Ker pozna ta razloček, obdeluje pojave duševne drugače, kakor obdeluje naravoslovje svoje — naravne ali fizične — predmete. Poskusimo čitatelju pokazati ta razloček!

Ako hodim v temni noči in se namah močno zabliska, vidim vse okrog sebe razsvetljeno, skoro kakor po dnevu, h krati pa me oči zaskelé, kajti preveč se je zabliščalo, in oči tega ne morejo prenašati. — Kakšen je bil ta pojav? Vsakdo je prepričan, da svetloba ni nastala kar v meni, ampak da je nastala zunaj mene: to je fizični ali naravni pojav. Poleg tega sem opazil še kaj drugega. Zavedam se, da sem videl svetlobo in razsvetljene predmete, zavedam se nekolike bolečine v očesu: to je duševni pojav. Tega ni težko ločiti, saj je gotovo blisek kaj drugega, kakor gledanje ali spoznavanje bliska, in svetloba je kaj drugega, kakor bolečina zaradi svetlobe. Gotovo je čutenje bolečine in zaznava svetlobe neki pojav, saj se ga zavedamo, saj ga poznamo in moremo tudi kaj reči o njem. To dvoje loči vsakdo. Tako pravim: hudo se je zabliskalo, malo se je zabliskalo — in naznanjam s tem dva različna

fizična pojava. A pravim tudi: dobro, slabo sem videl, malo sem opazil, hudo bolečino sem prenašal potrpežljivo — to so duševni pojavi. To priča, kako ločimo oboje pojave. Fizični pojavi so tisti, ki se godé brez nas, »brez naše volje«, kakor pravimo, neodvisno od nas. Duševni pojavi pa so v nas, so naši pojavi; ne kažejo kakega od nas različnega predmeta, ampak kar naravnost in neposredno se javijo. Tako je n. pr. mišljenje gotovo duševni pojav; mišljenje je kaj drugega nego predmet, ki ga mislim. Ako mislim sedaj, kako bi to svojo razpravo naredil prav jasno, mislim na predmet — razpravo; a ta predmet ni isto, kar je mišljenje. Mišljenje mora biti gotovo nekaj — in to imenujem duševni ali psihični pojav. Tako so duševni pojavi: predstavljati si, soditi, sklepati, želeti, hoteti, preudarjati, odločiti se, ljubiti, sovražiti itd. Ali ni to vse kaj drugega nego: mraz, gorkota, črno, belo, gibanje, roka, noga, stol itd.? Vsakdo se zaveda takoj tega razločka, dasi ga z besedo ne more takoj naznaniti, kakor tudi ne, n. pr. kak razloček je med rumeno in zeleno barvo. Ta razloček je treba poznati iz izkušnje, kakor tudi razloček med barvami, še le potem moremo umeti, kar izražamo v besedah: fizični pojavi so sami ob sebi, duševni so v nas, ali kakor pravijo znanstveno: nam »immanentni« (v nas bivajoči), »intencijonalni« (ozirajoči se na kak predmet), »mentalni« (v umu bivajoči), kar nam stvari sevéda ni kaj zelo razjasnilo.[1])

Ker je torej bistven razloček med obojimi pojavi, ker pozna ta razloček navaden, neuk človek, ker ga je poznalo dušeslovje od nekdaj: mora biti za te pojave tudi posebna veda, samostojna veda in mora imeti tudi posebno metodo. Naravoslovno metodo rabiti v dušeslovji — to je isto, kakor tajiti oni razloček in že na čelo znanstvenega dela ali spisa postaviti napačno geslo.

Ogibati se torej moramo bodisi prve, bodisi druge enostranske metode in dobiti moramo iz predmeta samega, s katerim se bomo pečali, ono metodo, ki je njemu primerna. Ako so predmet dušeslovju — duševni pojavi, in ako je treba pojave opazovati, treba je opazovati tudi notranje — dušeslovne pojave, in to opazovanje mora biti glavni vir za dušeslovno vedo. S tem smo naznanili v glavnih potezah svojo metodo, katero imamo za edino pravo v dušeslovji.

---

[1]) Prim. Brentano, »Psychologie« itd. 1874, p. 101 sq., kjer razlaga pisatelj na dolgo ta razloček.

Ta metoda se ogiblje napâk obeh prejšnjih metod. Ne ujema se s prvo, ker tej ni dosti mari za opazovanje, pa tudi ne z drugo, ki popolnoma prezira lastnost tistih pojavov, s katerimi se hoče pečati. Priznava pa drugi to zaslugo, da se opira na opazovanje. Tako je ta metoda srednja in že to je dobro znamenje. Deloma uporablja navode, katere daje prva in druga, in tako hoče biti vsestranska in ustrezati vsem zahtevam. Od prve — spekulativne — se uči dvigati se tu pa tam na više stališče in pridobivati si obširen razgled; od druge pa se uči natančnosti, katero je treba v znanstvu vedno imeti pred očmi. Poleg tega vé tudi, da se duševno delovanje razodeva na telesu, posebno na obrazu in v govorjenji: torej kaj rada opazuje i naša metoda zunanje pojave, kolikor so v zvezi z duševnimi, kolikor moremo vsaj slutiti o tej zvezi.

Sedaj pač moremo kratko označiti ono metodo, po kateri se bodemo ravnali v preiskovanji dušeslovnih resnic. Da si dobimo potrebne snovi za svojo vedo, moramo najprej duševne pojave natančno opazovati. Vsak pojav se nam mora pokazati, kakoršen je, da ga spoznamo do cela. Za to je treba truda in vstrajnosti. Ko imamo pred očmi kolikor mogoče največ opazovanih pojavov, prizadevamo si razrediti jih po enakosti in podobnosti, treba jih je deti v skupne vrste. Le tako jih moremo pregledati in obdelati. Več manjših skupnih vrst združimo v višo vrsto in tako spoznamo, kakšno in kaj je delovanje duševno. To še ni dosti. Kaj bi nam pomagalo reči: delovanje človeške duše je dvojno, namreč spoznavanje in želenje? Treba je dalje stopiti, treba je najti vir ali razlog za eno in drugo delovanje, treba je dognati, zakaj naša duša sedaj spoznava, potem pa želi: ako to znamo, smemo reči, da vémo. Po tem načinu pridemo do splošnih resnic. A vselej ni mogoče vseh posameznostij natančno preiskati in tako sestaviti popolno vrsto, iz katere bi potem povzeli višo resnico. Mnogokrat je treba že iz nekaterih posameznih sklepati občno resnico, in v tem je pač nekaj spekulativnega, čemur se tudi strogo empirska metoda ne more ogniti. Sevéda je treba vedno preiskovati, se-li ujema ona splošna resnica s posameznimi izkušnjami, ali ne. Tako se povspenjamo polagoma vedno više in dobimo trdno in zanesljivo stališče, s katerega moremo umevati celo duševno življenje.

A s tem še ni vse povedano. Ako si ogledujemo kateri koli pojav, prepričamo se, da ga ni kaj lahko opazovati, kajti mnoge

strani, ki se druga od druge razločujejo, opazujemo na njem. Nikjer ne nahajamo ali samega predstavljanja, ali samega hotenja, ali samega sklepanja: ako hočemo temeljito poznati duševno življenje, moramo ločiti posamezne strani, razdeliti celotni pojav v »prvine«, t. j. v take dele, ki se ne dadó dalje ločiti. Sevéda to ni lahka reč in treba je imeti mnogo znanstvene vaje, vendar je neobhodno potrebna. To razdeljevanje imenujemo dušeslovno razkrojevanje ali analizo (analysis). Razkrojevanje duševnih pojavov je zelo važno, in novejše dušeslovje si je prav v razkrojevanji pridobilo lepih zaslug. A to ne sme sezati predaleč, kajti mnogo pojavov je, ki se ne dadó razkrojiti, in kdor bi poskušal kaj takega storiti, zašel bi v zmote.

Dobili bodemo tako čiste sestavine in iz teh bodemo razlagali sestavljene pojave v najraznejših oblikah. Ne bomo mogli vseh posameznostij natančno opisati, a zakone bomo morali dovolj dognati, ki se razodevajo v vsakem posameznem pojavu. Tako bodemo duševno življenje umevali.

Kar smo tukaj povedali o dušeslovni metodi, velja bolj za učenjaka, dušeslovca, nego za čitatelja. Toda tudi temu mora na tem biti, da dospè do resnice, do temeljitega spoznanja. To je le onemu mogoče, ki čitajoč pridno sodeluje, natančno preiskuje in se sam prepričuje, je-li res tako, ali ne. Tako naj čitatelj tudi pri tem delu ravna. Pazno naj čita, temeljito preudarja, skrbno naj se ozira na svoje izkušnje v življenji, in zdelo se mu bode kmalu, da mu vzhaja neka jasnost, podobna jutranji svetlobi, ki nam čimdalje lepše kaže razne predmete, poprej v temo zavite.

Metoda, katere se bodemo držali v tej knjigi, ne sme biti drugačna nego znanstvena. Vendar se ne bodemo vezali, da bi morali vedno strogo znanstveno pot hoditi. Knjiga namreč hoče podati že dognane nauke, hoče poučevati. V poučevanji pa se ni mogoče vselej oklepati najkrajše, preme, znanstvene poti. Včasih pomaga vzgled in primeren domač izraz več nego dolge razprave.

## § 4.

## Viri, iz katerih zajema dušeslovec.

Sicer se skoro samo po sebi umeva, iz katerih virov zajemamo dušeslovno tvarino, vendar pa jih je treba začetniku pokazati. Mnogo lože namreč umeva razlaganje, ako vé, od kod se zajema,

pa tudi sam se trudi rabiti vire in delovati samostojno. V naši vedi ima nauk o virih poleg tega tudi precejšen pomen za življenje.

Dušeslovec mora zajemati pač iz duše svoje znanje, saj se peča z dušo. A to sevéda ne gre tako lahko: kaj drugega je duša, kaj drugega pa znanje o duši. In tu nam je naloga, da si pridobimo znanja o duši. Znanja pa si pridobivamo po oni poti, katero smo prej ogledovali. Zato moramo imenovati glavni vir za dušeslovca — izkušanje. Gledati, opazovati, razmišljevati to, kar se v duši godi, to je glavno opravilo dušeslovčevo, dasi ne edino delo. Res je, da more vsakdo opazovati dogodke v duši, toda ne more jih nikdo dovolj opazovati. Treba je imeti spretnost, treba je rabiti pomočkov, da se vrši duševno opazovanje tem točnejše, obširnejše. Kajti znanja si pridobivamo le polagoma, le s trudom, le v raztresenih koscih, ne pa kar naglo, lahko in v veliki meri. Prav zato moramo govoriti o virih, dasi je v istini eden sam vir dušeslovju, in zato tudi moramo temu preudarjanju pristaviti drugo, namreč o pomočkih, katere more rabiti dušeslovec.

1. Glavni vir dušeslovcu je opazovanje samega sebe. Druge duše ne morem naravnost opazovati; kaj se drugim godi v srci, ne morem videti: torej morem le samega sebe motriti, svoje misli, želje, čustva pregledovati, s kratka le samega sebe morem naravnost opazovati. — Kaj naznanjamo s temi besedami, ni težko umeti. Vsakdo se zaveda, da misli, želi, sklepa . . . Ker se zaveda, more tudi posebej na to paziti in spoznati, kako misli in želi, kako se ločijo misli od željâ, kako se ločijo misli med seboj. Tako razločevati, na te razločke paziti, pravi se opazovati samega sebe. Nevedé opazujemo mnogokrat sami sebe, n. pr. hoteči se česa domisliti, premišljujoči preteklost in motreči prihodnjost. Če želimo vedeti, kaj se nam godi v duši, sevéda moramo tudi pazno gledati tiste dogodke.

Čitatelju se pač zdi jasno in nedvomno, kar smo prav sedaj rekli in si razložili. Toda pristaviti treba, da vsi dušeslovci ne priznavajo tega, da se to nekaterim zdi celó neresnično, češ, opazovati samega sebe nihče ne more. Za opazovanje namreč je treba, da je nekdo, ki opazuje in da on opazuje neko stvar. A v nas ni onih dveh bitij. Kako neki bi oko videlo samo sebe, ali uho slišalo samo sebe? — No, ta ugovor ni tako nevaren in veljaven, kakor ménijo nasprotniki opazovanja. Nikakor ne smejo trditi, da ne more opazovati nobeno bitje samega sebe, kajti naša izkušnja nam to

priča naravnost. Istina, obče priznana stvar je, da se opazujemo. Dveh različnih bitij res ni v opazovanji samega sebe, a opazujoče bitje ima opazovane predmete, in ti so notranji pojavi. Tega sevéda ne morem dokazati z drugimi dokazi, nego s tem, da se sklicujem na opazovanje vsakaterega, na prepričanje vseh ljudij. Ako ne bi mogli opazovati sami sebe, kako bi mogli kaj o sebi vedeti, kako bi mogli govoriti? Dasitudi ne morem prav takrat natančno opazovati sebe, kadar se kaj godí, a nekoliko le morem. Vrhu tega se tudi pozneje spominjam, kaj in kako se je zgodilo: to mi naznanja spomin. Pa naj to razložim z vzgledom. Kadar pograbi človeka huda jeza, takrat ne more dosti misliti in tudi ne misli na drugo, kakor na tistega, ki ga je ujezil. Da bi takrat natančno opazoval samega sebe, na to ni misliti. A da bi čisto nič ne vedel o sebi in ne mogel spoznati, kaj se godi, to tudi ni res. Natančno ne more, ker prav s tem bi vso jezo zatrl, ako bi hotel preudarjati; nekoliko pa more, ker sicer ne bi se po jezi mogel spominjati prejšnjega stanja, — in vendar se more. Ko se jeza poleže, pride nam na misel, kako je v nas nejevolja udarila, kako je kipelo in vršalo, kako nas je neznana sila vnemala in priganjala storiti kaj: vsega tega se spominjamo precèj določno in te spomine moremo prav polagoma in mirno pregledovati. Rečemo lahko, da večinoma opazujemo sami sebe s p o m i n j a j e se. Vendar pa moremo mirnejše notranje pojave tudi naravnost opazovati, n. pr. mirno žalost, krotko veselje, čustvo ljubezni, mišljenje. Ako pravim naravnost, ni tega tako umeti, kakor da bi mogel v enem in istem hipu imeti kako določeno misel in bi prav to tudi opazoval. Marveč mi mislimo tako urno, tako mnogovrstni ter mnogoštevilni predmeti nam švigajo sem in tje, da moremo od dotičnega predmeta samega nekako odskočiti in si mišljenje predočiti. N. pr. misleč na bolno svojo mater sem žalosten, kajti misel na mater je združena z žalostnim, neprijetnim čustvom. Ako bi mislil na kaj drugega, n. pr. na kako bodočo veselico, ne bi bil žalosten. Tako pa tudi kolikor toliko poneha žalost, ako na svoj notranji položaj mislim. A ne poneha popolnoma, ker lahko hipoma obrnem svojo misel na-se, čustvo pa še ostane, kakor tudi struna še potem doni, ko si jo udaril. — Zaradi teh razlogov, ki so popolnoma trdni, moramo priznati, da je opazovanje samega sebe glavni vir dušeslovcu. Reči smemo naravnost, da bi tudi drugih opazovanj ne mogli rabiti, ako ne bi sami sebe dovolj poznali.

2. Opazovanje samega sebe pa ne more dušeslovcu zadoščevati. Saj ne pride posameznik v vsakovrstne razmere v življenji, da bi mogel izkusiti, kako se preminja naša duševnost v tistih razmerah. Kdor je še mlad, ne more vedeti, kakšno bode duševno življenje v starosti; kdor je vedno zdrav, ne vé, kako vpliva na duševno življenje bolezen ali celó strah pred smrtjo. Potem pa moramo tudi vedeti, da bi sami v sebi mnogo stvarij ne opazili, ako bi ne gledali na druge. Prav razlika, ki jo opazimo med drugimi in seboj, ta nas opozori na mnoge razmere, ki bi nam bile sicer nejasne in tudi neznane. Tako n. pr. opazujemo različne temperamente zato, da spoznamo moč raznih vtiskov, različne stopinje v omiki zato, da spoznamo popolno naravo človeško. Že iz tega smo razvideli dovolj, da moramo tudi druge ljudi opazovati, ako hočemo spoznati duševno življenje. Kolikor več ljudij opazujemo, toliko obširnejše more biti naše znanje. A treba je sevéda opazovati trezno, previdno, skrbno in z vednostnim namenom. Mnogi pravijo, da so mnogo izkusili med ljudmi ali po svetu. Vendar ni že gotovo, da bi tudi mnogo vedeli, ako namreč niso skrbno opazovali. Zato zanima dušeslovca vse, kar vidi posebnega, nenavadnega ali tudi navadnega pri raznih ljudeh in raznih narodih. Opazuje rad vesele ljudi, kakor tudi žalostne, posluša govorjenje, gleda na gibanje obraza, rôk in celega telesa. Opazujoč izkuša gledati »duši v dno«, t. j. spoznati hoče, od kod izvirajo zunanji pojavi; poslušajoč besede preudarja, ali se ujemajo besede z mislimi, ali pa jih morebiti celo zakrivajo. Tako ravna bister dušeslovec, ki bistro opazuje. Kar je pa opazil, to si natančno zapomni ali zapiše. Ni mu dovolj, da je opazoval enkrat, opazuje tudi drugič in tretjič, in s tem dožene svoje spoznavanje, da se more nanje tudi zanesti. V prvič se lahko motimo; a trdnejše se prepričamo, ako smo opazovali drugič in tretjič isti predmet. Dušeslovca najbolj mika opazovati, kar izvira iz narave in ni prikrito. Mnogokrat so zanj pojavi zanimivi, za katere se drugi ne zmenijo ali se celó odvračajo od njih: dušeslovec jih namreč ne sodi, koliko so po nravnosti vredni, ampak, koliko mu razkrivajo človeške narave.

To opazovanje pa, bodisi prvo, bodisi tudi drugo, ni lahko. Samega sebe opazovati je zato težko, ker se ne oziramo radi in tudi ne lahko sami v sebe. Hitro nas kaj zmoti, marsikoga bi začela glava boleti, drugi pa niti zmožni niso, da bi za dalje časa zamislili se v notranje pojave. Za to je treba posebnega darú, posebne

spretnosti. Tudi vémo vsi, da smo večinoma pristranski, kadar sodimo sami o sebi, kakor pravi prislovica: nemo judex in propria causa — nihče ni sodnik v lastni zadevi. Kaj radi varamo sami sebe; kar nam je ugodno, zvečujemo, kar je neugodno, zmanjšujemo. Najvažneje pa je to, da so notranji pojavi v istini sami težavni, zeló težavni. Tu ni tiste jasnosti in razvidnosti, katero nahajamo v mnogih zunanjih pojavih, ni določenih mej, tu nimamo tehtnice in ne merila, da bi ju rabili, nimamo povečalnika, ne daljnogleda, ne časomera za točno opazovanje. In vendar je treba tudi tukaj natančnosti, ravnati moramo temeljito, pojave razlagati iz vzrokov in določiti njihove zakone. Poznejše razkladanje nam bode pokazalo, kako deluje in si pomaga dušeslovec.

Tudi opazovanje drugih ljudij je kaj težavno. Na drugih moremo opazovati samo to, kar vidimo ali slišimo, do mislij ali do srca ne moremo seči. Res je, da se to razkriva v zunanjem, kar se vrši v notranjosti, toda kolikokrat zakrivajo ljudje prav to, kar mislijo in želijo, kolikokrat kažejo v zunanjosti, vedenji ali govorjenji prav nasprotno temu, kar je v srci, tako da bi človek čisto napačno misel ali mnenje dobil, ko bi zidal trdno na take besede. Zato pa je treba dušeslovcu velike izurjenosti, izkušenosti in bistroumnosti, da prodrè skozi zagrinjalo besedij in dejanj v notranje jedro. Tu velja pravilo, da so dejanja še najboljša priča o tem, kar se godi v srci. V dejanjih namreč se je teže zatajiti nego v besedah, in tudi dolgo časa redko kateri to umeva. Dušeslovec mora iz zunanjosti spoznavati notranjost, in to je težavna spretnost, ki se le polagoma pridobiva.

Ne smemo pa misliti, da je treba vsakemu z nova začeti, ali da mora vsakdo vse posameznosti opazovati. Kakor si pridobimo drugih znanostij od onih, ki jih že poznajo, tako tudi dušeslovne znanosti. Kar so drugi opazili, to morejo tudi nam povedati in pojasniti. Tako se nam zelo prikrajša pot do spoznanja. Umevamo pa lahko, da ni vse to v istem pomenu vir dušeslovju, kakor oba dosedanja vira. Viri, katere bomo dalje opisali, so viri opazovanja, torej posredno viri dušeslovja.

*a)* Zelo važno je za dušeslovca, ali se nahaja v vseh onih bitjih, katera imenujemo ljudi, isto duševno življenje, ali ne, ali ni morebiti med posameznimi pasmami ali celo rodovi kakega bistvenega razločka. Ako bi namreč tako bilo, potem bi opazovanje samega sebe ne veljalo dosti. Pisati bi mogel n. pr. jaz dušeslovje

o sebi ali o svoji duši, nikakor pa ne vede o duši človeški. Zato moram poizvedeti, kakšni so duševni pojavi v celem človeštvu, bodisi, kakor živi sedaj po celi zemlji, ali kakor je živelo v preteklih časih. O prvem nas uči narodoslovje, o drugem zgodovina. Najprej govorimo o narodoslovji, ki nam predočuje vse narode in nam kaže njihove šege, vero, državno ali sploh društveno uravnavo, njihove telesne in duševne lastnosti, njihovo omiko. Ta veda je za dušeslovca jako važna, ali da govorim bolje, zelo važno je, da spoznava kakorkoli duševno življenje raznih narodov, omikanih in neomikanih in tudi celó divjih, dalje narode raznih vérstev, raznih društvenih razmer, po raznih krajih naše zemlje. Ako se je v tem preiskovanji prepričal, da je življenje duševno pri vseh narodih v bistvu isto, potem še le more imeti svoja opazovanja za splošno veljavna. In tako tudi je. Veda je to dovolj dokazala, zlasti dandanes, ko so potniki do vseh narodov prišli, izvzemši morebiti nekaj afričanskih rodov. Poleg tega mu podaja spoznavanje narodov tako rabljivega gradiva za dušeslovje, da bi ne mogli imenovati dušeslovne vede popolne, ako bi ne imela pred očmi najraznejših narodov. S tem namenom so se dušeslovci posebno v novejšem času krepko poprijeli narodoslovja, tako n. pr. Theodor Waitz v svojem velikem delu: »Anthropologie der Naturvölker«. Tako se je obzor dušeslovcem razširil, kakor se širi obzor tudi v drugih vedah.

*b)* Važna veda, iz katere zajemamo opazovanje ljudij in narodov, je tudi zgodovina, ki nam kaže pretekle dôbe človeškega življenja in delovanja. Da poznamo človeštvo, ni še dosti vedeti, kakšno je sedaj, ampak treba je vedeti, kakšno je bilo nekdaj. Tudi ta veda razširja dušeslovcu obzor, a ne toliko, kolikor narodoslovje. Zgodovina nam kaže le omikane narode; dokler ne dospejo do nekolike omike, nimajo zgodovine. Kar pa so pisali nekdaj Grki ali Rimljani o tedanjih surovih narodih, utegne biti precèj nezanesljivo, kajti takrat niso imeli omikanci dovolj neomejenega duha, da bi bili nepristransko sodili o »barbarih«. Vendar pa moremo s primerjanjem in natančnim preiskovanjem priti do resnice, in tako je res zgodovina za dušeslovca neprecenljive vrednosti. Tako se tudi prepričamo lahko v vsakem dušeslovnem delu, da se vrednost zgodovine zelo ceni. Prav zato se imenuje zgodovina učiteljica življenja, ker uči poznavati človeško naravo in delovanje.

*c)* Skoro samo po sebi se umeva, da ni samo stroga veda vir dušeslovcu, ampak vse, karkoli nam predočuje narode in po-

samezne ljudi, bodisi sedanje, bodisi nekdanje. Zato so dušeslovcu zelo zanimivi taki potopisi, ki ne popisujejo samo zunanje oblike dežela, krajev, naprav, ampak kažejo razločno sliko dotičnega naroda. Zanimivi so tudi životopisi, ki nam predočujejo osebo znamenito v kakem oziru. Dobri životopisi, ki bi koristili dušeslovcu, so zelo redki. Velika večina životopisov ima preveč pridatkov, ki izvirajo iz pisateljeve domišljije. Čitatelju treba velike pozornosti. Dobro naj preišče, v kaki razmeri je pisatelj do opisane osebe. Čitanje životopisov je izvedencu — dušeslovcu neizrekljivo zanimivo, a pisanje zelo težavno. Najzanimivejši pa so tisti životopisi, katere so pisali pisatelji sami o sebi. A tudi tukaj je treba velike pozornosti in precejšne izkušenosti, da ločimo čisto resnico od pritaklin, da nahajamo v životopisu tudi to, česar pisatelj ni naravnost zapisal. Pred vsem je treba paziti na namen, ki ga je imel pisatelj. Ako je namen sama častiželjnost, ni čiste resnice v knjigi. Take spise nahajamo pod raznimi naslovi: spomini (memoires), črtice, beležki — in enakimi drugimi.

*d)* Dosedaj omenjeni spisi nam podajajo razna opazovanja, to je, kar so drugi zares opazovali, ali vsaj kot resnično zapisali. Mnogi spisi pa, ki obravnavajo človeško življenje, ne podajajo istine, ampak svojo izmišljino. To so pesniški izdelki. Predočujejo nam življenje, kakor se kaže mnogovrstno in zanimivo, a delujoče osebe ni da bi morale res živeti, prav tako lahko so izmišljene in večinoma so tudi. Vsaj nekoliko mora biti izmišljenega v takem delu, sicer bi imeli zgodovino in ne poezije. Ali, dasi so izmišljene osebe in dejanja, vendar morajo biti tudi resnične, to je: tako bi se moglo v resnici goditi, kakor opisuje pisatelj. Zato se trudi poezija, da stavi pred oči vedno same verjetne značaje in verjetne dogodke. Ako bi tega ne bilo, poezija bi imela zelo slabo in nestalno, negotovo podlago. Zato tudi mnogi pravijo, da so za dušeslovce zelo zanimivi taki spisi. No, da so zanimivi, tega ne tajim, a da bi zelo poučni bili, to pa ni povsem resnično. Še v takih spisih, ki se opirajo na resnico, nahajamo mnogo neresničnega in neosnovanega. Kaj pa še le v povestih, ki izvirajo iz gole domišljije! Pač je v spisih dobrih pripovednikov mnogo dušeslovne resnice, toda kako malo je takih proizvodov! Nasprotno kaže izkušnja, da si prepridni čitatelji takih spisov ustvarijo popolnoma napačne misli in nazore o svetu, o človeški naravi in o našem namenu, da so vsled takega čitanja malo sposobni za realno, pravo in istinito

življenje. Zato pač ne moremo reči, da je leposlovje bogat vir, iz katerega bi mogli zajemati poznavanje sveta in človeške narave. Marveč tisti, ki ima opraviti z raznimi ljudmi, ki pride ž njimi naravnost v dotiko, tisti, ki more srce, mišljenje in želenje človekovo brez posredovanja, brez umetnih pomočkov opazovati, tisti more res spoznavati naravo človeško, pojave duševne. Za tako opazovanje pa je treba resnobe, truda, vednostne temeljitosti.

Tako opazovanje, kakor smo je dosedaj opisali, podaja nam samo tvarino, katero moremo vednostno obdelovati. Naj smo opazovali še toliko, človeka še nikakor ne poznamo, ako te tvarine, teh opazovanj ne premišljujemo, preudarjamo ali pretehtujemo. Premišljevanje je za dušeslovje toliko važno, kolikor opazovanje. Kakor naravoslovec nikakor še ne pozna narave, ako je mnogo predmetov samo videl, marveč le tedaj, ako je predmete preudarjal, primerjal, razrejeval: tako mora tudi dušeslovec predmete preudarjati, primerjati, da jim najde prave vzroke, da spozna njihovo bistvo. Kako naj se to zgodi, težko je opisati. Treba je izkušati, vaditi se in ne bati se truda. Duševni pojav moramo ogledati si od vseh stranij, najti moramo podobne pojave, preiskovati, iz katerega drugega pojava se je neki razvil, kako se je godilo v drugih enakih slučajih, katere dele moremo najti, katere sile delujejo, kateri zakoni se kažejo: vse to mora dušeslovec imeti pred očmi, da si ustvarja polagoma vedo o duševnem življenji. To premišljanje se ne more sicer imenovati vir dušeslovja v tistem pomenu, kakor posamezna opazovanja, vendar smo morali prav v tem odstavku omenjati je, ker nam pridobiva vse spoznavanje. Da se more dušeslovje prav razviti, treba je obojega v pravi meri: opazovanja in premišljanja. Čim obširnejše je prvo in temeljitejše je drugo, tem bolje izpolnjuje dušeslovec svojo nalogo.

## § 5.

## Pomočki dušeslovcu.

Govoreči o onem delovanji, ki privede dušeslovca do temeljite vednosti, moramo ločiti vire in pomočke. Iz virov zajema učenjak naravnost tvarino za svojo vedo, pomočki pa mu ne dajejo tvarine same, ampak ga samo vodijo po pravi poti, lajšajo mu delo, pomagajo mu priti do namena ali uspeha hitrejše in gotovejše. Takih pomočkov ima tudi dušeslovec veliko, katere mora pridno rabiti.

Taki pomočki so razne vede, ki so tesnejše ali trdnejše sklenene z dušeslovjem nego druge. Preudarjali jih bodemo tukaj po onem redu, v katerem so po svoji sorodnosti z dušeslovjem.

1. Dušeslovju najbliža veda je fizijologija ali veda o življenji in delovanji človeškega telesa. Kakor kaže dušeslovje življenje duševno, tako pojasnjuje fizijologija življenje telesno. Duša in telo sta pa najtesnejše združena. Drugo ne more biti v življenji brez drugega. Zaradi te ozke zveze so nekateri učenjaki celó hoteli obe vedi spojiti v eno samo, ali tudi dušeslovje premeniti v fizijologijo, češ, vse, kar obravnavamo v dušeslovji, spada pravo za pravo v fizijologijo. O tem bodemo kmalu govorili. Resnica je, da je fizijologija zelo važna, da, neobhodno potrebna za dušeslovje, a ne moremo je imenovati vir dušeslovju, ker le duševni pojavi spadajo v dušeslovje, ne pa telesni. Tega načela se moramo držati, ako hočemo priznavati sploh več ved, ki imajo različne predmete. Ne rečem, da ne bi mogli obravnavati obeh imenovanih ved skupno; da, prav lahko in kaj primerno bi bilo tako obdelovanje. To bi bila veda o človeku ali antropologija. Toda, ker ločimo obe vedi, moramo ločiti tudi predmeta in zato smemo samo to reči, da je fizijologija pomoček dušeslovju, kakor je tudi narobe marsikaka dušeslovna resnica dober pomoček fizijologu. Ker sta duša in telo tako ozko združena, mora se kazati v obeh vedah ta skupnost in ozirati se mora vsaka veda na drugo. Za dušeslovje ima fizijologija toliko veči pomen, ker se telesno življenje javlja v duši ali vsaj velik del njega se razodeva v duševnem življenji, ne pa da bi to telesno življenje ali delovanje ob enem bilo tudi duševno. Tako je tudi svetloba gibanje malih eterjevih delov, in oko sprejema to gibanje va-se in je občuti. Vendar pa gledanje ni tisto gibanje, gledanje ni svetloba ali svetenje, tako tudi ne duševno življenje — telesno. Kot pomožna veda pojasnjuje fizijologija opravila naših čutil, živcev; pojasnjuje sploh čutenje in gibanje; kaže nam, kako deluje telo na dušo, in kako duša na telo. Odkar rabijo fizijologijo z večo doslednostjo in umetnostjo v dušeslovji, odkar se je fizijologija sama utrdila in ima res vednostno podlago, od tedaj je res tudi dušeslovje v enem oziru napredovalo. A tisti dušeslovci, ki so pričakovali vsega uspeha dušeslovja od fizijologije, zapravili so na drugi strani še več, kakor so od fizijologije pridobili. Tudi tukaj velja: vsakemu svoje!

2. Ako smo pripisovali veliko važnost fizijologiji, moramo jo tudi anatomiji ali nauku o delih človeškega telesa. Obe vednosti

sta najože spojeni. Anatomija ne uči sicer poznavati duše, pač pa uči poznavati tisto telo, s katerim je duša sklenena. Torej je pomoček dušeslovju. Važna je n. pr. anatomija možganov in živčevja v obče, ker nam kaže tisti del našega telesa, ki je nekaka vez med dušo in telesom, ali bolje med dušo in zunanjim svetom. Tudi zato je važno za dušeslovca, da pozna človeško telo, ker je telo človeku največkrat v mislih. Zgodovina tudi uči, da je razvita anatomija mnogo koristila dušeslovju. Kako vse drugačni in koliko temeljitejši so naši pojmi o čutenji, kakor so bili nekdaj, ko niso rabili drobnogleda! Vendar naj nihče ne misli, da se ni mogoče dušeslovja učiti brez anatomije. Znati mora pač oni, ki se strokovnjaško bavi z dušeslovjem, glavne nauke anatomije, ali za poznavanje duše in njenega delovanja ni ta veda neobhodno potrebna.

3. Samo po sebi je umevno, da more dušeslovec tudi naravoslovne in prirodopisne nauke prav dobro rabiti. Fizika in kemija mu pojasnjujeta razne pojave, prirodopisje mu kaže, kaj nahajamo podobnega v živalskem življenji. Ne bi mogli umeti, kako delujejo čutila, ako ne bi umeli nauka optičnega, akustičnega, nauka o elektriki. galvanizmu. Celó matematiko so rabili v dušeslovji, n. pr. HERBART; pogrešati je popolnoma ne moremo, a célo dušeslovje se nikakor ne opira nanjo. Vidi se iz tega samo, da so vse vede tesno zvezane med seboj.

4. Ker se duh in njegovo življenje razodeva posebno v govoru ali v jeziku, ker raste jezik iz duševnega delovanja, zato je tudi jezik za dušeslovca pomenljiv, in jezikoslovje mu je v mnogih ozirih dober pomoček. Ako primerja jezike med seboj, spoznava, kakšno je mišljenje raznih narodov; ako hoče vedeti, kako se razširja in dovršuje spoznavanje, ozre se v zgodovino jezikovo; ako hoče najti, kako si misli narod nadčutne predmete, premišlja razne pomene kake besede, kajti prvotni pomen je vselej čuten, drugi pomeni so povzeti iz nekake podobnosti čutnega predmeta in nadčutnega pojma. Mnogi dušeslovni pojavi postanejo jasnejši, ako preudarjamo, kako se izražajo v jeziku. Sevéda tudi tukaj nam ni treba misliti, da dobiva dušeslovec zeló veliko gradiva iz jezikoslovja, marveč rabi je le kot pomoček, da pride na sled kaki resnici, ali da vidi, kako potrjuje ta veda njegovo vedo — dušeslovje.

5. Še le na zadnjem mestu omenjamo vedo, ki pa ne zasluži tega imena in je le nekaka spretnost, od katere so pa vendar nekateri manj resni dušeslovci mnogo pričakovali: fizijognomiko.

Ta vednost naj bi učila, kako naj se iz potez na obrazu, iz zunanjosti človekove spoznava duševno stanje. Zlasti nemški pisatelj Lavater si je pridobil precèj slave s svojo knjigo o fizijognomiki. Nekateri dušeslovci, ki so se nagibali na materijališko stran, poudarjali so enako važnost fizijognomike. Toda prvič ne moremo imenovati fizijognomike vednosti, kajti tu ne nahajamo tega, česar je treba za vednost; drugič pa smo že zgoraj rekli, da je treba človeka opazovati, ako si hočemo pridobiti dovolj izkušnje. Kar je v tej spretnosti koristnega in rabljivega, to so poznali že stari modroslovci in govorniki. Torej moremo to, kar poudarjajo prijatelji fizijognomike, šteti med nauke o opazovanji drugih ljudij. Opazujoči gibanje in preminjevanje obrazov dobimo pač marsikaj zanimivega o človeškem značaji, bodisi sploh, bodisi zlasti o posameznih osebah: vendar strogo dušeslovne tvarine ne moremo najti več nego n. pr. v govorjenji. Zato smemo sploh reči: za opazovanje človeške zunanjosti in človeškega vedenja je zelo važna fizijognomija ali obraz in njegove poteze, a fizijognomike ne moremo pripoznati za poseben vir dušeslovja. Le med pomočki ji priznavamo nekaj pomena.

## § 6.

## Dušeslovja korist in uporaba.

Vednosti ni sicer prvi namen, da bi koristila, ampak da nam kaže resnico, vendar ne moremo prezreti tudi onega namena. Človeško življenje je mnogokrat težavno in trdo, in ljubo nam mora biti vse, kar nam življenje lajša, kar nam kaže v življenji pravo pot in nas vodi do veče popolnosti. Res je pa tudi, da se nekatere vede tesnejše dotikajo življenja kakor druge, da imajo veči vpliv do njega, da so tudi zato priljubljenejše od drugih. Vse to ugodno pa moramo reči o dušeslovji. Da ne govorim o verskih naukih, naj rečem naravnost: nobena druga veda se ne dotika tako ozko življenja kakor dušeslovje, nobena nas tako jasno — razven nravoslovja — ne poučuje o najvažnejših vprašanjih našega življenja, nego dušeslovje, nobena nam ne odkriva toliko skrivnostij, katere se stavijo pred našo pamet, kakor dušeslovje. In če je najviši predmet izmed ustvarjenih stvarij za človeško spoznavanje človek, moramo prav dušeslovje staviti na ono odlično mesto, kajti duša je važnejši del človeške narave. In ker sme po pravici vsak učitelj vnemati

za svoj predmet učence in čitatelje, moramo tudi mi tukaj spomniti se nekaterih preudarkov, da bo vnema naša za dušeslovje tem veča.

1. Kakor je veliko lože gibati se in delati v svetlobi nego v temoti, kakor nas svetloba razveseljuje in poživlja, temota pa tlači in mori: tako je tudi z znanjem in neznanjem. Pravo znanje oveseljuje duha, razsvetljuje ga, kakor luč teman prostor, in znanje o duši razsvetljuje našo notranjost, našo pamet, naše srce. Dasitudi rabi vsak človek svojo pamet in čuti s svojim srcem, vendar je večini izmed ljudij ta notranjost neznana, notranji pojavi so jim zaviti v tèmo, v katero le pozno ali nikoli ne prodró. A možno je priti do svetlobe, do spoznanja tudi v duši, in dušeslovje nam razklada posamezne pojave, kakor tudi njihove skupine. Tako je res ta veda podobna svetlobi, ki nam razjasnjuje, kakor luč, kar je bilo neznano in temno. Onemu, ki ni izveden v dušeslovnih vprašanjih in ne pozna duševnih zakonov, zdi se duša neizmerno brezdno, iz katerega se dvigajo misli in želje, ne da bi vedel, odkod in kako. Ako nimamo tega spoznanja, lahko se nam zdi človek ali zelo hudoben, ali kot nekako vzvišeno bitje: težko moremo prav ocenjevati značaj in delovanje kakega človeka. A dušeslovje nas poučuje, da vladajo tudi v duševnosti določeni zakoni, katerim so pokorni vsi pojavi. Izvedenemu dušeslovcu se ne zdi nič čudno. Ako naleti na veliko nravno hudobijo, mora ga pač ta neprijetno presuniti, toda on vé, kako je morala polagoma dozoreti, ker se hudobnež ni varoval hudega s početka. Jeza, sovraštvo, maščevalnost, obrekovanje so nasledki duševnega stanja in razvijanja, ki se je godilo po slabih vplivih, ne da bi se oni človek bil notranjim nagibom ustavljal in jih krotil. Mnogokrat imenujemo kako dejanje »dušeslovno uganko«, to se pravi: ne moremo si razlagati, kako se je zgodilo. Toda dušeslovec ne pozna ugank, on loči le med znanimi in neznanimi vzroki. Ako vzrokov ne vidi in ne more od drugodi o njih soditi, sklepa iz učinkov in sicer z gotovostjo, kateri so bili vzroki. Tako more dušeslovec jasno soditi o duševnem gibanji in delovanji človeškem, tako mu izgine strah pred ljudmi; okornost, s katero se je doslej gibal v raznih razmerah, gine in v najtežavnejših razmerah je vsaj ravnodušen, ako jih ne more premeniti. — Kdor dušeslovja dobro ne pozna, ne more dobro soditi o tem, kar smo tukaj rekli. A izveden dušeslovec se nobenega znanja toliko ne veseli, kakor znanja — o svoji duši.

2. Ker smo prav sedaj govorili o dobrih sadovih dušeslovnega znanja sploh, naj takoj na drugem mestu navajam korist te vede za lastno napredovanje človekovo, za ravnanje ob raznih prilikah, za premagovanje samega sebe in prenašanje raznih težav. Gotovo je namen človeku, da napreduje, da je čim dalje boljši in popolnejši. Prvi pogoj, da more dobro napredovati, je ta, da spoznava samega sebe. Znan je opomin starega delfskega proročišča: »Spoznaj samega sebe!« Kdor pozna zakone svoje duševne narave, kdor pozna njene potrebe in zahteve, tisti more tudi najti pravih pripomočkov za napredovanje. Kdor tega ne umeva, tavati mora v temi. Mnogokrat je zelo težko zadeti pravo stran, negotovost in dvom nas vznemirjata. Tu si more kmalu pomagati, kdor umeva svojo naravo, kdor spoznava svoje duševno življenje. Kdo ne vé, da navdajejo naše srce tako rada različna čustva! Prijetnih se ne branimo, a se jih tudi braniti ni treba, ako so poštena. A žalost, kesanje, nemir — niso prijetna čustva, in radi se jih iznebimo, ako moremo. Vselej ni mogoče, ker so čustva premočna, toda največkrat jih vendar le moremo premagati, ako imamo trdno voljo in rabimo pomočke povzete iz dušeslovja. Tako podaje res dušeslovje žalostnemu srcu največ tolažbe, zlasti, ako privzame še nauke drugih modroslovnih strôk. To se doseza največ s tem, da se ravna dušeslovec po zakonih, ki so mu dobro znani. Ker pozna tudi zakone svojih čustev, izkuša vzeti moč neprijetnim, okrepiti pa prijetna čustva. Da moremo to doseči v precejšni meri, dokazuje izkušnja. In rečemo lahko, da je ta dobiček, ki ga prinaša dušeslovje, neprecenljiv. Kakor je vsakdo rad zdrav po telesu, tako tudi po duši, in kakor so mnogo vredna prava zdravila telesna, tako gotovo tudi zdravila duševna.

3. Zelo važno je za naše življenje, da moremo prav soditi o svojem bližniku, da priznavamo njegove vrline in dobre strani, a da spoznavamo tudi slabe strani, napake in strasti njegove, kajti tako se moremo ogniti mnogim nevarnostim. To pa ni vselej lahko. Ogibati se je treba dveh skrajnostij, da ne sodimo o vsem neugodno, pa tudi preveč zaupni ne smemo biti, ker s tem se je že marsikdo opekel. Ako se učimo temeljito in vednostno poznavati svet in ljudi, dobimo pravo mero za presojevanje. Res je, vsakdo izkusi v življenji, da na svetu ni vse uzorno in lepo, marveč marsikaj precej slabo in gnilo, da je mnogo sprijenosti, da se dogajajo velike hudobije: vendar pa nas veda uči milejše soditi in ne obupati nad človekom. Splošno smemo reči, da naša veda ni črno-

gledna. Le modroslovje, torej tudi dušeslovje, ki stoji na napačni podlagi, more vzrok biti temnim nazorom, kakoršne nahajamo tu pa tam v življenji in v slovstvu. Prava veda mora to temoto razganjati in ako bi se tudi dejanske razmere pokazale neugodne, mora pa veda tako utrjevati voljo, da je zmožna prenašati vsako neugodnost in tudi trdo usodo. Gledé slabega ne uči naša veda, kaj je slabo in koliko je slabega, uči pa, kaj se more zgoditi slabega, in tako nam naša veda pojasnjuje in kaže, kako je v istini. Ako nam veda kaže, da je kak pojav mogoč ali možen, morebiti celó verjeten, sklepamo lahko, da se bode tudi izvršil in sicer tudi sklepamo bolj ali manj gotovo, kakor je verjetnost veča ali manjša. Lahko se je tedaj varovati neugodnih slučajev, ako hočemo le resno presoditi razmere, v katere bodemo prišli. Kdor pozna žalostne nasledke notranje razburjenosti ali nepremagljivo silo jeze, taisti je lahko previden bodisi gledé samega sebe, ali gledé svojega bližnika.

4. Ne smemo pa prezreti, koliko pomena ima dušeslovje za vedo in vednostna vprašanja. Ta pomen opazujemo lahko tako daleč, kakor daleč sega veljava vede. Vse tiste vede, ki se ozirajo na človeško naravo, ozirajo se tudi na dušeslovje. Najprej se ozira nravoslovje ali nauk o človeškem delovanji, kakor se ravna po večni nravni postavi. Ta nauk pa se mora ozirati na človeško naravo, ker zakon mora biti primeren ali prikladen zmožnostim in potrebam. Le kdor temeljito pozna naravo človeško, učiti more pravo nravnost. V zgodovini nravoslovja (etike) opazujemo vseskozi dvojne nazore: stroge in milejše (rigorismus, laxismus). Oboji nazori so napačni: strogi nazori gledajo edino le na črko postave in ne pomislijo, da je naša narava slaba, da rada obupa in ne samo pretiranih zahtev ne izpolni, ampak zavrže sploh vso nravnost. Premehki nazori gledajo pa samo na človeško zložnost in ne mislijo, da moremo svojo naravo zboljšati, okrepiti in oblažiti, ne mislijo, da je pravi namen človeku ta, da razvija vse svoje moči in jih uporablja tudi z največim naporom, ne vedó, da je to za človeka plemenito, kar si pridobi s trudom in težavo, in da je poleg fizične moči tudi nravna moč. Dalje so dušeslovni nauki o človeški svobodi, o njegovi vesti, o čustvih — podlaga nravoslovju, torej se mora ozirati nravoslovje na našo vedo. Enako tudi pravoslovje, ki govori o raznih določbah, ki uravnavajo medsebojno človeško življenje: tudi ta veda se mora opirati na dušeslovje. In zgodovinar:

kolikrat mora vprašati dušeslovje, kako je treba razlagati ta ali drugi pojav, kako je treba dopolniti kako nenatančno staro poročilo, kako je treba drugo poročilo popraviti itd. Brez temeljitega dušeslovnega znanja je zgodovinar enak človeku — čitatelju, ki zna sicer besedo za besedo izgovarjati v svoji veliki knjigi, katere pa kar nič ne umeva. Kakor torej zgodovina dušeslovcu podaja tvarino, tako pomaga tudi dušeslovje zgodovinarju.

Posebej pa sta dve vedi v najoži dotiki z dušeslovjem: vzgojeslovje in nauk o zgovornosti. Vzgojeslovje uči, kako je treba voditi, razvijati in utrjevati duševne zmožnosti, da pride otrok polagoma do samostojnosti in trdnega značaja. Ta veda se torej mora naslanjati na dušeslovje. Zato nam kažejo vse vzgojeslovne knjige precejšen del dušeslovja. In kako imenitno je, da se stavijo prava načela za podlago vzgojeslovju! Kdor prav ne umeva človeške narave, ne more je prav obdelovati, kdor ne pozna njenih zmožnostij, taisti jih ne more prav rabiti in pri drugih ne more jih prav razvijati. Da, dober vzgojevalec mora biti dober dušeslovec. Krivi dušeslovni nauki pa morajo biti škodljivi v vzgoji, in zgodovina kaže dovolj, kako resnično je to. — Tudi govorništvo rabi dušeslovje. Govoru je namen, da človeško mišljenje in hotenje nagne na določeno stran. Tisto je smoter govoru, kar hočemo ž njim doseči. Nikakor pa ne bi mogli z govorom doseči takega namena, ako ne bi se ravnali po naravi, po nagibih, po svojstvih človeških. Govornik mora biti dober dušeslovec, ki pozna vsa svojstva človeške duše v obče, pa tudi še posebej srčne nagibe vsakokratnih svojih poslušalcev, ki zna uporabljati vse duševne moči, ki zna prepričati, ganiti, pridobiti za-se svojega poslušalca. Zato nahajamo v govorniških naukih mnogo dušeslovnih opazek, nazorov, mislij, načel: kar priča o tesni zvezi med govorniškimi nauki in dušeslovjem. Najboljši govorniki so znali dobro rabiti svoje izkušnje in svoje opazovanje v prid svoje stvari in svojega predmeta.

5. Nazadnje izpregovorimo še nekoliko o umetnosti! Kdo ne vé, da ima umetnost nekako višo moč, s katero sega naravnost v srce človeško, kateri se ne more nihče ustavljati? Umetnost deluje z lepoto in lepota si pridobiva vse in podjarmiti si hoče vse drugo. Toda tudi umetnost se mora ravnati po zakonih dušeslovnih, kajti umetnost hoče vplivati na srce, vzbujati hoče čustva in tako voditi človeka samega. A prav tukaj se srečuje z dušeslovnimi zakoni, katerim se ne sme odtegovati: čim bolj se ujema umetnost z dušeslovnimi

zakoni in resnicami, tem gotovejši je njen uspeh. In kdor hoče umetnostna pravila in načela vednostno obdelovati, mora se opreti na dušeslovje, na njegova načela, na dognane resnice. Sevéda, kar smo rekli, ne velja o vseh umetnostih v enaki meri; kipar n. pr. se mora najprej ozirati na telesnost, na zunanjost; stavbar nima celó nič opraviti neposredno z dušeslovjem. Vse bolj pa slikar, glasbenik in pesnik. A vsak umetnik mora poznati zakone, po katerih nam kaka stvar ugaja, torej tudi dušeslovna pravila, notranje zakone.

Dovolj toliko! Važnost in pomen dušeslovja sega torej na vse strani: v življenje in v vedo, v javnost in zasebnost. To nam mora vzbuditi željo, da spoznamo kolikor le moremo te prekoristne vede. A prave, resnične vede, ne praznih domišljij, ki hočejo glas resnice in narave zadušiti!

## § 7.

## Posebni namen tega dela.

Vsako dušeslovno delo ima kako posebnost. To izvira že iz pisateljeve osebnosti, katere ne more v pisanji zatajiti. Izvira pa tista posebnost tudi iz namena pisateljevega, ki ga hoče doseči in s stališča, na katero se je postavil.

Tako bode imelo tudi naše delo nekoliko posebnostij. Splošni namen mu ni sicer nobeden drugi, nego kazati čitateljem resnico, razvijati jim dušeslovne pojave, da jih bodo poznali in poznali tudi njihove zakone. Vendar pa ima poleg tega to delo še posebni namen, da razloži po enotnem načelu ali principu vse duševne pojave. Večina dušeslovcev namreč samo natančno p o p i s u j e pojave in jih tudi razrejuje. Sicer hočejo tudi razlagati, toda ne enotno. Malokateri se trudi, da bi s pravim d u š e v n i m razlogom pokazal, kako izvirajo duševni pojavi res iz enega vira. M a t e r i j a l i s t i hočejo pokazati, da so vsi duševni pojavi samo telesni, to se pravi, da ni duševno življenje različno od telesnega, da prihajajo misli in želje naše samo iz živcev in posebej iz možganov, da so samo tukaj v možganih in ne v posebnem bitji, kateremu pravimo duša. Po nazorih materijalistov ne bi smeli govoriti o dušeslovji, ker duše ni. Imeli bi samo nauk o telesu ali anatomijo in fizijologijo. Kar imenujemo dušeslovje, bil bi samo del fizijologije. Iz tega vidimo, da bodemo morali s tem vprašanjem pečati se preje, nego začenjamo razkladati pojave. Pojasniti bode treba: ali je v

istini neko duševno bitje — duh, v katerem se godijo oni pojavi, ali je res duša, ali je ni. Še le potem bodemo mogli prav razlagati duševne pojave.

Prav tako hočejo po določenem načrtu obravnavati dušeslovje idealisti, katerim se zdi vse duševno življenje samo notranje gibanje in delovanje. Ti idealisti se za to ne zmenijo, kako prihaja vtisek iz kake stvari do telesnega čutila, kako od tod dalje po živcih do možganov in do duše. Po njihovih mislih o vsem tem ničesa ne vémo, vse je samo duševno. Idealist ne pravi n. pr.: sedaj slišim zvonjenje, sedaj si predstavljam zvonjenje, ampak le: sedaj (ko zvoni) imam močno predstavo, sedaj (ko samo mislim) slabejšo predstavo. Njemu je vse le predstava, vse se godi samo v duši: on priznava k večemu le razne stopinje jakosti ali intenzivnosti. Ako bi idealistovi nazori bili resnični, potem bi bilo vse znanje o človeku samo dušeslovje. V kaki razmeri so notranji pojavi z zunanjim svetom, o tem ničesa ne pové idealizem. — Da nam táko dušeslovje ne more odkriti resnice, da je enostransko, tega ni treba še posebej omenjati.

Dušeslovje na teh stališčih, katere smo popisali, ima sicer namen razlagati pojave dosledno, toda — rekli bi skoro — napravi si kopito in na tisto nateguje célo vednost, ne da bi se na pojave same dovolj oziralo. Med drugimi dušeslovci pa, ki so trezno mislili in hoteli duševne pojave iz duše razlagati, izbral si je n. pr. Herbart to-le pot: učil je, da je duša netvarinska, a vsi pojavi dadó se razlagati po enem načelu. V duši so namreč prvine vseh pojavov — predstave, iz predstav se razvije vse drugo: sodbe, sklepi, čustva, hotenje, volja. A kaj so predstave? Ona delavnost, ona moč duše, s katero se ohranjuje ali obvarjuje samo sebe, kadar pride v dotiko z drugimi bitji. Kakor odbija košček kamena od sebe košček lesá, ako se obenj zadene, prav tako odbija tudi duša od sebe vsako moč, vsak vpliv, ki pride do nje. To odbijanje pa je — predstava. — Tako vidimo, da hoče Herbart res dosledno po enojnem načelu razlagati duševne pojave, in prav zato je njegovo dušeslovje res znamenitejše, nego mnogi sodijo. Nismo pa s tem rekli, da je Herbart-ovo razlaganje tudi resnično, ker ima pred očmi pravo pot in ker hoče res doseči kaj uspeha. Napačno v njegovem razlaganji je to, da je prenesel pojav telesnega odbijanja v duševno delovanje. Kako se kako bitje ohranja, kako odbija druge vplive, to opažamo pri telesnih, ne pa v duševnih bitjih. In kaj je v istini ono od-

bijanje in ohranjanje samega sebe, tega ne vémo. Zakaj bi bilo enako tudi v duši? To je treba poprej še le dokazati, a HERBART tega ni pokazal.

Največ dušeslovcev pa se ne trudi, da bi duševne pojave enotno razlagali, marveč jih samo natančno popisujejo. Táko obdelovanje vednosti je pa gotovo nepopolno. Pojave poznamo iz izkušnje, a ne umevamo jih. Zato nam mora pomagati veda, da umevamo, poznamo iz vzrokov, in si moremo tudi predočiti zvezo posameznih pojavov, tisto zvezo, katera jih veže po naravi. Veda tudi skrbno razklada to naravno zvezo. Zato se moramo tudi mi potruditi, da najdemo ono naravno zvezo raznih duševnih pojavov, da si sestavimo resnično, a h krati enojno in enotno razlago celega duševnega življenja.

To razlago moramo staviti na popolnoma trdna tla. In to bodemo mogli, ako spoznamo vsaj nekoliko, kakšna in kaj je duša naša. Popolnoma zanesljivo vodilo nam bodi to-le: Duševne pojave moramo razlagati po njihovi pravi in istiniti naravi, po načelu, ki je povzeto iz pojavov samih, ne pa od drugodi. Sevéda bomo morali tudi na posameznih pojavih pokazati, da je načelo pravo. Sploh bode to pokazalo celo delo: resnično bode razlaganje, ako se bode naše načelo povsodi prilegalo; dvomljivo bode, ako se ne prileže vsem posameznim pojavom.

## § 8.

## Kaj je človeška duša?

Predno začnemo razkladati dušeslovne pojave, zdí se nam potrebno dognati, ali je človeška duša isto, kakor telo, ali je kaj drugega. In sicer smo popolnoma uverjeni, da moramo o tem kaj gotovega izvedeti; razloge za to smo že zgoraj navajali. Določiti moramo, bodemo li obravnavali pravo dušeslovje, ali samo nauk o telesu.

Mnogo dušeslovcev se sicer ogiba tega vprašanja. Z neko vzvišeno nevednostjo vendar zagotavljajo, da na tem vprašanji nič ni. »Kaj se nam je brigati za dušo, da le poznamo pojave!« A navadna človeška pamet in pa zgodovina govorita drugače. Obe pričata, da je to vprašanje v celem dušeslovji najvažnejše, da so je najvažnejšim prištevali vsi misleci. Potem pa ne morem reči, da poznam pojav, ako ne vém, od kod pojav izvira. Ako tam na daljni gori zažgó raketo, a jaz, ki opazujem, ne morem prav dognati, ali je

raketa, ali pa morebiti zvezdni utrinek: tu ménim je pač važno dognati, od kod izvira, kar se je bliščalo in svetilo pred mojimi očmi. Tako nam pač mora na tem biti, ali izvira duševni pojav iz naših možganov, ali pa iz drugačnega bitja, nego je telo. N. pr. o spominu mora gotovo temeljito govoriti dušeslovje. A tukaj se moramo postaviti na neko stališče: ali imamo spominjanje za telesne, možganske vtise, ali pa za delo našega duha. Torej moramo zavrniti misel, da je vse eno, ali govorimo kaj o bistvu duše, ali ne.

Pa neko drugo modroslovsko načelo zavrača veliko odločnejše to naše vprašanje. Načelo bi se dalo tako razložiti: »Ako vprašam, kaj je duša, hočem izvedeti kakšna substancija ali podstat je duša, ali je telesna, ali je dušna, torej duh. S tem pa že trdim, da je duša zares substancija, dasitudi od nikoder tega ne morem vedeti. Ni namreč nikakor mogoče dokazati, da je duša substancija. Toliko manj je možno dokazati, ker substancije v navadnem smislu sploh ni; to je odnosen (relativen) pojem, ki zaznamuje skupino lastnostij ali atributov, nikakor pa ne kakega bistva. Torej je napačno in brezmiselno hoteti dokazati, da je duša substancija — različna od telesa.« Táko načelo o substanciji je učil že Locke in za njim mnogi drugi. Dandanašnji se trudi pozitiviška šola s tem načelom razrušiti staro dušeslovje in zgraditi novo, ki ne vé ničesa o kaki dušni substanciji. Potemtakem bi tega vprašanja še staviti ne smeli: kaj je duša, in o duši kot posebni stvari bi tudi ne mogli govoriti. Vse dušeslovje bi bilo potem le opisovanje notranjih, »tako zvanih« duševnih pojavov. — Ne bomo kar na tem mestu pokazali, da je napačno tako načelo, ker je duša vendar le nekaj istinitega, realnega, torej substancija; le na to se ozrimo, kakšno je neki razlaganje duševnih pojavov brez duše. Ali naj veda samo pojave našteva in najde nekatere zakone? Koliko umevamo vsled takega razkladanja? In ako se pozitivisti, zlasti St. Mill in H. Spencer, tako radi sklicujejo na naravoslovje ali fiziko, vprašamo: ali fizika ne preiskuje tudi, kaj so posamezni pojavi po svojem bistvu, — kaj je n. pr. glas, magnetizem, elektrika, gorkota in svetloba? Zakaj pa govoré fiziki o atomih? Zakaj govoré o bilijonih nihajev, v katerih se gibljejo eterski atomi, saj vendar ni mogoče niti atomov, niti nihanja naravnost opazovati? Prav s tem pa priznava tudi naravoslovje, da mora veda razlagati tudi bistvo in zadnje vzroke prirodnih pojavov, ako hoče izvrševati svojo nalogo.

Že zaradi tega moramo biti nezaupni proti takemu načelu. Da bi ne bila duša substancija, to se ne dá na kratko trditi. Modroslovje, učeče tak nauk, vsaj to dobro vé, da se ne ujema z navadnim človeškim mišljenjem. Ako mislimo na dušo, mislimo si nekaj stvarnega, substancijalnega, in v tem ne nahajamo nikakega protislovja.

Naloga naša pa je sedaj, da pokažemo, kaj je duša. Ne smemo pa pričakovati, da bodemo popolnoma natančno izvedeli, kaj je duša, marveč pokazalo se bode bolje, kaj duša ni, to je, da ni »telesno stanje« ali kaka telesna moč. Kaj je duša in kakšna je, to bomo le polagoma spoznali, razmišljujoč njene pojave.

Ali pa ni brezpotrebno in tudi nemogoče, da bi to vprašanje, da duša ni telesna moč, obravnavali že na tem mestu? Ali ne bi bilo bolje, odgovoriti še le ob konci, ko bomo imeli vse pojave pred seboj? Ne. Potrebno je to vedeti že pred razlaganjem duševnih pojavov, ker sicer bi jih ne mogli dovolj razlagati. Nemogoče pa tudi ni, kajti mnogo duševnih pojavov ima vsak misleči človek pred očmi, in iz teh se dá marsikaj povzeti, vsaj toliko gotovo, kolikor je treba za naše vprašanje. Sicer pa je lahko umevati, da mora pisatelj resnico, svoje posamezne nauke že poprej dobro poznati, nego jih zapiše in dokaže v knjigi. Zato se sme tudi ozirati na kako resnico, katero še le pozneje trdno dokaže. Tako bomo ravnali i mi v tem slučaji. Za resnico, da duša ni samo telesna moč, ni treba poznati celega duševnega življenja. Tudi že posamezni pojavi nas morejo o tem poučiti, in prav na nekatere umljivejše in očividnejše se bomo opirali, da se po najkrajši poti poučimo o tem vprašanji.

## § 9.

## Duša je netvarinska, od telesa različna.

Da ne prikrivamo čitatelju ničesa, naj izvé precej tukaj, da se tej resnici mnogi nasprotniki zelo protivijo. Ta stvar, češ, je dandanašnji čisto dognana, in celó nepotrebno da je omenjati netvarinsko dušo, — tako govorijo in pišejo. Vseh njih mislij, ugovorov, pomislekov in razlogov ne bodemo mogli tukaj navesti, razložiti in zavreči, trudili pa se bodemo sestaviti sicer kratek, a krepek dokaz.

Za podlago dokazovanju si bodemo stavili resnico, katere ne more nikdo tajiti. Ker opazujemo v naravi razne pojave, zaradi tega tudi trdimo, da so v naravi različne stvari, kajti različni učinki

morejo prihajati le od različnih vzrokov. Ako bodemo torej opazili na človeku učinke ene vrste ali take, katere moremo prilastovati enemu bitju, rekli bodemo, da izhajajo od enega bitja — telesa. Ako bodemo pa spoznali, da so duševni pojavi popolnoma različni od telesnih, da niso iste vrste, porečemo, da ne morejo izvirati iz telesa, ampak da mora biti poleg njega v človeku še drug — duševen princip. Treba nam je torej le dobro preudariti duševne pojave in jih primerjati s telesnimi, da spoznamo, kaj je resnično.[1])

1. Da je precejšen razloček med telesnimi in duševnimi pojavi, to priznavajo vsi dušeslovci. Prav zato tudi imenujejo ene fizijoložne, druge pa duševne ali psihične A nečejo priznati, da prihajajo pojavi obeh vrst iz dveh različnih virov, marveč mislijo, da ima prav lahko tudi eno in isto bitje različne pojave, n. pr. h krati pojave svetlobne, električne, magnetne, gorkotne, akustične in še mehanske. Vsi ti pojavi se ločijo med seboj, a prav lahko so na enem bitji, n. pr. magnetna podkev, ne zeló razgreta, s katero bi udaril po kakem drugem telesu — bila bi eno bitje, ki je vir raznim pojavom. Tako je treba — pravijo — tudi v človeku raznim pojavom staviti le eno podlago — telo. Ako bi imeli še drugačne pojave, stavili bi tudi tiste telesu samemu na račun. — A tu je pač velika zmota. Primera, katero smo tu naveli, nikakor ne velja. Električne, magnetne in gorkotne sile so med seboj v celó drugi zvezi, nego katera koli fizična sila in pa duševne sile. Kako sorodne so si fizične sile med seboj! Magnetna sila prehaja v električno in narobe; taisto velja tudi o drugih naravinih silah: drgnenje prehaja v gorkoto, gorkota v kemijski razkroj, iz tega pa izvira svetloba. Te sile, ki se imenujejo prirodine sile, res so lahko na enem in istem bitji, na eni in isti stvari. Tako ima knjiga pred menoj težo, barvo, nekoliko gorkote in druge lastnosti. Te lastnosti so različne, a nahajajo se vse na isti stvari.

Drugače pa je v duševnih pojavih. Tukaj nahajamo razliko. Duševen pojav ni niti dolg, niti širok, niti težak, niti barvan, niti svetel; sploh ničesa ne moremo najti na duševnem pojavu, kar nahajamo na telesnem ali fizijoložnem. Ne vémo, ali bi te pojave obdelovali v mehaniki, ali v kemiji, ali v galvanizmu: ničesar ne moremo najti v telesnosti, da bi mogli na kak način prištevati jej

[1]) Dokaze, da je duša netvarinsko bitje, razložil je obširno pisatelj v 1. zvezku »apologetičnih razgovorov«. V Ljubljani 1887. Tukaj je naše dokazovanje nekoliko drugačno.

duševnost kot moč ali lastnost. — Telesne pojave opazujemo s čutili: s katerim čutilom pa naj n. pr. opazujem svojo misel ali idejo o Bogu? To opazovanje duševnih pojavov je res notranje; tudi je imenujemo po pravici tako, ako hočemo naznaniti sploh razloček, dasi je to imenovanje vendar-le nepopolno in nedostatno.

Iz tega razmišljanja smemo za trdno povzeti, da ne morejo imeti duševni pojavi istih vzrokov, ki provzročujejo pojave telesne. To bi bila popolna izjema, kajti nikjer drugodi ne opazujemo teles, ki bi s tako različnimi silami delovala.

2. Važen razlog, da je duša od telesa različna, kaže nam tudi druga okolnost. Ako gledam, ali poslušam, ali čutim kako bolečino, čutim jo in ne morem tega kar nič premeniti. Ako pa mislim na svojega prijatelja, mislim si ga lahko ali s črnim ali belim klobukom, ali žalostnega, ali veselega, kakor se mi zdi. Te pojave imam, kakor pravimo, v svoji oblasti in ravnam ž njimi samovoljno, dasi po določenih zakonih. Vendar ne pri vseh pojavih enako. Drugače morem ravnati s predstavami, drugače pri čustvih, drugače v kaki strasti. Razloček sploh je vsakemu znan. Čudno bi pač bilo in neumljivo, da bi se na eni in isti stvari nahajali toliko različni pojavi. Zakaj ne morem pregnati glavobola tako, kakor preženem kako nejevoljo, ako se vsedem za klavir in izvabim nekaj mičnih zvokov, ali kako novo melodijo? To mi je neovrgljiva priča, da ne prihajajo iz istega vira pojavi telesni in pojavi duševni, kakor tudi nista eno in isto: roka, katero gibljem in pero, katero držim v roki in katero se neče samo gibati.

To je pač vzrok, zakaj se človeku kar samo ob sebi vriva prepričanje, da je duša različna od telesa. Veče razlike pač ne more čutiti naša spoznavalna moč, nego je ta, zato pa tudi kar naravnost in trdno sklepa, da je duša kaj drugega, kakor telo. Prepričamo se o isti resnici še iz drugih razlogov.

3. Ako premišljujemo, kako se vrši naše mišljenje, opazimo popolnoma netvarinske pojave. Že v pojmu se nam to kaže. V pojmu imamo misel o mnogih bitjih iste vrste. »Človek« ne pomeni mi določenega bitja, ampak vsa tista bitja, ki imajo lastnosti posebne vrste. Torej nimam pred očmi določenega bitja na določenem mestu, v določenih okoliščinah, marveč nekaj, kar velja o mnogih bitjih. In gotovo je, da imamo pojme. Naj tudi trdé nekateri, da ne predočujejo pojmi nič splošnega, tajiti vendar ne morejo, da jih rabimo kot splošno misel. Ali pa more kaj takega nastati iz

tvarine? Kar opazujemo na tvarini, vse ima določene lastnosti, določen kraj — vse je samó edino, nič splošnega ali občnega. Pero, katero imam v roki, nikakor mi ne zaznamuje drugih peres, ni h krati v njem tudi kako drugo pero; nič splošnega ni, ampak prav edno, od drugih ločeno in različno pero. Kako vse drugače je torej v pojmu, nego opazujem na tem telesnem bitji! In tvarina tudi ni morebiti drugačna. Ima določene meje, ima popolnoma določene sile, ki se le po določenem načinu javljajo, samo po določenih zakonih delujejo sile na druga telesa in sicer samo na nekatera . . . povsodi vse določeno, gotovo: a v pojmu se nam ne kaže nič posameznega ali posebnega, marveč samo splošne lastnosti in splošne razmere. — To smo obširnejše premišljali s tem namenom, da se prepričamo o tem bistvenem in popolnem razločku. Zato smemo brez strahú reči, da kaj takega, kakor je pojem, ne more storiti tvarina ali kako telo. Ne, iz tvarine ne more iziti nikdar »pojem«, nikdar ne kaj netvarinskega; to bi bilo zoper vse zakone, zoper izkušnjo, zoper pamet.

4. Ako ne more iz tvarine izvirati kak pojem, toliko manj more izvirati kaka sodba ali kak sklep. Sodim, ko pravim n. pr. »ura bije«. Kaj se godi v tem spoznanji ali v sodbi? Slišal sem prav sedaj glas ure — to je bil fizičen pojav, o katerem imam tudi neko predstavo. A to še ni sodba. Sedaj se zgodi nekaj v meni, a samo v meni, nekaj mislim in tisto izražam zunanje z besedo, v sodbi. Ko sodim, spoznam, in če je sodba prava, resnično je spoznanje. — Nikjer ne nahajam kaj enakega v tvarini, in v tem pojavu se ne nahaja kar nič tvarinskega. Kako naj bi izhajalo to iz tvarine? Pa da nam bode to jasnejše, oglejmo si še sklepanje, v katerem izvajamo iz dveh ali več sodeb tretjo sodbo, katero imenujem sklep ali zaključek. Dve sodbi sami nimata nič tvarinskega, n. pr. vsi planeti se sučejo okrog solnca; zemlja je planet. Iz teh dveh izvajam tretjo: zemlja se suče okrog solnca. Tu mi ni bilo treba kar nič ozirati se na kak pojav, imel sem v mislih samo dve sodbi. Nemogoče je, da bi taka zmožnost, ki je popolnoma netvarinska, izhajala iz tvarine. Še jasnejše nam pa je sklepanje, ako sestavim cel dokaz. Dokaz ima navadno več sklepov, včasih prav mnogo. Ako hočem n. pr. dokazati, da se zemlja res suče okrog solnca, oziram se na to, kako stoji zemlja proti solncu ali pa solnce proti zemlji po zimi, spomladi, po letu, jeseni, oziram se na razna zvezdišča, mimo katerih se navidezno premika solnce, opazujem

planete . . . vse to imam pred očmi in sklepam iz tega svojo resnico. Da bi se sukala zemlja okrog solnca, tega ne opazujem naravnost, prav nasprotno se mi zdi. Ako pa le sklepam svojo resnico, gotovo je to sklepanje netvarinsko, kajti sama proti sebi vendar ne more delovati tvarina.

Zlasti znamenito in prepričevalno je, kar opazujemo pri sklepanji in kar smo prav sedaj motrili, da moremo namreč v svojih mislih spraviti različne razloge, stvari in njihove razmere v enoto. Razmišljujoč o solnci in o zemlji moram združiti v enoto razna opazovanja in razne dognane resnice. Poleg tega mislim si sedaj gibajoče se solnce, sedaj zemljo, pred očmi je svetloba in velikost solnčna in lepota zemeljska. V tem hipu pa morebiti h krati občutim žejo, občutim v glavi nekako omotico, ako sem že dolgo napeto delal, in ako hodim semtertje po sobi, lahko me tudi čevelj žuli. V istem hipu slišim kričanje z ulice in nazadnje zavoham še smrad po dimu, ako se je v zakurjeni peči kaj pokazilo. Vprašam: ali je mogoče, da bi se v tvarinskem bitji na eni točki toliko stvarij združevalo v istem času? Ali je v našem telesu glava isto, kar je peta, in roke isto, kar so noge? Čutim lahko oboje v enem in istem trenotku, in takrat je v resnici vse to med seboj zvezano in združeno. Ne more pa biti združeno samo telesno, kajti sicer ne bi mogli umeti one enote. Kar je telesno, to je ločeno po prostoru, v duševnosti pa ne nahajamo teh razlik in tega ločenja: to je vse kakor spojeno v najožo, čisto enoto. To ne more biti tvarinsko. Treba si je le dobro predočiti, kaj se godi v takem mišljenji ali spoznavanji. Vsekako se nam kaže prav jasno enota. Sicer ne bi mogel združevati tako različnih predmetov, ne bi si jih mogel ob enem ali vsaj tesno skupaj misliti — kakor sem zgoraj razložil. Ako bi ne bilo edinostne vezi med glavo in peto, ne bi mogel reči, da »mene« glava boli in peta skli. Kako bi vendar mogla tvarina — razdeljena v neizmerno veliko delcev — izvršiti dokaz, kakoršen sem omenjal zgoraj? Tu vidimo popolno nasprotje med pojavom duševnim in tvarinskim. Duševni pojav nam kaže enoto mnogih stvarij, tvarinski pojavi pa le mnogotere stvari v prostoru, na katerih se nikakor ne vidi ona skupnost ali enota. Dasi so vsi deli kakega stroja združeni, vendar je to samo zunanje, vsled česar eden del giblje drugega. Da bi kolo kaj vedelo ali mislilo o kladivu, katero goni, tega pač ne trdi nihče. Kako pa naj si mislimo, da tako različni, nasprotni pojavi izvirajo iz tvarine?

5. Ko mislimo, imamo res večinoma kako stvar ali njeno lastnost pred očmi, pogostokrat tudi besede, ker z nekakim notranjim govorjenjem mislimo. Vendar včasih mislimo tudi kaj takega, česar ni v nobeni tvarini. Tako n. pr. si mislim lahko razne kreposti: zmernost, varčnost, dobrodelnost, srčnost . . . kje nahajam tu kaj tvarinskega? Ali tudi: vérstvo, vest, naravni zakon, Bog — pojmi preimenitni za človeško življenje: ali naj ti izvirajo iz tvarine, ko ni najti kar nič tvarinskega na njih? Kako bi vendar mišljenje prišlo do pojma ali ideje »Bog«, ako je mišljenje le delovanje tvarinsko? Tvarinsko mišljenje, ako bi možno bilo, kazati bi moralo samo tvarino in tvarinske lastnosti. Kajti popolnoma protislovno je, da bi nam javilo tvarinsko delovanje nekaj, česar v tvarini nikakor ni. Jasnejše nam utegne biti to: Gotovo je, da imam sedaj nekak pojem o duši ali duhu. Ako duše ni, tedaj je ta pojem samo tvarinsko delo. Gotovo je pa pojem »duša« nasproten pojmu »tvarina«, kajti mi trdimo, da je duša netvarinsko bitje. Kako pa bi mogla tvarina kaj takega izvršiti, kar je njej prav nasprotno?

6. Še mnogo drugih prekoslovij nahajamo v nauku onih, ki trdijo, da izvira duševno življenje samo iz telesa. Vémo namreč tudi, da imamo svobodno voljo, vsled katere se sami odločimo za to, kar hočemo storiti ali opustiti, in prav zato tudi lahko premišljamo.[1]) Tvarina pa nikoli nič ne preudarja in se ne odločuje tje, kamor bi se ji ljubilo, ampak vse se godi po popolnoma neizpremenljivih zakonih. Tudi smemo za trdno sklepati, da v tvarini ni samo nikakoršnega kesanja, žalovanja, poguma itd., ampak sploh nikakoršnega mišljenja. — Dalje vémo iz izkušnje, da s svojo voljo določimo mnogokrat kaj drugega, nego želi naša telesnost. Zakaj bi telo nasprotovalo samo sebi? Kako bi razlagali post, pritrgovanje spanja, kročenje strastij, voljno prenašanje bolečin itd., ako ne bi telesne želje od drugodi izvirale nego duševna moč — volja? Materijalist pa mora trditi, da izvirajo taka nasprotja iz enega in istega telesa.

7. Kdor trdi, da prihaja mišljenje iz telesa, trditi mora pač, da se vrši mišljenje v glavi, torej v možganih. Jeli pa to res? Prvič je izvestno, da se z drugim telesom vred možgani menjajo in izpreminjajo; čez sedem let bodemo imeli drugo tvarino v sebi,

[1]) Tudi besede: premišljati, premisliti se, preudarjati, zlasti latinska beseda: deliberare — naznanjajo zavest govorečega naroda, da je človek svoboden.

nego jo imamo danes, — tako, kakor je tudi v bodočem trenotku že druga voda v isti strugi. A vedno se zavedamo, da smo isti: prav isti danes, ki smo bili pred več leti ali v svoji mladosti, v otroški dôbi. Da so telo in možgani isto, kar je duša, nikakor bi ne imeli zavesti, da smo vedno isti. Ko je preteklo sedem let, nikakor bi ne mogli reči, da smo prav tisti, ki smo bili poprej. — Drugič je pa tudi gotovo, da se možgani mnogokrat poškodujejo, ne da bi zaradi tega ponehalo mišljenje. Celó iz črepinje je izstopil nekaterikrat precejšen del možganov in duševno delovanje vendar ni bilo pretrgano. To bi ne bilo možno, ako bi možgani mislili. — Slednjič bi morali trditi, da je pamet toliko veča, kolikor veči so možgani, ako bi veljala trditev materijalistov, kakor je n. pr. telesna moč navadno veča v velikih osebah nego malih. Toda to nikakor ne velja. Izkušnja uči, da oni, ki imajo debelo glavo in torej tudi veliko možganov, nikakor niso duševno najbolj nadarjeni; nasproti so drobne glavice mnogokrat tudi dobre glavice. Z živalimi ni treba primerjati človeka gledé možganov, kajti dovolj je, da se oziramo na njega samega; tehtali so namreč mnogotere možgane, merili mnogo lobanj, a nikdar ne ugodno za nazore materijalistovske. Zato so se začeli sklicevati na obliko možganov, na število in obliko posameznih zavojev, ki se zvijajo v možganih v podobi svitka. Pa na to sklicevati se je kaj dvomne vrednosti. Kajti kdo naj določi, kakšno obliko morajo imeti dobri možgani?

Vsi taki poskusi so se izkazali kot napačni, vsi razlogi kot neosnovani. Res je mnogo takih pojavov duševno-telesnih, v katerih opažamo najtesnejšo zvezo med možgani in dušo, ali tudi med krvjo in dušo, toda kaj dokazujejo? Ako ustavim dotekanje krvi proti glavi, poneha ali pretrga se mišljenje, ako pa goni kaka opojna pijača večo množino krvi proti možganom, hitrejše in močnejše je tudi mišljenje. Take pojave poznamo vsi dobro. Toda, kažejo li, da možgani mislijo? Nič drugega ne kažejo, nego da je mišljenje odvisno od možganov, česar nihče ne taji. Prav tako bi smeli v materijalistovskem smislu reči, da je mišljenje odvisno od želodca, ker praznota v želodci vzame duši vse moči.

8. Ako se ozremo nazadnje še na splošno mišljenje narodov, bodisi starih, bodisi sedanjih, moramo se prepričati o resnici, da izhajajo duševni pojavi iz netelesnega bitja. V vseh omikanih jezikih nahajamo kak izraz za dušo; tudi uči narodoslovje, da so si vsi narodi, izvzemši nekatere posameznike, mislili dušo kot netelesno

bitje, zato so si jo predstavljali kot nekak »dih« iz naših prsij, ali pa lahno sapo. Ni potrebno razpravljati tega obširno, le sklepanje iz te dejanske razmere nas zanima. Ko bi naše »duševno« delovanje v istini ne bilo od drugodi, kakor od samega telesa, kako bi vendar naše mišljenje moglo ustvariti tako čudno ne-bitje, ki je popolnoma nasprotno tvarini? Kako bi mogla tvarina tako delovati, da bi nekateri njeni pojavi hoteli zatajiti svoj izvor, svojo mater, svoje pravo bistvo? Nikakor ne more biti kaj takega. Vsa opazovanja v prirodi nas učé, da je priroda vseskozi urejena, edinostna, da vladajo vseskozi isti zakoni in da delujejo iste moči. Ako opažamo v človeškem bitji druge moči in druge zakone nego v ostali prirodi, trditi moramo, da je tudi bitje to drugačno, da, tudi popolnoma drugo, nego je ostala tvarinska priroda.

Ti dokazi so le površni, ker natančnejši se bodo razvili iz našega razkladanja samega. A dovoljni so, da utrdijo naše prepričanje: duševni pojavi nikakor niso pojavi na samem telesu, ampak izvirajo iz posebne substancije, katero zovemo dušo, in ki je povsem različna od tvarine. Zato zovemo dušo tudi n e t v a r i n s k o.

S tem nismo dognali, kakšna je duša sama na sebi. Tega nam tukaj ni treba. Poprej moramo dobro ogledati si pojave, iz katerih bodemo mogli dalje sklepati o duši.

## § 10.

## Resnice, na katerih sloni dušeslovje.

Dušeslovje obravnavajo največ kot modroslovno vedo; zato se utegne komu čudno zdeti, da hočemo govoriti o resnicah, na katerih sloni dušeslovje. In vendar je to zeló potrebno.

Vsakdo vidi, da ne moremo vsake trditve »do dna« razkazati in dokazati. Nekatere resnice nam morajo veljati kot trdne, da nanje zidamo. A prav zaradi tega, ker dušeslovci onih resnic ne priznavajo, obdelujejo dušeslovje tako različno, kakor smo že do sedaj videli. Ker nekateri učijo, da ni nikake substancije, zato tudi duša zanje ni substancija; ker ménijo, da ni v celem stvarstvu nikakega duševnega bitja, takega bitja tudi v človeku ne priznavajo; ker drugi tajé istinitost tvarine, imajo vse pojave, ki jih opazujemo, samo za videz, češ, da je celi svet samo predstava itd.: s kratka, dušeslovje sámo je drugačno, če ima pisatelj drugačne nazore za podlago. Torej moramo o tem priti do nekolike jasnosti.

Že to vprašanje beli dušeslovcem glavo: s katerimi pojavi je treba začenjati razkladanje. Ali naj začenjamo razkladati zunanje, ali bolje, fizijološne pojave in ali naj iz njih sklepamo: »torej so notranji pojavi taki in imajo ta-le pomen«. Ali naj raje začenjamo razkladati notranje pojave: predstave, sodbe in druge, ter naj imamo tudi vse ono, kar prihaja od čutil, za predstave, kakor tudi v resnici mnogi delajo. »Vse je samo predstava, svet je moja predstava, najprvotnejše izmed vsega je predstava«, t. j. notranja podoba — misel, — take trditve se stavijo za podlago vsemu preiskovanju. Dušeslovec, ki začenja tako obdelovati svojo vedo, ima vse, česar se zaveda, samo za predstavo in izvaja vse iz tega načela. Tak dušeslovec ne loči med zunanjim in notranjim svetom, ampak samo med raznimi predstavami — močnejšimi in slabšimi, jasnejšimi in temnejšimi. — Kako pa naj mi ravnamo?

Čitatelj, ki se bavi prvič z modroslovjem, naleti mnogokrat na tako čudne in njemu neumljive nauke, da sam ne vé, kaj bi o njih mislil. Včasih se mu skoro dozdeva, da se ne ujemajo prav s pametjo. To izvira od todi, da se modroslovje včasih preveč loči od navadnega mišljenja in se zarije v enostranske nazore, naredi si svoje posebno obzorje in ustvari si nov, nenavaden svet. Tako je pogostokrat tudi v dušeslovji. Treznemu čitatelju bi se včasih utegnilo zdeti, da ne bere naukov o svoji duši, ampak o kaki živalski ali drugačni duši. Naj se sklicujejo taki pisatelji na vedo in njene zakone, kolikor hočejo, vendar taki spisi ne morejo imeti uspeha, ki se ne ujemajo z izkušnjo in še manj s treznimi nazori navadnega življenja. Zato pa ne moremo tukaj staviti si drugačne podlage za svoje preiskovanje, kakor ono, ki jo imamo v življenji in v vednostih sploh. Nikakor ne, da bi vse potrdili, kar imamo za resnično v navadnem življenji, vendar glavne nazore iz navadnega življenja in iz ved sploh moramo sprejeti, ako nečemo zaiti v zgoraj omenjene napake. Resnice, katerih se bodemo oprijeli in s katerimi bodemo iskali drugih resnic, so blizu te-le:

1. Kar opazujemo sami v sebi, kar imenujemo navadno notranje pojave: predstave, sodbe, sklepi, čustva — to je istinito. Notranji pojavi niso samo navidezno taki, ampak so res taki, kakoršne opazujemo. Ako bi ne bili istiniti, potem bi vse naše spoznavanje bilo gola prevara.

2. Pa tudi zunanji ali fizični pojavi so istiniti. Kar nam naznanjajo čutila, kar potrjuje naša pamet, to ni prevara ali samo

dozdevno, marveč istinito. Res je tedaj zunanji svet poleg nas in naše telo je táko, kakoršno spoznavamo, in tudi ti pojavi so tako istiniti, kakor notranji. Temu sevéda ugovarjajo idealisti. Toda, ako bi ne bilo resnično, ne bi tudi notranjih pojavov smeli imenovati notranjih in ne bi se mogli nanje zanašati. »Notranje« more kaj biti le, ako je tudi kaj zunanjega. Tudi imamo navadno to, kar vidimo in slišimo, za istinitejše, nego to, kar si samo predstavljamo. Za nas je sicer predstava ali sploh misel *poprej* nego stvar sama, katero si predstavljamo. A če je poprej, ni zaradi tega edino gotovo, istinito. Marveč, kar si predstavljamo in sploh mislimo, imamo zato za resnično, ker se spominjamo, da smo kdaj videli, slišali, čutili.

Da moremo to bolje umeti in razločevati, predstavljajmo si kako stvar, n. pr. uro na steni. Ko si jo predstavljamo (ne da bi jo gledali), imamo sami v sebi neko duševno podobo, duševni predmet. Toda v duši ne ogledujemo tega predmeta, kakor bi bil samo v duši, marveč ta duševna podoba mi predstavlja to, kar imenujem: ura na steni. Oboje je gotovo. Ako sem zunaj sobe in imam v sebi ono predstavo, mora ta predstava samó v meni — v duši — biti; torej je istinita. Ako se povrnem v sobo in se ozrem na uro, tedaj imam pred očmi ono pravo uro, katero sem si poprej samo mislil. Torej moram ločiti dvoje: predstavo sámo, (ki je v duši), in pa predstavljani predmet, ki je različen od predstave. Ali je ta predmet tudi istinit? Zavest nam pravi, da je istinit, da so zunanji predmeti tako istiniti, kakor predstave same in to nam je tudi resnično, podlaga je našega razkladanja, ker sicer bi se podrlo vse spoznavanje. Kako naj mislim, ako bi ne mislil s predstavami? Zato zavračamo odločno nazor idealistov, da to, kar si predstavljamo, ni drugodi, da nima drugače istinitosti, kakor v predstavi. Svoje trditve ne moremo tu *dokazati*, ampak samo *razkazati*, pa je tudi ni treba dokazati, ker jo razvidimo sámo po sebi, ker je bistven del spoznanja. Za nas je zunanji svet tako izvesten, kakor vsakemu človeku, samo da mi dobro ločimo, kaj in kakšen je predmet sam na sebi, kakšen pa je v predstavi.

3. Spoznati ne moremo ničesar drugače, kakor da se ravnamo po zakonih naše pameti. Tako bodemo tudi mi obdelovali svojo vedo po zakonih našega mišljenja: sodili bodemo in sklepali tako, kakor delajo druge vede. Kar bodemo po tej poti našli, veljalo nam bode za resnično. Dobro namreč vémo, da učenjaki v tem

oziru mnoga načela tajé, katera pamet vsakega človeka pozna in priznava. Táko dokazovanje bodemo rabili, kakoršno bode primerno resnici.

4. Nikakor se ne smemo takoj s prva okleniti mnenja ali predsodka, da se morajo dati vsi pojavi razlagati iz enega načela in izvajati iz enega vira. Kolikor bode treba, toliko principov bodemo sprejeli. Zakaj bi moral veljati samo en princip? Zakaj bi tajili zaradi tega dušo, ker imamo sicer dva različna principa: telo in dušo?

5. Ne smemo tirjati, da se morajo dati vsi pojavi razložiti. Vsako razlaganje pride nazadnje do pojavov ali resnic, katerih ni mogoče razložiti, pri katerih je treba obstati: to so »zadnji ali skrajni pojavi« ali bolje: deli — elementi. Sicer bi razkladanje moralo prodirati v neskončno globino, kar je brezmiselno. Prav to zavede mnoge dušeslovce na kriva pota, da hočejo take dele razkladati, ki so enoviti, ki se torej ne dadó razložiti.

6. Izmed dveh različnih nazorov, katerih ni mogoče do cela razjasniti in dokazati, resničen je ali vsaj zeló verjeten tisti, ki se najbolj ujema z nazori navadnega mišljenja in življenja, tisti, ki ga zagovarja večina dušeslovcev. Tudi na to se smemo ozirati, ali se ujema kak nazor s plemenito naravo človeka, z njega poklicem, ali pa je škodljiv nravnemu redu. Resnica razodeva zmirom vsestransko ujemanje ali harmonijo, neresnica pa razdira. Tudi dušeslovne resnice blažijo človeka in ga dvigajo do vzorov človeštva; neresnica podira vzore, slabí nravno krepost, tlači duševne zmožnosti in tlači človeka in njegovo naravo na isto stopinjo, na kateri so živali. Zato nam sme mnogokrat to prepričanje, da ima človek vzvišene zmožnosti, kakor ima vzvišen namen, biti zvezda-vodnica v težavnem in temnem preiskovanji. Da pa bodemo mogli lože spoznati razna stališča dušeslovcev, razne težnje, razne nazore, da si pridobimo tudi mi prostejše in nepristransko stališče, da moremo primerjati različne nazore, pregledali bodemo ob kratkem zgodovino dušeslovja.

## § 11.

## Kratka zgodovina dušeslovja.

Zgodovina dušeslovja je pač del zgodovine modroslovne in zatorej bi skoro ne kazalo obdelovati je posebej. Vendar ima prav ta zgodovina svoje posebnosti; naj omenimo samo to, da je naj-

tesnejše spojena, kakor s kulturno, tako tudi z nravstveno zgodovino omikanih narodov. Dušeslovje se je zeló ravnalo po nravnem stanji dotične dôbe. Kadar je bil »duh časa« prijazen vzorom in plemenitim težnjam, takrat je tudi dušeslovje kazalo ta znak, dušeslovje je bilo nauk o »duši«, ki je boljši in plemenitejši del človeške narave. Kadar pa se je omikan narod pogrezal v gmotne težnje, kadar je nravno propadal, kadar je začel služiti čutnosti, takrat je tudi dušeslovje propadalo in moralo le opravičevati táko mišljenje. Sevéda, to ne velja popolnoma splošno, kakor tudi ne nobeno pravilo. Zato je zeló zanimiva zgodovina dušeslovja. Po času jo delimo v tri dôbe: staro, srednjo in novo.

## *A. Stara dôba.*

1. Začetki. Dušeslovja ne bodemo iskali drugodi, kakor tam, kjer se je razvilo modroslovje. A tu vidimo, da se je modroslovje že povzdignilo do nekolikega razvoja, predno je nastalo dušeslovje. Prav naravno. Človek opazuje zunanji svet poprej, kakor samega sebe. Tako je tudi naravno, da so se razvili posamezni nauki poprej, nego celotna dušeslovna veda.

Dasi so poznali tudi neomikani narodi pojem »duša«, vendar je modroslovje s prva to spoznanje preziralo in o duši ničesa ni učilo. Še le Anaxagora (500—425 pr. Kr.) je v modroslovji deloma porabil ta pojem. Učil je namreč, da prvotno bitje, iz katerega bi bilo vse postalo, ni kaka stvar ali snov, marveč razum (νοῦς). Razum je pa vesoljstvo samo uredil, on je samo enake dele združil in tako storil posamezne stvari. To si moramo tako misliti, kakor da je oni razum nekaka svetovna duša, ker tako deluje, kakor duša ali razum v nas. Zares je tudi učil, da so naše duše iz onega razuma, eno in isto, kar oni razum. Duša pa ni čisto netvarinska, ampak obstoji iz najboljših in najčistejših delcev. Duša — razum spoznava resnico. Kar nam javljajo čutila, to je nezanesljivo, goljufivo. — Tako je položil Anaxagora temelj dušeslovju, kajti na tej podlagi se je moglo razvijati dalje. Dasi ni učil netvarinske duše, vendar je bil tej misli blizu. Pomenljivo je, da je izvajal pravo spoznanje iz te duše in s tem pokazal pot poznejšim dušeslovcem.

Skoro ob istem času je pa Demokrit (470—407) obrnil se na drugo stran. Duša je tvarinska, kakor vse drugo v vesoljstvu, a njena tvarina je boljša, popolnejša kakor v drugih bitjih. Obstoji

namreč iz okroglih delcev ali atomov in tako tudi živi, kakor telo, to je: ob hrani. Da živimo, moramo duši primerne atome va-se dihati. Spoznavamo s tem, da prihajajo iz raznih stvarij atomi v nas skozi čutila. — Tako je razlagal Demokrit dušo in duševne pojave, priprosto sicer, a vendar je bila njegova razlaga za vzgled vsem onim, ki tajé dušo. Prav isto misel so izrazili zopet in zopet dušeslovni materijalisti. — Znano je, da je Sokrat (470—399) modroslovju pokazal novo pot, ker je začel učiti, kako naj opazujemo sami sebe, notranje pojave. Dasi niso bili njegovi nauki naravnost dušeslovni, vendar pa so krepko pospešili razvoj dušeslovja. Napis na delfskem svetišči: »spoznaj samega sebe«, bil je tudi njemu vodilo. Po njegovem nauku je prejel človek izmed vseh bitij najboljšo dušo, kajti nobena druga nima toliko zmožnostij in nobena nima tako lepega namena, kakor duša človeška. Tako živé ljudje kot »bogovi« zemlje, ker imajo telesno moč in pa razum. Duša in telo sta dela človeške narave. V duši je razum, moremo prevdarjati, prav soditi in drugim prav svetovati, zato smemo reči, da je v njej nekaj božjega. »Ona vlada v nas in vendar je ne vidimo, kakor tudi božanstva ne vidimo.« [1]) Častitljiva je duša in spoznavati moramo iz učinkov njeno moč. Je li pa duša popolnoma netvarinska po Sokrat-ovem mnenji, to se ne dá določiti. Gledé neumrljivosti je neki omahoval, [2]) vendar smemo trditi, da je bil o njej dovolj prepričan. — Tako je bilo v njegovem nauku res mnogo semena, iz katerega se je mogel razviti temeljitejši nauk o duši. Da pa umemo dalji razvoj, moramo ozreti se nazaj na modroslovca posebne vrste, na Pythagora, kojega nauk je precej uporabil Platon.

Pythagora (ok. 550) je izkušal razlagati sploh vse s samimi števili. In tako je tudi duša število, soglasje, nekaj božjega. Nekateri iz njegove šole so učili, da duša je »solnčni prah v zraku, drugi, da je tisto, ki ga giblje«. [3]) Sploh so pa menda Pythagorejci učili, da je duša bitje, ki se giblje sámo sebe, da je torej glavni znak duše — gibanje. Učili so dalje, da so duše človeške bile nekdaj na svetlih zvezdah, a pregrešile so se in bile so vržene za kazen v človeška telesa, po katerih morajo prehajati ali včasih celó v živalsko telo iti. Ta nauk je povzet iz egipčanskega bajeslovja. —

[1]) Xen. Mem. 3, 4, 14 in drugodi.

[2]) Plat. Apol.

[3]) Aristot. de anima I. 2.

Ta misel, da duša giblje telo in da se giblje sama iz sebe, imela je dovolj resnice v sebi, da so se tudi poznejši nanjo ozirali. Med temi najprej PLATON (427—347), ki je trdil, »da je duša — eno, kakor je vednost — dve. Nastala je iz prvin (elementov), da more spoznati vse stvari, ki so narejene iz prvin; kajti le enako bitje spoznava enake stvari«. Pa to nas toliko ne zanima, ker velja o duši — torej tudi o živalski — sploh; ozrimo se na človeško dušo in njene pojave po PLATON-ovem nauku. Sprva je bila duša srečno bitje. Prebivala je na zvezdah, a zaradi pregreška je bila uklenena v človeško telo. Boljše duše so bile pahnene v možka, slabše pa v ženska telesa. Ako se pa še tukaj omadežujejo s pregrehami, iti morajo še v živalska telesa. Ta duša, ki je uklenena v telo, je pametna (ψυχὴ λογιστική), ker ima pamet (λόγος); tudi je neumrljiva. A ta ni edina duša v človeku. Poleg nje je namreč tudi brezpametna duša (ψυχὴ ἄλογος), ki ima dva dela v sebi ali dvoje bistev: pogum ali srčnost (θυμός) in poželenje (ἐπιθυμία). Tako imamo v istini tri duše, kajti zadnji dve si smemo misliti kot različni duši, dasitudi ne kot dve različni substanciji. Tako je podoben človek vozu, ki ga vodi vodnik, a vlečeta dva konja. Pametna duša prebiva v glavi, pogumna v prsih, poželjiva pa v trebuhu. Narodi in ljudje se ločijo v tem, da je v njih ena duša močnejša od druge. Tako imajo n. pr. Thračani in Skythjani močnejšo »pogumno«, a Feničani in Egipčani imajo jačo »poželjivo« dušo. — Spoznanje naše je deloma nepopolno, deloma popolno. Ako čutimo ali zaznamo, ako se spominjamo ali predstavljamo, tedaj je naše spoznanje slabo, samo verjetno, dozdevno (δόξα). Le kadar delujemo s pametjo (νοῦς) in se pečamo z idejami, tedaj je naše spoznanje resnično (νόησις). Med obema vrstama je umnost (διάνοια), kakoršno potrebujejo umetniki, zemljemerci i. dr. — PLATON uči določno, da je človeška duša neumrljiva. Njen namen je, da je božanstvu enaka; torej naj si prizadeva za pravičnost. Ta krepost je v tem, da je »poželjiva« duša pokorna »pogumu«, »pogum« pa »pameti«. V krepostni ali pravični duši vlada samo pamet. — Tako je sostavil PLATON kaj lep nauk o duši, dasi ni dušeslovja obdeloval še kot posebno vedo. To pa je storil njegov učenec ARISTOTEL (384—322), ki je spisal posebno delo »o duši« (περὶ ψυχῆς, 3 knjige), pa tudi posamezna vprašanja obravnaval, n. pr.: o čutu in o čutnem, o spominu, o spanji, o sanjah, o mladosti in starosti, o življenji in smrti, o dihanji. Tako je ta veliki dušeslovec, ki je dušeslovje po-

vzdignil na stopinjo posebne vede (dasi najtesnejše združene s prirodopisjem), obsegal skoro vse dele naše vede. Zato se ne moremo čuditi, da je bila v poznejših časih njegova veljava v dušeslovji tolika. — Kakšen je njegov nauk? Najprej je odločno zavrnil oni nauk, da je več duševnih substancij v človeku. Ne, marveč samo ena duša je in ta je — dejavnost telesa (ἐντελέχεια), da se pa duševni pojavi med seboj razlikujejo, to izvira iz raznih zmožnostij njenih. »Dejavnost telesa« pomeni, da je duša v človeku delujoči ali dejavni, gibajoči princip ali del, a telo je oni del, ki trpi, sprejema vtise, ali kratko: pasivni princip. Telo je zaradi duše: vsi udje so tako uravnani, da služijo duši — namenu. Spoznavanje naše izvira iz čutnega zaznavanja (αἴσθησις). Po čutilih namreč nam dohaja v dušo to, kar je na čutnih predmetih, to je lastnosti njihove. A to, kar čutimo, ni vselej tako na čutnih predmetih, kakor čutimo; v čutenji sodeluje naša duša, torej moramo to jemati v poštev, ako hočemo oboje prav spoznati. Lastnosti so samo v »možnosti« (in potentia) na predmetu; ko jih spoznavamo, prejde možnost v dejavnost (actus), to se pravi, razvije se do prave popolnosti, do pravega obstanka. Kar smo sprejeli z občutenjem, to obdeluje naša domišljija (φαντασία). Ta nekako nadaljuje tisto delo, katero so pričela čutila. Po našem bi rekli, da je to moč ali zmožnost predstavljanja. Ostanejo pa vtiski v nas po pomnjenji (μνήμη), ki obdrži, kar smo sprejeli. Ako hočemo, pokličemo vtiske pred svojo zavest in to imenujemo spominjanje (ἀνάμνησις). Poleg teh zmožnostij ima naša čutna narava tudi želenje ali teženje (ὄρεξις). Kadar čutimo kaj prijetnega ali neprijetnega, vzbudi se tudi ona zmožnost, da tisto ali želimo, ali pa od sebe odganjamo. — A to, kar smo dosedaj preudarjali, imajo kolikor toliko tudi živali in rastline. A duša človeška ima tudi nekaj posebnega, in to je njena pamet (νοῦς). Druge zmožnosti so navezane na telo ali tudi izhajajo iz njega, pamet pa je bila že pred telesom, nekaj božjega je in pride od zunaj v telo. Ta del je neumrljiv. S prejšnjimi zmožnostmi moremo samo predstavljati si kak predmet, a s pametjo delamo pojme, sodbe in sklepe. Pamet pa deloma samo trpi, deloma je dejavna. V njej je namreč zmožnost, ki sprejema va-se posamezna spoznanja, in pa še druga moč, ki deluje, ustvarja posamezna spoznanja; ta delujoča pamet je posebna substancija in je neumrljiva. To nam pojasnjuje Aristotel-ova primera z barvami in svetlobo. Barve so v stvareh, a dokler jih ne obsije svetloba, še nekako spé ali so v kali.

V svetlobi pa se pokažejo in razvijejo svojo lepoto. Tako je tudi v »trpni« pameti sicer zmožnost spoznavanja, a še le dejavna razvije in stori pravo spoznanje. Tako ima torej ta dejavna pamet samostojnost, spoznava tudi samo sebe. Ne smemo pa misliti, da sta obe »pameti« po bistvu različni, marveč ena je za drugo. Sicer je pa ta nauk Aristotel-ov nekoliko teman in razlagalci se ne ujemajo.[1]) — Dalje ne moremo razlagati naukov stagirskega modrijana. Že iz tega pa vidimo, kako trezno in jasno je mislil o duševnem življenji. Res je tudi, da enotnost duše ni dovolj utemeljena v tem nauku.

Po obeh velikih modroslovcih niso v starem veku v dušeslovji mnogo storili. Večinoma so razlagali v šolah nauke njune, drugi pa so učili površno le kaj malega o duši. Stoiki n. pr. so trdili, da je človeška duša samo del svetovne duše, da torej premine. Tudi ni enotna, ampak ima razne dele, ki so na raznih krajih telesa, kakor čutila, govorilo i. dr. Sevéda tu ni moglo biti pravega dušeslovja, ker se ni opiralo na opazovanje, ampak na posebne nazore o naravi. Kakšna je človeška duša, to morem izvedeti iz nje same, nikakor pa ne iz kake svetovne duše, katere kar nič ne poznam. — Nič boljši, še veliko slabši so bili nauki drugih šol, kakor zlasti epikurejske. O duši je Epikur (341—270) skoro isto učil, kar so učili atomisti — Demokrit. Duša obstoji iz najdrobnejših okroglih delcev — atomov, torej ni posebnega razločka med dušo in telesom. Karkoli se godi v duši, razlaga Epikur tvarinsko. Od posameznih predmetov prihajajo podobe v dušo, te podobe se med seboj na razne načine združujejo, in tako nastane predstavljanje in nastane mišljenje. Te podobe ostanejo v duši nekoliko časa, a polagoma se zopet razgubé. Tako je treba razlagati sploh vse mišljenje. Iz tega vidimo, da ne more biti tako dušeslovje posebne vrednosti: vse je le gibanje tvarinskih delcev in še to ne, ker cela tvarinska podoba potuje iz stvari v dušo. In vendar je tako okorno in skoro nespametno razlaganje moglo obstati v šoli epikurejski. Ne samo v šoli je veljal ta nauk, ampak razširjal se je na vse strani in celo v poeziji ga je poveličeval Lucretius Carus (99—55 pr. Kr.). Ne bodemo se pa temu čudili, ako pomislimo, kakšno je bilo takrat javno in zasebno življenje, kako je bilo takrat vse udano čutnosti. Takemu življenju so ugajali nazori Epikur-ovi.

[1]) Prim. »Grundl. zur Aristotel.-Thom. Psychologie«. Dr. V. Knauer, 1885.

Propadala je takrat veda, propadala umetnija in vzvišeni nauki Platon-ovi ter Aristotel-ovi niso več ugajali. Celo elejska šola (iz katere je n. pr. Zenon iz Kittija) je učila, da je duša tvarinska, nekak gorak dih. Po smrti bode duša polagoma izginila in ponehala, kajti le svetovna duša je neminljiva. Tako ne moremo reči, da bi takrat dušeslovje bilo napredovalo. In v istini je ta dôba bila kaj nerodovitna v tej vedi. Ako govoré nekateri pisatelji o duši, n. pr. Ciceron, Seneka, ne povedó nič novega, ampak večinoma prebavljajo samo prejšnje nauke. Kratko moremo pa izreči o Grkih in Rimljanih to-le sodbo: Grki so bili boljši teoretični dušeslovci, ljubili in gojili so vedo, vnemali se zanjo in mnogo v njej storili. Rimljani so bili praktičnega duha, poznali so dobro človeško naravo in prav o njej sodili. Tako smemo reči, da so tudi Rimljani bili dobri dušeslovci, ker so dobro poznali zakone človeške narave; a slabi razlagalci so bili, ker deloma duševnih pojavov niso razlagali, in kadar so jih razlagali, niso dosti primernega povedali.

Ne smemo popolnoma prezreti judovskega modroslovca Philon-a (rojen ok. 25 pred Kr.), ki je pa po svojem mišljenji popolnoma Grk; nauk njegov je bil dovolj pomenljiv za poznejše dušeslovje. Duša ni enovita, ampak ima tri dele: pamet, pogum in želenje: prva je neumrljiva, druga dva sta umrljiva. Tedaj so v celi človeški naravi trije deli: pamet, (niža ali živalska) duša in pa telo. V njej se nahaja dobro in slabo: dobro je pa največ v pameti, zlo pa v napačnih željah ali v poželjivosti človeški. Zato se sme imenovati telo ječa duše, da, njen grob. Duša sama (bolje — duh) bila je pred telesom in Bog jo je bil naredil kot najboljše bitje, ž njim samim je človek soroden. Duh človekov je netvarinsk, niža duša je pa v krvi. S čutili spoznavamo čutne stvari, kar je pa nečutno, to spoznavamo s pametjo. S čutili si pridobimo duševne podobe ali predstave (φαντασίαι); ako pa hoče duh spoznati nevidne stvari, mora se odtrgati od čutnih in obrniti k višim predmetom, da, k Bogu samemu. Drugo delovanje človekovo je ločil Philon na razne načine. Človek ima mnogo močij ali sil (δυνάμεις), katerim je dal Philon razna imena. Spominjanje n. pr. si je razlagal s tem, da se nabira vse, kar pride v nas po čutilih, v pameti kakor v nekaki zakladnici (ταμεῖον). Domišljija vtiskuje posamezne vtiske v pamet, ta jih hrani, a pozabljivost jih zatemneva. — Toliko naj zadostuje o Philon-u.

Morebiti se je čitatelju samemu vrinilo vprašanje, ali so morebiti stari zdravniki kaj znamenitega učili o duši. Omenjamo naj poleg

Archigen-a in Aretej-a posebno znanega Claudij-a Galen-a (v 2. stoletji po Kr.). O duši ni učil kaj novega, pridobil si je pa zaslug s tem, da je spoznal pomen živcev in njihovo nalogo. Oni živci, ki donašajo vtiske, izvirajo iz možganov, oni pa, ki gibljejo, izvirajo iz hrbtenjače. V možganih je pametna duša, (Aristotel je učil, da se v možganih samo kri ohlaja), v srci je pogum, v jetrih pa ljubezen. Kakor že Erasistrat, ločil je tudi Galen duha življenja (πνεῦμα ζωϊκόν) in dušo (πνεῦμα ψυχικόν). Duša prebiva v možganih; ako se ti premené, izgine duša. Ta duša opravlja tudi najvažnejše posle pri gibanji in čutenji . . . Od te duše je ločil duha življenja, kaj tanko tekočino, ki se dobiva z dihanjem in ki je pri živalih namesto duše ter je vzrok onih človeških željâ in strastij, katere imajo tudi živali. Duh prihaja s krvjo proti možganom, zato se preminja duša, kakor se preminja telo, in predstave niso nič drugega, kakor občutki telesnega stanja.«[1]) Sicer je pa trdil Galen, da moremo o duši le malo spoznati, in da ne moremo za trdno vedeti, kaj je. Vendar je ta tako dvomeči opazovalec narave imel vero v razne prazne stvari, katerim se mora čitatelj smejati. — Ako se ozrèmo sedaj še na novoplatonskega modroslovca

Plotin-a (205—270), pregledali smo glavne stare dušeslovce. Plotin je učil, da izhajajo posamezne duše iz svetovne duše, ki sama sebe spoznava in se zaveda. Bistvo duše torej je, da je netelesna in neumrljiva, predmeti njenega spoznavanja so nečutni. Rekli bi, da duša teži proti božjemu bitju, iz katerega je. Ločiti moramo dve duši: višo in nižo. Viša ima pamet, da more spoznavati, gledati večne resnice; um, da prav sodi in sklepa, in domišljijo. Tudi niža duša ima tri zmožnosti: eno, da si predstavlja čutne stvari, druga, da čuti zunanje čutne predmete in tretjič želenje, ki se kaže v čustvih in v strastéh. Duša je združena s telesom, to telo je nekaka senca, katero je naredila duša sama iz sebe, kakor luč izžariva svoje žarke, ali bolje, kakor napravi zemljemerec svoje oblike. Kakor je duša enovita, tako je enovito tudi njeno delovanje. Ako bi n. pr. bila tvarinska, ne bi se mogli spominjati, ker bi vsak vtisek prišel na prejšnji drugi vtisek in bi ga tako pokazil ali celo izbrisal. Izkušal je Plotin tudi razlagati, kako delujeta drug na drugega telo in duša, ker sta različna po substanciji. In ni se mu to zdelo nemogoče ali težko. Izpremembe namreč se godé zunaj,

[1]) F. A. Carus, »Gesch. d. Psychol. 1808. II. p. 362.

samo v telesu, duša pa jih spoznava, ker vse prešinja, kakor svetloba vse stvari. Duša more prosto izbirati ali voliti tisto zmožnost, kateri naj se uda. Viša duša ni sicer zvezana s tvarino, toda vendar spoznava tudi tvarinski svet in more ga tudi želeti. Ako bi ga želela, pogreznila bi se v tvarino, v grudo in morala iti v razna telesa, živalska ali celó rastlinska. — Tako je učil PLOTIN po vzgledu PLATON-ovem o duši. Dasi je njegov nauk poln nedokazanih trditev, tajiti vendar ne moremo, da izkuša bistvo duše in njene pojave vsestransko in s krepkimi črtami razkazati. Novoplatonstvo se je razvilo že v krščanski dôbi. Njegov precèj vzvišen nauk o človeški naravi naj bi se bil ustavljal novemu nauku o človeku, ki ga je podajala vera krščanska. A ni bilo mogoče. Krščanska vera je odločno oznanila važni dušeslovni nauk: duša je netvarinska, od telesa različna. Ker je imela krščanska vera veliko moč do poznejšega dušeslovja, moramo odtod šteti drugo dôbo.

## *B. Srednja dôba.*

Splošnji znak te dôbe je, da veljajo verska načela o duši, katera uči krščanstvo tudi v modroslovji, toda dušeslovci te dôbe nikakor ne hodijo vsi po eni poti, marveč poprijemajo se zeló različnih nazorov. Nikakor torej ne pogrešamo v tej dobi mnogovrstnosti, a pečali se bomo le z najznamenitejšimi.

Ako prezremo začetne spise iz krščanske dôbe, moramo se pa ustaviti pri GREGORIJ-i NYSSEN-u (u. ok. 395), ker je pisal »o stvarjenji človeka« (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) in torej podal nam v knjigi celoten nauk o človeku. Duša je bitje ustvarjeno, živo in misleče, katero moremo spoznati tudi čutno, dokler je duša v telesu. Duša ni tvarinska, ker tvarina ne more misliti; ko bi tvarina v človeku mislila, mislila bi gotovo tudi druga tvarina, ki je v živalih ali v drugih stvareh. Duša je zaradi tega podoba božja, ker je sama ob sebi — ne na tvarini, dasi s tvarino združena. Duša ima več zmožnostij: ima pamet, srčnost in želenje. Vredna je, da jo imenujemo mali svet in še več. Neumrljiva je; njen namen je, da se očisti vseh nižih nagnenj in postane Bogu vedno bolj enaka. — Tako vidimo, da se je GREGORIJ resnobno lotil vprašanj o človeški naravi. Še z večim uspehom je obdeloval našo vedo NEMESIJ iz Emese v Feniciji (konec 4. stl.). On je pisal prvi znanstveno in h krati poučno »o človeški naravi« (περὶ φύσεως

ἀνθρώπου). O tem delu pravi Carus[1]), da je obsežno in da se razodeva v njem dober antropolog, ki se je oziral na vse strani naše narave. Obsega mnogo, kakor Aristotel-ovo »o duši« in ne obravnava samo spoznanja, ampak tudi čustvo in želenje, da, tudi voljo. — Po njegovem nauku je človek iz duše in telesa. Duša je netvarinska in biva ali bolje, deluje s telesom. Ne moremo reči, kje, ker ni na nikakem mestu, ampak povsodi v telesu je cela duša in vse prešinja. Nikakor se ni tako združila s telesom, da bi se bila ž njim pomešala, ampak ostala je neizpremenjena. Tudi ni samo dejavnost telesa, ampak bistvo samo zase (οὐσία αὐτοτελής). Duša ima zmožnost, da živi, da zaznava in misli (φυτικόν, αἰσθητικόν, λογικόν). Nahajajo se v njej razni nagoni, iz katerih izvirajo želje in strasti. Človek ima prosto voljo, ki je podlaga njegovi nravnosti. Kar je učil o telesu, to je večinoma povzeto iz Galen-a. — Tako smo ob kratkem označili, o čem govori oni znameniti dušeslovni spis, ki nam kaže zanimanje tedanjih cerkvenih učiteljev za dušeslovno vprašanje.

Izmed latinskih pisateljev bi mogli opisati mnoge, ki so pisali o dušeslovji, n. pr. Tertullian, Cyprian, Arnobij, a naj omenjamo natančneje le delo C. Lactantij-a: »de opificio dei vel formatione hominis«; a gledé pameti ni bil darežljiv s hvalo, marveč jo je nekoliko zaničeval. Znamenit za vse čase je pa veliki sv. Avguštin, kakor za modroslovje sploh, tako posebej za dušeslovje[2]). Ni izvršil sicer posebnega dušeslovnega sostava, ali vendar je obravnaval vse dušeslovne nauke in sicer s tem načelom, da so ti nauki najpotrebnejši. »Ni treba ti iti ven« piše Avguštin, »vrni se v samega sebe; v notranjem človeku biva resnica.« A zdela se mu je tudi zelo težavna ta naloga. Vir dušeslovja je sv. Avguštin-u opazovanje samega sebe. To ga uči ločiti v sebi najprej telesna čutila, potem notranje čutilo in nazadnje razum, ki spoznava tudi samega sebe. Duša je netvarinska. Zakaj pa učé mnogi, da je tvarinska? Zato, ker se uda njihova narava preveč čutnosti, telesnemu poželenju, in zaradi tega silnega nagnenja do telesnih predstav in predmetov méni duša, da je sama tvarinska. Tako postane res duh nekako tvarinsk, ne, kakor da bi bil iz tvarine, ampak ker se ima samega sebe za tvarinsko stvar. Sv. Avguštin dokazuje dovolj

[1]) »Gesch. der Psychologie«, II. 389.

[2]) »Die Philosophie des hl. Augustinus«, Dr. J. Storz, 1882, p. 101 i. dr.

temeljito, da je duša netvarinska. Nasprotno mnenje Manihejcev je pobijal z vso odločnostjo in izrekel, da ne méni samo, ampak vé, da je duša netvarinska. Ta duša je enovita in enotna. Dasi ima več sil ali zmožnostij, niso te sile posebne substancije, ampak so ena in ista substancija, kakor duša; celó tako si ne smemo misliti te razmere, kakor je med substancijo in pritikami (akcidencijami). Prav ista duša, ki spoznava, tudi hoče in narobe, in tega se določno zavedamo, torej je duša res enotna. Duša je ustvarjena za telo in telo je ustvarjeno za dušo, tako da je telo nekak »zunanji človek«, duša pa »notranji človek«. Glavni del je pa duša, ona daje telesu obliko in življenje, kar ima telo, to ima po duši in iz duše. Zunanje stvari spoznavamo s čutili tako, da duša oni vtis opazi, preudari in potem v spominu ohrani. Duša torej vedno deluje, ako tudi samo čuti. Srce je središče telesnega življenja, možgani pa središče za občutenje in gibanje. Zato vodijo od možganov in do možganov živci (votle cevice) dotične vtiske. Avguštin loči prednje možgane za občutenje, zadnje za gibanje in srednje za spominjanje. A vendar ni v možganih duša, ampak v celem telesu in sicer cela je v vsakem delu, ni se ji treba gibati iz enega dela v drugi, ampak na različnih mestih lahko občuti h krati. Kako moreta skupno in drug na drugega delovati telo in duša, tega ne moremo umeti. Vendar ni si mislil tega medsebojnega delovanja kot neposredno — kakor dušeslovci pred njim —, ampak le posredno, ker posredujejo med obema nekatera sredstva. Ta sredstva bi bila v sredi med dušo in telesom, niti popolnoma ene, niti druge narave. Vendar pa ne obstoji človek iz treh delov, marveč samo iz dveh; ne iz telesa in dveh duš, ampak samo iz telesa in ene duše. Duša ima več zmožnostij, više in niže. Niže so: občutenje in teženje ali želenje. Više so: razum in volja. Obe imata tudi spomin, ki je »želodec duši«. Volja človekova je prosta, a vendar je precèj nezmožna za dobro in potrebuje božje milosti. Duša človeška je neumrljiva. Sv. Avguštin dokazuje to v posebni knjigi, v kateri se ravna precèj po Platon-u. — Da nismo preobširni, zvršujemo s tem pregled naukov tega vnetega preiskovalca človeške narave. Opiral se je tu pa tam na Platon-a, oziral se na druge dušeslovce, a bil je tudi samostojen. V njegovih spisih vidimo skoro na vsaki strani, kako temeljito pozna človeško naravo, kako resnično nam jo slika, kako spretno uporablja svoje znanje za mnoge druge nauke.

Prestopili bodemo sedaj v duhu dolgo dôbo, ki je po sv. Avguštin-u do školastikov, ker v tej dôbi ni napredovala naša veda. Modroslovci so se pečali z drugimi vprašanji in tako niso imeli dosti zanimanja za dušeslovje. Tudi v začetku školastičnega modroslovja ne nahajamo temeljitega dušeslovnega preiskovanja. Še-le v 12. stoletji se dvigne naša veda samostojnejše na površino. Tako n. pr. je spisal neki Isaak Stellski mali spis »o duši«, a ne sloni na temeljitem preiskovanji, tako tudi na spis meniha Alcher-ja »o duhu in o duši«, ki podaja samo nazore drugih dušeslovcev. Poročali bi obširnejše o Petru Lombard-u († 1164), ako bi njegovi nauki ne spadali v bogoslovje. Ob istem času je učil Arabec Ibn Rošd (Averrhoes) poseben nauk o človeški pameti, opirajoč se na Aristotel-a. Trdil je namreč, da je človeška pamet neka splošna pamet, ki je ista v vseh ljudeh, ne da bi imel vsak človek svojo posebno pamet. Po številu torej je ena sama pamet v človeštvu. — Ta nauk, ki je sevéda napačen, ugajal je nekaterim modroslovcem, zato so ga drugi toliko krepkejše zavračali, in to je bilo precèj povod, da se je zanimanje za dušeslovje širilo in so se ta vprašanja obdelovala temeljitejše.

Temeljitejše so obdelovali dušeslovje v 13. stoletji, dasi je bilo modroslovje z bogoslovjem tesno spojeno. A prav zadnje je sililo, da so obravnavali mnoga dušeslovna vprašanja temeljito, kajti mnogo bogoslovnih naukov sloni na dušeslovji. Tako je tudi za dušeslovje pomenljiv Aleksander Haleški, ki trdi, da Bog ustvari vsako dušo posebej, da je ta združena s telesom, kakor oblika s svojo snovjo; še znamenitejši pa je Viljem Pariški († 1249), ki je poleg drugih del spisal veliko delo »o svetu« (de universo) in pa skrbno izdelan spis »o duši« (de anima). V tem delu uči, da je duša »popolnost fizičnega, organskega telesa, ki ima zmožnost, da živi« (perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis). Dasi tudi je Aristotel enako učil, pravi Viljem, vendar tega nauka ni sprejel zaradi njegove veljave, ampak ker je resničen in dokazan. Zanimiv je eden izmed Viljem-ovih dokazov, da imamo netvarinsko dušo. Gotovo je, pravi, da človek misli. Možno pa je dvoje: ali misli on sam po celem svojem bistvu, ali pa samo z enim delom. Prvo ne more biti, kajti sicer bi morali reči, da mislijo tudi vsi naši udje, kar je brezpametno. Ako pa misli le en del človeškega bitja, ne more tisti del biti telesen: kateri del bi neki imel to posebno zmožnost? Torej mora biti netvarinsk del človekov, ki

misli in sicer posebna substancija, kajti le na substanciji se nahajajo razne lastnosti, razni čini. — Ta duša je samo ena in je enotna. Duša ima zmožnosti, ki pa niso kaj drugega nego duša, ampak eno in isto kar duša. Duša deluje različno v raznih ozirih. — V drugih naukih se nahajajo iste misli, kakoršne pri drugih modroslovcih njegove dôbe in torej jih ne bodemo razkladali. Zanimiv iz one dôbe je dalje Mihael Scotus, ki je bil tako vešč v naravoznanstvu, da so ga imeli za čarovnika. O naši vedi je pisal: »De physiognomia et de hominis procreatione« (o obrazih in o človeškem postanku) večkrat natisneno. — Janez Rochellski [1]) († 1271) je spisal obravnavo »de anima« (o duši); še bolj se je pa takrat odlikoval Vincencij Beauvaisski [2]) († 1264), ki je pisal o vseh vedah nekako enciklopedijo z naslovom »Speculum« (ogledalo). O dušeslovji ni podal novih naukov. Tu je dospela tedanja veda do vrhunca. Povzdignil jo je najprej Albert Veliki (1193—1280). Omenjamo samo tri knjige »o duši«. Na čelu stoji nauk njegov, da duh človeški ni kaka lastnost, ampak je substancija, in sicer netvarinska. To dokazuje Albert obširno; opira se zlasti na to, da za mišljenje ni telesnega organa, ker je neorgansko. Duša je telesu oblika in je h krati tudi substancija, to se pravi, po duši se razločuje človek od drugih bitij, a duša je tudi bitje samo po sebi. Združena je s telesom, in ker imata telo in duša razne moči, zato moreta drug na drugega delovati. Duša je princip življenja, čutenja in mišljenja, toda prvo dvoje opravlja s telesnimi organi, zadnje pa brez organov. Da je tudi mišljenje odvisno od telesa, to uči izkušnja. Čutila namreč prinašajo čutnih podob in te rabi pamet za mišljenje. Zato se kaže ona odvisnost, ko smo trudni ali bolehni ter ne moremo misliti. — Razne druge njegove nauke opuščamo, ker jih nahajamo tudi pri njegovem velikem učenci sv. Tomaž-i.

Tomaž Akvinski (1225—1274) je znamenit kakor v drugih modroslovnih strokah, tako tudi v dušeslovji. Tomaž se je naslanjal vseskozi na Aristotel-a, a ni hlapčevsko sprejel iz »modroslovja« vsega, kar je v njem našel, marveč je po svoje predelal, in kar je bilo nepopolno, dovršil. V mnogih ozirih je bilo tudi težko določiti Aristotel-ovo misel. Tomaž jo je našel iz celotnega sestava in bil res tako najboljši Aristotel-ov razlagalec. Tudi Tomaž uči, da je duša telesu oblika in princip življenju, čutenju kakor tudi mišljenju.

[1]) Izg. Rošelski.
[2]) Izg. Boväski.

Vse spoznavanje se začenja s čutili, po čutilih pridejo čutne podobe v domišljijo našo. Poleg nižega spoznavanja je tudi više; s tem pridemo do nadčutnih predmetov. Prva zmožnost naše duše je spoznavalna, druga je želelna. Iz zadnje izhajajo želje, čustva, strasti. — Tomaž ni obdeloval celega dušeslovja skupno, pač pa ni skoro vprašanja, o katerem ne bi bil pisal. Seveda so njegovi nauki zaviti v tadanjo strogo šolsko obliko, vendar pa imajo še za sedanje dušeslovje dragocenega zrna.

Zaradi precejšnje enakosti, katero nahajamo v naukih teh modroslovcev, naj omenjamo naslednje skoro samo z imenom: Bonaventura, Janez Duns Scotus, Roger Bacon (prirodoslovec), Durandus in Viljem Occamski, ki je v marsikaterem oziru nastopil nove poti in zapustil dosedanje nauke; sploh so nekateri modroslovci ločili se od sporočila šolskega ter naslonili se na Platon-a, kakor Gemisthius Plethon, Marsilius Ficinus i. dr., dokler se ni naposled dušeslovje razgubilo v raznih modroslovnih sestavih, ki so le malo koristili resnici. A dosedanje dušeslovje, kolikor ga je ostalo v tradicijonalnem modroslovji, zamiralo je pod težo drugih strok, zlasti logike in metafizike. Tako je Giordano Bruno (1548—1600) zašel v dokaj čudne in davno že premagane nauke, da je človeška duša nekaka iskra svetovne duše, drugi so se prijeli drugih modroslovnih sestavov, kakor Gassendi, Montaigne. Ni se takrat storilo malo za vedo, kajti izšlo je precèj knjig, ki so obdelovale dušo, ali napredovanja ni bilo, kakor tudi ne mnogo zdravih naukov. A kazalo je vse, da se bode veda na posebno stran obrnila, ker ni bilo v tadanjem modroslovji več one sile, ki more vladati nad duhovi. Le Suarez (1548—1617) je na Španjskem v odločno Aristotel-ovem in Tomaž-evem duhu izkušal dvigniti dušeslovje in pisal temeljito o duši (»de anima«), a vendar ni bilo mogoče preprečiti novega razvoja.

### *C. Nova dôba.*

Nova dôba za dušeslovje se je začela na Angleškem. Ker so Angleži po svojem značaji najbolj udani praktičnemu delovanju, ker jih kupčija in obrtnija tako tesno veže z naravnimi silami, ker jim je prvi namen v delovanji praktični dobiček, zato se kaže ta natančnost v opazovanji in skrb za praktični dobiček tudi v dušeslovji. Tako ima res angleško dušeslovje poseben značaj. To se je pokazalo najprej pri

Bacon-u Verulam-skem[1]) (1561—1626). Njemu ni ugajalo Aristotel-ovo modroslovje, ni se ujemalo niti z njegovim mišljenjem, niti s teženjem njegovega značaja. Živel je na dvoru, a ni bil dolgo v milosti. Zaradi mnogih krivic so ga obsodili in v revščini je moral prebiti zadnji del svojega življenja. Takemu značaju ni moglo prijati globokoumno premišljevanje o zadnjih vzrokih vseh rečij, ampak le to, kar pomaga do blagostanja in časnega dobička. Bacon sam ni obdeloval dušeslovja, a dal je navod, kako je je treba obravnavati. Šest potij je, po katerih spoznavamo notranjega človeka: 1. po obrazu; 2. po besedah; 3. po dejanjih; 4. po njegovih darovih; 5. po smotrih; 6. po poročilu drugih ljudij. Veda o duši preiskuje najprej razne duševne zmožnosti, potem, kako jih rabimo in s čim se pečamo. Priporočal je Bacon preiskovanje, ki se opira na izkušnjo. Pa s tem ne moremo dognati, kaj je »duh« človekov, k večemu, kaj je »duša«, ki je tanko, gorko telo, — to moremo spoznati. — Bacon-ove nazore je takoj sprejel

Tomaž Hobbes (1588—1679). Vse spoznavanje, sploh mišljenje izvira iz telesnih občutkov. Občutki nastanejo vsled gibanja, ki prihaja iz drugih stvarij na naša čutila. Občutki pa ostanejo v nas in ne minejo takoj. To so predstave. Ako si mislimo kako stvar s tem, da rabimo za pomoček besedo, delujemo z umom. Kaj priprosto si je pa mislil pamet in mišljenje. To ni nič drugega kakor soštevanje in odštevanje. Ako sošteješ dve imeni, dobiš sodbo, ako sošteješ dve sodbi, dobiš sklep, in ako sošteješ dva sklepa, tedaj imaš dokaz. Tako je vse duševno življenje razlagano prav tvarinsko. V istini je tudi pravi materijalist naš modroslovec. Kajti duševnega ni nič po njegovem nauku. Kakor je razlagal spoznavanje, tako tudi želenje, veselje, žalost in druga čustva. Prostosti v našem smislu ni; kar človek stori, v to je primoran. Verstvo n. pr. izvira iz strahú, država iz sebičnosti ljudij. — Tako ravnanje je bilo pač pretirano. Uči pa nas dovolj jasno, kam zapeljejo enostranske metode. Saj je bil Hobbes dosleden, to se mu mora priznati. To je bila podlaga, na kateri se ni dalo dalje zidati, treba je bilo bolj ozirati se na notranje — duševne — pojave, katere je preveč mehansko razlagal Hobbes. Ali nevarnost je bila še vedno za naslednike, da bi se ne dali preveč uklepati v novo skovane verige materijalizma. Da pa moremo umeti nadaljni razvoj, treba nam

[1]) Izg. Bek'n.

je ozreti se na Francosko, kjer jo je bil drug modroslovec zavil popolnoma na nasprotno stran. Ta je bil

Descartes [1]) (Cartesius, 1596—1650). Hotel se je opirati na prejšnje peripatetično modroslovje, a v resnici je on kaj oddaljen od njega. Glavni njegovi dušeslovni nauki so, da sta duša in telo popolnoma različna in le zelo rahlo združena. Duša prebiva samo v možganih in le »duhovi življenja«, ki prihajajo v možgane in zopet odhajajo, ti posredujejo nekoliko med obema. Zato pa trdi Descartes, da je telo nekak avtomat, to se pravi: stroj, ki se giblje sam ob sebi. A duša hodi svojo pot, saj je čisto drugačno bitje, ki zaradi tega tudi ne more delovati na telo. Zato deluje naravnost Bog tako na telo in dušo, da se ujemata. Duša ima svoje nadčutno spoznanje sama iz sebe, to ji je prirojeno. Dobiva pač mnogo znanja tudi po čutilih, toda to je mnogo slabše nego prirojene ideje. — Tako je pa Descartes hodil po nasprotni poti, kakor Hobbes. Tudi táko dušeslovje ni moglo imeti uspeha, ker je bilo tako enostransko, kakor angleško. A imelo je v sebi nekaj vabljivega, in zaradi tega so se ga oprijeli tudi drugi. Vabljivo pa je bilo razlaganje, kako delujeta telo in duša drug na drugega. Da duša samo na enem mestu prebiva in tukaj le majhno žlezo giblje, to je sevéda umljivejše in se lože misli; a drugo vprašanje je, ali je pa tudi resničnejše.

Táko razlaganje, kakoršno je bil podal Descartes v svojih spisih, ugajalo je Angležem še manj nego školastično. Zato se mu je odločno uprl John Locke [2]) (1632—1704). Locke je v istini večstransk, nego Descartes, in mnogo temeljitejši nego Hobbes. Glavni stavek njegovega dušeslovja je, da izhaja vse spoznavanje, vse duševno življenje iz občutkov, a občutke napravijo vtiski. Kar človek občuti, to potem preudarja. Sicer je tudi Aristotel učil, da ni ničesa v razumu, česar ni preje bilo v čutilih, toda on je pripoznaval, da iz čutnega spoznamo marsikaj nadčutnega. Locke pa ne priznava takega spoznanja. Po njegovem nauku ne more duša drugega nego sprejemati; duša je »gola deska — tabula rasa«, na katero moremo zapisati, kar hočemo. Kaj je duša, tega ne moremo spoznati. Kajti ako rečemo: »duša je substancija«, kaj nam je s tem pomagano? »Substancija« je pojem, ki ga naredi v sebi ali sestavi razum, o katerem pa ne moremo reči, da je istinit. Kakor

[1]) Izg. Dä-kárt.
[2]) Izg. Lòk.

ne moremo trdno in dobro spoznati, kaj je substancija, tako tudi ne drugih enakih pojmov, kakor: moč ali sila, zmožnost, prostor, čas; poleg teh splošnih pojmov tudi ne moremo spoznati posebnih pojmov, t. j. kake sile, ki izhajajo iz splošnih, kakor posameznih substancij: kaj so, tega ne moremo spoznati. Tako smo se prepričali, da ne moremo vedeti, kaj je duša. Duša, t. j. ono, kar dušo imenujemo, more pa občutiti veselje in bol. Po prvem hrepenimo, drugega se bojimo in ogibljemo. Od tod izvirajo razna čustva in tudi strasti. — Locke ima pri onih dušeslovcih, ki se držé empirske metode, veliko veljavo. Njim je nekako oče temeljitega dušeslovja.

Dasitudi je George Berkeley[1]) (1684—1755) idealist, kakor pravimo, in Locke realist ali celó sensualist, vendar ni veliko razločka med njiju stališčema. Locke je učil, da ne moremo ničesa vedeti o substancijah, Berkeley je učil, da telesne substancije ni, da sploh ni nič drugega nego naše predstave. Potemtakem so le te istinite, kakor tudi duša sama: vse je torej duševno, karkoli je. Tudi voljo imamo, ki se ozira na naše ideje. Kar je v naši duši, to prav za prav ne prihaja od zunaj v nas, marveč Bog naredi vse to, kar spoznamo. — Tu imamo čisti idealizem; vendar metoda Berkeley-ova ni bila spekulativna, ampak empirska in njegova preiskovanja o gledanji so še dandanes važna. Imenujmo takoj za njim

David-a Hartley-a[2]) (1704—1757). Ta dušeslovec stoji na Locke-ovi podlagi, a bliža se materijalizmu, ki pravi, da duše ni. Hartley izvaja vse znanje naše iz čutnih zaznav, katere nam prihajajo iz čutil in dohajajo v možgane po živcih. Čim boljši so živci in možgani, tem boljša je »duša«. Predstave niso nič drugega, kakor vtiski, ki ostanejo v možganih. Sploh so pa možgani orodje za vse duševno delovanje. — Hartley ima važno mesto v zgodovini dušeslovja med Angleži, tudi so ga zelo posnemali. Opazovanje mu je edini pripomoček za dušeslovje. Še važnejši, h krati pa tudi odločnejši je bil

David Hume[3]) (1711—1776). Star 27 let je izdal svoje prvo modroslovno delo: »Obravnava človeške narave« (treatise of human nature), pozneje pa je to obravnavo mnogo predelal in izdal v manjših oddelkih. Hume hoče vse izvajati iz izkušnje. Kar se pa

[1]) Izg. Berkli.
[2]) Izg. Hartli.
[3]) Izg. Jum.

iz nje izvajati ne dá, to ni istinito. Vse pa, karkoli je v našem umu, izvira iz vtiskov (impressions). Ako bi za kako idejo ne mogli najti dotičnega vtiska, tedaj je to znamenje, da ideja ne zaznamuje nič istinitega. Tako n. pr. je z idejo vzroka. Da bi iz vzroka izviral učinek, tega nam ne kaže izkušnja, marveč mi združujemo vzrok z učinkom le iz navade. Umevamo sedaj lahko, da Hume ne pozna duše, ne Boga. Telo in duša — to je vse eno. Ta duša ni neumrljiva. Duševnih lastnostij in tudi posebnih zmožnostij ni. Hume je razlagal tudi nravoslovje po izkušnji. — Kant imenuje Hume-a »geografa človeške pameti«. A kakor ga moramo imenovati doslednega in odločnega, tako pa tudi enostranskega. Da dobivamo svoje znanje edino le iz vtiskov, to bi trebalo še le dokazati. Ako pa opazujemo sami sebe, prepričamo se lahko o nasprotnem. Predno pa ta razvoj razkladamo dalje, moramo se ozreti nazaj, kako je neki dušeslovje na drugem, na spekulativnem tiru napredovalo.

Arn. Geulinx-a [1]) omenjam samo zaradi posebnega nauka, ki ga je sicer sprejel že Descartes, da namreč Bog sam neposredno deluje na dušo, kadar pride v telesu dotična prilika in tako tudi v telesu, kadar daje duša dotično priliko. Tako n. pr. ako kaj gledam, naredi Bog v meni zaznavo ob isti priliki, ko gledam, ne da bi občutek prišel iz telesa v dušo. Ta nazor se zove »occasionalismus« (iz besede occasio = prilika).

Tudi Nikolaj Malebranche [2]) se je držal istega nazora. Mnogo bolj sloveč od teh, a ž njima soroden je

G. W. Leibnitz (1646—1716). Kakor je učil sploh, da obstoji vesoljstvo iz samih enotic ali monad, tako je trdil, da je tudi duša taka enotica. Ne smemo je misliti kot tvarinsko točko, ampak kot neko moč ali središče raznih močij; to središče je nerazdeljivo. Biva pa v telesu sredi drugih neznatnejših enotic. Duševna človeška enotica se zaveda, poznava večne resnice, ima ideje teh resnic, kakor tudi o Bogu sama iz sebe ali prirojene. Tako je celó v matematiki, logiki, nravoslovji: te vede zajema samo iz pameti, in to priča, da je njegova duša res duh, ki ne mine, torej je neumrljiv. Človek je le toliko prost, da ga nobena sila nevedoma ne goni; a kaj bode storil, to odloči vselej močnejši motiv ali razlog.

[1]) Izg. Žöläng.
[2]) Izg. Malbrángš.

Sicer pa tudi ne morejo monade delovati druga na drugo; da se pa kažejo enotice združene, da deluje navidezno druga na drugo, zlasti duša na telo, to je zato, ker je Bog vse delovanje, gibanje in razvijanje med njimi od vekomaj uredil. Tak je oni sloveči nauk o »določenem ujemanji — harmonia praestabilita«. — Leibnitz naravnost nasprotuje Locke-u in je to zlasti v svojem delu »novi poskus o človeški pameti« pokazal. Ni pač mogoče hoditi za njim, vendar spričal je dovolj, da empirska metoda sama nikakor ne zadostuje. Tesno se je Leibnitz-a oklenil, dasi tega ne priznava Chr. Wolff (1679—1754). On je prvi ločil izkustveno dušeslovje in umovno: »Psychologia empirica methodo scientifica pertractata...« l. 1732 in »Psychol. rationalis etc.« l. 1740. Prva opisuje pojave duševne in delovanje, druga pa razlaga dušo in njeno življenje, posebej ona vprašanja, od kod, kaj je duša, katera imenujemo metafizična. V duševnem delovanji se kaže dvojna moč: spoznavanje in želenje; oboje pa je ali više ali niže. — Že Wolff sam je izprevidel, da ni možno ločiti dosledno obojega dušeslovja, kakor se tudi on sam ni držal natančno določenih mej. Sploh pa moramo priznati, da je Wolff za dušeslovje mnogo storil, da je hotel vso vedo razvijati po trdnem redu, pa tudi praktično njeno stran ali rabljivost je razkazoval. Le stroga njegova in suha šolska oblika je bila kriva, da se ni povspelo njegovo modroslovje sploh, kakor tudi dušeslovje posebej, do veče veljave. Da so njega kmalu pozabili, storilo je novo kritično modroslovje Kant-ovo. A omenjamo pred njim še Nik. Tetens-a, ki je v svoji knjigi l. 1777 izšli prvi naravnost učil, da ima človeška duša t r i z m o ž n o s t i in ne dveh, kakor so učili dosedaj.[1]) Te zmožnosti so: »um in volja in — občutnost« (Empfindsamkeit) ali kakor kmalu potem pravi: »čustvo (Gefühl), um in volja«. Tako se je zgodila zeló važna izpremememba v dušeslovji, kajti pri večini nemških modroslovcev je ta razdelitev ostala. Iz one dôbe bi mogli navesti še mnoge dušeslovce, a ti morajo nam pač zadostovati v tem pregledu. Le na Francosko se še ozrimo, kjer je ob istem času zavladal pravi materijalizem in dušeslovje izpremenil v nauk o »človeški mašini«, (l'homme machine, 1748) kakor so ga oznanjali pisatelji: La Mettrie (pisatelj knjige s tem naslovom), Helvetius (»de l'esprit«, »de l'homme«), in

[1]) »Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung«, I. str. 619 nasl.

Holbach (»Système de la nature«). Tu je dušeslovje ležalo poteptano na tleh, dasi so veljali taki nauki kot pristna »filozofija«. Imelo je to dušeslovje takrat mnogo veljave, toda v zgodovini našega znanstva mu ne moremo prisojati nikake cene. — V tem času pa se je obrnilo modroslovje na Nemškem na drugo pot. Iz Hume-ovega dvomljenja se je rodil precèj podobni »kriticizem« Kant-ov in imel dovolj vpliva na dušeslovje.

Immanuel Kant (1724—1804) ni pisal sicer nobenega dela, ki bi imelo naslov »dušeslovje«, vendar pa se dotikajo vsa njegova številna dela bolj ali manj dušeslovja. V svoji »Anthropologie« [1]) podaja precèj obširen sestav raznih duševnih zmožnostij: 1. Zmožnost spoznavanja, ki je više in niže. Niže spoznavanje se vrši po čutilih in po domišljiji; više pa obsega razum, razsodnost in pamet, ki je teoretična in praktična. 2. Čustvena zmožnost (Gefühlsvermögen), ki je tudi viša in niža, katerih vsaka je še dalje razdeljiva. 3. Zmožnost želenja ali teženje (Begehrungsvermögen) — zopet niža in viša, prva neprosta, druga prosta. Prav ta razdelitev sama že straši čitatelja, ker je preveč zapletena. O duši sami pa ne uči, da je v istini ali da je posebna substancija, kajti tega da ne more pamet spoznati, kakor tudi ne, je-li Bog. — Za dušeslovje sámo res ni mnogo dobiti v Kant-u, in dasi je njegovo modroslovje tako važno v novejši zgodovini, vendar ne moremo trditi, da je on zeló obogatil našo vedo. Sicer je učil o prostoru in času, da sta samo v naši čutnosti, samo obliki našega opazovanja, da je vse spoznavanje samo iz izkušnje in da vse drugo nima objektivne istinitosti, a ta nauk spada bolj v drugo stroko, nego v dušeslovje. Tudi zaslug

J. Gottlieb-a Fichte-ja (1762—1814) ne moremo visoko ceniti. V njegovem vsebožanstvenem sestavu nima dušeslovje primernega mesta. O kakem razločku med dušo in telesom, o zakonih dušeslovnih, o njih razlagi nahajamo le malo v njem, kajti razločka med duševnimi in fizičnimi pojavi ne pripoznava Fichte, saj je njegov glavni stavek: jaz = ne-jaz. Prav ta jaz je, ki ustvarja vse sam iz sebe. Ta jaz samega sebe stavi, in temu se mora nekaj drugega, ne-jaz, protistaviti. V tem jaz je pamet, domišljija in razum. Iz njega izvira tudi praktični razum, to je zmožnost, ki teži na to, da se ujemata oba: jaz in ne-jaz. — Dovolj!

[1]) »Phil. Bibl.« 1882.

Čitatelj je pač že iz težav, katere so mu delali izrazi, spoznal, da niso prav razvidni in jasni Fichte-jevi nauki. Razjasniti jih tudi pisatelj ob kratkem ne more.

Friedr. Schelling (1775—1854) tudi ni mogel s svojega stališča obračati svoje pozornosti v dušeslovje. On trdi, da je prvotni duh eno in isto, kar narava (sevéda tvarinska). Ta enota pa se je razdvojila, in tako je duh eden tečaj, a narava (natora) drugi (negativni ali realni) tečaj. On uči, da je tudi svetovna duša (Weltseele). — Globlje je hotel, dasi precéj na enakem stališči stoječ, poseči v dušeslovje

G. W. Friedr. Hegel (1770—1831). Ta uči, da je najteže spoznati dušo. Duša je netvarinska, ali rekli bi bolje: netvarinstvenost v naravi. A v raznih pojavih, v raznih lastnostih, v raznih izpremembah in v raznih stopinjah se nam kaže duh po Hegel-ovem nauku, tako da moramo ta nauk ločiti v: antropologijo (duša sama na sebi), fenomenologijo (Phaenomenologie) duha (kako se duša javlja v svesti), in psihologijo (nauk o duši, ki se zaveda, da je eno in isto, kar je svest, da je subjektivno isto, kar objektivno, — duh premišljujoč svojo svest). Hegel pa ne razlaga tako duše, kakor se nam kaže v pojavih, marveč kakor se to uprav ujema z drugimi njegovimi nauki. Vse se razvija samo iz sebe, in izkušnje ni treba nič vprašati. In vendar tudi tukaj pravega dušeslovja ni, ker ne priznava Hegel duše, ki bi bila substancija in od telesa različna. — Táko dušeslovje se nam kaže kot pravi vzor spekulativne metode, ki se ne briga kar nič za izkušnjo. Tukaj ne najdemo nikake istinite duše, istinitega bitja, sami mrzli in mrtvi pojmi, s katerimi dela Hegel, kar se mu ljubi. In vendar je bilo Hegel-ovo dušeslovje precéj časa vplivno za razvoj naše vede. Hegelovci v dušeslovji so: J. E. Erdmann (»Leib und Seele« 1837; »Grundriss der Psychologie«); K. L. Michelet (»Anthropologie und Psychologie« 1840); K. Fr. Rosenkranz (»Psychologie« 1837).

Poleg Hegel-a in Schelling-a, v prvi polovici našega stoletja tako slovečih modroslovcev, omenjamo še nekoliko učenjakov, ki so bili istodôbno imenitni v naši vedi: Henr. pl. Schubert (»Geschichte der Seele«, 1830); K. F. Burdach (»comparative Psychologie« in: »Blicke in's Leben« 1842—48 i. dr.), K. G. Carus (»Vorlesungen über Psychologie« 1831, »Psyche« 1846, »Vergl. Psychologie« 1866); Suabedissen; Biunde (»Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie« 3 zv., 1831) i. dr.

Ker je táko obdelovanje dušeslovja le malo sadú obrodilo, in je modroslovje celotno zagazilo v nekako puščavo, sklenili so nekateri možje središče vsega modroslovja iskati v dušeslovji in na to opirati modroslovje. Tako je v istini za dušeslovje nastopila boljša dôba. Ti možje so: Herbart, Beneke, Lotze, Fechner, Hermann Fichte, Ulrici.

J. Friedr. Herbart (1776—1841) ima za dušeslovje res precejšnje zasluge, dasi ne moremo odobravati njegovih naukov. Zasluga njegova je v tem, da je izkušal rabiti popolnoma zanesljivo, natančno metodo in da se je trdno oprl na izkušnjo. Svoje nazore je izrazil v več spisih, zlasti pa v: »Lehrbuch zur Psychologie«, 1816; »Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden«, 1822; »Psychologie als Wissenschaft«, 1824, 25; »Psychol. Untersuchungen«, 1839. Herbart nima sicer dušeslovja za posebno vednost, ampak za prvi del metafizike, vendar pa kaže pregled njegovih spisov, koliko važnost mu prideva. Duša je enovito in istinito bitje, je »reala«, ki se vzdržuje in ohranja proti drugim, rekli bi, da se brani sile drugih bitij. To delovanje duše, ko se ustavlja ali upira, je predstava, predstava je pa prvina (element) vsega duševnega življenja ali delovanja. Predstave namreč, ki so sorodne, združujejo se, a one, ki so si nasprotne, zavirajo in tlačijo se druga drugo. Oboje se dá izraziti z računom, kakor delovanje raznih sil v mehaniki. Herbart je tudi zares hotel pokazati, kako se dadó računi rabiti v delovanji predstav. Iz tega je pa razvidno, da se po Herbart-ovem nauku ne moremo sklicevati na duševne posebne zmožnosti. Te so samo nekaka imena za razne vrste duševnih pojavov. Zato niso čustva, želje, volja nič drugega, nego posebne razmere v vrstah predstav. Če se predstave tako vrstijo, kakor so prišle v naše spoznanje, imenujemo to razum. Čustvo n. pr. nastane, ako na kako predstavo delujejo tudi druge predstave, in sicer je čustvo prijetno, ako delujejo predstave ugodno: neprijetno pa, ako one predstave zavirajo. Enako razlaga Herbart tudi voljo, o kateri sicer pravi, da je prosta, toda d o s l e d n o to ni po njegovih naukih. — Res je vredno priznanja, da je Herbart hotel izvršiti tako enotno razlago, ki se opira kolikor toliko na dušeslovna načela. Toda napačno je, to načelo rabiti tako, kakor pri razlaganji telesnih močij. Od kod vémo, da veljajo isti zakoni, ki veljajo za telesna bitja, tudi v duševnem gibanji? In res se njegovi nauki ne ujemajo z izkušnjo, kar bomo videli v poznejšem

razkladanji. Herbart je imel veliko učencev, in njegovo dušeslovje je imelo še pred kratkim veliko veljavo. N. pr. Drobisch (»Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode«, 1842; »Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie«, 1850); Theod. Waitz (»Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft« [!] 1849); Strümpell (»Grundriss der Psychologie« 1884); Volkmann, Nahlowsky i. dr.

Po precèj enaki poti je hodil tudi Beneke (1798—1854), ki je skrbno obdeloval dušeslovje. Spisal je: »Psychologische Skizzen«, 1825—27; »Verhältnis von Seele und Leib«, 1826; »Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft«, 1833; »Die neue Psychologie«, 1845; »Pragmat. Psychologie«, 1850; »Lehrbuch der pragm. Psychologie«, 1853. Iz tega se vidi, da je Beneke res pravi dušeslovec. A metoda njegova je enostranska, kajti samo izkušenjska je, in še tukaj nepopolna. Duša ni enovito bitje, ampak je sestavljena iz mnogih sil ali zmožnostij. Prva taka zmožnost je, da čutimo in zaznavamo. Dalje si pa more duša sama iz sebe pridobiti novih zmožnostij. Kar sprejme, to ji ostane in je nekaka nova zmožnost. Ko jih pa več pride v dušo, tedaj se med seboj zravnajo in moči se zenačijo. Kar je bilo v svesti in je potem iz svesti izginilo, to ostane vendar-le v duši in se imenuje sled. Sled pa ni popolnoma nedelaven, marveč teži, da se zopet oživi. To je teženje ali želenje. Naredé se cele vrste in skupine, in tako se napravijo tudi razni pojavi, katere poznamo po izkušnji: predstava, ki izvira iz nekoliko sledov; ako opazujemo isti predmet na raznih stvareh, imamo pojem. Iz pojmov se sestavlja razum. Po isti poti spoznamo tudi, kaj je pamet. Ako imamo jasne predstave, dobimo tudi prijetno čustvo, iz česar se razvije nagnenje. Prijetnosti si želimo, neprijetnosti se ogibamo. Čustvo nastane tedaj, kadar se predstave mnogovrstno in urno gibljejo itd. — Toliko naj zadostuje, da spoznamo načelo in razlaganje Beneke-jevo, ki je pač slabše od Herbart-ovega. Vrhu tega je tudi temnejše. »V celi zgodovini modroslovja komaj srečamo sostav, ki bi bil nerazumljivejši od tega«, pravi neki zgodovinar modroslovja.[1])

Trezen in veljaven dušeslovec je v novejšem času Hermann Lotze, ki je imeniten zaradi svojih del: »Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele«, 1852 in »Mikrokosmus«, 1854—1864. — Lotze se drži strogo znanstvene metode, a nikakor ne trdi,

[1]) A. Stöckl, Gesch. d. neueren Phil. II. p. 268.

da bi se moralo vse razlagati po enem načinu, duša in telo. Marveč gotovo je, da je duša posebno bitje — različno od telesa, kajti duševni pojavi so mnogo drugačni kakor telesni, in nikakor ni môči najti naravnost kakega prehoda med duševnim delovanjem in telesnim. Zlasti pa se moramo sklicevati na to, da je naša zavest edina. Kako bi to moglo biti brez enovite duše? Oba pa, duša in telo, delujeta le nekoliko prilikoma drug na drugega. Oba sta samostojna po bitji in življenji in delovanji, zato je med njima bolj nekako ujemanje, nego sodelovanje. Duša je v možganih in je ž njimi najože združena. Duša ima več zmožnostij: da predstavlja, čuti in hoče; deluje pa duša vedno celotno. Duša ostane vedno, kakor je izšla iz onega prabitja, a prav vedeti tega ne moremo, tu ima veljavo naša vera. — Tako vidimo, da izkuša Lotze s širnim svojim razgledom na vse strani pravičen biti. Le njegovi nazori (panteiški) o svetu in njegovi sestavi so bili dušeslovju v škodo. — Skoro isto moramo reči tudi o naslednjem dušeslovci.

Gustav Fechner (1801—1887) si je pridobil v razvoji dušeslovja slavno ime. No njegovo dušeslovje sploh ali njegovi splošni nauki niso tako znameniti, ampak najbolj njegov nauk o razmeri zunanjega mika (Reiz) in notranjega občuta (Empfindung): ta nauk je imenoval »Psychophysik«. V tej stroki je spisal: »Elemente der Psychophysik«, 1860, 2 zv.; »In Sachen der Psychophysik«, 1877 in »Revision der Hauptpunkte der Psychophysik«, 1882. — O duši sami uči, da ni bistveno različna od telesa. Eno in isto bitje se razodeva na dva načina, znotraj kot duša, zunaj kot telo. Zato je pa med obema popolno zakonito soglasje. Med telesnimi in duševnimi pojavi je popolna enotnost, ki se izraža v določenih zakonih. Te zakone je Fechner skrbno in natančno preiskoval, in pečali se bodemo ž njimi tudi mi v svojem preiskovanji, zato jih dalje ne bodemo tukaj razpravljali.

I. Hermann Fichte je pisal marsikaj o duši, a nikakor se ne more meriti s katerim izmed omenjenih dušeslovcev.[1]) Njegovo dušeslovje sloni na panteizmu in je tudi dovolj zmedeno. Preveč spekulacije, a premalo empirskega dokazovanja. Temeljitejše je obdeloval dušeslovje njegov prijatelj

Hermann Ulrici, ki je spisal znamenito knjigo »Gott und der Mensch« — temeljito dušeslovje, ki se opira vseskozi na naravoslovje. Duša, pravi on, je neka tekočina, enovita, nerazde-

[1]) »Zur Seelenfrage«, 1859; »Psychologie«, 1864 i. dr.

ljena in nepretrgana, ki more delovati na telo z živčevjem. Deluje pa tako, da se more raztegovati in objemati — obsezati bližnje atome, a more se jim tudi upirati. Duša si ustvarja ali napravlja telo s tem, da mu daje obliko, gibanje in rast. Ni težko spoznati, da je ta duša tudi neumrljiva, kajti sile njene se lahko ohranijo, kakor se tudi druge reči v naravi lahko ohranijo.

Predno označimo sedanje dušeslovje v kratkih črticah, ozrimo se tudi na Angleže, Francoze in Slovane. Zlasti Angleška je vedno obdelovala našo vedo in sicer, kakor smo že povedali, po izkušenjski metodi in pri tem kaj mnogokrat zašla v materijalizem. To dušeslovje neče poznati nič drugega, ko razne pojave, kateri se v duši vrstijo, in zakone, kateri veljajo med njimi. Vse drugo je negotovo in neznano. Kakor vémo, učil je isto najjasnejše Hume.

Tomaž Reid (1710—1796) se je sicer trudil upirati Humeovemu razdirajočemu modrovanju in se skliceval na »občno pamet«, zlasti v knjigi: »Inquiry into the human mind on the principles of common sense«, 1763. Gotovo je po pravici poudarjal Reid [1]) veljavo splošnega prepričanja, ki ga ima človeštvo o kaki stvari, a proti močnemu toku je le malo izdalo njegovo upiranje.

Dugald Stewart (1753—1828) je spisal: »Elements of the philosophy of the human mind«, t. j. o človeški pameti — duši, 1792; »Lectures of human mind« i. dr. On stoji na stališči, da ne vémo ničesa o substanciji duše ali telesa, marveč samo o njiju lastnostih.

Tom. Brown (1778—1820) je hodil po enaki poti. V »Lectures on the philosophy of the human mind« (4. zv. 1820) uči on, da vrsta pojavov (successive phenomena) — to je vse, kar resnično spoznamo o duši.

Posebno za važno imajo empirski dušeslovci knjigo James Mill-ovo: »Analysis of human mind« 2. zv. 1829. Prvina vseh duševnih pojavov je čutenje (feeling). Iz tega nastajajo vse druge vrste in sicer vsled združevanja »association«. — Sevéda, do cela neresnično to ni, a nikakor še ni v tem načelu vsega potrebnega za dušeslovje.

Naj omenjam še: I. Young (»Lectures on the intellectual philosophy«, 1835); I. Douglas (»On the philosophy of the mind«, 1839); dalje W. Hamilton (1788—1856). Zlasti pa je bil tudi za dušeslovje pomenljiv, dasi ni bil sam dušeslovec: John Stuart Mill (1806—1873),

[1]) Reid, izg. Rid; Dugald Stewart, izg. Stjúört; Brown, izg Braun; Young, izg. Yông; Douglas, izg. Dö'gläs; Hamilton, izg. Hä'milt'n.

in še vedno se kaže njegov vpliv v naši vedi. Njegov nauk je, da v bistvu duše ničesa ne preiskujmo, ker ne moremo ničesa spoznati, pač pa preiskujmo pojave po strogih načelih navodne metode. — Znan je tudi Aleksander Bain [1]), zaradi mnogih dušeslovnih spisov: »the Senses and the intellect« 1855, »the Emotions and the will«, 1859; »mental and moral science«, 1868 i. dr.

Tudi na Francoskem se je v začetku tega stoletja čvrsto razvijalo dušeslovje, a večinoma v drugačnem zmislu in z drugačnim uspehom. To francosko dušeslovje bilo je večinoma na podlagi Descartes-ovih naukov, dasi so se trudili posamezniki sprijazniti se tudi z drugimi sestavi. Tako n. pr. Royer Collard, Mains de Biran, Victor Cousin (1792—1867), ki se je zeló oziral na zgodovino modroslovno in skušal izmed nemških in angleških naukov izbrati pravo — srednjo pot, zlasti pa Th. Jouffroy (1796—1842), ki se je vedno trdno oklepal načela, da je duša različna od telesa.

Auguste Comte (1798—1857) pa je nastopil drugo pot. On je začetnik pozitiviške šole, ki zametuje vse, kar je le količkaj nad čuti. Dušeslovje mu ni posebna veda, ampak le del fizijologije. Kakor je Gall nekdaj učil, da se vse duševno življenje vrši edino le v možganih, tako tudi Comte. »Duša« ni drugega, nego pojem za več sil, katerih ne moremo dalje razdeliti. In takih sil (facultés irreductibles) je 18, ki prebivajo v 18 možganskih delih. Možgani delujejo želevno (affektivno) in umovalno (intellektualno). Glavna sila je srce (coeur), ki vlada nad vsem življenjem in ima mnogokrat tudi pamet v svoji oblasti. Umeva se samo po sebi, da v takih naukih ne nahajamo ničesa o svobodi, o neumrljivosti. Comte je imel in še ima veliko veliko vpliva kakor na druge vede, tako tudi na dušeslovje. Prav v sedanjem času se na vseh straneh, zlasti še v dušeslovji, kaže ta vpliv pozitiviškega modroslovja.

Nikakor ne smemo tu prezreti, kar so na dušeslovnem polji storili Slovani. Žal, da ne moremo imenovati mnogo slovanskih dušeslovcev, ki bi bili samostojno in res z vednostno strogostjo, z obširnim znanjem obdelovali dušeslovje. Tuji vplivi se kažejo vseskozi, mnogokrat brez potrebe preskrbno oziranje na Nemce, Angleže in Francoze. Vendar moremo opomniti, da se Slovani novejši čas na podlagi občega napredka resnobno trudijo napredovati samo-

[1]) Bain, izg. Bén; Royer Collard, izg. Roajé Kolár; Mains de Biran, izg. Mäng d'Birang; Cousin, izg. Kuzäng; Jouffroy, izg. Žufroà; Comte, izg. Kongt.

stojno in prevažno vedo — dušeslovje — gojiti na domačih tleh z domačimi sredstvi.

Rusi niso imeli prejšnje čase večih samostojnih del dušeslovnih. Prevajali so Grke in Nemce. Tu pa tam so tudi kaj izvirnega spisali, kakor n. pr.: Lamanskoj (»Sovremennije voprosy antropologiji«), zlasti Czistowicz (»Kurs opitnoj psichologiji«). A dandanes, ko imajo Rusi vélike znanstvene družbe, zlasti psihološko in antropološko, in se na vseh straneh vzbuja znanstveno delovanje, ne zaostaja tudi dušeslovje. Izmed novejših dušeslovcev so: T. Dokučajew (»Učbenija pedagogičeskija osnovanja psychologiji i logiki«, Moskva); L. O. Darkševič (»O provodnikje svjetovaho razdrazenija«, Moskva); O. K. Notovič (»Ješče nemnožko filosofiji«, St. Petersburg) obranava svobodo volje, katero taji. Pisal je tudi »o ljubavi« dušeslovno studijo. Da bi dušeslovje bolj povzdignili, izdajali bodo Rusi poseben časopis: »Voprosy filosofiji i psichologiji«, pri katerem bode sodelovalo Moskovsko »Psichologičesko Obščestvo«. Pripomniti je treba, da je novejša ruska veda, posebej tudi dušeslovje, precèj na podlagi novega protiverskega gibanja.

Poljaki so, kakor v drugih modroslovnih strokah, tako tudi v dušeslovji čvrsto delovali, in sicer že zgodaj. Tako je že ob časi novejše skolastike Janez iz Glagów-a spisal »Quaestiones librorum de anima«. V poljskem jeziku pa navajamo ta-le dela: »Psychologia albo krótko zebrane lekcye elementarne o naturze i własnościach duszy«. Warszawa 1786. To je prva knjiga dušeslovna v poljskem jeziku; spisala jo je Ana kneginja Jabłonowska, ali bolje, obdelala po Campe-u. — Kochanowski Wacław Michał: »Teorya działań ludzkich«. Wroclaw 1815. — Jasiński Józef: »Antropologia, o własnościach człowieka fizycznych i moralnych«. Wilno 1818. — Snell: »Psychologia empiryczna i Logika«, przełozone przez W. J. Chojnacki-ego. Warszawa 1818. — Kremer Józef: »Rys fenomenologii ducha, według zasad filozofii Hegla«. Kraków 1837. — Isti pisatelj je izdal pozneje: »Wykład systematyczny filozofii«. Wilno 1852. »Najcelnijejsze filozoficzne nauki o duszy przed sodem krytycznym obecnej nam filozofii«. Warszawa 1867. — Wiszniewski Michał: »Charaktery rozumów ludzkich«. Kraków 1837. — Trentowski Bronisław Ferdinand: »Dèmonomania czyli nauka nadziemskiej modrości«. Poznań 1844. — Zochowski Józef: »Filozofia serca«. Warszawa 1846. — Łętowski Ludwik: »Nauka poznawania

ludzi«. Warszawa 1847. — Wiszniewski Michał: »O rozumie ludzkim, jego siłach przymiotach«. Warszawa 1848. — Kamiński Jan Nepom.: »Dusza uwazana jako myśl, słowo i znak«. Lwów 1851. — Łyśiński Alexander: »Dusza człowiecza. Nowy i zupełny wykład o duszy«. Warszawa 1854. — Dworzaczek Ferdinand: »Człowiek«. Warszawa 1858. — Jacques, Simon i Saisset: »Przewodnik filozofii«; przekład Eleonory Ziemięckiej. Warszawa 1862. Dušeslovje je na str. 1—252. — Struve Henryk: »O temperamentach«. Psychologiezna wskazówka do poznania ludzi. Warszawa 1864. Isti pisatelj je spisal tudi: »O istnieniu duszy i jej udziale w ehorobach umysłowych«. Warszawa 1867. — Lipiński Mikołaj: »Zarys antropologii psychicznej«. Lwów 1867. — Ochorowicz Julian: »Psychologiczne pytania XIX wieku«. Warszawa 1869. — Zimmermann Robert: »Psychologia empiryczna dla wyzscych Gimnazyow«, tłomaczył Józef Zagorzański. Rzeszow 1869. — Zuliński Tadeusz: »O antropologii w stosunku do dziejow«. Warszawa 1873; »Antropologia i jej stosunek do innych nauk«. Kraków 1872. — Smiles Samuel: »O charakterze«, spolszczył W. Przyborowski. Warszawa 1873. — Pawlicki Stefan: »Mózg i dusza«. Kraków 1874. Isti pisatelj je spisal: »Psychologia dziecka w pierwszych trzech latach jego zycća«. Kraków 1888. — Niezabudka Leszek: »Psychologia i trojaki jej kierunek«. Odesa 1874. — Załęski Stanisław: »Psychologia samobojstwa«. Kraków 1877. — Ziemba Teofil Zygmunt: »Psychologia«. Kraków 1877. — Crüger J. dr.: »Zarys psychologii do uzytku szkolnego i nauki prywatnej«, przełozył Z. Sawczyński. Kraków 1878. — Ochorowicz Julian: »Pogadanki i spostrzezenia z dziedziny fizyologii, psychologii, pedagogiki i nauk przyrodzonych«. Warszawa 1879. — Mańkowski Bolesław: »O psychicznych zboczeniach fantazyi«. Lwów 1880. — De Laveaux L.: »Umysł i jego sprawy; poględ filozoficzny«. Lwów 1881. — Ribot Th.: »Dziedziczność psychologiczna«, przełozył Št. Bartoszewicz. Warszawa 1885.

Že zgodaj (pred Husom) so imeli Čehi razvito vedo. A ne moremo razkladati vseh posameznostij in vseh malih napredkov v naši vedi. Le iz sedanjega veka omenjamo nekaj del. Za dušeslovje in fizijologijo ima Jan Purkýne zasluge. Spisal je n. pr.: »Přednosti člověka nad zvičaty«, »o powaze ludskeho těla«. — Dušeslovje je spisal Fr. Čupr. — Prevedeno je: Kampe J. G., »Dušesloví«. Přeložil N. Vaněk. V Praze 1826. — Druga dela so: Hyna, K. F.,

»Dušesloví zkušebné«. V Praze 1844. — Hanuš, Dr. J. J.: »Nastin duševědy«. V Brně 1849. — Beneke, F. E.: »Nová duševěda«. Vzdělal Fr. Urbánek. V Brně 1867. — Zlasti mnogo je pisal: Dastich, Dr. Jos.: »Psychologie«. V Praze 1867. Drži se Herbart-a. — Durdík, Jos.: »O nove psychologii«. 1871. »Psychologie pro školu«. V Praze 1872. »Rozhled v oboru duševědy«. 1872. — Bernhard, Jos.: »Fysika a psychologie, kde a kterak nejpatrnčji souvisí«. V Chrudimi 1876. — Slavík, Jan.: »Zkušebné dušesloví«. V Hradci Král. 1876. — Šauer z Augenburku, J.: «Methodický výklad některých pojmů dušeslovných«. V Praze 1881. »Počátky dušesloví«. V Praze 1876. — Sobek, Fr.: »Dějepis a psychologie, kde a jak se stýkají«. V Chrudimi 1880. — Lindner, G. A.: »Učebnice psychologie zkušebné pro školy střední a ústavy učitelské«. V Praze 1882. »Drobné články poedagogické a psychologické«. V Praze 1885. — Kapras, Jan.: »Zkušebná duševěda pro střední školy«. V Praze 1884.

Da ne moremo pri Srbih in Hrvatih najti samostojnih pridobitev na tem polji, umevamo lahko. Za to je treba največ viših šol, katerih smo Jugoslovani dolgo pogrešali. Tako je Solarić (1781—1821) iz nemščine prevel dušeslovno delo. Enako se je M. Kr. Ristić naslanjal na Nemce. V novejšem časi se pa Srbi kakor Hrvati v šolskem poučevanji naslanjajo na Angleže, Spencer dobiva vedno več veljave, a izgubiva jo Herbart. Na katero pot se bode obrnilo v prihodnjosti, to je težko določiti.

V drugih deželah ne nahajamo tako znamenitih mož in tako važnih del, da bi jih trebalo omenjati. Ozrimo se le kratko na

## sedanje dušeslovje.

Ozirajoč se na množino spisov in knjig moramo res reči, da prevladuje dandanes ono dušeslovje, ki hoče ali dušo popolnoma tajiti, ali pa vsaj obtičati v dvomu, je-li duša, ali je ni, češ, za tako spoznanje niso dovolj zmožne naše moči. Tem nasproti je pa mnogo odličnih in temeljitih učenjakov, ki zavračajo take nazore in dokazujejo, da brez posebne duše se ne morejo razlagati duševni pojavi. Ako imamo dokaze obeh strank pred očmi in sodimo naravnost po svoji pameti, ne moremo priznati posebne tehtnosti dokazom materijalistov. Tudi razlaganje njihovo je mnogokrat na slabih tleh. Glavna njih moč je v tem, da zanikujejo in tajé, da tudi pre-

zirajo očividne dušeslovne resnice. Nasproti se res včasih druge vrste pisatelji premalo ozirajo na izkušnjo. Vendar je danes ono načelo skoro splošno obveljalo, da je treba obdelovati dušeslovje na trdni podlagi natančnega opazovanja. Izmed sedanjih dušeslovcev, ki delujejo z vednostno natančnostjo, imenujemo — Nemca

W. Wundt-a, kateri uvaja empirsko metodo vsestransko v dušeslovje. V svojem velikem, že zgoraj omenjenem delu razkazuje, razlaga in razvrščuje dušeslovne pojave popolnoma po načelu, ki velja za naravoslovne vede. Vendar ne zanikuje čisto vsega, kar bi bilo samo duševno, marveč hoče samo one pojave znanstveno obdelati, v katerih sodelujeta telo in duša. Sevéda pri tem razkazovanji ima veliko ulogo telo in razvidi se dovolj njegovo sodelovanje, toda duša izgubiva svojo važnost, in zdi se čitatelju, kakor bi je ne bilo. Wundt se opira na obširno in temeljito znanje fizijologije, zato se pa tudi v delu njegovem o dušeslovji toliko razodeva ta veda. Tudi o njegovih posameznih naukih bodemo tu pa tam v naslednjem razlaganji govorili. — Precèj drugih nemških dušeslovcev se oklepa sedaj Wundt-a ali vsaj enakega načela — sensuvalistov. Precèj enako obdelava dušeslovje Danec Höffding (»Psychologie« v nemščino prevedena 1888), na Angleškem pa hodi po še slabši poti Herbert Spencer (roj. 1820). Pa ta je tako važen, da se moramo ž njim nekoliko baviti. Obravnaval je že vse modroslovne dele in tudi dušeslovje v knjigi (»Principles of Psychology« 1855). Toda to dušeslovje je táko, da se mora naši pameti čudno zdeti. Ta dušeslovec, katerega imenujejo modroslovca darwinisma, razlaga, kako nastajajo vsi duševni pojavi s sestavljanjem in razvijanjem. Tudi se imenuje njegovo modroslovje sestavljalno, sestavno (synthetično). Po njegovem nauku delujejo namreč duševne moči, ki pa bistveno niso različne od telesnih, da, prav isto so, takó, da velja splošno pravilo: »Splošni zakon živčnega delovanja je tudi splošni zakon razuma.« Torej kar velja o živcih, prav isto velja tudi o pameti. Kakor so pa živci po svojih najmanjših delih (molekulah) mnogovrstno sestavljeni, in je tudi njihovo delovanje zapleteno, tako tudi duševno delovanje. Duševno delovanje obstoji iz »občutov«, ki pa v duši — v živcih ostanejo. Tako je možno, da se razvije iz njih duševno življenje. — Dalje ne moremo govoriti o Spencer-ji na tem mestu. Dostavljamo le, da se táko modroslovje širi na vse strani, da torej Spencer res zastopa mišljenje mnogih umnikov današnjega časa.

Tudi na Francoskem je veljavno na vseučiliščih sedaj označeno dušeslovje, katero prestavljajo pisatelji na domača tla iz angleških del, kakor Ribot[1]) (»La psychologie anglaise contemporaine«, 1870) in drugi, ki angleške pisatelje prevajajo.

Na Laškem pač ni posebnega napredka in tudi ne samostojnega preiskovanja. Omenjamo delo Rosmini-Serbati-jevo (»Psicologia«) 2 zv., ki je že starejše, a tudi v novič izšlo; stališče tega pisatelja je ontologizem. Drugam ozirati se bilo bi preobširno.

Razloživši doslej večinoma take nazore, ki ne pripoznavajo duše in samostojnega duševnega delovanja, moramo pač navesti druge dušeslovce, ki odločno zagovarjajo duševno bitje, od telesa različno, in prav tako tudi razlagajo duševne pojave. Te pisatelje moramo ločiti v dve vrsti. Nekateri se namreč gibljejo v svojem preiskavanji popolnoma prosto, ne gledé na dosedanje šolsko ali na kako drugo modroslovje. Izmed teh omenjam Esser-ja, ki je spisal lahko umevno in zanimivo dušeslovje — »Psychologie« 1854, a v vednostnem oziru ima zato manj cene, ker pisatelj zaostaja v znanstvenem razlaganji. V precéj enakem zmislu je pisan tudi krajši »Handbuch der Psychologie« Kaulich-ov (1870), zlasti pa je znamenito delo C. Gutberlet-ovo »Die Psychologie« (1881), ki se ozira na vse strani, na dušeslovno tradicijo, kakor na novejše pridobitve. Tudi Hagemann se trudi v svoji mali knjigi oboje združevati, a z manjšim uspehom. — Na drugi strani pa se opirajo mnogi dušeslovci skrbno na Aristotel-a in njegove učence, ter dokazujejo temeljito njegove po sedanjih pridobitvah spopolnjene in očiščene nauke. Večinoma pa se bolj pečajo z umovnim ali racijonalnim, nego empirskim dušeslovjem. Vendar so tudi na tem polji mnogo dognali in so vredni, da jih imenujemo, n. pr. Kleutgen: »Philosophie der Vorzeit«, ki razpravlja nekatera vprašanja dušeslovna kaj temeljito, Stöckl: »die spekulative Lehre vom Menschen« — sicer bolj zgodovinsko, a tudi razvijalno, Jungmann »das Gemüth« — sicer monografija, a velikega pomena. Izmed pisateljev umovnega dušeslovja omenjam Sanseverino-a, Liberatore-a in Lahousse-a (1888), ki so jako temeljiti; pisali so latinsko.

To je površen pregled zgodovine dušeslovja, v katerem smo se ozirali samo na znamenitejše pojave, ki imajo veči pomen zaradi katerega koli vzroka. Ta pregled naj nam bi pomagal vspeti se

[1]) Ribot, izg. Ribó.

na trdno stališče modroslovnega sporočila, t. j. do onih naukov in onih resnic, katere so spoznali in učili naši predniki od prvih časov — od Aristotel-a sem — na znanstvenem polji, pa vspodbujal naj bi nas tudi, da bi se trudili napredovati sami in napredke drugih uporabljati. Prav dandanes je res dôba napredovanja vsaj v prirodnih vedah, dušeslovec bi prezrl in zanemaril močan pripomoček, ako bi se ne oziral nanje. Zato nam bodi glavna skrb, z vsestranskim preiskovanjem in natančnim preudarjanjem najti zakone duševnega življenja, iz zakonov pa povzeti najviše resnice, po katerih je še vedno hrepenela človeška pamet.

## § 12.

## Pregled naše tvarine.

Vso tvarino moramo tako razvrstiti, da bode razlaganje umevno in da bode resnica podpirala resnico. Začeli bodemo s prvotnimi, znanimi in najjasnejšimi pojavi, in iz teh bodemo razlagali manj znane pa težavnejše. Tako bodemo hodili po pravi in naravni poti. In dasi morebiti ne bode možno držati se vedno načrta, trudili se bodemo vendar priti iz zunanjih pojavov do notranjih, da najdemo njih zvezo in odnošaje. Obravnavali bodemo v

I. delu fizijologijo človeškega telesa toliko, kolikor je potrebno, da umevamo duševno življenje. Zlasti fizijologijo živcev in čutil bodemo preudarjali, ker je ž njimi tesno združeno duševno življenje, posebej še spoznavanje.

II. del bode obravnaval najprej zaznavanje, katero nahajamo v vseh duševnih pojavih in potem posebej občute, ker ti so podlaga duševnemu življenju. Posebno bode treba pokazati, kako so občuti odvisni od zunanjih vtisov ali mikov; določili bodemo dotične (psihofizične) zakone.

III. del govori o predstavah. Predstave so najnavadnejše delo naše duše, one so skoro najimenitnejši duševni pojavi. Na predstavah sloni drugo delovanje. Zato bodemo natančno in skrbno preiskovali zlasti predstavljanje, da spoznamo njegovo naravo, njegove zakone; tako tudi spomin, domišljijo itd.

IV. del obsega pojme, sodbe, sklepe in drugo delovanje nadčutnega spoznavanja. Na podlagi predstavljanja se razvijejo pojmi, vsled česar moremo tudi soditi in še dalje tudi sklepati. V tem delu bodemo razkazali ono prevažno zmožnost in delovanje

naše duše, ki jo vodi do zavesti in do svesti. Na tej podlagi se razvije vse spoznavanje, če tudi ne po enem načinu.

V. del bode obravnaval želenje, to je ono moč, vsled katere težimo po kaki stvari, hrepenimo in jo želimo. Iz te zmožnosti izvirajo razni pojavi: čutni nagoni, čustva, hotenje ali volja. Zato bode ta del razpadel v več odstavkov.

VI. Iz obojega spoznavanja in hotenja se razvije duševno življenje v svoji celoti. Dasi obdeluje dušeslovje vse pojave, vse sestavine posebej, vendar mora tudi kazati duševno življenje v celoti ter razvijati zakone, po katerih delujejo med seboj sile; kazati mora, kako se hrani ravnotežje, kako se duševno življenje razvija, kako napreduje. Preudarjati je treba tudi temperamente in določiti, kako se utelesi vsa duševnost človekova v značaji.

VII. del mora podati še nekatera dopolnila: duša v raznih razmerah, n. pr. v družbi človeški, v vzgoji, v zgodovini, razmere do najvišega bitja. Potem je treba opisati tudi nenormalno (nepravilno) življenje duševno: blaznost, norost itd. Naposled bodemo povzeli še najviše zakone in najviše pojme, kateri se bodo dali razviti iz vsega razkladanja. S tem se dušeslovje postavi v vrsto drugih modroslovnih ved in se ž njimi ozko sklene.

O tej razdelitvi moramo nekoliko opomniti. Najboljša je tista razdelitev, ki se ravna po naravi svojega predmeta, ki napravi toliko delov, kolikor jih ima tisti predmet v istini. Ako bi se hoteli natančno na to ozirati, dobili bi nekoliko drugačno (vsaj po obliki drugačno) razdelitev, nego smo jo zgoraj podali. Fizijologijo res lahko in primerno denemo v poseben del; temu nasproti pa bi imeli samo še en del: dušeslovne pojave. Taka razdelitev bi vendar bila za knjigo našo neprilična. — Pa tudi, če se ozremo na čisto dušeslovje, kaže nam narava drugačno razdelitev: zaznavanje n. pr. je delovanje naše duše, ki spremlja vse naše notranje znane pojave, a posebnega dela skoro ne moremo narediti za to delovanje. Dalje sta si občutenje in predstavljanje sorodni, oboje delovanje spada v eno vrsto, in to delovanje nahajamo tudi pri živalih. Dušeslovci imenujejo oboje delovanje čutno spoznavanje, ali pa je obdelujejo pod naslovom: čutna zmožnost ali čutnost. In zares se loči bistveno to delovanje od onega, katero smo postavili v »pregledu« v naslednji del: »pojmi, sodbe, sklepi.« Zadnje delovanje ni čutno, ampak umovno, čisto-duševno; zato pa tega delovanja tudi ni najti pri živalih. Mnogi dušeslovci imenujejo to

delovanje *više spoznavanje* in je obdelujejo v posebnem večem oddelku.

Naša narava tudi želi, giblje se, deluje, hoče . . ., kar je od spoznavanja različno. A želenje ali teženje telesno je različno od hotenja; prvo imajo tudi živali, hotenje ima samo človek. Zato je nekoliko neprimerno govoriti o želenji naše čutne narave potem, ko smo govorili o *višem* spoznavanji. Zato stavijo zopet gledé tega nekateri dušeslovci čutenje (čutno spoznavanje) in niže želenje v eden veči oddelek, n. pr. pod napis »o čutnem življenji« (Lahousse).

Ti kratki premisleki nas učé, da je deloma zeló težko razdeliti prav naravno vso dušeslovno tvarino, deloma pa tudi neprilično, ker bi taki naravni deli ne bili v primerni razmeri med seboj: nekateri zeló majhni, drugi zeló veliki. V knjigi se je treba vsekako tudi na lepo zunanje razmerje ozirati, posebno je treba imeti vseskozi pred očmi, da bodi knjiga jasna, za čitatelja vedno pregledna, lahka. V ta namen pa je treba včasih ukreniti tudi drugačno, od naravne nekoliko različno razdelitev.

Pomisliti je tudi treba, da niso dušeslovni pojavi tako ločeni drug od drugega, kakor v prirodi. Duša je *eno* bitje in pojavi so njeno delovanje. To kaže dovolj, da ni samo ena razdelitev možna.

V tej knjigi smo gledali na to, da bi deli gledé obsega bili med seboj v nekakem razmerji, gledali smo na jasnost in lahkoto in tudi na razvoj duševnega življenja.

Vendar je skoro nemogoče tako popisovati duševne pojave, *kakor se razvijajo v našem življenji*, da bi táko popisovanje bila nekaka *zgodovina* tega življenja. Dušeslovec, ki hoče pisati dušeslovje, opira se pač vedno na ta razvoj, razkazuje po svoji moči zgodovino duševnega življenja, toda, ko bi hotel tako zgodovino celotno, natančno in po redu pisati, moral bi se opirati že na stavljeno podlago — znanstvenega dušeslovja. Zato bodemo v ti knjigi še le ob konci pregledali ob kratkem razvoj duševnega življenja.

# I. Del.

## Fizijologija našega čutenja.

### § 13.

### Zakaj začenjamo s fizijologijo?

Mnogo dušeslovnih pisateljev začenja najprej razkladati duševne zmožnosti. Ko so določili zmožnosti, razdelé celo tvarino ter govoré najprej o zmožnosti spoznavanja, potem o čustvih in nazadnje o volji. Drugi pa začenjajo s predstavami, češ, te so prvina in podlaga vsega duševnega življenja, in te poznamo najbolje in najizvestnejše, vse drugo je manj znano in nekako zakrito, ne dá se tako naravnost spoznati: torej treba najprej predstave obravnavati in s temi razlagati druge pojave, kakor tudi zidar ogleda kamene, predno jih rabi za zidanje.

Tako obdelovanje dušeslovne tvarine ima precèj ugodnih razlogov. Vendar ni brez težav; ni popolnoma razvidno in ne more biti dovolj trdno. Težko govorimo v začetku o duševnih zmožnostih, predno vsaj deloma ne poznamo duševnih pojavov. O predstavah tudi ne moremo še govoriti, ker jih ne poznamo dovolj, da bi jih mogli ločiti od drugih pojavov. A bolj znano, nego vse drugo, nam je telo naše. Telo deloma vidimo, tipljemo, čutimo in že v zgodnji mladosti imamo precejšno znanje o svojem telesu, gotovo boljše nego o predstavah. Izkušnja uči, da začenjamo spoznavati s telesnimi čutili: oči, roke in ušesa pri otroku najbolj delujejo in mu pridobivajo največ znanja. Vemo tudi, da je najlože povedati kako duševno resnico tako, da jo predočimo v čutni obliki, ali da pokažemo, kako izvira iz kakega čutnega pojava.

Zato bodemo tudi mi začeli s čutnimi predmeti in pojavi, ki se kažejo na našem telesu. Iz teh bodemo dalje spoznavali in razkladali druge pojave. Taka pot bode umljiva in varna. S tem nikakor ne trdimo, da so telesni in duševni pojavi eno in isto. To

pa je znano in popolnoma gotovo, da sta telo in duša združena najtesnejše. Zato bi ne umeli popolnoma duševnih, ako ne bi umeli vsaj nekaj telesnih pojavov.

Pregledovali pa ne bodemo vseh telesnih pojavov in raznih delov našega telesa. Nauk naš ni nauk o telesu, ampak o duši. Le o onih delih našega telesa bodemo govorili, ki nekako neposredno služijo duši, duševno življenje vzbujajo, podpirajo, vzdržujejo in vedno ohranjajo. To so pa naša čutila in vse druge priprave v našem telesi, po katerih nam dohajajo občutki. Koristno je sevéda za popolno poznavanje duševnega življenja, da poznamo dobro človeški organizem. Pomisliti moramo le, da največ delov našega telesa kar naravnost tudi čutimo, da nam je torej naše telo skoro zmerom »v duši« kot občutek ali predstava. Torej tudi pozna nekoliko duševnega življenja oni, ki pozna telesno življenje.

Iz teh razlogov bodemo govorili v tem delu o »fizijologiji našega čutenja«. Rekli smo s premislekom: »čutenja« in ne »čutil«, kajti obdelovali bodemo vso pripravo v človeku za čutenje: in to so čutila, pa tudi vsi živci s svojima središčema: možgani in hrbtenjačo. O teh bodemo morali govoriti opisujoč njih delovanje. Opisovali bodemo anatomsko te dele toliko, kolikor bode neobhodno potrebno. Razložili bodemo potem natančno njihova opravila in nazadnje pokazali, kako se človek občutkov zavé, kako nastanejo zaznave.

## § 14.

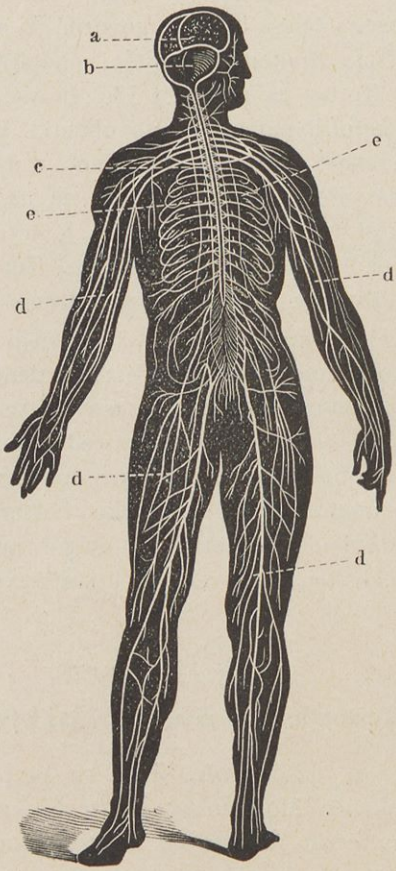
## Človek — čutno bitje.

Raznovrstne so naše moči. Tega se prepričujemo, ako se vsaj površno ogledamo. Moremo se gibati iz kraja do kraja in sicer sami iz sebe, česar rastline ne morejo. Tudi živeti moremo, to je rasti, razvijati se in v ta namen sprejemati vàse potrebno hrano. Kakor rastline in živali, množi se tudi človeštvo. Enako kakor živali imamo zmožnost, da čutimo. A česar nimajo živali, človek ima zmožnost, da umeva, da misli, da po pameti svoji kaj želi ali hoče. Razno je torej delovanje človeško in razni so pojavi tega delovanja.

Toda naša naloga ni, da bi govorili tukaj o vseh človeških močeh in o raznem delovanji. Zanima nas tukaj samo čutenje, ki se javlja v človeku in na njem.

Kaj je čutenje, kaj se pravi čutiti, to vemo vsi, povedati pa ne moremo, kakor tudi ne mnogo drugih stvarij. Zanašamo se na to, da vsakdo vé in mu ni treba povedati. Zares bi tudi noben dušeslovec ne mogel tega natančno povedati. Pa tudi mnogo drugih stvarij ni mogoče dopovedati, n. pr. kaj se pravi videti barvo, ali slišati glas. Ako povemo, kako se to godi, ni še povedano, kaj je tisto.

*Slika 1.*




**Živčevje človeškega telesa.**

a) *Veliki možgani*, b) *mali možgani*, c) *hrbtenjača: iz teh izvirajo živci*, d) *telesni živci*, e) *kaže „simpatično“ živčerje, tukaj v sliki označeno kot dve nitki — vsporedni s hrbtenjačo.*

Izvestno je, da čutimo in sicer na razne načine. Drugače čutimo z očmi, drugače z ušesi, drugače čutimo mraz, drugače gladkoto ..... in vendar vselej čutimo. Čutimo celó po vseh delih svojega telesa, izvzemši lase in nohte, s katerimi nič ne občutimo. Torej moramo reči, da imamo čutam tudi čutenje. Kjer pa živcev ni, kakor v laseh, tam ni čutenja. Zato smemo v nekem pomenu reči naravnost, da čutijo v človeškem telesu živci, ki se zaradi tega imenujejo tudi čut-

tenje v posebni meri, in imenovati moramo to zmožnost človeške narave. Res ne čutimo h krati celega telesa, ali čutimo sedaj ta, sedaj oni del; nekatere notranje dele pa samo o bolezni. Prav zaradi tega je človek vedno v dotiki z raznimi predmeti, nekako zvezan ali združen je ž njimi.

Preiskavanja pa so prav za trdno dognala in učila, da je za čutenje treba telesu posebnih priprav, posebnih organov ali sredstev. Tista sredstva se imenujejo splošno živci. Kjerkoli nahajamo živce,

nice. Čutijo pa tedaj, kadar vpliva kaj nanje. Razložili bodemo pozneje, kateri živci čutijo in kako.

Ne čuti pa vselej živec kar naravnost, marveč mnogo priprav je na zunanjem telesu, katere sprejemajo vtise in jih izročajo neposredno živcem. Te priprave moramo prištevati prav v ono vrsto, kakor živce, ker imajo ista opravila. Imenujejo se čutila. Živci in pa čutila nas morajo torej najprej zanimati, ako hočemo umevati čutenje.

Po celem telesu so razpletene nekake bele nitke, bolj ali manj debele, včasih posamič, včasih več skupaj, ki pa se razhajajo na vse strani telesa, dasi imajo vse neko središče. Ni težko najti v živali ali v človeku takih nitek. Ko bi jo našel v kaki svoji rani in bi s kako stvarico nanjo pritisnil, čutil bi takoj veliko bolečino, in tako bi se prepričal, kako občutni so živci.

Kakor je čutenje važno za naše življenje in še bolj za naše delovanje, tako pa tudi narava sama kaže, da je živčevje poglaviten del v človeškem telesu. Podlaga za živčevje naredi se najprej v človeškem telesu, ko se začne razvijati in rasti. Ker je središče vsega živčnega sestava hrbtenjača z možgani vred, zato se tudi v razvoji pokaže najprej podolgasta oblika; ta se na eni strani odebeli, in tam so poznej možgani. Kakor se je naredilo prvotno živčevje, tako se naredi po tej obliki celo telo. Rekli bi lahko: kakor se pri kristalizovanji naredi najprej središče, in se v tem vidi oblika poznejšega telesa, tako tudi v razvoji našega telesa. Iz tega središča razrastejo živci na vse strani, naredé se polagoma tudi čutila. Iz glave izvirajo oni živci, ki se združijo z višimi čutili, to je z očmi, z ušesi, z vonjalom in okusom, iz hrbtenjače pa oni, ki se razidejo po celem telesu.

Ako opazujemo delovanje živcev, vidimo takoj, da nimajo vsi enega in istega opravila. Nekateri namreč sprejemajo razne zunanje vtise ter jih vodijo do središča, drugi pa vodijo notranje vtise iz središča do raznih delov, in sicer do mišic. Prve imenujemo občutne (sensorske), druge gibne (motorske). Iz tega že vidimo, da ne moremo o vseh enako govoriti. Posebno še zato ne, ker imajo mnogi občutni živci na svojem zunanjem konci posebne priprave za vtise — čutila. Da se pri razkladanji držimo reda, mogli bi si tvarino tako razrediti, da bi govorili najprej o živčevji sploh, potem o središči in nazadnje o čutilih. Tako delajo prav mnogi.

A zdi se nam za naš namen primernejše in tudi umevnejše, da začnemo preudarjati čutila, to je tiste telesne dele, ki so posebej uravnani za čutenje. To pa zaradi tega, ker so čutila skoro na površji našega telesa, in zato jih bodemo najlože preudarjali in umevali. Da pa ne bodemo pretrgavali raziskovanja, videli bodemo ob enem, kako dotične priprave delujejo, kaj se v njih godi, kaj morejo izvrševati. Potem si bodemo še le ogledali, kaj in kakšni so živci, kako sestavljeni, v kakšnih oblikah in kako delujejo.

# I. Poglavje.

# Čutila.

## § 15.

## Pojem in razdelitev.

Čutila imenujemo tiste priprave ali organe našega telesa, s katerimi se tako dotikamo zunanjega sveta, da se ga moremo zavedati. Kaj je čutenje, tega res ni mogoče na drug način določiti nego z opisovanjem. Po čutilih »deluje zunanji svet na nas«, čutila so nekako vrata in okna, skozi katera prihaja do naše notranjosti vse to, kar je zunanjega. Tako si razkladamo po domače; ako bi hoteli povedati prav učeno, težko bi povedali bolje. Tako n. pr. ako pravimo, da so čutila »organi, po katerih občujemo z zunanjim svetom« (Woldrich), ali organi, »ki sprejemajo nekatere zunanje mike in jih tako dalje vodijo, da se jih zavedamo po občutkih« (Thomé), ali organi, »ki posredujejo delovanje čutnih mikov na čutnice« (Wundt) itd., povedali nismo s temi in enakimi besedami nič drugega.

Beseda sama že pravi, da imamo v mislih neko orodje, neko pripravo [1]), ne pa splošne zmožnosti, s katero čutimo. To splošno zmožnost imenujemo čut. V čutilih je gotovo čut, pa utegne biti čut tudi brez čutil.

Vsakemu so znana naša čutila; naštevamo jih petero: oko, uho, vonjalo, jezik in koža po celem telesu: to so naša

[1]) Besede na *-lo* pomenijo orodje: pisalo, črtalo, ravnilo, oralo, bodalo itd.

čutilna orodja. Imamo torej tudi petero čutov (zmožnostij, da čutimo) ali pet vrst zunanjega čutenja: z očesom gledamo ter imamo vid, v ušesu imamo sluh, v nosu vonj, na jeziku okus in v koži tip. A vsi fizijologi niso zadovoljni s petorico čutil. Zahtevajo tudi nekako životno čutilo, s katerim bi čutili stanje svojega telesa, n. pr. trudnost, lakoto, žejo. Drugi imenujejo to čutilo občni čut (Gemeingefühl), ker ž njim vtise v obče sprejemamo, zlasti tiste, ki provzročajo kako bolečino ali naslado. Pač je res, da imamo tako zmožnost, toda čutila (v pravem pomenu) ne moremo imenovati tega čuta. Občutimo tudi gorkoto in mraz, a nimamo zanje lastnega ali posebnega čutila. Konečno omenjajo tudi mišično čutilo (Muskelsinn), s katerim občutimo delovanje mišic, imamo torej mišične občute (Muskelempfindungen)[1]), toda posebnega čutila tudi za ta čut ne poznamo. Tako se res smemo oklepati najnavadnejšega nazora, da je petero čutil.

Vsako čutilo ima kako posebnost in deluje po svoje, zato jih je težko prav razdeliti. Vendar je znano, da ločimo više in niže čute, in tako bi utegnili tudi čutila deliti. Viši čuti so: vid in sluh, niži pa: tip, vonj, okus. A zdi se mi, da moramo tipalo vsaj v sredo deti med viša in niža čutila, ako se držimo te razdelitve. Zakaj pa tako delimo? Zato, ker nam kažeta prvi dve čutili predmete bolj objektivne, rekli bi samostojnejše, nego druga. Gledati in poslušati moramo kaj, da le pride mik do nas — ako tudi posredno, to je po zraku, po svetlobi. Da pa vônjamo ali okušamo, mora tisti predmet sam delovati na čutilo, treba ga je poduhati ali z jezikom se dotakniti. Tudi za tipanje moramo imeti predmet pred seboj in se ga moramo dotakniti, a ni treba, da bi se tako ozko z nami združil, kakor pri vohanji in okuševanji. V zadnjih dveh čutilih morajo priti mali delci predmetovi v čutilo samo, kakor bodemo pozneje videli, v tipanji pa ne. Zato smemo po pravici staviti tipalo v sredo med obe vrsti tudi zaradi tega, ker je tipanje z vidom v bližnji zvezi in kaj zelo podpira gledanje in vidne občutke. In da se le mimogredé ozremo na predstave, ki nastajajo na podlagi občutkov, dobivamo jih največ iz vida in sluha, potem iz tipa, najmanj iz okusa in vonja. Anatomsko in fizijološno sta pač tudi oni dve čutili viši od drugih zaradi jako umetne in zapletene sestave, kakor tudi zaradi silno natančnega in finega delovanja.

[1]) Wundt, o. c. I. p. 399.

Razlagajoč nauk o čutilih bodemo pač najlože razkladali kakor tudi umevali, ako začenjamo s tipom, posebno ker delovanje tega čutila ni tako zamotano, kakor delovanje drugih čutil.

## § 16.

## Tipalo in tip.

Kaj je tipanje, kako hitro občutimo s tipanjem kak predmet, to je dovolj znano. Kako imenitno čutilo je to, tega se komaj zavedamo. Najmanj pa smo tipalu hvaležni za vse, kar nam stori. Pomislimo pa, da nam je to čutilo izmed vseh najzvestejše in najstanovitnejše. Pojemlje ali pa poneha vid, sluh, oslabi vonj, in ako smo bolni, tudi okus nam neče služiti: tipanje pa nam še vedno ostane. In kako lahko tipamo! Gibčna roka s peterimi prsti kar zdrsne nad predmetom, in že poznamo njegovo lastnost, bodisi v svetlobi, ali v temi.

Ni pa vsem toliko znano, s kakšnim sredstvom, s kakšnim organom tipamo. Tipala so razširjena po celem telesu, a niso po vseh delih popolnoma enaka. Prav nobene posebne oblike nimajo na mnogih krajih naše kože (n. pr. na hrbtu), kjer ne nahajamo drugega, nego same konce živcev — živčnih vlaken[1]), katera je moči komaj opaziti. Združeni so pa konci živcev menda s stánicami tančice (Epithel) ali vrhnega dela naše kože. Živčev konec sam torej čuti, ker živec nima skoro nikakega organa. A vendar smemo tak konec imenovati tipalo, ker je občutljiv za vtise. Ti vtisi morejo priti do živčnega konca kar neposredno. Pridejo pa tako, da pritisnejo predmeti močneje ali slabeje na zgornjo plast kože, in vsled tega pride pritisek do tankega živca. Iz tega moremo sklepati, da ima živec sam po sebi zmožnost sprejemati zunanje vtise.

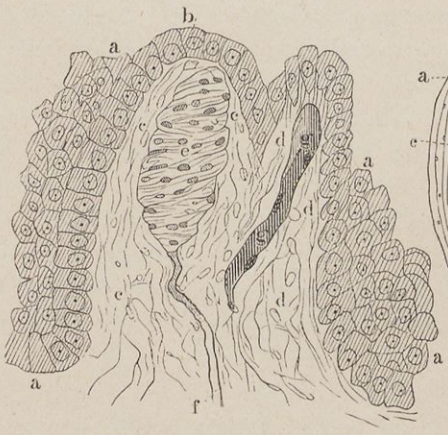
Pa naša tipala niso povsodi tako enostavno narejena. Na mnogih krajih telesa nahajamo namreč brbončice, ali tudi nekake male bradavice, v katerih je živčev konec. Tako se nahaja n. pr. v sluznici naših ustnic konec živca, kakor nekaka betica. Drugodi, na prstih nôg in rôk nahajamo mala telesca, zrnica, ki so precèj trda, a okrog se ovija živčno vlakence (del nitke): to pripravo

[1]) Vlakno (Faser) je podobno nitki. Popolno vlakno ima sredino, ki obstoji mnogokrat iz tanših nitek, in pa nekako nožnico (sarcolemma), ki obdaja sredino.

imenujemo tipalna telesca (Erj.). Na dlani, na stopalu, na lahtéh, na vratu in tudi v notranjih delih nahajamo neke jajčaste stvore obstoječe iz mnogih ovojčkov in iz žlebčeka v sredini, v katerem se končava živec. Take stvore imenujemo Pacini-jeva ali Vater-jeva telesca. Vendar vidimo, da je med vsemi temi stvori ta enakost, da je okrog živčevega konca neki ovoj, neka glavica, v kateri je živec. Zato ne moremo reči, da so te glavice pravi organ, kakor n. pr. v očesu ali ušesu, marveč samo nekaka podpora za živce.

*Slika 2.*

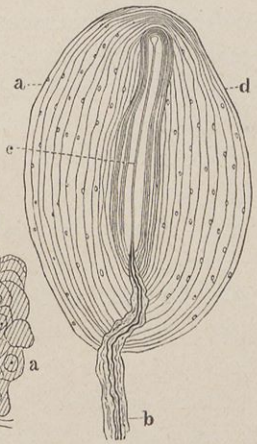
A




**A. Tipalna brbončica**
(300krat povečana).

a) *Vrhna plast kože (tančica ali rožena plast), ki je pa na vrhu slike odvzeta,* b) *globlja plast kože, obstoječa iz mečih stánic,* c), d) *bradavičasti izrastki v usnjici,* e) *tipalno telesce,* f) *živec, ki prihaja k tipalnemu telescu,* g) *žilica sredi* d).

B




**B. Pacinijevo telesce**
(40krat povečano).

a),d) *Lupinasti ovoj,* b) *živec, ki prihaja v telesce,* c) *sredina živčeva, tako zvana os ali valjec. Os se poteza prav skozi sredo telesca in ima na konci malo betico.*

One brbončice namreč so močno sestavljene in imajo tudi precejšno zunanjo površino. Zato mora do njih priti tudi neznaten vtis in ker obdajajo konec živčev od vseh stranij, more se tedaj čutiti vsak vtisek dovolj močno, naj bi bil tudi slab sam ob sebi. Tako n. pr. ako kdo udari na razpeto kožo (na bobnu), nastane veliko močnejši pok, nego če udari z isto močjo po kamenu. V prvem slučaji se je zganila in pretresla cela koža, v drugem slučaji pa le en del, ob kateri smo udarili. Zato smemo reči na kratko, da imajo te

priprave samo namen povečati vtis na živec. Tako vidimo res v tipalu najpriprostejša čutila, ako jih hočemo tako nazivati.

Taka tipala, kakoršna smo popisali, nahajajo se povsodi, kjer je kaka zunanja koža, torej po vsem zunanjem telesu. Zato pa občutimo po vsem telesu. Pa tudi po nekaterih notranjih delih se nahajajo, n. pr. v členih in poleg simpatičnega živčevja v trebuhu. Tako pač vidimo, da je tip res čut posebne vrste. Ako bi namreč hoteli govoriti ob enem samem čutilu, morali bi reči, da je koža ono občno čutilo; a popolno tudi to ne velja, kakor smo videli. Navadni človek sevéda ima kožo sámo za občutljivo in ne misli nič na živce.

Po koži so živci neenako razdeljeni. Po nekaterih delih so tipala gostejše posejana, drugodi redkejše. Vsakako so tisti deli bolj občutljivi, ki imajo več živčnih koscev. Taki deli so: konec jezika in prstov, ustnice, lica. To spoznamo tako-le: Ako vzamemo šestilo, ki ima prav ostra kraka, in stisnemo oba skupaj, čutili bodemo en zbodljej, ako denemo šestilo lahno na kožo. Potegnímo kraka za 1·1 *mm* narazen in položimo ju na konec jezika, čutili bodemo dva zbodljeja. A na drugih krajih telesa ju je treba dalje raztegniti, da čutimo oba: na konci prsta 2·3 *mm*, na rudečih ustnicah 4·5 *mm*, na lici 11·3 *mm*, na temenu 33·8 *mm*, sredi hrbta 67·7 *mm*. Pozneje bodemo o tem še dalje govorili. Tu le opomnimo, da to kaže, kako gosto so razrejeni konci živcev.[1])

Ko smo opisali, kakšno je naše tipalo, treba je ogledati si, za kaj je ta organ pripraven: za kake mike ali vtise, za kakšno delo, kaj more sprejeti. O tem nas uči deloma anatomija, deloma fizijologija.

S tipalom moremo občutiti najprej razne pritiske. Prav za prav pritisne našo kožo vselej oni predmet, katerega se dotaknemo. Ako primemo kaj trdega, tedaj pritisnemo sicer mi oni predmet, ali enako pritisne tudi tisti predmet našo kožo, in ker se ta pritisek razširi dalje, ker se gibčna koža hitro umakne ali ušibi, zato pride pritisek tudi do živčevega konca. Po nekaterih krajih je koža zeló gibčna, posebno tam, kjer je nekoliko napeta, kakor na konci prstov ali na ustnicah. Ako pa postane koža trda, ako se naredé na nji žulji, tedaj tudi ni več tako občutljiva. Nasprotno pa povečuje občutljivost kože na mnogih mestih to, da je porastena z malo in

[1]) Fick, »Comp. d. Physiol.« 1874. p. 123.

redko dlako, kakor vidimo na zunanji strani roke. Ker je dlaka trdo v koži, pa se tudi kaj lahko zgane, zato pride pritisek tudi krepák do živca.

S tipalom sprejemamo vtise, katere provzročuje toplina in njene razne izpremembe: mraz in vročino. Gorkota prihaja vedno iz notranjega telesa proti zunanjim delom, in sicer jo donaša kri, ki se obteka. Zaradi tega občutimo gorkoto v lici, ako zarudimo, to je, ako pride v lice več krvi. V glavi občutimo vročino, kadar kri zeló sili v glavo. Nasproti pa občutimo hlad ali mraz, ako kri izgine iz kakega dela, n. pr. kadar obledimo, kadar nas strah prevzame. Ako se godi to dohajanje gorkote redno in stalno enako, tedaj se ne premeni nič v konci živca. Ako je pa dohajanje gorkote obilneje ali slabše, hitreje ali počasneje, ako se gorkota vrhu kože začne hitreje ali počasneje izgubljati, takrat dobi živec vtisek, kajti vtisek se učini vselej, kadar se kaj premeni v konci živca. Ako se dotakne kože predmet, ki hitro odvaja gorkoto, n. pr. kovinska plošča, noževo rezalo, takoj občutimo mraz; ako pa položimo na kožo volneno rutico, ki slabo in le počasi odvaja gorkoto, občutimo gorkoto, kajti gorkota odhaja tedaj iz kože počasnejše, dohaja pa kakor poprej, in to napravlja vtisek. Gorak ali mrzel predmet napravi toplinski vtisek tedaj, kadar je toplina predmetova različna od telesne. Ako pravimo, da je kaj mrzlo ali gorko, hočemo samo reči, da je tako v primeri z našo telesno gorkoto. Znano je tudi, da občutimo hitro mraz na vetru, posebno, ako smo mokri. To prihaja od tod, da na vetru jako hitro izhlapuje kožina mokrota ali pot, kar nam odvaja telesno gorkoto. Voda, ki se nam je pri kopanji zdela mrzla, zdi se nam kmalu gorka.

Iz teh in enakih vzgledov moremo sklepati, kakšen vtisek napravlja na živec toplina. V navadnem stanji, ako se nič ne preminja, ne občutimo ničesa. Živec je pač vedno v neki toplini. Ako ta raste ali pa pojema, tedaj je tudi drugačno ono gibanje, katero provzročuje toplina. Poleg tega gorkota vsako telo razteza, mraz pa krči, in tudi to more napraviti vtisek na živec. — Iz tega razvidimo dovolj, — natančneje razlagati tukaj ni treba — da more toplina delovati na tipalo, in da more to sprejeti vtiske, katere smo opisali.

Fizijologi in dušeslovci imenujejo v tem odstavku neko čutilo, ki pa ni posebno čutilo, ampak je isto kar tipalo, samo deluje na poseben način. To bi smeli imenovati »mišično čutilo«, ker

se zdi, kakor bi z mišicami občutili. V istini moremo z mišicami občutiti težo, katero smo vzdignili, in silo, s katero smo vrgli kamen v daljavo. Vendar smemo to čutenje prištevati tipanju. Z mišicami so namreč združeni živci, ki čutijo, kako se oni krčijo ali raztezajo. Dalje pa se zavedamo sami, koliko mora odvodni ali centrifugalni živec vplivati na mišice, da izvršé potrebno gibanje. Sevéda, ako kaj vzdigujemo ali pehamo, pritiska tisti predmet na našo kožo, in tudi to deluje, kadar čutimo z mišicami. Mišično čutilo torej ni priprosto, enotno in posebno čutilo, ampak je sestavljeno iz omenjenih treh posameznih čutilnih priprav ali delov. Važno je pa zeló to »čutilo«, kar bodemo še pozneje pri občutih slišali.

Pomisliti pa moramo, če hočemo prav umeti to celotno čutilo, da so konci teh živcev po vseh delih naše kože in tudi v nekaterih notranjih delih (v mesenteriji). Zato ne smemo tega organa preudarjati le po posamnih živcih, ampak nadejati se smemo, da tudi cele skupine imajo svojo nalogo. In tako je tudi v istini. Kaj mnogokrat se vrši kak vtis na cel ud, na cel del telesa, recimo na roko ali na nogo, na glavo, tudi na notranje dele. Takrat ima mik tudi poseben značaj in sicer ta, da ni določen. Gledé na naš občutek moramo reči, da je le v obče mogoče čutiti z mnogimi temi živci skupaj. Prav s tem »skupnim čutilom« čutimo le svoje telo sploh, pa tudi posamezne dele. To čutenje imenujemo obče čutenje. To je sevéda toliko nedoločnejše, kolikor več živcev h krati deluje. Ako delujejo vsi živci celega telesa enakomerno, čutimo le svoje telo in njegovo stanje. Za duševno življenje, za naše notranje stanje je to obče čutenje zeló imenitno, ker na to mislimo, ko pravimo: »Dobro se počutim, močnega se čutim«. V anatomskem oziru pa ne moremo o njem kaj posebnega reči. Opomniti je treba celó, da niso anatomi in fizijologi [1]) v tem edini, ali vodijo res isti živci tipanje in obče čutenje do središča, ali ne. A vsaj mnogo verjetnejše je to. »To podpira našo poprejšnjo opazko, da je koža in tudi vse drugo, kar čuti — izvzemši štiri posebna čutila — prav za prav samo eno čutilo, ki je na koži popolnejše in sprejemljivejše za zunanje vtise. Anatomska posebnost tega čutila bi bila ta, da zadevajo vtisi naravnost ob konec živcev, a v onih posebnih čutilih so priprave, da morajo tudi taki vtisi živce zganiti in razdražiti, ki bi sami ne mogli ničesa učiniti«.[2])

[1]) Fick, o. c. p. 115.

[2]) Wundt, o. c. p. 339.

Govoriti bi bilo treba tudi o bolečini, katero čutimo, kako deluje ali kaj trpi živec pri bolečini, kaj je bistvo njeno: toda primernejše bodemo govorili o njej o drugi priliki, ker nam je treba za ta namen bolje poznati delovanje živcev.

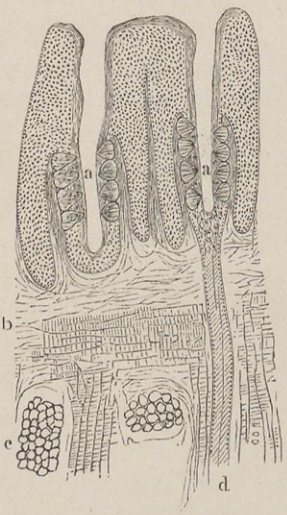
## § 17.

## Okus.

Ker imamo naslednji dve čutili, okus in vonj, bolj zaradi svojega telesnega življenja nego duševnega delovanja, zato nam ne bode treba obširnim biti.

Organske priprave, s katerimi moremo okušati, nahajamo na teh-le mestih: ob sprednjem robu jezikovem in ob njegovem konci posebej, proti zadnjemu koncu jezikovega hrbta, in pa na precèj ozki progi mehke nebne kože, takoj za trdim nebom [t. j. zgoranjim delom ustne zaprtine].[1]) Na teh mestih moremo kako stvar okusiti, drugodi ne.

*Slika 3.*




**Navpični prerez skozi okusno čašico ali bradavico,**

(papilla vallata, 58krat povečana).

a) *Okusna čašica s konci okusnega živca,* b) *podolgoma prerezani mišični kosmiči,* c) *poprečno prerezani mišični kosmiči,* d) *izhod iz male žlezice.*

Kakšne so priprave za okušanje? Nekoliko so podobne tipalom. Nahajamo jih v sluznici jezikovi, to je v tisti kožici, ki izsebuje žlezo. V njej so kaj male udrtine ali jamice v podobi steklenice. Ovite so strani stančico (tanko kožico) in se imenujejo okusne čašice. Ako se pa skupaj ogledajo, videti je, kakor bi bile bradavice posute po onih delih jezika, katere smo omenjali. Sevéda nimajo vse prav tiste oblike. Nekatere so nitkaste (papillae filiformes), ki so ob hrbtu in straneh jezikovih, vsled česar je videti jezik kožuhast. Njihova mer je obrnena naprej, proti zobom. A dvojiti moramo, ali vse take bradavice tudi res čutijo — vtise sprejemajo, kajti v vsaki ni najti živca. — Druge bradavice so kijaste (keulenförmig) in se nahajajo med nitkastimi. Rudeče so in so zeló podobne gumbom ali glivam.

[1]) Fick, o. c. p. 125.

V njih so združene manjše bradavičice v veče skupine. Jako veliko živcev nahajamo v njih, in prav tanka kožica jih obdaja. Ako pogledaš v ogledalu oni del jezika, na katerem so take bradavice, videl bodeš, da je rudeč. — Tretja vrsta bradavic ima pa podobo nekakega otoka ali nasipa 1 *mm* visokega, okrog katerega je jarek (papillae vallatae s. truncatae). Te bradavice vidimo samo na zadnjem delu jezika. Razstavljene so navadno v dveh vrstah v podobi podkve, ki se odpira proti sprednji strani. Tudi te bradavice niso ena sama enostavna priprava, ampak obstojé iz mnogih manjših bradavičic.[1]) Te imajo največ živčnih koncev, zato najboljše sprejemajo vtise. — Omenimo tudi koničaste bradavice (p. conicae s. villosae), a dalje se nam ni treba pečati z anatomijo teh priprav.

Da moremo kaj okusiti, treba je, da predmet napravi vtisek na čutilo. Izkušnja uči, da je možno po dveh potih napraviti vtisek na okusno čutilo: po kemični in električni poti. Prva je najnavadnejša.

Ako denemo kako telo, ali ako pride kaka tekočina na jezik, precej nastane vsled zlepnosti (kohezije) ozka zveza med jezikom in tvarino. Tekočina lahko deluje takoj na jezikovo kožo kemično, trdo telo pa le tedaj, ako se more raztopiti. Da se pa more trdo telo vsaj deloma raztopiti, ima jezik na površini svoji vedno nekoliko sline, katera prihaja iz ustnih žlez. Tekočina ali raztopljena tvarina dotaknivša se poprej popisanih bradavičic, deluje, kakor na vsako drugo telo, na te bradavice s svojimi kemičnimi močmi. In tako nastane medsebojno delovanje med čutilom in predmetom, in to je čutni vtisek. Čutni vtisek se ravna sevéda po kakovosti predmeta.

Ona telesa, ki so po svoji kemični sestavi kisline, imajo po eden ali več atomov vodika (H), na kojega mesto pridejo lahko tudi drugi atomi — elektro-pozitivni —, taka telesa napravijo vtisek, kateri imenujemo kislobo, ako ga občutimo. — Alkoholi, ki imajo več atomov vodika, imajo sladek okus, n. pr. glykol, glycerin, grozdni sladkor. — Druga telesa imajo še drugačen okus, n. pr. soli — posebnega imena nimamo za ta okus —, ali pa ammonijaki, ki imajo grenek okus.[2])

S tem smo pa tudi pri kraji, kajti poleg teh razlik ne moremo najti še drugih. K večemu še razne stopinje in razne »zmesi« teh okusov imamo v raznih jedéh in pijačah.

---

[1]) Hyrtl, »Anatomie« 1881, p. 658.

[2]) Fick, o. c. p. 127.

Važno pa je, da določimo, občutimo-li vse te razlike z vsemi posameznimi delci našega čutila, t. j. z vsemi posameznimi bradavicami, ali imamo za posamezne vtise tudi posebne delce. Popolnoma natančno ni môči tega določiti, vendar pa je verjetnejše, da imamo za razne vrste okusov tudi razne delce. To povzemamo najlože iz tega, ker imajo nekateri deli našega jezika le za nekatere okuse posebno sposobnost. Tako n. pr. čutimo grenkobo najbolj zadej na jeziku, a kislobo spredaj, kakor tudi sladkobo. A zdi se, da so spredaj bradavičice za sladkobo in kislobo med seboj pomešane. Glavni razlog, zakaj tako učimo, je ta, da bi sicer težko umeli, kako more isti delec, isti živec tako različne vtise sprejemati in dalje voditi.

Vtisek, ki ga napravi kak predmet na okusno čutilo, ni vselej sam za-se ali ločen od drugih, ampak največkrat so ž njim združeni tudi drugačni vtiski. Najprej vtisek na tipalo v ustnih kožah. Kar denemo v usta, to okusimo res, ali poprej še otipljemo, je-li trdo, ali mehko, gladko ali razkavo. Potem vselej pritisnemo z jezikom dotični predmet proti zgornjemu oboku — nebu, vsled česar se hitreje raztopi in vtisek je toliko določnejši, dasitudi ni čisti okusni vtisek. Treba je le omenjati gorko in mrzlo, mehko in trdo, voljno, ali klejasto jed . . . da si pokličemo hitro v spomin, kar se združi z okusom.

## § 18.

## Vonj.

Neki dušeslovec (Ulrici) je rekel, da bi vonj pogrešali najlože, ako bi sploh bilo treba znebiti se kakega čutila. No, o tem se ne bodemo pravdali z onim slavnim dušeslovcem. Morebiti ima kdo drugi kako drugo čutilo manj v čislih. Vsekako pa se moramo kot vestni opazovalci potegniti za veljavo tega čutila, ki je vsaj po svoji legi, torej tudi po svojem rednem stališči nad okusom, nad jezikom, nad usti. Sploh velja, da ima vonj prav tisto nalogo gledé plinastih in parnih snovij, kakor jo ima jezik gledé trdih in kapljastih tvarin. Kaj je v vzduhu, tega ne more spoznati jezik, spoznava pa in pové nam naše vonjalo. Da ni to čutilo malenkostno, priča nam med drugim tudi obilica izrazov, katere imamo v slovenskem jeziku za ta čut. Ne pravimo namreč samo vonjati, ampak tudi vohati, vendar to bolj o živalih. O ljudeh kaj radi pravimo, da duhajo,

tu pa tam tudi, da nuhajo, ali vsaj včasih kaj ponuhajo (na Gorenjskem) ali ponušijo (na Vipavskem).

Organ pa, s katerim duhamo ali vonjamo, nahaja se v nosni votlini. Ta votlina je sevéda od vseh stranij tako zaprta, da je pri živem človeku ne moremo videti. A da si jo bodemo dovolj predstavljali, predočimo si natančneje tiste dele, kateri jo obdajajo! Od spredaj vidimo najprej nos. Po obeh nosnicah prihaja vzduh, in kar je v vzduhu, v nosno votlino. Ako pogledamo čepinjo človeško od spredaj, vidimo tu v sredi nekak trioglat vhod. Zakriva ga na živem telesu mesni in hrustančasti del nosa, a h krati pripravlja ta del nosa daljši in potrebni dovod do notranje votline. Na zgoranjem delu nosovem sta dve združeni kosti z imenom nosna kost, katero kaj lahko potipljemo na nosni korenini. Še dalje znotraj, nam nevidno, zakriva votlino sitka (Siebbein), zadaj zagozdnica (Keilbein), spodaj je nebnica, — ona kost, katero čutimo upirajoči jezik svoj na kvišku proti trdemu nebu, ob straneh sta pa ličnici ali podočnici. Ako si torej mislimo nosno duplino v sredi med očesnima duplinama in za nosom in sicer precèj veliko, ne bodemo se zeló motili. Vidimo jo toliko večo, ker so odprte proti njej tudi nekatere druge votline. A votlina nosna ni samo ena votlina, ampak je razdeljena. Prav v sredi je nekaka stena, ki je zadaj koščena, spredaj pa hrustančasta (hripelj), o čemer se deloma tudi sami na sebi lahko prepričamo. Oba dela nista med seboj v nikaki neposredni zvezi, a kakor sta odprta na spredaj v nosnicah, tako tudi na zadaj proti sapniku za malim jezičkom (choane).

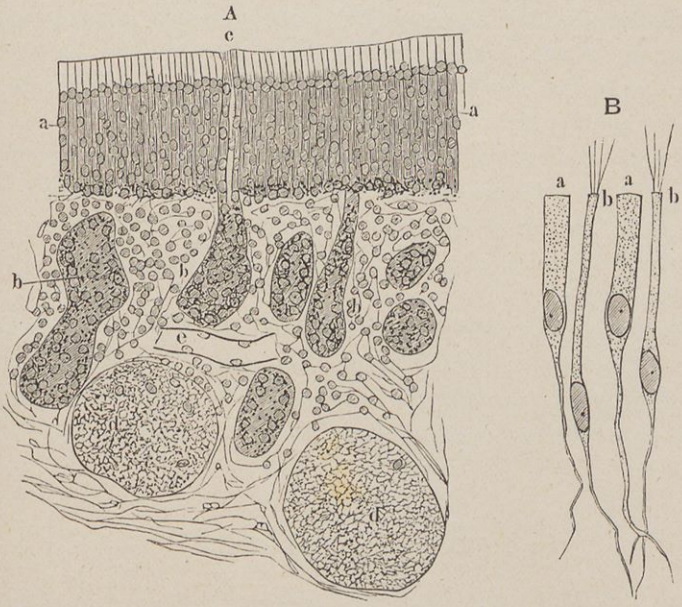
Vsa votlina je pokrita s sluzno kožo, ki izsebuje neprenehoma žlezo (smrkelj ali vozger), ki je za duhanje zeló važna. Ta žleza ima namen, da napolni prihajajoči vzduh nekoliko z vlago, da ga tudi očisti raznih sopilom neugodnih tvarin (zato dihanje skozi nos — najzdravejše!), pa tudi ta namen, da povečuje občutljivost tega dela. Vendar za duhanje ni prirejena cela votlina, ampak samo zgornji in zadnji del. Pač zato, ker na te dele prihaja vzduh, ki ga dihamo, z večo silo in posamezni delci, ki so v vzduhu, ostanejo toliko gotoveje ob tem delu, ker se zrak najbolj ob njem drgne.

Vonjalni živci prihajajo skozi sitko. Iz možganov namreč prihaja en sam živec, a nad sitko se razdeljuje in tu prodira skozi mnogo luknjic v nosno votlino. Tu pa se posamezne veje živčeve takoj še dalje cepijo in razpletajo, da ostanejo le posamezna živčna vlakenca. Ta prodrejo med stánice tančice in dobé podobe vonjalnih

stánic. Iz teh stánic izvirajo še nekaki podaljški ali odrastki, ki segajo do vrha stánic tančice. Vonjalne stánice so navadno jajčaste oblike. Odrastki so ob konci včasih topi (pri človeku), ali pa imajo šopek dolgih lascev (največ pri dvoživkah in ptičih).

Da se naredi primerni vtisek na vonjalo, treba je, da pride kak predmet v plinasti obliki z vzduhom v nosno votlino. Drugačnih vtisov ne sprejema vonjalo. Napolnili so nosno votlino z dišečo

*Slika 4.*




**A. Navpični prerez skozi sluznico vonjala** (200krat povečan).
a) *Vrhna plast stánic, ki pripadajo deloma vonjalu, deloma tančici,* b) *žleze, izmed katerih se ena odpira pri* c), d) *poprek prerezani živci,* e) *žilica.*

**B. Stánice iz vonjala** (300krat povečane).
a) *Stanice iz vrhne kože,* b) *vonjalne stánice z vonjalnimi dlakicami.*

vodo, a vonjati je niso mogli. Dalje uči izkušnja, da mora oni predmet priti v votlino s sapo, katero dihamo váse. To, kar dihamo iz pluč skozi nos, ne napravi nikakega vtiska. Naj bi kaka sapa še tako slabo dišeča prihajala iz sapnika, smradú ne duhamo med tem, ko prihaja ven. Pač pa zaduhamo isto sapo, ako bi jo n. pr. v kako sklenico dihali in jo potem poduhali. Vzrok temu je pač deloma oni, ki smo ga že zgoraj omenili, da je treba namreč ne-

kolikega drgnenja ali nekolikega pritiska ob vonjalo, potem pa tudi, da utegne sicer ono izdihavanje napraviti vtisek na vonjalo, ne občutimo pa vtiska iz razlogov, katere bodemo pozneje obdelovali. Zanimivo je tudi, da duhamo le to, kar potegnemo v nosnice s sprednjo stranjo, torej ob zgornjem robu. Ako bi n. pr. zatisnili nos ob konci tako, da bi le spodaj mogla sapa prihajati, vonjali bi mnogo slabše.

V nosni votlini pa niso samo vonjala, ampak razprostrt je tudi tipalni živec po celi sluznici. In tudi ta ima svoje opravilo. Ako prihaja navadna sapa v votlino, občutimo jo. Posebno pa tudi, ako pridejo včasih take kemijske snovi, ki delujejo na občutljiv živec, n. pr. razhlapne kisline. Navadno tega ne ločimo in ménimo, da vse vonjamo, karkoli v nosu čutimo.

Kaj se godi pravo za pravo v tem čutilu, kadar vonjamo, ne vemo natančno. Gotovo je, da se tu kaže kemijska moč kakega plinastega telesa, in da je vonjanje samo kemijsko delovanje. Trda telesa dišijo le tedaj, ako izhlapujejo kakor koli si bodi male delce v plinastem stanji.

Različna telesa imajo različno moč, da napravijo vtisek na vonjalo. Najmanj je treba mošusa, da napravi mik in sicer ako bi miligram te snovi razdelil v dva milijona delov, še je en tak delec dovolj, da deluje na vonjalni živec.

## § 19.

## Uho in sluh.

Sluh in vid imata poseben pomen, da se razvije duševno življenje, in imenujeta se zato viša čuta. Da pa moreta čuta toliko izvrševati in o zunanjem svetu toliko poročati, to je treba v zaslugo prištevati silno umetnima čutiloma, kateri bodemo sedaj preudarjali.

Čutilo za sluh imenujemo navadno in kratko: uho, dasitudi ljudje s to besedo mnogokrat samo uhelj ali zunaj vidni del imenujejo. Mi bodemo zaznamovali s to besedo celo pripravo, s katero slišimo.

Uho ima tri dele: zunanji del, srednji in notranji; zunanji del je viden, srednji del je votlina med koščenimi stenami, in notranji je zeló zapleteno sestavljen iz mnogih žlebcev in zakrit s trdimi kostmi.

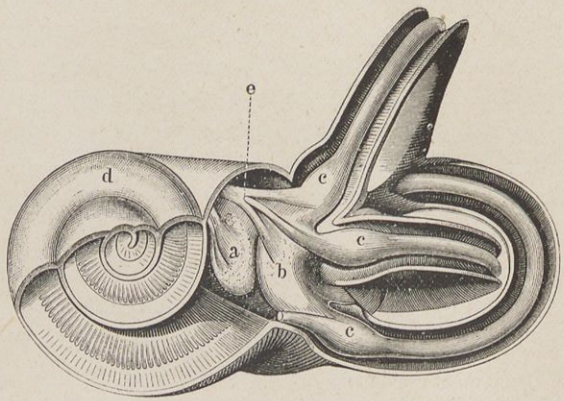
Uhelj, ki je glavni kos zunanjega dela, pozna vsakdo. Ni težko razvideti, da je zelo pripraven za sprejemanje glasov. Razne žlebove ima tako uravnane, da se vsi stekajo v jamo ali luknjo, katera vodi glas dalje, katero zato imenujemo sluhovod, in sicer zunanji, da ga ločimo od notranjega. Na zunanji strani je sluhovod hrustančasta cev, na znotraj je pa koščena, to je: obdana s trdo kostjo. Ta cev vodi precèj vodoravno v glavo in se končava z nekakim okroglim okencem. To okence zapira tanka in prožna kožica ali opnica, ki se imenuje bobnič. Ta je uboknen na zunanjo stran in leži pošev proti notranji in spodnji strani. Nekoliko je prozoren.

Za bobničem se votlina razširja; imenuje se bobničeva votlina ali bobnišče. Napolnjena je z zrakom. Da je to res, prepriča se lahko vsakdo, ako zapre usta in nosnice in se trudi pahniti sapo iz pluč skozi nos. Občutil bode, kako pritiska sapa na neki znotranji del v ušesu: to je bobnič, in zrak je prišel iz sapnika v bobnišče skozi precèj dolgo cev, ki se imenuje Evstahijeva cev ali ušesna troblja. Ta cev drži na spodnji strani bobnišča iz njega do žrela, kjer se odpira za »choano«. Iz tega umevamo, zakaj nam nekoliko tudi skozi odprta usta prihajajo glasovi, in zakaj ljudje s slabim sluhom radi odpirajo usta, da bi slišali bolje. Bobnišče ima nadalje še dva druga, a zaprta izhoda in nekaj koščic. Nasproti bobnišču malo narazen sta dva predora ali dve okenci: gorenje ima podolgasto podobo — jajčasto, dolenje pa okroglo. A predno gremo dalje v druge prostore skozi te okenci, moramo si ogledati mala orodja, katera so v bobnišči. Na bobnišči je prirastena mala koščica, spodaj tanka, a na kvišku moleči konec je debelejši, tako da ima podobo kladveca, in ima tudi to ime. Zgorenji debelejši konec se pa čisto prilega drugi koščici, ter se uglablja v njeno jamico. Tej koščici pravimo naklo. Kladvece in naklo, kakor tudi tretja koščica, stremen, so med seboj zvezane enako, kakor drugi členki, z zglobi. Ta — tretja koščica ima podobo stremena, katerega spodnja stran je okrogla in zapira jajčasto okence. Tako je bobnič v zvezi z jajčastim okencem. Spodnje ali okroglo okence pa je zaprto kar prosto s tanko opnico. Tako je srednje uho.

Še bolj zapleteno je notranje uho ali labirint. Tri dele ločimo v njem: preddvor, tri obloke (Bogengänge) in polža. V preddvor se pride iz bobnišča skozi jajčasto okence. Ta prostor je precèj velik, a ne tolik, kakor bobnišče. Iz preddvora izvirajo na kvišku

trije obloki ali polukrožni žlebovi (halbzirkelförmige Kanäle), ki so s prva precêj debeli, in se združujejo v malo jamo (škuljica — ampulla). Ti obloki so koščene cevi ali žlebovi, ki stojé navpično drug na drugem. Polž ima res podobo polževe lupine, ki ima dva in pol zavoja. V sebi ima tri obloke ali oddelke, ki so drug poleg in tudi vrh drugega, a med seboj niso v nikaki zvezi. Spodnji oblok je pa v zvezi z bobniščem in sicer po okroglem okenci. To okence pa zapira prav tanka opnica — stranski bobnič. Nad tem oblokom sta dva druga. Oni (veči) del, ki je proti sredi lupine, imenuje se preddvorske stopnjice; drugi, ki je na zunanjo

*Slika 5.*




**Koščeni labirint**

(povečan in deloma odprt, da se vidijo notranji mehki deli).

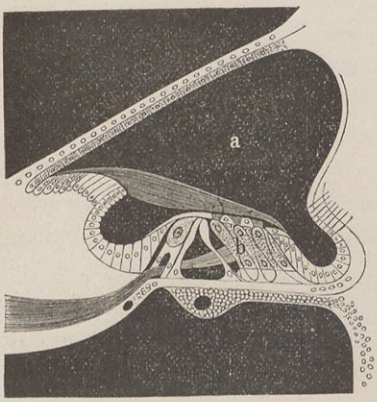
a) *Obličasta vrečica,* b) *podolgasta vrečica,* c) *obloki,* d) *polž,* e) *veja slušnega živca.*

stran, imenuje se srednje stopnjice ali polžev žleb. Ta dva oddelka sta odprta proti preddvoru. V vseh teh labirintovih delih je voda, labirintova voda. To vodo izločuje tanka kožica, s katero je prevlečen ves ta koščeni del. Sredi te tekočine sta v preddvoru dve vrečici, ena podolgasta, druga obličasta. Podolgasta se razteza v obloke, a jih ne napolnjuje, okrogla pa je v zvezi sè srednjimi stopnjicami v polži. — Od one strani, ki je zunanjemu sluhovodu nasproti, prihaja slušni živec. Ta sluhovod imenujemo notranji. Koncem sluhovoda se cepi živec v dva dela: eden del (ena veja), ki se imenuje preddvorski živec, stopa v podolgasto vrečico in v tri obloke (škuljice), druga veja — polžev živec —

prihaja v obličasto vrečico, prodira v polža ob njegovi osi in se razprostira proti srednjim stopnjicam.

Kako pa se končava živec, kakšne so slušne priprave? V treh škuljicah (oblokih) in v obeh vrečicah so živčevi konci enaki. Ti deli so namreč na enem mestu nekoliko debelejši, in nahaja se v vsakem nekaka poličica, ki je rumena. Poličica je posuta s stanicami; med njimi se stezajo ven konci živčevi — prav tanke dlačice (slušne dlačice). Prav v teh prostorčkih se nahaja tekočina (Endolymphe), ki obliva majhne kamenčke, kristalčke iz ogljenokislega apna. Imenujejo se ti zanimivi kamenčki — slušni (ušesni) kamenčki ali »otolithi«, in so tik slušnih dlačic. — Drugače pa je v polži. Prišedši do srednjih stopnjic ali do polževega žlebú, povspenja se živec po nadánji opnici (tako zvana, ker je na dnu — membrana basilaris), in nareja tako zvani »Corti-jev organ«. »Membrana basilaris« je med onimi stopnjicami, ki prihajajo iz bobnišča, in pa med srednjimi stopnjicami, in je sestavljena iz tankih, trdih, vsporednih paličic. Na teh so v dveh vrstah kakor črka *S* zakrivljeni Corti-jevi loki ali obločci, ki nastajajo iz dveh in dveh paličic, notranjih in zunanjih. Poleg teh se nahaja proti notranji strani ena, proti zunanji pa več vrst stánic, ki imajo na gorenjem konci dlačice. V te stánice prihajajo konci živčevi. Takih obločcev (dveh in dveh paličic ali kladvec) je čez 3000. Skoro ni treba omenjati, da so sila majhni. Naša slika kaže ta organ nad 200krat povečan.

*Slika 6.*




**CORTI-jev organ.**
(Prerez skozi en polžev zavoj.)
a) *Notranji prostor kožnatega zavoja,* b) Corti-jev *organ.*

Gledé oblike teh delov je treba dalje še opomniti, da je nadánja opnica od spodaj navzgor vedno oža, počez je trdno napeta. Prav tako so tudi oni Corti-jevi obločci vedno manjši. — Še mnogo delcev bi mogli navesti in opisati, a za naš namen zadostuje dosedanje razkladanje.

Sedaj treba razkazati, kako se naredí vtis na ta organ, kako in kaj sprejema popisana priprava ob konci živčevem.

Fizika (akustika — nauk o glasu in slišanji) uči, da zunaj nas v naravi je vsak, kakoršen koli zvok ali glas — gibanje zraka. Bodisi da kaj poči ali zašumi, ali zadoni, ali da kdo zavpije — — vse to provzroči, da se začne zrak gibati takó, kakor bi se tresel, in to tresenje se razširja kaj hitro na vse strani. Torej posreduje zrak tisto, kar imenujemo zvok, glas, šum; ako bi zraka ne bilo, tudi zvokov in vsakovrstnih glasov bi ne bilo. Da se zrak res strese, o tem se prepriča vsakdo, tudi tisti, ki ne zna fizike, ako pazi, kadar močno streljajo. Kakor se je zrak potresel prvotno, tako se razširja tresenje dalje. Tudi petje, igranje in tiho šepetanje stresa lahno zrak takó, da se tresljaji razširjajo dalje, kajti zrak je sila prožen ali gibljiv.

To gibanje zraka udari na naše uho, tukaj se v uhlji nekoliko združi in gre dalje po sluhovodu do bobniča. Ako bi zrak z veliko silo udaril na bobnič, utegnil bi ta počiti, kakor n. pr. pri topničarjih. Ako bobniča ni, tedaj je slišanje, kakor uči izkušnja, mnogo slabše. Tudi bobnič se potrese in se trese enako, kakor zrak. A ker je na bobnič prirasteno kladvece, mora se pretresti tudi to, in ž njim naklo ter stremen, kateri pa potrese jajčasto ali podolgasto okence. Tako pride tresenje do preddvora, ki je napolnjen s tekočino, in potresti ali zazibati se mora tudi ta. Ko se zaziblje tekočina, morajo se zazibati tudi kamenčki v njej in s kamenčki vred tudi gibljive in tanke dlačice, ki segajo z zgoraj omenjenih poličic v tekočino. Tako pride vtis do slušnega živca, katerega konci se nahajajo v treh škuljicah in v obličasti vrečici. Pač smemo trditi, da se trese ali da »valuje« (valovito giblje) tekočina tako, kakor zunanji zrak, in tako pride prav isto gibanje do živca.

Kaj pa v polži? Tu nahajamo — rekel bi — čudež modre uravnave. Do polževih »stopnjic«, ki so tri, pride se po dveh potih: skozi okroglo okno iz bobnišča in pa iz preddvora. Po prvi poti se pride do spodnjih, po drugi do srednjih in preddvornih stopnjic. Tako pride tresenje zraka do polža in do Corti-jevega organa. Znano je, da je »tresenje« ali valovanje zrakovo toliko hitreje, kolikor viši je glas. Da more ta organ sprejemati in pa tudi razločevati med seboj posamezne glasove, zato je tako urejen, da more v posameznih svojih delih počasneje in hitreje valovati. Ob dnu se nadánja kožica in paličice na njej (obločci) morejo gibati sem in tje 30krat, na najvišem delu pa do 16.000krat v sekundi. Tako se zaziblje torej vselej en del tega organa, in sicer tisti, ki se

v eni sekundi prav tolikrat more zganiti sem in tje, kolikorkrat se zunanji zrak, ki prinaša glas. Da to umemo, ozrimo se na enak primer: ako odpreš od zgoraj klavir, ter zapoješ krepko samo en ton brez preminjanja, in ako potem poslušaš, začuješ, da ena struna doni v prav tistem tonu, ki si ga zapel, — sevéda tešilo (Dämpfer) si moral privzdigniti. To se godi po lahko umljivem akustičnem ali sploh naravnem mehaničnem zakonu, in tako se godi tudi v Corti-jevem organu. Kadar se pa začne gibati nadanja opnica in ž njo tudi Corti-jevi obločci, udarjajo ti na živčeve konce ali dlačice, ki so poleg vseh obločcev. Tako je mogoče, da vsak glas razdraži drug živčev konec in da se takó more tolika mnogovrstnost zvokov v slušnem živci dalje poročati do možganov.

Fizijologi učé, da čutimo in sprejemamo razne vtise na raznih koncih slušnega živca. Tako smo sedaj povedali, kako prihajajo pravi zvoki v polža. Zvoki so pravilno gibanje donečega predmeta in potem zraka. A vsakdo vé, da ne slišimo samih pravilnih in lepih zvokov, ampak še marsikaj drugega: pokanje, gromenje, treskanje, bobnenje, ropotanje, rožljanje, vršenje, šumenje in šumljanje, žuborenje, curljanje, mrmranje, šepetanje, sikanje, praskanje, prasketanje itd. Ako poslušaš, kadar pometajo po razdrapanem lesenem tlaku s trdo metlo, kadar pilijo žago, kadar začetnik drgne svoje gosli, ali pes praska po vratih: tedaj pač ne spoznaš nobene pravilnosti v takih akustičnih pojavih, a uho jih vendar sprejema. Sploh učé, da take pojave sprejema uho v onih vrečicah, o katerih smo govorili. Tako more uho sprejemati vse, karkoli more gibati zrak v obliki valovitega tresenja.

Zeló zanimivo bi bilo razkladati dalje, kako more naš sluh sprejeti in spoznati tudi različne glasove, ali bolje *zvenke*. Kajti vsakdo loči prav lahko, ako zadoni glas človekov, ali glas iz piščalke, ali iz strune; drugače pojó orglje, drugače glasbena orodja iz strun, dasitudi imajo vsi različni zvenki eden in isti ton. Zanimivo bi tudi bilo razložiti, kaj se godi v ušesih, kadar pride do slušnega organa več glasov, cela harmonija ali disharmonija raznih tonov. A ker bi potrebovali za to v knjigi mnogo prostora in bi morali globoko v akustiko seči, zato omenjamo tukaj le nekaterih stvarij.

Slušalni organ je urejen tako, da more iz več glasov sestavljene zvoke razdeliti v posamezne dele. Ako se vzbuja naenkrat več glasov, tedaj nastane tudi več zračnih valov; n. pr. ako na glasoviru udarim h krati več tipek, tedaj provzroči zračno valovanje

vsaka struna, ki se je stresla. Vsi nastali valovi pa se združijo v en sam val, a oblika tega sestavljenega vala je včasih jako čudna in zapletena. Corti-jev organ pa sprejme cel tak sestavljen val tako, kakor bi vsi posamezni enostavni valovi, iz katerih je nastal vsak za-se, nezdruženi prihajali v uho. Sestavljen val zaziblje namreč v Corti-jevem organu h krati vse one živčne konce — dlačice, katere bi zaporedoma stresali enostavni valovi, ako bi prihajali drug za drugim. Zaradi tega moremo ob enem slišati več tonov, slišati moremo harmonijo in razločevati posamezne zvoke. — Kako natančen je ta čut, koliko bogastvo glasbeno nam odpira, spoznavamo najbolje, ako smo pri kaki umetni glasbeni predstavi, ali pri koncertu. Tu je najprej mnogo pevcev, ki pojejo lahko do šest in še več različnih tonov, poleg tega mnogo glasbenih instrumentov: piščalk, strunastih instrumentov, bodisi za drgnenje (gosli i. dr.), bodisi za brenkanje, potem pločevinsko orodje . . . in vendar more naše uho vse to ločiti. Ne samo to: celó izmed pevcev, ki pojó eden in isti ton, utegne ločiti posameznike, ako se odlikujejo po kaki posebnosti. Zares strmeti moramo nad natančnostjo, občutljivostjo in točnostjo tega čutila.

Ker se nobeno gibanje ne ustavi kar samo ob sebi in hitro, zato je tudi v ušesu nekaj priprav, da utešijo ali ustavijo gibanje. Sicer bi vsak glas dolgo čutili, ker bi pojemal le polagoma. Kako je vse to urejeno, kako vsi dosedaj popisani deli opravljajo svoj organski posel, vse to je težko določiti in povedati, in učenjaki bodo pač notranje uho še dolgo preiskovali. Kdo more namreč vedeti, koliko stori za čutenje — čutilo samo, koliko pa živci, ki se vijejo od čutila proti živčnemu središču!

## § 20.

## Oko in vid.

Oko je najvažnejše čutilo za naše duševno življenje. Zdi se, kakor bi v očesu človeškem prebivala duša, ali kakor bi mogli skozi oko pogledati naravnost v dušo. Ta živost, bistrost in jasnost, ta svit, ki sije iz očij, kadar pogledamo vanje, očara nas lahko, ali nas navduši, ali nas pridobi za-se, ali nas kratko pregovori: o, kdo bi povedal, kaj stori vse oko, kakšna moč je v tem sicer tako malem udu našega telesa! In kdor se hoče še bolj prepričati, vpraša naj in gleda naj govornika, kako vlada s svojimi očmi nad poslu-

šalstvom; gleda naj v šoli, kako učitelj najbolj s svojimi očmi vzdržuje red in mir, in spomni naj se tudi, kaj vedó prirodoslovci povedati o pogledu človekovem, ki kroti celó najkrvoločnejše živali.

To nam pač zadosti kaže, kako sodimo že po navadi brez preudarjanja o očesu, kaj nam je oko, ako se oziramo samo na zunanjo njegovo obliko in na njegovo stališče med drugimi udi. Oko se nam gotovo zdi najvažnejši del celega telesa, in takoj, ko pogledamo dosedaj nepoznanemu človeku v oko, sodimo o njegovi notranjosti, o njegovi duši. Pa tudi svojemu lastnemu očesu pridevamo veliko važnost. Na gibanje svojih očij pazimo najbolj in prav z očmi svojimi hočemo mnogokrat izraziti, česar nečemo ali ne moremo z besedami. Zato smemo reči, ako je sploh v človeku kaka pot, kako sredstvo, po katerem se kar naravnost more seči do duše, gotovo so oči tisti čudotvorni posredovalec med dušami.

In prav tu se nam kaže nekaj prezanimivega gledé na to, kar smo govorili zgoraj o človeški duši. Zakaj ima človekov pogled na nas toliko moč? Ali imajo tisto moč kožice očesne ali barva, ali njihova oblika? Kaj, ko pogledamo živali v oči, nahajamo-li v njih tudi kaj skrivnostnega, posebnega? Kolik razloček med očmi živalskimi in človeškimi! Kdo ne sluti prodirajoč s svojim pogledom v oko človekovo — kdo ne sluti v onih očeh in za onimi očmi na nedopovedljiv način zakrite in zastrte duše? Kaj bi nam bile mari same oči, ako bi se ne trudili dosezati duše s svojim očesom?

Po tem za naše preudarjanje potrebnem uvodu oglejmo si oko po posameznih delih in kako je uravnano, da more sprejemati vtise svetlobe.

Dvoje očes imamo, ki pa sta si popolnoma enaki, ali resničnejše, somerni (simetrični). Zato bodemo govorili samo o enem, kar bo veljalo o obeh. — Ker ni naš namen obširneje govoriti o *zunanjih pomožnih delih*, opomnimo samo, da zadržujejo obrvi pot, ki bi škodoval očem, trepalnice zakrivajo oko in je ohranjajo vedno čisto, vejice pa zadržujejo prah, da ne pride v oči, nekoliko pa zadržujejo tudi svetlobo od zgoraj. A natančneje si oglejmo oko v ožem pomenu ali *jabolko*! Tu opazimo najprej, ako gledamo od zunaj v oko, tri različno barvane dele. Prvi je bel; opazujemo ga pri navadno odprtem očesu na desni in na levi okroglega središča, drugi del — popoln kolobar — ima pri raznih ljudeh razno barvo, tretji del je pa čisto črn. Ako ima čitatelj to pred očmi, ne bode

mu težko umevati natančnega razkladanja. Kar vidi belega v očesu, to je kos trde beločnice (sclerotica), bele trde kože, ki obdaja oko na okrog in je prepredena spredaj z drobnimi žilicami. To pa, kar se zdi ogledovalcu kolobar sredi beline, nikakor ne spada k beločnici, ampak je neposredno pod njo. Na onem mestu, kjer se začenja kolobar, vzbočeno je očesno jabolko mnogo bolj nego drugodi, in beločnica prehaja tu v prozorno kožico, ki se imenuje roženica (cornea), ker je gladka, nalik roga. Pod beločnico imamo na okrog drugo kožico, ki je vsa prepredena z žilicami, in se zato imenuje žilnica (choroidea). Prav tanka je in temna. Spredaj se nekoliko upogiblje in prehaja v šarenico (iris), zato imenovano s tem imenom, ker ima precèj živo barvo, a pri raznih ljudeh različno: modro, sivo, temno-rujavo in svetlo-rujavo. Prav šarenica je oni kolobar, ki smo ga preje omenjali. Šarenica in beločnica pa si nista tako blizu skupaj, kakor bi si mislili. Marveč je med obema precejšen prostor, napolnjen s popolnoma prozorno tekočino, in se imenuje prednji očesni prekat (vordere Augenkammer), in za šarenico je manjši prostor z enako tekočino in se zove zadnji očesni prekat (hintere Augenkammer). — A kaj je neki ona črna, okrogla sredina v šarenici, ki jo nazivljemo zenico ali punčico (Pupille)? Prav iz nje ven — zdi se — izvirajo vsi oni učinki in pojavi, ki smo jih zgoraj označili. Že pregovor nas uči, koliko nam velja punčica, ker govorimo n. pr.: varovati kaj, »kakor punčico svojega očesa«. Punčica pa ni kaka posebna očesna kožica, ampak je le odprtina sredi šarenice. V istini tudi nima nikake barve: zdi se nam črna le, ker je tu vhod v temno očesno votlino, katere ne obseva svetloba tako, kakor zunanje dele. Da se držimo dosedanje vrste, stopimo kar skozi zenico ali punčico v prvi prostor: tu je leča, tako imenovana, ker ima res podobo leče (lens crystallina). Na obeh straneh je vzbočena, ali zadej bolj nego spredaj. Obstoji pa iz samih vlakenc, šestoglatih in s površjem vsporednih, ki so dobro povezana in zaprta v kožico, ki je zadej zrastena z najbližim očesnim delom — steklovino. — Leča je popolnoma prozorna, dokler je oko zdravo. A more se tudi zatemniti, postane bolj ali manj neprozorna, in tedaj pravimo, da je v očesu siva mrena. — Največi ali najobsežnejši del v očesu je steklovina (corpus vitreum), napolnjuje namreč vso zadnjo stran očesno. Sestavljena je iz prozorne, zdrizaste tvarine, katero obdaja od zunaj steklena koža (hyaloidea). Spredaj je ta nekoliko ubočena, da se ji prilega leča; tudi se tukaj

cepi steklena koža v dva lista. Kaj pa od znotraj, neposredno okrog steklovine? Tu je razprostrta mrežnica (retina), ki ni drugega nego očesni vidni živec. Ta prihaja namreč skozi predrto beločnico in žilnico od zadej do steklovine in sicer nekoliko bolj vznotraj proti nosni kosti, nego je tista točka, katero zadeva očesna os, — t. j. črta, katero si mislimo potegneno skozi središče leče in steklovine do nasprotne strani. To mesto v mrežnici, katero zadeva očesna os, ima rumenkasto barvo in se imenuje zato rumena pega. Ono mesto, kjer prihaja živec v oko, imenujemo slepo pego, ker na tistem mestu smo v istini slepi. Slepi pegi sta torej nekoliko proti sredini glave, in tukaj je mrežnica nekoliko vzbočena, kakor mal griček; rumena pega ima malo jamico v sredi.

Tako smo si ogledali glavne dele očesne, gredé od zunanje strani naravnost do nasprotne notranje strani. Ne sme si pa misliti čitatelj, da smo tukaj čisto vse povedali, kar more opaziti anatom: le toliko, kolikor je neobhodno potrebno. In sedaj bode pač nadaljno razkladanje najumevnejše, ako izkušamo iti za svetlim žarkom po njegovi poti od zunaj do živca. Dasi se v istini ne godi popolnoma tako, kakor bodemo opisovali, vendar bode razkladanje primerno in ne bode napačno. Svetloba se tako razširja, kakor bi od ene točke izhajali žarki in se gibali popolnoma naravnost, dokler ne pridejo do kake zapreke. To razširjanje se godi tako, kakor se razširja zvok. Samo ta razloček je, da se zvok razširja po zraku, svetloba pa se razširja po neki drugi zelo tanki tvarini, katero imenujemo eter. Z eterjem so napolnjeni vsi prostori, vse nebeško svetovje. Učenjaki trdé, da svetloba ni drugega, kakor gibanje eterjevo.

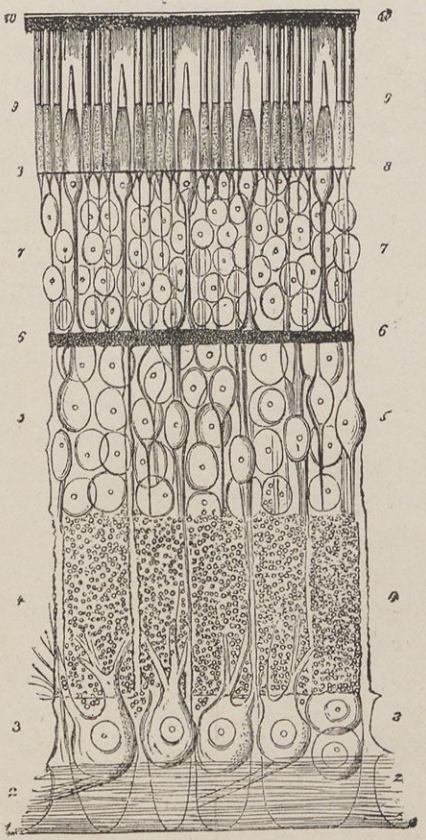
Mislimo si kak predmet, recimo palico, ki bi pred nami stala. Od te palice izhajajo na vse strani žarki in tudi v oko pridejo žarki ali dospè gibanje eterja. A gibanje ne more kar naravnost dalje, ker naleti na zapreke. Vsako telo z vzbočeno površino lomi svetlobne žarke, ki prihajajo do nje, in sicer jih združuje ali zbira, in tako se godi tukaj. Že po roženici nekoliko združeni žarki gredó skozi zenico ali punčico in pridejo do leče. Posebno leča ima to zmožnost, da toliko združi žarke, da morejo, ko prodró še steklovino, napraviti sliko predmeta (palice) na nasprotni strani očesa, ali na mrežnici, tam, kjer je rumena pega. O tem bi se lahko vsakdo prepričal, ako bi mogel in hotel s posebnim orodjem, ki se zove očesno zrcalo (Augenspiegel) pogledati v oko. Videl pa bi tudi, da

je slika narobe; vsaka vzbočena leča namreč obrne sliko narobe. Ker gledamo tako, da obrnemo oči na neki predmet, in ker so predmeti vsi telesni, razsežni, ker imajo dolgost in širokost, zato se napravijo na očesni mrežnici vselej slike, kakoršne bi bile slike na stropu kakega oboka. Torej slika na mrežnici je majhna ploščica, ne popolnoma ravna. V tej se lahko vpodablja: svetloba in temnost, to je, veča in manjša stopinja svetlobe; prav tako barve, obrisi predmetov, gibanje. Toda, ali morebiti konec živčev kar táko podobo sprejame in jo sporoči možganom? Ne, marveč mnogo se zgodi v mrežnici, kar je sicer precéj težko dognati in tudi razložiti, a nekoliko moremo vendar povedati.

Mrežnica ni kar navadna kožica, ampak je sestavljena iz več slojev. Glavni sloji so — ako jih štejemo od zunaj na znotraj posebno ob rumeni pegi — ti-le: 1. Sloj paličic in storžkov, ki so — rekel bi — najbolj na dnu očesa (oziroma rumene pege). Paličice so podolgasta telesca, ki so videti na zunanji strani mrežnice kakor kolčki, na notranji strani prehajajo v nitke. Tudi storžki imajo podobno obliko, a na notranjem konci so debelejši, da se zdé, kakor poostreni klini. Na paličicah opazujemo na zunanjem konci povprečne proge, kar je znamenje, da so sestavljene iz tankih ploščic. V rumeni pegi nahajamo samo storžke, na drugih mestih mrežnice se nahajajo v večem številu paličice. Na slepi pegi pa ni niti paličic, niti storžkov; tam pa tudi oko kar nič ne čuti, kakor bodemo še pozneje omenjali. Dalje nahajamo 2. sloj zrnec, ki obstojé — kakor že ime samo kaže — iz drobnih telesec, ki imajo jedrce v sebi z dvojnimi podaljški. Z enim so zvezana zrnca med seboj, z drugimi segajo zrnca proti notranji, kakor tudi zunanji strani. 3. Sloj stánic in 4. sloj vlakenc sta dovolj označena z imenom samim. Zadnji sloj nastaja iz vlakenc živca, ki se tu razprostira. 5. Notranja mejna opnica (membrana limitans) je na skrajni notranji strani brez posebne oblike. Ali da si sestavo mislimo še lože, idimo za živcem od ondot, kjer prihaja v oko. Ko se prikaže v očesu, razprostre se na vse strani in sicer z onim slojem, ki obstoji večinoma iz vlakenc. Od tod se zavijajo živčeva vlakenca proti zunanji (gledé na sredo očesnega jabolka) strani in vstopajo v velike stánice (stánične vozle); iz teh prihajajo nova vlakenca in se razhajajo kot tanki podaljški ter se prostirajo med malimi zrnci, potem med večimi stánicami, dokler ne pridejo do paličic in storžkov, ki so na zunanji strani mrežnice.

Težko, ali bolje, nemogoče je sedaj določiti, kak pomen imajo posamezne plasti, kako delujejo in se med seboj ujemajo. Nekoliko bodemo razložili na podlagi izkušnje, kolikor se namreč sme imenovati dognanega.

*Slika 7.*



**Posamezni sloji v človeški mrežnici**

(400krat povečani. Po M. SCHULTZE-u.)

1) *Notranja mejna opnica (membrana limitans interna), brez posebne oblike in sestave. Ta opnica loči steklovino od drugih delov mrežnice, torej je najbliže središču jabolka.* 2) *Sloj vlakenc vidnega optičnega živca. Vlakenca se zavijajo v notranjost mrežnice ter se končavajo v* 3) *sloji stáničnih vozlov. Od teh izhajajo vlakenca ter gredó skozi* 4) *notranji zrnčasti sloj,* 5) *notranji zrnasti sloj,* 6) *zunanji (tudi vmesni ali srednji zrnčasti) sloj, in skozi* 7) *zunanji zrnasti sloj, v kateri segajo že vlakenca od paličic in storžkov.* 8) *Zunanja mejna opnica (membrana limitans externa), skozi katero prodirajo paličice in storžki, kakor skozi sito.* 9) *Sloj paličic in storžkov.* 10) *Sloj barvila, ki srka svetlobo in je najbolj na dnu.*

Ker nima slepa pega nikake občutljivosti za svetlobo, moramo trditi, da nima potrebne priprave za čutenje. Česa pa nima ono mesto, ki se imenuje slepa pega, kar pa imajo občutljiva mesta? Nima paličice in storžkov: iz tega smemo za trdno sklepati, da morejo svetlobni žarki prav razdražiti samó paličice in storžke. Dalje izkusimo lahko to-le: ako pade svetloba pošev v oko, ako gledamo n. pr. z levim očesom od blizu na levi rob okna, torej proti svoji

desni strani, tedaj vidimo z nekoliko težavo senco žilic v mrežnici. Iz tega moramo sklepati, da so te žilice bolj proti notranji strani ali proti sredi jabolka, nego oni sloj, s katerim vidimo. Ta sloj mora torej precèj globoko biti. In tako je popolnoma opravičeno misliti, da prav z onimi paličicami in storžki čutimo (vidimo), dasi tudi sodelujejo drugi sloji. Silno tanke ploščice, iz katerih obstojé paličice in storžki, morejo namreč žarke lomiti, pa tudi odbijati. Opnica, ki obdaja od zunaj mrežnico (v naši sliki 10), more vso svetlobo posrkati, kar bi je prišlo do nje, torej ne prihaja od nje nič več (odbite) svetlobe proti paličicam. Ker pa paličice same odbijajo svetlobo ter je nekoliko vračajo proti notranjim slojem, ležečim proti središču očesa, deluje in vpliva ta svetloba na konec živca. Od zunaj (od svetlega predmeta) pa prihaja še vedno nova svetloba; žarki te svetlobe se »srečajo« z žarki, katere odbijajo storžki. To pa nareja tako zvane »stoječe valove«. (Ako privežeš n. pr. vrv na enem konci, na drugem jo pa giblješ, valuje cela vrv in sicer v vsej dolgosti.) Stoječi valovi imajo posebno krepkost. Ako zadoni v kakem zaprtem (obokanem) prostoru krepak glas, potresajo se tudi stene, ako je glas primeren prostoru ter more napraviti stoječe valove. Enako morejo tudi taki eterski valovi gibati storžke same ali učiniti kemijsko premembo zaradi jakosti in tako vplivati na živec. Saj je živec sam v trdni zvezi s paličicami in storžki.

Ako pomislimo, da je svetloba — kot zunanji pojav — gibanje eterja — silno tanke, brezteže tvarine, — da je to gibanje neizmerno naglo (448—776 bilijonov v eni sekundi), pa tudi drobno, tedaj tudi umevamo, zakaj so priprave tako mnogovrstne in fine. Preudarimo, koliko razlik mora čutiti oko: večo in manjšo svetlobo, barve, gibanje i. dr.: ne more se nam zdeti čudno, zakaj ima vidna priprava — mrežnica — toliko delov. Tudi ne porečemo, da čutijo samo paličice ali debele stánice, ki imajo podaljške, marveč čutijo in so za čutenje potrebni vsi deli. Paličicam in storžkom prisojamo lahko zmožnost, da občutijo svetlobo sploh, še veliko bolj pa zmožnost, da posredujejo čutenje barv. Dotičnih zakonov optičnih skoro ni mogoče na lahek način razložiti. Možno je, da bi nekatere paličice bile primerne za te, druge pa za druge barve, a naravnost dokazati pač ni moči. Zdi se namreč gotovo, da oko ne more tako razdeliti kakega vtisa v posamezne dele, kakor uho [1]), da torej

[1]) Wundt, o. c. I. p. 325.

solnčne bele luči ne razkroji v posamezne barve, kakor storimo s prizmo. A vendar ugovarjajo temu nazoru veljavni možje, n. pr. Young, ki trdi, da imamo v očesu troje vrst živčnih koncev: z enim občutimo rudečo barvo, z drugimi rumeno, s tretjimi modro. Tudi drugi so bili enakih mislij: Zenker n. pr. je razlagal to zmožnost iz tega, da so paličice sestavljene iz ploščic. Pač težko je to vprašanje dognati temeljito. Povzeti moremo k večemu to iz vednostnih preiskav in iz nekaterih pojavov, da deluje svetloba na mrežnico »fotokemijsko« [1]). To se pravi: svetloba stori, da se mrežnica (kolikor toliko) premeni v svojih kemijskih delih. Kako neki, to je zeló težko dognati ali dokazati. Morebiti bode prihodnjost kaj več odkrila. Pa ako tudi trdimo, da se deli mrežnice premené kemijsko, ne tajimo s tem tega, kar smo prej rekli, da je v mrežničnih delih — etersko valovanje. Kajti tudi kemijsko delovanje je nekako valovito gibanje, še hitrejše, nego je svetlobno. Táko gibanje se pač more razširjati po vidnih živcih dalje do možganov.

Kako morejo zeló tanke ploščice, iz katerih so sestavljeni storžki, delovati, umeva nekoliko vsak čitatelj, ako se spomni mehurjev iz mijla, katere je napihaval v svoji mladosti, da se je radoval raznih barv in slik, ki so nastajale na površji. Enako nastaja gibanje tudi, ko prehajajo žarki od ploščice do ploščice storžkov in paličic; ker se napravijo v občutljivih delih mrežnice stoječi valovi, in ker dohaja od zunaj raznovrstno etersko gibanje, imajo ti valovi lahko raznovrstne oblike. Ako se spomnimo tudi onih poskusov in zakonov, katere navaja optika z naslovom »interferencija svetlobe«, pojasni se nam vsaj nekoliko, kako morejo razne barve delovati različno na mrežnico. Gotovo pa je, da nismo nikakor primorani misliti si, da so nekateri deli ali kraji mrežnice, kamor dohaja naravnost svetloba, samó za to barvo, drugi kraji pa za druge barve.

Po vseh teh preudarkih zdi se nam najverjetnejše to: Sami na sebi niso različni kraji mrežnice za različne vtise, torej niso nekateri storžki samo za rumeno, drugi samo za vijoličasto barvo. Uravnani pa so po naravi občutni delci tako, da morejo natančno sprejeti vsak vtisek, bodisi kakoršen koli. Ker barve občutimo, ker ne narejajo tako različnih občutov živci sami, gotovo morajo biti v očesu potrebne priprave za občutenje barv, morajo biti delci mrežnice spretni za prejemanje različnih vtisov.

[1]) Wundt, o. c. I. p. 326 i. dr.

Še mnogo drugih vprašanj bi morali tukaj razmotrovati, ako bi hoteli biti popolnoma natančni; a oglejmo samo dve uravnavi v očesu, dasitudi ne na mrežnici — na pravem vidnem orodji. Ker se svetloba zunaj človeka zeló preminja, od žareče svetlobe ob poletnem poludnevu do polumraka, uravnano je oko naše tako, da more več ali manj svetlobe priti vanj. To se zgodi s tem, da se zenica zožuje ali razširjava, kakor je svetloba močnejša ali slabša. Vsakdo opazuje to razmero lahko na svojem očesu, ako pogleda v ogledalo. — Drugič vemo, da se naredi podoba tem dalje od leče, čim bliže je predmet. A ker se mrežnica ne more premikati sem in tje, zato je leča sama tako urejena, da pride podoba v zdravem očesu vedno na mrežnico. Leča se more namreč bolj ali manj vzbočiti: bolj, ako je predmet blizu, manj, ako je predmet daleč. To gibanje se godi največkrat samo ob sebi, brez naše volje, včasih se pa tudi sami trudimo, da bi na oko pritiskali, n. pr. ako z malo odprtimi očmi gledamo, ali tu pa tam celó z roko nekoliko na oko pritisnemo, česar pa ni priporočati.

Kako umeten je torej ta organ! Dasi mu nekateri ne priznavajo toliko natančnosti, kakor ušesu, vendar ima mnoge prednosti, katerih uho nima. Največa prednost je gotovo ta, da kaže predmete polagoma tako, kakor so zunaj nas — objektivno. A o tem še na drugem mestu. In kar je glavno: nobeno čutilo nas ne obogati s toliko predstavami, kakor oko. Le premislimo svoje predstave: večinoma si tako predstavljamo razne stvari in tudi najrajše take, kakor katere vidimo. Zato smo po pravici na glavno in najčastnejše mesto déli — oko.

# II. Poglavje.

## Živčevje.

### § 21.

### Splošno.

Že zgoraj (§ 14.) smo govorili mimogredé o živčevji in o njegovem pomenu za duševno življenje. A da bi naše preudarjanje bilo lože, nismo obdelovali živčevja vsestransko že tedaj, marveč

začeli smo s čutili, ker so ta bolj zunanja, in ker je pot od zunanjosti do notranjosti, od čutil do občutov, najumljivejša.

Ako se držimo te poti, iti moramo od čutil dalje proti sredi, kakor n. pr. tudi ceste kake dežele vodijo do osrednjega in glavnega mesta. Tudi smo izvedeli premišljujoč in ogledujoč razna čutila, da v istini od njih proti sredi vodijo nekake »posredovalne ali komunikacijske« priprave, in to so živci ali čutnice. Vsako čutilo je združeno z živci, ali celó tako daleč smemo iti, da imenujemo čutila samo živčne konce — sevéda umetno pripravljene za vtise. Pa kakor so važni za čutenje konci živcev, tako imajo tudi živčne nitke važen posel in so za čutenje neobhodno potrebne. Čutilo namreč sprejame mik, a dalje ga vodi živec. Pa kam ga vodi? Do središča. To središče je hrbtenjača in so možgani. Preiskujoč natančno oboje imenovano središče, preverimo se kmalu, da hrbtenjača in možgani bistveno nista kaj drugega, kakor živčevje. Kar nahajamo v živcih, bistveno isto nahajamo v možganih. Zato ne bode treba ločiti živčnih debelejših in tanših nitek — od središča, marveč vse to bodemo obdelovali — govoreči o živčevji — v enem in istem poglavji. Ravnali pa bodemo tako, da bodemo preudarjali najprej splošno, kako so sestavljeni živci, potem živčne nitke po raznih njihovih potih in nazadnje tudi središče živčno, t. j. hrbtenjačo in možgane.

Ker pa nimamo samo občutnih živcev, ampak imamo tudi gibne, zato bodemo govorili o obojih, ker je to najlože, dasi ni to prav po našem naravnem redu.

Umeva se samo po sebi, da ne bodemo samo anatomsko opisovali živca, ampak ogledali si bodemo tudi njegovo delovanje, gibanje, sploh izpreminjanje, poslovanje, kolikor ga nam razkrivajo glavni nauki fizijologije.

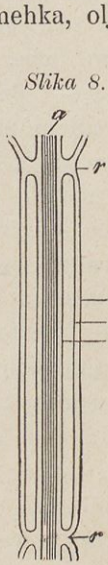
## § 22.

## Sestava živčeva.

Ako vzameš živčno nitko ven iz mesa, odrezavši si mal koščck, ter jo hočeš razdeliti še v manjše dele, spoznaš takoj, da poprečno se ne dá lahko potrgati, pač pa po dolgem razvleči v tanke nitke. Mogel bi tako z dobrim orodjem precèj dolgo narazen trgati mala vlakenca, dokler bi nazadnje moral nehati, ker se ne dá dobiti manjših vlakenc ali nitek. Taka mala vlakenca bi videl samo z

drobnogledom. Ker se ne dadó razdeliti v še manjše in tanše nitke, moramo reči, da so to zadnji deli ali prvine — sestavine vseh živcev. In kakšne so? Pod drobnogledom se kaže táko vlakence kot nitka, ki ima pa še drugo tanšo nitko v sebi; ta se imenuje os ali stožer živčev. Veča in votla nitka je živčna mrenica (neurilemma), nekaka nožnica, ki obdaja os; med vnanjo mrenico te osi in osjo sámo je prav mehka, olju podobna snov, ki napolnjuje mrenico popolnoma; imenuje se živčna meča. Ako prerežemo kak veči živec, dobimo zanimiv prerez, ki nam kaže več onih osrednjih vlakenc ali osij in pa obdajajočih jih mrenic. Prav tako se vidi tak prerez, kakor podmorski »kabel«, to je telegrafska zveza pod morjem, ki obstoji iz mnogo posameznih žic, manjših in večih ovojev. Ne nahajamo pa povsodi in v vseh živčnih prvinah vseh teh delov, ampak mnogokrat samo gola osrednja vlakenca. Zlasti takoj pri izviru svojem, torej blizu hrbtenjače, imajo živci samo vlakenca. Ali je v takem malem vlakenci, ki se ne dá razcepiti dalje, vendar še več manjših delov ali ne, to ni popolnoma dognano, dasi je nekaj razlogov za prvo misel, zlasti ta, da se taka nitka na konci razdeli v nekak šopek še drobnejših nitek.

*Slika 8.*

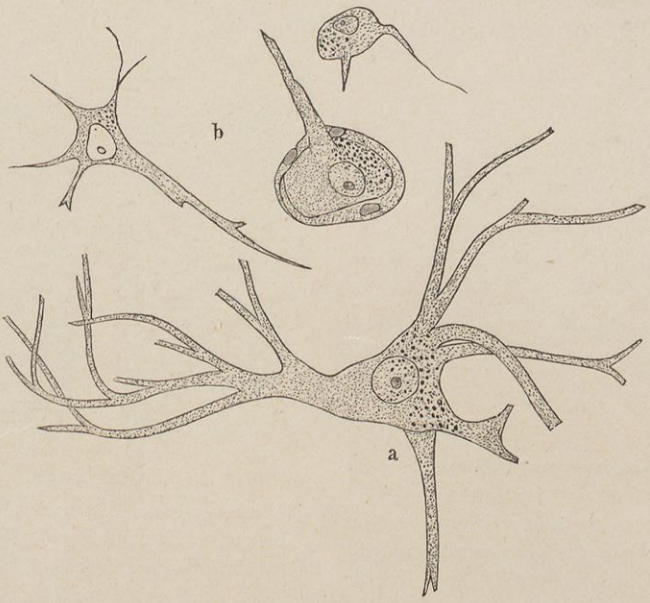



**Živčno vlakence**
(v podolžnem prerezu).
a) *Os ali stožer*, s) *živčna mrenica* (Schwann-ova), rr) *mrenica prešče-njena*, h) *zunanja*, i) *notranja rožena mrenica.*

Živci, o katerih sedaj govorimo, kažejo se nam v taki podobi: Od posameznih čutil, od površja človeške kože in od nekaterih sluznic vodijo skozi »meso« živci kot tanke nitke proti središču. A ne gre vsaka sama za-se do središča, marveč združujejo se med potom v veče skupine, v debelejše niti, vendar tako, da se dve prvotni nitki ne spojita v eno popolnem enotno, ampak vsaka gre dalje poleg druge. Ko se jih je združilo več v eno živčno nit, obda jih druga povrhna mrenica in pa ona klejasta snov — meča, v kateri leži živec mirno in varno. Eno vlakence, kakoršno je samo za-se, je vseskozi enako debelo. Sevéda je ta debelost kaj neznatna, 0·002 — 0·012 *mm* v premeru. Zanimivo je tudi, da je os ali sredina živčeva dokaj trdna in krepka; ako se tudi utrga mrenica in razpade meča, vendar sredina — vlakence še ostane.

Kakor smo rekli, nahajajo se ta vlakenca po vsem živčevji, kar ga je razprostrtega po telesu. Vse to živčevje skupaj imenujemo obkrajni (periferijski) del živčevja, ker se nahaja ob kraji telesa. Pa ne samo v tem, marveč tudi v osredji, to je: v hrbtenjači in v možganih, so vlakenca. Tudi tukaj vežejo kakor drobne nitke druge dele med seboj, po svoji sestavi so popolnoma taka, kakor v obkraji. Vežejo pa med seboj živčne stánice, in zato nam je treba tudi o teh tukaj govoriti.

*Slika 9.*




**Živčne stánice s podaljški**

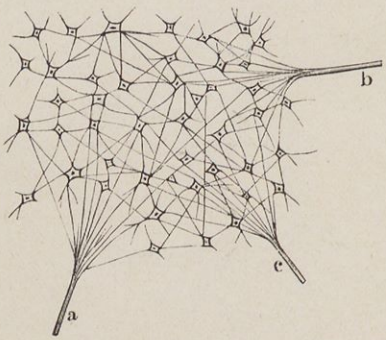
(300krat povečane).

a) *Stánica iz hrbtenjače,* b) *stánice iz možganov.*

Znano je, da obstoji vsak organizem iz stánic. Tudi precejšnji del živčevja obstoji iz stánic, največ osrednji del. Živčne stánice imajo samo »protoplasmo«, t. j. neko mehko tekočo tvarino, v kateri je jedro. Oblika teh stánic je včasih okrogla, včasih robata ali oglata in zobčasta ali zvezdasta. Tudi velikost je različna: včasih so tako majhne, kakor najmanjši delci, včasih se pa morejo videti s prostim očesom, (premer 0·008 — 0·08 *mm*). Protoplasma je skoro prozorna, a ima v sebi temnejša telesca, kakor tudi jedro, ki ima

mnogokrat manjša jedrca v sebi. Ona temnejša telesca delajo, da ima protoplasma, ako je tudi sama na sebi svetla, vendar temnejšo barvo (pigment). Jedro vidimo v sredi kakor mehurček, ki ima v sebi drugo jedro. V vsaki stánici opazujemo tudi podaljške. Ti podaljški so kakor vejice, ki izrastejo iz debla. Podaljškov je navadno po več, vsaj dva[1]); stánice z enim samim podaljškom so zeló redke. Ti podaljški niso nič drugega, kakor ona vlakenca, o katerih smo govorili preje. Podaljške smemo imenovati t e č a j e ali p ó l e stáničine. Tako lahko ločimo enotečajne in večtečajne (bipolare in multipolare) stánice. Kar nič ni treba dvomiti, da so po teh podaljških stánice med seboj združene.

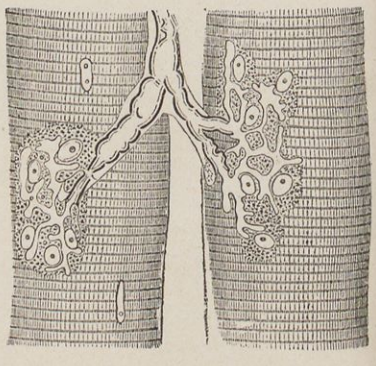
*Slika 10.*




**Stánice in vlakenca**
(med seboj združena).

*Stánice so zvezane z drobnimi vlakenci. Iz cele stáničine mreže izhajajo živci* a) b) c) *ter vodijo do telesnih delov.*

*Slika 11.*



**Gibni živec.**

*Vlakno gibnega živca se deli tako: manjša vlakenca se prijemajo živca z nekakimi ploščicami. Tako se vidi pri martinčku.*

Kakor obdaja vlakenca mehka snov — meča, tako tudi stánice. Stánice počivajo kar naravnost pogreznene vanje, a v ganglijih, o katerih bodemo kmalu govorili, obdaja jih nekoliko močnejša mrenica. Tam, kjer izvirajo vlakenca iz stánic in odhajajo na razne strani, prehaja ta kožica kar v mrenico vlakenčevo. Lahko se iz tega vidi, kako skrbi narava za živčne delce.

Stánice niso nikjer druga od druge ločene, ampak so zvezane in sicer z vlakenci. Tako se vidi, kako so stánice, kakor tudi vlakenca, le posamezni deli vélike celote — živčevja.

[1]) Hyrtl méni, da se dobijo stánice tudi brez podaljškov v vseh vozlih — ganglijih živčnih; da je to dvomljivo, priznava sam (o. c. p. 187).

Kako se živci končavajo, kako ležé njihovi konci v kožnih plasteh, kako imajo ob konci priprave, to je bilo že vse povedano. Treba je sedaj ogledati si pot posameznih živcev od čutil do središča. Ta pot je z večine ravna. Le na glavi in pa v udih se zakrivijo ali naredé ovinek ob kosteh. Taki živci pa, ki se morajo raztezati in krčiti, ako so namreč v takih udih, niso ravni, ampak valoviti; lahko se torej stegnejo, ne da bi se raztrgali. Živci se po svojih potih radi oklepajo močnejših žil. Niso pa zakriti v žile, ampak ležé na njih. Tu pa tam se zdi, da se živec združi z drugim živcem; to se godi le takó, da stopi ena nitka iz ene skupine v drugo. Iz večih živčnih debel prihajajo na mnogih mestih mala vlakenca ter se družijo z drugimi debli; včasih so ta mala vlakenca tako gosta, da nastane nekaka živčna pletenina. Anatomija uči, da niso živci tam debelejši, kjer vodijo do močnejših kit ali udov. Živec torej ne deluje toliko bolj, kolikor veči je. Iz tega se vidi, da je živec pripraven samo za občevanje.

Poleg onih živcev, ki dovajajo zunanje mike do možganov, ima naše telo tudi take živce, ki dovajajo vtise ali gibanje iz možganov do gibajočih organov ali do mišic. Večinoma so tesno združeni s čutnicami, po svoji obliki se od njih nič ne ločijo, pač pa po svojih opravilih, katera bodemo pozneje motrili.

Kako izvirajo gibni živci v možganih in v hrbtenjači, ali se tukaj ločijo od čutnih živcev, to je težko reči. Koliko se ločijo po kraji, na katerem izvirajo, to povemo pozneje. A ob svojih koncih se ločijo gibni živci dovolj od čutnih. Gibni živci se namreč razdelé v mnogo malih vlakenc in tu prodirajo med posamezne mišične stánice, morebiti celó v jedro stánice. Posebnih priprav ob konci živca torej ni. Le pri nekaterih živalih se nahajajo take priprave. Tako so živci z mišicami neposredno v dotiki. (Slika 11.)

Splošno nahajamo po celem telesu táko živčevje, kakor smo je popisali; na vse kraje se razhaja obkrajno živčevje. A predno govorimo o osrednjem živčevji, omenjati moramo še neko vrsto živcev, ki se ne dá lahko prištevati niti obkrajnemu, niti osrednjemu živčevju. Ob hrbtenici namreč se raztezata dve živčni vrvi, ki pa imata mnogo živčnih vozlov v sebi, t. j. zapletenih in mnogovrstno združenih stánic in vlakenc. Nahaja se torej to živčevje v drobovji. Podobno je nekakemu večkrat zavozlanemu konopcu. Od teh vrvic izhaja mnogo živcev in sicer do tistih telesnih delov, ki opravljajo posel prebavljanja, ki delujejo, da kri teče po žilah in se z dihanjem

prenavlja, ki delujejo sploh na naše drobovje. Imenuje se zato po pravici to živčevje vegetativno, ker opravlja naše življenje (vegetovanje). Vse drugo živčevje se imenuje animalno, ker se vsled njegovega delovanja gibljemo, gibanje pa je posebna lastnost živalij (animal). Da se imenuje in zakaj se imenuje vegetativno tudi simpatično (n. sympathicus), to bodemo drugodi slišali.

## § 23.

## Hrbtenjača in možgani — središče in zveza živcev.

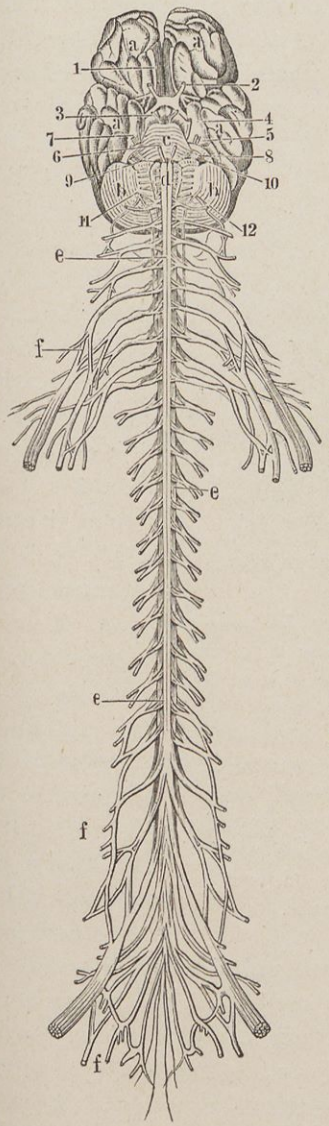
Ako hočemo prav umevati, kako delujejo živci, kateri je njihov pomen in namen, poznati moramo središče vsega živčevja. Tudi ne moremo živcev samih primerno razdeliti, ne moremo glavnih ogledati si, ako si ne ogledamo njihovega izvora.

Večina vseh živcev izvira iz hrbtenjače (medulla spinalis). Hrbtenjačo imenujejo navadno ljudje mozeg, misleči, da je v hrbtnih kosteh prav tak mozeg, kakor v drugih kosteh. Pa temu ni tako. Hrbtišče ali hrbtenica namreč obstoji iz mnogo (33) posameznih nekoliko ploščnatih kostij, podobnih vretencem — tako se i zovejo —, ki so po sredi votle. Prikladajo se popolnoma druga na drugo in tudi votline se ujemajo tako, da se nareja ena sama dolga precèj široka votlina, dobro obdana od vseh stranij, in v njej je hrbtenjača. Proti zgornjemu in spodnjemu koncu je debelejša nego v sredi. Prerezana ima podobo potlačenega kroga in meri v prerezu na dolgo le kakih 15 *mm*, na široko pa 12 *mm*. A prerez tudi kaže, da razpada hrbtenjača v dva somerna dela, kajti spredaj in zadaj (ako si mislimo hrbtenjačo v stoječem človeku) ima žleb (Längsfurche), po sredi pa ima po celi dolžini cev (Canal). (Sl. 13.)

Prerez nam kaže dalje, da hrbtenjača ni sestavljena iz enovite snovi. Veči del prerezane hrbtenjače se kaže popolnoma bel, a v sredi beline je tudi siv del v podobi latinske črke *X* ali *H*, ležeč od srede proti zadnji strani. Da posamezne dele natančnejše ločijo, pravijo onima deloma, ki naprej molíta, sprednja rogova, onima pa, ki molíta nazaj, zadnja rogova. V sredi sta združena in v tej sredi je cev. Ta različnost snovi mora vzbujati pozornost opazovalčevo, da se vpraša, iz česa je ena, iz česa druga. In odgovor je, da obstoji siva snov največ iz stánic, bela pa iz vlakenc. Zato si moremo tudi takoj misliti, da pravo središče je siva tvarina, bela pa je samo pripravna za dovajanje, za posredovanje.

Predno še govorimo, kako izhajajo iz hrbtenjače obkrajni živci, idimo še više — do možganov. Že zunanja oblika kaže, da možgani niso od hrbtenjače različni, ampak samo razširjena hrbtenjača, kakor bi tudi reči smeli, da je lobanja razširjeno, dovršeno vretence. Kdor bi narobe trdil, da je hrbtenjača podaljšek možgan, sevéda trdil bi ravno tako prav, kajti s takimi izrazi hočemo naznaniti le tesno zvezo med obema deloma.

*Slika 12.*




**Možgani in hrbtenjača skupaj.**

a) *Veliki možgani in* b) *mali možgani od spodnje strani,* c) *most,* d) *podolgneni mozeg,* e-e) *hrbtenjača z raznimi živci, ki od tukaj izhajajo,* f, f) *razni živčni pleteži,* 1—12 *možganski živci, ki pa izhajajo iz možganov vsi paroma. Spodnji del hrbtenjače, ki je ves razpleten, imenuje se konjski rep.*

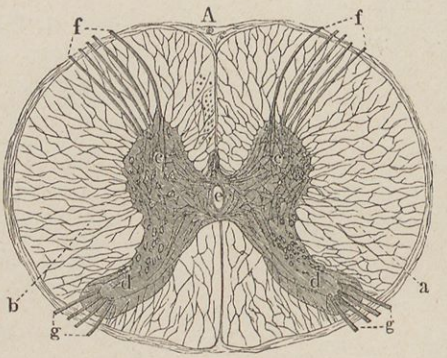
Kje so možgani, to nam je že zgodaj povedal učitelj v šoli, ako nismo znali, kažoč na glavo. Možgani napolnjujejo celo lobanjo. Nad očesno votlino, nad onimi kostmi, ki so na gorenji strani nosne votline (str. 92), počivajo na trdi podlagi in prav trdno zavarovani z močnimi kostmi tako važni, tako skrivnostni možgani.

Zunanja oblika možganov je precèj taka, kakoršno ima lobanja, to je, na zgornji strani je vzbočena, a tudi podolgasta od spredaj proti zadaj, kakor lobanja sama. Na zadnji strani pa so možgani potisneni proti trupu, kjer jim dela (kost) zatilnica močno podlago. Kdor je ogledoval vsaj živalske možgane, misli si lahko, kaj so možganski zavoji in brazde. Kadar smo odstranili vse opne, pokaže se površje možgansko tako, kakor bi bil iz dolge rute napravil

večkrat zavit svitek. Med posameznimi zavoji so sevéda brazde, ker so zavoji nekoliko vzvišeni. A zeló mnogovrstno so zapleteni zavoji, in ni mogoče reči, da je tu kaka pravilnost. Ako pogledamo možgane od zgoraj, takoj vidimo počez od spredaj do zadej globoko brazdo, ki deli možgane v dve ločeni poluti, desno in levo, ki sta si povsem podobni, a po zavojih ne somerni. Ako si pa ogledamo možgane od strani, moremo tudi ločiti posamne dele in sicer tri: velike, srednje in male možgane.

Veliki možgani nahajajo se v zgornjem, v sprednjem in precèj tudi v zadnjem delu možganov. Prav v teh možganih vidimo omenjeni poluti. A v sredi velikih možganov, prav pod njimi na sprednjih kosteh je del možganov, ki veže med seboj obe omenjeni poluti: ta se imenuje srednji moži, ki nimajo polut, kakor veliki. Vežejo pa samo v sredi, da sta spredaj in zadej poluti ločeni. Obstojé iz teh znamenitih delov: iz mostú s četvornikom in iz prodolženega mozga. Most (imenovan Varoli-jev m.) leži na dnu možganov. Iz njega izraščata oba možganska kraka in prehajata v obe možganski poluti. A razraščata se dva kraka tudi proti zadnji strani in prehajata v male možgane. V sredi in spodaj med zadnjima krakoma se začenja prodolženi mozeg, tako da veže most velike in male možgane ter prodolženi mozeg, — ki prehaja dalje v hrbtenjačo. Neposredno za mostom je majhen žleb, ki se imenuje Sylvi-jev vodovod (Aquaeductus Sylvii), ta loči most od četvornika (Lamina corporum quadrageminorum). Na četvorniku sedi češerika (Zirbeldrüse), nekaka krogljica, kakor grah debela. Ta je kaj zanimiva zaradi malih

*Slika 13.*

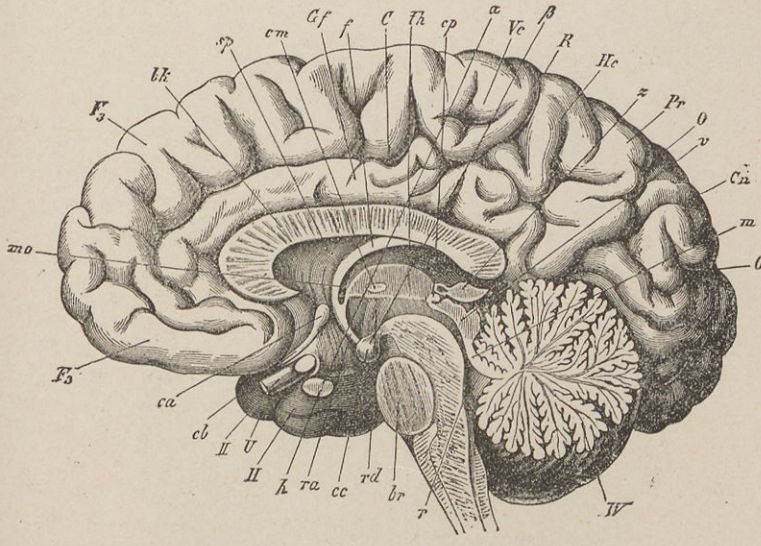



**Poprečni prerez hrbtenjače**
(povečan 10krat).

a) *Desna in* b) *leva stran hrbtenjače,* c) *predniji rog,* d) *zadniji rog: tu so cele skupine živčnih stánic;* e) *osrednja cev (ali prohod),* f) *koreni živcev, izhajajočih iz prednjega, in* g) *onih živcev, ki izvirajo iz zadnjega rogú. Ker loči siva tvarina belo tvarino hrbtenjače v 4 dele, izmed katerih sta dva zopet še dalje ločena po žlebu, zato je bela tvarina v hrbtenjači v podobi konopcev, ki se ločijo torej v 2 prednja, 2 zadnja, 2 stranska.*

apnenih kristalčkov in kremenjače, katere ima v sebi. DESCARTES je mislil, da prebiva v njej duša. Nad mostom je pa druga, še obširnejša vez med obema polutama, namreč vprečna greda (corpus callosum — Balken), ki se dokaj na dolgo razteza in torej

*Slika 14.*




**Prerez skozi sredo človeških možganov.**

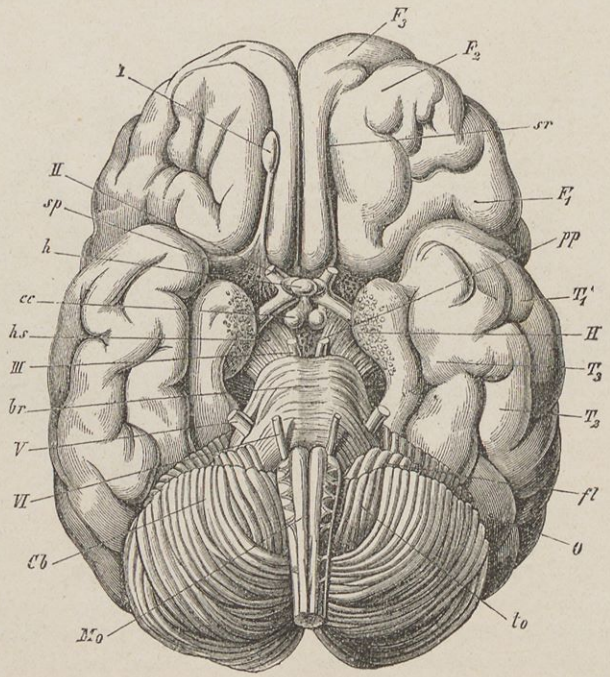
*Vidijo se veliki možgani — ležeči na srednjih — z raznimi zavoji, mali možgani, v katerih se vidi* W) *tako zvano drevesce življenja, in pa podolženi mozeg. Posamezni vidni deli pa so še posebej ti-le:* 1) *Četerokotna jama,* br) *most (možganski ali* VAROLI-jev), rd) *padajoči,* ra) *vzdigajoči se koren oboka,* cc) *corpus candicans,* h) *hypophysis,* ca) *commissura anterior — sprednja vez,* cb) *commissura bas. — bela nadânja vez,* mo) MONRO-jeva *odprtina,* bk) *greda, vežoča obe poluti in zložena iz poprečnih živčnih vlaken,* sp) *septum pellucidum — prozorna stena,* f) *fornix — obok,* cm) *commissura media — srednja vez,* Th) *Thalamus n. optici — vidno brdo,* cp) *commissura posterior — zadnja vez,* z) *češerika,* v) *četvornik,* m) *spredneje jadro,* $F_3$) *spodnji čelni zavoj,* Gf) *gyrus fornicatus — obločni zavoj,* C) *fissura calloso-marginalis — mejna raza,* R) ROLANDO-va *raza,* Vc) *spredneji osrednji zavoj,* Hc) *zadnji osrednji zavoj,* O) *navpična raza (okcipitalna),* O') *horizontalna raza,* Pr) *Praecuneus — spredneji odrezek,* II) *vidni živec;* α, β *značita mer onih prerezov, ki se vidita na sliki 16.*

najbolj veže. A tudi druge vezi (Commissuren) imamo: spredn jo, nadânjo in srednjo vez. Da je greda res vez v pravem pomenu, vidi se iz njene sestave, kajti v sebi ima sama vlakna. Ker se greda razteza od spredaj do zadej precèj vzbočeno, zato je pod

njo nekak obok (fornix, Gewölbe), pod njim pa nekoliko praznega prostora.

Pod zadnjim delom velikih možganov so mali možgani, ki so pa tudi -- in sicer dovolj pravilno — razdeljeni v dve poluti.

*Slika 15.*




**Človeški možgani od spodaj.**

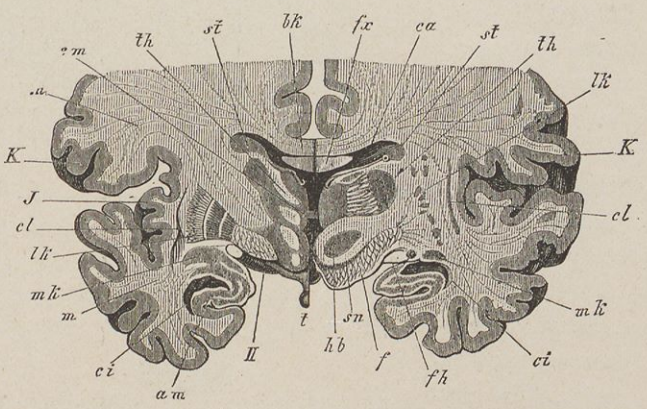
Mo) *Medulla oblongata — prodolženi mozeg,* Cb) *Cerebellum — spodnja stran malih možganov,* to) *bezgavke* (*Tonsillen*), fl) *kosmiči* (*Flocken*), br) *most,* hs) *možganski krak,* cc) *corpora candicantia — bela telesca,* h) *hypophysis* (*Hirnanhang*), sp) *sprednja prodrta tvarina* (*vonjišče*), pp) *zadnja prodrta tvarina* (*med razhajajočima se krakoma*), I) *vonjalni živec ter »bulbus olfactor.«* (*na levi strani je izrezan*), II) *vidni živec,* III) *nervus oculomotorius,* V) *trigeminus,* VI) *abducens,* $F_3$) *spodnji čelni zavoj* (*frontalis*), $F_2$) *srednji čelni zavoj,* sr) *vonjalna raza,* $F_1$) *zgornji čelni zavoj,* $T_1$) *zgornji,* $T_2$) *srednji in* $T_3$) *spodnji sènčni* (*temporalis*) *zavoj,* O) *zatilni* (*occipitalis*) *zavoj,* H) *krpa morskega konja.*

Ako te možgane prerežeš, opaziš belo tvarino ob krajih in tudi s počeznimi črtami tako nazobčano, da se vidi, kakor kak list. Zato se imenuje životno drevce. Obe poluti sta združeni z velikimi možgani, pa tudi med seboj.

Med srednjimi in malimi možgani sega kvišku prodolženi mozeg (medulla oblongata. Prim. sl. 12. in 17.) Ta ni nič drugega, kakor hrbtenjača, ki sega kakor zagozda v možgane. Prava hrbtenjača neha v zgornjih vretencih.

Možgani so zeló zamotani in imajo mnogovrstne dele. Zato je kaj težko tako jih popisati, da bi vsakdo mogel napraviti si popolnoma jasno podobo. Pa za naš namen tudi ni potrebno, da bi vsako malenkost anatomsko natančno preiskali: da le poznamo

*Slika 16.*




**Poprečni prerez velikih človeških možganov.**

(Tako se vidijo od zadaj; zgornji del obeh polut je tukaj odrezan. Na levi strani so prerezani možgani tam, kjer kaže na sliki 14. znamenje α), na desni tam, kjer je β). Na levi sta torej prerezana srednja vez in pa „hypophysis“, na desni pa sta nekoliko bolj zadej prerezani vidno brdo in belo telesce.)

bk) *Greda,* fx) *obok,* ca) *sprednji rog stranske jame* (*cornu anterius ventriculi lateralis*), st) *jedro progastega griča,* th) *jedra vidnega brda,* cm) *srednja vez,* K) *pokrov,* I) *otočna krpa,* m) *venec paličic,* lk) *lečnato jedro,* cl) *claustrum,* mk) *nucleus amygdalae,* ci) *spodnji rog stranske jame,* am) *prerez Ammonovega roga,* II) *vidni živec,* t) *lijak,* f) *noga možganskega kraka,* sn) *črna snov,* hb) *čepica z rudečim jedrom,* fh) *raza v spodnjem rogu, imenovana „fissura hippocampi“.*

organ po njegovem delovanji in njegovi zmožnosti! Nekoliko podrobnostij se razvidi iz pridejanih slik. Tako bodemo ob kratkem razvrstili tudi svoje nadaljno preiskovanje.

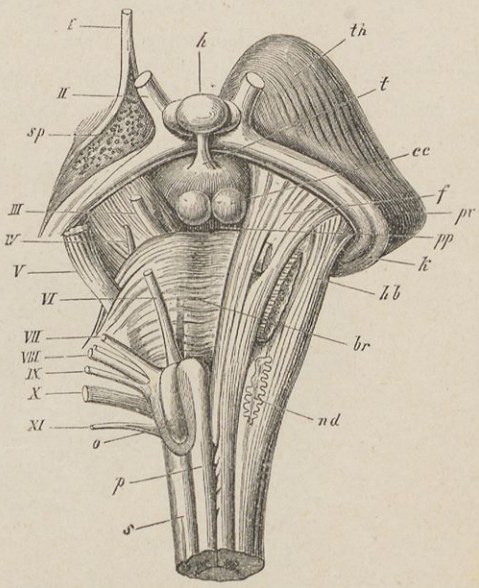
Da obdaja od zunaj možgane več open ali kožic, ki so pod čepinjo, in da imajo možganske opne precèj isto obliko, kakor možgani sami, to je za nas manj važno. Zeló važno pa je, da poznamo notranjo sestavo možganov. Možgani imajo zunaj sivo barvo, in sicer veliki možgani, kakor tudi mali; a prodolženi mozeg je

zunaj bel, znotraj je pa siv. Če prerežemo oba siva dela, vidimo takoj, da je sive tvarine samo nekoliko, da obdaja samo kot skorja belo tvarino. Na nekaterih mestih se pogreza siva tvarina globlje v belo tvarino, in tako nam kaže prerez skozi možgane raznovrstne podobe. Kakor smo omenjali že o hrbtenjači, to nahajamo tudi tukaj: siva tvarina ima v sebi stánice, bela pa ima vlakenca.

Ko imamo vsaj za potrebo pred očmi središče vsega živčevja, oglejmo si dalje, kako so združeni živci s središčem, ali kje izvirajo posamezni in sicer glavni živci. (Prim. sl. 13).

Nekaj živcev izvira iz možganov, drugi iz hrbtenjače. Iz možganov izvira 12 parov. Vsi prihajajo iz možganov na spodnji strani (ali iz srednjih možganov), tako da ne prihaja nobeden iz obeh polut (velikih možganov). Umevamo lahko, zakaj izvirajo tukaj živci, ki vodijo do viših čutil v glavi. Saj je to njihova najkrajša pot. Ako se pomikamo od sprednje do zadnje strani, naletimo na živce po tej-le vrsti. Prva dvojica izhaja iz vonjalnega grička (tuber olfactorium), potem se razteza ob vznožji do sitke in se zavije tam v nekak vozel, vonjalni bat (bulbus olfactorius). Od tod pa gredó mnogi mali živci (vonjalni) do nosne

*Slika 17.*




**Človeški prodolženi mozeg od spredaj**

(z nekaterimi možganskimi deli: mostom in bližnjimi deli srednjih možganov. Na levi strani se vidi v drobnih nitkah, kako se nadaljujejo konopci hrbtenjače skozi most v možganski krak; spodnja stran vidnega brda je odkrita).

p) *Piramida*, o) *oliva*, s) *stranski konopec*, nd) *zobčasto jedro olive*, br) *most možganski*, f) *noga možganskega kraka*, hb) *čepica m. kraka*, cc) *bela telesca*, t) *sivo brdo z lijakom*, h) *hypoph.*, th) *vidno brdo*, pv) *pulvinar — blazina vidnega brda*, k) *grba*, sp) *sprednja prodrta tvarina*, pp) *zadnja prodrta tvarina;* I—XI. *enajst možganskih živcev in sicer:* I) *vonjalni*, II) *vidni*, III) *očesni gibalec* (*oculomotorius*), IV) *očesni vrtilec*, V) *trojni živec*, VI) *živec odvodnik*, VII) *lični živec*, VIII) *slušni živec*, IX) *jezičnogoltančni živec*, X) *obhodni*, XI) *pridružni živec.*

sluznice, katero smo si zgoraj ogledovali. Tako je vonjalo združeno z možgani. — Druga dvojica sta vidna živca (nervus opticus). Izvirata ob Sylvi-jevem žlebu. Na dnu možganov se oba živca križata, potem stopata oba skozi »vidno« jamico zagozdnice (Keilbein) v očesno duplino in tu se raztezata v jabolku kot — mrežnica. — Tretja dvojica sta živca, ki gibljeta oko (n. oculomotorius). — Četrti živec (n. trochlearis) vrti oko. — Peti živec je tako zvani trojni živec (n. trigeminus) in ima na vsaki strani dve korenini, eno za čutenje, drugo za gibanje. Združivša se v eno vejo se zopet razdelita v tri veje: 1. veja (ramus ophtalmicus) je čutna in se prostira proti čelni in nosni koži; 2. veja (n. supramaxillaris) je tudi čutna, prostira se do kože na lici, na spodnjih trepalnicah, na zgornji ustnici, tudi gredó čutnice iz te veje do zobov v gornjih čeljustih; 3. veja (n. inframaxillaris) ima pa v sebi gibna in čutna vlakenca. Iz te veje gredó gibna vlakenca do kit v spodnjih čeljustih, čutna do zobov v spodnjih čeljustih, do kože teh čeljustij, brade in sènc. Tudi jezični živec izvira iz te veje, konci njegovi so v jezičnih brbončicah, izvzemši ostrovaste bradovice. — Šesti je živec odvodnik (n. abducens); giben je in sicer za zunanje očesne kite. — Sedmi — lični (n. facialis) — živec je giben; giblje kite na lici. — Osmi je slušni živec (n. acusticus). Ta prodira skozi notranji slušni vhod v skalnico in se deli v dva dela: eden gre v polža, drugi v preddvor. — Deveti je jezično-goltančni živec (n. glossopharyngeus); deloma je giben, deloma čuten, ker giblje nekatere mišice v goltanci in ker prihaja iz njega en živec do goltančne sluznice, malega jezička in do ostrovastih bradovic. — Deseti je živec obhodni (n. vagus), ker dokaj daleč obhaja. Ima čutna in gibna vlakna. Dohaja do sluznice in do mišic v žrelu in na jabolku, dalje do pluč, srca in želodca. Srce in želodec uravnava sicer simpatični živec, a obhodni živec določuje gibanje teh organov. Če bi se ta živec utrgal ali prerezal na obeh straneh, takoj bi to provzročilo smrt. — Enajsti je živec pridružni (n. accessorius) za nekatere plečne mišice. — Dvanajsti se zove podjezični (n. hypoglossus), ki giblje jezične mišice. [1])

Da si ustvarimo še o drugih živcih natančno podobo, pogledati jih moramo po vrsti. Iz hrbtenjače izvira še veče število živcev, ki so pa v parih, kakor možganski. So pa ti-le: 8 parov jih je iz

[1]) Prim. Thomé, »Lehrb. der Zoologie«, 1875, p. 31. Hyrtl, l. c. 880 sq.

vratú, 12 parov je prsnih, 5 parov lédvenih, 5 parov križnih, 1 ali 2 para trtičnih živcev. Nahajamo pa v teh živcih nekako večo pravilnost in sicer v tem, da ima vsak živec, izvirajoč iz hrbtenjače, dve korenini, sprednjo in zadnjo. Sprednja korenina ima samo gibne, zadnja samo čutne živce. To velja splošno in ta zakon se imenuje Bell-ov zakon. Zadnjih korenin je mnogo več nego gibnih. Korenine same pa izvirajo iz stánic sive snovi, in sicer izvirajo gibna vlakenca iz sprednjega rogú, čutna vlakenca pa iz stánic, ki so v zadnjem rogu (Prim. sliko 13). Obe korenini se najprej združita pri prvi jamici, ki je med vretencema. Tu dela zadnja korenina vozel (ganglij), potem pa sta oba živca v enem samem deblu. A kmalu se razdelita v prednjo in zadnjo vejo, izmed katerih pošilja zadnja svoja vlakenca do kože in do mišic v tilniku in hrbtu, živci prednje veje pa, ki so močnejši, družijo se med seboj v pleteže (plexus), t. j. v veče skupine malih živcev. Samo prsni živci, ki gredó do prsne kože in prsnih kit, ne delajo pletežev. Tako nastajajo ti-le pleteži: 1. Vratni pletež, ki obstoji iz zgornjih vratnih živcev. Njegovi živci dohajajo do vratnih kit in vratne kože; a iz tega pleteža izvira tudi preponski živec (n. phrenicus) t. j. oni, ki prodira v prsi, med srce in pluča in se tukaj v preponi razdeli v več vejic. 2. Pletež ročnih živcev (pl. brachialis) je sestavljen iz treh spodnjih vratnih živcev in iz prvega prsnega živca. Iz njega izhajajo živci do mišic in do kože, prs in rôk. Posebej prihajajo v roko poleg majhnih živcev trije močni in sicer: živec lahtni (n. medianus), komolčev (n. ulnaris) in koželnični (n. radialis). Ti živci se razprostirajo po roki in gredó tudi do prstov in sicer tako, da sta za vsak prst dva živca (čutna). 3. Pletež lédveni (pl. lumbalis) ima pet lédvenih živcev in sicer za kože in kite medenične in za stegno. 4. Pletež kolčni (pl. ischiadicus) ima zlasti kolčni živec poleg nekaterih manjših. Kolčni živec je največi in najmočnejši v človeškem telesu. Na zadnji strani stegna gre v nogo in vrhu kolena se deli v dve veji, izmed katerih gre ena memo golenice, druga poleg piščali. Ti živci oskrbujejo gibanje in čutenje v nogi.

Zraven teh živcev, ki izvirajo iz živčnega središča, nahajamo še drugo živčevje, ki ni tako zvezano z osrednjim, in se imenuje, kakor je bilo že zgoraj rečeno (str. 114), simpatično živčevje (n. sympathicus). Imenuje se tako, ker je med njim in možgani le vez (simpatija), ne enota. Podobno je vozlatima vrvima, ki gresta ob hrbte-

nici. Ti vozli so gangliji, v katerih se združuje več živcev. Oni živci, ki izvirajo iz tega živčevja, družijo se v razne pleteže in potem se prostirajo poleg žil po drobovji, bodisi prsnem, bodisi trebušnem. Veča pleteža sta: srčni (pl. cardiacus) in trebušni, imenovan tudi solnčni (pl. solaris). Prvi uravnava srce in njegovo gibanje, drugi pa uravnava prepono, jetra in vranico. Reči smemo torej, da je to živčevje nekako središče za drobovje. Ker se pečamo samo toliko z živčevjem, kolikor je potrebno za razvoj duševnega življenja, zato se nam ni treba dalje baviti s tem sicer zeló važnim živčevjem.

Toliko moramo vendar za svoj namen tu o živcih opomniti, da se čutnice v možganih in v hrbtenjači popolno in nepopolno križajo. To se pravi: ako izvirata iz ene korenine na eni strani dva živca, križata se z živcama druge strani tako, da oba živca, — ali le en živec prehaja na drugo stran, drug živec pa ostaja na isti strani.

Kakor se razpletajo čutnice po celem telesu, tako se razhajajo tudi gibni živci na vse strani, večinoma po istih potih, kakor čutnice. Družijo se pogostokrat ž njimi, a nikdar ne spajajo. V hrbtenjači so stánice nekak most ali prehod med njimi, da gre lahko gibanje iz čutnice naravnost v gibni živec. Iz tega se prav jasno vidi, da je res hrbtenjača tudi osrednji del živčevja. Izven hrbtenjače se táko prehajanje ne more zgoditi.

Pregledavši poti raznih živcev in njihove veče oblike, morali bi natančneje pregledati njihove odnošaje med seboj, zlasti pa odnošaje med stánicami in živci. Tu bodemo mogli le v malo potezah in le splošno naslikati imenovane odnošaje, kajti drugače bi zašli pregloboko v fizijologijo. — Najprej si oglejmo, kje se nahajajo in kako se družijo med seboj stánice in vlakenca. Vlakenca se nahajajo v beli in stánice v sivi snovi središča živčnega. To nam kaže, da ima bela snov nalogo odvajati in dovajati, a siva snov je središče vsega živčnega delovanja. Združene so tudi stánice med seboj, bodisi, da segajo s svojimi podaljški druga do druge, ali pa, da jih družijo vlakna. Sploh velja zakon, da stánice niso ločene, niso samostalne ali same za-se, ampak vse so mnogovrstno vezane med seboj, in mnogo potov je, da prehajajo gibanja od ene stánice do druge. Kar nič ne dvomimo, da so te poti natančno določene, da veljajo strogi zakoni bodisi za posamezne stánice, kakor za vse, bodisi za samo prehajanje iz stánice do stánice in do vlakenc. Dalje je gotovo, da se v možganih vtisek nekoliko predrugači, vsekako pa ojači ali okrepi: vendar natančnih in dognanih pojasnil

ni mogoče v tem oziru podati. Fizijologija je res v novejšem času s precejšnjim uspehom obdelovala to polje in tudi podala lepih razprav dovoljno število [1]), toda vsakdo izprevidi iz teh preiskav ali iz spisov, da je to polje ne samo težavno, ampak tudi dovolj nerodovitno. Glavnih dušeslovnih pojavov nam vendar to preiskovanje ne razjasnjuje. Novejši fizijologi so v tem preiskovanji zato pridnejši, ker nameravajo po tej poti pokazati, kako se dá vse duševno delovanje razlagati iz samega možganskega delovanja. Toda táko nameravanje mora biti popolnoma brezuspešno. Dasitudi se starejši dušeslovci niso upali določiti, kateri deli možganov imajo določeno nalogo v čutenji in delovanji, vendar niso te naloge v obče nikdar tajili. Kako more neki drugače biti? Saj niso možgani s hrbtenjačo vred mrtva snov, ampak kakor ima vsako telesno delce svoje opravilo, tako moramo trditi, da niti ena stánica možganska in niti eno vlakno ni brez dela, brez namena. Že prejšnje stoletje so trdili, da imajo posebni deli možganov tudi posebna opravila. V sedanjem stoletji se je trudil to praktično razkazati posebno Gall (1758—1828). Po njegovem nauku ima vsak možganski del svojo zmožnost; kolikor bolj je del razvit, toliko sposobnejši je človek za tisto opravilo. Kakšni so možgani, to se spozna iz čepinje, iz njene oblike, iz zarez. Iz glave se dá jasno spoznati, kakšne zmožnosti, kakšna nagnenja kdo ima. Toda »Gall-ova teorija nima trdne podlage in je le brezmiselna dedukcija sicer fizijologično dokazane istine, da so duševne sposobnosti na svoje posebne organe ali oddelke v možganih navezane.« [2]) Z veseljem smemo pozdravljati vsako novo pojasnilo na tem polji, ob tem pa se vedno zavedati, da to preiskovanje pripada fizijologiji, in ne dušeslovju.

Dostavimo naj še nekoliko, iz kakšnih snovij je živčevje. Najvažnejša živčna snov je lecithin. Ta ima mnogo ogljika in vodika, torej ima precejšnjo gorilno moč, pa se tudi rad razdruži. Neznana snov v živčevji je cerebrin, ki ima zeló zapleteno sestavo. Nahaja se tudi cholesterin v živčevji, ki ga dobivamo še v mišicah in v tekočinah; ima mnogo ogljika. Poleg teh snovij se nahajajo v živčevji beljakovine, o katerih tudi ni mnogo znanega. Torej pač ne bodemo v stanu iz kemijske sestave ničesar sklepati. Ker je v

[1]) Tudi v slovenskem jeziku imamo tak spis: »Možgani.« Spisal dr. M. Samec. »Letopis Slov. Matice« l. 1876, str. 91—125. Ta spis je v tem oziru enostransk, da prideva možganom preveč močij, preveč pomena za duševno življenje.

[2]) Samec, l. c. p. 105.

lecithinu precèj fosforove kisline, ménijo nekateri, da ima prav ta snov — fosfor — važno ulogo pri živčnem — ali še raje rekó — duševnem delovanji. Toda potrebnih razlogov za to mnenje še nikdo ni našel.

## § 24.

## Fizijoložno delovanje živčevja.

Kar smo povedali dosedaj o živcih, to je podlaga nadaljnemu raziskavanju o delovanji živcev. Določiti nam je treba, kako razvija živčevje svoje sile, kaj se more ž njim goditi, kaj more učiniti. Sevéda tukaj ne govorimo o kaki duševni zmožnosti, tudi ne o opazovanji samega sebe, marveč o pojavih, katere opažamo na živčevji drugih ljudij ali tudi živalij. Moramo pa vsaj nekoliko poznati to delovanje, ker je podstav (substrat) duševnemu delovanju.

Kakor se v živem bitji vse izpreminja in giblje, tako tudi v živcih. Umeva se samo po sebi, da se tudi živci prenavljajo, to je, da posamezni delci minevajo ali odhajajo in novi prihajajo, to je, hranijo se, kakor vsi drugi telesni deli. S tem odhajanjem in prihajanjem se druži kemijsko delovanje, to je, v živcih se vršé kemijske izpremembe. Najvažnejše je pa električno delovanje živcev. To delovanje se vrši skoro gotovo vselej takrat, kadar čutimo, ali kadar gibljemo svoje ude posredno z živci. Živce primerjajo večkrat s telegrafom, in po pravici. Nekaj enakega namreč se godi v živcih, kakor se godi pri telegrafih. Kakor je znano, mogoče je po telegrafski žici iz enega kraja v drug kraj poročati ali poslati — da rečem vednostno in h krati po domače — neko gibanje. Ako pritisnem tukaj na telegrafsko pripravo, zgodil se bode nekak pritisek ali udarec tudi na onem kraji, kamor je napeljana žica, ako je tudi tam enaka priprava. Kako se more to zgoditi, bilo bi preobširno razkladati. Najlože rabim primero. Ako bi imel prav dolgo vrv in bi jo na konci pri sebi prav krepko in naglo kviško vzdignil, potem pa takoj ž njo ob tla udaril, napravil bi s tem neki val, ki pa odbeži ali gre od mene precèj hitro in sicer tem hitreje, čim močneje sem s koncem udaril. Vrv sama se s tem ni premaknila dalje, samo gibanje se je razširjalo od enega kraja do drugega. Tako se godi tudi v zraku, kadar se razširja zvok ali glas, tako se godi, kadar se širi svetloba ali elektrika. Táko gibanje nahajamo v živcih, električno, ali kakor primernejše in določnejše pravimo, galvansko gibanje.

Preiskovali so živce po raznih načinih, da bi izvedeli, kakšno električno gibanje je v njih. Pri tem so našli, da so v živcih neprenehoma električni ali galvanski toki, dasi neznatni. A nastanejo tudi močnejši in sicer takrat, kadar živec deluje. To opazovanje je sila težko, a vendar se je ž njim marsikaj dognalo. Preiskovali so tudi kite ali mišice in našli, da se razvija elektrika pri vsakratnem gibanji. To se kaj lepo ujema med seboj. Tako namreč lahko umevamo, kako morejo živci gibati mišice. V živcih samih so pa našli to-le:

Ako nastaviš oba konca (póla-tečaja) kakega slabega galvanskega elementa v živec, da gre tok nekoliko dalje skozi živec, tedaj postane živec sam še bolj električen, nego je po navadi in sicer na obe strani od onega dela dalje, po katerem teče omenjeni tok. O tem se je lahko prepričati, ako nastavimo na eni ali drugi strani kak odvodni lok, po katerem tedaj tok kroži. Na ta način se zeló pomnoži električna moč živčeva. Pa že sam na sebi ima živec električno moč, kakor smo rekli. Ako namreč živec tako prerežeš, da imaš pred seboj kos, na obeh koncih počez prerezan, ob straneh pa po dolgem, in ako nastaviš oba konca odvodnega loka na živec, en konec na počezni, drug konec na podolžni prerez, takoj nastane električni tok in sicer v vsakem živci. To dokazuje, da ima živec električno moč, ali da poteka po njem elektrika. Gledé te moči veljajo razni zakoni; z vsemi se ne moremo baviti, a toliko umevamo lahko, da se ta moč preminja, ako deluje druga električna moč nanjo, in da se širi tako gibanje tudi dalje. Širi se gibanje na obe strani, ako živec v sredi razdražimo. Nikdar pa ne preide gibanje iz enega vlakna v drugo vsporedno vlakno, marveč vsako vlakno vodi popolnoma samostojno vtise po svoji določeni poti. To imenujemo »osamljeno« (isoliert) vojenje. Gibanje se razširja sicer na obe strani, ako živce razdražimo v sredi, toda drugači pojavi se pokažejo pri gibnih, drugači pri čutnih živcih. Pri gibnih se ne kaže nikak učinek tam, kjer izvira živec, pač pa v kitah, katere gane živec. Pri čutnih je narobe: tu ni učinka ob krajnem konci, pač pa se kaže pojav v središči, oziroma v tem, da mik ali razdraženje občutimo. Omenjali smo pa že preje, da ni nobenega anatomskega razločka med gibnimi in čutnimi živci.

Kakor razdraži elektrika živec, tako ga razdraži vsak pritisek; razdražijo ga pa tudi take kemijske snovi, ki ga morejo kolikor toliko poprijeti, bodisi na prerezanem mestu ali pa drugodi, ako more snov predreti zunanjo živčevo mrenico, n. pr. alkalije in kisline.

Vendar pa ne razdražijo živca vse tiste snovi, ki sploh morejo delovati na živec, kajti n. pr. soli težkih kovin in ammonijak pokončajo živec, a razdražijo ga ne. — Zanimivo je izvedeti, kako hitro se razširja ono gibanje v živcu, o katerem govorimo. Kajti ne smemo misliti, da ne trpi to gibanje kar nič časa. Opazovali so in sicer prav natančno, ter našli, da se razširja gibanje v gibnem živci vrle žabe, ki ima v fizijologiji klasično veljavo, v eni sekundi 26—27 *m*. V gibnem živci človekovem pa se razširja po 33 *m* v sekundi. Ako bi se živec zeló ohladil, tedaj se razširja gibanje počasneje.

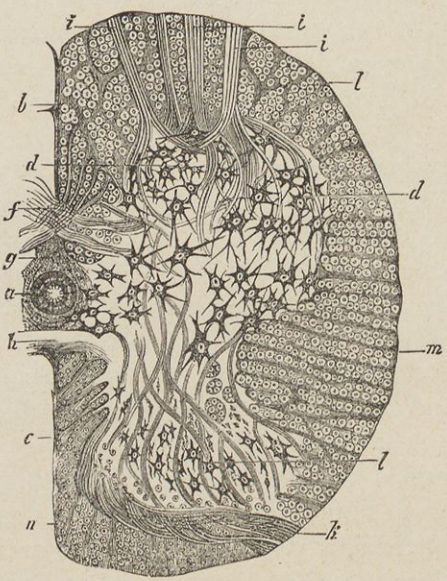
Že iz tega smo razvideli, da je mogoče tudi v živčnem gibanji rabiti račun, to se pravi, dá se s številkami povedati, kako daleč je šlo gibanje, kako hitro in v kolikem času, pa tudi to se dá povedati, kako močno se je razdražil živec in sicer tedaj, ako se razdraži živec z elektriko. Kajti lahko določimo, koliko moč je imela elektrika, katero smo rabili za razdraženje. Zato se dá tudi z računanjem določiti, kako se vrši gibanje. Tudi je to za pravo opazovanje naravnost potrebno, ker sicer bi mogli k večemu le slutiti, kako se godi, nikakor pa ne vedeti.

Živec moremo razdražiti po celi njegovi dalji. Reči torej moremo, da je celi živec sprejemljiv za vtise. Vendar pa so čutni živci posebej sprejemljivi ob krajnem konci (kjer so čutila), gibni pa ob svojem izviru, kjer deluje nanje volja. Vprašanje pa je: ali sprejemajo vsi deli vtise z enako močjo? Dasitudi ni mogoče s popolno gotovostjo trditi, vendar pa je skoro dognano, da je učinek kakega vtisa tem močnejši, čem daljša je pot, katero prehodi gibanje. Zdi se tedaj, da moč živčeva raste, čim dalje se širi gibanje, kakor tudi plaz raste, čim dalje se giblje. Sevéda navadno se tako ne razširja gibanje sploh, ampak nasprotno tem bolj pojemlje, čim dalje se širi. Živec mora imeti torej to posebnost ali to moč sam v sebi. Sevéda reči moramo, da je to potrebno za delovanje živčevo. Po navadi namreč se živec ne draži v sredi, marveč ob koncu. In da mora tudi majhen vtis kaj učiniti, zato je tako uravnan živec, da se vtis med potom okrepljuje.

Dosedaj smo se pečali z živci v ožem pomenu, t. j. z vlakni, z onimi nitkami, ki vodijo vtise, kakor žice. A tudi o delovanji stánic moramo kaj izpregovoriti. Tu so težave veče, kajti stánice je teže opazovati, saj so le v središči, le v možganih in v hrbtenjači. Vendar so nekatera opazovanja pokazala marsikaj za naš namen,

nekoliko pa sklepamo iz anatomske sestave stánic. Tako smemo za izvestno trditi, da morejo stánice sprejemati vtise in je tudi dalje voditi, kajti stánice imajo vsaj na dve strani podaljške, s katerimi so zvezane med seboj (dvo- in večtečajne ali polarne) stánice. Toda stánice imajo posebej še drugo nalogo. Poglavitna je ta, da se toki ali gibanja v njih izpreminjajo. Utegne pa tudi ta biti, da se gibanje v njih še le začenja. Tega sevéda ne moremo kar précej določiti, razvideli bodemo še le iz daljšega preudarjanja. Ako smo rekli, da se gibanje izpreminja, treba je to umeti v tem smislu, da se gibanje ali okrepi, ali pa oslabi, posebno pa da se obrne z ene poti na drugo pot, da se razdeli gibanje iz enega vlakna na več vlaken ali na več strani, s kratka: v stánicah se strinja, zadržuje, okrepljuje, razširja gibanje, tako, da se kažejo res kot središča med vlakni. Pa stánice so same med seboj združene in zato ne moremo imeti samo ene ali druge za središče, temveč vse skupaj. Njihovo delovanje je središče za vse živčno delovanje.

*Slika 18.*




**Prerez spodnje polovice človeške hrbtenjače.**

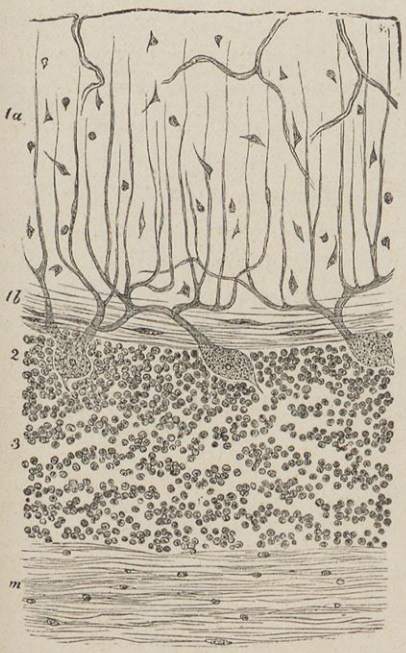
(Vozlaste stánice so narisane zaradi razvidnosti nekoliko veče, kakor drugi deli. Slika nam kaže, kako so v istini združene stánice z vlakni in kako izhajajo iz hrbtenjače živci.)

a) *Osrednja cev,* b) *sprednji,* c) *zadnji podolgasti žleb,* d) *sprednji rog z večimi vozlastimi stánicami,* e) *zadnji rog z manjšimi stánicami,* f) *sprednja vez,* h) *zadnja vez,* g) *gelatinska tvarina okrog osrednje cevi,* i) *sprednji in* k) *zadnji kosmič živčnih korenin,* l) *sprednji konopec,* m) *stranski konopec,* n) *zadnji konopec.*

Ako se naredi v možganih kak nagib (impuls) za živčno delovanje, t. j. kadar hoče volja gibati kak ud, tedaj gre dotično gibanje po hrbtenjači do živca in po živci dalje do mišic. Ako se pa razdraži kako čutilo, tedaj se razširja gibanje po čutnem živci do živčne korenine ob zadnji strani in tu more dalje iti po

beli snovi do možganov. Pa tudi s sivo snovjo je živec v posrednji dotiki, in tako pride gibanje tudi do sive snovi, kjer se ali dalje razširja, ali pa tudi ustavi, da se takoj na drugo pot nazaj v obkraj poda. Take vtise, kateri pridejo do možganov, moremo občutiti. Nekateri pa ne pridejo do možganov, marveč napravijo takoj učinek na gibnem živci, še predno se zavemo vtisa. Rekli bi, da se táko gibanje kar nemudoma povrne, ali da odleti od hrbtenjače takó, kakor glas ali prožna krogla od trde stene. Táko gibanje imenujemo odbojno ali refleksno gibanje, ker je hrbtenjača takoj odbije v gibne živce, predno se je razširilo dalje. A pozneje se vendar le zavedamo takega gibanja, kar nam spričuje, da je stopilo gibanje v hrbtenjači na dve poti: najprej nazaj proti udom, potem dalje proti središču. Da je takó, vé vsakdo iz svoje izkušnje. Ako te je nagloma kaj zapeklo na prstu, takoj izmakneš roko, predno misliš na bolečino, ali na to, kaj je. Ako zleti kaj nagloma preko tvojih očij, takoj umakneš glavo, ne pomislivši, kaj je, in ali je sploh kaka nevarnost. Enakih vzgledov poznamo vsi mnogo. To nam pričuje, da so čutni živci res zvezani z gibnimi, kakor so tudi z možgani. Največ živcev izvira iz hrbtenjače, in zato moremo reči, da hrbtenjača največ posreduje tako gibanje.

*Slika 19.*




**Prerez skorje človeških velikih možganov.**

(Vidi se, kako prihajajo vlakna v stánice.)

1a) *Zunanji del sive plasti,* 1b) *notranji del z vretenčastimi stánicami in vlakni,* 2) *plast* Purkinĕ-jevih *stánic,* 3) *Zrnasta plast,* m) *mozgasta plast.*

Kako se pa izpreminjajo živci sami v sebi, kadar delujejo in se gibljejo? Anatomsko in fizijoložno opazovanje uči, da se vlakna le počasi in kaj malo izpreminjajo. Njihova sestava je trdna, snovi so stalne in se ne dajo lahko izločiti. In to je prav

primerno nalogi, katero izvršujejo živci, kajti vlakna vodijo samo vtise in pri tem bolj trpé, nego delujejo. Zato se ne kažejo vlakna utrujena tudi po dolgem delu. Drugače pa stánice. Te so manj trdne, kajti mnogo jih še opnice nima, in stánična tvarina sama je mehka ter ima mnogo več vode, torej je tudi bolj izpremenljiva nego vlakenska. Da se godi vedno izpreminjevanje v stánicah, vidimo tudi iz tega, ker je ob stánicah vse polno žilic, donašajočih jim hrane. Tako trdé o možganih, da je v sivem delu petkrat toliko žilic, kakor v belem.[1]) Ker prihaja po žilicah vedno nova kri do možganov, zato se vedno prenavlja in tukaj nastaja vedno novo delovanje, novo gibanje, zlasti se tukaj oživlja in ohranja ona moč, katere potrebuje živčevje za svoje delo. To delo pa je podstav za duševno delovanje, o katerem bodemo nadalje govorili. — Res, da nismo v tem delu razkazali vseh fizijoložnih pojavov in zakonov, katere bodemo rabili za nadaljno razkladanje, toda primernejše in lože je, da se takrat ozremo in opremo na one zakone, kadar nas bode do njih privedel red našega razkladanja. Saj smo že poudarjali, da sta telesnost in duševnost v tesni, organski zvezi, in delovanje človeško je delovanje telesno-duševno.

---

[1]) Spencer, »Princ. of Psych.« § 9.

# II. Del.

## Zaznavanje in čutenje.

### § 25.

### Splošni preudarki.

Dosedaj smo stali popolnoma na stališči, na katerem stoji prirodopisec. Bavili smo se s človeškim telesom, kakor se ž njim bavi zdravnik in sploh vsak prirodoznanec, sevéda ne z enakim namenom. Naš namen ni bil, da bi spoznali natančno samo zunanje oblike in pojave, ampak hoteli smo si ogledati one zunanje pomočke, s katerimi se začenja, razširja, razvija duševno delovanje. Zaradi tega moramo sedaj nekako prestopiti prag, ki loči duševno in fizično življenje v človeku.

Da si bodemo lože mislili, kaj nameravamo, predočimo si za vzgled slučaj iz življenja. Ako smo pri izbornem koncertu ter poslušamo godbo: mogli bi z natančnim orodjem pokazati in vsaj deloma spoznati, kaj se godi v zraku, kaj se godi v ušesu, kaj v živcih, kaj v možganih, in našli bi razne računske stvari kot uspeh preiskovanja. Kajpada bi tega ne mogli sami na sebi opazovati, ampak samo na kakem drugem človeku, kolikor se sploh tukaj dá preiskovati. Kaj pa godba — glasba —, ali bi te ne našli v živcih, ušesih, možganih? Ne, te bi ne našli. Da slišimo glasbo, ni nam treba nikakih orodij, nikakega preiskovanja, in ni treba za to nikakega drugega človeka, ampak le n a m je treba sprejemati glasove ali poslušati ter nanje obračati pozornost. In kaj so glasovi! Kaj je ta čarobna, nepovedljiva moč, kaj je ta »glasbeni svet« — tako ga smemo imenovati — v primeri z onim zunanjim gibanjem! A glasov samih, prijetnosti, milobe — tega ti ne razjasni noben poskus, nobena računska oblika, tega ne zna človeški um, to je v nas samih, v spoznanji, v duši. To je pač drug svet, drugačno delovanje, nego smo dosedaj opazovali v živcih. Drug vzgled! Nekaj nas je pripravilo v nevoljo in celó jezo. Kar zažari se v nas, in poprej neznana moč pretresa naše ude. Zdi se nam, da bi strli v

prah oviro, ki se nam ustavlja. Tako polno je vse naše bitje čudnega ognja, in kaj vidi naš tovariš na nas? Rudeča lica, napete kite in žile, skrčene prste na rokah, za rudečico na obrazu nastopa bledoba, srce hitreje bije ... to je mogoče opazovati na jeznem človeku. Pa ti zunanji pojavi nikakor niso jeza, in tudi ne imenujemo jih tako, marveč v duši je jeza, ki tako vpliva na telo.

Ali moremo torej po enaki poti še dalje hoditi, kakor smo hodili do sedaj, ako hočemo preudarjati duševne pojave? Ne, ker to so pojavi druge vrste, in res moramo prestopiti prag med zunanjim — fizičnim — in notranjim duševnim življenjem, ako hočemo oklepati se svojega namena. Preiskovanje bode pokazalo, da je sicer duševno življenje v najtesnejši zvezi s telesnim, a nikakor ni eno in isto.

Kaj je duševno življenje in delovanje, to se ne dá drugače povedati, kakor da rečemo, kaj ni. To moramo vedeti vsi iz lastne izkušnje, kakor druge prvotne stvari. A ni težko prepričati se, da so duševni pojavi bolj ali manj zapleteni, torej so — kakor sploh tudi pojavi drugih vrst — nekateri enostavni, drugi pa sestavljeni. Dušeslovna veda mora razkazovati prvine duševnega življenja in sestavljene pojave izvajati iz enostavnih. Zato mora biti naša prva skrb, da dobimo takih prvin, iz katerih bodemo mogli razlagati in razkazati vse duševne pojave. Dasi je to preiskovanje precèj težavno in začetniku nezanimivo, vendar je potrebno.

# I. Poglavje.

# O prvinah duševnega delovanja.

## § 26.

## Duševne zmožnosti ali sile.

Ko iščemo prvin duševnih pojavov, t. j. onih delov, onih momentov, onih sestavin, katere delujejo v duševnem življenji, ni nam treba še-le globoko preudarjati, misliti, kje in kako bi jih dobili, marveč nekateri dušeslovni nauki nam že podajajo take prvine. Že od nekdaj so si izkušali razlagati vse duševne pojave z duševnimi

zmožnostimi ali silami. Lahko umevno bi povedali tako-le: Za vsako delo ali opravilo je treba kake moči ali sile. Torej tudi za duševno delovanje. Kakoršno je pa delo, taka mora biti tudi moč, sicer bi ne mogla opravljati dela. Pri človeku opažamo telesno in duševno delo; pa duševno delo ni vseskozi enako, marveč različno. Zato mora biti tudi več duševnih močij. Ker je v duši dvojno delovanje, spoznavanje in želenje (teženje, tudi hotenje, kar pomeni eno in isto delovanje), zato morata biti v duši tudi dve moči ali zmožnosti. Ko bi namreč duša ne bila zmožna delovati tako, tudi ne bi bilo mogoče opaziti v njej dotičnega delovanja. Ako bi solnce ne bilo zmožno svetiti in greti, ne bi nam svetilo in nas ogrevalo. Iz tega bi povzeli, da so duševne zmožnosti one prvine, oni prvotni deli, iz katerih bi morali razlagati vse duševno delovanje. Potemtakem bi kot glavno resnico postavili to, da ima duša oni dve zmožnosti, in iz tega bi izvajali vse pojave, kar jih opažamo v duši.

Zares je kaj mnogo dušeslovnih knjig, ki ravnajo po tem načinu. Na podlagi omenjene resnice začnó razkazovati spoznavanje, kako postaja, kako se razvija, po katerih oblikah deluje, kako se dovršuje. Govoré tudi o čustvih, razpravljajo nazadnje voljo. Ne moremo reči, da je ta pot napačna ali kriva. Vsekako je važna že zaradi mnogih dušeslovcev, ki so se je oprijeli. A kar naravnost — brez pomisleka pa ne moremo stopiti na isto pot. Da to bolje izprevidimo, treba nam je ozreti se v zgodovino.

Nauk o duševnih zmožnostih je v prvi vrsti Aristotel-ov. Potem se je ohranil stalno v zgodovini in posebej v srednjem veku so si razlagali duševno delovanje z zmožnostmi. Pa dasi niso hodili dušeslovci novega veka po starih potih, vendar so obdržali stari nauk o zmožnostih. Šteli so pa vseskozi dve zmožnosti: eno za spoznavanje, drugo za želenje ali teženje. Tako sta štela in obdelovala še Leibnitz in Wolff. A kmalu za Wolff-om so začeli naštevati tri zmožnosti, in sicer: spoznavanje, čustvo in teženje. Nemški modroslovec Tetens je bil prvi, ki je tako učil. Čustvo imenuje on »zmožnost, da se v nas izvrši kaka premenba — sprejemljivost in zmožnost, s katero čutimo premembe v sebi«. Kmalu so se poprijeli tudi drugi tega nauka, in ko se ga je oklenil še Kant, bila mu je določena ugodna osoda. Večinoma pa niso dokazovali ti modroslovci, zakaj so privzeli še tretjo zmožnost, tudi Kant ne.

A še druga in sicer mnogo hujša vojska je prišla nad nauk o zmožnostih. Herbart je do cela zavrgel pojem zmožnosti, češ, zmožnosti so nekake umišljene osebe ali vsaj stvari, katere si je ustvaril človeški um, da lože misli na celo vrsto pojavov. Ako sprejmemo te pojme, »izpremeni se dušeslovje v bajeslovje, v katero sicer nikdo neče resnobno verovati, a vendar nanje tako opirajo svoja preiskovanja, da ne ostane nič jasnega, ako se odtegne ona podlaga [1])«. Za Herbart-om je potegnila mnogoštevilna vrsta dušeslovcev [2]), in dandanes se skoro zdi, da so vrgli zmožnosti med staro šaro. Kajti zdi se jim, da »nauk o zmožnostih ni pripomogel ničesa za razlaganje dušeslovnih pojavov, ampak celó v nepremagljive težave bi zabredli, ako bi imeli zmožnosti za resnične vzroke ali prvine [principe]«.[3]) Schleiermacher imenuje ta nauk »roman — poln silovitostij in skrivnih spletek«. In Wundt méni, da sme o tej stvari kot dognani govoriti, ko pravi: »Splošno so pripoznali dandanes, da pojmi ‚zmožnostij' niso več za rabo.« [4])

Tako bi skoro, kakor se zdi, res slabo pogodili, ako bi se oprli na tak nauk. Ne samo, da bi se zdelo naše preiskovanje marsikomu zastarelo, tudi napake bi nam utegnili očitati in zmote.

Res, da ne bodemo imeli zmožnostij za prvine duševnega delovanja, res, da ne bodemo razkladali duševnega delovanja z zmožnostimi, vendar pa imamo pojem »zmožnosti« za popolnoma istinit in potreben. Kar očitajo temu pojmu, to je večinoma neutemeljeno, in mnogokrat se kaže, da ne umevajo tega, kar govoré, ali pa kar pobijajo. Prepričamo se pa lahko, da ni zmožnost noben strah in nikaka izmišljotina, ampak istinit, prav pojem, kakor so drugi dušeslovni ali naravoslovni.

1. Izvestno je, kakor beli dan, da mora imeti kako bitje potrebno zmožnost, da opravlja kako opravilo. Iz prsti ne krešejo isker in iz snega ne delajo posod za kuho; živál ne dela velikanskih računov in ne brska v starih knjigah, voz ne drči sam iz sebe, zakaj ne? Zato ne, ker nimajo zmožnosti za tako opravilo. Človek nima zmožnosti za letanje po zraku in riba nima zmožnosti za tako hojo, kakor človek. Ali je v teh stavkih kaj neresničnega? Ali pomenja kaj beseda »zmožnost«? Nekaj gotovo

[1]) »Lehrb. zur Psychologie«, 3. A. 1882, p. 8.
[2]) Drobisch, »Empir. Psychol.« 1842, § 120. sq.
[3]) Strümpell, »Grundr. d. Psychol.« 1884, p. 8 sq.
[4]) »Physiol. Psychol.« 3. A. p. 10.

pomenja, kakor vsakdo vé. Saj ni treba, da bi pomenjala kako snov ali kako gibanje; da nam le stavi določen predmet pred naš um. In določen predmet imam v umu, ako pravim: zmožnost spoznavanja, letanja itd.

2. Nasprotniki duševnih zmožnostij natvezajo tej besedi tak pomen, kakoršnega jej nikdo ne prideva. Domišljujejo si namreč, da je v našem pomenu »zmožnost« kako samostojno bitje, kaka oseba, kakor tudi pravijo (Personification), ali vsaj kaka substancija, ali moč, ki je od substance ločena, torej samostojna. Sploh podtikajo vsi nasprotniki tak pomen besedi »zmožnost«. Še celó tako trezni Wundt se ne more iznebiti te misli; tako se nič ne boji govoriti o »mythologischer Kraftbegriff« in pravi celó: »V besedi ‚zmožnost' umevamo v pravem pomenu besede tako moč, ki ne mora delovati, ampak samo more«.[1]) Takó sevéda si ne smemo misliti pojma zmožnosti, in takó si ga tudi pravi dušeslovci ne mislijo. Zmožnost more delovati sploh; ako pa pridejo potrebne okoliščine ali potrebni pogoji, tedaj mora, kajti zmožnost deluje sama po sebi, kakor luč sveti na vse kraje. Poslušajmo, kako označuje zmožnost Tomaž Akv.: »Potentia animae nihil aliud est, quam proximum principium operationis animae« — duševna zmožnost je samo prvi vir delovanju.[2]) V tej definiciji ne nahajamo kar nič tega, česar iščejo nasprotniki. Zmožnost ni nobeno posebno bitje, ampak je duševna substancija sama, ki ni le bitje — sámo na sebi, ampak more tudi delovati. To, da deluje, to imenujemo zmožnost. Zmožnost se ne dá ločiti od substancije, ampak je substancija sama kot delujoča. Pa tudi dokler ne deluje, ni zmožnost samo prazna beseda. Drevo ima zmožnost, da raste in se množi, žival ima zmožnost, da raste, da se množi in giblje. Recimo, da poleg drevesa stoji žival; ločita se najbolj v tem, da ima žival zmožnost gibati se, a drevo ne. A nasprotnik ugovarja: s tem nič ne poveš, reci raje: ločita se v tem, da ima žival živce in kite in gibala, a drevo ima trdne korenine. Mi pa pravimo: dobro, dobro! kajti vse eno je; živce, kite in gibala imenujemo zmožnost za gibanje, katera zmožnost torej ni samo navidezna ali umišljena, ampak istinita. Iz tega vidi čitatelj lahko, da ni mogoče ničesa ugovarjati pravemu pojmu zmožnosti.

---

[1]) Ibid. p. 10.

[2]) Thom. S. th. 1. p. q. 78. a. 4. c.

3. Nasprotnikom moramo staviti nekaj vprašanj, da jih razložé in nam pojasné. Ko sem se naučil jezika in ga morem govoriti: ali ga le tedaj znam, kadar ga rabim, ali moje znanje prav nič ni takrat, kadar ga ne rabim? Gotovo, mora biti kaj, in to je — zmožnost. Naj pojasné, zakaj ne zna žival govoriti, kakor govorimo mi! Naj povedó, ali je takrat, kadar spim, moja osebnost kaj vredna, ali nič! Trditi bi morali, da nič, ker takrat ni nikakega duševnega vidnega delovanja. Ali: ko sem se naučil na pamet kako pesem, da jo lahko povem, potem ko sem se naučil tudi plezati po gladki žrdi: ali je oboje eno in isto takrat, ko niti ne govorim na pamet, niti ne plezam? Moralo bi pa biti oboje eno in isto, ako bi ne bilo različnih zmožnostij. In kako naj si vendar razlagamo drugače, zakaj deluje duša enkrat na kak predmet s spoznavanjem, drugič po predmetu teži: ali ni duša ena in ista, predmet isti? — Vseh teh vprašanj bi ne bilo mogoče razložiti, ako bi ne opirali se na zmožnosti.

4. Tudi vedó naravoslovci kaj dobro, da ni mogoče izhajati v prirodni vedi brez pojma moči ali sile. Zakaj bi v dušeslovji ne bilo potrebno in dovoljeno, kar je dovoljeno v naravoslovji? Res je, da se tudi v naravoslovji mnogi upirajo silam, trdeči, da veda nima od tega pojma nikakega dobička. Toda, ako spada ta pojem v celotni vednostni sestav, kdo more trditi, da vedi ne koristi? Pa naj si pomagajo brez tega pojma! In dalje, saj nihče ne trdi, da so sile ali zmožnosti tvarine ali snovi. Ali je treba, da so snovi, ako naj sploh imajo v vedi kaj pravice? Ali drugih bitij, drugih faktorjev v vedi ne pozna učenjak, kakor samo snov? Kaj pa besede: elektrika, magnetizem — kaj naj pomenijo, če ne zmožnostij? Ali je oblak še le takrat električen, kadar trešči iz njega v hišo, poprej pa ne? — Tako se mora vsakdo prepričati, da brez tega pojma ne moremo nikjer izhajati, da je v naravoslovji popolnoma opravičen, opravičen je pa tudi v dušeslovji.

5. Najbolje pa se prepričamo o resnici našega nauka in o istinitosti zmožnostij, ako se ozremo na nauke nasprotnikov samih. Na eni strani pobijajo nauk, na drugo: pa ga zopet uvajajo in rabijo. N. pr. Beneke, pa tudi Herbart: kaj je neki ono porivanje in čakanje predstav, kakor neokretna in precèj slaba primera ali podoba zmožnostij? Tako še celó materijališki dušeslovci —, ker sploh ne morejo drugače ravnati.

Ugovori proti zmožnostim imajo sicer nekoliko jedra, vendar ne zadevajo pravega nauka, ampak samo napačne pojme. Da, ako

bi si kdo mislil dušo in njene zmožnosti takó, kakor konja in jezdeca, potem bi morali pripoznati vse ugovore. Toda to ni tako. Kakor ima vsaka substancija lastnosti, po katerih se kaže ali javi, tako ima tudi zmožnosti, po katerih deluje. Zmožnost je združena tako tesno s substancijo, da je ni drugodi nego na substanciji.

Kaj hočemo torej zaznamovati z besedo zmožnost? Ako pravimo, da ima kako bitje to zmožnost, oznanjamo najprej, da deluje v določenem krogu ali obsegu, katerega ne more prestopiti, potem pa naznanjamo, da je delovanje enega in istega bitja raznovrstno in sicer tolikero, kolikor zmožnostij ima. Ako pravimo, da ima človek zmožnost za spoznavanje in želenje, trdimo, da se njegovo delovanje suče v tem krogu, drugič pa tudi, da je spoznavanje kaj drugega nego želenje, dasi je na enem in istem bitji.

Ti razlogi in ta pojasnila nam zadostujejo, da prav mislimo o zmožnostih. Pristavljamo še lahko, da imajo vsi olikani jeziki kak izraz za ta pojem, torej imamo lahko tudi mi zmožnost za istinito, za nekaj, kar je ali biva v bitjih, in ne v naši domišljiji.

Vendar se ne bomo opirali na zmožnosti razlagaje razne duševne pojave, in zmožnostij tudi ne moremo imeti za prvine. Kajti prvina mora biti enostavna, nahajati se mora kot bistveni del v vseh pojavih, in pojavi se morajo razvijati iz prvin, kakor se razvija živo bitje iz svojega prvotnega stanja — iz gole stánice. A »zmožnost« ni nikakor taka prvina. Kakšna je zmožnost, to spoznam še-le po dolgem preiskovanji, iz mnogih pojavov. Določiti, kakšna je zmožnost kakega bitja, moremo še-le ob konci kakega preiskovanja, ne ob začetku, in tudi še-le ob konci moremo izvedeti, kaj premore tisto bitje. Kdor ne vé prav nič o elektriki, tistemu nič ne pomagaš razlagajoč zmožnost ali moč elektrike, ne bode te umel. Popiši ali pokaži mu najprej pojave in sicer, kolikor jih največ moreš, potem mu lahko porečeš: taka je torej zmožnost električnih stvarij.

Za druge namene utegne razlaganje iz zmožnostij koristno in primerno biti. Dušeslovje pa, kakor je nameravamo tukaj obdelovati, seči mora globlje. In v tem ravnajo prav novejši dušeslovci. A reči moremo, da staro dušeslovje ni v tem pomenu in ni takó razlagalo duševnih pojavov, kakor mi, ne analitično, ampak sintetično ali metafizično, in za ta namen se pač mora za podlago staviti duševna substancija z dvema zmožnostima.

## § 27.

## Drugi nazori o prvinah duševnega življenja.

Odklonivši oni nazor, ki hoče razlagati iz zmožnostij celo duševno življenje, moramo si ogledati še nekaj drugih nazorov o istem predmetu.

Omenjati moramo najprej misel Hegel-ovo, da je prvina ali glavni moment v duševnem življenji — razvoj (Entwickelung). O Hegel-u smo govorili na drugem mestu. Tukaj treba za naš namen opomniti, da razvoj je po tem nazoru nekaj prvotnega, enostavnega, ki se ne dá dalje razlagati. Razvoj ni samo v duši, ampak povsodi je v vesoljstvu, kajti razvoj je najvesoljnejši zakon, bodisi v mišljenji, bodisi v istini — v življenji, saj sta mišljenje in bitje isto. Iz pojma se razvije vse mišljenje in vse spoznavanje, iz »pojmovanja« se razvije vse drugo duševno delovanje. Kadar je duša dognala en pojem, ali stopila na določeno stopinjo, tedaj isto zanikamo, oni pojem poderemo in ga h krati spravimo (tako bi nekako razložili oni čudotvorni Hegel-ov »aufheben«), in tako smo se dvignili do više stopinje, do višega pojma. Hegel sam se tudi huduje nad zmožnostimi, »nad okoščenim mehanskim zbiranjem zmožnostij«.

A še manj nego zmožnosti moremo imeti razvoj za prvino duševnega delovanja. Prvič mora naša veda razvoj še le razložiti, utemeljiti in ga razkazati. Pokazati mora njegove faktorje in njegove zakone. Razvoj sam staviti kot podlago razlaganju, to se pravi vse razlaganje prevrniti, »na glavo postaviti«, to, kar je zadnje, imeti za prvo. Da je res v duševnem življenji razvoj, to bodemo še le polagoma spoznali, prav tako bodemo še le sčasoma spoznali, kaj je razvoj. Razvoj se kaže različno: drugačen je v posameznih stvareh, katere poginjajo, drugačen v celoti, ki ostajajo — (človek umrè, človeštvo ne umrè), drugačen je po telesu, drugačen po duhu — (telo se razvija do 24. leta, duh do starosti) itd. Torej moramo reči, da utegne uspeh našega preiskovanja biti ta, da vlada v duševnem delovanji razvoj, a prvina nam ta pojem nikakor ne more biti.

Že Leibnitz je razlagal duševno delovanje iz medsebojnih odnošajev prvotnih monad. Naslanjajoč se na ta nauk je učil Herbart, da so »reale« tudi med seboj v odnošajih, v katerih se mora druga proti drugi »ohranjati«, in ona »ohranjanja« (Selbst-

erhaltungen) so predstave. Te so po njegovem mnenji prvine vsega duševnega življenja. In res je malokateri dušeslovec tako dosledno razlagal dušeslovje, kakor je je Herbart razlagal iz predstav. Ne samo spoznavanje, ampak tudi čutenje (čustvo — Gefühl) in volja izvirajo iz predstav ter so neki način predstavljanja. — A tudi tega nazora ne moremo sprejeti. Prvič je treba predstave same še le razložiti in njihove prvine razkazati, kakor bodemo videli pozneje. Drugič je pa vsaj jako dvomljivo, da bi čustva in volja res bila samo ono čakanje, odrivanje, siljenje, zakrivanje predstav, kakor uči Herbart. Kajti o takem odrivanji in siljenji, sploh o mehanskem gibanji predstav kar nič ne vemo. Tretjič se zapleta ta nauk v ta-le čudni drugi nauk, da so predstave samostojna bitja, ki imajo svoje lastne zmožnosti in si same pomagajo, same delujejo. Ako je pa taka, tedaj je ta nauk mnogo slabši, nego nauk o zmožnostih, da, čisto nerabljiv je, ali k večemu rabljiv za podmeno (hipotezo). Po tem nazoru bi bila duša podobna panju, v katerem se porivajo čebele — predstave, in katera je močnejša, tista izleti. Kadar jih hoče h krati mnogo izleteti in je prav pred izhodom velik bučeč roj, tedaj je to — čustvo. Ako so se pa čebele navadile izletati iz panja po določeni stalni vrsti, in ako jih je nekaj iz te vrste ob lepem dnevu že izletelo, tedaj silijo tudi druge za njimi, ali prve vlečejo za seboj druge. To je podoba želenja. — Zato smemo pač tudi to razlaganje zavreči, kakor tudi še nerodnejše Beneke-jevo.

Da prezremo druge v dušeslovji manj veljavne nazore, oglejmo si še prvino Spencer-ja, ki je dandanes v empirskih krogih zelo veljaven. Prvina po njegovem nauku ni nič drugega, nego stánica, torej snovni delec, ki se množi in razrašča, sestavlja (Synthese, od tod sintetična, tudi evolucijska filozofija). In kar je stánica za fizično življenje, to je čut ali občut (feeling) za duševno delovanje, pravo za pravo je oboje isto. Iz občuta je sestavljeno naravno in nujno (nothwendig) vse duševno življenje, kakor telo iz stánic. — O dokazovanji in razlaganji samem ne rečemo ničesa. Pač pa moramo ugovarjati tudi Spencer-jevi prvini. Spencer stávi za podlago dušeslovja nazor, ki bi ga moral še le dokazati. Da so občuti samo fizično delo, to je popolnoma nedokazano, sama trditev, in da se duševno življenje razvija po »evoluciji«, to je še bolje treba dokazati. — Nemogoče je brez škode in neprimernih dostavkov tu pokazati vse napake onega nauka, vendar smo razvideli že iz tega, da taka prvina ne more biti podlaga dušeslovnega razlaganja.

Vsaj eno je čitatelj do dobra spoznal iz tega preiskovanja in zavračanja drugih nazorov, da nas nikakor ni volja, poprijeti se naglo kake misli, in naj jo zagovarja tudi sloveč učenjak. Vednost ne pobira slepo nazorov in mislij za drugimi, marveč jih temeljito presojuje; le kar obstane pred sodbo, to sprejema.

## § 28.

## Pravi pojem prvine duševnega delovanja.

Kot načelo imamo tudi tukaj resnico, katero smo poudarjali že zgoraj, da se mora razlagati veda po lastnih pravilih ali lastnih resnicah. To se pravi: razlaganja ne smem povzeti od drugodi ali iz kake druge vede in prenesti ga na pojave one vrste, katero obdelujem; ne smem kar samovoljno reči: »ti pojavi se morajo takó razlagati«. Zakaj tako, in zakaj ne drugače? Marveč iz vede same, katero obravnavamo, moramo najti pravo in resnično razlago.

Ako se držimo tega popolnoma trdnega načela, moramo tisti moment, tisti del imeti za prvino duševnega življenja, ki se nahaja kot bistveni del v vseh duševnih pojavih. To priznavajo tudi drugi, in na to je mislil tudi Herbart, dasiravno se je dal zavoditi na ono pot, ki nam ni ugajala. Mislil je namreč, da predstava se nahaja kot bistveni del v vseh duševnih pojavih, da iz predstave, kakor korenine, izvira vse drugo. Toda lahko bi se bil prepričal, da s predstavo se ne dá izhajati. Kajti že pomen te besede (tudi gledé na nemško besedo ali na besedo v drugih jezikih, n. pr. idea, l'idée) je dvoumen. Ako si stavim pred oči podobo svojega očeta, lahko rečem: predstavljam si očeta, imam predstavo. Toda »predstavo« smem imenovati bodisi podobo svojega očeta, bodisi ono duševno delovanje, ki se takrat vrši. Enkrat je predstava ona stvar ali oni predmet, s katerim se pečam, drugič je delo samo. Katero naj je prvina? Predstava — kot predmet delovanja ne more biti, kajti s tem bi že izrekli, da v duši ni drugih pojavov, kakor same predstave, kar je pravo za pravo Herbart tudi trdil. Vprašamo pa: katera predstava? Saj je pač dovolj razlike med njimi. — Ali je pa prvina predstavljanje kot delovanje naše duše, torej kot delo, in ne kot uspeh dela? Toda tudi to ni mogoče. Kam pa naj potem denemo opazovanje, gledanje lepe slike, poslušanje krasne

glasbe? Težko kdo pravi v takem slučaji, da si predstavlja. Prav narobe, predstavljamo si kaj le takrat, kadar ne vidimo ali ne slišimo. Zato se moramo drugače lotiti tega vprašanja.

Ni treba še le dokazati trditve, da se mora duševni pojav res javiti in sicer javiti takó, da je njegovo bivanje (eksistencija) istinito. Recimo, da bi se sedaj res kaj v meni godilo, o čemer pa ne bi mogel ničesar izvedeti, in ne reči, niti da je, niti da ga ni: to bi ne bil duševen pojav. Kako bi mogel o njem kaj izreči? Kako bi se dala izpričati njegova eksistencija? Ako nastane med tem, ko spim, hrup v moji sobi, a jaz ga ne »slišim« kar nič: tedaj se je sicer nekaj godilo, in hrup je tudi zadeval slušalni organ, toda duševnega pojava pri tem dogodku ni bilo. Kadar pravim, da čutim, tedaj moram imeti znanje ali moram vedeti o čutenji. Kadar hočem, moram tudi znati ali vedeti za hotenje; le tedaj je hotenje duševni pojav. Tako bi torej s posameznimi slučaji, ali z vzgledi, ali tudi z naštevanjem lahko dokazali, da v duševnem pojavu je vselej znanje, vedenje, zavedanje, ali kakor koli že hočemo imenovati oni moment. Tega znanja dalje določiti ali definovati ni mogoče, kakor tudi ne, kaj je svetloba, kaj zvok ali kaj drugega prvotnega. S kratka: ono stanje, v katerem se nekaj javi, oni duševni čin — imenujmo ga tako ali drugače — podlaga je duševnim pojavom, nahaja se pri vseh pojavih, in torej mora biti bistveni del ali moment v duševnih pojavih. Imenovali bodemo odslej, da se primemo trdnih in stalnih izrazov, tisti glavni pogoj za pojave: zaznava, ker pojav zaznamo, in pojav s tem začenja biti, ko ga zazna duša.[1])

Da je to za duševne pojave res glavni pogoj, to so vedeli že od nekdaj dušeslovci. Tako n. pr. so imenovali skolastiki prav isto, kar imenujemo tukaj »zaznava«, latinsko »intentio«, kakor bi

[1]) Zaznavo bodemo imenovali tisti duševni čin, s katerim postane kaj — duševni predmet. S to besedo hočemo naznaniti, da obsežemo oni predmet s svojim spoznavanjem, ali da ga začenjamo spoznavati. Ta pomen ima sploh predpouka *za*, n. pr. zagledati, zazreti, zapeti, zajokati i. dr. V »Vvodu v modroslovje« sem rabil na str. 61 to besedo v drugem pomenu, in sicer v onem, v katerem jo rabi Cigale (Zn. term. str. 36). Toda ko sem iskal izraza za oni pojem, ki ga tu razkladam, moral sem porabiti ono besedo v pomenu latinske (skolast.) »intentio«, ter za druge potrebe rabiti druge besede. Naj se mi to ne šteje v greh nedoslednosti. Drugače se piše površen pregled, drugače pa natančna preiskava. Sicer se pa raje pregrešim proti doslednosti, kakor proti boljšemu prepričanju. Res je, da se prav na tem mestu razlikuje moje razkladanje od razlag drugih pisateljev, a kar trdim, tudi dokazujem.

se duh obrnil v to, kar se mu javi. »Intencijonalno« (intentionalis) velja sv. Tomažu isto, kar »spiritualis« — duševno. Da je kak predmet intencijonalen, treba nekake zmožnosti, ki sprejame predmet in napravi njegovo podobo. Ne trdim, da je imela »intentio« samó ta pomen, a imela ga je med drugimi pomeni, in to kaže, kaj so pripoznavali skolastični dušeslovci. Temu pritrjuje tudi trezni in izkustveni dušeslovec Fr. Brentano. »Vsak duševni pojav ima ta znak, kateri so imenovali srednjeveški skolastiki intencijonalno (tudi mentalno — duševno) bivanje kakega predmeta«, ter pristavlja, da je že Aristotel o tem bivanji govoril, pozneje Philon, sv. Avguštin, Anzelm i. dr.[1]) Še celo Spencer ne more učiti česa drugega, ko govori o predmetu dušeslovja, o »odnošajih v organizmu« itd.[2]) Tako je torej za nas dognana stvar, da je v vseh duševnih pojavih zaznava, da je ta zanje glavni pogoj.

A v tem še ni dognano, da je zaznava prvina duševnega delovanja. Takó se zdi. Prepričamo se pa lahko, da je zaznava res tudi prvina duševnega življenja. Razlogi so ti-le:

1. Ako nahajamo zaznavo v vseh duševnih pojavih brez izjeme, in ako ne nahajamo nikakega drugega momenta vedno h krati ž njo, tedaj je to neovrgljiv dokaz, da je zaznava omenjena prvina. Kajti, kaj naj bi sicer bilo bistvo duševnega pojava? To je bistvo, kar se nahaja vselej in povsod, brez česar pojava ni. Torej more edino le zaznava biti bistvo in zato tudi prvina.

2. Zaznava je v vseh pojavih isti enostavni čin ali isto stanje, dasi se predmet zaznavam menja. V dele razložiti ni mogoče zaznave; ako bi jo opisovali, rabili bi le druge besede za isti pojem. Zaznavam svetlobo, zaznavam glasove, duh ali vonjavo, okus, svojo željo, voljo, svoje veselje . . ., eno zaznavanje, razni predmeti: torej mora biti zaznavanje prvina, kajti sicer bi se morala dati razložiti.

3. Iz zaznavanja moremo izvajati vse duševne pojave. Kaj se pravi izvajati ali razlagati kako resnico iz druge, en pojav iz drugega? Nič drugega, nego kazati, kako se splošno delovanje razodeva in kako se ravna po posebnih razmerah. N. pr. razlagati padanje z višine se pravi, pokazati, kako se more in mora vršiti privlačevanje tvarine proti kaki drugi tvarini (splošno delo-

[1]) »Psychologie«, 1874. p. 115.

[2]) O. c. § 53. 56.

vanje) takrat, kadar se more ena proti drugi prosto gibati (padati, kar je poseben slučaj). Razlagati lomljenje žarkov v vodi, pravi se pokazati, kako se vrši (splošno) valovito gibanje, kadar preide iz ene tvarine v drugo (poseben slučaj). Tako tudi duševne pojave razlagati ni drugega nič, nego pokazati, kako je ona prvina zares v vseh pojavih. Sevéda ne smemo pri tem tako ravnati, da bi kar siloma hoteli najti ono prvino v pojavih, naj je tudi zares, ali ni, ampak iz pojavov samih se mora ta razvideti kar samó po sebi. Nikakor nismo s tem deli vseh duševnih pojavov kar na eno kopito. Naša dolžnost je, pojave vselej natančno popisati in potem še le razlagati.

4. Zlasti pa je en razlog, ki nam dokazuje našo resnico. Duševno življenje, v katerem se prikazujejo duševni pojavi, ni sestavljeno iz posameznih raztrganih kosov, ni samo nekako soglasje ali ujemanje, kakoršno opazujemo v naravi, ampak je v resnici življenje, delovanje v enem in istem organizmu, v enem in istem bitji. V naravi n. pr. opazujem solnčno svetlobo, ki se vsiplje obilno na prizorišče pred menoj, na ušesa mi bobni močna reka, a prijetna vonjava prihaja do mene od bujnega cvetja: kako različni so tukaj vzroki pojavom! Dasitudi jih opažam — jaz — eno bitje, vendar v istini ni nepretrgane zveze med solncem, reko in cvetjem. Drugače pa je v duševnem življenji in v duševnih pojavih. Tukaj ni takih samostojnih pojavov, tu je samo eno in enovito organsko delovanje. Razni so predmeti, razni so načini, a delovanje je vselej isto. Zato je še celó zapeljivo, ali vsaj nekoliko dvoumno govoriti o pojavih duševnih, ker se pri tej besedi le prehitro podtakne fizikalni pomen. Zaradi tega je zašel Herbart v svoje čudne nazore in zaradi tega tičé mnogi modroslovci tako trdovratno v materijalizmu, ker ne poznajo drugega, nego pojave — posamezne in samostojne — in odnošaje ali relacije (Relation) teh pojavov med seboj. Na ta način se stavi dušeslovje popolnoma na stališče naravoslovja, a vendar je razlika med obema bistvena. Zato nam mora biti vedno pred očmi, da so duševni pojavi le posamezni čini, posamezna dejanja enega in istega duševnega delovanja. To je popolnoma jasno in resnično, in oni, ki so to prezirali, zabredli so v mnogo zmot. Zato pa moramo za razlaganje povzeti tako prvino, ki se strinja s tem nazorom o pojavih. In prav taka prvina je zaznava. Kajti zaznava je čin naše duše. Bodisi, da to ali ono zaznamo, ako le zaznamo, — duševni pojav se je izvršil.

A dušeslovci, ki se nagibajo na nasprotno stran, odgovarjajo nam, da ne ločimo dovolj pojava samega in njega spoznanja. Res je, rekó: da spoznam pojav in se ga zavedam, treba je zaznavanja, toda pojav sam na sebi ni zaznavanje, kakor pojav bliskanja sam na sebi — ni gledanje bliska. — Ta ugovor tukaj ne velja. Prvič, kar je v fizičnih pojavih, tega nikakor ne smemo celoma prenašati ali obračati na duševne pojave. Sicer s tem samo izrečemo, da so duševni pojavi v istini — fizični. Drugič je prav v tem bistven razloček med pojavi obeh vrst, da je v duševnem pojavu zaznava, a v fizičnem je ni, to se pravi, fizičen pojav je to, kar je sam na sebi, brez ozira na spoznavanje, duševen pojav pa je v našem zavedanji. Grom je grom sam na sebi, a slišanja nikakor ni, ako ga ne zaznamo. Nemogoče ni — pozneje bomo dokazali, da je celó istinito —, da se kaj godi v naši duši, ne da bi zaznali, n. pr. navadno šumenje, ropotanje, tikanje ure itd.: tega ni v duši samo takrat, kadar se zavedamo tega ali na to pazimo, marveč tudi poprej in poznej. Toda je-li tisto tudi duševni pojav? Kaj moremo o njem izreči ali povedati? Nič drugega, kakor samo sklepati smemo, da je nekaj, a duševni pojav ni. Naj si le misli čitatelj prav živo: ko to pišem in sem v predmet ves zamišljen, tika na steni ura. A jaz ne slišim, dokler ne obrnem pozornosti na tikanje. Vprašajmo se: ker je pač do moje duše tikanje dohajalo, ali je bilo vsled tega kaj v duši in torej duševni pojav, ali ni bilo? Odgovarjamo tako: Utegnilo je kaj biti v duši, pa o tem nečemo sedaj še konečno določevati; a nikakor ne moremo tega imenovati »duševni pojav«. Ko bi to bilo, potem bi vedno in neprestano imel v duši brez števila duševnih pojavov. Ne samo tikanje ure bi provzročilo posebej duševni pojav, tudi šumenje vetra, drdranje vozov, čivkanje vrabcev, razne vonjave (v mali meri), okusi, različno stanje mojega telesa, in nadalje razni moji spomini, najrazličnejše želje, katere lahko obudim hipoma in katere vedno v duši nekako »spé« —, ali so vsi ti našteti faktorji, ki so tako v duši, kakor tikanje ure, ali so vsi — pojavi? Gotovo tega nihče ne trdi. A s tem je tudi neovrgljivo dokazano in potrjeno, da le to je duševni pojav, kar zaznavam, da je zaznavanje bistvo v duševnih pojavih in torej prvina. Zaznavanja pa nikakor ne moremo ločiti od predmeta, ker ni predmeta brez zaznavanja in ni zaznavanja brez predmeta. Kakor bi rekli nekoliko v tujem duhu: predmet ne pride še le do zaznavanja in tudi ne zaznava do predmeta, kakor v fizičnih

pojavih. Marveč vse je ob enem, ker je oboje eno in isto, isti pojav. Blisek je nekaj samo na sebi, gledanje »pride« do bliska. A jeza (kot jeza — duševni pojav, ne fizično delovanje živcev) ni nič, dokler je ne zazna človek. Onemu, ki bi le trdil nasprotno, lahko bi povedal, da sedaj morebiti strašanski viharji jeze divjajo po moji duši, dasi jaz o takih ničesa ne vém in imam prav mirno in krotko srce.

Priznam pa rad nekaj, kar morebiti tudi kakega paznega čitatelja moti, akoprem se sicer z nami ujema. Ostanimo pri omenjenem vzgledu, da bi bil kdo jezen! Kaj ne: lahko je človek jezen, dasi ne misli na jezo? In ko začne preudarjati o svoji jezi, tedaj ni pojava izpremenil. Iz tega se pač vidi — porečeš — da ni pojav odvisen od zaznavanja ali opažanja. — Stvar je lahka, tu je samo pomota ali zmotnjava v besedah in nekoliko v pojmih. Imeti jezo in na njo ne misliti, to je vse drugo, nego jeze ne zaznati. Misliti se pravi opazovati dalje časa in z namenom, da ostanemo pri enem predmetu in da rabimo svojo voljo. V tem slučaji pojav ni toliko jeza, kolikor mišljenje. Zaznati pa se pravi: obrniti duševno delovanje na dotično stran. Tudi o zaznavanji lahko premišljujem, kakor prav sedaj premišljujem, ko to pišem. In prav v tej stvari se mnogi motijo, ker ne ločijo zaznavanja od preudarjanja. Preudarjanje ali premišljevanje je poseben duševni pojav, kateri je treba tako zaznati, kakor vsak drugi pojav. Zaznavanje pa še ni pojav, marveč samo bistveni pogoj, bistveni del pojava.

Tako smo razložili, zakaj smo imenovali zaznavo prvino duševnega delovanja.

# II. Poglavje.

# O zaznavanji posebej.

## § 29.

## Natančnejši pojem zaznavanja.

Da bi po vseh pravilih določili ali definovali pojem zaznavanja, to ni mogoče. Razloge smo že povedali. Pač pa moremo po najboljši moči pokazati, v čem se pojem zaznavanja loči od drugih enakih pojmov. Potrebno je namreč, da natančno poznamo prvino

duševnega življenja, njene lastnosti in tudi zakone, po katerih se ravna.

Zaznavanje ni nič drugega, kakor oni čin ali ono stanje, v katerem pride na duševno pozorišče kak pojav. Ako je prej bilo kaj drugega, ako sploh kar ničesa ni bilo (kakor n. pr. v spanji), tedaj se mora nekaj zgoditi, da pride nov pojav. Lahko imenujemo tisto, kar se zgodi, premembo. A s tem si nismo dosti pomagali. Ko se kaj javi, pokaže se nam nekaj, karkoli si bodi. Tisto imenujemo predmet. A predmet se ne javi kar samostojno, brez zveze, brez vzroka: marveč, kakor si mislimo predmet, tako si moramo posebej misliti tudi ono dejanje ali oni čin, s katerim se predmet javi. Da je v pojavih tak čin, to je popolnoma gotovo. Ako bi tako ne bilo, bili bi pojavi brez vse zveze med seboj, samostojni, bitja sama za-se. Ker pa ni tako, zato moramo ločiti oni čin, ki je pri pojavih tako bistven, in pa predmet sam. A dasi ločimo čin in pa predmet v pameti, v istini nista nikdar tako ločena, da bi bil predmet brez čina, ali čin brez predmeta. Oboje je najtesnejša enota, kakor vemo naravnost iz opazovanja samega sebe.

O isti resnici se prepričamo tudi na drug način. Trdno vemo, da spada cela vrsta duševnih pojavov v celoto, ali kakor pravimo, skupaj. Da, jaz sam imam vse pojave, katere opazujem, za svoje pojave. Torej mora gotovo nekaj biti, kar jih veže ali druži. To ni nič drugega, kakor ono delovanje, ki je kot čin pri vsakem pojavu. Kajti delovanje je isto, predmeti pa se menjajo.

S tem pa nismo rekli, da je zaznava povsodi popolnoma enaka. Marveč taka je, kakoršen je predmet. Vendar pa je povsod tak čin, da ga spoznamo povsodi kot isti čin. To pa vidimo na teh-le delih ali momentih:

1. Zaznava vselej sprejme predmet, kakor bi rekli v priliki, ter si ga prilasti; zaznavanje je prvi trenotek, v katerem je pojav nekaj, kar biva ali eksistuje.

2. Zaznava pa trpi tudi tako dolgo, dokler trpi pojav, torej je ne samo trenotni čin, ampak tudi delovanje. To je lahko umeti. Delovanje si mislimo lahko kot nepretrgano vrsto činov. Ko nastopi za enim predmetom drug predmet, takrat se ne pretrga delovanje, ampak premeni se predmet delovanju. To je zato izvestno, ker smo si prav trdno svesti, da je delovanje ostalo isto, da se ni pretrgala zveza med obema činoma. Za duševno življenje je to zelo

važno, kajti mnogo znakov ali lastnostij duševnega življenja in delovanja sloni na tem momentu.

3. Zaznavanje ima zlasti to posebnost, da ga noben predmet ne prevzame vsega, marveč v hipu se more poprijeti še drugega, tretjega itd. predmeta. Pa tudi samo v sebi je in ostaja vedno samostojno, da se more zaznavati tudi sámo sebe in zaznavati tudi to zaznavanje itd. Sploh zaznavanje sámo je nedoločno delovanje, določi ga še le predmet. Sprejme lahko vse oblike na-se, a ne tako, da bi tista oblika bila kaj samostojnega, kaj neodvisnega ali ločenega, različnega od delovanja samega, ampak oblika se spoji popolnoma z delovanjem samim.

Te precèj težavne določbe pojasnimo z vzgledom. Ako prižgem pred seboj lučico ter uprem vanjo svoje oči: nastal je fizičen pojav, a h krati tudi duševen, kajti luč je tudi v mojem spoznavanji: zaznal sem jo. Zaznavam jo pa dalje časa in sicer tako dolgo, da ne obrnem svojega delovanja do drugega predmeta. Luči pa ne gledam tako, da bi poleg tega ne mogel ničesa storiti, marveč, delovanje se more obračati tudi na drugo stran, torej je samostojno; zaznavanje se more ozreti tudi na-se, zaznavanje zazna tudi samo sebe. Kako je mogoče, da se zaznavanje more tako prosto gibati s predmetom, to je težko umeti in razložiti, ali istina je vendar, kajti vsi je opazujemo.

Utegnil bi kdo zahtevati, da naj dokažemo to še s trdnejšimi dokazi. A v pravem pomenu dokazati, kakor se dokazuje v računu, tukaj ni mogoče. Vse je treba neposredno opažati, kakor tudi barve, glasove in druge prvine spoznamo naravnost ali z opažanjem. Sicer smo pa tukaj dovolj dejanskih opazovanj navedli, da je naša trditev s tem popolnoma opravičena.

V vseh ozirih, katere smo premišljali, kaže se popoln, bistven razloček med zaznavanjem in vsakim drugim delovanjem.

Ker smo določili, oprti na trdne razloge, zaznavanje za prvino, zato ne bodemo prvine-zaznave v dele razkladali, tudi ne bodemo tega delovanja samega izvajali iz kakega drugega delovanja. Pač pa bodemo zaznave kot *delovanje* in kot *predmet* ločili, to se pravi: pojave bodemo razkladali z ozirom na zaznavanje in na njegov predmet.

Da bi zaznavo razkladali, tega zveden človek ne more zahtevati. Zaznavanje je prav tako prvotno — in v nekem pomenu še bolj — kakor tudi najnavadnejše in enostavnejše gibanje. Naj

bi mi tudi kdo mogel pokazati, da je zaznavanje nekako gibanje v duši, vendar bodem imel zaznavanje za prvotnejše delovanje, nego gibanje, kajti gibanja ne morem opažati kar naravnost, pač pa zaznavanje. — To pravilo bode postalo v poznejšem razkladanji še jasnejše in nam bode mnogo pomagalo v dušeslovnem preiskovanji in nas obvarovalo mnogih zmot. Zaradi tega, ker so hoteli nekateri dušeslovci vse duševne pojave iz vedno globljega razloga izvajati in ker so zlasti zahajali vedno v fizične pojave, katere so imeli za prvotne, zabredli so v mnoge zmote in postavili dušeslovje na napačno podlago. — Kaj drugega pa je pokazati, kako je zaznavanje s fizičnimi pojavi v istiniti zvezi. To bodemo večkrat storili.

Dasitudi se zdi to razkladanje morebiti težavno ali suho, toda poudarjati treba, da je temeljno ali fundamentalno, ako hočemo duševnost prav umeti, ako se hočemo ogniti zmot, ako hočemo v vedi postaviti trden jez proti zmešnjavam materijalizma in idealizma. Kakor sem pokazal, ta nauk ni nov, pač pa je tukaj določneje razvit, nego je v drugih knjigah.

## § 30.

## Zakoni zaznavanja.

Zaznavanje se vrši po zakonih, katere moramo takoj s prva določiti in jasno izraziti.

1. Prvi zakon je: Zaznava sprejme svoj predmet tak, kakoršen je, ali: v zaznavi je predmet tak, kakoršen je. Ta zakon se zdi morebiti nekaterim prazno istorečje (tavtologija), drugim pa nedokazana trditev. A v nobenem oziru nismo naredili napake. Prvič, da bi zaznava sprejela svoj predmet tak, kakoršen je, to ni razvidno samo po sebi, ali kakor pravijo, a priori. Možno je — in v fizičnih pojavih se tudi deloma tako godi, — da en predmet izpremeni drugi predmet, ko deluje nanj, ali z drugimi besedami: v delovanji se preminjajo delujoči in trpeči predmeti. Ako svetloba deluje na moje oko, premeni marsikaj na mrežnici, kakor smo poprej pokazali. A ne tako zaznavanje. Kajti zaznavanje samó stori, da je kak predmet — pojav, in v zaznavanji je pojav to, kar je. Da bi predmet bil izven pojava ali zaznave, tega ne more nikdo trditi. Torej je predmet, kar je, le v zaznavi. In ker je zaznava sama nedoločna, da ničesa ne dodá predmetu sama, zato ga tudi ne

preminja. — Drugič ni ta zakon samo nedokazana trditev. Ker je zaznava prvina v pojavu, torej ne more pojava predrugačiti. Dalje je popolnoma nemogoče, dokazati kaj nasprotnega, kajti nikdo ne more pokazati kake premembe. Ko bi se v zaznavanji res premenil kak predmet, potem je vse spoznavanje podrto, kajti nikake podlage ne bi imeli za resnico. Nazadnje nam priča zaznavanje samo ob sebi, da nam podaja predmete take, kakoršni so, ker nam jih predstavlja kot take in ne kot izpremenjene. Poleg tega bi morali pokazati tudi zakon, po katerem bi zaznavanje preminjalo svoje predmete, in vzrok ali razlog, zakaj jih preminja: a vse to je nemogoče.

2. Drugi zakon je najtesnejše sklenen s prvim, ozira se na več predmetov ali vsaj na dva h krati. Tako-le ga lahko izrečemo: Izmed dveh in več predmetov zaznavamo vsak predmet posebej kot različen predmet. Kakor je torej nemogoče, da bi v zaznavi imeli ali sprejeli predmet za kaj drugega, nego je, ali iz enega predmeta naredili dva, tako tudi ne more zaznava iz dveh predmetov narediti enega, ne more dveh predmetov spojiti, ne more razločkov izbrisati ali ju zenačiti. — Vsakdo vidi, da moremo vsled tega zakona zaznavati različne predmete. Ta zakon je istinit. Priča temu je izkušnja.

3. Tretji zakon: Zaznava je tedaj istinita, kadar se javi predmet. Brez predmeta ni zaznave, brez zaznavanja ni pojava. Kratko: Zaznavanje se zgodi le tedaj, kadar je predmet temu vzrok. Ker je zaznavanje samostojno delovanje, utegnili bi sklepati, da se vrši tudi samo ob sebi in da si nareja tudi svoj predmet — svojevoljno. A ta zakon uči, da se zaznavanje vrši le ob predmetu, in sicer ob predmetu, ki se ne rodi iz samega zaznavanja, ampak ki prihaja od drugodi.

To so temeljni zakoni zaznavanja in zato tudi vsega duševnega delovanja. Pač ne vé zaznavanje samo zanje, zakone spoznavamo še le z natančnim opažanjem in premišljanjem. A zaradi tega niso neresnični. Morebiti se zdé nekaterim umljivi sami po sebi. Pa, ako bi tudi bili, zaradi tega niso nič manj zakoni. Ko jih preudarjamo, morajo se nam zdeti pač izvestni ali razvidni, da ne moremo kar nič dvomiti o njih.

Navadno navajajo te zakone kot zakone našega mišljenja, kar sevéda ni napačno. Toda, če bi ti zakoni ne veljali za zaznavanje, ne bi nam v mišljenji nič pomagali. Mišljenje namreč je delovanje našega uma, ki se že opira na zaznavanje. Da pojasnim

z vzgledom: naj kdo še tako natančno ravna s prejetimi bankovci, naj se varuje skrbno vsake pomote: nič mu ne pomaga, ako so bankovci ponarejeni. Zakonito mišljenje nam ne bi moglo pridobiti resničnega spoznavanja, ako bi zaznave ne bile zakonite.

Našteli smo tri zakone in pridejali bi lahko še četrti zakon. A v resnici niso ti zakoni tako različni, da bi ne bili med seboj v stvarni — najtesnejši zvezi. Prvi zakon se ozira na zaznavo in na njen predmet sam na sebi, drugi se ozira na več predmetov, ali ozira se na en predmet v razmeri do drugega, tretji zakon se ozira na predmet kot tak, ki ga prej ni bilo v zaznavi, gleda na to, ali biva predmet v istini, ali ne. — K tem zakonom bi lahko prideli še ta-le zakon: Predmet zaznave je — ali ga ni, torej tudi zaznava je, ali je ni: tretje ni mogoče ali je izključeno. Vendar se nam zdi, da ni potreba šteti tega zakona.

Ako bi kdo zahteval, naj izvajamo te zakone iz kake prvine, iz prvotnega zakona, ne bi mu mogli ustreči, ker so ti zakoni sami popolnoma prvotni. Reči bi smeli samo to-le: ti zakoni izvirajo iz bistva zaznavanja. Ako namreč zaznavamo, moremo zaznavati le kot tako, kakoršno je, ne kot drugačno . . . a s tem bi se samo v krogu vrtili. Bistvo zaznavanja so — njegovi zakoni. Zato moramo tudi te zakone, kakor zaznavanje, imeti za prvino ali prvine duševnega delovanja. To je prvotno, to je dano, to je táko kar sámo, vzroka ali razloga iskati za to se pravi iskati nečesa, kar je še preje, nego prvo.

## § 31.

## Zakoni fizični niso zakoni duševni.

Sedaj se lahko lotimo vprašanja, katero smo zgoraj samo omenjali, ali se namreč smejo fizični zakoni brezpogojno rabiti za duševne pojave, to se pravi: ali velja vse to tudi v duševnih pojavih, kar velja v fizičnih.

Zakone zaznavanja, ki so prvi ali temeljni zakoni duševnega delovanja, določili smo iz duševnih pojavov samih. Zaradi tega so gotovo veljavni, ker so splošni. Fizični pojavi pa so različni od duševnih, torej ne moremo nikakor reči, da veljajo fizični zakoni v duševnih pojavih.

Že ta splošni preudarek nas poučuje o naši resnici, a prepričamo se lahko še bolj naravnost in tudi jasnejše. O fizičnem pojavu ne

izvemo drugače, kakor po duševnem pojavu, po zaznavi. Kako bi vedeli kaj o zunanjih stvareh, ako bi ne prišle v naše duševno obzorje po zaznavah? O fizičnih pojavih torej vémo vsled tega, ker se je zaznavanje vršilo v duševnih pojavih, ali: naše znanje o fizičnih pojavih se opira na duševne zakone, iz duševnih zakonov je izrastlo naše poznavanje fizičnih zakonov. Karkoli vémo, to vse sloni na duševnih zakonih. Zaradi tega je do cela nemogoče, da bi kdo iz fizičnih pojavov kaj resničnega izvajal, kar bi se ne ujemalo z duševnimi zakoni, ali bolje: kdor koli se opira na kak fizičen pojav ali na fizičen zakon s tem namenom, da bi tajil ali izpodbil kak duševen zakon, ta izpodbija sam sebi tla. Mislimo si ta vzgled: Cesar bi bil nekega človeka postavil za ministra. A ta človek se prevzame, vladohlepen je in hoče cesarja pahniti s prestola. Nekega dne stopi z nekaterimi podkupljenimi vojaki in biriči v cesarjevo dvorano, ter ga nagovori: »Jaz imam oblast skrbeti za pravico in odpraviti moram krivico. Ta oblast mi je izročena za celo cesarstvo. A prišel sem do spoznanja, da ste vi po nepostavni poti do cesarstva prišli, da niste pravi cesar. Ker je torej na vaši strani krivica, zato vas moram prijeti, ukleniti in vam s tem naznaniti, da ste sedaj od cesarstva odstavljeni.« Kaj bi rekel čitatelj o takem ministru? Da ne premišljujemo nič drugega: ali ni jasno, da je minister sam nepostaven, torej noben minister, ako njegov gospodar ni cesar? Minister naj bi torej sam sebe odstavil najprej, potem bi lahko še-le svête dajal cesarju. Tako ravnajo tudi tisti, ki hočejo duševne zakone podvreči fizičnim, ki hočejo celó tajiti duševne zakone, ker se ne dajo razlagati snovno. — Ta razlog je zeló važen in tehten, žal, da se premalo nanj ozirajo.

Proti temu dokazu ni nobenega ugovora. Hočejo si morebiti tako pomagati: »Res je, zunanje pojave spoznavamo vsled duševnih zakonov, toda prav s temi zakoni spoznamo, da ne smemo kar na prvi videz verjeti zaznavam; kaj drugega je, kar naravnost zanašati se na zakone, drugo je, zakone kritično preudariti in pretehtati njih pravo veljavo. In pri taki preiskavi se lahko najde, da je treba vsaj zeló omejiti veljavo navadnih duševnih zakonov.« Odgovarjamo to-le: S preiskovanjem sicer utegnemo natančnejše spoznati zakone, — to je popolnoma v redu. Toda drugače je, ako bi kdo trdil, da duševni ne veljajo, ali da veljajo v duševnih pojavih fizični zakoni, ali da so duševni pojavi neistiniti, a fizični so istiniti, — kakor je trdil Kant. To bi se reklo pravi red prevrniti. Tako

n. pr. trditi, da je le to istinito, kar spoznamo s čutili, ali trditi, da je le čutno spoznavanje pravo spoznavanje: to je popolni nesmisel. Kako bi mogli govoriti o čutilih in o čutnem spoznavanji, ako bi se ne zavedali, ako bi prej ne zaznavali?

Zato mora dušeslovno preiskovanje to resnico dobro poudarjati, mora jo na čelo postaviti, ker sicer je nemogoče prav preiskovati.

S tem nikakor ne trdimo v smislu idealistov, da je le to istinito, kar je duševno ali notranje. Le to učimo, da so za nas, za naše spoznavanje zakoni duševni prvi, pojavi duševni pred pojavi fizičnimi, da moramo torej tudi ž njimi začeti svoje preiskovanje. Pojavi fizični morejo vkljub temu biti popolnoma istiniti, in dokazali bodemo, da so, biti morejo mnogo obsežnejši mimo duševnih pojavov; a človek je sam sebi prvi, in še le ko se zavé samega sebe, more prav soditi o drugih stvareh, o zunanjih predmetih. Dá, še celó to trdimo, da edino po tej poti pridemo do resničnega in trdnega fizičnega spoznavanja. Kaj pa naj trdimo o zunanjih stvareh, o tvarini, o gibanji, ako ne vémo, kako se nam javijo, kako jih zaznavamo?

Tudi ne trdimo s tem, da ni nobene zveze med duševnimi in fizičnimi pojavi, ako ne veljajo v obeh isti zakoni. Pokazalo se bode še le v preiskavi, kakšna je ta zveza. Pokazati se tudi utegne, da le po našem nauku je mogoče vednostno razložiti zvezo med pojavi obeh vrst. Ako so zakoni fizični mnogo oži ali tesnejši mimo duševnih, kako bodemo s fizičnimi prav razložili medsebojno zvezo? — To razlaganje utegne biti sicer nekoliko težavno, a za našo vedo je zelo potrebno. Spominjati se moramo vedno, da moramo seči do zadnjih mej spoznavanja.

## § 32.

## Odnošaji med duševnimi in fizičnimi pojavi.

Dasitudi ni mogoče v enem odstavku popisati zveze ali odnošajev med duševnimi in fizičnimi pojavi — s tem se bodemo pečali še v mnogih naslednjih oddelkih —, vendar pa moremo podati tukaj vsaj glavne nazore, po katerih se bodemo ravnali. In to vprašanje se nam sili kar sámo. Ko smo pregledovali svoja čutila in potem živčevje, pečali smo se s fizičnimi pojavi ali predmeti.

Potem smo prestopili v duševno življenje in delovanje, ter določili prvino -- zaznavanje, kakor tudi zakone njegove. Toda, ali sta tukaj dva ločena sveta? Ali nimajo duševni na eni, in fizični pojavi na drugi strani nič opraviti drug z drugim? — Ne bode nam težko določiti medsebojne zveze.

V duševnih pojavih se nam javi nek predmet in sicer tako, kakoršen je. Kar zaznavamo, to je táko, kakor zaznavamo. Ako ne bi zaznali, ne bi bilo duševnega pojava. Zato se more tudi zunanji predmet javiti, kakor je, in ne javi se drugače, — ne tako, kakor ni. A ni potrebno, da se javi kaka stvar vsa, kar je in kolikor je je. Ako namreč spoznavamo kak predmet, nikakor ni potrebno in tudi ni možno, da bi to delovanje obsegalo celo stvar, da bi se v njem javilo katero koli bitje popolnoma. Nobeno delovanje ni táko, da bi moglo popolnoma obvladati svoj predmet. V takem (popolnem) delovanji bi predmet izginil, nehal bi biti predmet. Prav to namreč je v delovanji predmet, na kar se ozira delovanje; tista stvar ostane nekaj samo za-se in samo na sebi tudi poleg delovanja. A prav ta stvar je fizični predmet. Ob fizičnih predmetih so fizični pojavi, t. j. ako hočeš opaziti fizični pojav, opazuj fizični predmet. Fizični pojavi pa delujejo na nas, in to delovanje moremo zaznati: tako nastane duševni pojav. A fizični pojav ni duševni pojav, in duševni pojav ni fizični pojav. Oboje umevamo sedaj lahko in dalje dokazovati tega ni treba. Fizični pojav ne neha vsled duševnega pojava biti, kar je, tudi se ne izpremeni drug v drugega, marveč oba sta samo zvezana, po naravnih zakonih je drug od drugega odvisen.

To je razvidno iz dosedanjega razkladanja. Resnično je, kar smo rekli o fizičnih, in tako tudi resnično, kar smo rekli o duševnih pojavih. Tesna zveza med obema vrstama je zato, ker preide fizični pojav — ako tudi ne naravnost — v zaznavo in tu se javi, kakoršen je, a ne več kot fizični, ampak kot duševni pojav. Tako smo sicer navidezno razdvojili obe vrsti pojavov, a v istini smo ju najtesnejše spojili. V duši naši se ne javi nič drugega, nego je v fizičnem pojavu. A javi se fizično s svojimi silami, posebnostimi, deli: duševno pa se javi tako, kakor je po svoji — rekli bi — zaznavalni, spoznavalni, »intelligibilni« ali idealni strani. Vsakako je izvestno, da ne bi mogli v stvareh zaznati ničesa, ako ne bi imele biti, ki preide v zaznavanje (intelligibles Sein), kakor bi n. pr. voda ne ugasila žeje, ako ne bi imela take sposobnosti, take biti, v kateri se ujema s človeškim organizmom. Tudi stari so učili isti nauk,

sevéda mi tukaj še ne ločimo »sensibile« od »intelligibile«, ampak popolnoma splošno trdimo, da je v stvareh nekaj, bìt — ein Sein, esse, — ki se razvije v zaznavi. Pa tudi novejšim se je ta resnica bolj ali manj odpirala. Ko je bil KANT do cela razdvojil spoznavanje in pa bìt ali bitje samo na sebi, trudili so se razni njegovi nasledniki, SCHELLING, HEGEL i. dr., da bi ta razdor zopet odpravili, a oba imenovana sta zašla v drugo napako, da sta trdila: spoznavanje in bìt sta eno in isto (identična). Potemtakem ni med zaznavo moje ure in med uro samo nobenega razločka, in tudi ura nič drugega ni, nego, kar je v moji glavi. Nobena izmed teh skrajnostij ni resnična. Resnična je srednja pot: ne smemo pretrgati zveze med duševnimi in telesnimi pojavi, pa tudi ne smemo obeh vrst zliti v eno samo. Obe vrsti pojavov se tako strinjata, kakor pridevki ene in iste stvari, kateri so sicer med seboj različni, a vendar ju veže popolna skupnost.

V tem nauku ni nikakega prisiljenega dvojstva (dualizma). Prav ta nazor imamo tudi v navadnem življenji, imajo ga vsi ljudje brez razločka. V navadnem življenji tudi ločimo to, kar je samó duševno, od stvarij, kakor so same na sebi, ali kakor so po fizični svoji strani. Sevéda natančnejše preudarjanje mora dognati, kako se duševni pojavi naslanjajo na fizične.

Toliko je bilo treba že poprej povedati, predno začnemo obravnavati zaznave po posameznih vrstah, oblikah in zakonih.

Opomniti je treba že tukaj to-le: Pri razlaganji pojavov se ozirajo nekateri na razvoj duševnega življenja, kakor ga opazujemo od prve otročje do poznejše dôbe. Táko razlaganje ima mnogo prednostij in je včasih potrebno. Toda navadno se pa ne moremo ozirati na nič drugega, kakor na pojave v naši duši — v sedanjem stanu, pri odraslem, zavednem človeku. Tako n. pr. ne morem vprašati, kako naj pri otroku razdelim duševne pojave, marveč, kako se razločujejo pri odraslem človeku, kateri more opazovati svoje pojave.

## § 33.

## Razdelitev zaznav in pojavov.

Kar imenujemo navadno »deliti«, ali »logično deliti«, tega ne moremo tukaj storiti. Kajti težko je v tem slučaji določiti podlago za razdelitev (fundamentum), dasi poznamo razlike (differentiae). Zato se bodemo bolj ozirali na te razlike, enake pojave spravili v

skupine, določili medsebojno zvezo, tako se bodemo gibali tudi prostejše, kakor če se uklenemo v strogo razdelitev.

Ako pregledujemo duševne pojave, opazimo najprej to razliko, da nas nekateri popolnoma prevzamejo, da jih ne moremo kar nič premeniti svojevoljno, ali da imajo nekako moč ali oblast nad nami. N. pr. ako odpremo oči in gledamo: premeniti ne moremo kar nič tega, kar vidimo, ničesa ne moremo ž njim storiti, ničesar odvzeti ali dodati. Ali, ako občutimo bolečino, mraz, gorkoto, ako poslušamo, duhamo: vsi ti pojavi imajo posebnost, katero smo popisali. Devali jih bodemo v eno — prvo vrsto in imenovali o b č u t e. Drugi pojavi so sicer s prvimi zelo sorodni, zdi se, da so jim vseskozi enaki ali vsaj podobni. Toda razlike so te: ž njimi ravnamo dokaj svojevoljno, obdržujemo jih, ali odženemo, združujemo z drugimi, delamo skupine itd. To so p r e d s t a v e. Dalje nahajamo pojave, ki izvirajo ali izraščajo iz predstav, s katerimi so nekoliko sorodni, a se vendar bistveno od njih ločijo: imenujemo jih p o j m e. Pojmi se združujejo in ločijo, a ne svojevoljno, marveč po določenih zakonih. N. pr. ako imam pred seboj čisto vodo in poleg nje papir namazan z rudečo barvo, tedaj morem v mislih sestaviti vodo in rudečo barvo ter si predstavljati rudečo pobarvano vodo. To sem delal v predstavi. Ako pa res vidim rudečo vodo pred seboj, tedaj rečem ter h krati — ali bolje, še poprej — v svojem umu izgovorim: Voda je rudeča. Ta zadnja sestava je vse drugačna nego prva; imenuje se s o d b a ali s o d. Sodbe moramo devati v posebno vrsto. Pa tudi ta vrsta sama se dá deliti v več manjših vrst, česar nam tukaj še ni treba storiti.

Če pregledamo vse te pojave ali vse dosedanje vrste, kaže se nam ta podobnost in sorodnost, da se v njih predmetov zavedamo, da jih spoznavamo, da »zanje vémo«, da v nas nekako začnó bivati, kakor smo že zgoraj razložili. A poleg takih pojavov zaznavamo še druge: delovanje ali prizadevanje, da bi nekatere predmete tudi imeli, prilastili si, s seboj združili ali pa gibanje, da bi se nekaterih iznebili, kakega stanja, kake misli i. dr. Ti pojavi nam kažejo naše t e ž e n j e po kakem predmetu, ki se dá najlože primerjati gibanju enega telesa do drugega, oziroma od drugega. To je posebna vrsta zato, ker se vseskozi loči od spoznavanja. Ta veča vrsta obsega manjše, podrejene vrste. Včasih se namreč kaže ono teženje le nekako v početku ali izviru, ko se duševno delovanje obrne proti onemu predmetu: tedaj imamo č u s t v o, ki je

prijetno ali neprijetno. Včasih se pa teženje (ozir. čustvo) močnejše javi ter sili tudi drugo duševno delovanje na svojo stran, proti svojemu predmetu. To je želenje in posamezni pojavi so želje. Ako nazadnje tudi s svojim mišljenjem odobrimo željo in se tako družimo z dotičnim predmetom, da gre vse delovanje duše na isto stran ali do istega predmeta, tedaj tisti predmet tudi hočemo, ali: imamo voljo.

V tem preudarjanji se nam kažeta dve vrsti pojavov, pojavi spoznavanja in pojavi teženja; vsaka vrsta ima v sebi niže vrste. Vsi dušeslovci priznavajo razliko med obema vrstama. Mnogo, ali bolje, večina izmed novejših dušeslovcev pa ne loči samo dveh večih vrst pojavov, ampak tri vrste in sicer predstave, čustva in teženja, kakor smo že zgoraj omenjali: nauk o treh zmožnostih. Toda v tem se ne moremo ujemati ž njimi, kajti pokazali bodemo pozneje, da čustva in teženja niso različni pojavi, — vsled česar bi jih morali devati v različni vrsti.

Ako primerjamo to, kar smo tukaj rekli o pojavih, s tem, kar smo rekli poprej o zmožnostih, vidimo najtesnejšo zvezo ali veliko podobnost med enim in drugim razkladanjem. To umevamo lahko. Zmožnost ni nič drugega, kakor sila ali vzrok za celo vrsto pojavov. Kolikor vrst sorodnih pojavov, toliko zmožnostij. Sprejeli pa nismo zaradi tega razdelitve po zmožnostih, ker je naravnejše začeti s pojavi, kakor z njihovimi vzroki. Zato nismo rekli: »Dušni zmožnosti sta dve, zato bomo razlagali pojave ali duševno delovanje v dveh oddelkih in sicer bodemo govorili najprej o zmožnosti spoznavanja, potem o zmožnosti teženja ali želenja.« Marveč raje razkladamo pojave tako, da rečemo: »Ako preudarjamo svoje duševno delovanje, prepričamo se, da spada v dve vrsti: v spoznavanje in hotenje. V te dve vrsti se dá zbrati vse, kar opazujemo v svojem duševnem delovanji.«

Že tu moramo opomniti, da oboji pojavi niso v istini ločeni, da se ne kaže sedaj samo spoznavanje in potem samo hotenje, marveč oboji pojavi se — da tako rečem — drugi v druge izlivajo. Eden in isti pojav je h krati spoznavanje in želenje. Zaradi tega ima res stara metoda, ki se ozira na duševne moči, ta važni razlog za-se. A tudi po svojem načrtu bomo prav lahko prišli do resnice, kajti že zgoraj smo opomnili, da duševni pojavi niso ločeni med seboj, kakor fizični, marveč — v duševnih pojavih vidimo delovanje, v delovanji pa se spajajo največkrat razni predmeti v

enoto ali vsaj v skupnost, sevéda po določenih zakonih. Zato so govorili tudi že o nekaki duševni »kemiji«, s čimer so hoteli izraziti spajanje raznih duševnih predmetov v večo — organsko skupino.

Že na tem mestu bi mogli kaj reči o onem spajanji, ki je za duševno življenje tako važno, toda primernejše je govoriti o njem ob konci posameznih obravnav.

# III. Poglavje.

## Občuti.

### § 34.

### Splošni preudarki.

Vprašati se moramo tukaj: S katerimi pojavi naj začnemo? Odgovorimo lahko: z najenostavnejšimi, s prvimi, torej prvinami, z onimi, ki so drugim podlaga in korenina. Toda kateri so tisti? Enostavnejše je gotovo, gledati belo steno nego umetno sliko. Zadnje delo bo pač večina čitateljev imenovala bolj sestavljeno ali zapleteno, nego želeti v žeji pijače. Ko smo govorili zgoraj o prvinah, rekli smo, da jih je treba natančno določiti, da je treba iz njih razlagati vse delovanje. Prvino — zaznavanje — smo tudi že poprej našli in dokazali, da se nahaja v vseh pojavih. A v pojavih so tudi drugi deli, ki se ne dadó od drugodi izvajati, in se torej morajo imenovati prvine. Razloček je pa ta, da se te prvine ne nahajajo v vseh pojavih. Zakaj ne? Delovanje more biti isto, dasitudi se menjajo predmeti. Delovanje — ker je enostavno — je prvina, a tudi predmet, ki se ne dá dalje izvajati, zvati se mora prvina, to je prvotni predmet: ni pa prvina vsega duševnega delovanja.

A v istini se nam kaže kaj malo takih prvotnih predmetov samih na sebi, marveč skoro vedno so raznovrstno med seboj združeni. Opazujočim kažejo se nam torej preje in večkrat sestavljeni, nego enostavni predmeti. Zato ne bomo mogli preiskovanja začeti z najenostavnejšimi predmeti in pojavi, ampak lotiti se moramo drugega načina.

Ozreti se moramo tu na celotni razvoj duševnega življenja in delovanja. In ta nam kaže, da izvira vse spoznavanje iz onih pojavov, ki se polasté naše duše z nepremagljivo močjo, v katerih se nam predmeti javijo tako, da duša sama ne deluje ž njimi kar nič samostojno. Karkoli spoznavamo, o z i r a se na take, sedaj omenjene pojave, torej kaže naše spoznavanje, da izvira iz njih. Zlasti pa nas prepričuje o tej resnici spominjanje na naše prvo duševno delovanje v prvi mladosti in pa opazovanje otroškega življenja. Vse to skupaj nam dokazuje z nekaterimi drugimi razlogi, da je ta vrsta pojavov v duši prvotna, ker je začetna, ker se kaže n a j p r e j na duševnem pozorišči in ker se dá iz nje mnogo drugega izvajati.

Pojave te vrste imenujemo o b č u t e ali o b č u t k e [1]) (sensatio, Empfindung) in duševno delovanje v teh pojavih o b č u t e n j e.

Da razvidimo, na kakšnem mestu so občuti med drugimi duševnimi pojavi, preudariti moramo človeka sploh. Človek ni bitje samo iz sebe, ampak nastane, začne biti, izvira od drugih bitij. Organska moč — duša deluje in si napravlja telo. Takó vlada duša nad snovjo, da ji vtisne obliko, dá ji življenje, in kadar pride človek na svet, takrat začenja duša še drugače delovati, zato, ker tudi svet nanjo deluje. Otroku so se sedaj odprla vrata in okna, skozi katera more opazovati zunanji svet. Da otrok poprej ni spoznaval ničesa, da ni njegovo spoznanje nastalo iz ničesa, to je popolnoma gotovo, kajti naš spomin kaže nam to jasno. Do petega, četrtega leta nazaj se spominjamo, dalje nazaj pa kaj težko, torej se je moralo še-le ob tem času začeti samovoljno delovanje. Ako se ni začelo iz duše same, začelo se je iz medsebojnega delovanja duše in zunanjih predmetov. Kajti za nas so d u š e v n i pojavi pred fizičnimi. Toda tudi mi in naša duša posebej smo stvari med drugimi stvarmi, predmeti med drugimi predmeti, kateri delujejo drug poleg drugega. Kako se neki javi to medsebojno delovanje?

Gledé na naše razkladanje o čutilih in o vtisih rekli bi kar kratko: po čutilih deluje svet, t. j. zunanjost, na našo dušo. Toda, ker se moramo ozirati najprej na duševne pojave, moramo reči: V občutih se nam javi to, kar je zunaj naše duše; kar se nam javi, to tudi sprejemamo z zaznavanjem va-se, kakor je. Kadar se javi kaj takega, kar ni zunanji predmet, takrat moremo zaznati h

[1]) Občut — kot delovanje, občutek — kot uspeh dela; enako tudi že zgoraj: vtis — delovanje, vtisek — uspeh (impressum).

krati tudi vzrok ali vir pojavu, to se pravi: sami v sebi zaznamo in spoznamo, kako je nastal pojav, n. pr. ko smo storili kak sklep, ko smo kaj preudarili, ko smo kaj hoteli. V teh slučajih opazujemo, kako se pojav »rodi«, od kod prihaja, kako je odvisen od drugih pojavov, s kratka: pojav nam je vseskozi znan in razviden, ker je nastal samó iz našega delovanja. A v občutih pride predmet nehoté, ne da bi mogli ali izvabiti ga sami iz sebe, ali zadržati, ali prenarediti ga. Občut izvira od drugodi, ne iz nas; mnogi duševni pojavi izvirajo več ali manj tudi iz občutov po zakonih, katerih ne moremo preminjati. Zato moramo pač občute staviti na prvo mesto med pojavi.

Nismo hoteli reči, da v duši ni nič drugega, nego kar smo občutili, da se nič drugega ne javi, nego kar se je enkrat javilo v občutu. Saj smo že zgoraj povedali, da so duševni pojavi posamezni čini iz enotnega delovanja. Zato se mora javiti tudi delovanje sámo, javiti se mora to, kar je le duši lastno. A to je dognano poleg drugih resnic, da si ne moremo predstavljati nobene stvari, ako nismo vsaj onih delov občutili, iz katerih je sestavljena. Navadno pravimo, da se nam javi v občutih zunanji svet, kar je res; le pristaviti moramo, da se javi tudi naše telo in njegovo notranje stanje.

Občutov je zeló veliko. Ne dá se lahko presoditi, koliko jih »pride v dušo« v celem življenji. Tudi zaradi množine jih moramo staviti na odlično mesto. Z ozirom na druge pojave in na duševno delovanje sploh so pa občuti — rekel bi — na nizki stopinji. Kolikor bolj ostane človek v prvotnem stanji, kolikor manj se v njem razvije više delovanje, toliko bolj se bavi z občutenjem, vse njegovo spoznavanje se nekako vrši v občutenji. Neomikani ljudje ne mislijo radi, a vedno radi gledajo in poslušajo, sploh radi delujejo s čutili.

Kadar občutimo, takrat je duša v dotiki z zunanjimi stvarmi. Le to imenujemo občutenje, ako se v našem telesu ali v naših čutilih kaj godi, česar se v duši zavemo. Da bolje spoznamo občute, moramo jih nekoliko našteti in pregledati. Občut imamo ali občutimo, kadar vidimo, slišimo, tipamo itd., t. j., kadar delujemo s čutili. Pa tudi, ko bi zadeli ob živce v životu in ne ob koncu, imeli bi občut in imenovali ga lahko notranji občut. Ker so tipalni živci tudi po nekaterih notranjih delih telesa, napravljajo razne notranje premembe in vsled tega imamo notranje občute, t. j. v telesu svojem čutimo razna stanja, n. pr. lakot, žejo, trudnost.

Toda sedaj se še ne smemo ozirati na to, kako nastajajo, kajti to bodemo še le razložili. Oziramo se najprej na pojave same: kakšni so, kako se ločijo, kako se strinjajo, po kakih zakonih se razvijajo. Potem bodemo še le mogli seči dalje in najti vzrokov tem pojavom.

Pri tem sevéda ne moremo ravnati drugače, kakor da se oziramo h krati na ono stanje, v katerem se nam občuti sedaj javijo in jih spoznavamo sedaj, ko se jih zavedamo, ko se je razvilo duševno življenje. Ako n. pr. preudarjam jaz svoje občute, ne morem jih preudarjati, da ne bi h krati imel tudi samega sebe, svojega »jaz«-a pred očmi: kajti gledam, slušam, tipam . . . jaz. Poleg občutov so tudi predstave, je mišljenje, so čustva in vsa delujejo v duši h krati z občuti. Zato je tako težko občute — rekel bi — čiste, brez primesi ogledovati in premišljati ter čitatelju razkladati.

Poleg tega ima razkladalec še težavo v jeziku. Občut, občutek, čut, počutek . . . te in druge besede iz iste korenine imajo tako različne, ali bolje, nestalne pomene, da mora dušeslovcu biti prava skrb, določiti besedi pomen, predno jo rabi. Beseda občut nam bode pomenjala, kakor smo zgoraj mimogredé omenili, delovanje naše duše, ki se rodi iz delovanja čutil, iz vtisa ali mika; rekli bi: občut je celotni pojav, ki ga neposredno v duši najdemo. Navadno rabimo v istem pomenu besede občutek, kakor občut. Kjer bode umestno, ločili bodemo obe besedi tako, da bode »občutek« zaznamoval predmet občutenja, uspeh ali proizvod njegov. Ko gledam sliko, tedaj je gledanje (kot zaznavanje) občut, a notranja slika je občutek. Posebno dobro moramo ločiti občutke od čustev. Čustva so samo v naši duši in ne izvirajo od drugodi. Tudi so čustva v naši oblasti in dasi jih ne moremo vselej kar svojevoljno premeniti, vendar jih moremo s svojo voljo ali zadržati, ali povečati, ali tudi oslabiti. Ločiti moramo občute od čutov. V navadnem pomenu je čut zmožnost, s katero čutimo. Tako pravimo: zunanji čut, notranji čut, tudi čut za lepoto, za blagost, za hvaležnost itd. Torej je pomen zelo nedoločen. Vendar se moramo nekega pomena stalno oklepati in ta je: zmožnost, da kaj čutimo, da se tistega zavemo. Ločiti moramo čute od čutil. Čutila so telesne priprave ali telesna orodja, s katerimi čutimo ali občutimo, a čut je moč ali sposobnost čutila. O tem smo dovolj govorili že zgoraj.

## § 35.

## Kakšni in kolikeri so občuti?

Vsi občuti nam kažejo nekaj občnega, kar imajo sami, po čemer jih moremo ločiti od drugih duševnih pojavov. Kaj je tisto, rekli smo že poprej. Naše zaznavanje je v tem tako natančno, da navadno in praviloma hitro loči občut od predstave in od drugih pojavov. Zato nam tudi ni treba in ni možno veliko povedati o tem občem znaku. Tega znaka ne narejamo sami, ni ga mogoče izvajati od drugih duševnih prvin, zaznavamo ga tako, kakoršen je. A to velja samo o onem znaku, ki se nahaja popolnoma enako v vseh občutnih pojavih, in ta je, da se pojav stavi pred naše spoznavanje sam ob sebi, in da je nekaj tudi brez naše volje. Sevéda je to težko opisati, a iz svoje izkušnje pozna ta znak vsakdo. Poleg tega pa imajo občuti mnogo posebnostij. Ker se nahajajo iste posebnosti pri mnogih občutih, delimo lahko občute v več vrst. Oglejmo si še druge znake občutov!

Pri mnogih občutih nahajamo najprej to, da so združeni z našim telesom. To je treba prav umevati. Ko preudarjamo nekatere svoje občute mi — odrasli, ki se zavedamo sami sebe, ki ločimo telo od duše: ne moremo drugače občutiti, kakor da občutimo h krati tudi svoje telo ali del njegov. Ko gledam, občutim tudi svoje oko, dasi se vselej tega ne zavedam; ko tipam, občutim h krati ali bolje, zaznavam prste; tako tudi, ko vonjam in pokušam. A pri glasovih navadno ne občutimo nič telesnega. Tako so glasovi nekako najsamostojnejši. To je pa zaradi tega, ker nam ni treba rabiti pri poslušanji mišic, kakor pri očesu. Tesneje je telesni občut združen z gledanjem. Dasi mnogokrat gledamo, ne da bi občutili očesa — zlasti kadar pazno gledamo, vendar se nam telesni občut neprestano vriva. Vselej pa občutimo v očeh neko skelenje in v ušesih nekak udarec takrat, kadar je občut močan. Močno svetlobo, močni pok, močno bobnenje reke ali železničnega vlaka nam napravi telesni občut in sicer, kakor vémo, večo ali manjšo bolečino. Občutimo pa le dotični del telesa, dotično čutilo: oko, uho, prste, jezik. Vendar moramo o vonji in okusu reči, da sama ob sebi ne kažeta in ne javita telesa, ali dotičnega telesnega dela, marveč le s pomočjo tipala, ki je ž njima tesno združeno. Tipanje pa napravi vedno telesni občut ali stori, da občutimo del telesa. Bolečine so tudi pravi telesni občuti. Tako pravimo, da nas boli

glava, roka, noga. A nekatere bolečine: lakot, žeja, trudnost, »slabost« in enaka telesna stanja nimajo določenega mesta.

To je kaj važno v občutih. Vsled te lastnosti moremo občute ne samo natančno ločiti, ampak spoznati moremo pred vsem svoje telo, pa tudi tako važno razsežnost ali prostornost zunanjih stvarij.

Druga posebnost v občutih je, da imajo neko kakovost, in sicer imajo cele vrste pojavov enako kakovost. Nekateri občuti imajo to kakovost, da v njih vselej zaznavamo svetlobo in razne svetle predmete, v drugih se nam javijo zvoki, v drugih okusi . . . Kaj je ta kakovost, tega ne moremo določiti; kakovost je popolnoma prvotna, določena in za nas neizpremenljiva. Kaj je občut rumene ali rudeče barve, to se ne dá nikakor dopovedati, nikakor popisati, kajti prvotno ali prvinsko je. Takih kakovostij je sevéda kaj mnogo. Koliko je barv, ako gledamo na posamezne stopinje, koliko glasov! A dadó se vendar spraviti v nekaj vrst. Kakovosti so te-le: Barve, ki so združene neločljivo s svetlobo, zvoki, vonji, okusi, gorkota, gladkota in razkavost, mehkost in trdost, in poleg teh občutimo tudi težo.

Tretja posebnost v občutih je kolikost. Kar občutimo, to ima določene meje, dolgost, širokost —, ima začetek in konec, ker nekaj časa trpi in potem neha; tudi utegnemo najti več enakih ali vsaj podobnih predmetov: skupno delajo občut kolikosti. Sicer se zavedamo pojma kolikosti še le takrat, kadar primerjamo predmete med seboj, toda zaznavamo jo v občutih.

Četrta posebnost v občutih je ta, da nam je včasih prijetno, včasih neprijetno, včasih pa nerazločno, ko občutimo. Zato pravimo, da ima občut svoj ton, ali kakor bi slovensko rekli, naglas. Vsak občut je nekoliko naglašen in sicer na prijetno ali na neprijetno stran. Včasih je pa ta naglas nekako v sredi, in takrat se nam ne zdi niti eno niti drugo. V raznih občutih je tudi kaj različen naglas. Drugače se kaže naglas v vidnih občutih, drugače, ko slišimo, n. pr. soglasje ali nesoglasje; drugače zopet, ko tipamo, n. pr. gladko ali razkavo; drugače, ko duhamo, n. pr. vijolice ali gnilobo; drugače, ko okušamo, n. pr. sladka jabolka, grenki pelin, slano vodo. Največ je vidnih in slušnih občutov, ki niso ne prijetni, ne neprijetni, n. pr. gledati navadne predmete, poslušati nam že znane vsakdanje glasove. Da bi bil kak občut čisto brez naglasa, to je težko trditi; bolje si pač mislimo, da je le niža stopinja v naglasu takrat, kadar pravimo, da ni naglasa; ker pa nanj ne pazimo, ne

zavemo se ga. Nemogoče sevéda ni, da bi ne bilo nekake nerazločne točke (Indifferenzpunkt), a o tem bomo govorili drugje. Ta posebnost je za naše življenje zeló važna. Prav ta nas goni do novih in novih občutov, prav ta nas oživlja in nam ohranja krepkost in delavnost. Kaj je prijetnost ali neprijetnost, tega ni lahko razložiti. Povedali bodemo drugodi, v kakih pogojih ali okoliščinah nastaja prva kakor druga; toda iz katerih delov obstoji, tega ne vemo, to je zopet prvotno ali prvinsko.

Te posebnosti imajo občuti, to se pravi, v teh ozirih nahajamo med njimi razlike in tako jih ločimo. Kakor razlikujemo kakovost od kolikosti in tudi od naglasa, tako razločujemo razne kakovosti, razne kolikosti, razne naglase, in tako je neizmerna raznoterost v naših občutih.

Različno je pa tudi naše zaznavanje občutov. Recimo, da nas zaradi male rane boli prst na roki. Ako nas h krati zeló zanima kaka druga stvar, ne menimo se za bolečino, ampak jo k večemu le malo čutimo. Naj je to zanimanje še veče, ako je morebiti kdo nepričakovano prišel v sobo, tedaj nam popolnoma izgine bolečina. Ako pa hočem preiskovati, kakšna je neki bolečina in sem torej nanjo pozoren, tedaj jo občutim popolnoma, jasno, določno. Ako bi hoteli rabiti primero, rekli bi: kako stvar ogledujem lahko v različni svetlobi, a toliko jasnejše jo spoznavam, kolikor veča in krepkejša je svetloba. A večkrat je le eden in isti predmet pred nami. Tako tudi zaznavamo večkrat eden in isti predmet, a enkrat jasneje, drugikrat manj jasno, enkrat krepko, drugikrat manj krepko, — kakor namreč hočemo, ali kakor nanesejo okolnosti.

O vseh teh okolnostih, o raznih vrstah občutov, o enakosti in neenakosti bodemo govorili. Preudarjali pa bodemo tudi, kako nastajajo občuti, kako se družijo in sklepajo med seboj, sploh, kateri zakoni veljajo zanje.

Ob tej priliki moram opozarjati na izraze, katere rabimo v navadnem govoru. Kadar pravimo, da občutimo, oziramo se na tiste razne strani, katere smo sedaj imenovali. Občutimo rudečo ali modro barvo, visoke in nizke glasove, gorkoto in mraz. Pa občutimo tudi »v očeh, v ušesih«, ali celó: »oči občutijo, roka občuti«; občutimo prijetnost in neprijetnost . . .: iz tega se vidi, da imamo vse to v občutih, kar smo pregledali tukaj. Najraje pravimo, da občutimo kakovost ali pa naglas. Kolikosti pa ne omenjamo in ne pravimo, da jo občutimo. Tako tudi ne predmeta samega, n. pr. peresa

v roki, v tem slučaji pravimo raje, da »čutimo«, dasi ne izključno. Iz tega sklepamo, da kakovost in naglas občutimo najprej in najlože, zaznavanje naše ju najprej doseže. Občutimo tudi določno bolečino svojo, trudnost, lakoto, — pač zato, ker so ti občuti neprijetni. Gledé na kolikost ni težko spoznati, da moramo od veče kolikosti več občutiti, nego od manje, torej vsekako nekaj občutiti, a vendar ne pravimo, da jo občutimo, ker jo občutimo le posredno in jo zaznamo nazadnje. — Vseskozi se ne moremo v preiskovanji opirati na jezik, na govorico, kajti jezik se ozira le na to, kar je posebno krepko in jasno v občutih.

Zanimivo bi bilo določiti in natančno odgovoriti na vprašanje, kaj je neki tisto, kar občutimo, katero je njegovo bistvo, v kakšnih pogojih moremo občutiti. Na to vprašanje pa ni mogoče odgovoriti. Bistvu ne moremo priti do dna, ker to je prvina našega delovanja. Do take prvine, do takega konca moramo vselej priti pri razlaganji in spoznavanji. Ako bi hoteli za vsako stvar vedeti pogoje, morali bi iti brez konca globoko v preiskovanji, to se pravi, nikdar ne bi mogli najti kaj določenega.

Tako smo tudi v predmetih svojih občutov našli prvine, katerih ne moremo dalje razlagati, katere pa nahajamo raznovrstno spojene v sestavljenih predmetih svojega spoznavanja.

## § 36.

## Kako naj občute razlagamo?

Občutov se zavedamo takrat, kadar jih ločimo od drugih pojavov v svoji duši. Zavedamo se popolnoma, kadar moremo te pojave popolnoma pregledati ali jih obsezati. Takrat pravimo, da jih poznamo, kakor »poznamo« tudi kakega človeka, ako nam je obraz njegov živo v spominu. A če samo poznamo, tedaj še ne umevamo. Umevanje je mnogo globlje, natančnejše in temeljitejše spoznavanje, kajti umevati se pravi poznati razloge, vedeti, od kod je kaka stvar in zakaj je taka.

Tudi v dušeslovnem obravnavanji občutov in drugih pojavov moramo imeti veliko skrb, da pokažemo, od kod in zakaj so taki. Potem jih bodemo prav umevali. Res je, da ne moremo pokazati, kaj je občut sam na sebi, recimo: rudeča barva, grenkost, bolečina in vse drugo, kar občutimo. Taki občuti so namreč nerazdeljivi, prvotni in v zaznavanji jih sprejemamo, kakor so, ne da bi jih

mogli preminjati. Vendar pa ni s tem rečeno, da ne moremo pokazati, kako nastane občut, kaj deluje, katere moči in kako se strinjajo, da povzroče občut. Dasitudi je zelena barva nekaj čisto prvotnega, dasi ne vidimo na njej nikakih delov, vendar nastane, ako zmešaš modro barvo z rumeno. Enako se bodemo mi lotili občutov in trudili se pokazati, kako postajajo, kako se porajajo.

A velika težava se nam protivi v tem razlaganji. Občuti so duševni pojavi: razun duševnih pojavov pa ne moremo imeti ničesa v svoji duši. Fizični pojav je zunaj naše duše. A za razlaganje potrebujemo — zdi se — vsaj dveh vrst pojavov, da ji med seboj primerjamo. Ako pa vendar le hočemo razlagati, ne bi nam ostajalo nič drugega, kakor razlagati vsak duševen pojav z drugim duševnim pojavom. Ali bi nas to privedlo do namena? N. pr. ako hočem razlagati duševni pojav, ki ga imenujem »slišanje petja«, pojasnim natančno, kako nastane v grlu glas, kako pride do ušes in do možganov. Ali pa ni duševni pojav tudi to, s čimer sem hotel razlagati, ko namreč opazujem gibanje v grlu in razširjanje po zraku, gibanje svojega čutila v ušesu? Res je, to so pravi duševni pojavi, kajti sicer ne bi mogli o njih ničesar vedeti. Če je pa tako, potem se zdi, da res ne moremo razlagati jih, kajti enak pojav se ne dá razlagati z enakim pojavom; tako namreč ne pridemo nikdar iz kolobarja. No, pa saj tudi ni treba razlagati duševnih pojavov iz duševnih pojavov, kajti prav iz teh pojavov samih lahko dobimo pot do drugih pojavov, dobimo zvezo z drugimi pojavi, in tako nam je mogoče razlagati tudi duševne pojave. Kmalu izprevidimo.

Ko imam oči uprte v svetilnico pred seboj, tedaj je res v meni duševni pojav, ker *gledam* luč. A nikakor ni v tem gledanji celi predmet, ki se mi javi; ko gledam luč, ni kar vsa luč v meni ali v duši, kot *samo* duševni pojav, pojav, ki bi ne bil zunaj duše ničesa: marveč prav v gledanji, kakor v drugih občutih, kaže se nam predmet, ki je tudi zunaj duše, ki je tudi sam na sebi nekaj; občut sega — da tako rečem — iz duše ven in vsled tega more duša tudi zunanje predmete spoznati. Z drugimi besedami: duševni pojav ima ali oklepa zunanji — fizični pojav; duševni pojav se javi kot izvirajoč iz zunanjega pojava, javi se kot z zunanjim pojavom najtesneje sklenen, skoro bi rekel: kot moment ali kot stran zunanjega pojava, — ako bi se ne bal, da bi me kdo umeval napačno. V omenjenem vzgledu imamo ne samo pojav v duši, ampak tudi svetilnico samo na sebi: v pojavu se javi predmet —

svetilnica, ne samo v podobi, ampak v istini. — Vém, da se temu razkladanju protivi idealizem, torej kaj mnogo dušeslovcev, toda resnična je vendar-le. Kajti, ali je sploh kak človek na svetu, ki bi drugače sodil, razun, ako se je zakopal v čudne modroslovne predsodke? Ko gledam pred seboj papir, na katerem pišem, ne morem si vtepsti v glavo, da je ta papir samo neka podoba v moji pameti, marveč papir se mi kaže kot nekaj samo na sebi. In sicer ni treba za to nikakega preudarjanja, marveč to se nam vsiljuje z nepremagljivo silo, nihče ne more soditi, misliti, čutiti drugače. Ako se nam torej kar tako naravnost kaj javi, ali naj rečemo, da to ni tako? Ker ni mogoče misliti drugače, zato moramo priznati, da se nam javi v duševnih pojavih res »zunanji predmet«, kakor smo do sedaj večkrat rekli: tudi fizični pojav je poleg duševnega, in to nam kaže pot do razlaganja. Ako hočemo vedeti, od kod so občuti, ozreti se moramo na fizične pojave.

Toliko bolj nas ta pot vodi do fizičnih pojavov, ker nahajamo trdno zvezo med obojimi pojavi. Ako namreč pazimo na kak fizični pojav, ki se večkrat ponavlja, in potem na duševni pojav, vsiljuje se nam sama ob sebi misel, da sta oba pojava združena najtesneje, da je med njima notranja zveza. Ako vidim, kako se bliža iskrica moji roki, imam pred seboj fizični pojav: v gledanji (duševnem pojavu) se kaže fizični predmet — iskrica. Ko me potem na roki speče ali zaskli, tedaj je v meni duševni pojav. A med obema nahaja moj razum trdno zvezo in vsled preudarjanja moram priti do istega spoznanja: duševni pojav se je razvil iz fizičnega pojava. Toliko bolj se utrdi to spoznanje, ker se rodi občut kar mahoma, brez kakega pogoja ali povoda v naši duši. Ko bije ura, zaslišim kar mahoma glas. To ni prišlo »iz mene«, ampak »v me«, torej je moralo razviti se iz drugega pojava. In nazadnje, ako preudarjamo živčni sestav, vidimo razne poti, ki vodijo iz zunanjosti do notranjosti, do središča, do duše. Tudi to priča, da je človek združen z zunanjimi pojavi, da se mora torej razlaganje lotiti fizičnih pojavov in iz njih priti do duševnih. Pokazati je treba najprej, kako so sploh zvezani, in potem je treba razviti natančneje, kako postaja pojav duševni iz fizičnega, ali kako prehaja fizični v duševni pojav.[1])

[1]) Ta nazor o zvezi med duševnimi in fizičnimi pojavi je temelj onega modroslovja, katero zastopamo in tu podajemo. Ta nazor je v sredi med senzualizmom in idealizmom, ta nazor ima — dasi se ga ne zaveda jasno — vse človeštvo, ta nazor mora biti trdna podlaga vedam. Kdor pretrga to tesno vez med

Edino tako moremo razlagati duševne pojave. Sevéda pri tem ne bomo prezrli, da imajo svoje posebnosti, da so pojavi posebne vrste in da ne moremo umevati njihovega svojstva drugače, kakor če se oziramo na te pojave same. Da si pojasnimo to z vzgledom, spomnimo se, da se naredi ogenj, ako se dva lesa urno in močno drgneta. Kadar zagori kos lesa, tedaj imamo poseben pojav — gorkoto in svetlobo. A nastal je ta pojav iz drugega: iz gibanja — drgnenja. Oba sta v najtesnejši zvezi; a vendar sta oba pojava zeló različna. Ako hočem svetlobo umeti, preiskovati moram svetlobo in tako spoznam, da je svetloba gibanje najmanjših snovnih delcev eterskih; drgnenje pa je mehansko gibanje. Drugo je torej pokazati, kaj je pojav, drugo je pokazati, od kod izvira ali prihaja. Tudi ko razlagamo občute, moramo dobro ločiti obe vprašanji, kajti največ zmot v vedah napravlja nedoločnost. Pač se lahko zgodi, da kdo tudi trga in loči stvari, ki so v istini enotne in neločljive, ki se dadó ločiti k večemu le v umu ali v mislih.

Ali ne bodemo mogli iti še dalje v razlaganji? Ali se ne bodo dali razložiti tudi fizični pojavi? To ni naša naloga. Ako pokažemo, kako je sklenen zunanji svet z notranjim, ako razložimo in dokažemo zakone, storili smo vse, kar je treba storiti, izpolnili smo svojo nalogo. Razlaganje in dokazovanje gre samo do neke meje; kar je onostran meje, to je »dano« ali pozitivno, ne da bi vedeli, zakaj je tako.[1])

S tem kratkim preudarjanjem smo si postavili podlago za svoje razlaganje. Najprej smo namreč imeli pred očmi občute kot duševne pojave, sedaj bodemo iz teh prestopili v fizične, iz notranjega zopet v zunanji svet. To naše preudarjanje, zakaj moramo namreč poleg duševnih pojavov trdno prepričani biti o fizičnih, bilo je pač kratko. O tem govori obširnejše posebna, važna modroslovna stroka. A tudi to preudarjanje ni zaradi tega nezanesljivo, ampak popolnoma

---

zunanjim in notranjim svetom, podere pravo vedo. Dasi spada to vprašanje najbolj v noetiko, trebalo je je vendar tukaj nekoliko razjasniti, da je naše dokazovanje in razlaganje popolno.

[1]) V tem razlaganji razkazujemo, kako so odvisni duševni pojavi od fizičnih. Zaradi tega pa ne nasprotujemo temu, kar smo rekli zgoraj o duševnih pojavih, da so namreč za nas prvi in tudi izvestnejši, nego fizični. To je popolnoma resnično, kajti občuti so v nas, v našem zaznavanji, a predmeti zunaj nas. Ker pa ti učinjajo občute, torej so predmeti sami na sebi preje nego občuti. Predmeti so vzroki, občuti so učinki.

resnično. Edino le táko razkladanje se ujema s pametjo, s splošnim mišljenjem, in le na taki podlagi se dá zidati trdno vednostno poslopje.

## § 37.

## Občuti so različni, ker so čutila različna.

Dve resnici bodemo pred drugimi razložili in dokazali:

1. Da so občuti zato različni, ker so čutila različna, in

2. zato, ker so vtisi (miki) na čutila različni.

Najprej moramo preudariti, kako so odvisni občuti od čutil. Povedali smo že, da je v vsakem občutu nekaj, kar se ozira na naše telo, da h krati z drugim predmetom občutimo tudi svoje telo in sicer oni del, s katerim občutimo. Ko gledam, občutim tudi nekoliko svoje oči; toliko bolj pa še roko, kadar tipam, ali jezik, kadar okušam. Zato se zavéda otrok prav kmalu, da gleda z očmi, sliši z ušesi, tipa z rokami. Zato pa tudi loči zgodaj svoje občute prav vsled tega. Vse one občute, katere dobi po vidu, deva v eno vrsto, druge, katere dobiva po sluhu, deva v drugo vrsto itd. Prav to največ pripomore, da se ločijo in prav urejujejo občuti. Občuti, katere dobivamo po enem čutilu, so sevéda v mnogih ozirih slični med seboj, v tistih ozirih se ločijo od občutov iz drugih čutil. Ne bi mogli občutov tako trdno ločiti, ako bi jih ne ločili po čutilih. Utegnili bi imeti blisek za pojav drugačne vrste, kakor oblak na jasnem nebu, dasi sta oba pojava vidna pojava. Ali kaj bi še bilo z onimi predmeti, katere občutimo s tipanjem? Med gorkoto in med gladkoto ni nikake zveze. Ako bi bil kak predmet gladek in pa gorak, ne bi mogli najti kake zveze med obema lastnostima, ako ne bi h krati občutili tudi tipajočih prstov, kadar primemo n. pr. gorko peč.

Tako nam je pa dan izdaten pripomoček, da ločimo občute. Vidne občute ločim torej od drugih, ker mi dohajajo po vidu ali očeh, tako tudi slušne in druge. Zato mora v vidu, v sluhu in v drugih čutilih nekaj biti, zaradi česa so taki in ne drugačni. S tem ne trdimo, da je občut odvisen edino od čutila; še tega ne moremo trditi, da preminjajo čutila, katera vidimo na zunanjem delu telesa, razne vtise. Kajti od čutil vodijo do možganov živci, kateri tudi vplivajo na občute, in nazadnje utegnejo tudi možgani preminjati ali določevati občute na razne načine. O vsem bode treba natančno premišljati. Posebno važno je pri tem preiskovanji, da

določimo, kaj storé pri občutih vsi ti razni deli, katere smo omenjali; ali morebiti čutila zunanje vtise kaj premené, kaj se godi v živcih, zlasti kakšni so vtisi sami na sebi, kakšni so oni predmeti, ki narejajo vtise, in kakšni so potem občuti, ki se rodé iz tega sodelovanja.

Najprej vémo, da ne nastane nikak občut, ako niso bili razdraženi živci. Moremo pa razdražiti živce ali ob konci, t. j. na površini telesni, ali tudi v sredi med možgani in med koncem. In sicer se razširi gibanje samo iz čutnih živcev do možganov in napravi občut. Torej uči izkušnja neovrgljivo, da brez razdraženja živcev ni občuta. To lahko tudi tako izrečemo: ako ne deluje nič na živec in ga ne preminja ali ga ne giblje, ne nastane občut. Zato mora biti vsakemu občutu tudi primeren vzrok. Živec deluje najnavadnejše zaradi vzroka, ki je zunaj našega telesa, ako se ga n. pr. kaj dotakne; pa tudi iz notranjih telesnih vzrokov, n. pr. v boleznih, kadar vpliva kri na živce ali kaj drugega. Ako se hoče vreme premeniti, deluje to na bolne živce in táko delovanje občuti bolnik kot velike bolečine. V takem slučaji imamo občut, a ne moremo reči, da občutimo kak predmet zunaj svojega telesa. Tudi otrok ne išče zunanjega vzroka, kadar ga kaj boli.

Navadno pa se razdraži živec s tem, da pride gibanje od čutila do živca in po živci dalje do možganov. Tedaj pravimo, da se razdraži obkrajni (periferski) konec živčev. Obkrajni konec se pa razdraži s tem, da se začenja gibanje v čutilu, čutilo pa oddá gibanje živcu. Torej moram pač najskrbnejše ogledati si, kaj se zgodi v čutilu in kako prehaja od tu gibanje po živcih. Da ima čutilo veliko pomena za naše občute, to priznavajo splošno, tudi navaden neuk človek se o tem lahko prepriča. Vendar so pa bili in so še vedno razni učenjaki različnih mislij, kako preminjajo ali uravnavajo čutila naše občute. Empedokles (v starem veku) je mislil, da izhajajo ali iztekajo iz vseh stvarij prav mali delci (ἀπορρόαι) in da imajo vse stvari tudi male luknjice (πόροι), v katere potekajo oni delci. Prav tako je tudi s človekom. Deloma prihajajo do njega taki iztoki, pa tudi iz njega izhajajo. Do njegovih oči n. pr. prihajajo taki delci, h krati pa se izlivajo mali ognjeni in vodeni delci iz njegovega očesa. Ko se srečata ali strineta oba iztoka, nastane občut. Enako je tudi v sluhu. Zrak prihaja v uho in vsled tega nastanejo glasovi v ušesnem vhodu. Tudi pri vohanji in okušanji prihajajo skozi luknjice delci in zadenejo ob one,

ki izhajajo iz telesa. Tako so mislili tudi atomisti; a vrhu tega so trdili, da prihajajo do naših čutil kar prave podobe (εἴδωλα). Te podobe so pa s čutili sorodne, kajti čutila morejo sprejemati samo sebi primerne slike ali podobe, t. j. take, ki se ž njimi ujemajo. V zaznavanji nekoliko preustvarjamo one podobe, katere smo sprejeli. Na take nazore se opira celó Platon. Barvo imenuje on »iztok podob, ki so primerne in vidne gledanju«. Torej iztekajo ali se izlivajo po njegovih mislih slike raznih stvarij iz njihove površine in pridejo do čutil. — Določnejše nauke o občutih podaja Aristotel, posebej o delovanji in o pomenu čutil. »Splošno je treba o vsakem čutilu umevati, da čutilo sprejema čutne podobe (εἴδη) brez snovi: kakor tudi vosek sprejame podobo (vtis, znamenje) pečatnikovo, ne pa železa ali zlatá«, (iz katerega je pečatnik). »Sprejame pa železno ali zlato znamenje, a ne kot železno ali zlato«, (ampak samo sploh kot znamenje). »Enako trpi« (sprejema vtis) »tudi vsako čutilo od tiste stvari, ki ima barvo, ali okus, ali glas, pa ne zato, ker je ta posamezna stvar, ampak ker je sploh taka, in po pojmu (κατὰ τὸν λόγον, t. j. ne gledé na tvarino).« (Περὶ ψυχῆς II. 12.) Čutilo torej sprejema vtise, a ne drugega iz vtisov, kakor obliko. Zlatá kot zlatá n. pr. ne more vase sprejeti čutilo. Mi bi rekli prav v istem smislu: ne sprejemamo stvari, kakoršna je celotna sama na sebi, ampak po njeni spoznavalni (intelligibilis) strani. Da pa čutilo to more, ima za to zmožnost. Torej je čutilo ona priprava, ki ima zmožnost sprejemati zunanje vtise. Sama na sebi je ta zmožnost nedoločena, kakor je tudi vosek mehka tvarina, rekel bi nedoločena, a zato ima toliko večo zmožnost sprejemati razne oblike. Kadar se kaki stvari vtisne podoba, takrat se naredi neka podobnost (ἐξομοίωσις) med zmožnostjo in tisto stvarjo. Vsekako je torej po Aristotelovem nazoru čutilo kaj važno. Čutilo ne premeni vtisa, kakor tudi vosek ne premeni podobe, katero sprejme. — Priznati moramo, da se ozira ta razlaga bodisi na čutilo, kakor tudi na predmet, ki ga občutimo. Zlasti poudarja kaj dobro, da čutilo samo ne dela občutov. Vendar je ta razlaga v tem nepopolna, da ne pokaže natančnejše, kaj in kako deluje čutilo v občutenji. To umevamo lahko, kajti fizijologija takrat ni bila to, kar je dandanes. Načela pa, katera je izrekal Stagirčan, priznavamo radi kot prava. Na tej poti so ostali tudi školastiki, drugi modroslovci so se pa mnogokrat prav malo brigali za to prav važno vprašanje. V novejšem času so se natančnejše ž njim pečali Berkeley, a le v prid svojemu idea-

lizmu, senzualisti (n. pr. Condillac), tudi materijalisti za svoje posebne nazore. Novejše dušeslovje poudarja najbolj občute in pa delovanje čutil. Večina teh dušeslovcev (Helmholtz, Wundt, Spencer, Höffding i. dr.) méni, da se občut tako ravna po čutilih, da ne pridemo s čutili naravnost do stvari same, da ne sprejamemo njene prave podobe. Gledé na delovanje čutil pa se ujemajo vsi v tem, da sprejemajo čutila zunanje gibanje in da to gibanje — sevéda spremenjeno ali predelano — oddajajo živcem.

Da bi se gibali v tem vprašanji varno, ozirati se moramo najprej na dognane resnice, ozirati pa tudi na naše splošno ali navadno mišljenje ali prepričanje. Izvestno je najprej, da ne pride v čutila taka snov, ki bi se po živcih razširjala, marveč živci vodijo samo gibanje. V živcih so opazovali samo razne galvanske toke, nikakor pa ne kake nove, od zunaj došle snovi. Izvestno je, da nastane dotično gibanje vsled delovanja čutil. To delovanje je táko, kakoršno more opravljati čutilo: v čutilu ne more nastati drugačno delovanje, nego táko, ki se ujema z njegovo uravnavo. V prstih ne more nastati kaj takega, kakor nastane v ušesih ali v očeh. Barometer (tlakomer) ne more kazati toplote in termometer (toplomer) ne zračne teže. Dalje uči izkušnja, da oddaja čutilo le take vtise, ki so njemu primerni. Tako n. pr. deluje isti električni pojav na razna čutila z raznim uspehom: z očmi vidimo iskre, z ušesi slišimo prasketanje ali pokanje, v prstih čutimo zbadanje, vonjamo čuden duh (ozon) in na jeziku okušamo kislobo. Iz tega je razvidno, da je oko samo za vid, uho samo za sluh itd. Pač moremo na jeziku občutiti h krati sladkobo in ceniti, kako težek je košček, ali je gladek, ali je gorak: a to prihaja od todi, da imamo v jeziku poleg okusnih tudi tipalne čutnice. Tu ne govorimo še o tem, kakšne vtise napravljajo zunanji predmeti, ampak samo, kaj čutila sprejemajo in kaj oddajajo. Da je ta zakon zeló važen, spoznamo takoj, ako preudarimo za vzgled posamezen slučaj. Recimo, da bi prišla do očesa dva razna vtisa: mehanski — udarec, in svetlobni — žarek luči ali iskre. Ker more oko delovati samo po svoji naravi in ker more oddajati živcu samo svetlobno gibanje, zato mora oba vtisa kot svetlobo dalje sporočiti. In zdi se, da je tako v istini. Ako te kaj udari siloma ob oko, zaboli te sicer, a h krati nastane svetlobni občut, kajti dotični res vidi, kakor bi pred njim kaka iskra švignila. Zato pravi govorica: udariti koga tako, da vidi solnce, ali zvezde. Kako občutimo nadalje vtis svet-

lobe, to je dobro znano. Potemtakem občutimo dva na sebi popolnoma različna vtisa enako, torej — smeli bi reči — tudi ni mogoče priti do spoznanja tega, kar je istinito. Čutila bi bila popolnoma podobna barvanemu steklu, skozi katero bi videli vse drugače nego je, vse v isti barvi, katero ima steklo. Čutila naša bi tudi nikakor ne mogla ločiti tega, kar je različno, ako bi bilo čutilo tako, kakor smo za vzgled rekli.

Vzgled je sicer resničen, tudi nam pojasnjuje naravo naših čutil. Vendar bi se reklo mnogo preveč sklepati, ako bi kaj takega resnobno trdili, kakor smo zgoraj samo za podmeno (hipotetično) rekli. Dasitudi nam čutila ne poročajo drugega, kakor samo ene vrste vtise, vendar se ne smemo bati zaradi tega, da nam poročajo čutila mnogo napačnega. Preudarili bodemo pozneje, da moremo vsako tako poročilo kmalu kot napačno spoznati in se zmote obvarovati.

To lastnost čutil, katere smo tukaj preudarjali, vsled katere namreč vsako čutilo le posebni, sebi prikladni vtis sprejame in oddá, imenujemo posebno (specifično) energijo čutil. Da imajo čutila tako posebno energijo, to je brezdvomno. To uči izkušnja in vsakdo ima to prepričanje. Zaradi tega pa ni potrebno trditi, da imajo tudi živci raznih čutil različne lastnosti ali posebnosti. Marveč preiskovanje živcev dokazuje, da so vsi živci po svoji sestavi med seboj enaki, bodisi čutni, bodisi gibni; torej opravljajo lahko tudi vsi enako opravilo. Potemtakem ni vzroka v živcih za posebno delovanje, ampak samo v čutilih mora biti vzrok, zakaj sprejame vsako čutilo zunanji vtis drugače.

Jan. Müller je bil izmed fizijologov glavni zagovornik posebne energije ne samo čutil, ampak tudi živcev, češ, da so tudi živci uravnani samo za posebno vrsto gibanja. [1]) To je v najtesnejši zvezi s Kant-ovim subjektivizmom. Toda njegovega nauka se niso kaj dosti poprijeli in dandanes ne smemo govoriti o posebni energiji živcev, ampak samo čutil. In še tukaj je treba čutila natančneje ločiti. Oko ima vsakako svojo posebno energijo, tako tudi uho ali sluh. Zdi se, da vonj in pa okus ne kažeta tega tako določno, ker nimata posebnih priprav; vendar smemo reči, da vonj občuti samo vonjave, in okus samo okusne vtise. Drugače se pa zdi, da je v tipalu. Prvič nima tipalo nikake posebne priprave, marveč živec je pod kožicami, kamor pride vtis in lahko zadene obenj.

[1]) Physiologie, 1840.

Drugič so pa tudi tipalni občuti razni, ako so predmeti različni: tipljemo gladko in razkavo površino, tipljemo trde stvari in mehke, spoznamo gibanje itd., a s tipalom »občutimo« tudi toplino. Torej bi smeli reči, da ni tukaj kake posebne energije, ker ni pogojev za to. — A premislimo: ali morejo to storiti druga čutila, kar izvršuje tipalo? Občutiti toplino — ali moremo to z vsemi čutili? In tudi ni popolnoma res, da nima tipalo posebnih priprav, kajti konec živca je na ta način najbolj zmožen sprejemati vtise, da leži prosto blizu površine. Sevéda je prav med tem čutilom in med drugimi velik razloček, a da bi ne smeli tudi tu govoriti o posebni energiji, za to ni dovolj razlogov. To je res, da je to čutilo mnogo občnejše in nedoločnejše, nego druga: ali je pa čisto nedoločno? Ako spustimo kapljico alkohola na konec prsta in potem enako kapljico na jezik: bodemo li imeli enak občut?

Vsakdo vidi, da je med čutili res razlika, vendar pa ne taka, da bi jih morali devati v posebne vrste zaradi posebne energije. Vsako čutilo ima posebnosti, da nam odpira drugačne strani zunanjega sveta, a tudi mnogo enakega zapazimo v njih, saj so vsa čutila na enem in istem telesu. Po vsem tem smemo to ponoviti, kar smo rekli preje: občuti so odvisni od čutil in kakor so različna čutila, tako so različni tudi občuti. Zato so občuti prav po čutilih določeni: drugačni ne morejo biti, nego jih morejo sprejemati čutila. Kdor hoče torej dobro umevati naše spoznavanje, ne sme se ogniti tega preiskovanja.

A nekega vprašanja ne smemo tukaj prezreti, ki se zdi nekaterim dušeslovcem lahko, a vendar ni. Omenjajo namreč nekatere mike, nekatere vplive na čutila, ki morejo razdražiti vsako čutilo, kakor bi bili vsem prikladni. Ti miki bi bili: 1. pritisek ali udarec, 2. električno gibanje, 3. preminjevanje topline, 4. kemijsko delovanje.[1]) Oglejmo si samo en slučaj, n. pr. udarec. Ako te kdo udari na oko, utegneš občutiti z očesom ali v očesu neko svetlobo. Iz tega sklepajo, da udarec občutimo z vidom kot svetlobo. Ta sklep je pa prenagel in neosnovan, ali vsaj važnih dostavkov mu je treba. Prvič je velik razloček med občutom svetlobe, kadar pogledamo prosto med svetle stvari, in pa med občutom nekakih isker, v katerih ne moremo prav spoznati niti oblike, niti kje so, niti kako se gibljejo. Naj bi torej tudi udarec povzročil kar naravnost občut

[1]) Gutberlet, »Psychologie« 1881, p. 12.

svetlobe, vendar je razlika med tem občutom in med drugimi občuti vida kaj velika, skoro bistvena. Drugič pa ni kar nič dognano, da udarec kar naravnost povzročuje take občute. Kaj lahko je namreč, da nastane v očesu vsled udarca v resnici svetlobni pojav, ki je sevéda notranji, a nič manj pravi svetlobni pojav. Zakaj bi se ne mogle razviti nagloma električne moči, ali tudi kemijske, vsled česar bi nastal istinit optični pojav? Fizijologija bi morala to natančnejše preiskovati. Gotovo je pa zeló drzno trditi, da udarec kar preide v svetlobni duševni pojav, ali reči: »udarca z očmi ne občutimo kot udarca, ampak kot svetlobo.« Ako udarimo z mehkim jeklom ob kremenec, imamo pač udarec. Toda iz tega fizičnega pojava se rodi takoj drug fizični pojav: svetloba v iskri, ki se odkrha od jekla. Kdo more reči, da nista oba pojava istinita? — Kako občutimo udarec z ušesom, to vé marsikdo le predobro iz svojih »junaških« let. Tudi tukaj je čisto napačno zatrjevanje, da slišimo udarec kot zvok, kakor bi se udarec kar naravnost premenil v zvok. Udarec ne pride neposredno do slušnega čutila, ampak pretrese se vsa glava in pretrese se zrak, ki udari na bobnišče in tako posredno tudi na slušni živec. Tako vidimo, da je vsaj zeló dvomljivo, ali morejo ta mik — udarec — vsa čutila zato sprejeti, ker ima mik to sposobnost ali skladnost s čutili. — Še važnejše je, da si ogledamo, kako vpliva električno gibanje na razna čutila. Električna iskra udari na kožico in občutimo jo, kakor bi nas nekaj zbodlo. H krati jo vidimo, slišimo pokanje in tudi duhamo nenavaden, žveplenemu podoben duh. Kakšen pojav imamo torej v istini? S katerim čutilom spoznavamo pravi pojav? Marsikdo bi rekel: električni pojav spada v posebno vrsto, ki je najbliža vidnim pojavom in zato ga v istini vidimo, kakoršen je. A z drugimi čutili ga čutimo le po posebni energiji čutil. Torej bi vidni pojav občutili s tipalom kot mehanski pojav, z okusom kot okusni pojav itd. — A táko razlaganje je prisiljeno. Zakaj pa ne bi trdili, da je v električni iskri tudi mehanski pojav in h krati akustični pojav? Ali ni tresoči se zrak mehanski pojav? In tak mehanski pojav povzroči tudi gibanje eterja, kakor uči fizika. Ako je mehanski, tudi je akustični, ker zadene konec slušnega živca. Najteže bi bilo pokazati, kako more električni pojav učiniti okusni pojav. A če preudarimo, da elektrika naravnost deluje na slino, ki je na jeziku, in da to slino lahko premeni kemijsko tako, da ima drugačen okus, — ali če premislimo, da delamo največkrat poskuse s kakim kovinskim

predmetom, ki se dotika našega jezika in nam dovaja elektriko, ne moremo se čuditi, zakaj nastane občut okusa. Ali si ne more napraviti tudi elektrika onih pogojev, kakoršni so pri okušanji? Pač mnogo lože je to si misliti, nego trditi, da električni pojav kar neposredno občutimo z jezikom kot okus. Gledé vonja je stvar mnogo loža, kajti elektrika preminja kislik v zraku v ozon in ta ima kot gaz ali plin — žvepleni duh. Tudi je lahko spoznati, da toplina in kemijsko preminjanje ne delujeta kar sama po sebi na razna čutila različno, ampak samo posredno ali s tem, da povzročujeta druge pojave: optične, mehanske —, ki potem delujejo po svoje na razna čutila. — Ako to vprašanje preudarimo natančno, mora se nam že samo po sebi zdeti nesmiselno, da bi to, kar je v istini samo mehanski udarec, občutili kot svetlobo, ako bi kar nič svetlobe zraven ne bilo. Zato raje rečemo, da imajo nekateri pojavi sicer zmožnost vplivati na vsa čutila, ne pa naravnost, kakor bi jih vsako čutilo moglo sprejeti neposredno, ampak ker učinijo v telesu, v čutilu samem njemu primeren pojav. Zakaj so le nekateri predmeti taki, ne vémo razloga. Deni zlato na jezik, občutiš težo, a drugega nič; deni košček soli na jezik, občutiš tudi težo, a okusiš slano.

Prav lahko moremo torej ostati pri splošnem pravilu, da ima vsako čutilo svojo posebnost. Nikakor pa ni s tem rečeno, da kažejo to posebnost celó v oni meri, da bi isti pojav ali predmet vsako čutilo po svoje sprejelo, na svojo stran obrnilo, premenilo. Uravnava in narava čutil tega nikakor ne tirjata, tudi ne njihovo delovanje.

Drugič pa moramo natančno preiskati, kako so občuti odvisni od mikov. Rekli smo že, da le poredkoma kaka notranja prememba razdraži živce, navadno prihaja draženje ali gibanje od čutil ter se širi dalje proti možganom. V čutilih pa tudi ne nastane takó, kakor bi čutila sama iz sebe naredila premembo, ali gibanje, ali sploh karkoli bi moglo povzročiti občut: marveč tudi na čutila mora nekaj delovati ali vplivati, kar povzroči premembo, in tisto imenujemo mik. Mik torej ni kak fizični pojav sam na sebi, kakor gibanje, svetloba itd., marveč mik je pojav, delujoč na naša čutila. Lahko rabimo sicer tudi besedo vtis, kakor smo jo rabili mnogokrat do sedaj: ali ta beseda ima že itak mnogovrsten pomen, torej je bolje okleniti se v naslednjem razlaganji drugega izraza. Poprej smo izrekli, da so občuti sploh odvisni od mikov (vtisov), sedaj pa moramo določiti, kako so odvisni, kakšni zakoni v tem veljajo.

Vprašajmo se pa še prej, ali moremo res spoznati take mike? Lahko odgovarjamo, da. Prepričali smo se že, da nam občuti ne kažejo samo duševnega stanja, ampak še nekaj drugega, kar je izven duše, in to so fizični pojavi, zunanji predmeti. Sploh, kakor priznavamo in se prepričamo, da imamo istinito telo, tako tudi, da so stvari zunaj nas istinite. Tudi bi se nikakor ne dalo razlagati vse naše duševno življenje, ako bi se ne ozirali na take zunanje pojave. Zato odgovarja vse modroslovje, ki hoče res trdno razlagati pojave duševne in fizične, tako, kakor smo odgovorili mi. Torej smemo brez zadržka premišljati, kakšni so ti istiniti miki. Razlagati pa moramo tako, da začnemo z lahkimi in umljivimi pojavi ter od teh preidemo do težavnih in sestavljenih. Razlagaje čutila ozirali smo se tudi nekoliko na vtise, toda le kolikor se je dalo sklepati iz anatomske uravnave. Tu pa moramo mike vsestransko označiti, da moremo prav umeti občute.

Najnavadnejši mik je mehansko gibanje, ki pride do našega tipala, do naše roke, sploh do naše kože. Tako gibanje pritisne na kožo; koža se bolj ali manj udere in pritisek pride do konca živčevega. Vendar se nam ne zdi, da občutimo gibanje, ampak predmet sam, njegovo težo, njegovo silo. V istini je tu živa ali delujoča sila; predmetu, ki se giblje in pride do kože, upre se naše čutilo — tipalo, in od tod pritisek. Iz pritiska nastanejo ne samo mehanske premembe v živci, ampak tudi toplinske, kemijske in električne ali galvanske. Zadnje pa se širijo dalje ter pridejo do možganov. A prav to gibanje se utegne marsikomu zdeti težavno in neumljivo. Električno gibanje v živci je vse kaj drugega, kakor pritiskanje vsled mehanskega gibanja. Ali ta težava je navidezna. Naj je tudi gibanje v dovodnem živci samo električno, vendar je tako, kakoršno mora nastati prav vsled mehanskega pritiska. Zato se preminja tudi električno gibanje tako, kakor mehansko pritiskanje; obojno gibanje je spojeno po najtrdnejših naravnih zakonih med seboj. Splošno moramo tukaj poudarjati, da ne prehaja eno gibanje v drugo brez določene meri, brez določenega načina ali zakona, marveč mehansko gibanje se samó nadaljuje v električnem; zato pač ni razloga, zakaj bi se ne dalo občutiti prvotno mehansko gibanje, dasi preide v električno ali kemijsko. Sicer pa o tem še pozneje.

Blizu sorodni s tipanjem sta okušanje in vonjanje. Kadar okušamo, mora se jezika dotični predmet dotikati. Okusno čutilo

je tako uravnano, da nastane sprijemnost med njim in med predmetom, nastane pa tudi kemijsko delovanje. Okusni predmeti se dadó kemijsko vsaj deloma lahko razkrojiti. To kemijsko delovanje ni morebiti samo med predmetom ter slino, ampak tudi okusno čutilo samo sodeluje ali trpi, in to so poprej opisane brbončice, ki imajo okusne živce v sebi. Kemijske premembe pa učinijo vselej tudi električne premembe in te se širijo dalje po živci do možganov. Ako se pa poprimemo onega nazora, ki trdi, da so tudi kemijske premembe samo gibanje (valovanje), a še mnogo hitrejše nego svetlobno, potem bi še ne bilo treba sklicevati se na električno gibanje. Težko je tu kaj izvestnega reči.

Kadar vonjamo, prihajajo mali delci duhtečega predmeta do vonjalne sluznice, ki je nekoliko omočena z neko žlezo. Plini pa delujejo tudi na tekočine. Nekateri plini so tako sorodni z vodo ali drugo tekočino, da jih ta posrka takoj v obilni meri. Tako deluje tudi zrak, ki je napolnjen z malimi delci, na sluznico, in začne se kemijsko delovanje. Toda to delovanje je nekoliko drugačno, kakor pri okušanji. Pri okušanji delujejo veči deli tvarine na čutilo, a to delovanje je dokaj mirno in -- rekel bi — počasno. Pri vonjanji pa delujejo manjši tvarinski delci, a ti imajo večo kemijsko moč, da žlezo takoj premené in žleza s sluznico vred takoj tudi deluje krepko na živce. Dasi je torej delovanje nekoliko različno, vendar je bistvo isto v obeh čutilih. Ko je razdražen konec živčev, razvija se gibanje dalje proti možganom. To gibanje pač ni mnogo drugačno v enem, kakor v drugem čutilu, a natančneje se dá težko določiti.

Sluh in njegovo pripravo že poznamo. Do slušnega čutila prihaja zračno tresenje, ki je valovito, in zato se imenuje valovanje. To tresenje je bolj ali manj hitro. Izvira od katerega si koli bodi predmeta, ki more zrak potresti. Ako primem v roko svinčnik in ga potem spustim na pisalno mizo, nastane majhen pok. Svinčnik je namreč udaril ob mizo, vsled tega se je površina mize — pač le malo — upognila na zadetem mestu in se takoj zopet zravnala v svoje prejšnje stanje. H krati se je zaradi trdne zveze vseh delov nekoliko potreslo obližje onega mesta do neke meje in tudi bližnja plast zraka. Odboj predmeta torej je udaril ob zrak, (kakor n. pr. če pade kamen v mirno vodo, ki vsled tega »pljuskne«), in to gibanje je prišlo do ušesa; najprej do bobnišča in dalje po onih členkih do živca. V tem slučaji občutimo udarec ali pok. Ako bi takih udarcev bilo v eni sekundi dvajset, mogli bi še vedno ločiti

posamezne. Ako pa bi jih bilo več, n. pr. do štirideset, tedaj ne bi mogli lahko ločiti posameznih udarcev, ampak občutili bi skoro neprestano ali nepretrgano gibanje, katero imenujemo zvenk. Čim več posameznih udarcev je v eni sekundi, tem »viši« je zvenk ali »ton« —, ako se namreč vrstijo udarci pravilno drug za drugim v popolnoma enakih presledkih. Vsled takih udarcev je v zraku pravilno valovanje, katero se preseli tudi na tekočino v ušesnih prostorih in na dlačice, kakor zlasti na opnico (membrana basilaris) v Corti-jevem organu. Tu pa so nastavljeni konci živcev, ki morejo to gibanje sprejeti. Kako preide to gibanje v električno gibanje v živci, tega ni lahko določiti, a zgodi se gotovo.

Prav v slišanji, kakor tudi v gledanji, iščejo idealisti dokazov, da nikakor tega ne občutimo, kar pride do našega čutila, ampak kaj drugega, kar se nareja samo v nas, ne pa zunaj nas. Kajti do sluha prihaja gibanje zraka — pravijo —, a mi občutimo zvok ali glas, ki je popolnoma drugačen, kakor gibanje. — Vendar ne moremo priznati tega sklepanja, ker je precèj napačno. Premislimo! Ako občutim deset udarcev razločno, tedaj občutim prav; ako pa občutim štirideset udarcev kot nizek glas, tedaj ne občutim prav — rekó idealisti in drugi —, kajti občutiti bi moral zopet šestnajst udarcev, ali moral bi jih razločevati. A odgovarjamo, da jih ne moremo razločevati, ker se naše čutenje godi v času, in mora od enega občuta do drugega preiti nekaj časa. Ako pa ne moremo ločiti presledkov, tedaj moramo imeti občut delovanja ali gibanja, ki trpi ali traja nepretrgoma, in prav to je zvok. Zakaj pa bi neki ne bilo zvoka ali glasú v istini? Ali morebiti v tem ne občutimo gibanja, ko občutimo glas? In mislimo si tudi, da bi imeli tako natančen sluh, da bi celo 4000 tresljejev v eni sekundi mogli ločiti, to je vsak tresljej posebej spoznati: ali bi morebiti prav tako ali kot nekaj prav takega občutili 4000 nihanj, kakor jih občutimo deset? Gotovo ne, saj tudi dveh udarcev ne občutimo tako, kakor štiri, dasi tako lahko razločujemo prve, kakor druge. Dalje tudi ni popolnoma resnično, da občutimo zvenke ali glasove kot čisto nepretrgano delovanje. Sploh se ne dá kar hitro trditi, da je kako delovanje pretrgano ali nepretrgano. Da bi naše občutenje zvenka bilo nekaj čisto nepretrganega, torej popolnoma nesestavljenega, tega ne more nihče dokazati, in jaz se prav lahko sklicujem na svojo izkušnjo ali na svoje prepričanje, ki mi pravi, da je zvenk pojav iz mnogih pretrganih gibljejev. Ako pazno poslušam, ko poje piščalka ali struna,

takoj se mi to zazdi mnogo lože in verojetnejše, nego misliti, da je zvenk čisto nepretrgan. Poslušajmo le prav nizek ton! Tu lahko vsakdo čuti, da je v zvenku gibanje, pa ne popolnoma nepretrgano, ampak obstoječe iz ločenih sunljejev, in vendar je zvenk. Ako zapojemo sami v nizkem tonu, tedaj občutimo ne samo tresenja v grlu, ampak glas sam se nam javi (ob natančnem opažanji) kot tresenje, ali kot obstoječe iz pravilnih sunljejev. Te sunljeje pa opazimo ali zaznamo tem teže, čim viši je ton. Tako bi se pač trudil idealizem brez uspeha, da bi dokazal svojo trditev. In kakšen razlog naj bi vendar bil za to misel, da zvenka ni v istini, ampak da je v istini le naglo tresenje, recimo: pokanje, in da se nam tisto zdi (ali v občut prehaja) kot nepretrgan zvok? Nihče, tudi neolikan in neveden človek ne misli, da je zvenk ali glas, ki ga občutimo, popolnoma sam ob sebi tak, ali da je to, kar občutimo, tudi zunaj nas. Zvenk je občut in občut ni predmet sam, zvenk zaznamo, brez zaznavanja ni zvenka — tega, mojega, ki ga slišim. Nikakor pa ni brez zaznavanja zvenk kaj čisto drugega, nego je vsled zaznavanja. Dokler ne občutim pravilnega zračnega gibanja, tedaj je zvenk gotovo tudi *nekaj*, a ne ta moj — meni v ušesih doneči zvenk, marveč nekaj, kar moram jaz, kakor tudi vsakdo drugi, občutiti kot zvenk. Poleg tega pomislimo, da občutimo zvenk kar naravnost, torej je istinit; a s čim naj se dokaže, da ni istinit, da ni pravi občut ali da se občut ne ujema z istinitim predmetom in njegovim gibanjem? — Dasitudi morebiti idealist še vedno čepi na svojih pomislekih, vendar to poljudno razlaganje mora vsakemu oči odpreti, da oni stavek ni kaj posebno moder, ki pravi: »Slišimo vse kaj drugega, nego to, kar je v istini.«

Predmet, s katerim se tukaj bavimo, zelo je obširen, kajti mnogo drugega bi še morali razložiti. Najprej nekaj o besedah! *Ton* imenujemo zvok tedaj, ako je tresenje (valovanje) donečega predmeta pravilno in ako se oziramo na višino zvoka. Navadno imenujemo isto tudi *glas* (n. pr. visoki, nizki glas) posebej še z ozirom na človeški organ. *Zvenk* (Klang) imenujemo najbolje bodisi en ton, bodisi celo skupino tonov ali glasov, ki prihajajo h krati na ušesa, da ima le pravilen značaj. Ne samo en ton moremo zaznati, ampak tudi tone raznovrstno združene in spojene. Tudi dva, štiri, osem in še več tonov, ki se glasé h krati, moremo zaznati in posamezne ločiti. Izkušnja uči, da se nekateri glasovi ali toni med seboj ujemajo, kar imenujemo *soglasje*; drugi se ne ujemajo, *razglasje*. Gledé

na občute moramo reči: nekateri združeni toni (glasovi) se nam zdé prijetni, drugi neprijetni. Predaleč bi se podali v akustično in fizijoložno preiskavanje, ako bi hoteli razkazati vse zakone, ki veljajo za soglasje. Za nas zadostuje, da se nahaja v dotičnih mikih neka pravilnost. Splošni zakon pa je za naše čutenje, da pravilnost, priprosto ali enostavno razmerje, umerjenost ugaja, a nepravilnost v gibanji ne ugaja. Ura na steni, ki gre popolnoma enakomerno, ugaja nam in radi imamo tako tikanje. A če visi pošev in se nerodno zaletava, nikakor nam ni všeč. Enako je tudi v dotičnih ozirih, tako da je zakon nedvomno resničen. Nauk o zvenku uči, da je bodisi enostaven ton, bodisi cela sestavljena vrsta tonov v zraku — valovanje, (a ne pravim: samo valovanje). Vendar so posamezni valovi bolj ali manj zapleteni, kakoršni so namreč toni. Valovi ne gredó drug poleg drugega ali drug za drugim, marveč vsi se združijo v en sam val, ki ima pa v vsakem glasu ali v vsaki skupini glasov posebno obliko. Kakšno zmožnost ima naš sluh, to smo slišali; lahko namreč razdelimo sestavljeni val v posamezne dele in tako nam je možno tudi iz skupine zaznati posamezne glasove. Znano je, da more le nekoliko izvežban glasbenik ločiti v obsežnem akordu vse posamezne le količkaj različne glasove. Ta zmožnost našega sluha je res čudovita. A priča nam toliko jasnejše, da naši občuti nam ne javijo kaj drugega, nego to, kar je v istini.

Ne spada sicer v to preiskovanje, da bi določili natančno, zakaj nam vzbuja soglasje prijetnost, nesoglasje pa neprijetnost; ali to nam kaže kot vzgled, kako ločimo prav v slušnih občutih to, kar je samo duševno, od onega, kar je fizično. O prijetnosti nihče ne misli in ne pravi, da je zunaj nas istinita. Pač pa se zaveda vsakdo, da izvira naravnost iz posebnosti občutenega predmeta, in tista posebnost je fizična lastnost, nekaj sámo na sebi. Enako tudi občut zvoka res ni fizičen, ampak duševen pojav, a zvok je vendar nekaj, predno ga občutimo.

Kadar zaznavamo v občutu več tonov ali sploh zvokov, spojé se v zaznavi v celoto, a le tako, da tudi posamezne zaznavamo in ločimo. Kako se to godi v občutu, ne dá se povedati in še manj iz prvin razložiti. Nekoliko se nam zjasni, ako se zavemo, da je občut delovanje naše duševnosti, a delovanje, katero določuje zunanji predmet, oziroma mik.

Ker spada to razkladanje skoro bolj v splošnje preiskovanje občutov, omenimo tu o zvokih samo še nekaj. Kaj zanimivo bi namreč

bilo govoriti o »barvenosti zvenkov« (Klangfarbe) ali o »timbru«, kakor se imenuje ta akustična posebnost v tujem jeziku. Ta obstoji v tem, da se glasé vselej poleg osnovnega, glavnega ali temeljnega tona tudi stranski toni po določenih zakonih. Kakor je teh tonov manj ali več, kakor doné ti jače ali tiše, tako se preminja tudi zvočna posebnost. Tako ima drugačno posebnost ali barvenost človeški glas, drugačno orglje, harmonij, gosli, piščal. Sluh pa more ločiti tudi še tako majhne razlike kaj natančno.

Dovolj o podrobnostih. Sluh nam ni pokazal, da so naši občuti goljufivi, ampak narobe, da so zanesljivi, resnični. Sluh je tako uravnan, da sprejema zunanje mike natančno, pa je tudi dovaja in oddaja živcem natančno. — Oglejmo si še vid!

Tudi pri vidu so iskali in našli enakih težav, kakor pri sluhu. Celó še več nego pri sluhu, kajti oko je okornejše in deloma zapletenejše od ušesa. Splošna sodba je bila ta, da nam oko sicer poroča nekoliko o zunanjosti, a ne tega, kar je zunaj nas, ampak k večemu kaj podobnega. Opirali pa so se na te razloge:

1. Po nauku optike ni svetloba nič drugega, nego gibanje tanke snovi, ki se zove eter. Nam pa se zdi nekaj mirnega, stalnega, le lastnost nekaterih stvarij, katere so svetle.

2. Slike, katere nastanejo na naši mrežnici, postavljene so narobe, in tudi niso popolnoma primerne ali natančne, ker imajo za podlago nekoliko uglobljeno mrežnico. Vsakdo si to lahko pojasni, ako si načrta predmet, nariše nekoliko od njega malo lečo ter potegne od koncev predmeta skozi lečo črte na nasprotno stran do črte, stoječe prav blizu imenovane leče. Predmet je v sliki popolnoma narobe: kar je na predmetu zgoraj, to je v sliki spodaj, kar je v prvem na desni, to je v drugi na levi.

3. Gibanje, katero nastane v posameznih plastéh ali delih mrežnice, ne more biti barva ali svetloba, ker med gibanjem in med barvami ni nobene podobnosti.

Toda poglejmo si to stvar sicer natančneje, vendar ne nadrobnejše, nego nam dopuščajo navadne optične vednosti.

*a)* Slika na mrežnici naši je res narobe, ali zaradi tega nas občut nikakor ne goljufa. Ker se godi enako z vsemi predmeti, katere vidimo, zato je za naše spoznavanje vse eno, ali vidimo tako, kakor so, ali narobe. Drugače bi bilo, ko bi samo nekatere predmete videli narobe, druge prav. A kdor preudarja natančneje naše gledanje,

vidi takoj, da »zgoraj« in »zdolaj« so samo odnosni ali ozirni pojmi, ki pomenijo odnošaje ali razmere in nič drugega.

*b)* Prvi in tretji ugovor pojasnimo ob enem. Brez obotavljanja priznavamo, da je svetloba gibanje eterskih delcev, in da prihaja to gibanje do naših očij, do mrežnice. Ali pa občutimo vsled tega kaj drugega, kakor je v istini? Ali nas vid samo vara? Nihče ne more dokazati, da je svetloba samo tako gibanje eterja in nič drugega. Gibanje nam dokazujejo zanesljivi poskusi: toda ali nam barv in svetlobe ne dokazuje občut sam, ki je najboljši in najkrajši dokaz? Kakor trdijo drugi, da je svetloba gibanje, in da so barve samo gibanje, tako trdimo mi, da je svetloba istinito prav to, kar čutimo, in da so barve to, kar čutimo. Ne tajimo pa, da je svetloba tudi gibanje, kakor nismo tega tajili pri glasovih. A drugače je trditi, da je kaka stvar eno in ni drugo, drugače je, da je eno in drugo. Tako n. pr. trdi materijalizem, da je človek iz tvarine; tudi mi enako trdimo. Toda prvi nauk pravi, da ni tudi iz duše, mi pa, da je iz duše. Mrežnica je tako uravnana, da natančno sprejema etersko gibanje, o čemer smo se zgoraj prepričali. In naj bi to gibanje bilo le slabo in naj bi imelo le malo jakosti (intenzivnosti), poveča ali pomnoži se v mrežnici tako, da zaznavamo tudi neznatna gibanja. Skoro gotovo se premené vsled tega gibanja kemijsko nekateri delci, ker opazujejo z očesnim zrcalom, da se premeni barva slepe pege, ako oči dolgo delujejo; pa tudi s tem se prepričamo, da se utrujenim očem zdé nekatere barve drugačne, nego so v istini, zlasti prevladuje rudeča barva, morebiti zaradi prevelikega dotoka krvi. Pa naj se premeni optično gibanje v kemijsko delovanje ali pa naravnost v električno gibanje, tega nam ni treba dognati. S kratka: vidni živec dovaja lahko to gibanje do možganov. — Vidna živca se v možganih križata, a ne popolnoma, (prim. str. 121, 124), in zaradi tega je mogoče, da se združujeta obe sliki — kajti v vsakem očesu se naredi posebna slika — v eno samo.

Še dalje bi se bavili s tem zanimivim preiskovanjem in dokazovanjem, a pred očmi moramo imeti namen tega dela, in ta nam brani spuščati se pregloboko v posamezne raziskave. Sevéda se ni moči izogniti vprašanju, s katerim smo se zlasti tukaj pečali, kakšen je neki zunanji svet, kakšni so oni miki, ki prihajajo do čutil. Kajti določiti je bilo treba vsaj deloma, kako so odvisni duševni pojavi od zunanjih stvarij: ali namreč zunanje stvari le nekoliko delujejo na duševno življenje ali na duševne moči; ali

preminjajo čutila ta vpliv ter nam poročajo vse kaj drugega, kakor je v istini, ali pa morebiti tako poročajo središčnemu delu živčevja, da imamo v duši dovolj natančno in resnično sliko zunanjega sveta. In naše preiskovanje nam potrjuje ta zadnji nazor. Zunanji svet se razodeva v našem duševnem svetu resnično, po trdnih zakonih. Sevéda ne more biti notranji svet to, kar je zunanji, pač pa je tak, kakoršen je sam na sebi. Moja predstava ali misel o uri pač ni ura sama: vendar ko imam misel o uri, imam táko misel, predstavo, kakoršno je mogla in morala ura napraviti v meni. Moja predstava, katero imam o uri, ni predstava kake druge stvari, n. pr. omare, marveč ujema se povsem z uro. Tako mislimo po navadi, kadar ne premišljujemo pregloboko, tako učé zmerni modroslovci, to se ujema s temeljnimi zakoni našega življenja in mišljenja, in zato moramo reči, da je duševni pojav odvisen od zunanjih predmetov po zakonih, kateri veljajo za delovanje raznih močij med seboj. Pač pa je pri tem še precejšnja težava: Če veljajo za mik, če veljajo za delovanje čutil in za delovanje čutnih živcev občenaravni in trdni zakoni: kaj pa, ko prehaja gibanje v dušo, v spoznavanje ali v zaznavanje? Tu bi bilo — zdi se — težko trditi, da ostane gibanje ali delovanje isto, in da se godi to prehajanje po znanih zakonih, kajti duša je poleg naših dokazov netvarinska, in zato ne morejo zanjo veljati zakoni, ki veljajo za tvarino.

To bodemo preiskovali v nastopni razpravi. A ne bodemo mogli vsega dognati v enem samem odstavku. Kajti zraven občutov sploh bodemo preudarjali posebej njih jakost ali intenzivnost, premišljali bodemo, kako nastajajo, kako dolgo trpé, kakšna je medsebojna zveza.

## § 38.

## Občut in duša.

Dosedaj smo obračali vso pozornost na zunanji mik, ali vtis na čutila, potem delovanje čutil in živcev. Toda, ko bi samo tukaj ostali, prezrli bi, kar je poglavitno: kaj deluje duša, kako sprejema vtise, ali je za to zmožna. Opomniti pa moramo, da se sklicujemo tukaj le toliko na dušo, kolikor se moramo sklicevati zaradi celotnega obdelovanja, ne kakor bi hoteli že iz občutov dokazati dušo.

Kakor trdijo idealisti kaj radi, da s čutili ne bi nikakor mogli spoznavati istinitega sveta, tako trdijo tudi, da naša duša ne more sprejemati tega, kar je v tvarinskem svetu, da ne more nikakor

ustvariti si istinite slike o zunanjosti. Kako bi neki moglo biti — vprašajo — kaj tvarinskega v netvarinski duši? Kako bi mogli zaznati gibanje v prostoru, kako obsežne, telesne stvari, ker je duša sama neprostorna? Ako je sploh kaj v duši, kar se ozira na tvarino, biti mora vse drugače nego tvarinsko, in iz tega je razvidno, da je vsa zveza med dušo in telesom ali pretrgana, ali vsaj neumljivo zakrita.

A temu moramo odgovarjati, da se iz besede: netvarinsk ne sme izvajati preveč. Prvič je ne samo mogoče, ampak gotovo, da sprejema netvarinska duša od tvarine gibanje. Ali je vse gola snov, kar opazujemo ob tvarini? Ali je sila tvarina ali snov? Saj materijalizem sam loči snov in silo. Sila je vzrok gibanju, iz nje torej izvira gibanje. Dasitudi sta snov in sila neločljivo skleneni, vendar sila ni snov in snov ni sila. Ali je torej vzrok gibanju edino le tvarina? Ne vémo sicer, kako povzročuje tvarinska sila gibanje, a toliko je razvidno, da si moremo tudi netvarinsko substancijo misliti kot gibajočo. Sile, katere opazujemo, združene so neločljivo s snovjo. Toda, lahko so združene s substancijo, ki nima snovnih posebnostij, snovnih nepopolnostij. In taka substancija more še bolje delovati, še natančneje sprejemati vtise, nego tvarina. Torej v istini ne moremo najti prav nobenega pomisleka ali tehtnega vzroka, zakaj ne bi mogla netvarinska duša sprejemati delovanje čutil in pa živcev. Da, še lože netvarinska duša, nego tvarina. Prav v tvarini je možno le eno in sicer tisto gibanje, ki je primerno dotični tvarini, n. pr. mrtvo človeško truplo se dá gibati le mehansko, drugače se giblje živo telo živalsko, še drugače pa človeško. Duša pa se dá »gibati« vsestransko: poroča jej svoje mike uho, pošilja oko, pošilja tipalo . . .: kako bi gola snov vse to sprejela, ker ni zmožna za tako mnogovrstno in vendar edinostno delovanje? Dalje razvidimo tudi, da nam ni znano o tvarini, kako se razširja delovanje od enega predmeta do drugega, kajti onega prehajanja nikakor ne moremo opazovati, ki je v istini méd raznimi predmeti; n. pr. celó tega ne moremo opaziti, kako preide gibanje krogle na kroglo, ako udari druga ob drugo. Samo to pravimo, da je, ne pa, kakšno je. Kdo more torej a priori tajiti, da ni prehajanja od telesnih delov do duše, ko vendar ne more za to tajenje najti nikakega razloga!

Teže bi se morebiti zdelo komu umeti, kako more duša — ako že sprejema vtise — tako jih sprejeti, kakor so spojeni v istini. Kajti vsaka stvar deluje po svoji naravi, torej mora duša delovati

netvarinsko. Prav zato pa morajo tudi vtisi, ki pridejo vanjo, dobiti v njej posebno obliko, in občuti ne morejo taki biti, kakoršni so miki. — Tudi ta težava je samo navidezna. Pač preminja duša vtise po svoje, pa preminja tako, da ne postane vsled tega vtis drugi. Razločevati je namreč treba, kaj pride v dušo, in kakšna je vsled tega duša. Celotno gibanje ali delovanje v duši je pač drugačno, kakor je poprej bilo gibanje v možganih, a to, kar je došlo v dušo, to ni drugo, nego kar je poprej bilo. Ko pride vtis v dušo, ali recimo raje, v našo zavest, tedaj ga zaznamo. Zato je pač to delovanje drugačno, nego je bilo električno gibanje v živcu. A vtis sam, to kar duša sprejme, kar zaznamo, to ni drugačno, niti ne more biti. Saj bi morala duša o tem kaj vedeti, ako bi preminjala vtis. A tega se ne zaveda, marveč le tega, da deluje nekaj nanjo, in tisto — občuti. Zraven tega moramo premisliti, da je duša sklenena s telesom organsko in popolno. Duša in telo sta samo eno bitje, zato je tudi njiju delovanje najtesneje spojeno. Kar se torej godi v telesu, godi se tudi v duši, deluje na dušo in jo preminja. Tako so učili mnogi znameniti dušeslovci in ta nauk je kaj lahak in preprost. A za nas je tukaj dosti, da ne nahajamo resnične težave ali zapreke proti razlagi.

Vsekako pa si moramo misliti, da v občutih delujeta duša in telo: telo s čutili in živci, duša pa s tem, da sprejema zunanje gibanje in tako napravlja občute. Res je, da bi za same občute ne bilo treba sklicevati se na dušo, kajti tudi živali imajo občute, vendar človeški občuti so podlaga višega življenja, višega razvoja, in zavedamo se svojih občutov, kakor vseh drugih duševnih činov, torej moramo imeti tudi občute za prave duševne čine. To delovanje telesa in duše nikakor ni uravnano samo v nekako vsporednost, marveč je popolnoma enotno. Zeló nerodno, pa tudi napačno bi bilo misliti, da prehaja gibanje iz živcev v dušo tako, kakor iz ene tvarine v drugo. Marveč duša deluje s telesom skupaj, in sicer tako deluje v čutilih, kakor tudi v živčnem središči.

Tako je torej občut nekako delo, pri katerem sodeluje zunanji predmet in pa naša zmožnost — naše moči, t. j. naša čutila in naša duša. A vse to deluje enojno, organsko. Ali moremo to razložiti še natančneje?

Drobnejše pač ne moremo razložiti posameznih delov, ki sodelujejo, tudi ne moremo naravnost pokazati, kaj je občut: vendar pa moremo razlagati te pojave, ali narediti jih umljive po nekem

načinu, ki je bil že starim znan. Omenjali smo že, da imamo zmožnost za čutenje. Vse, karkoli se godi ali izvrši, mora imeti poprej zmožnost ali moč za to. Poprej ni mogoče vtisniti v pečatni vosek nikake podobe, predno ni vosek mehak, torej zmožen, da sprejame vtis. Ko je pa vosek mehak, nikakor ni zmožen, da bi ga zdrobili v droben prah, kar se zgodi lahko samo s trdim voskom. To je popolnoma razvidno, pa tudi popolnoma izvestno, trdno in nedvomno. Tako moramo tudi mi imeti čutnost ali občutljivost, da moremo imeti občute. Ta občutljivost je prav tako v našem telesu, kakor tudi v duši. Oboje mora biti za vtis pripravljeno ali sposobno. To telesno sposobnost za vtise vidimo najlože v čutilih. Čutila so različna, kakor smo videli. A vzrok temu ni nič drugega, kakor to, da je telo pripravno za razne vtise. Ako bi bili vtisi samo ene vrste, zadoščevalo bi eno čutilo, a za več vrst vtisov ali mikov mora biti tudi več vrst čutil. In to nam je najboljša razlaga o čutilih. Čutila so primerna mikom, primerna so zunanjemu delovanju ali preminjanju, in da so primerna, zato so taka. Tudi roka naša je taka, kakoršna je, zato, da je primerna za svoja opravila. Kar smo rekli o čutilih, reči moramo tudi o živcih, ki dovajajo možganom vtise, in celó o možganih. Dasi tudi ne vémo na drobno, čemu je ta ali oni del možganov, vendar to je gotovo, da morajo biti sposobni za posredovanje med raznimi čutili in med občutenjem ter gibanjem. Temu moramo tudi pritrditi, ako preudarjamo sestavo možganov. Vsi živci, ki se končujejo ali naravnost v možganih, ali pa prihajajo vanje skozi hrbtenjačo, združeni so tukaj raznovrstno med seboj. In prav ta namen imajo možgani, da združujejo gibanje vseh živcev. Preudarimo n. pr. samo eno. Da more človek hoditi po konci in sicer varno ter lahko, zato mora biti ravnotežje med vsemi deli. Dobro vémo, kako lahko nam je hoditi ali stati, a ne smemo misliti, da se to godi kar samo ob sebi, marveč prav možgani delujejo tukaj in uravnavajo gibanje celega telesa. Enako je tudi z drugim delovanjem. Kako lahko se zdi spretnemu igralcu ubirati strune svojega orodja! A roka sama tega ne more: možgani delujejo na živce, da se roka primerno giblje. A možgani sami zopet ne morejo izvrševati čisto duševnih opravil, zlasti ne morejo zavedati se samih sebe. Dokazali smo, da izvršuje netvarinsko delovanje v nas duša. In duša tudi deluje posebno v možganih, in tako deluje h krati po celem telesu, ker je živčevje razpleteno po celem telesu. In zlasti možgani so primerni, da sprejemajo mike, kajti v njih se

okrepi gibanje, ki pride iz živca in zopet — rekel bi — nekako odmeva, ko dojde do možganskih stánic. Prav možgani so organ, v katerem se more do najmanjših posebnostij razdeliti in razkrojiti živčno gibanje, a more se zopet tudi združiti: razdeliti tako, kakor n. pr. v ušesu razdeli Corti-jev organ zračno gibanje v posamezne sestavine; a združevati morejo možgani tako, da se eno gibanje iz enega živca preseli na druge živce. Tukaj pri občutih nas zanima najbolj razkrojevanje gibanja. Ko pride vtis v možgane, takoj se mora razširiti na precejšnji del možganov in tu ali polagoma samo poneha gibanje in delovanje, ker mora vsako gibanje polagoma slabše postati in nazadnje do cela ponehati, ali — kar je mnogo verjetnejše — gibanje pride iz bele možganske tvarine do sive tvarine, ki obstoji večinoma iz stánic. Tu se gibanje polagoma, pa tudi nagleje ustavi, kakor nanese kakovost mika; tu se razkroji, obdela, kakor solnčni žarek, ako pride do trivoglate prizme brušenega stekla.

Tako umevamo, zakaj in kako je pripravno naše telo za čutenje, kako je občutljivo. Tajiti po vsem tem pa nikakor ni môči, da je telesno čutenje — telesna občutljivost — res uravnana za zunanje mike. Popolnoma izvestno ima torej naša čutnost ta namen, ali to nalogo, da se rodé v njej občuti, kakor ima njiva ta namen in to sposobnost, da vzraste na njej seme.

Ta zmožnost bi pa ostala vedno samo zmožnost, ako bi ne prišlo nič drugega do nje. To je mik ali zunanji vtis. Mik ni nič drugega, nego delovanje zunanjega predmeta na naša čutila, sploh na našo čutnost. Ko deluje mik, takrat je naša čutnost nekako trpna, ker samo trpi ali sprejema, a nikakor ni popolnoma nedelavna. Saj vémo, da zaznavamo; zaznavanje je element v vsakem duševnem pojavu, in to je delovanje duševno. Še-le s tem, da zaznamo, tudi občutimo. Zaznati pa ne bi mogli, ako bi naša (dušna in telesna) čutnost ne bila sprejela vtisa.

Kaj pa neki zaznamo neposredno, to se pravi, kaj »prejme«, kaj ima v sebi zaznavanje samo? Pravimo, da imamo v sebi »predmet občuta«. Kajti istinitega zunanjega predmeta samega gotovo nimamo v sebi. In ker mora vendar-le *nekaj* v nas biti, ne moremo reči umljivo drugače, nego da je v nas *podoba* ali *slika* predmetova. Tega sevéda ne moremo in ne smemo umeti v popolnoma čutnem pomenu, kakor bi se napravila v nas kakoršna koli slika iz snovi, marveč le neko stanje ali delovanje naše čutne zmožnosti se začne, v katerem imamo predmet po njegovi zunanji in tvorni strani v

sebi, torej to imamo v sebi, kar more iz predmeta priti v nas; to pa je samo delovanje predmetovo. Povsod pa, kjer opažamo kako delovanje, opažamo tudi nekako proti-delovanje ali kakor pravimo, reagiranje, kajti dotični predmet sprejame va-se delovanje in tudi deluje nasproti, ker sicer bi tudi delovanja ne moglo biti. Za vsako delovanje je treba, da sta dva predmeta: iz enega izvira delovanje, do drugega pa prihaja. Ko bi se ta — drugi — predmet nič ne ustavljal, ko bi ne deloval nasproti, nikakor bi ne bilo delovanja. Prav to proti-delovanje naše duše, ali recimo, naše čutnosti, to je občut. Vsekako biva to delovanje v duši in je celotno, zato je smemo v nekem pomenu imenovati — podobo, po latinsko še primernejše »species«, t. j. kar gledamo, kar se nam vidi. Ker je ta podoba v čutnosti, imenovali so jo čutno (sp. sensibilis). — Nikakor si ne domišljujemo, da smo s tem razkazali na vse strani bistvo občuta, vendar to smo razkazali, kar se sploh dá razkazati. Ako pravimo: občut je delovanje teh in teh činiteljev — faktorjev ali delov, rekli smo vse, kar moremo. Kajti povedati ni mogoče, zakaj kaka stvar tako deluje in ne drugače: to je dano, to je določeno brez nas in razlagati se ne dá nikakor. Človek postane, raste, razvija se, deluje: dobro vémo, po katerih zakonih se to godi, vémo, kako mora biti: a tega ne vémo, zakaj veljajo prav ti zakoni za človeka. Tako tudi ne vémo, zakaj za svetlobo ali gorkoto veljajo znani zakoni, zakaj so eterski delci prav v teh razmerah, da veljajo zanje optični zakoni. Vsega tega ne vémo in ne moremo vedeti. In tako tudi tukaj ne moremo dalje seči. Pa saj to tudi popolnoma zadostuje.

Kakor smo omenjali, poznali so že stari ta nauk, a bilo je v njihovih nazorih tudi nekoliko čudnega, težavnega, posebno zato, ker niso prav umevali naravnih zakonov. N. pr. o tem se niso mogli dovolj poučiti, kako pride podoba od predmeta do naše čutnosti. Ménili so, da pride predmetova podoba brez snovi ali od snovi ločena, odtrgana v nas in tista je v nas ona zgoraj omenjena »species«. Kako so si mislili nekateri drugi (n. pr. atomisti), bilo je že zgoraj povedano. V bistvu so torej zadeli pravo, dasi ne v posameznostih: sploh pa ne more nobeno preiskavanje priti dalje.

Táko razlaganje se popolnoma ujema tudi z drugim preudarjanjem. Za-me zavzemajo res moji duševni pojavi posebno mesto nasproti vsem drugim pojavom. Toda v istini ali sami na sebi so ti pojavi enaki drugim, t. j. pojavi so, ki spadajo med druge —

kakoršne koli — in so v zvezi ž njimi. Ako je pa tako, potem smemo tudi trditi, da se mora ta zveza kazati, da se mora medsebojno vplivanje vršiti po strogih zakonih. Duševni pojavi imajo tudi fizično stran, zato se nikakor ne morejo tako raztrgati pojavi, da bi rekli: v fizičnem pojavu (svetlobi, glasu) je vse kaj drugega, nego v občutu. Ne, občut ima gotovo v sebi delovanje, ki izhaja iz občutenega predmeta, a ima samo delovanje — učinek, ne pa zunanjega predmeta.

Ako bi samo tako preudarjali duševne pojave, kakor delajo materijalisti, prezrli bi popoln značaj teh pojavov. In popolno se kažejo ti pojavi v tem, da jih mi zaznavamo. Tega ne učini samo vpliv ali vtis, ki prihaja od zunaj, marveč naša duša ima to zmožnost, duša premeni delovanje zunanje v občut, in tako je duševni pojav dovršen.

## § 39.

## Jakost občuta.

Marsikaj bomo preudarjali o občutu. Najznamenitejša pa je jakost ali intenzivnost občuta, deloma zaradi tega, ker se ravna po jakosti tudi uspeh občuta v duševnem življenji, deloma pa zaradi tega, ker moremo jakost občutov določiti tudi z računom.

Kaj je jakost v občutu, to bomo takoj umeli. Ako prižgem svetilko petrolejko in napravim le malo plamena, imam občut, a ni posebno jak ali krepak. Morem pa plamen večati, dokler se ne bojim kake nesreče. Vsled tega je tudi moj občut močnejši ali jači, in utegne postati tako jak, da še gledati več ne morem v plamen. Tako tudi v glasih dobro ločim močne in slabe glasove, ako n. pr. v piščalko bolj ali manj piham; enako ločim različno jakost z drugimi čutili. Zavedamo se popolnoma lahko, da imajo občuti različno jakost, posebno lahko tedaj, ako imata dva občuta isto kakovost, a različno jakost. Sevéda ne pravimo: sedanji moj občut je jači od prejšnjega, marveč pravimo: ta luč je svetlejša od one, ta glas je krepkejši od prvega. S tem naznanjamo, da je naš občut toliko jači, kolikor močnejši je mik, ki deluje na naše čutilo.

Kolikor jači je občut, toliko bolj prevzema našo dušo, toliko bolje odriva druge duševne pojave, toliko manj samostojnosti ima proti njemu duša, in občut sam se toliko bolj »vtisne v spomin«,

kakor bomo videli pozneje. Tako ima jakost občuta pomen za vse duševno življenje. Toda od te strani je ne bomo obširneje tu preudarjali. Tudi omenjamo le mimogredé, da je od jakosti zeló odvisna prijetnost ali neprijetnost v občutu. Da moremo vse to bolje umeti, treba globlje pogledati v te razmere in določiti, od kod neki izvira in po katerih zakonih se ravna veča ali manjša jakost.

Raznovrstni so notranji pojavi, ki nas učijo soditi o veči ali manjši jakosti kakega občuta. Zlasti pa oni pojavi, ki se nam zdé prijetni, ali pa neprijetni, ki nam ugajajo, ali pa napravljajo bolečine. Prijetnost pa, kakor neprijetnost ima razne stopinje. Zato je ta misel kaj lahko umljiva, da so v jakosti razne stopinje, od najniže do najviše, katere ne more občut prekoračiti. Te stopinje niso sicer med seboj pretrgane, kajti jakost raste stalno ali konstantno, ne pa presledno, kakor aritmetične količine, vendar moremo brez težave ločiti mnoge stopinje jakosti. Sili se nam torej vprašanje, ali ni mogoče stopinje kot neke količine izraziti tudi z računom in potem z računom določiti razmero med jakostjo in med drugimi odnošaji in činitelji duševnega življenja?

Prvi, ki je rabil računske izraze v dušeslovji, bil je Herbart. Umevno je, da je hotel najti najprej neko količino kot enoto. Da bi to dobil, oziral se je tudi on na jakost, a ne toliko v občutih, ampak v predstavah. Ako je ena sama predstava v zavesti, deluje z vso močjo; ako je poleg nje druga, takoj se opovirata med seboj, druga se drugi ustavlja, ali jo tlači. Ako zaznamujemo moč, s katero deluje predstava $A$ z 1, in naj pride poleg nje v zavest druga predstava, oni protivna, $B$, ki ima enako moč: ne moreta delovati obe s silo $1+1$, kajti sicer bi se morala moč zavesti podvojiti, marveč obe samo s silo 1, s silo 1 pa se ovirata med seboj. Obojno silo v vsoti, s katero se ovirata, imenoval je Herbart oviralno vsoto. Ako bi pa obe predstavi ne bili enako jaki, tedaj ne bi se enako druga druge opovirali; za oviralno svoto imeli bi drugačno količino, kakor tudi za jakost ovirajoče predstave. Ne moremo že tukaj toliko navesti, da bi čitatelj popolnoma poznal Herbart-ovo porabljevanje matematike v dušeslovji. Vendar smemo splošno reči, da ta poskus se ni mogel posrečiti, ker se Herbart ni oziral na bistva duševnih pojavov, ampak je ravnal ž njimi kot s fizičnimi, govoreč tudi o mehaniki in statiki predstav.

Da moremo rabiti računstvo v dušeslovji, moramo pojave kakor koli meriti. A kako naj merimo jakost pojava? Kje pa imamo

merilo, enoto, s katero bi merili? In naj bi tudi imeli tako enoto, kako bi našli, koliko enot je v tej ali oni jakosti? Saj vémo, kako težko je soditi o notranjih pojavih, najteže pa kakor koli jih meriti, ker je vedno menjavanje v teh pojavih skoro glavna njihova lastnost. Da bi torej merili jakost naravnost, na to še misliti ne smemo. Pač pa nam je odprta druga pot, po kateri pridemo lože in gotovejše do svojega namena. Spomniti se moramo, kaj smo rekli o zaznavah. Brez zaznave ni duševnega pojava. Zato pa moramo prav v zaznavah iskati pomočke za merjenje. Poleg tega moramo tudi imeti pred očmi, da prihaja duševni pojav iz fizičnega. Fizični vpliv ali mik mora biti toliko krepak, da izvabi ali povzroči občut. Mislimo si, da nam dene kdo na roko, med tem, ko gledamo v stran, zeló majhen košček bombaža. Ako je košček prav majhen in ga je oni položil prav lahno, ne občutimo ničesa. Ako pa dene polagoma vedno veče koščke na našo roko, občutimo, ko pride dovolj velik košček. Ako dene vrh tega prav mal košček, ne občutimo razločka. Ako dodene veči košček, občutimo razloček. V tem pa imamo merilo. — Sodbo o pravi vrednosti tega merjenja izrečemo pozneje.

Ako vémo, kdaj smo začeli čutiti vtis ali mik, moremo določiti natančno oni najmanjši mik, ki učini občut. Ta občut bi nam bil nekaka enota. Recimo, da bi rabili 2 *gr* bombaža, da ga na dlani občutimo [1]), bil bi ta občut najniži občut med onimi, katere bi imeli ob večih koščekih. Recimo dalje, da bi rabili 1 *gr* vrhu onih 2 *gr*, da bi čutili večo težo, in tako dalje, potem bi mogli pokazati: kakšen vtis more napraviti najslabši občut, in koliko je treba vselej dostaviti k vtisu, da se občuti prememba. Ako se to res dá določiti in ako se v tem opazi kaka pravilnost, potem imamo zakon.

In tako je v istini. Že vsakdanja izkušnja to potrjuje; nekateri opazovalci so to dognali n. pr. Euler, Bernouilli, Laplace in nazadnje temeljito E. H. Weber, da je med mikom in občutom določena zakonitost. Denimo na dlan toliko težo, da jo komaj občutimo in imenujmo jo $T$ in pridenimo tej teži drugo, in sicer toliko, da komaj občutimo razloček, $t$: tedaj imamo na roki $T+t$. Pridevajmo še dalje težo in sicer toliko, da bodemo zopet komaj občutili razloček. A tu ne bode dosti, da bi enako tudi tretjič déli na roko $t$, kakor v drugo, ampak treba je dati nekoliko več, tako da je $t^1$ veči od $t$. Tako imamo na roki $T+t+t^1$. Ako pri-

[1]) V istini bi ga rabili manj.

devamo dalje, moramo prideti $t^2$ tako, da je $t^2$ večí od $t^1$. Vselej mora naslednja teža biti veča od prejšnje, da moremo občutiti razloček in sicer za toliko veča, kolikor je prejšnja veča bila od predprejšnje. Imenujmo razne občute po vrsti $O$, $O_1$, $O_2$, $O_3$ . . . in teže, ki so za te občute potrebne $T$, $T_1$, $T_2$, $T_3$ . . . tako, da je $T_1 = T + t$, $T_2 = T + t + t_1$ . . .: potem dobimo ta razmerja: $O : O_1 : O_2 : O_3$ . . . in $T : T_1 : T_2 : T_3$ . . . A v tej obliki drugače raste $T$, kakor $O$. $O$ se povečuje tako, da pridenem vselej enak prirastek, kakor ga namreč morem občutiti, $T$ pa se povečuje hitreje, ne samo za prejšnji navadni prirastek, ampak za več se poveča, kakor smo že zgoraj videli. Torej nimamo kar v tej obliki sorazmerja (proporcije). Marveč reči moramo: Jakost občuta raste enakomerno, ako se mik (občutni) pomnožuje razmerno, t. j. po določenem razmerji (Verhältnis). Ali tako: Razloček med dvema mikoma cenimo (t. j. občutimo) enako, ako je razmerje mikov isto. Gledé na računski izraz pa rečemo: Jakost mika se mora povečevati v geometrijskem razmerji, da se poveča jakost zaznanega občuta v aritmetičnem razmerji. Ta zakon je imenoval Fechner »Weber-jev ali psihofizični temeljni zakon.« [1]) — Pojasnimo to z vzgledom! Ako komaj občutim, ko se je mik povečal od 2 *gr* teže do 3 *gr*, občutim ravno tako komaj razloček med 10 *gr* in 15 *gr*, med 16 *gr* in 24 *gr*.

Pomudimo se še dalje pri tem zakonu! Omenjali smo že, da ga vsakdo pozna več ali manj, dasitudi nezavedno. Ako gorí v sobi samo ena luč, tedaj se pozna zelò, ako prinesemo še drugo. Ako jih pa gorí deset, ne pozna se skoro nič, ako pridenemo še enajsto. Dva pevca pojeta mnogo močneje, kakor en sam; med dvajset in edenindvajset pevci pa ni velikega razločka. Ako bi imel zbor 99 glasov, ne bi mogel spoznati nikdo stotega glasú, ki bi se jim pridružil. Dve luči različne svetlobe zdita se nam ravno tako različni, ako ji pogledamo skozi pobarvano steklo. To steklo je namreč zatemnilo obe luči v isti razmeri. Kadar sveti solnce, takrat ne more povečati svetlobe nobena druga luč. Ako gledamo kako prav gladko sliko tako, da odbiva naravnost v naše oči svetlobo, takrat ne moremo več slike spoznati in sicer zato ne, ker je svetloba prevelika, kakor da bi mogli še barve natančno ločiti. Ako se urežemo nekoliko v prst, takoj nas zaboli občutljivo. Ako se je pa vgnezdila vonj

[1]) Wundt, o. c. I. p. 356.

huda bolečina, ni nam mari, ako bi nas tudi kdo malo urezal. Prirastek bi bil namreč le majhen, neznaten. In tako razločujemo in sodimo tudi v drugih ozirih. Zakon je torej splošen. Da je zakon res popolnoma določen in ne samo dozdeven, to dokazujemo sevéda s poskusi, ki morajo biti natančni; tudi moremo le iz obilnega števila poskusov povzeti zakon.

Zanimivo je, kako nam svetloba zvezd potrjuje ta zakon. Zvezde niso za naš pogled veče ali manjše, ampak samo bolj ali manj svetle. Po svetlobi ločimo zvezde 1., 2., 3. itd. do 15.[1]) velikosti. Najsvetlejše devamo v 1. vrsto; one, ki se ločijo toliko da znatno, devamo v 2. vrsto; one, ki so znatno manj svetle od zadnjih, v 3. vrsto ali velikost itd. Pri tem pa presega vselej viša stopinja nižo toliko, kolikor ta stopinja nižo od nje. Torej presega 2. velikost 3. za toliko, kolikor 3. presega četrto itd. Ako imenujemo jakost občuta, ki ga učini kaka zvezda iz 15. vrste, ki nam je z največimi daljnogledi komaj vidna, 1, tedaj je jakost občuta zvezde 14. vrste 2, potem 13. vrste 3 . . . prve vrste 15. A jakost mika raste drugače od 15. vrste nazaj; ako je mik v 15. vrsti $\alpha$, tedaj je v 14. vrsti $2\,\alpha$, v 13. pa $4\,\alpha$, potem $8\,\alpha$ itd. Ali, ako stavimo svetlobo zvezd 1. velikosti 1, imamo v 2. velikosti $^1/_2$, potem $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$ itd. Herschel je mislil, da so po svetlobi tako-le v razmerji: $1 : {}^1/_4 : {}^1/_9 : {}^1/_{16} : {}^1/_{25}$ . . . kar pa ni resnično.[2])

Treba je, da še nekatere matematične izraze določimo iz prej navedenega zakona. Kakor smo videli v prejšnjih vzgledih, rastejo občuti v aritmetični progresiji, miki pa v geometrijski. Ako spravimo to v obliko sorazmerja ali proporcije, dobimo (ako zaznamujeta $O$ in $o$ dva razna občuta in $M$, $m$ dva razna mika): $O : o = log.\ M : log.\ m$; torej občuti so sorazmerni z logaritmi mikov. Mislimo si sedaj vtis ali mik, ki bi napravil tolik občut, da bi ga komaj zaznali. Ta občut naj je $= 1$. Dotični mik imenujemo $\mu$. Iz sorazmerja moremo dobiti izraz za kak občut $O$ tako-le:

$$O = \frac{1}{log.\ \mu}\ log.\ M.$$

V tej enačbi je $\frac{1}{log.\ \mu}$ stalnica (konstanta), imenujmo jo $K$; potem dobimo: $O = K\ log.\ M$. Recimo, da bi mik $\mu$ tedaj bil enota (1), ako povzroči občut 0; enota občuta pa oni občut, ki prihaja iz

[1]) Prim. »Astronomischer Kalender«, Wien, 1888, p. 143.

[2]) Gutberlet, Psychologie, p. 34.

mika, enakega številu 2·718 (podlaga ali basis naravne vrste logaritmov), potem imamo to lahko obliko:

$$O = \frac{1}{log.\ nat.\ 2{\cdot}718}\ log.\ nat.\ M, \text{ ali: } O = log.\ nat.\ M;$$

to se pravi, ako hočemo v vrsti občutov določiti jakost kakega občuta, dobiti moramo logaritem mika gledé na določeno enoto. Ako napravi 2·718 *gr* bombaža komaj znaten občut, napravilo bo $5 \times 2{\cdot}718$ *gr* občut, ki bode — ne 5krat jači, ampak *log. nat.* 5.

§ 40.

## Nadaljna psihofizična preiskovanja.

Preiskovati moramo najprej, kako rasteta mik in občut, kako se ujemata, kako se zopet ločita, kaj nam o vsem tem pravi zgoraj navedena matematična oblika.

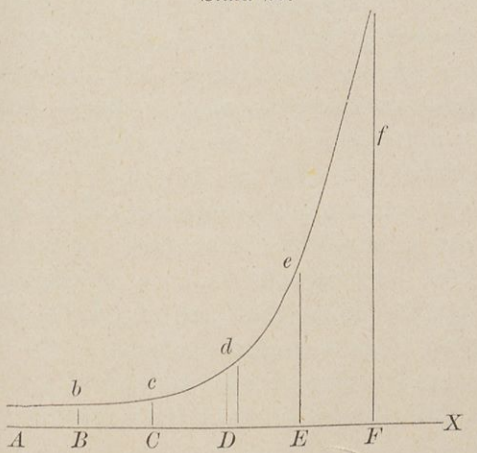
Da moremo delovati s primernimi pomočki, zaznamujmo oni mik, kateri se dá komaj (ali toliko da) opaziti, z imenom vstopna vrednost (Schwellenwert). To se pravi: ako je kak mik prav tolik, da ga moremo še občutiti in bi ga ne občutili, ko bi bil malo manjši, tedaj je nekako na vstopu ali na pragu do našega občuta. Pri raznih čutilih in na raznih mestih naših čutil je ona vstopna vrednost različna. Gotovo je občutljivost tem veča, čim manjša je vstopna vrednost. Občutljivost bi bila popolna, ako bi najmanjši mik učinil izdaten občut. A tako v istini ni. Marveč treba nekoliko jakosti, da mik povzroči občut. Umevno je tudi, da opazimo ali občutimo toliko lože v miku kako premembo, bodisi da raste ali pojema, kolikor manjša je vstopna vrednost.

Takoj tu treba dobro umeti navedeno obliko: $O = log.\ nat.\ M$. S tem ni rečeno, da dobimo popolnoma veljaven in resničen izraz za občut, ako najdemo logaritem mikov. S tem je samo medsebojno razmerje določeno, kako namreč drugo poleg drugega in odvisno od drugega raste ali pa pojema. Za ta namen nam pa oblika kaj dobro služi. Naj ima v tej obliki $M$ (mik) razne vrednosti in sicer od 1 više in više. *Log. nat.* 1 je nič; od 1 više pa raste. Ako se držimo naravne vrste, je *log. nat.* $2{\cdot}718 = 1$. Mik bi bil torej vzrastel od 1 do 2·718, a občut od 0 do 1. Občut torej raste neizmerno hitro, ker je razlika med 0 in 1 neizmerno velika. — Ako raste mik dalje, raste tudi občut, toda mik enakomerno, a občut počasneje. Ako je mik že prav močan, recimo, da pogle-

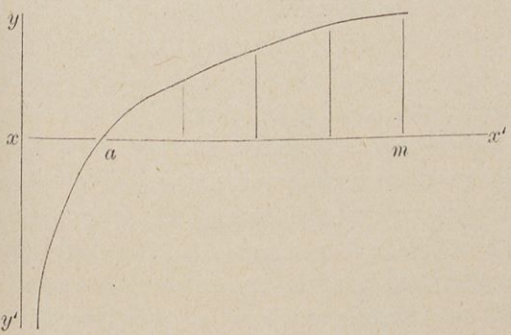
damo v solnce, potem ne bi mogli občutiti nikake premembe več, to je nikakega dorastka. To je: ako raste mik tudi neizmerno hitro, raste občut neizmerno počasi.

Iz tega vidimo, da raste iz prva občut hitreje, nego mik; nazadnje pa mik hitreje, nego občut. Ker pa rasteta vendar oba stalno ali nepretrgano, ter ne preskočita nobenega člena v vrsti, zato mora biti neka točka, ob kateri rasteta enako mik in občut. Na tem mestu se mora vsaka razlika najbolje občutiti. Razmerje $o : m$ kaže tukaj največo vrednost, kajti do tu raste $o$ hitreje nego $m$, odslej pa raste $m$ zeló naglo, zato se vrednost $\frac{o}{m}$ vedno manjša. Iz tega razvidimo, da je $\frac{o}{m}$, ali kar je isto $\frac{log.\, m}{m}$ stalna vrednost. Diferencijal nepremenljive količine je $= 0$, torej $d\,\frac{log.\, m}{m} = o$ iz česar povzame račun: $m = 2{\cdot}718\ldots$ Ako je torej mik 2·718krat veči nego vstopna njegova vrednost, tedaj rasteta enako mik in občut, občut kake premembe je takrat najobjektivnejši. Fechner je zaradi tega dal tej točki ime kardinalna točka (Cardinalpunkt) v miku in občutu.[1])

*Slika 20.*




*Slika 21.*




To si čitatelj nekoliko predoči na papirji, ako napravi premo črto $AX$, ter zaznami na tej črti od $A$ dalje nekaj — kakih 5 —

[1]) Gutberlet, Psychol. p. 37. Wundt, o. c. I. p. 385, 386.

enakih delov, (recimo po 1 *cm*), ki naj se zovejo *AB*, *BC*, *CD*, *DE*, *EF*... Na točkah *B*, *C*, *D*, *E*, *F* naj napravi navpičnice *b*, *c*, *d*, *e*, *f* in sicer tako, da je *b* prav neznatna (1 *mm*), *c* malo več nego 2krat veča (nad 2 *mm*), *d* = 7krat veča (7 *mm*), *e* 20krat (= 20 *mm*), *f* 64krat (64 *mm*). Končne točke navpičnic *b*, *c*, *d*, *e*, *f* se zvežejo s krivo (z nepremo) črto in tako nam predočujejo deli vodoravne črte, kako raste jakost občuta, navpičnice pa kažejo, kako rastejo miki. (Sl. 20. ima iz tiskarskih ozirov črti *b* in *c* veči.)

Ako si pa hočemo predočiti, kako raste občut, ko rastejo miki enakomerno, napravimo si koordinatne črte, kakoršne vidimo na sliki 21. Na abscisi *xx'* naredimo enake dele (po 1 *cm*). Točka *x* mi kaže, da tukaj ni še mika. Ko se začenja mik, ni še občuta, dokler ne zraste mik do neke jakosti. To predočim s tem, da dam občutom negativno vrednost (ali jih denem pod abscisо), to se pravi: občuti so nekaj, a zaznavam jih ne. Pri točki *a* sta občut in mik; kriva črta, ki se dviga nad abscisо, kaže, da ima občut pozitivno vrednost. S prva raste občut hitro, potem skoro tako, kakor mik, nazadnje pa raste občut neznatno. (Glej str. 194.)

Kar smo našli z računom, to nam potrjuje izkušnja. Ta kaže, da ne moremo natančno soditi prav malih mikov. Le preradi imamo male mike za veče, nego so v istini. Spomnimo se n. pr., kako hudo občutimo šegetanje na podplatih ali pod brado, dasi šegetanje samo na sebi ni močan vtis. (Res je, da tu delujejo še drugi činitelji.) Tudi šepetanje občutimo močno. Zeló jake vtise občutimo pa slabeje, kakor bi se komu zdelo. Ako so pa miki dosegli neko srednjo jakost, tedaj občutimo razlike mikov in mike same tako, kakor so v istini. Tega se vsakdo dobro zaveda. Srednja svetloba nam kaže predmete najjasnejše, srednje močni glasovi dadó se najlože poslušati in tudi ceniti. Tudi pri teži pogodimo najbolje, ako ni niti prevelika, niti premajhna. Enako tudi z drugimi čutili. Zeló jake mike cenimo pa težko in razlik med njimi se ne zavedamo, ako niso velike. Zeló jak mik pa škoduje čutilom in more nekatera celo uničiti, n. pr. vročina, solnčna svetloba.

Mnogo bi se dalo reči o tem, kako modro je to uravnano za naše duševno življenje in delovanje. Ker imajo tudi mali vtisi za naše življenje mnogokrat veliko važnost, občutimo jih krepko. Ko bi pa občuti tako rastli, kakor miki, motilo in vznemirjalo bi to našo dušo vedno. Težko bi mogli duševno samostojno delovati, ako bi nas mnogokrat prevzemali močni občuti. Sploh pa velja ta zakon

tudi v drugih duševnih pojavih, n. pr. v veselji, v žalosti: čim dalje se veselimo ali žalostimo, čim močnejše je veselje, tem hitrejše se naveličamo, tem manj si ga želimo. Sicer pa smo prišli s tem do drugega činitelja — utrujenosti naših čutil.

Kadar deluje živec, obrabi in premeni se njegova snov. Vsled tega ne more dolgo časa opravljati enako krepko svojega dela, in občut je polagoma drugačen, slabši. Pravimo, da se čutilo utrudi, t. j. ne more razvijati več toliko krepkosti, toliko moči. Pa ne samo to. Tudi duša sama izgubiva polagoma zanimanje, izgubiva tudi sposobnost, da bi zaznala občut. To je splošni duševni zakon. Ne samo občut, ampak vsako duševno stanje nas toliko manj zanima, kolikor dalje trpi; toliko bolj nas utrudi, čim jače je bilo stanje. In tudi tukaj velja oni zakon, da nista v pravi razmeri jakost občuta in utrujenost, ampak utrudijo nas močneje mali občuti ali miki, nego srednji, ker je treba za prav male mnogo pozornosti. Zeló močni nas utrudijo hitro in sicer raste utrujenost mnogo hitreje nego jakost občuta, ali bolje, mika. Ako nas utrudi — recimo — 20 *kg*, katere držimo v roki, v 1 četrti ure, utrudi nas 40 *kg* mnogo hitreje nego v 1 osmini ure.

Jakost občuta je odvisna od utrujenosti čutil, ali sploh naše čutnosti. Čim veča je utrujenost, tem slabši je občut. Ako je oko dolgo časa gledalo svetlobo, nikakor ne more opaziti tako majhnih svetlobnih prememb, kakor, ako je čilo.

Občut je duševno delovanje. V vsakem duševnem pojavu je bistveno, da ga zaznamo. Nehoté ločimo zaznavanje in pojav sam, ali bolje — vsebino zaznave. Vsakdo je tudi uverjen, da je sicer lahko kaj v duši, ne da bi se tega zavedali. Recimo, da sem prav zamišljen in med tem postanem lačen. Ko se trudim in mislim, kako bi izvršil dano nalogo, ne pride mi na misel, da sem lačen. Ko pa dovršim nalogo, ko prosto zopet diham, opomni me lakota, česa je treba za telo. V tem slučaji je moralo od lakote vsekako že preje nekaj biti v duši, kar na mah ni mogla nastati. Ko sem se lakote zavedel, takrat sem obrnil svojo pozornost nanjo. Tako si vsaj navadno razkladamo take in enake pojave. Mik je torej tu bil, a občuta ni bilo. Mik ni bil veči, ko je nastal občut. Torej je pozornost povzročila občut.

Iz tega nam je sedaj jasnejše naše vprašanje. Da moremo določiti resnico, pomisliti treba glavne dosedaj dognane resnice. Ako bi tudi kaj »bilo v duši«, predno se zavedamo, ne moremo imenovati

tega v našem smislu duševnega pojava, ker se ne javi. Pač pa je to fizični pojav, kakor so razni drugi v našem organizmu. Pa tudi ono, kar smo poprej omenjali, ni povsem resnično: da bi res kaj »bilo v duši«. Dokazati tega ne more nikdo. Prav nasprotno se more dokazati. »V duši biti« ne more pomeniti drugega nego: v spoznavanji biti, bodisi naravnost, ko se tega zavemo, ali samo v spominu. Ko se zavedam lakote, tedaj sem gotovo lačen. Res je, da se lakot ni rodila kar nagloma in iz nič, da je pred zaznavanjem tudi »nekaj« bila, a ni bila duševni pojav. To, kar imenujemo »lačen biti«, to ni bilo popreje v onem človeku. Zamišljenemu, ki se lakote ne zaveda, nikakor ni drugače v spoznavanji, ali kakor pravimo, »pri srci«, kakor onemu, ki lakote čisto nič nima po dobrem obedu. Razloček je med obema, a ta je fizičen, ne duševen. Kaj se pa pravi »obrniti pozornost« na mik? Pozornost obrniti se pravi: iznebiti se drugih duševnih pojavov in zaznavati samó en pojav. Med tem časom, ko sem pisal, tikljala je ura pred menoj. A še le sedaj zaznavam ta pojav, poprej sem zaznaval druge. Zato je bil mik dosti močan, da bi v drugih ugodnejših okoliščinah povzročil občut, a ta ga ni mogel. Ko so zavire odstranjene, tedaj zaznamo mik — pojav duševni se rodi.

Tako je odvisen občut od pozornosti. Odvisna je torej jakost občuta in jakost mika: ta more biti toliko veča, da učini občut, kolikor manjša je pozornost za tisti predmet. Resničnejše pravimo, da je vstopna vrednost mikova tem veča, čim veča je jakost kakega drugega istodobnega občuta ali drugega duševnega pojava. Beseda »pozornost« zaznamuje le odnosen (relativen) pojem: kar je pozornost za eno, je nepozornost za drugo. Na kateri dušni ali umski posebnosti sloni pozornost, videli bodemo na drugem mestu. Razvidno pa je iz tega, kar smo doslej povedali, da odvisnosti, o kateri sedaj govorimo, ne moremo vselej dovolj natanko in kratko določiti s številkami, kajti preveč faktorjev bi imeli v računu. A te možnosti sploh ne tajimo.

## § 41.

## Določevanje jakosti občutov in mikov.

O razmeri med mikom in občutom bi se dalo jako mnogo povedati. Toda deloma treba gledati, da se ne zamudimo preveč v tem delu dušeslovja na škodo drugih, deloma pa bi morali rabiti

računske pomočke, katerih bi ne razumeli mnogi izmed čitateljev. Le o nekaterih važnejših zadevah se bodemo še pogovorili.

Najprej si oglejmo one načine, po katerih se dadó najti in določiti razmere med mikom in občutom. Imenujemo jih z drugimi vred psihofizične merske načine ali metode (psychophysische Massmethoden).

1. Metoda najmanjših prememb (ali metoda komaj znatnih razlik). S to metodo hočemo določiti, koliko je treba mik povišati ali pa znižati, da opazimo ali občutimo razliko. Trudimo se pa kolikor najmanj je mogoče premeniti, toliko da se dá razlika občutiti. To dosežemo sevéda z mnogim poskušanjem, z mnogim trudom. Tako se dadó določiti razne zaporedne stopinje omenjenih razlik.

2. Metoda srednjih stopinj. Po tej metodi določimo med dvema občutoma srednji ali vmesni občut (med $A$ in $B$ določimo $S$), ki je uprav v sredi med njima. Dalje pa določimo tudi med prvim in srednjim (med $A$ in $S$), kakor med tem in pa zadnjim ($S$ in $B$) zopet srednji ($S_1$) občut. To se vrši tako dolgo, da dobimo popolno vrsto, v katero ni mogoče deti novega srednjega člena. Ako zovemo mike, ki povzročajo vedno manjše občute, $m$, $m_1$, $m_2$, $m_3$, $m_4$ . . ., tedaj imamo $\frac{m_1}{m}$, $\frac{m_2}{m_1}$, $\frac{m_3}{m_2}$ . . . kvocijente, ki so toliko veči, kolikor manjša je razlika med dvema mikoma; kažejo nam torej neko mero za občute.

3. Metoda srednjih pomot. Ako delujeta na čutilo dva mika, spoznam toliko jasneje in gotoveje njuno razliko, čim veča je. Ako je pa razlika majhna, utegnemo se mnogokrat zmotiti. Pa tudi, ako bi bila mika enaka, zmotimo se vendar le, in ako bi samo z občutom hoteli določiti mike, zmotili bi se še večkrat. Tem manjkrat pa se zmotimo, čim veča je naša občutljivost. Sevéda treba je mnogokrat poskušati, da doženemo kaj. Iz mnogo slučajev povzamemo srednje število pomot. Čim več pomot, tem manjša občutljivost in narobe. Zato nam je zamenito (reciproko) število pomot merilo za občutljivost. Ako zaznamujemo število pomot z $n$, tedaj izražamo lahko občutljivost $= \frac{1}{n}$. Ako bi bil $n = 0$, tedaj občutljivost $= \infty$, torej popolna.

4. Metoda pravih in napačnih slučajev. Kadar primerja kdo dva prav malo različna mika med seboj in sicer tako,

da ne vé, kateri je jači, kateri slabši, in kadar se na razne načine taki miki med seboj premené, takrat sodi dotičnik včasih prav, včasih napačno. To je treba ponavljati ob raznih prilikah, v raznih stanjih. Tako se dobí polagoma število pravih, potem napačnih, pa tudi dvomljivih slučajev. Ako naredimo ulomek, v katerem je število resničnih ali pravih slučajev števec, število vseh slučajev pa imenovalec, tedaj imamo tudi nekak izraz (a ne še naravnost) za občutljivost. Da se dobí resnični izraz, treba je ozirati se na mnogo slučajev. Pri poskusih je treba preiskovanje tako uravnati, da ostane razmerje vedno enako, a preminjajo se miki. Občutljivost je dvakrat veča, kadar je pri dvakrat manjši razliki mikov ono razmerje isto, kvocijent isti. Ako je število vseh slučajev $s$, število pravih $p$, tedaj dobimo izraz $\frac{p}{s}$. Ta kvocijent je toliko veči, čim veče je število pravih, in čim manjše število vseh slučajev. Ako bi bilo $p = s$, torej vsi slučaji pravi, bilo bi $\frac{p}{s} = 1$, občutljivost popolna.

Ako morebiti tudi ni čitatelj vsega natančno preudaril, kar smo rekli o Weber-jevem zakonu ter o razmerji med mikom in občutom, vendar marsikaj mu je postalo jasno in umljivo. Najbolj se pač sedaj zaveda, da je res ta razmera določena, to se pravi, mik povzroči občut in mora ga povzročiti, in sicer uprav tak občut, kakoršnega zahteva zakon, ne pa, kakoršnega bi duša naredila sama iz sebe. Toliko bolj moramo sedaj uverjeni biti, da je naše čutenje pravo in resnično, da nam kaže istino, in ni samo notranje delovanje, katero bi nam ničesa ne povedalo o zunanjem svetu. Ako bi bili naši občuti vse kaj drugega, nego so zunanji miki, nego je zunanji svet, nikakor bi ne mogli dognati in razkazati zakonitosti. To potrjuje torej naše zgoraj razložene nazore.

Na drugi strani bi pa tudi napačno bilo misliti, da smo s tem zakonom dobili v roke ključ za vse uganke našega duševnega življenja, ali da potrjuje ta zakon nazore materijalistov o duši. Ti obdelujejo kaj radi in z veliko natančnostjo ta zakon, kakor bi bil središče vsega dušeslovja. Domišljujejo si, da je ta zakonita razmera med občutom in mikom najveljavniši dokaz, da je duša isto, kar telo. Tukaj ni umestno, da bi pobijali take nazore. A o zakonu samem pač moramo še kaj drugega reči s kritičnega stališča.

Prvič se opira ta zakon na mnenje, da je v občutu, katerega se komaj zavedamo, nekaka enota in da je oni občut dvakrat jači,

ki je znatno jači od prvega, oni trikrat jači, ki je znatno jači od drugega itd. Zgoraj smo imenovali tako vrsto $o$, $o_1$, $o_2$, $o_3$ . . . in v tej vrsti bi se občuti tako vrstili, kakor 1, 2, 3, 4 . . . A vsporedni miki rastejo v geometrijski vrsti $m$, $2m$, $4m$, $8m$. V tem pa ni vse do cela jasno. Kajti o občutih, ako so tudi v eni vrsti, ne dá se nikakor reči, da je drugi dvakrat močnejši od prvega. Samo to lahko rečem, da je močnejši, ne pa, da je dvakrat ali trikrat. Nikakor ne morem dveh občutov tako primerjati, da bi določil, za koliko je ta ali oni jači od prvega. Rečem lahko, da morem neko število členov ali vmesnih občutov staviti med dva občuta, nikakor pa, da je eden za določeno število jači od drugega. Mogoče, da raste jakost občuta sama na sebi tako, kakor raste mik, toda mi nimamo mere za to in ne moremo jakosti prav soditi. Saj se mora pač vsakemu čudno zdeti, zakaj ne bi tako občutili petega kilograma, ako imamo že štiri na rokah, prav tako, kakor občutimo tretjega, ako imamo samo dva na rokah. Saj imata kilograma obakrat isto težo in morata obakrat delovati na roko z isto silo. Zato moramo pač previdni biti, ako nam govoré o WEBER-jevem zakonu kakor o znani in dokazani istini in sicer v tem smislu, da so naši občuti res popolnoma, rekli bi, fizikalno, nepremenljivo določeni po samem miku.

Drugič je treba pomisliti, da je jakost občuta, posebno pa njegova »nastopna vrednost« zeló odvisna od pozornosti. To bi pa ne moglo biti, ako bi jakost občuta res rastla vsporedno samo z mikom. Ako bi WEBER-jev zakon bil zakon, kakor so drugi fizikalni ali fizijeložni zakoni, ne bi mogla pozornost jakosti premeniti, ne bi mogla malega občuta povečati ali ojačiti in nepozornost ne bi mogla jakega občuta oslabiti.

Tretjič nam kaže izkušnja, da ne občutimo (v občutku ne spoznamo) absolutne jakosti, ampak le relativno, torej jakost enega občuta z ozirom na drug občut. Ako smo imeli v roki sneg in denemo roko na to v navadno vodo, zdi se nam voda gorka; a drugikrat bi se nam zdela hladna. Iz tega je pa lahko umeti, zakaj mora med dvema jakima občutoma biti veči razloček, nego med manj jakima: ker je razmerje med onima isto. Zato ni opravičeno reči, da je naš zakon poseben zakon občutov, marveč to je splošen zakon v bitjih. Drugače v istini ne moremo n. pr. gledati raznih predmetov. Ako primerjam z očmi med seboj dve gôri, zdi se mi razloček med njima tak, kakoršen je med dvema dreve-

soma, ki sta prav blizu pred mojimi očmi. Z narisanimi slikami je to kaj lahko pojasniti.

Ne moremo si tudi kaj, da ne bi opomnili, kako težavno je opazovati male razločke, in da je pri takem opazovanji mnogo slučajnega, mnogo nezanesljivega. Zaradi tega in tudi zaradi drugih vzrokov je v tem zakonu vedno nekaj nedoločnega, premenljivega, sploh nekaj takega, kar se ne dá z zakonom izraziti. To priznavajo deloma zastopniki tega zakona sami s tem, da priznavajo njegovo veljavo samo v določenih mejah. Pod spodnjo in nad zgornjo mejo ne velja zakon.

To so nekateri preudarki, zaradi katerih ne moremo one velike cene priznavati psihofizičnemu zakonu, kakor jo mnogi priznavajo. Tudi iz tega se vidi, da na duševnem polji ne moremo več izhajati s takimi zakoni, ki veljajo v snovnih bitjih. A zaradi tega ne zaničujemo truda onih učenjakov, ki so gojili psihofiziko, marveč z veseljem in hvaležnostjo sprejemamo, kar je dognanega. Vednostna natančnost pa zahteva, da ne prezremo slabih in nedostatnih stranij v razkazanih naukih.

## § 42.

## Občut — predno ga zaznavamo.

Po našem razkladanji je za vsak duševni pojav neobhodno potrebno, da ga zaznamo. Česar ne zaznamo, to utegne biti sicer zelo važno za naše življenje, toda duševni pojav ni, dasi je morebiti ž njim v tesni zvezi. Ne smemo pa tudi misliti, da je ono zaznavanje vselej enako, vselej čisto, jasno, določno. Tudi zaznavanje je bolj ali manj popolno in od one stopinje, na kateri se toliko da zavemo duševnega pojava, do jasnega zaznavanja je dovolj presledka, dovolj vmesnih stopinj. Zato je tudi občut jasnejši in določnejši, ako je zaznavanje jasnejše.

Pa tudi pod najnižo stopinjo zaznavanja si moramo misliti nekaj v naši duši, česar sicer ne moremo naravnost opaziti, a sklepamo vendar popolnoma trdno, da *je nekaj*. Po svojem razkladanji o duševnih zmožnostih rečemo najlože, da je v duši zmožnost (potentia proxima), iz katere se razvije naravnost občut. Dušeslovci imenujejo tako stanje duše, v katerem bi sicer lahko imeli občut, pa ga nimamo, ker ima premalo jakosti, *nezavestne občute* (unbewusste Empfindungen), to je take, katerih se ne zavemo, dasi

jih imamo. Pravdajo se sicer dušeslovci med seboj, ali so v resnici taki občuti, ali jih ni. Mi bodemo kmalu videli, da nimamo nikakega razloga, da bi ugovarjali. Pa če tudi priznamo taka nezavestna stanja, med dušeslovne pojave jih ne moremo šteti; pač pa jim priznavamo važnost, ker so vzroki raznim pojavom.

Da moremo bolje umeti, ozrimo se zopet na to, kako se rodi občut. Iz čutila se razširi gibanje do možganov, kjer se morebiti še okrepi, vsekako pa se tako uravna in pripravi, da je more sprejeti duša. Kako duša deluje, ne moremo določno povedati. Gotovo ne sprejme duša mika tako, kakor bi mik iz enega predmeta prešel na drugi predmet, kakor n. pr. voda iz enega žleba preide v drug žleb. Marveč duša sodeluje s telesom prócej takrat, ko je zadel mik naše čutilo, deluje potem, ko se razširja mik proti možganom, deluje zlasti, ko so se razdražili možgani, in ko se nazadnje zavemo mika ali ga občutimo. Zato smemo tudi reči, da občutimo v možganih, kakor tudi celó, da se zavemo v možganih, kajti delovanje v možganih je pogoj, da se zavemo. Do duše pa pride vsak mik, da le pride do živčevja, ako se ga tudi ne zavemo. Tak mik kajpada ni duševni pojav. Kadar namreč deluje kak predmet na drug predmet, mora tudi ta protidelovati, ali kakor pravimo, reagovati. Pa to reagovanje je različno. Ako deluje duša sama zeló krepko, n. pr. ako kaj premišljujemo takrat, ko pride do nje mik, tedaj mora pač duša vsaj nekoliko reagovati; toda ta mik ni bil toliko jak, da bi bil odvrnil dušo od njenega delovanja — zavedeli se nismo, občutili nismo: »duševnega« pojava v našem pomenu ni bilo. Še le tedaj, kadar se obrne naše delovanje proti miku, kadar deluje duša naravnost proti miku, nastane pravi občut.

Da res deluje duša in sprejema mike tedaj, ko se ne zavedamo, prepričamo se lahko. Samo nekatere razloge premislimo!

1. Ako nas kdo kliče, kadar spimo, mora njegovo klicanje priti do duše in mora nanjo delovati, sicer ne bi se mogli vzbuditi. Vzbuditi se in zavedati klica, to je isto. Torej deluje duša, predno se zaveda.

2. Mnogokrat se še le pozneje zavedamo, da smo kaj slišali ali videli, ko je dotični predmet že izginil ali minul. Po cesti gredé se zavemo kar mahoma, da smo v prodajalni izložbi nekaj videli, česar nismo takoj opazili. Tudi nekaterih besedij se včasih domislimo še le pozneje, ko je pogovor že končan. Zlasti se nam rado kaj takega pripeti, ako smo bili raztreseni, ali zaspani, ali zeló žalostni itd.

3. Včasih nas boli glava, ali zob, ali kaj drugega. Mnogokrat se nam posreči tako se raztresti s kako stvarjo, da nam nekako izgine bolečina. A v istini bolečina ne izgine ali ne mine, kajti takoj jo začutimo, ko se nehamo pečati z drugim predmetom. Torej je mik deloval na dušo, le zavedali se ga nismo.

Iz teh in še drugih razlogov se razvidi, da imamo »v duši« vtise, ki morejo postati občuti, kadar se jih zavemo. Ako jih že hočejo imenovati nezavestne občute, nimamo nič proti temu, ker je v tem nekaj resnice, samo da se prav umevajo.

Ne bi bili tukaj tega omenjali, ako bi ne bili hoteli porabiti za razlaganje nekaterih pojavov v naši duši. Včasih se nam primeri, da nam pride kakšna stvar na misel, a ne vémo, kje in kdaj smo jo videli ali slišali. Morebiti smo jo bili pozabili, ali pa tudi nevedé opazili, sedaj pa se je zavedamo. Mnogokrat se v našem mišljenji kaj izpremeni, pa sami ne vémo kako in zakaj. Kar smo poprej radi imeli, za to ne maramo; o čemer smo preje ugodno sodili, to sodimo nemilo. Zgodilo se je to brez zavesti, brez naše volje. — Drugikrat nismo mogli kake stvari umeti, težava se nam je zdela nepremagljiva. A za nekoliko časa izgine temota in težava, in lahko umevamo. Brez naše zavesti so se tako uredile naše misli, da umevamo.

Zadnja dva vzgleda ne spadata sem, ker tu govorimo o občutih. Vendar pojasnjujeta, ker smo hoteli razložiti, da se tudi brez naše zavesti marsikaj v duši godi, torej tudi lahko po čutilih kaj pride v dušo, ne da bi zaznali ali občutili.

Ako bi nam kdo očital, da smo te »nezavestne občute« na eni strani izobčili izmed duševnih pojavov, na drugi strani jih pa zopet nazaj sprejemamo in razkladamo, omenjamo le to: Dasi jih nimamo za duševne pojave, imamo jih pa za vzroke in sicer najbliže vzroke tem pojavom. Treba jih je torej pač in še mnogo bolje razložiti v dušeslovji, nego anatomske in fizijoložne odnošaje naših čutil.

Kaj važno je dalje za tukajšno razkladanje, da se ozremo na čas, ki ga rabi mik, da pride v občut. Že zgoraj smo omenjali, da se razširja gibanje po živci kaj hitro, a vendar nekaj časa potrebuje. A izkušnja uči, da se ne rodi občut takoj, ko pride gibanje v možgane, ampak da je treba nekaj časa, da se zavemo občuta.

Najpreje in najskrbneje so se s tem vprašanjem pečali zvezdoslovci. V opazovanji zvezdoslovnem je zeló važno, da se določi čas z največo natančnostjo. Pokazalo se je pa mnogokrat, da se opazovanja niso ujemala. Krivo tega pa je, da ne občutimo vsi enako hitro kakega mika, nekateri hitreje, nekateri počasneje. Ako opazujeta dva zvezdoslovca z daljnogledom zvezdo in hočeta določiti čas, ko pride v meridijan, poreče tisti, ki hitreje občuti, da je preje stopila v meridijan; drugi, ki občuti počasnejše, poreče, da je stopila kasneje v ono točko, kjer se obe nitki v daljnogledu križata (Fadenkreuz). Zvezdoslovci so imenovali oni čas, ki preteče od mika do občuta, *fizijeložni čas*. Drugi pa so sprejeli ime »Reactionszeit« [1]), češ, to je čas, kateri poteče med mikom in med »odgovorom« (Reaction) duše. Res je, da omenjeni čas ni potreben za samo fizijeložno (telesno) delovanje. Kajti zvezdoslovec n. pr. potrebuje oni čas za te-le momente: 1. da pride mik iz čutila do možganov; 2. da pride pred zavest; 3. da pride pred pozornost; 4. da se vzbudi volja, ki hoče na določeni pripravi zaznamovati čas občuta (kajti zvezdoslovec mora hipno narediti znamenje, da je videl zvezdo v meridijanu); 5. da se ta volja dovede tudi do prstov, ki naredé potrebno znamenje. Omenjeni čas ni torej potreben za eno samo delo, ampak za več opravil. A nikakor ne moremo določiti, koliko za eno, koliko za drugo.

Tudi tukaj bi morali razkladati zeló na dolgo, ako bi hoteli povedati vse to, kar je dognanega; še daljše pa, ako bi hoteli povedati to, kar je morebiti samo verojetno. Tudi bi ne bilo za širje občinstvo vse zanimivo. Zato pa damo le ob kratkem, kar je najvažnejše.

Bessel, zvezdoslovec v Königsbergu (umrl 1846), je opazoval natančno zgoraj omenjeno razliko raznih zvezdogledov in menil, da nekateri hitrejše, drugi počasnejše opazujejo, da je torej to nekaj osebnega. Imenoval je to razliko *osebno razliko* ali *osebno enačbo*. Ko so preiskovali dalje, našli so povsodi to razliko, vendar pa niso mogli dognati nič popolnoma stalnega, to se pravi, ni bilo mogoče dognati, da opazuje oseba $A$ vse reči hitrejše, nego oseba $B$, a $B$ zopet hitrejše, nego tretja $C$, in sicer vse predmete enako, bodisi z gledanjem, ali poslušanjem, ali tipanjem, ali drugačnim čutenjem. Marveč izkušnja je kazala, da je bil prvi urnejši v gle-

[1]) Exner, Wundt, o. c. II. pag. 262.

danji, a počasnejši v poslušanji, drugi urnejši od tretjega v okušanji, a počasnejši v tipanji ali v čutenji električne iskre. Le odnosno je bilo mogoče nekoliko določiti. Tudi se je pokazalo, da se te razmere ne menjajo mnogo po letih ali po starosti, menjajo se le nekoliko v raznem našem stanji, v raznih položajih duševnih in telesnih. Najbolj vpliva na fizijeložni čas pozornost. Pozornost skrajša zeló ta čas; ako pa ni kar nič pozornosti za občute, podaljša se ta čas. Pijanost je med raznimi stanji najbolj podaljšala ta čas in sicer od 0·19 do 0·29 sekund. Potemtakem ne moremo trditi, da ima kaka starost določen fizijeložni čas, tudi ne spol, ne temperament. Pač pa pričakovanje kakega mika ali zunanjega dogodka, kar je isto, kakor pozornost. To pa utegne občut tako pospešiti, da je n. pr. Bessel zvezde prezgodaj videl. Prav lahko si to razlagamo. Ako nismo na kak predmet pozorni, takrat mora mik premagati zapreko, odvrniti nas mora od drugega predmeta in obrniti k sebi. Tako n. pr. reka počasneje teče, ako mora potekati po razdrti strugi. Ako smo na kak predmet pozorni, tedaj se moremo takoj zavedati občuta, kajti zavest je že pripravljena, da sprejme mik, ni treba izvršiti nikakega dela in ne potrebuje se nič časa.

Splošno ali počez bi smeli fizijeložni čas določiti na petino sekunde. Krepki vtisi ali miki potrebujejo manj časa, da jih občutimo. Ako so miki slabši ali komaj občutljivi, tedaj imajo vsi precèj enak fizijeložni čas, blizoma 0·33 sekunde. Med zvezdoslovcema Main-om in Robertson-om je bila od leta 1840—1853 razmera od — 0·15 do + 0·70 sekund. Celó na en dan sta opazovala Wolfers in Nehus razlike do 0·22 sekund.

Zvezdoslovci imajo zeló natančne priprave, s katerimi morejo ta fizijeložni čas meriti. Tako n. pr. Hipp-ov kronoskop (časogled). Ta priprava je po svojem bistvu silno natančna ura, ki kaže tudi tisočinke ene sekunde. Recimo, da zadržuje kolesa te ure električni tok, da torej ura stoji. Med tem pa naredimo, da pade na kovinsko ploščo kovinska krogla, kar napravi h krati udarec, a tudi odvede tok tako, da se začne ura takoj gibati. Ura se je torej začela gibati, ko je nastal udarec. Opazovalec pa drži svoj prst na pripravi tako, da prócej pritisne in električni tok na kolesa navede, ko sliši udarec padle krogle. Ura se je torej gibala oni čas med udarcem in med slišanjem. Ker preračunimo lahko hitrost zvoka, izvemo tudi lahko po tej poti fizijeložni čas.[1])

[1]) Obširnejše: Wundt, o. c. II. p. 275, kjer se nahaja tudi slika te priprave.

Wundt sam je izumil poseben kronograf za merjenje prav malih časovnih delov.[1]) Bistvo te priprave je: Glasbene vilice, ki se dadó po dolgem porivati sem in tja, imajo na enem roglu pritrjeno ščetino. Ako se ob vilice udari, giblje se ščetina ravno tako, kakor rogel vilic. Nasproti odprtini vilic je zakajena (sajasta) plošča, ki se vrti. Ako tedaj vilice pahnemo proti oni plošči in se ščetina lahno dotika plošče, nareja njeno gibanje v saje zareze, tako, da se lahko vidi, kako in kako dolgo se je dotikala ščetina plošče. Naprava je dalje tako urejena, da se takrat pomaknejo vilice proti plošči, kadar preskoči električna iskra, a kadar jo opazovalec zagleda, pritisne hitro na pripravo (električno), ki vilice takoj zopet odmakne. Na plošči nam kažejo zareze, koliko časa je preteklo med začetkom zunanjega pojava (vtisa) in med občutom.

Poleg teh dveh so iznašli še druge priprave. Priprosto pripravo bodemo preudarjali pozneje, ko bodemo poznali neko drugo posebnost naših občutov. Zanimivo je, kako občutimo ali zaznamo nekatere predmete. Da opazimo in razločimo tri črke, rabimo $^1/_4$ do $^1/_{18}$ sekunde, za eno črko torej blizu $^1/_{10}$ sekunde. Ako so črke velike, potrebujemo manj, ako so majhne, treba je več časa. Pri tem je mnogokrat več drugih stvarij, na katere se moramo ozirati. Ako stopimo iz svetlobe v temnejši prostor, opazimo le polagoma posamezne predmete. To pa zaradi tega, ker je oko preveč razdraženo in neobčutno za slabe vtise, tudi zenica je malo odprta.

Ne moremo si kaj, da ne bi ob konci tega razmišljanja povzeli že zgoraj omenjeno važno resnico o duši. Ako bi ne bila duša nič drugega, kakor delovanje telesno, težko bi se dalo razložiti, zakaj je treba za občut tega fizijeložnega časa. Ko pride vtis v možgane, morali bi tudi že imeti občut. A ker je treba mnogo več časa, da nastane občut, nego ga je treba za gibanje v živci in v možganih, kaže nam to jasno, da se izvrši še neko drugo delo, važnejše in težavnejše, in to je — duševno delo. Tako nam kaže med drugimi tudi ta pojav že drugodi zagovarjano našo resnico. Še jasnejše se nam kaže ta razmera, ako se ozremo na »refleksno« gibanje, t. j. ono gibanje, katero vzbudi kak mik, predno se ga zavemo. Že sem z roko zamahnil hoteč se braniti, ko je nekdo vrgel proti meni za šalo star klobuk, a zavedel sem se tega še le, ko je roka storila svojo dolžnost.

[1]) Wundt, o. c. II. p. 278 sq.

## § 43.

## Občuti — kot duševni pojavi.

Ko smo si dosedaj ogledovali občute in iskali zakonov iz izkušnje, ozirali smo se največ na njih izvor ali na telesno stran. Sedaj pa moramo pogledati še skrbneje in natančneje v dušo. Premotriti moramo občute z one strani, ob kateri se ne kaže toliko tvarinsko delo, tvarinska sila, kakor duševnost sama.

Tako netvarinsko stran vidimo lahko v občutih. Kakor smo že rekli, ločimo v občutih lahko delovanje (občutenje) in predmet, t. j. kar občutimo. Mogli bi to tudi v izrazih ločiti s tem, da bi rekli prvemu občut, drugemu občutek, kakor smo že drugodi omenili. Kadar občutimo, pride na naše notranje pozorišče nekaj, česar preje tam ni bilo, bodisi svetlobni, ali zvočni, ali drugačni pojav. Ne pride pa ta pojav, kakor bi imel popolno samostojnost v nas, marveč zavedamo se, da je vendar le naš pojav, ali pojav v nas. Pred seboj gledam podobo. Podoba je res samostojen predmet sam na sebi. Toda v sebi nimam podobe, temveč občutek svetlobe, barv in obrisa. Da je ta občutek delo mojega duha, ali da je v meni, prepričam se s tem, da zaprem oči in s tem uničim občutek. Samostojnega pojava bi ne mogel niti premeniti, niti uničiti. Zlasti vidni pojavi nam kažejo to prav jasno. Bodisi, da z očmi utripamo, bodisi, da jih malo pritisnemo ali kako drugače nanje delujemo, premeni se tudi pojav. Glejmo le v temoti kako lučico od daleč: sedaj vidimo te, sedaj one žarke, sedaj kolobar, sedaj podobo zvezde ... in vendar je v istini luč vedno enaka. To prepriča vsakega, da so duševni pojavi res notranji, naši, in zato ločimo prav dobro in prav lahko duševne pojave ter istinite (realne) predmete.

Sevéda, prav tako napačno pa bi bilo trditi, da so duševni pojavi delo same duše. Duša sodeluje z zunanjim ali fizičnim gibanjem in uspeh delovanja je občutek. Z duševne strani naše moramo torej najprej poudarjati delovanje sploh. Ko občutimo, duša deluje, ali je v nekem stanji. V dušo ne pride nikaka snov ali materija, ne pride zunanji predmet sam, marveč delovanje, ali lahko tudi rečemo — gibanje. Da je občut delovanje naše duše, to ni težko dokazati. Vprašal bi pač marsikdo, kaj je delovanje? A na to mu ne moremo dati odgovora, ker delovanje je nekaj tako prvotnega, kakor n. pr. snov ali število. Delovanju je nasproten mir.

Delovanje opazujemo na tvarinskih predmetih kot gibanje. Toda nikakor nimamo pravice reči, da je vsako delovanje tudi gibanje. Celó v tvarinskih predmetih to ni izvestno, kar pa ne spada tu sèm v naše premišljevanje. Tudi v duši je delovanje in mir; mir nam pomeni ne-delovanje. Da bi bil kdaj v duši popolni mir, tega ne moremo trditi. Delovanje se vrši na razne načine in z različno jakostjo. Neki način delovanja je tudi občut. — Še drugo, prav važno resnico ali zadevo moramo tu premisliti.

Ko govorimo o duševnem delovanji, hočemo si takoj napraviti določno predstavo o tem delovanji. In stavimo si pred oči takoj delovanje — tvarinskih predmetov. Misliti hočemo, kako se neki giblje duša sèm in tje, kako se razteguje, kako krči, kakšno podobo ima sedaj, kakšno potem. Tako mislimo, ker smo se privadili le takega delovanja, in ker smo s čutili le tako opazovali. Toda zakaj bi neki moralo duševno delovanje tudi táko biti? Kateri razlogi nas morejo siliti, da bi rekli: Kar opazujemo sami v sebi, to je prav tako gibanje, kakor je opazujemo na telesih? Prav nobenega razloga ni za to, marveč za nasprotno so razlogi in najveljavnejši je ta, da takega delovanja v sebi ne opazimo. Da bi se naša duša gibala sèm in tje, o tem ne vemo ničesar. Opazujemo pač v sebi delovanje, a to je vse drugačno, nego telesno gibanje. Kakšno je torej? Drugega odgovora nam ni treba dati, nego: Pazi sam nase, opazuj, kaj se godi v tvoji duši, ko občutiš, in vedel bodeš, kakšno je to občutno delovanje. Da je bistveno različno od fizičnega gibanja, vidi vsakdo.

Tudi občuti so torej tako delovanje. Kadar kaj občutimo, zavedamo se popolnoma, da je tisti občutek del ali moment v našem duševnem življenji zato, ker je vseskozi združen z drugim našim duševnim življenjem. Duševno delovanje se obrača, ko imamo občutek, na določen predmet posebne vrste. Ta predmet se nam javi brez naše volje, brez našega truda ali namena. V duši je, in kakoršen je, takega zaznamo. Duša si ga ni ustvarila sama, pa tudi ni nastal brez duše, marveč predmet občuta je skupno delo zunanjosti in notranjosti, ki sta tukaj v organski zvezi. A noben predmet ne prevzame naše duše tako, da bi ne mogla h krati še poleg tega nič drugega delovati, marveč duša ali duševnost deluje bodisi na občutni predmet, bodisi — vsaj nekoliko — na druge strani samostojno, zlasti pa s tem, da se more od predmeta obrniti in zopet k njemu povrniti. Kakor igralec na glasovirji prosto sedaj na eno, sedaj na

drugo tipko udari, kajti prsti mu ne obstanejo samo na enem mestu, in en akord ga nikdar popolnoma ne prevzame, tako i duša ali notranja naša moč, ki jo tako zaznamujemo.

Zeló važno je, da prav umevamo te resnice. Ker deluje v občutu na dušo zunanji predmet, zato ga moremo res spoznati, moremo ga doseči ali sprejeti. Ker pa pri tem naša duša samo deluje in ne sprejme v sebe nikake tvarine, zato more duša za občutom lotiti se kakega drugega predmeta, ne da bi prejšnjega nekako razdrla ali vsaj popustila. Dalje se moremo vsled tega občutkov zavedati, to se pravi, vedeti moremo, da imamo res občutke, in katere ter kakšne imamo. Moremo jih opazovati, moremo se ž njimi pečati. Posebej se moremo tudi sami sebe zavedati, ko imamo občutek: vsled tega imenujemo ta ali oni občutek svoj občutek.

Ne moremo reči, da se godi z občutki celo življenje tako, kakor smo tukaj popisali. Takoj sprva ima otrok tudi občutke, toda onega delovanja poleg občutkov še ni, o katerem smo tu govorili. Zakaj je tako, povedali bomo, ko bomo razlagali razvoj duševnega življenja.

Iz tega, kar smo rekli dosedaj o občutkih, ni težko razvideti, zakaj veljajo zanje drugi zakoni, kakor veljajo v naravi. Videli smo, da raste jakost v občutkih drugače, kakor raste v fizičnih pojavih. Preminjevanje, gibanje, združevanje in ločenje občutkov se godi tudi drugače, kakor v naravnih predmetih. To zaradi tega, ker delujejo tu drugačne sile, ker delujejo v drugačni substanciji.

## § 44.

## Različni občutki po duševni strani.

Občutke v obče in gledé na čutila smo pregledali že poprej in spoznali, da dobivamo po raznih čutilih razne občutke. Tudi miki, ki prihajajo do raznih čutil, so različni; čutila so različno uravnana in napravljajo torej različne vtise na možgane, tako so pa tudi občutki, izvirajoči iz teh vtisov, različni. — V tem odstavku ne bodemo opazovali občutkov od fizične strani, ampak ogledovali, kar spada strogo v duševno delovanje.

1. Občutki iz okusa. Kar pride do okusnega čutila in vpliva nanj, to ima za nas »okus«. Posameznih okusov je sicer mnogo, mnogotero jih razločujemo. Toda res različnih vrst okusov je neki šest. Okus je: kisel, sladek, grenek, slan, alkalijsk

in kovinsk.[1]) V okusnih predmetih so ti okusi raznovrstno, po raznih stopinjah med seboj mešani. Zato smemo ločiti: 1. čiste okuse, 2. mešane okuse. Največ okusov, kar jih občutimo, je mešanih. Sladki okus je nekako srednji okus, ker se zdí, kakor bi bil nedoločen. Zato pa preide kisloba in grenkoba lahko v sladkoto. Iz sladkote pa se razvijejo drugi okusi. Otroci in stari ljudje imajo radi sladkoto. Zakaj, to bi bilo težavno povedati. Gotovo je to v zvezi z organskim ali telesnim življenjem. Sicer je pa sladki okus — mil okus in nikakor nima one krepkosti, kakor n. pr. kisli okus. Zadnji okus nas krepko prime in močno razdraži, organizem pa stisne, pač zaradi tega, ker skrči nekoliko tudi mišice. Grenki okus nam je zopern, tudi ta krči mišice, a samo v goltanci, vsled česar kaj težko in neradi požiramo grenke stvari. Vendar nam čista grenkoba ni naravnost odurna. Alkalije se nam zdé prav mehke, ker se vrhna kožica v njih hitro razpusti. Tudi kovinski okus je krepak in določen. Poseben občutek se nam zdí, ako se nam kaj gabi ali studi. Vendar ni v pravem pomenu poseben občutek, ampak je ali grenkoba ali kisloba, ki pa stiska kite ali mišice v požiralniku in skoro gotovo tudi v želodci. Vzroki, zakaj se nam kaj gabi, so v organizmu. Tako se nam včasih gabi kaka jed, katero smo poprej zelo radi imeli. Kakor je znano, premené bolezni kaj rade naš okus.

Večinoma pravijo, da služi okus samo našemu telesnemu življenju; kar je našemu telesu potrebno in koristno, to da se nam zdi prijetno, in kar nam škodi, neprijetno. Da to ni resnično, uči izkušnja. Mnogi strupi imajo zelo prijeten okus, tudi take stvari, ki nam kar nič ne koristijo. Tu bi trebalo že globlje seči, da bi dobili prave razloge, a dosedaj se fizijologija in pa naša dušeslovna veda nista dosti s tem pečali. Da bi se dal ta čut povzdigniti do kake više popolnosti, tega se pač ne moremo nadejati. Zanimivo je, da pridevamo okusu precejšnjo razsodnost. Tako pravimo tudi v drugem oziru, da ima kdo okus — recimo — za lepo, za dostojno.

Ne samo razni okusi so združeni med seboj, ampak okusi so združeni večinoma tudi z drugimi občutki. Zdi se nam, kakor bi to vplivalo na okus sam. Res je, kajti izkušnja potrjuje, da je tudi našemu okusu bolj ustreženo, ako je ustreženo drugim čutom. Samemu okusu streči, zdi se nam nizko, protivno naši plemeniti naravi.

[1]) Wundt, o. c. I. p. 411.

2. Občutki vonja. Da pridobivamo te občutke z vonjalom, rekli smo že poprej. Tukaj se oziramo na občutke same. Vonjevi občutki so navadno kaj krepki in nas hitro prevzamejo, še bolj nego okusni. Toda nismo zelo natančni, da bi jih spoznavali, ali ločili, ali združevali v posamezne vrste. Zato pa imamo prav malo pojmov o vonjih in malo besedij za nje. Da bi zaznamovali samo določen vonj, za to nimamo niti ene besede. Zato nam ni treba preiskovati, kako so vonji med seboj sorodni, kako morebiti sestavljeni; to tudi nima posebnega pomena za dušeslovca. Kakšen pomen ima za organsko življenje, to smo slišali na drugem mestu. Še manj sevéda bi bili v stanu povedati, kaj je vonj.

Izkušnja uči, da so vonji, kakor pravimo, zelo subjektivni, to se pravi: istega vzduha, ene in iste tvarine ne vonjamo vsi enako, ampak mnogokrat zelo različno. Tako n. pr. nekaterim kaka stvar prijetno diši, a drugim smrdi, kakor tobakov dim, mošek in nekatere druge dišave. Tako je nemški pesnik Schiller kaj rad imel duh gnilih jabolk, a Quercet-u, tajniku Franca I., je začela kri teči vsled jabolčnega duha. Zato je kaj težko določiti kaka pravila za vonje. Dišavarji (parfumeurji) imajo sicer s takim sestavljanjem opraviti, toda težko, da bi v tem bilo kaj znanstvenega zrna.

Vonji imajo včasih veliko vpliva v duševnem življenji, zdi se, kakor bi globoko posegli v dušo. Spomin kakega kraja, kake stvari, kake osebe — — vzbudi se nam zelo hitro in krepko, ako naletimo na enak vonj, kakor smo ga občutili takrat. Vonj, ako nam ugaja, napravi nam veliko prijetnosti. Razdraži nas včasih tako, da nas kar premaga. Sploh je s čutnostjo v neločljivi zvezi. Čutni narodi zelo ljubijo prijetne dišave. Orijentalci rabijo ob vsaki priliki dišave, tudi pri pojedinah; celo možki se mazilijo z dišečimi mazili. Kako rad rabi ženski spol dišave, to je znano; rabi pa ne toliko, kakor bi ženskam samim dišave ugajale, ampak ker hočejo same drugim ugajati z dišavami. Mož, ki preveč rabi dišave, ne ugaja nam, za mehkužneža ga imamo. — Močne dišave, posebno ako nagloma delujejo na naše živce, utegnejo našo moč tudi premagati, zavest nam vzeti ali nas v omotico pripraviti. Tako omotico imenujemo narkozo.

Neprijetni vonj imenujemo smrad. Tudi smrad ima veliko moč na našo naravo. Ako naletimo na smrad, »uprè se vse v nas« in strpeti ne moremo. Zdi se nam, da bi trpeli žejo in lakoto raje nego smrad. Vzrok je pač ta, da je zrak za naše življenje neobhodno

potreben. Kar nam kvari zrak, to je največi sovražnik našega življenja, in tega se najraje varujemo. — Da je vonj za naše telesno življenje zelo važen, kažejo nam posebno živali, ki imajo zelo razvit vonjalni čut. Pri nekaterih živalih (n. pr. psih) je vonjalo tako občutljivo, da spoznajo lahko sled drugih živalij in ločijo človeka od človeka. Tudi divji rodovi imajo finejša vonjala nego olikanci. Gledé na to smemo reči, da so občutki našega vonja precèj krepki, a tudi nedoločni. Kadar ne pazimo mnogo na vonje, izgublja se nam ta čut; gotovo je mnogo, morebiti večina vonjev okrog nas, katerih pa ne spoznamo.

3. Občutki iz tipanja. Ti občutki so deloma tudi malo določeni, deloma pa so mnogovrstno združeni med seboj in z drugimi občutki, in zato je težko opazovati posamezne. Že v besedah smo nenatančni. Tako pravimo radi, da čutimo to, kar tipamo. Z besedo tipati zaznamujemo h krati neko poskušanje, gibanje z rokami in s prsti, da se s tem kake stvari dotaknemo. Z ravno tistim čutilom, s katerim tipamo, čutimo tudi toplino. Zato učé po pravici, da so občutki izhajajoči iz našega tipala, dvojni: pritiski in toplina. Toda nikakor ne moremo reči, da toplino tipamo. Zato bomo šteli toplinske občutke kot posebne občutke. Zraven teh opažamo pa kaj lahko še drugačne občutke, namreč mišične občutke, katere zaznavamo, kadar z mišicami delujemo, kadar kaj vzdignemo, pahnemo, potegnemo, kakor tudi občni čut, ki izvira iz celega telesa. Najpriličnejše je, da tudi o teh v tej vrsti izpregovorimo.

S tipanjem prouzročimo v sebi veliko občutkov, ki se med seboj ločijo. Tako ločimo površine: gladke, razkave, mehke, trde; konce in robove: ostre in tope; drugačen občutek imamo tipajoči trda, drugačen, ako tipamo kapljiva telesa, drugačen, ako zavihtimo roko po zraku. Poleg tega morejo tudi telesa teh vrst napravljati različne mike, bodisi, da bolj ali manj na nje pritisnemo, ali da so sami bolj ali manj gladki, ostri itd. Veliko razlik je torej med posamnimi občutki iste vrste, kakor vemo po izkušnji, katerih ni treba natančno naštevati. Ako pa vprašamo, kako naj zaznamujemo one razlike, ne moremo reči, da so vseskozi kakovostne (kvalitativne), ampak prepričamo se kmalu, da so nekateri občutki enoviti, drugi pa sestavljeni. Gladkota je skoro enovit občut, razkavost pa nastane s tem, da več posameznih gričkov, ostrih in topih pomolkov na površini kakega predmeta zadene ob naše tipalo. Ti posamezni občutki se združijo v skupni občutek. Ne smemo pri teh občutkih

pozabiti, da izvirajo mnogi deloma iz gibanja. — Pa preobširno bi bilo, ko bi hoteli vse te občutke popisovati in krojiti, kajti večinoma jih razlagamo lahko.

Tipni občutki nam podajejo veliko spoznanja. Zunanji predmet je z našim čutilom neposredno v dotiki, opazujemo (tipamo) ga od vseh stranij, površino njegovo dosezamo do cela: zato so pa tudi ti občutki tako važni. Posebno važni so za razvoj duševnega življenja, kajti občutki te vrste dopolnjujejo mnoge druge občutke. Vendar ne pazimo v obče nanje toliko, kakor n. pr. na vidne. Reči smemo že tukaj, da se opiramo posebno na tipne občutke v prepričanji, da so zunanji predmeti res istiniti. Kadar se hočemo o kaki stvari prav temeljito preveriti, tedaj jo potipljemo; tudi drugim jo damo potipati. Vse to zaradi tega, ker nam tipni občutki kažejo predmet, t. j. telesni predmet, najbliže.

Z istim čutilom dobivamo tudi občutke topline. V teh ni mnogo razlik. Občutimo namreč gorkoto in mraz. Kakor je pa bilo že zgoraj rečeno, ne občutimo tistih predmetov kot gorkih, ki imajo določeno ali neko absolutno toplino, ampak take, ki imajo višo toplino od našega telesa. Ti občutki so torej odnosni — to je, z ozirom na drugo toplino se nam zdi en predmet gorak, drugi mrzel, kakor ima namreč v primeri z drugim predmetom višo ali nižo toplino. — Da občutimo toplino, mora priti precejšen del naše kože v dotiko s predmetom, sicer občutimo samo nekak bodljej. Prav visoke in nizke stopinje topline občutimo le nedoločno kot veliko bolečino. — Občutki topline imajo mnogo pomena za naše organsko življenje in nas naganjajo biti v oni toplini, ki je za nas najprikladnejša. Po mrazu nam gorkota posebno dobro dene in ta občutek je zeló prijeten. — Dosedaj ni znan noben način, po katerem bi se mogli toplinski občutki še od drugodi izvajati ali razlagati. Zato jih imamo za popolnoma prvotne.

Še tretjo vrsto občutkov moramo tukaj obravnavati, ki niso popolnoma tipni, vendar pa so ž njimi precèj sorodni; imenovali smo jih preje mišične občutke. Imenujemo jih tako, ker jih imamo, ko delujemo z mišicami. Ker pa z mišicami gibljemo sebe in druge predmete, moremo jih imenovati tudi gibne občutke. Ti občutki kažejo med seboj take-le razlike: drugačen občutek imamo, kadar vzdignemo kaj lahkega, drugačen, ako vzdigamo veliko težo, nekoliko drugačen, ako porivamo kaj od sebe, in drugačen, ako k sebi vlečemo. Vendar je ta razlika majhna. Najlože bi morebiti

razlagali, ako bi rekli, da se kaže različna jakost občuta, ko premagamo z živci različne peze. Pri tem se je pač treba ozirati tudi na hitrost, s katero gibljemo, dalje na način, kako gibljemo, n. pr. ali držimo kaj konec prstov, ali v dlani, ali ob komolcih, posebno pa na to, koliko se je skrčila ali stegnila kaka mišica. Iz tega povzamemo, kako daleč, kako visoko smo kaj vzdignili, koliko pot smo z gibanjem izvršili. Vse take okoliščine preminjajo mišični občutek.

Navadno pravimo, da občutimo moč, kadar kaj gibljemo, ali nosimo, ali dvigamo. Moči sevéda naravnost ne moremo občutiti, ker ne naredi nikakega vtisa, marveč le upiranje zunanjega predmeta. Vendar je v resnici ta naš občutek nekaka mera za našo moč, ker nam kaže, koliko moremo premagati. Tudi čutimo h krati, ali bi mogli še več premagati, ako namreč kaj storimo s precejšnjo lahkoto, kaj drugega pa s težavo. Ta občutek nam kaže, koliko moči naj rabimo, da opravimo kako delo. Da potegnemo svojo uro iz žepa, za to ne odmerimo mnogo moči, da privzdignemo svojo pisalno mizo, za to pa je treba drugačnega napora. Razni deli naših rôk in nôg imajo toliko večo občutljivost za male razločke, kolikor manjša je njihova moč: z mazincem moremo male razločke mnogo bolje spoznati, kakor s celo roko. — Za življenje naše je ta vrsta občutkov zeló važna, posebej za gibanje in kretanje našega telesa. Vselej se ne zavedamo vseh teh občutkov, ker smo se jih popolnoma navadili. Iz navade napnemo vselej mišice toliko, kolikor je treba. Vsled tega hodimo po konci in enakomerno, nategnemo kite na eni strani, ko jih na drugi spustimo; vsled tega se moremo ravnati po pravi meri gledé časa. Ako bi eno nogo močneje prestavljali nego drugo, pregibala bi se tista hitrejše nego druga, hoja bi bila neenakomerna. Kako zeló se more človek v tem čutenji izvežbati, da presodi natančno jakost, ki je potrebna za gibanje, to nam kažejo razni plezalci po vrvéh in drugih ozkih stvaréh (akrobati).

Tudi občne občutke smo šteli sèm. Kateri so torej »občni občutki«? Teh pač ne moremo imenovati posebnih občutkov, marveč občni občutek more pomeniti in tudi je samo skupina raznih posameznih neločljivih občutkov. Takih posameznih občutkov imamo mnogo. Raznovrstni vtisi delujejo na nas. N. pr. toplina, ki nas obdaja, obleka, ki nas pritiska, zrak v plučih, kadar so se ž njim napolnila, želodec, čeva, roke in noge, ki se pregibljejo ali prosto visé, sloné itd.: vse to vpliva na živce, torej napravlja občutke.

Toda posamezni ti občutki so tako enaki in med seboj tako zvezani, da se lahko popolnoma združijo in zlijejo v en sam občutek. Poleg tega občutimo kolikor toliko tudi lakoto, ali žejo, ali utrujenost, ali kaj drugega: to vse skupaj dela oni občutek, ki ga vedno imamo in se ga bolj ali manj zavedamo, kakor imamo več ali manj pozornosti za svoje telesno stanje. Nekateri izmed onih manjših občutkov postanejo včasih močnejši in sicer s tem, da se mali vtis razširi čez veči kraj in tako postane jači. Skoro vselej pa deluje tak vtis kar naravnost (refleksno) na gibni živec in ta na mišice, ki se krčijo, in to napravlja včasih oni močni občut ali uspeh (n. pr. pri šegetanji), ki nam je dovolj znan. Šegetanje stori hitro, da se krčijo mišice in zato ga ne moremo prenesti. Ako slišimo, kako drgne kdo s svojimi nohti po zidu, kako drgne z enim robom steklene plošče ob drugo ploščo, ali z raztrganimi čevlji po razkavem tlaku, pograbi marsikaterega čuden občutek in ne more prenesti takega praskanja. Včasih pravimo, da nam »gre kar po kosteh«, drugič čutimo, kakor bi nas po celi koži spreletel mraz, drugič zopet čutimo nekako krčenje v goltanci in dalje proti želodcu: v vseh teh slučajih se razdražijo gibni živci in vsled tega tudi mišice, ki nam napravijo oni občutek. Nekateri taki občutki so znani tudi z drugim imenom; imenujejo jih »idijosinkrazije« (Idiosyncrasien), katere pa moremo še bolje umeti v nauku o predstavah.

Umestno bi bilo tukaj govoriti o bolečinah. Toda o fizijoložnem vzroku bolečin smo že govorili, o duševnem pomenu in vplivu bodemo pa na drugem mestu primernejše govorili.

4. Slušni občutki. Popisali smo že sluh in pa one pojave, katere naš sluh spoznava. Tukaj nam je govoriti o občutkih: zvokih, zvenkih, glasovih, soglasji, šumu, sploh o tem, kar nam podaja naš sluh.

Ako se oziramo na svoje slušne občutke — zvoke, moremo spoznati te razlike: 1. Nekateri so pravilni, ugajajo nam, imajo nekako redno obliko: imenujemo jih zvenke; nepravilne občutke, v katerih ne moremo ločiti posameznih delov, imenujemo šum, ropot itd. 2. Zvenki se razločujejo po svoji posebnosti, ali kakor pravijo, po svoji barvenosti, mi bi pa lahko rekli, po »glasu«, n. pr. človeški glas, glas piščalke. 3. Razločujemo v zvenkih tudi tone: toni so niži ali viši. 4. Več zvenkov, ki se glasé h krati, imenujemo sozvenenje, in ako so ušesom prijetni, soglasje (harmonija): ločimo je od enovitega zvenka. Po tej vsporedbi bodemo ob

kratkem pregledali slušne občutke v toliko, kolikor jih nismo že poprej obdelali.

Ako zapojem, ako udarim na struno ali pihnem v piščalko, občutim po ušesu nekaj enakomernega, kar zaznamujemo v navadnem življenji z raznimi imeni, v znanstvu pa imenujemo zvenk. — V zvenku je neko trajanje. Ako bi ne trajal več kot en sam trenotek, ne bi ga mogli spoznati ali občutiti. Zvenk je enostaven: ne moremo zapaziti v njem delov, naj je uho še tako tanko; le v nizkih tonih zaznavamo tresenje. — Ako pa udarjajo raznovrstni tresleji brez reda na naše uho, ako se ti tresleji vedno preminjajo, ako so tudi včasih neprijetni, imenujemo jih šume. Teh je zelo mnogo v naravi in vedno udarjajo na naša ušesa. Ker so precej nedoločni, ne pazimo mnogo nanje in jih tudi ne ločimo vselej dovolj. Vendar pa ločimo nekatere prav natančno, ker imajo več pomena za naše duševno življenje. Akoravno ni v nekaterih nikake pravilnosti, vendar imajo nekoliko enakomernega preminjanja, kakor n. pr. grom, ropotanje voza; drugi pa nimajo kar nič pravilnega, kakor drgnenje dveh razkavih plošč, pometanje, piljenje žage itd.

Vsakdo vé, da se človeški glas razločuje od drugih zvenkov: piščalke, strune na goslih, trobente. Pa ne samo to: tudi posamezni ljudje se med seboj ločijo po glasu; tako tudi živali ene vrste. Od kod neki ta razlika? Nauk o zvokih ali akustika nam daje odgovor na to. Ta namreč uči, da je vsak zvenk vsaj po nekoliko sestavljen. Nam se sicer zdí, kakor bi slišali samo en ton, toda v resnici ima en zvenk v sebi glavni ali temeljni ton in še več drugih viših, katerih mikanja so po svojem številu v tej razmeri 1, 2, 3, 4 . . . Torej se glasi vselej z glavnim tonom tudi oktava, od te oktave kvinta, potem druga oktava itd. Ker utegne biti teh »višjih tonov« (Obertöne) več ali manj, ker so različno jaki, ker je poleg teh tonov tudi precej šumov, zato so zvenki tako različni. Da je v zvenkih tudi mnogo šumov, prepričamo se prav lahko. Šumi nastajajo pri človeškem glasu že v grlu; ker so glasilni organi redko kdaj popolnoma čisti, delajo se v ustih, med zobmi, sevéda le neznatno. Posebno veliko viših tonov imajo glasbena orodja iz pločevine, zato pa imajo precej zopern glas (trobenta, rog). Malo jih imajo strune na glasovirji, najmanj glasilne vilice. Naši slušni občutki nam kažejo vselej razliko, kadar je v fizičnem pojavu razlika, a občutka samega ne moremo razkrojiti. Z dolgo vajo bi sicer nekatere dele razločili, nikdar pa jih ne moremo tako, kakor fizične pojave. A za-

radi tega niso naši občutki nepopolni, kajti razlika sama med dvema občutkoma nam nikdar ne uide. Kaj drugega je deliti v sestavino, kaj drugega je zaznavati razloček. Prvo storimo lože v fizičnem, drugo v duševnem slušnem pojavu. — Še le v novejšem času so to zadevo natančnejše pojasnili. Slavni Helmholtz je dokazal s poskusi, da je v zvenku poleg temeljnega glasú tudi več viših glasov. V ta namen je napravil kroglaste »resonatorje«, to je na dveh straneh odprte prazne krogle, katerih ena je namenjena, da sprejema glasove, druga pa, da se more nastaviti na uho. Zrak v krogli se trese in sicer so resonatorji tako uravnani, da more v njih zveneti krepko tudi kak slabši glas. S tem je mogel Helmholtz dokazati, da doné v resnici z glavnim glasom tudi drugi viši glasovi.[1]) Zlasti je zanimivo, da niso različni samoglasniki nič drugega, kakor temeljni toni z različnimi višimi toni. Helmholtz je z glasilnimi vilicami, katere je z električnim tokom gibal, sestavil razne samoglasnike. Kmalu nam je torej jasno, kakšno nalogo imajo naša usta pri govorjenji. Usta so v istini nek resonator, ki se pa dá kaj lahko preminjati. Ker usta z odpiranjem, z gibanjem jezika in ustnic različno preminjamo, doni poleg temeljnega tona v ustih tudi eden ali drugi viši ton. Usta se pa brez našega mišljenja in hotenja tako uravnajo, da pride iz ust določen samoglasnik. Iz tega vidimo, koliko gibčnost imajo mišice jezikove in onih delov, ki so neposredno okoli ustne dupline. Ne bi pa nikakor mogli rabiti vseh teh pripomočkov, ako bi v občutku ne zaznali vseh razlik. Kako tesna zveza med telesnimi in dušnimi zmožnostmi! — Iz prejšnjega razkladanja umevamo, zakaj se preminja glas, ako nastavimo pred usta kako cev ter skozi njo govorimo, zakaj imajo v orgljah lesene piščalke drugačen glas nego kositarjeve itd.

Vsakdo vé, da so viši ali niži »glasovi«, to se pravi: zvenki se razločujejo s tem, da se zveneči ali doneči predmet hitrejše ali počasnejše giblje. Ako udarimo ob dolgo struno, zadoni v nizkem glasu, ker niha struna počasnejše. Udarimo ob kratko struno, zadoni v visokem glasu, ker se trese zeló hitro. Da bi razlagali natančno, zakaj so glasovi viši ali niži, to ni naša naloga; določiti moramo nekoliko razmerje občutkov. Tukaj treba pomniti, da so občutki, glasovi, kolikor jih je, v nepretrgani vrsti od najnižega glasú do najvišega. Vendar zaznavamo le nekoliko veče ali znatne razlike. V

[1]) Helmholtz, Lehre von den Tonempfindungen, 1863. p. 163, sq., 184 sq.

glasbi rabimo le tone, ki napravljajo dobro ločene občutke. A vendar jih je neštevilno mnogo, ki so med seboj različni. Pa tudi izmed teh, katere ločimo, niso vsi za glasbo, karkoli jih je, marveč samo nekateri, ki so med seboj v določenem razmerji. To razmerje se ozira na število tresljejev ali nihanj (n. pr. strune) v eni sekundi. Ako predelimo struno v sredi, dobimo dva enaka dela, ki se glasita skoro enako, kakor cela struna, vendar je ton toliko viši, da je razmera med nihanji 1 : 2. Drugi, viši ton imenujemo oktavo — osminko. Med obema tonoma je najprej šest drugih glasov, kateri so s prvim v tej razmeri: $^9/_8$, $^5/_4$, $^4/_3$, $^3/_2$, $^5/_3$, $^{15}/_8$. Imenujemo jih: prvinko (primo) ali temeljni ton, druginko (sekundo), tretjinko (terco), četrtinko (kvarto), petinko (kvinto), šestinko (seksto), sedminko (septimo). To celo vrsto imenujemo dijatonsko vrsto tonov. V glasbi vstavljamo pa tudi med prvi in drugi, drugi in tretji, četrti in peti, peti in šesti, šesti in sedmi ton še po en ton vmes, ki ga imenujemo polu-ton. Nastane pa polu-ton pravo za pravo s tem, da se kak ton ali zviša ali zniža. Imeli bi tem potem mnogo glasov, ki pa nimajo med seboj enakih presledkov (intervalov). Tako n. pr. je interval med primo in sekundo $^9/_8$, med sekundo in terco $^{40}/_{36} = {}^{10}/_9$, med drugimi je interval še večji. — Ker se dá težko uravnati pravo soglasje po imenovanih razmerah, zato naredé intervale prav enake, in ker jih je 12, delé razmerje 2 : 1 v 12 enakih intervalov. Ako imenujemo oni interval $i$, bilo bi $i^{12} = 2$. Iz tega dobimo potem $i = \sqrt[12]{2} = 1{\cdot}0595$. — Taki so v sedanji glasbi intervali med polu-toni. — Mnogo bi bilo v tem oziru treba še razložiti, da bi spoznali natančno vrsto tonov, katere rabi glasba in ono vrsto, katera se nam ponuja nekako sama po sebi. Pa to spada v drugo stroko, zlasti v akustiko, naše razkladanje bi vsled tega preveč narastlo.

A dveh stvarij ne smemo prezreti v tem delu. Kakor imamo posebne občutke, v katerih zaznavamo razne tone, tako imamo tudi zmožnost, da občutimo vrstenje raznih tonov in pa njih razmerje med seboj. Ne samo posamezni glasovi napravljajo občutke, tudi prehajanje tonov, spreminjanje, vrstenje napravlja občutke. — Tako preminjevanje, ki nam ugaja, imenujemo melodijo. — Prav takó pa moremo občutiti skupno in istodôbno glasenje mnogih tonov ali soglasje. Več tonov namreč se glasi ob istem času tako, da moremo tudi posamezne razločevati, ako so dovolj močni. Ako se

glasita dva, imamo dvoglasje, ako se glasé trije, triglasje itd. Nekateri toni se tako ujemajo, da se glasé prijetno: prijetno glasenje mnogih (vsaj treh) tonov imenujemo soglasje v ožem pomenu ali harmonijo. Drugo skupno glasenje pa zopet ni prijetno in utegne biti celó silno neprijetno: imenuje se sploh nesoglasje ali disharmonija. Prijetno se glasé taki toni, kateri so med seboj v priprosti razmeri: 1 : 2; 4 : 5; 3 : 4; 2 : 3 i. dr. Vendar ne moremo reči, da bi te številne razmere bile vzrok soglasja, ampak vzrok je deloma v gibanji zraka, deloma v naši duši sami. Gibanje zraka je nepravilno in neenakomerno, kadar je razmerje dveh tonov zapleteno, a je pravilno, priprosto, enakomerno, kadar je razmerje priprosto. Poskusi Helmholtz-ovi so pokazali, da prav enakomernost v gibanji nam ugaja, neenakost pa nam je zoperna. Ako udarja zračni val na naše uho v enakih presledkih, občutimo prijetnost, ako so pa presledki neenaki, občutimo neprijetnost. Da so pa presledki enaki ali različni, izvira od tod, da so nihanja različna. Ako imamo v sobi dve uri z nihalom, ki gresta le malo različno, čutimo kmalu čudno tikanje: sedaj se zdi, da gresta popolnoma enako, kmalu potem pa gresta čisto različno, nazadnje je pa tako tik-takanje, kakor bi druga drugo lovila. Take nepravilnosti so tudi v gibanji nekaterih zvenkov in to ni prijetno našemu sluhu. Pa tudi duša sama določuje s svojimi silami prijetnost in neprijetnost glasov. Kajti akustika nam pravi, kdaj je občutek prijeten, vendar povedati ne more, zakaj je prijeten. Saj občuti prijetnost ali neprijetnost duša; v zvenkih samih ni nikakoršne prijetnosti ali neprijetnosti. Zato se tudi zgodi, da sodijo razni ljudje o tej prijetnosti različno, iz česar vidimo, da ni odvisna od samega fizičnega pojava. Nekdaj so n. pr. čiste kvinte bile v glasbi všeč; dandanes so nam zoperne. In zopet imamo dandanes v glasbi dve veliki terci, ki sta bili nekdaj prepovedani.

Pa da tega ne razpravljamo dalje, toliko smo spoznali, da imamo različne slušne občutke. Kako različni morejo biti, to si komaj prav mislimo. Zlasti, ako se več tonov glasi h krati, koliko preminjevanja, koliko razlik! Dasi občutimo vse posamezne tone, vendar jih ne ločijo vsi, treba je zato vaje in pozornosti. Izvežban glasbenik zazná najmanjšo malenkost; kdor ni vajen, ne more ločiti niti močnejših glasov v akordu.

Pristaviti moramo še, da imajo zvoki tudi različno jakost. Jakost v zvokih kaj natančno občutimo, tudi čas natančno merimo, v katerem slišimo kak zvok.

Slušni občutki naši se odlikujejo po natančnosti, določnosti; kakor jih natančno in točno sprejemamo s svojim čutilom, tako jih tudi natančno zaznavamo. Zato nam ti občutki skoro največ pripomorejo, da se razvije v nas duševno življenje, in sicer ono, ki je različno od telesnega in tudi samostojno. Slušni občutki so tudi nekako netelesni, skoro najbolj so prosti tvarine. Kako dviga našega duha umetna glasba, kako se čutimo proste telesnih spon! Pozabljena je bolečina, pozabljene so skrbi, pozabljena je revna zemlja z vsemi nedostatki, britkostmi in trpljenjem. V slušnih občutkih zamakneni in zatopljeni si okrepimo dušo, da živimo vsaj za malo trenotkov čisto duševno življenje.

5. Vidni občutki. Na najvišo stopinjo izmed občutov stavimo one občutke, katere pridobivamo po vidu. Ti so najštevilnejši, vežejo nas najbolj z zunanjim svetom, naše predstave se najbolj ozirajo na te občutke, tudi umetnost se nanje najbolj opira. Zato nam ni težko priznati, da so za nas najvažnejši. Kako so mnogolični ti občuti, vé vsakdo. Vendar moremo tudi te ločiti v posebne vrste. Občutimo pa najprej: svetlobo, ki je veča ali manjša, dalje barvo in razne stopinje kake barve. Ti občutki nam prihajajo samo po vidu. A po pravici smemo tu sèm šteti tudi zaznavanje razsežnosti. Vsa telesa se nam kažejo razsežna, t. j. dolga, široka in visoka. Razsežnost spoznavamo sicer tudi s tipalom, a brez vida bi ne imeli popolnega pojma o njej, kakor uči izkušnja in bodemo še pozneje povedali. Zato bodemo najprej obravnavali prostornost, kolikor je dobivamo po vidu, kolikor se je javi v vidnih občutkih.

Našemu vidu se kažejo zunanje stvari kot ploskve, v ploskvah se narejajo na naši mrežnici slike zunanjih predmetov. Ko jih pa občutimo, občutimo h krati nekaj, kar imenujemo razsežnost, kajti, ko zaznamo n. pr. ploščati predmet, moramo zaznati razsežnost na dolgo in na široko. Kajpada nismo s tem pridobili že popolnega spoznanja, kaj je prostor, vendar pa se mora to spoznanje opirati na neki občutek, in o tem govorimo tukaj. Iz tega povzemamo razlike v prostoru, večo ali manjšo daljavo, razne strani ali meri, na katere se razprostira prostor, in ker zaznavamo v enem občutku več takih razlik, primerjamo jih med seboj: tako so nam vidni občutki — vsaj posredno — podlaga našega spoznavanja razsežnosti. Kako se dalje to spoznavanje razvija, preiskovali bodemo drugodi; tu moramo posebej še dve zadevi v vidnih občutkih omenjati, kateri se nam ne zdita umljivi sami po sebi.

Vsakdo vé, da se nam naredi od vsakega predmeta, ki ga gledamo, podoba na obeh očesih, torej imamo dve podobi v vidu, kakor tudi dve podobi, ki dojdeta do možganov. To se tudi nikomur ne zdi čudno, kajti dobro vé, da vidi z obema očesoma: ako eno zatisne, vidi z drugim; vé tudi, da napravita očesi tudi dva različna občuta, ako na eno oko nekoliko pritisnemo. Vsled tega se ena podoba dvigne poleg druge, ali bolje, dve podobi istega predmeta se nam zdita druga poleg druge. Torej mora biti v vsakem očesu posebna slika predmetova. Zakaj pa vidimo — občutimo navadno le en predmet: eno črto, eno ploskev? Da moremo to umeti, pomislimo najprej, da sta obe sliki skoro enaki. Ta enakost ni vselej popolna, ravna se po raznih okolnostih. Eno oko utegne biti kratkovidnejše kakor drugo, tudi nekoliko temnejše, tako, da se predmet vidi s prvim očesom svetlejši nego z drugim. Dalje se ne more kazati od telesnih predmetov popolnoma ista stran vsakteremu očesu. Ker sta očesi drugo od drugega nekoliko oddaljeni, ne morejo priti popolnoma isti žarki v obe očesi, o čemer se prav lahko prepričamo, ako si narišemo podobo obeh očes in pa podobo kakega oglatega predmeta. Ako zvežemo s črtami obe očesi in pa ogle predmetove, pokaže se takoj, kaj vidi eno, kaj vidi drugo oko. Ta razlika je toliko veča, kolikor bliži je predmet; pri oddaljenih predmetih je ta razlika neznatna. A, dasi je v obče nekoliko razlike v obeh slikah, vendar sta v občutku obe sliki spojeni v eno samo. Občutki nam kažejo le po en predmet, ne pa po dva in dva enaka predmeta. Že fizijoložni pogoji pripomagajo k temu, kakor smo na drugem mestu razložili. Zlasti pa se izvršuje to spajanje v občutku samem; smemo namreč izreči kot splošni zakon občutkov, (kateri zakon bodemo kmalu še od druge strani premišljali), nekako to-le: Skupni vtisi se spajajo v en občutek, ako dohajajo istodobno. Tako se spajata tudi tukaj sliki obeh očes v en občutek — v en občutni predmet, in sicer tako, da se enaki deli popolnoma spojé, neenaki pa se združijo v skupino. To se nam zdi lahko umljivo. Priča pa nam tudi to, da je ono bitje, v katerem se vršé občuti, res edino bitje. Temu ne moremo ugovarjati, češ, saj je pri živalih enako, kakor pri človeku. Res, priznati smemo, da ima tudi žival o enem predmetu en občut; toda naj bi se oko kaj premenilo in bi vsled tega videla žival dva predmeta, kdo more reči, da ne bi žival tudi v resnici »imela tega, kar vidi, za dva predmeta«? Pri človeku se pa hitro zravna gledanje in postane popolnoma pravilno,

ako bi se tudi bilo iz kakšnega vzroka napravilo »dvojno gledanje«. Stori pa to naš um, ki vé, da je predmet en sam, ki pa tudi more vplivati na občutke, kakor smo tu spoznali.

Drugo vprašanje bi bilo, kako more delovanje vidnega živca napraviti občutek razsežnega predmeta, ker je delovanje živčevo — neprostorno? Tako nekako bi rekli v primeri: kako bi bilo možno, da pošljem po železni žici kar celo sliko iz enega kraja v drug kraj, ali kako more tako gibanje povzročiti celo obširno sliko? To se zdi res nemogoče. Res ni lahko umeti, kako se more vse to in natančno tako preseliti v možgane in od todi v občutek, kar se je naslikalo na zunanjem delu mrežnice. A ozirati se moramo na tri reči: prvič, da imamo v istini občutek razsežnih predmetov, česar nihče ne taji. Torej nam ni treba dokazovati več: saj občutimo naravnost razsežne predmete, saj se sklicujemo na istino. Drugič nimamo pravice in nikakega razloga trditi, da mora biti občutek tak, kakoršno je gibanje v živci. Čemu je pa slika na mrežnici? Zakaj bi moralo samo gibanje v živci in možganih povzročiti občutek? Zakaj ne bi se občutek prav tako ravnal po čutilu, kakor se ravna po gibanji v živci? Tretjič pa tudi ne moremo reči, da je občutek prostoren, ali da je v njem kaka prostornost, marveč občutek sam je prav lahko neprostoren, dasi v njem zaznamo prostorni predmet. V razkladanji se ta razloček mnogokrat prezre, in vendar je zelo važen. Imamo misel o prostoru, o prostornosti, a ta misel sama nikakor ni prostorna. — Iz tega vidimo, da se ne moremo pri razlaganji občutkov opirati samo na delovanje živcev in možganskih delov, ampak gledati moramo h krati tudi na čutila. Prav čutila so — kakor se zopet tukaj prepričujemo — najvažnejši in odločilni faktor za naše občutke. In napačno bi bilo misliti, da se občutek rodi izključno v možganih, da čutila samo pošljejo svoj vtisek v možgane. Marveč primernejše in lože si tako razlagamo, da so možgani organsko središče življenja in delovanja, da se pa to delovanje enako tudi v čutilih vrši, kakor v možganih, ali, da občutek enako v čutilih nastaja, kakor v možganih. Spoznali bomo pozneje še druge razloge za to trditev.

Glavni vidni občutek je svetloba. Zato pravimo, da je naše oko ustvarjeno za svetlobo. Občutek svetlobe stavimo v nasprotje s temoto. Vendar temote ne občutimo; temota je tedaj, kadar svetlobe ne občutimo. Med popolno temoto in veliko svetlobo je brez števila stopinj, zato ker ni ena svetloba natančno ločena od druge,

ampak prehajanje se godi polagoma, nepretrgoma. Tudi ne moremo reči, da je kaka najvikša svetloba, in da ne more biti vikše. Ako bi namreč svetloba kakega predmeta bila zelo velika, pokvarila bi mrežnico, bolečina bi nas prevzela; svetlobnega občutka bi ne mogli zaznati. — To, kar tu omenjamo, ni drugega, nego jakost vidnega občutka. Jakost je pa veča, ako je vtisek močnejši. Nauk o svetlobi uči, da je svetlobni vtisek tem jači, čim bolj se oddalji vsak nihajoči ali migljajoči delec od svojega mirovališča (ravnotežne leže). Občutki nam kažejo dovolj natanko razločke svetlobne jakosti, a le tedaj, ako se nam javita dve različni jakosti neposredno druga za drugo. Ako pa se jakost nepretrgano povečuje, ne zaznamo lahko razlike. Tako ne opazimo zjutraj, kako raste svetloba, ali zvečer, kako pojema. Znano je, da ima svetlobni občutek velik vpliv na duševno življenje. Svetloba nas razveseljuje, vnema in bodri; temota pa pomirjuje in tudi tlači duha. Zdi se, kakor bi svetlobni občutek dajal duši življenja, a temota mu je jemala.

Barva ni po svojem bistvu nič drugega nego svetloba. Svetloba je — ako gledamo na fizični pojav — gibanje najtanše tvarine — eterja. To gibanje se vrši enako, kakor gibanje zraka, v podobi valov, ki so ali daljši, ali krajši. Najdaljši, ki pridejo do naše mrežnice, povzročé občutek rudeče (cinobrove) barve. Ako so valovi čim dalje krajši, napravijo občutke vseh barv, kolikor jih vidimo v mavrici in sicer od rudeče do višnjeve in vijoličaste. Zadnja ima najkrajše valove in zato je tudi gibanje valov najhitrejše, a v rudeči barvi je najpočasnejše. Tako moremo sestaviti vrste barv, ki prehajajo druga v drugo, in sicer to-le vrsto: barva rudeča, pomerančasta, rumena, zelena, višnjeva in vijoličasta. Prehajajo pa tako polagoma, da niso ločene po natančni meji. Tudi vijoličasta se bliža polagoma rudeči barvi: tako imamo nekak krog — vračajoč se sam vase ali sklenen, blizu tako, kakor je tudi oktava nekako isti glas kot prima. Dasi prehaja občutek ene barve v drugi občutek, vendar so posamezni po svoji posebnosti čisto določeni. Občutek rumene barve je čisto določen; tako tudi drugih barv. Ako napravimo omenjeno popolno vrsto barv, določimo lahko one črte, ob katerih so barve najčistejše in najkrepkejše. Vmes pa so prehodne barve ali stopinje. Smemo si te prehode tako misliti, kakor bi bili dotični barvi v raznih razmerah mešani, recimo rumena in zelena, kar daje barvo rumeno-zeleno. Pa tudi še dalje moremo seči; ne samo, da si mislimo mešane sosedne barve, ampak tudi druge, bolj ločene

barve se združujejo in učinjajo enovit občutek: rumena in višnjeva činita zeleno, rudeča in rumena — pomerančasto. Ako združuje prizma (n. pr. brušeno steklo) vse barve, činijo te enoten občutek bele barve. Ta barva torej ni nič drugega nego svetloba, ki je sestavljena iz vseh posameznih barv. Ločiti torej moremo enostavne in sestavljene barve. Dalje ne moremo razkladati optičnih naukov o barvi. Preverili pa smo se lahko s tem premišljevanjem, da zaznavamo v občutkih natančno vse razločke zunanjih pojavov.

Pri barvah občutimo poleg »tona« (t. j.: je-li rudeča, rumena...) tudi stopinjo barve in pa jakost barve. Stopinja barve je v tem, da se bolj ali manj bliža kaki drugi barvi, da je ž njo bolj ali manj pomešana; jakost pa v tem, ali je — kakor pravimo — dovolj nasičena, ali je pa slaba, »bleda«. Ako napravimo barvilo za slikanje, moramo nadrgniti mnogo barve v malo tekočine, ako naj je barva jaka, krepka; če hočemo imeti slabšo barvo, prilijemo barvilu čiste vode. Tudi s tem oslabimo barvilo, ako mu primešamo belega.

Vse te posamezne strani se kažejo v naših tako raznih barvenih občutkih. Za naše občutke je dalje tudi znamenito, da se nekatere barve pred drugimi odlikujejo, in te so: rudeča, rumena, zelena in višnjeva. Imenujejo se glavne barve. Zdi se nam, da imajo posebno krepkost in živost; toda utegnejo se nam tudi zato zdeti pomenljivejše, ker jih večkrat opazujemo nego druge, ker se nahajajo te barve na več predmetih nego druge. A še v drugem pomenu ločijo nekatere barve kot glavne ali osnovne barve od drugih. Angleški naravoslovec Tomo Young je učil, da občutimo z očesom na mrežnici tri barve: rudečo, zeleno in vijoličasto. Vse druge so sestavljene iz omenjenih treh. Sestavljanje ali spajanje bi se godilo v občutku. Zlasti Helmholtz je sprejel ta nauk. Potemtakem bi bili naši občutki takrat enostavni, kadar deluje na mrežnico ena izmed imenovanih barv; rumena barva n. pr. bi bila v istini (sestavljen) občutek dveh drugih barv. Toliko je izvestno, da trdna ni ta podmena, izvestno je pa tudi, da se tako ne mešajo barve, kakor n. pr. dva h krati glaseča se tona. Dva bližnja tona (pod malo terco) napravljata grozno nesoglasje, česar pa v barvah ni. Prav narobe veljata ta dva zakona za mešanje barv: 1. Dve barvi, ki nista zelo različni, učinjata občutke, kakor ena barva, ki je med obema (gledé dolgosti valov). 2. Dve barvi, mešani v pravi razmeri, moreta učinjati belo barvo, ako sta namreč obe enako narazen od določenega središča. Ako štejemo šest barv v mavrici ter jih zapišemo po vrsti

v krogu, razdeljenem na šest delov, napisane so si nasprotno one barve, ki učinjajo belo barvo: imenujemo jih komplementarne ali dopolnjujoče, in so: rudeča-zelena, rumena-vijoličasta, višnjeva-pomerančasta.

Vsaka razlaga, ki bi hotela pojasniti vsestransko naše vidne občute, zadeva, kakor smo videli, ob mnogo zaprek. Ako si mislimo, da se družijo razne barve še le v očesu, mora se nam zdeti neumljivo, kako bi bile barve v istini druga poleg druge. Ako pa pravimo, da so barve že v istini združene v enoto, težko nam je pojasniti tako zvano barveno slepoto. S tem imenom nazivljemo ono nedostatnost očesa, vsled katere ne more spoznati kake barve in je torej tudi ne od druge ločiti. Barvena slepota je ali popolna, ali delna (nepopolna). Popolna je tedaj, kadar more oko ločiti samo posamezne stopinje svetlobe, nikakor pa ne barve. Delna pa je tedaj, kadar občuti oko le nekatere barve, drugih pa ali ne loči, ali jih zamenjava z drugimi.

Barvena slepota se nam ne more zdeti tako čudna, ker se nam že v navadnem življenji zdi, da včasih nanjo naletimo. Ne čudimo se zeló, kadar kdo o barvi drugače sodi nego mi. Sevéda to ni še prava slepota. Pozornejši so postali na ta nedostatek, ko so za razna znamenja rabili barvane zastavice, plošče, svetilnice, in se preverili, da nekateri ljudje ne morejo ločiti vseh barv. Holmgren je preiskoval statistično to zadevo in našel, da ima počez 3—6 odstotkov ljudij barveno slepoto. Našel je, da večina teh ljudij ne loči rudeče in zelene barve, ali tudi ne od obeh sive; a druge barve ločijo dobro in lahko. Pa tudi med temi so razlike. »Nekateri zamenjavajo svetlo rudečino s temno zelenino, drugi temno rudečino s svetlo zelenino«.[1]) Tako bi bili nekateri rudeče-slepi, drugi zeleno-slepi. Druga vrsta barveno-slepih je tista, v kateri ne spoznavajo in ne ločijo vijoličaste in tudi ne višnjeve barve. Rudečo, rumeno in zeleno barvo poznajo in ločijo lahko. Ako bi použil nekoliko santonina[2]), tudi bi bil za nekoliko časa višnjevo-slep. Ako bi tako slepi človek pogledal v popolno vrsto barv (n. pr. v mavrici), videl bi nekatere dele samo sive, ali pa ne bi videl ničesar tam, kjer so dotične barve. Ta slepota se nahaja ali v obeh očesih, ali samo v enem. Zadnja je redkejša in izvira iz kake bolezni mrežnice, zato je večinoma le začasna, tu pa tam tudi prirojena. Slepota na

[1]) Wundt, o. c. I. p. 468.

[2]) $C_{15}$ $H_{18}$ $O_3$, nahaja se v »Semen cynae« in v »Artemisia Vahliana«.

obeh očesih se navadno podeduje od roditeljev. Zanimivo je, da je kdo lahko slep za barve, a za svetlobo je kaj občutljiv.

Gledé na omenjene pojave moramo trditi, da so občutki barv res zavisni od očesa ali od delovanja mrežnice, pa tudi občutki sami na sebi se ravnajo po zakonih, katerih pa sedaj še ne moremo do cela pojasniti. Nikakor pa niso vsled teh zakonov občutki odtrgani od fizičnih pojavov, ampak po starem načelu trdimo, da »ima barva dvojno bit, eno fizično v čutni stvari, eno duševno v čutilu«.[1]) Oko ima sposobnost, da sprejema zunanje gibanje eterja, kakoršno je. Ako ne morejo v stožcih in v paličicah nastati oni valovi, ki so v istini ali zunaj očesa, ne moremo občutiti dotične barve. Da bi pa človek čisto nobene barve ne občutil, to je le v tem pomenu resnično, da ne more ločiti one barve, katero občuti, od drugih barv, tedaj mu je, kakor bi sploh barv ne občutil.

Barvni občutki so v našem spoznavanji zeló mnogovrstni. Zlasti koliko razlik, kadar gledamo celo skupino predmetov, kadar razgledujemo veče prizorišče! Pač čudno bi bilo, da bi naši občutki mogli biti tako različni, ako bi bil svet v istini tako enoličen, kakor trdé mnogi naravoslovci. Da lože umemo, kaj je z našimi občutki, premislimo to-le: Ko občutimo barvo (recimo belo-sneženo), ne občutimo nikake posebne prevlake na oni plošči, češ, barva je kaj drugega, kakor plošča, ampak predmet, ki mu pravimo sneg, napravlja na naš vid povsem določen vtis, ki ima neko kakovost. Ta kakovost je belina ali bela barva. Ali nima posebne kakovosti sneg, ker more v meni povzročiti občutek beline? Naj je svetloba v istini samo gibanje: a, da napravi ena plošča to, druga pa drugo gibanje, za to morajo biti plošče različne, in to izražamo, ko pravimo: sneg je bel, nebo je višnjevo. Naši barveni občuti nas torej nikakor ne varajo.

Koliko moči imajo ti občutki v našem duševnem življenji, znano je dovolj. Krasota barv nas napolnjuje z nepopisnimi čustvi, objema duha z nepremagljivo silo. Vtiski, katere napravlja barva na našega duha, posebno so živi in krepki.

Omenjati moramo tu dve vrsti vidnih občutkov, ki sta si nekoliko podobni in ji moramo zaradi tega ob enem razložiti.

Rekli smo že, da n. pr. zvok ali kak drug občutek ne traja samo en hipec, dasi je mik sam popolnoma hipen (momenten).

[1]) Thom. de anima lect. II.: »Color duplex habet esse: aliud naturale in re sensibili, aliud spirituale in sensu.«

Tako je tudi v vidu: ako se zabliska, traja naš svetlobni občutek nekaj časa. To prihaja od tod, da se razdraženo živčevje ne neha takoj gibati, ampak potrebuje za to nekaj — dasi le malo — časa. Tako tudi ne izgine slika iz očesa takoj, ko izgine predmet izpred njega, marveč še potem nekaj časa traja. Na tej lastnosti naših očij sloné tako zvane paslike (Nachbilder), to je slike, ki še trajajo, ko je izginil istiniti predmet. Te izvirajo torej iz našega čutila. Mnogi vidni pojavi sloné na tej posebnosti našega čutila, katere našteva fizijologija. Ako suka kdo pred tvojimi očmi svetlo stvar (goreč ogel), zdí se ti, da je svetla črta. Ako pobarvaš razne izseke na okrogli plošči z raznimi barvami in ako potem ploščo hitro vrtiš, mogel bodeš s početka ločiti vse barve; a ko se vrti le še hitreje, ne moreš ločiti raznih barv, vse se spojé v eno samo. Predno poneha svit ene barve, začne se drugi: tako se miki združijo, in občutek je kakor vsled ene barve. Ta poskus se porabi prav lahko, da določimo fizijološni čas (prim. zg. str. 207). Ako vemo, kolikrat se zavrti plošča (ali vrtalka, brlez) v eni sekundi takrat, ko začenjamo občutiti eno samo barvo, izračunimo lahko, koliko časa potrebuje mik, da učini občutek.

Bolje se pa moramo ozirati na duševno stran svojih občutov, ako hočemo razlagati subjektivne ali fizijoložne barve, kakor tudi barvaste sence. Ako gledamo dalje časa v ploščo prav žive barve (n. pr. rudečo), in obrnemo potem oči strani, da pogledamo na belo steno, zdí se nam ta nekoliko barvana in sicer s komplementarno barvo (torej zeleno). Poleg kakega živo barvanega predmeta se nam zdí bela plošča ob meji nekoliko barvana. To barvo imenujemo barvasto senco. Dasi jo razlagajo različni fizijologi različno, smemo kratko reči, da izvira iz posebne uravnave našega vida. Pogledavši barvano ploščo, vzbudili smo neko gibanje, ki se ujema z barvo. Ko se obrne oko malo dalje na belo barvo, ima nekoliko manjšo moč za čutenje obeh barv, ki učinjata belo, in zato nadkriljuje občut komplementarne barve.

Tako si razlagamo ta dva posebna pojava in ni nam treba trditi, da se v tem samo varamo ali motimo. Sicer pa povemo nekoliko o tem še drugodi.

Obširnejše in natančnejše razlaganje zavêdlo bi nas predaleč v fizijologijo in bi za manj izvedenega ne bilo zanimivo.[1])

[1]) Toliko bolj smemo in moramo obširnejše razlaganje opustiti, ker je »Matica« izdala l. 1880 knjigo »Oko in vid« (spisal J. Žnidaršič), v kateri se

## § 45.

## Tudi prostorne razmere občutimo.

Vprašanje, kako spoznamo prostorne razmere in odnose, jako je težko in je prizadelo mnogo truda modroslovcem. Obdelovali bodemo temeljito to vprašanje govoreči o predstavah. A tu moramo vsaj nekoliko razmotriti to vprašanje in sicer toliko, kolikor treba tu v razgovoru o občutkih.

---

od str. 77 do 106 obravnavajo vsa ta vprašanja. H krati tudi priporočam čitatelju omenjeno knjigo. — Pisatelj navaja v »Pristavku« ob kratkem podmeno Hering-ovo o »svetlobnem čutu«. Hering razlaga vidno čutenje s posebno substancijo, katero imenuje »Sehsubstanz«. »Svetloba povzročuje v živčni tvarini vidne priprave kemijske spremembe. Te se dogajajo najprej v mrežnici in od tod se širijo do tvarine živca in možgan. Kje ravno in kako se godé te spremembe, nam še ni znano. — Občutkoma belega in svetlega ali svetlega in črnega ali temnega odgovarjati dve vrsti kemijske spremembe v vidni tvarini, in različnim stopinjam močnosti imenovanih občutkov ali razmeram, v katerih so mešani, odgovarjajo tiste stopinje močnosti onih dveh procesov. — Ko svetloba prestane delati, vrača se spremenjena tvarina prej ali pozneje zopet v svoje prvotno stanje. Ta povrat je kemijska sprememba v nasprotni méri, in mora imeti tudi svoj pomen za občutek. Prva kemijska sprememba dela občutek belega ali svetlega, druga (nasprotna) pa občutek črnega ali temnega. — Vidni občutek je zatorej dušni izraz ali do naše svesti prišla menjava vidne tvarine. Za to menjavo imamo torej jako občutno merilo, namreč svojo svest (Bewusstsein)«. O. c. p. 105, 106. — Temu razlaganju treba dostaviti, da je Hering uvel tri različne vidne substancije in sicer: rudeče-zeleno, rumeno-višnjevo in črno-belo. — Bodisi Young-Helmholtz-ovi, bodisi Hering-ovi podmeni ustavlja se Wundt (o. c. I. p. 501 sq.) češ, da tudi ta ne more razlagati pojavov pri barvenih slepcih. On sam pa je stavil proti tema podmenama svojo »teorijo stopnjevanja ali perijodičnosti (Stufentheorie oder Periodicitätstheorie)«. Dala bi se tako-le označiti: 1. Mrežnica se tudi brez zunanjih mikov vedno giblje, vedno je enakomerno razdražena. To razdraženost občutimo kot črno barvo in sicer včasih samo zase, včasih tudi poleg drugih barvenih občutkov. 2. Vsak drugi mik povzročuje dvojno gibanje: hromatsko in ahromatsko (barveno in nebarveno). Oboje delovanje se ravna po svojih zakonih. 3. Hromatsko gibanje je v tem, da vzbudi barvena zunanja svetloba pravilno kemijsko delovanje, ki se stopnjevaje preminja, kakor se preminja dolgost valov. Tudi se kaže v tem gibanji enakomerno ponavljanje (perijodičnost), kakoršno je v eterskem gibanji. Skrajno gibanje (t. j. skrajnih barv — rudeče in vijoličaste) se skoro ujema; med skrajnima mejama so pa take premembe, da druga drugo uničuje (kakor n. pr. ako bi hotel istodôbno pahniti stol ob sebe in ga potegniti k sebi). Zaradi tega učinjajo komplementarne barve — belo barvo. Kadar se začne tako kemijsko gibanje, traja dalje nego mik. Tudi se čutna tvarina polagoma porabi. Zaradi tega traja občutek dalje nego mik, in če se je »utrudilo oko« ob eni barvi, občutimo potem komplementarno barvo

Že zgoraj (str. 162) smo omenjali, da nam vid kaže razsežno predmete, da torej občutimo razsežnost.[1]) To je popolnoma jasno. Ako bi ne videli predmetov razsežnih, kako bi neki mogli sploh kaj občutiti z vidom? A tudi drugi občutki nam naznanjajo prostorne razmere in odnose; kakor imajo neko kakovost, tako je v njih i prostornost. Dasi mnogi dušeslovci tega ne priznavajo, vendar moramo to trditi, ker tako govoré dokazi.

1. Dve čutili nam naznanjata prostornost brez dvoma: tip in vid. Ako potipamo predmet vsaj z dvema prstoma, imamo dva občutka. Dva občutka pa moremo imeti le, ako ju ločimo prostorno. Tako je i v drugih telesnih občutkih: nikakor bi ne mogel ločiti vtisov na nogi, roki, glavi in drugodi, ako ne bi po prostoru tudi občutki bili različni. Kajti vtisov pač drugače ne poznamo nego po občutkih. Zato je o teh občutkih čisto jasno, da nam javljajo prostornost. A tudi drugi nam jo javljajo — toda manj in nedoločneje, ker so namreč taki po svoji naravi. Tako se n. pr. okus in sluh ločita tudi po tem, da sta čutili na različnih, drugih prostorih, in to razliko nam kažejo občutki. Tudi vonj ločimo od okusa po prostoru, in dobro se zaveda že otrok, da ne vonja na ravno istem mestu svojega telesa, kakor okuša. Torej občutimo vsekako s čutili svojimi prostorne odnose, ako tudi le odnose svojega telesa. Ti odnosi se nam javijo v raznih občutkih različno, a javijo se vendar nekoliko. Zato velja, da spoznamo v občutkih prostornost.

2. Nekateri občutki imajo naravnost to podlago in to bistvo, da so prostorni, to se pravi, da naznanjajo prostor. Tako bi ne

kot — pasliko. — Dasi se ta razlaga ogiba one neosnovane trditve, da so razne čutne snovi v čutilu, kakor tudi drugim težavam, vendar si ne more pomagati brez one tvarine in kemijskega preminjanja. Ne trdimo, da ni kemijskega preminjanja v očesu, toda pomisliti treba, da se mora etersko gibanje kakorkoli javiti tudi možganom, in za to ne zadostuje samo kemijsko preminjanje. Fotografija sicer kaže, da more tudi trenotni ali hipni (momentni) vtis napraviti sliko (Augenblicksphotographie), toda kako naj se ta slika javi možganom? Ali naj oči same občutijo? Fizijologi ne učijo tako.

Iz teh razlag se vsaj toliko razvidi, da sedaj še nismo v stanu vidnih občutkov fizijoložno dovolj razložiti. Vendar, ako se je treba kakega nazora sploh poprijeti, priznavamo radi, da se ujema Wundt-ova razlaga mnogo bolj z drugimi zakoni gibanja, organskega in neorganskega delovanja, nego prejšnji dve podmeni.

[1]) Da ne bi kdo umeval tega napačno, opozorujem: Razsežnost kot pojem v mojem mišljenji, in razsežnost, ki je splošno svojstvo vseh teles, — to so različne stvari. Občutim (v občutku zaznavam) drugo, prvo dobivam z abstrakcijo.

bilo občutka barve, ako bi ne bilo plošče, torej razsežnega, prostornega predmeta. Gibanja bi ne mogli zaznati, ako bi občutek ne kazal prostora. Gotovo je občutek drugačen, ali smo padli na kak oster kamen, ali na ploščo, ali na rob, ali smo se udarili samo na malem mestu, ali po celi roki, celem hrbtu. Kako bi mogli tako občutiti, ako bi se v občutkih ne javila prostornost? Posebno takrat nam občutek to javlja, kadar občutimo gibanje po svojem telesu: ako potegnemo z roko po čelu, z roko po roki, po hrbtu. Vsakdo priznava, da tudi otrok občuti tako gibanje od ene točke svojega telesa do druge, torej mora tudi otrok v občutih spoznavati — sevéda na svoj način — prostornost.

3. Premislimo, da občutimo ne samo z dušo, nego tudi s telesom. Ako bi ne imeli telesa, ne bi mogli tako občutiti, kakor občutimo sedaj. A telo naše je prostorno: zakaj bi torej v naših občutkih samih ne bilo spoznavanja prostornosti? Zakaj bi v naših občutkih (vsaj v nekaterih) tako ne mogla biti prostornost, kakor je barva, gorkota itd.?

4. Odločilno pa za to naše vprašanje je to, da pač vse, kar občutimo, občutimo le kot lastnosti razsežnih teles. Kje vidim barvo? Na plošči. Kje čutim gorkoto? Na razsežnem telesu: ako denem roko na peč, ako jo držim blizo plamena, ki ogreva mojo roko (po dlani); solnčni žarki ogrevajo moje lice; z rokami prijemam razsežna telesa: torej povsod se nam v občutkih naravnost javi prostornost.

Ti dokazi so priprosti, a neovrgljivi. Težave, katere se upirajo tem dokazom, lahko tako-le odpravimo:

1. Zgoraj smo rekli, da občutiti — to je netvarinsk čin; občutenje samo ni prostorno, ni dolgo, ni široko, ni visoko. Kako more torej občutek naznanjati prostor? — Odgovoriti je lahko. Občutenje kake stvari in stvar sama, to je različno. Občutimo barvo, a ta občutek ni barva sama: občutimo glasove, a naš občutek sam ni glas. Kakor naše občutenje ni barvano, ko občutimo barvo, in naše duhanje ni dišava, ko občutimo dišavo: tako naše občutenje tudi ni razsežno, ko občutimo razsežnost. Torej ta razlog proti našim dokazom ne velja nič. Med občutenjem in stvarjo je sicer neka podobnost, toda nikakor ne, da bi moralo občutenje tisto ali tako biti, kakor je stvar.

2. Duša ni tvarinska; torej tudi ni prostorna. Ker pa ni prostorna, tudi ne more občutiti nič prostornega. Kdor trdi, da občutimo

razsežnost ali prostorne odnose, ta dela dušo za tvarinsko bitje. — Ta ugovor je prejšnjemu povsem podoben. Duša naša samo občuti tvarinske lastnosti, nikakor pa ne pravimo, da se vanje preminja. Ker ni občutenje samo prostorno, ni treba, da bi bila duša zato prostorna. Prav narobe: prostorna ali razsežna duša ne bi mogla imeti neprostornih občutkov.

To je lahko umljivo. Treba je le prav ločiti stvar in občutek o njej, da izginejo pomisleki zoper prejšnje dokaze.

Dalje pa tudi ni treba segati, kajti tu govorimo le o občutkih. Na drugem mestu se bodemo lahko na to ozirali.

## § 46.

## Občutki se družijo v nazore.

Poprej smo premišljevali posamezne občutke. Videli smo, kako nastajajo, kako raznovrstni so, kako nam kažejo zunanji svet. Toda občutki niso raztreseni kosi, ki bi ne bili med seboj v nikaki zvezi, marveč občutki so sami po sebi le različna stanja in delovanja enega in istega bitja. Zato je prepotrebno, da si ogledamo, v kaki razmeri, v kakih odnosih so občutki med seboj.

Nikdar se nam ne kaže samo en občutek, ki bi bil skozi in skozi enak, n. pr. samo rudeča barva in nič drugega. Marveč ko občutimo, moremo ločiti več delov, ki se družijo v enoto. Toda, ako se ne oziramo na druge dele in imamo samo nekaj enovitega pred seboj — v svoji pozornosti: tedaj imamo *enovit občutek*, n. pr. samo rudečo barvo, samo en ton, samo kisli okus. Ako pa je več delov združenih v enoto, imenujemo jo *sestavljen občutek*. Ko gledam na cesti voz, slišim tudi, kako drdrá. Na vozu samem opazujem razne dele: razsežnost, obliko, barvo, gibanje. Sestavljeni so občutki na dva načina: ali so sestavljeni iz takih delov, katere občutimo z *enim* čutilom, n. pr. deli na vozu, ali pa iz delov, katerih se zavedamo vsled delovanja raznih čutil, n. pr. ko poduham rožo, vidim lepe barve, tipam gladke cvetne lističe in duham prijetno vonjavo.

A napačno bi bilo misliti, da se godi to združevanje samovoljno. Marveč, kakor se rodé občutki v nas brez naše volje, brez našega vplivanja, tako se občutki družijo brez naše volje ali brez preminjanja — vsaj pravilno. Vsakdo se o tem lahko prepriča. Ko pogledam n. pr. tu pred seboj na pisalno mizo, zaznam te-le občute:

svetlobo, barvo belega in rudečega papirja (pivnika), razne barve knjig, barve in razsežnost svinčnikov ter peres itd.: vse to zaznam h krati ali vsaj neizrekljivo naglo drugo za drugim. Občutki, ki sem jih naštel, združeni so v enoto ali v večo skupino. A kdo jih tako združuje? Ne naša volja, ampak po navadi pravimo, da so predmeti že sami po sebi taki in tako združeni. Pri tem pa moramo ločiti združevanje delov, ki nam prihajajo po enem čutilu, in takih delov, ki nam dohajajo po različnih čutilih. V prvem slučaji, ki je pogostnejši, stopajo pred naše zaznavanje (zavest) občutki popolnoma združeni. Kakor ima namreč vsak občutek neko kakovost, tako ima združen občutek tudi to kakovost, da ima več delov. Rudeča plošča ima znano kakovost. Utegne pa biti ista plošča barvana rudeče in modro, zato imamo občutek barve rudeče in modre. Prav tako ob enem občutimo velikost in pa obliko plošče. Vse to se druži v enem občutku. O zvokih in o drugih glasovih smo že govorili. Torej lahko rečemo: kakor so občutki po svoji kakovosti določeni, tako so določeni sami ob sebi tudi po svojih posameznih delih: o njih nam poročajo čutila. Iz tega se vidi, da je tudi sestavljenost v naših občutkih nekaj prvotnega, danega in tako določenega, kakor je določena kakovost posameznih delov.

Nekoliko drugače pa je z občutki, ki izvirajo iz raznih čutil in se potem kot deli družijo v celoto. Tudi to druženje se godi brez našega hotenja, občutki se družijo sami po sebi, vendar pa n e vselej n e p o s r e d n o, kakor v prvem slučaji. Recimo, da pridemo v sobo, kjer nas takoj razveseli prijeten duh cvetlic. Tudi zagledamo na mizi lep šopek, ki nas pozdravlja prijazno s svojimi mičnimi barvami. Ker vemo iz izkušnje, da cvetlice duhté, sodimo takoj, da prihaja prijetna vonjava od cvetja. Tako združimo, ne da bi mnogo mislili, lepe barve in obliko šopka z občutkom vonjave. A čitatelj vidi na tem vzgledu, da občutek vonjave ni tako združen z občutkom barv, kakor so razne barve cvetlic med seboj. Treba je bilo še le sodbe, da smo združili občutke v skupino. Jasneje nam mora to biti, ako si ta vzgled tako-le dalje mislimo: Stopili bi prav blizo mize, vzeli šopek v roko, in tukaj se prepričali, da so cvetlice suhe, da, umetno ponarejene, in torej ne morejo imeti nikake vonjave. Opazili bi potem na drugem prostoru šopek svežih cvetlic, od katerih prihaja v istini vonjava. A pri vseh občutkih ni tako. Ako kaj gledamo in v roko primemo ali potipljemo: združita se oba občutka takoj in brez sodbe; enako občutka ustnega

tipanja in okusa, to se pravi, kar v ustih tipamo in okušamo, to se spoji v en občutek; ali, ako se udarim ob zid, tipljem, potem čutim bolečino, pa tudi slišim dovolj udarec. Nasproti pa se glasovi, vonjave in tudi včasih toplota ne združujejo vselej neposredno. Zakaj tako, ni težko umeti. Glasovi prihajajo do našega sluha, a to posreduje zrak. Čutilo ne kaže vselej neposredno, kje je vir glasovom. Enako prihajajo vonjave po zraku do vonjala. Tudi gorkota utegne tu pa tam tako priti do nas, ako jo donese nevidno gibanje zraka. V teh slučajih se ne more združiti en občutek z drugim drugače, kakor da izkusimo natančneje, in potem izrečemo svojo sodbo. Ti slučaji torej ne spadajo v tukajšnje naše premišljevanje, ampak v nauk o sodbah, dasi imajo podlago svojo v prvih slučajih, v katerih se nam občutki kažejo že združeni. Splošno torej izrekamo to-le: Mnogo občutkov se nam javi tako, da so združeni v skupine, katere zaznamo cele h krati, kot enotne duševne pojave.

Spomniti se moramo tu, da smo imenovali o b č u t k e vse to, kar se nam po čutih, brez sodelovanja naše volje, javi. Občutke delimo z ozirom na predmet, ki se javi, lahko v notranje in zunanje: prvi nam naznanjajo samo neko stanje našega telesa. Notranjih občutkov se zavedamo popolnoma, ko se zavedamo svojega telesa. Zunanji občutki se rodé, ko vpliva zunanji predmet (t. j. tak, ki je zunaj telesa) na naša čutila, ali: postajajo iz mikov ali vtisov. V zunanjih občutkih se nam javi mnogo mnogo; bodisi iz tega ali onega čutila, enovito ali sestavljeno, vse je občutek. Ako pa zaznamo v občutku več predmetov združenih, kakor smo poprej razložili, ako so ti posamni deli v trdni skupnosti, tedaj imenujemo tako celoto ali skupino, katero občutimo, n a z o r. Gledajoč na uro pred seboj občutim barve, razsežnost, obliko, gibanje: to imenujem n a z o r ure, ker je v istini tudi v zaznavanji popolna celota ali skupina. Umevamo, da iz notranjih občutkov ne p o s t a n e n a z o r, ampak i z z u n a n j i h; umevno pa je iz prejšnjega razlaganja tudi, da nazor v tem pomenu nastane brez našega sodelovanja, ker ni bistveno različen od občutkov. Zakaj torej ločimo v tem preiskovanji občutek in nazor? Zato, ker je v nazoru en korak dalje do našega spoznavanja: v občutkih je najprej ozir na naše duševno stanje, v nazoru pa je posebno ozir na zunanji istiniti predmet. Tu se nam javi predmet, dasi ne vselej popoln, vendar vsaj po eni strani: jabolko, katero gledam, javlja se po svoji obliki; ključ, ki ga primem v žepu, javlja se prstom po svoji trdosti, obliki, gladkosti itd. N a z o r je

potemtakem popoln, ako obsega vse, kar moremo na predmetu občutiti, nepopoln, ako obsega samo nekaj delov.[1])

Že to, da imenujemo skupino občutkov nazor, kaže nam, da ima čutilo vida pri tem posebno važnost, češ, ker zremo ali naziramo. Enako je tudi v imenih drugih jezikov: n. pr. Anschauung, species, ἰδέα. In res so vidni občutki nekako središče, okoli katerih se nabirajo drugi.

Ker nam kažejo naši nazori zunanji svet, zato so prav ti podlaga našega spoznavanja. V nazorih se nam kažejo predmeti zunanjega sveta, kolikor se nam javijo, iz njih se razvije naše znanje.

Stari dušeslovci so se pri tem ozirali na nazor gledé na to, da ga učinja zunanji mik ali vtisek, vsled česar ostane tudi vtisnen v našo čutnost, in na to, da nam nazor izraža in kaže istiniti predmet in sicer dejansko. Ono duševno sliko sploh so imenovali, kakor smo že povedali, »species«. Prva je »species impressa«, v dušo in v spoznanje vtisnena, v njej povzročena podoba zunanjega predmeta, druga je »species expressa«, ki nam kaže zunanji svet in je dejansko (actu) izražena v našem spoznavanji.

Dasi tudi bi se utegnile zdeti omenjene besede samo nepotrebne natančnosti starih dušeslovcev, vendar jim priznavamo po pravici, da naznanjajo prav dobro stvar samo, ne da bi jo razlagale. Gotovo je, da pri nazoru nimamo v glavi, ali v možganih, ali v duši — stvari same. Ko gledam uro, ne more biti ura sama v moji glavi. In kaj pa more biti? Samo nekaj, kar imenujem — pa ne v pravem pomenu — sliko, podobo ali kako drugače, kajti popolnoma primerno ne morem izraziti stvari same. Tisto imenujejo stari »species«, in sedaj še bolje umevamo, zakaj so rabili stari tudi v onem pomenu, ki smo ga omenjali na str. 188, prav to besedo. Ne trdijo, da je v istini kaka slika, marveč samó, da je med pravim predmetom in med onim notranjim činom nekaj podobnega, kakor med sliko in med naslikano stvarjo. Prav moramo ono »species« umevati kot neko delovanje naše čutnosti. Da se učini »species«,

[1]) Iz tega je razvidno, da se nazor po svojem bistvu nikakor ne loči od občutka, da ni nazora, ki bi ne bil občutek. Torej se dá vse to tudi o nazoru reči, kar velja o občutkih. Pač rabimo raje »občutek« o enostavnih pojavih, n. pr. občutek rudeče barve, kislobe, vrišča; ne pravimo radi: občutek jabolka, občutek akorda, občutek rože. Pravimo pa lahko: nazor jabolka, nazor rože (v našem pomenu), nazor akorda itd. Nazor nam torej pomenja skoro v prvi vrsti občutek cele skupine predmetov; včasih tudi posameznih predmetov, kadar si ne mislimo poleg njih še drugih delov, n. pr. nazor modrine neba, nazor morske globine.

treba, da deluje zunanji predmet, ki napravi vtisek (impressa); a mora delovati tudi duša, ki se od svoje strani upira vsakemu vtisku, proti-deluje: kadar naj se v istini javi ona slika, mora delovati po oni sliki — »species«, kakor slikar prenavlja staro podobo rišoč po starih potezah, — in to je ono izraževanje, ki naredi pravo sliko, »species expressa«. Čutnost torej trpi ali sprejema, ko dobi sliko (species impressa), deluje pa, ko izvrši občutek ali nazor (species expressa). Imenuje se pa ta species »sensibilis«, ker je čutna in se loči od druge, katero bodemo na drugem mestu ogledovali.[1]) Tako vidimo, da so stari bistvo našega čutenja prav spoznali.

Da bi razložili, kaj je ta »nazor«, o katerem govorimo, to je tako nemogoče, kakor razložiti občutek. Občutek — nazor — to je delo naše čutne zmožnosti; dalje ne moremo prodreti, tu smo na meji vsega spoznavanja. Vsako razlaganje se more namreč nazadnje vendar le sklicevati na to, kar smo občutili, kar smo našli, in tako je jasno, da ne moremo prekoračiti te meje.

## § 47.

## Notranji čut.

Prav tesno se oklepa tega, kar smo rekli v prejšnjem odstavku, vprašanje, je-li tudi notranji čut, in kako opravilo mu je treba pridevati. Starejše dušeslovje pozna dobro ta čut, imenuje ga »sensus internus« in mu prideva mnogo opravil. Uči namreč, da imamo vsled tega čuta zavest (sensus intimus), dalje občni čut (sensus communis), potem domišljijo (phantasia), moč primerjalno ali ocenjevalno (vis aestimativa), in spomin (memoria). Ti štirje čuti pa se v resnici ne ločijo, ampak so samo en čut.

Novejše dušeslovje pa ne pripoznava notranjega čuta. Umevamo lahko, zakaj ne. Prvič se ne more sprijazniti s pojmom zmožnosti, kakor smo že zgoraj videli. In notranji čut pač ne more biti nič drugega nego taka zmožnost. Drugič zahtevajo fizijologi

[1]) Kdor pozna posebej školastično dušeslovje, vé, da se imenuje »species sensibilis, quae est in sensu — similitudo solum unius individui: unde per eam solum unum individuum cognosci potest« (S. theol. I. q. 14. art. 12, concl.), to pa nikakor ne nasprotuje našemu razkladanju, ki je sevéda nekoliko drugačno zaradi čisto drugačne osnove. Da je zaznavanje »individui per speciem« res nazor v našem pomenu, o tem nas poučuje izkušnja. Gledajoč jabolko, imam pred seboj »species« jabolka. Ta »species« pa ne more biti nič drugega, nego nazor. Saj morem gledati samo eno stran, torej barvo, obliko, duhati morem prijeten duh: a jabolka kot popoln individuum ne morem obseči vsestransko z enim nazorom.

tudi pripravo ali organ — posebno čutilo za posebni čut. Tega čutila pa tudi ni lahko najti. Naposled razlagajo one štiri moči deloma iz občutkov, deloma iz predstav, tako, da se zdí posebni notranji čut nepotrebna podmena. »Takega notranjega čuta, ako naj je kaj drugega, kakor zavest, ne moremo priznati. Brez dvoma namreč občuti (ima občutke) enotna duša vsled delovanja raznih svojih čutil in tudi razločuje te svoje občutke, kakor občutka bele in zelene barve, tako tudi občutke vidne in slušne. A ne samo da občuti duša, ampak tudi opaža, da občuti, in prav s tem opažanjem in ločenjem se zaveda svojega občutka. Potemtakem je brezmiselno reči, ‚da občuti vsako čutilo svoj mik (vtis), toda ne občuti, da občuti'. Sevéda čutilo ne občuti, ampak duša po čutilu. Ako pa duša občuti z zavednostjo kak vtis, tedaj tudi vé, da občuti. To razločevanje ali to zavest, ki obsega vse notranje življenje, imenovali bi lahko notranji čut, pa brez razloga bi poleg tega govorili še o nižem (čutnem) notranjem čutu. Pač opažamo pri živalih, da so pozorne, da razločujejo. Toda mora-li človek potemtakem tudi imeti tako zmožnost, poleg više tudi nižo — zapleteno v čutnost? Ali ni dovolj ona (viša), da prevzema opravila te (niže)? [1])

Toda, ako prav premislimo, kaj imenujemo čutilo, kaj je čut, ako pomislimo, da morajo za čisto različna opravila biti različne sposobnosti, ne moremo tajiti notranjega čuta. Najprej treba opomniti, da ne govorimo o posebnem notranjem čutilu. Že zgoraj smo omenili, da fizijologija ne more priznati posebnega notranjega čutila. Čutilo je prav posebna organska ali telesna priprava, kakoršne pa posebej za tak čut v notranjem telesu ne moremo opaziti. A čut imenujemo zmožnost, da čutimo. S čutilom deluje čut, n. pr. z očesom vid, z ušesom sluh; vid in sluh sta čuta, oko in uho čutili. Lahko je čutilo brez čuta, n. pr. v omotici, v narkozi, v delnem (parcijalnem) mrtvoudu. S čutom ločimo razne vtise ene vrste, n. pr. razne barve ločimo z vidom, razne zvoke s sluhom, a nikakor ne zvokov z vidom. Le po nekoliko se morejo *namestovati čuti* med seboj, a nikdar ne popolnoma. To namestovanje (Vicariat der Sinne) moramo tako umeti, da nam kaže eno čutilo tisti zunanji predmet, katerega bi kazalo sicer drugo čutilo. Dolgost in širokost kake deske lahko spoznamo z očmi, a oslepeli človek si more pomagati samo s tipanjem. Nikakor pa ne smemo misliti, da je predmet vida prav isti, kakor tipa. Kajti vsakdo vé,

[1]) Hagemann, Psychologie, p. 64.

da zaznavamo kaj drugega v vidnem in kaj drugega v tipnem občutku. Vendar je zunanji čutni predmet (ali istinita stvar) res lahko ista, bodisi da deluje na tipalo, bodisi na oko, ali na kako drugo čutilo. (N. pr. jabolko deluje lahko na tipalo, na oko, na vonj in na okus, pač na vsako čutilo drugače; iz teh mikov izvirajoči občutki se med seboj ujemajo in dopolnjujejo). Sploh rečemo lahko, da čuti ne segajo sami po sebi medsebojno drug v drugega, dasi je tesna zveza med njimi.[1]) Vendar pa ločimo ne samo razne predmete, katere občutimo z enim čutilom, ampak tudi predmete raznih čutil ločimo, primerjamo in družimo. »Čutnost mora imeti zmožnost in jo tudi res ima, da primerja ne samo predmete enega čutila in jih tako med seboj loči, ampak tudi predmete raznih čutil. Tomaž Akvinski uči z Aristotel-om, da ločimo ne samo belo in črno, ali sladko in grenko, ampak tudi belo in sladko: s kratka, ločimo vsako čutno lastnost od vsake druge in zaznavamo s čutnostjo njih razliko. To pa more storiti samo čutna zmožnost, kajti samo taka more čutne predmete spoznati čutno. Razliko med belim in sladkim namreč n e spoznavamo samo p o b i s t v u enega in drugega, kakor dela pamet, marveč tudi po tem, kako različno delujejo ti predmeti na naša čutila: to pa more storiti samo čutna zmožnost.[2]) Torej ima človek gotovo poleg petero zunanjih čutil tudi notranji ‚osrednji čut', iz katerega onih petero izhaja in v katerega se stekajo vsi vtisi od zunanjega sveta, da jih tukaj čutnost zazna. Starejša veda je imenovala ta osrednji čut s e n s u s c o m m u n i s (občni čut), prav zato, ker stori, da zaznavamo predmete vseh petero čutil.«[3])

Tem razlogom se ne dá ugovarjati. Res je, da primerja razne občutke med seboj duša sama, toda glavna stvar v dokazu je, da zaznamo razloček med čutnimi predmeti kar naravnost, čutno. Ko gledam zvon in poslušam zvonjenje, čutim razloček, kakor čutim razloček med visokim in nizkim tonom. Po pravici se sklicujejo oni, ki zagovarjajo notranji čut, na fizijologijo. To dokazuje, da se delo-

[1]) Ako bi se to komu čudno zdelo, naj le dobro premisli ta-le vzgled: V roko vzamem svinčnik ter ga tipam. H krati pa tudi vidim, kar delam. Torej zaznavam dva občutka. Toda gledanje samo na sebi je popolnoma drug predmet, kakor tipanje. Zakaj bi se brez drugega pomočka ali brez nekega delovanja, ki ni niti gledanje, niti tipanje, družilo tipanje z gledanjem svinčnika? Pač res, godi se samo po sebi, brez naše volje, kakor smo že poprej razlagali; nikakor pa nismo trdili, da se to godi brez kake moči, brez kakega čuta.

[2]) Tom. in Aristot. d e a n i m a Comm. l. 3. lect. — 3. Aristot. de anima, 3. c. 2.

[3]) J. Jungmann, das Gemüth, 1882, p. 16. 17.

vanje vseh čutil steka v središči, v možganih. Pristaviti smemo, da bi se otrok ne navadil razločevati raznih čutnih predmetov, ako bi ne imel potrebnega čuta. Gotovo pa je, da tudi otrok loči zvoke od slik, kakor loči zvok od zvoka.[1])

Ne smemo si pa misliti, da ima ta čut kaj takega v sebi, kakor imajo čutila: posebno uravnavo, posebno delovanje živcev, specifično energijo, ne: marveč, to je samó zmožnost cele naše čutnosti, rekel bi: njeno c e l o t n o d e l o v a n j e. Zaradi tega pa lahko sklepamo kar iz tega, da imajo tudi živali ta čut.[2]) Rekli smo pa: čut in ne čutilo, kar je iz tega razkladanja sedaj pač razvidno.

Stari dušeslovci pa tudi učé, da občni čut z a z n a v a občutke, katere učinjajo posebna čutila. Tako Tomaž Akv.: »Čin posebnega (lastnega) čutila zaznavamo z občnim čutom«.[3]) Razložili bi to takole: Ko sedaj ločim razne barve, gledajoč lepo sliko, delujem z očesom, ločim z vidom. A s čim naj čutim to, da občutim barve? Kako naj čutim razliko med občutkom barve in občutkom zvoka? To preveč natančno vprašanje bi nas skoro spravilo v zadrego, ako bi ga ne mogli razložiti umljivejše. Kadar pride do našega čutila kak vtis, premeni se nekaj v čutilu, v čutilu se začne neko delovanje. To delovanje (gibanje) samo ni še občutenje, marveč treba, da to delovanje preide v zaznavanje ali spoznavanje, ali da preide na ono stopinjo (v oni stadij), na kateri je to delovanje res pogoj ali bistven del — vsebina — v občutku. Ta pogoj pa, vsled katerega preide tvarinsko (živčno) gibanje v občutek, mora biti pri vseh čutilih isti. Prav po isti moči preide gibanje vidnega živca v gledanje, po kateri preide gibanje slušnega živca v slišanje. To moč pa ali zmožnost smemo imenovati o b č n i č u t, ker je res v vseh čutilih. In prav s tem čutilom tudi zaznamo (percipere), »da občutimo«. S tem nismo rekli, da duša ne zazna, ampak le to, da ima naše živo telo

[1]) Kakor loči notranji čut razne občutke, prihajajoče iz raznih čutil, tako pa jih tudi sklepa ali druži. Vid loči dve različni barvi in sluh dva različna glasova: a prav ta vid in prav ta sluh je tudi druži. Kako bi sicer mogli spoznati, da je en ton viši od drugega, ko bi ju ne primerjali, in kaj je primerjanje drugega, nego neko združevanje? Enako je tudi z notranjim čutom; ta namreč loči n. pr. občutek sladkosti od občutka bele barve, a h krati ju tudi druži, ker ju med seboj primerja. Prav vsled tega nam je mogoče na podlagi občutkov osnovati spoznanje, da je sladkor bel in sladek h krati, da se torej oba občutka med seboj popolnoma ujemata ali družita.

[2]) Lahousse, o. c. p. 163.

[3]) S. th. I. qu. 87. art. 3. concl.

kot telo (oživljeno po duši) zmožnost občutke primerjati, ločiti in tudi združevati.

In tu smo prišli po drugi poti do zaključka, ki smo ga storili preje in pa v zadnjem odstavku, govoreč o druženji naših občutkov, ki se godi tudi brez našega umskega delovanja — samo ob sebi. Kakor deluje čutnost, da imamo posamezne občutke, tako tudi deluje kažoč razliko med njimi, tako deluje kažoč njihovo skupnost. Saj more res le enoten čut zaznati v mnogih predmetih razliko, zaznati podobnost ali celó enakost. Le enoten čut more biti ona moč, ki učinja čutno zaznavanje samo, kajti zaznavanje je bistven del, je prvina vseh občutov. Zaradi tega je prav ta skupni čut tudi podlaga naši domišljiji, ki združuje in razdružuje razne predstave, podlaga je našemu spominu, ker predstav ne bi hranili združenih, ako bi se občutki ne združevali v občutnosti.

Iz dosedanjih premislekov moremo povzeti kaj lepo razlago vseh čutil in vseh čutov ali čutnosti sploh. Človek — čutno bitje — ima zmožnost, da čuti. Ta zmožnost ali moč pa ni razcepljena ali razkosana v razne manjše zmožnosti, kakor bi razkrojili eno deblo, marveč samo *ena* zmožnost je, ki pa različno deluje v različnih organih ali pripravah telesnih, — eno deblo, iz katerega se razraščajo razne veje. Oni čut, ki smo ga imenovali *občni čut*, ta je *korenina* ali *vir vsem drugim čutom* (vidu, sluhu, vonju...). Zato je pa tudi njihovo središče — po pravici imenovano *osrednji čut*. Vsled tega se občutki — kot čutno delovanje — združujejo v enoto. Vsled tega je pa tudi živalsko čutenje enotno, dasi žival nima samostojne duše ali duha.

S tem pa nikakor nismo rekli, da ne deluje duša v čutenji. Deluje pač, a ne tako, da bi n. pr. naše telo delovalo samo v očesu, potem v živci in naposled v možganih: na to pa bi delovanje »preskočilo« v dušo. Marveč oko naše je orodje našega vida, ker ga oživlja duša. Čutenje je pač delovanje duševno, a ne duše same, marveč duše delujoče s telesom.

Ta razlaga ima to prednost, da je enotna, da se ozira na vso vrsto občutnih pojavov, da se ozira tudi na splošnje prirodne zakone. S tem pa, da smo našli enotno moč, delujočo v vseh občutih, postavili smo temelj za nadaljno razlago.

# III. Del.

## Predstavljanje.

### § 48.

### Splošni premisleki.

Dosedanja naša pot nas je vodila od zunanjega delovanja, od mikov ali dojmov, od čutil — do notranjega delovanja, do občutov. Mudili smo se dalje časa pri občutih ter se prepričali, da izvirajo iz delovanja naših čutil, a da deluje s čutili h krati tudi duševnost, naša »psihična« moč: to mora priznati vsak dušeslovec katerega koli mišljenja. Brez duševnosti ne bi nikakor mogli razlagati občutov.

Kako neki duševnost deluje, to se ne dá tako razložiti, kakor se dadó pojasniti zunanji pojavi. A neobhodno tudi ni potrebno: kaj storé čutila, to vemo, kakšni so občuti, to tudi vemo. Zato smemo reči na to vprašanje, da je duševnost ona moč, ki preminja zunanje mike v občute. To je popolnoma nedvomno. Iz tega se vidi jasno, da duševnost ali duša res deluje, ko nastajajo v nas občuti — kar je bilo že opisano in razloženo. Tudi je bilo rečeno, da noben predmet ne deluje naravnost na našo dušo, predmet sam ne pride vanjo, to ni mogoče, in tega si tudi nikdo ne misli. Le delovanje, povzročeno po predmetu, razširi se do nas ter dokonča svojo pot v možganih. Pri vsakem občutu sodelujejo možgani kot središče celega živčevja.

Ali pa more naša duševnost delovati samo tedaj, kadar deluje nanjo zunanji predmet? Recimo še splošneje: ali more naša čutnost — čutna moč — delovati samo skupno z zunanjimi predmeti? Ne samo to, marveč deluje tudi sama za-se; zakaj mi, kot čutna bitja, smo samostojni nasproti drugim bitjem ali sploh predmetom. Pomagajmo si s posebnim slučajem ali vzgledom! Na cesti vidim tropo otrôk: ta predmet (otroci) deluje na čutnost. Zaprem oči, fizični pojav izgine in ne deluje več, a delujem lahko jaz: ostane mi ono, kar sem učinil poprej, ono delovanje se v meni nadaljuje. Kakšno

je to delovanje? Tega ne vem od drugodi, kakor iz izkušnje. A to vendar vem, da je ono delovanje učinek iz prejšnjega medsebojnega delovanja zunanjega predmeta in pa čutnosti; rekel bi, kakor zvon doni, kadar odskoči od njega kladivo, tako se tudi v duši nadaljuje delovanje; sevéda ni ta primera do cela prikladna. Zakaj to delovanje duše ni golo ali samo nadaljevanje prejšnjega medsebojnega delovanja — občuta —, marveč duševnost deluje kot samostojno bitje. Zvon doneč, ko si ga udaril, je mrtva stvar, ne more se gibati ali delovati sam iz sebe: duševnost je pa bitje, ki deluje samo iz sebe, zakaj živo je. Zato deluje nekoliko drugače nego udarjeni zvon. Da more nadaljevati prejšnje delovanje, to umevamo lahko, da pa se tudi v tem delovanji kaže samostojnost, to smo poudarjali preje.

Prav to delovanje si bodemo sedaj ogledali: delovanje duševno, katero bodemo nazivali predstavljanje.

Ta beseda je narejena najprej po nemški besedi »Vorstellung«; a ne smemo zaradi tega misliti, da so ali Nemci v tej besedi izvirni, ali da je odveč, posnemati jih tudi v tej besedi. Odločilno je za nas, da si lahko mislimo, kaj beseda pomenja, ko jo slišimo.[1]) Kakor si namreč stavimo ali devamo razne stvari pred svoje prave oči, kadar jih hočemo opazovati, kakor se nam tudi same stavijo pred oči, kadarkoli se nanje ozremo: tako se stavijo duševni pojavi pred naše spoznavanje (naše »duševne oči«). Oni javljajoči se predmet smemo torej po pravici imenovati predstavo. S tem imenom zaznamujemo tudi umetno kazanje ali vpodabljanje kakega dejanja. Pomeni torej neko delovanje, ki ima namen, da bi gledalci kaj videli. Tako vidimo, da zaznamuje »predstava« delovanje samo, kakor tudi uspeh ali učinek delovanja. Naše preiskovanje nam bode pokazalo natančneje, v katerem pomenu smemo ali moramo rabiti besedo. A toliko opomnimo že lahko tukaj, da bodemo obdelovali bodisi delovanje, bodisi predmet delovanja.

Po svojem načrtu in svoji metodi moramo 1. označiti in opisati, oziroma določiti pojave, ki spadajo v to vrsto. 2. Moramo najti in razkazati razne strani tega delovanja ter določiti njegove zakone. 3. Treba nazadnje tudi celotno in enotno razlagati vso

[1]) Cigale (Zn. term. p. 136) je nasvetoval za »Vorstellung« slovensko: pomisel, misel. Kakor se nisem mogel v »Letopisu« 1886, str. 155 za to besedo odločiti, tako se tudi sedaj ne morem.

vrsto pojavov. A v obdelovanji samem ne bodemo mogli tako razrediti tudi poglavij, marveč zaradi večje ali manje obsežnosti bodemo razdelili tvarino v ta poglavja: 1. Poglavje: o predstavljanji sploh. 2. O splošnih lastnostih in zakonih predstav. 3. O spominu. 4. O domišljiji. 5. Vednostno razlaganje cele vrste pojavov.

# I. Poglavje.
# O predstavljanji sploh.

## § 49.
## Katere pojave imenujemo predstave.

O tem smo že marsikaj povedali. Splošno smo označili predstave in jih ločili od občutov. Tu moramo kolikor se dá najgloblje seči in to vrsto pojavov natančno določiti.

Ako se ozremo na to, kar smo prav nekoliko preje slišali o občutih in predstavah, takoj zadenemo lahko ono vrsto pojavov, o katerih govorimo. Glejmo, kar koli, in potem zaprimo oči: zdi se nam, kakor bi deloma še gledali, a vendar ne gledamo; poslušajmo lepo petje in odidimo potem stráni: zdi se nam, da slišimo še, in vendar ne slišimo. Enako stavimo deloma pred svojega duha vse, karkoli smo kdaj občutili. A tisto je samo eden, določen predmet, kakor smo ga občutili; saj tudi sedaj (ko imamo predstavo) popolnoma tako ravnamo, kakor bi občutili. V svoji dušévnosti se torej postavimo do cela v oni položaj ali v ono notranje stanje, v katerem je duševnost med občutom.

Zaradi tega ima predstavljanje tako določen značaj, da je moremo lahko ločiti od drugega duševnega delovanja. Ta posebni značaj se kaže v delovanji, kaže tudi v predmetih, kakor smo tudi v »zaznavanji« ločili delovanje in predmet delovanja. Določiti moremo, oziraje se na izkušnjo v posameznih točkah, ta-le značaj predstav:

1. V predstavah ne sodeluje nikdar čutilo, deluje le ona moč, katero smo imenovali duševnost, t. j. notranja moč, ne zunanja telesna. Zaradi tega vsakdo dobro loči prijatelja, katerega vidi istinito pred seboj, in predstavo svojega prijatelja, kadar samo — kakor pravimo — nanj misli.

2. Navadno pravijo dušeslovci, da so predstave nekake slike, katere imamo o stvareh, da so te slike slabše in nejasnejše nego predmeti sami, da te slike v nas ostanejo po občutih. — Toda tako opisovanje ni resnično. Ako pazimo natančno na katero koli si bodi predstavo, ne najdemo v njej nikake slike, ne tako, kakor bi si pred oči postavili nerazločno ali temno sliko pravega predmeta: marveč predstavljanje je — kar zeló poudarjamo — delovanje, ki se godi in vrši, in ni nič mirujočega, stalnega. Naj blagovoljni čitatelj, da se o tem popolnoma prepriča, preiskuje in premišljuje z menoj navaden in lahek vzgled. Stavimo si najprej pred oči svojo roko in oglejmo si jo prav dobro! Nato zatisnimo oči in si predstavljajmo roko! Ali vidimo res roko pred seboj? Ali senco roke? Niti barv, niti oblike — sploh ničesar nimamo pred dušnimi očmi, marveč naša duševnost deluje na neki način, ki se ne dá natančno popisati, morebiti pač vsaj nekoliko načrtati. Najdoločneje si napravimo obris roke s tem, da naredimo v duhu one poteze, katere smo opazili na obsegu prave roke. Vseh prstov h krati si ne moremo čisto določno predstavljati, ampak le zaporedoma, in ako hočemo vendar le imeti pred duševnostjo celo roko, kako nedoločne so tedaj posamnosti! Vsaj meni je nemogoče v enem samem kratkem duševnem pogledu, v enem hipu jasno gledati ali zazreti petero prstov. Zdi se morebiti komu vendar to mogoče, a tisti se moti. Tako hitro namreč prehajamo od predmeta do predmeta, da se nam zdi, kakor bi vse videli v enem hipu. Še veče težave imamo, ako si hočemo natančno predstavljati barvo. Naj se še tako trudimo, ne posreči se nam gledati barve, marveč nekaj je, česar ne morem natančno določiti; najlože pa rečem, da je nekako gibanje — delovanje. Ali naj se potrudi čitatelj predstavljati si h krati dve barvi, modro in rudečo, in določiti, kakšen razloček je med obema! Poznamo pač razloček, a nemogoče je imeti v predstavi o tem jasno sliko. Mnogo bolje pa si predstavljamo gibanje. Ako gledamo, kako maha naš tovariš z roko, predstavljamo si to prav lahko: vse gibanje izvršujemo v predstavi, kakor smo videli z očmi. Predstavljamo si lahko, kako ptič leti, kako se vrti kolo, kako strela šviga. Tudi dveh predmetov gibanje si moremo še predstavljati, n. pr. da maha nekdo z obema rokama. S trudom bi si predstavljali morebiti še trojno in četverno gibanje. Najlože si predstavljamo gibanje ene točke; gibanje črte ali celó plošče posreči se nam teže. — Vse to, kar smo tu navedli, potrjuje našo trditev, da je pred-

stavljanje zares delovanje, nekako gibanje. To gibanje se vrši tako, da naredimo pri obsežnih predmetih nekak obris, tako tudi pri vseh drugih predmetih, pri katerih je kaka oblika. Sliko na steni n. pr. si predstavljam, ako naredim naglo obris okvirja in potem slike same. To se pa godi tako hitro, da se nam zdi, kakor bi videli neko sliko pred seboj. Natančno opazovanje pa čitatelja lahko prepriča o naši trditvi. To stran dušnega delovanja so doslej vse premalo preiskovali in le površno opisali.

3. S predstavami ravnamo kolikor toliko samovoljno. Ohranimo jih dalje, ako hočemo, pa tudi odženemo jih, ako se potrudimo. Iz tega se vidi, da so predstave delo našega duha, ki deluje, ako hoče, svojevoljno. Omenili smo že zgoraj to kot bistveno razliko med predstavami in občuti. Natančneje pa ne bodemo tega svojevoljnega ravnanja že tukaj določili, ker spada to v drugo preiskavo.

4. V vsaki predstavi se oziramo na občut ali na nazor, ki smo ga kdaj imeli.[1]) Ko si predstavljam umrlega prijatelja, delam, kakor bi ga gledal; ko si predstavljam lepo petje, delam, kakor bi je slišal: ni težko spoznati, da je predstavljanje res v najoži zvezi z občuti. In že ime, kakor tudi sevéda naš pojem predstave, nas učita, da imamo v mislih predočevanje kakega zunanjega predmeta. Ako bi si tudi sami v domišljiji kaj sestavili, česar nismo nikdar zares videli, n. pr. leva s peroti, ne moremo si ga predstavljati drugače, kakor bi ga gledali s čutilom.

Iz tega razvidimo, da je predstavljanje zares ono delovanje naše duševnosti, s katerim nadaljuje sama s svojimi močmi, kar se je začelo v občutu. Kdor pazi prav natančno na te posameznosti, prepriča se kmalu, da je predstavljanje po teh znakih popolnoma različno od drugega delovanja duševnega, dasi tudi je mnogovrstno ž njim združeno. Ker smo se pa prepričali, da je predstavljanje v resnici delovanje, da predstave niso samostojne slike, kar smo že preje razložili, zato lahko dostavimo, da je predstavljanje ono delovanje naše duševnosti, v katerem zaznavamo predmete svojih občutov, ne da bi jih občutili. Zavedam se pač, da ta razlaga ni temeljita in da najbolje storim, ako se tudi tukaj sklicujem na izkušnjo. Zakaj predstavljanje se dá sicer razlagati, dadó se povedati tudi viri, iz katerih izhaja, toda

[1]) »Omnia autem, quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales«. Thom. S. th. I. qu. 84. art. 8.

naposled moramo vendar priznati, da je tudi v predstavljanji nekaj, kar je določeno po naravi našega spoznavanja. In tega si ne določujemo sami, ampak določeno je: mi le spoznavamo, kakor je določeno.

Čitatelj more sedaj toliko lože soditi o definicijah nekaterih pisateljev, katere navajamo v takem redu, da jih bode umeval. »Predstave so proizvodi občutov; to so, kar ostane v duši po občutu potem, ko je nehal delovati mik, ki je povzročeval občut«.[1]) — »Pozneje more (duša) poprejšnje zaznave obnoviti v obledeli obliki tudi tedaj, ako ni več predmeta, ki je učinjal mik, in tako pride družeč zaznave istega predmeta v enoto do predstav«.[2]) — »Pa tudi tedaj, ko neha mik in je občut izginil, ostane duševna podoba (ein geistiges Bild) od občuta in od odsotnega mika, — ‚podoba spominska' — v duši, in to zaznamujemo z imenom predstava«.[3]) — »Ko deluje zunanji predmet na čutno spoznavalnost po čutilu, nastane v čutnosti podoba predmeta, v kateri podobi se ta predmet tako kaže in zrcali, kakor je deloval na čutilo. Ta podoba pa izvira od todi, da postane spoznavajoče bitje slično (podobno) z doznavanim predmetom in imenuje se ‚čutna nazorna podoba' ali ‚čutna nazorna oblika' — species (intentionalis) sensibilis. Čutno zaznavanje je po tej ‚species sensibilis' določeno, da zaznamo predmet sam, ki se v njej kaže in ki jo je povzročil. Po ‚species sensibilis' torej zazna naša čutnost zunanji predmet, in učinek te zaznave je v njej predstava predmeta (Sensation)«.[4]) — »Z besedo predstava zaznamujemo po splošni navadi v naši zavesti učinjeno podobo kakega predmeta ali kakega dogodka v zunanjem svetu«.[5]) — »Duševno delovanje zaznava ali samó to, kar je predmet v duši učinil, kar imenujemo občut, — ali se pa temu delovanju pridružuje še drugo, ki stavi sebi nasproti predmet v prostoru in času, vsled česar postane občut — predstava«.[6]) — »Ideja (predstava) je čin duha, ki občuti, da je tu kaka stvar, in da je ona (duša) sama premenjena (vsled one stvari) na ta ali na oni način«.[7])

[1]) Mich, »Grundriss des Seelenlehre«, 1877, p. 19.
[2]) Hess, »Abriss der empir. Psychol.« 1881, p. 41.
[3]) Drbal, »Lehrb. der empir. Psychol.« 1875, p. 77.
[4]) Stöckl, »Lehrbuch der Philos.« 1876, I. p. 47.
[5]) Wundt, o. c. II. p. 1.
[6]) Esser, »Psychologie« 1854, p. 47.
[7]) Damiron, »Cours de philosophie«, I. 1834, p. 115.

Te definicije dušeslovcev iz raznovrstnih šol se dokaj ujemajo, kakor se je prepričal čitatelj. Ko bi jih nakopičili še dvajset, ne bi dosti novega zvedeli. Vendar pa se nahajajo pri pisateljih tudi razlike. Izvirajo pa deloma od todi, da zaznamujejo nekateri s to besedo dosti širši pojem, nego mi. Idealistu n. pr. je vse le predstava, karkoli se javi v duši. Mnogi pa ne pripoznavajo razločka med občutki in predstavami: občutki so jim le posebna vrsta predstav in sicer jačih predstav, nego so druge. Taka nedoločnost mora vednosti le škodovati.

Bolj kakor te navedene definicije nas mora zanimati, kako je določevalo peripatetično modroslovje one pojave, s katerimi se hočemo tu pečati. Aristotel uči, da je v nas neko gibanje, ki je povsem podobno občutenju, samo da onega predmeta ni, ki je učinil občutek.[1]) Bilo bi torej to nekako notranje ponavljanje onega gibanja, ki se je vršilo vsled mika. Aristotel uči, da je v naši duševnosti posebna zmožnost, ki hrani to, kar smo sprejeli ali čutili. Tisto zmožnost je imenoval »fantazijo« (φαντασία, češ, da je dobila ime od luči, φάος), posamezne čine v tem delovanji je pa nazival »fantazme« (φαντάσματα). — Enako je tudi Tomaž Akv. ločil zmožnost, ki prejema slike čutnih stvarij (species sensibilium) in pa zmožnost, ki jih hrani (quae conservat). Te slike so nekake oblike (formae), ki so shranjene v »zakladu domišljije«.[2]) Iz tega smo razvideli, da je predstavljanje po nazorih peripatetičnega modroslovja delo domišljije, in da naše »predstave« niso nič drugega, kakor omenjene fantazme. Ta beseda se ozira posebno na to, da nam to delovanje notranje podobe nekako razsvetljuje: naš izraz pa na to, da se predmeti kakor pred kakega opazovalca stavijo pred duševne oči. Zato smemo tudi iz tega ozira ohraniti izbrani izraz.

## § 50.

## Sestavine predstav.

V občutih smo opazovali (§ 35.) razne strani, n. pr. kakovost, kolikost, jakost, naglas . . .: gledé na te strani smo jih tudi opisovali. Enako moramo v predstavah določiti take strani ali take momente,

[1]) Περὶ ψυχῆς, III. 3, 12.: »Domišljija bi bilo gibanje, ki je nastalo vsled delujočega občuta.«

[2]) S. theol. I. qu. 78, art. 4.: »Ad harum autem formarum retentionem et conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt: est enim phantasia seu imaginatio thesaurus quidem formarum per sensum acceptarum.«

da bodemo mogli o predstavljanji jasno govoriti: povedati, kako se predstave ločijo, kako delujejo, po kakih zakonih se sploh izvršuje predstavljanje.

A tukaj se nam kaže takoj razlika med občuti in predstavami. Onih momentov ali stranij, katere smo določili za občute, ne bodemo mogli enako rabiti tukaj. Najprej nahajamo sicer v predstavah ozir na naša čutila ali telesne dele; predstavljajoč si svojega znanca, ne občutim sicer očij, pač pa si ga predstavljam kot takega, katerega gledam. A ta ozir nam ne bode mogel dosti pomagati. Gledé na to bodemo samo rekli: ta predstava je vidna (Gesichtsvorstellung), ona je slušna, tretja tipna itd. S tem ni določenega nič drugega, kakor da se dadó tudi predstave ločiti po svojem izvoru iz čutil tako, kakor občuti. — Prav tako so pa kakovosti predstave različne, kakor občuti, zakaj slušne predstave so drugačne, kakor tipne, in vidne same se med seboj razlikujejo: toda za razkladanje se nam ne bode treba toliko ozirati na razno kakovost, kakor v občutih. Vendar nekoliko se bodemo ozirali na razliko sploh, dasi ne kot na sestavino. — Tudi kolikost nam ne bode mogla biti tako merodajna, kakor v občutih: majhna predstava, velika predstava ... to se zdi čitatelju že tukaj nekam čudno, predno je natančneje premišljeval o predstavah. — Naglas utegnejo pač imeti predstave, dasi ne tako krepak in določen, vendar vsaj nekoliko naglasa. Iz tega se vidi, da ne veljajo do cela v predstavah oni oziri, ki veljajo v občutih, dasi niso brez pomena. Zakaj je tako, umevamo iz tega, kar smo rekli preje o predstavah. Predstave namreč nimajo one trdnosti, katero nahajamo v občutih, in zaradi tega je kakovost otemnela, kolikost je pa nestalna, ker je predstavljanje nekako gibanje. Naglas je tudi sploh slabši, dasi ga je nekoliko v vsaki predstavi.

Določneje pa moremo govoriti o nastopnih momentih. V predstavah ločimo namreč 1. predstavljanje samo in 2. predmet predstave.

1. Ni težko pripoznati, kar smo razkazali, da so predstave v širšem pomenu res neko delovanje naše duševnosti. V nas se nekaj godi, preminja, vrši, res da po določenem načinu. To delovanje smo že ločili od čutenja in pozneje bodemo je ločili od drugačnega duševnega delovanja. Torej moramo tudi to zaznamovati kot posebno sestavino ali moment: predstavljanje.

2. Ni pa delovanja brez predmeta. Delovanje samo na sebi nima nikake oblike, ni določeno. To stori in dá še le predmet.

Predstavljati si moremo nekaj, česar ni več v čutilih, pa je nekdaj bilo: pokojnega očeta, domačo hišo, tuja mesta i. dr. Prav pogostokrat imenujemo ta predmet sam predstavo, in tako pravijo — dasi ni po duhu našega jezika — »imeti kako predstavo«, »to je njegova predstava«. Kakor se ravna delovanje po predmetu, tako pa tudi predmet po delovanji. Opomniti pa treba tukaj, da ne govorim o predmetu v navadnem pomenu. Ako si predstavljam n. pr. svojo žepno uro, ozira se predstavljanje na pravo uro, ki je v istini v žepu. Toda ta istinita ura ne more v tem pomenu biti predmet predstavljanja, kakor govorimo tukaj, zakaj ura še v možganih ne more biti, kaj še le v mislih, v duševnosti! Torej mora biti tam nekaj drugega — kaj, to bodemo še le dognali. Vsakako kaj takega, kakor je ona slika — »species«, o kateri smo govorili v nauku o čutenji. In to imenujemo predmet predstavljanja ali predstavo, kar je neposredno v duši, s čimer je delovanje spojeno najtesnejše.

Na to deljenje se bodemo ozirali vseskozi in trudili se bodemo zaznamovati tudi v izrazih, ali naj čitatelj umeva delovanje, ali pa predmet delovanja. Ni treba še le razkladati, da v govoru natančno določujemo tisti predmet ter pravimo: predstavljam si brata, sestro, podobo i. dr.

Prav to zaznamujemo tudi z drugim deljenjem, ki je v govorjenji in v znanstvu zeló navadno, ko namreč ločimo subjekt in objekt. Da začnemo z zadnjim: objekt nam naznanja predmet predstavljanja, subjekt pa je oni, ki predstavlja, iz katerega predstavljanje izhaja ali izvira. Razložili bodemo pozneje, da duševno delovanje ni nikako bitje samo na sebi, ampak delovanje je samo preminjanje, javljenje tistega bitja, katero deluje, kar pač vsi dobro umevamo, in se do cela tudi ne dá razložiti.

Skoro ni treba omenjati, da so predstave različno krepke ali jake. Jakost je v delovanji — predstavljanji, predmet sam ni jak ali slab. Vendar pa je lahko tudi predmet sam vzrok, da je predstavljanje jako. Ko se spomnimo človeka, ki smo ga danes prvič na ulici srečali, predstavljamo si ga le slabo: ko se spomni sovražnik svojega sovražnika, ojači se ta predstava tako, da vse drugo mišljenje nekako zastane.

Drugih tako različnih in važnih momentov ali elementov ni v predstavah. Kar se bode dalo reči o kakovosti, jakosti predstav, ki se družijo, to spada v drugo razkladanje.

## § 51.

## Kako naj razločujemo predstave.

Ker so predstave delovanje naše duševnosti, ne moremo jih tako deliti, kakor druge predmete. Lahko delimo rastline, a rastenja ne moremo. Oni, ki so predstave delili, niso se ozirali na delovanje, ampak na predmete predstavljanja.

Locke [1]) loči enostavne (simple) in sestavljene (complex) predstave ali ideje. Enostavne imenuje tiste, ki izvirajo iz čutil, kadar napravi zunanji predmet nanje vtis. Sestavljene ideje pa dela um sam s svojo močjo. — Po tej razdelitvi se ne moremo ravnati, ker v našem pomenu je »ideja« kaj drugega kakor predstava. Vendar bi v nekoliko drugačnem pomenu smeli imenovati predstave enostavne in sestavljene: enostavne tiste, katerih predmet je enostaven, n. pr. sama bela barva, sestavljene one, ki imajo sestavljen predmet, n. pr. predstava vrtenja zemlje okrog solnca ali celó lune zraven. Pa tudi tako deliti ni koristno, ker zaznavamo v občutih že iz prva sestavljene predmete, ki ostanejo po tem v predstavi taki, kakoršne smo sprejeli. Za razkladanje bi nam to le malo koristilo: ako bodemo pa rabili ta dva izraza, umevali ja bodemo lahko.

Drugi ločijo predstave v čutne (sensibilis) in umske (intelligibilis). Čutne so tiste, ki prihajajo neposredno iz čutila, ki so res le nadaljevanje občuta. Kadar se pa začne spoznanje pečati s tako predstavo, kadar hoče povzeti iz nje tudi to, kar je nadčutno, tedaj je predstava umska, tedaj se more imenovati tudi pojem (conceptus, idea). — Dasi ni to razkladanje napačno, vendar ga ne moremo rabiti, ker stavimo pojme že v drugo vrsto in se nam zdi razloček med pojmom in predstavo tolik, da oba čisto ločimo.

Sploh ne moremo tako ločiti predstav po predmetu, da bi nam to mnogo pomagalo za razkladanje; kjer je pa potreba ozirati se na razliko v vsebini, tam ne bode težko razvideti, zakaj smo razločevali.

Zato se moramo ozreti na delovanje samo, da vidimo, ali ne bi po tem mogli ločiti predstav za svoj namen — za temeljito razkladanje. Res je, delovanje ni nič samo za-se ali brez predmeta, ker se ravna popolnoma po predmetu. Toda delovanje ravna z istim

[1]) Essay conc. hum. underst. b. II. ch. 2, 1.

predmetom lahko na razne načine; tudi odnošaji predstav do drugih duševnih pojavov morejo biti različni, in to razliko povzročuje delovanje samo. Gledati torej moramo, ali se nam ne kaže v raznih predstavah razno delovanje, ali ne zaznavamo predmetov na razne načine ali iz raznih ozirov. Tako je v istini. Predstavljanje namreč se nam javi najprej neposredno za občuti; javijo se predmeti pozneje ter si jih predstavljamo, ko so čutni predmeti že davno izginili, in sicer prav tako, kakor smo predmete občutili; a moremo v predstavljanji predmete tudi preminjati, t. j. razdruževati in zopet družiti, dele izpuščati in nove dele dodajati. V predstavljanji se torej kaže delovanje, katero moremo vsaj nekoliko ločiti: po enem delovanji obdržimo razne predstave — predmete v sebi, po drugem združujemo predmete, po tretjem zopet jih razdružujemo ali ločimo, dalje jih po četrtem primerjamo med seboj. Tega ni treba kar nič dokazovati. Da obdržimo razne predmete v sebi, deloma v zavesti, to vemo kar naravnost. Dalje nam pravi zavest dosti jasno, da se predstave v nas družijo, sklepajo ali vežejo, da se nam kažejo vselej ali vsaj prav mnogokrat združene, druga poleg druge, druga za drugo. Pa tudi razdružiti se dá to, kar je skupno, ločiti, deliti, da moremo vsled tega pregledovati tudi posamezne dele. Predmet »drevo« razdružim lahko v te dele: korenina, deblo, veje, vrh, listje . . . vse te posamne dele si lahko predstavljam posebej. — Naposled tudi vemo, da lahko primerjamo predstave in njih dele med seboj. Ko nameravamo kupiti si obleko, premišljujemo, katera bi bila primernejša, in zato moramo posamezne obleke med seboj primerjati. Ako hočemo paziti na svoje predstavljanje, vidimo takoj, kako radi, kako pogostoma primerjamo. Rečemo pa lahko že tukaj, da je to primerjanje podlaga mišljenju.

Tako prav lahko ločimo delovanje, kakor smo tu ločili, zakaj razloček je očividen in v jeziku ga dovolj naznanjamo. Vsak jezik ima izraze za ta delovanja. S tem pa ne trdimo, da bi bilo to delovanje bistveno različno, marveč v vseh načinih je samo eno delovanje — predstavljanje, ki se kaže v raznih oblikah, v raznih načinih. Namen razlaganju je, da najdemo ono enotno delovanje, katero moremo imeti za temelj ali korenino vsem pojavom.

Opazovanje samega sebe uči, da se vrši to delovanje večinoma samovoljno: družimo, ločimo in primerjamo, kar hočemo. — Toda prvič ni bistvo tega delovanja drugačno, ako je vodi in uravnava volja; drugič pa je podlaga samovoljnemu delovanju ono, ki se

vrši samo ob sebi, po svojih zakonih, po svoji naravi: samovoljnega druženja itd. ne bi umevali, ako ne umevamo, kakšno je delovanje brez vpliva volje naše. Zato se nam sedaj v razlaganji še ni treba ozirati na voljo.

Opomniti treba tudi, da ne bodemo razkladanja svojega delili po teh načinih delovanja, kakoršne smo našteli. To bi bilo premalo pregledno in tudi nenavadno, premalo umljivo. Za razkladanje imejmo pred očmi, da je treba obširneje razkazati obdrževanje predstav; a druženje, razdruževanje in primerjanje se dá kaj lahko spraviti v eno poglavje. Poprej sevéda treba govoriti o razmeri predstave in občuta, o predstavah sploh, o razmerah med njimi in o medsebojnem vplivu.

Iz tega povzamemo lahko, kako naj predstavljanje razdelimo, da bode to za naš namen primerno. Najprej se bodemo ozirali na predstavljanje, ki ravno izvira ali izhaja iz občuta, ki je neposrednje nadaljevanje občuta. V tem še ne deluje naša volja, ampak čutnost, ali duševna čutna zmožnost nareja kar po svoji naravi oni pojav, ki ga zovemo predstava. To delovanje je podlaga ali je nekak element vsega predstavljanja, zato bodemo prav v tem delu tudi govorili o drugih splošnih ozirih ali momentih predstav.

V drugo vrsto bodemo stavili one pojave, ki ne izvirajo neposredno iz občutov, ampak prihajajo v zavest iz spomina. Spomin namreč hrani predstave tudi potem, ko jih nimamo več v zavesti. Določili in označili bodemo to zmožnost, pokazali pojave, razložili jih in razvili vse dotično duševno delovanje, katero imenujemo z eno besedo: spominjanje.

V tretji vrsti bodemo obdelovali one pojave, v katerih nahajamo predstave združene in zopet razdružene, ono delovanje, s katerim primerjamo razne predmete med seboj, deloma raznovrstne skupine, in te zopet stavimo v razne razmere: s kratka ono delovanje, katero imenujemo domišljanje, ono zmožnost, katero nazivamo domišljijo ali fantazijo.

Po tem redu bodemo mogli tudi umevno razložiti, kako so pojavi med seboj v zvezi, kako so bistveno vsi pojavi le členi v enem in istem delovanji.

Ne smemo namreč misliti, da je eno delovanje ločeno od drugega, da so dotične moči različne: marveč ena moč ali sila učinja vse to, samo v raznih ozirih, ker so predmeti različni in okoliščine drugačne.

Staro dušeslovje se ne ujema v vseh podrobnostih z našim razdeljevanjem, zakaj naše razkladanje hodi po drugačni poti kot staro, vendar je bistveno naš nauk isti, kakor ga je učila od nekdaj šola. [1])

# II. Poglavje.

## Lastnosti in zakoni predstavljanja.

### § 52.

### Predmeti predstavljanja so povzeti iz čutenja.

Najlože določimo predstavljanje sploh po raznih straneh, posebnostih in razlikah, ako začenjamo s predmetom, ker ta je očividnejši, nego je delovanje samo. Delovanje opazujemo teže in navadno nenatančneje nego predmete same, — ker je taka narava našega spoznavanja.

Ako preiščemo vse predmete v predstavljanji, ne najdemo drugega, kakor to, kar smo sprejeli ali zaznali s čutenjem. To je znano in od večine dušeslovcev tudi priznano. Tu sevéda ne trdimo, da si predstavljamo vse tako, kakor čutimo, ampak le to, da ne pride v našo zavest nobena posamezna predstava, katere bi ne bili zajeli s čutili. Torej si ne predstavljamo drugačnih barv, ne drugačnih glasov, ne drugačnih okusov, nego smo jih sprejeli. O tem se lahko prepričamo, ako se ozremo na dva razloga:

---

[1]) »... Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis ... Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones, quae per sensum non accipiantur, ordinatur vis aestimativa, ad conservandum autem eas vis memorativa, quae est thesaurus quidam hujusmodi intentionum ... Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, sc. sensum communem, imaginationem, aestimativam et memorativam.« — S. theol. I. qu. 78, art. 4. Dasi je to resnično, vendar ni še taka razlaga, kakoršna se podaje v našem delu.

1. Kar si predstavljamo, predstavljamo si tako, kakor bi v tem delovala naša čutila: kakor bi gledali, slišali itd. Tega pa ne delamo tako, kakor bi sami sebe varali, ampak to je bistven del ali moment v predstavljanji. Zato se ozira predstavljanje samo po sebi na čutenje, torej si ne moremo predstavljati ničesar, da ne bi v istini bili občutili. Ako si n. pr. hočem predstavljati rudečo barvo, moram predstavljati si nekaj, kar sem občutil (videl): rudečo kri, rudeči papir, rudečo rožo.

2. Izkušnja uči popolnoma zanesljivo, da nimamo nobene predstave, nobenega predmeta, ako ga nismo že kdaj zaznali. — Vprvič pa zaznamo predmete le vsled občutov: torej morejo le iz občutov ostati v duševnosti. Sedaj bi si ne mogel predstavljati zlata, ako bi si ga ne bil predstavljal pred nekaj leti: takrat pa sem si je predstavljal vprvič neposredno potem, ko sem je ogledal pri zlatarju.

Dodati smemo tema razlogoma tudi še, da se nikdo ne more in ni mogel sklicevati na predstavo, katera bi ne bila iz kakega občuta.

Zato je ta dokaz nedvomen in čisto trden: da nimamo nobenega predmeta v predstavah, ki bi ga ne bili sprejeli po čutilih.

Ta resnica je temeljna in jako važna na dve strani. Na eni strani vidimo, da je predstavljanje neposredno skleneno z občuti, tako — rekel bi — kakor mora vodo zajeti, kdor jo hoče piti. Na drugi strani pa se prepričamo, da nimamo nikakega spoznanja, niti višega, niti nižega, ako ga ne povzamemo iz občutov, ali ako nam ne pride po čutilih. V tem smislu so rekli že stari: Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu, t. j. ničesar ne moremo spoznati z umom, ako nismo poprej dobili tvarine po čutilih. Obe resnici ali obe strani treba takoj tukaj bolje pojasniti in utrditi.

A. Po svoji naravi se mora ozirati vsaka predstava na občut. To se ne godi vselej tako, da bi vedeli ali se zavedali popolnoma natančno, kdaj smo sprejeli kako spoznanje, kako snov za spoznanje po čutilih. Ako pa se nekoliko potrudimo s spominom, domislimo si gotovo, in vselej moremo zaznati kak predmet ali kako istinito stvar, katero smo zaznali s čutili in iz katere izvira predstava.

Moremo pa tudi natančno opaziti, kako se rodi predstava. Ako še nismo videli kake rudnine, n. pr. dragega kamena korunda, ne moremo si ga predstavljati, ako kdo govori o njem. Ako ga

pa pokaže, da ga vidimo, tedaj ga »občutimo«. Na to ga spravi in zapre v svojo zbirko, a mi imamo neposredno dalje nekaj v svoji zavesti, in to je predstava. Kakor smo bili med gledanjem pozorni na ta predmet, tako se obrača naše notranje delovanje še dalje na isto stran, ali na isti predmet, delovanje se neposredno nadaljuje, in to je predstavljanje.

Iz tega povzemamo zakaj smemo imenovati predmet predstavljanja isti, kakor je v občutih, in v čem je razlika. Gledajoč knjigo, sprejmem vtis od ene posebne knjige. Torej smem imenovati knjigo v zgoraj (stran 249) naznanjenem pomenu predmet občuta. In prav ista knjiga ostaja tudi predmet predstavljanja, zakaj »v mislih imam« — tako pravimo — »to in to, táko in táko knjigo«. Tako se pa godi v vsaki predstavi, in nikdo ne more »imeti predstave«, da ne bi bila neposredno povzeta iz občuta.

Zato velja splošno, da si predstavljamo iste stvari, iste predmete, katere smo zaznali z občutom. Res je, da predstava še le takrat nastopi, kadar predmet — kot stvar zunaj nas — izgine. Toda v predstavljanji se ne oziramo nič manj na istiniti zunanji predmet, nego v čutenji. Kakor gledam istinito uro pred seboj, tako si jo popolnoma isto predstavljam. Ta istost je dovolj znana in je vsakemu umevna sama ob sebi. S tem pa smo tudi čisto razvidno dokazali, da se v predstavi nadaljuje neposredno to, kar se je začelo v čutenji. Celó v toliki meri se izraža v nas ta istost, da po navadi kar nič ne pazimo, kdaj se je začela predstava in nehal občut, marveč drugo je s prvim organsko skleneno. Tako se v nas vedno menjavajo občuti in predstave, a obojno delovanje se najlepše, najnatančnejše ujema, izpopolnuje in izvršuje.

Oglejmo si čisto natančno, kaj se godi, ko preide občut v predstavo. Ko se nam odtegne istiniti zunanji predmet, n. pr. če zapremo oči, premeni se pač pred nami mnogo: poznejše stanje se razlikuje mnogo od prejšnjega, in te razlike se tudi bolj ali manj zavedamo. Zavedamo se, da je bilo preje drugače in v čem je bilo drugače: kako pa in zakaj se zavedamo, tega ni možno povedati ali razložiti.

Zanimivo je preiskovati to dalje z drugimi vzgledi in po nekaterih podrobnostih. Denimo na mizo pred-se kakšno stvar, recimo bakren denar, in uprimo vanj svoje oči! Na to ga zakrijmo s koščkom papirja in zopet uprimo na isto mesto svoje oči! Tu se zavedamo tega, kar je preje bilo, in tega, kar je sedaj. Tega, kar

je preje bilo, ne nahajamo, ne dosezamo z očmi; predstava ne more nikakor biti v čutilih, ne stavi poleg enega čutenja — drugega čutenja, a vendar je predstavljanje najtesneje zvezano s čutenjem, zakaj zavedam se h krati papirja, ki ga vidim, in denarja pod njim. To ni drugače mogoče, kakor da je predstavljanje res duševno delovanje, ki nima zunanjega predmeta, kakor ga ima čutenje. »V mislih«, kakor pravimo, moremo oni denar na razne načine prestaviti: deti ga na papir, zakriti ga zopet, deti ga na desno in na levo . . .: in vendar imamo zavest, da je še vedno pod papirjem. Torej mora biti oboje delovanje, gledanje in predstavljanje, nekako združeno, imeti mora nekaj skupnega, da prehaja neposredno drugo v drugo. — Opazuje se dalje s tem načinom, da ne delamo sami, kadar čutimo, ampak da deluje še nekaj drugega, kar je zunaj nas: ko si pa kaj predstavljamo, delujemo sami. Vendar tudi tu ne delujemo, kakor bi hoteli, ampak tako, kakor določuje čutenje. Krajcarja si kot istinitega ne morem predstavljati belega, ampak predstava mi kaže rudečega. Predstava torej nikakor ni samo naše, samo duševno delovanje, kakor bi mi predmet sami sproti stvarjali, ampak predmet se nam sam določuje. Ko sem slišal uro biti, zveni mi bitje še vedno v duši — v predstavljanji, to bitje si predstavljam tako, kakor sem je slišal, predstavljam si, kakor bi bitje napravljalo oni vtis na nas, ki ga je napravilo poprej. Enako si predstavljam vidne, tipne in druge stvari takó, kakor bi napravljale na čutilo prav isti vtis, ki so ga napravile na čutilo vprvič. — To je silno važen znak predstav, recimo raje — predstav izvirajočih neposredno iz občuta, zakaj o teh tukaj govorimo. Zveza, ki je med čutenjem in predstavljanjem, kaže se torej tesnejša, nepretrgana; v predstavljanje preide iz čutenja vse razven istinitega predmeta, in kar ne preide, to vsaj nekoliko ostane v zavesti. Ako sem gledal umetni stroj sestavljen iz mnogo delov, in si ga hočem potem določno predstavljati, ne posreči se mi, predstavljati si vseh delov: a da ni predstavljanje popolno, tega se zavedam jasno in določno.

B. To je ena stran, na katero se moramo ozirati v tem preiskovanji. Druga stran se ozira na naše više duševno delovanje, spoznavanje ali mišljenje. Ker sloni vse mišljenje na predstavah, — to bodemo natančneje razkazali pozneje, — ne more biti v našem višem spoznavanji ali v mišljenji ničesar, kar bi ne izviralo iz občutov. Pamet ali mišljenje ne najde in ne napravi samo iz sebe ničesar, ampak vse povzame iz čutenja, torej tudi iz istine,

iz tega, kar je samo na sebi. Torej je vse drugače v našem spoznavanji, nego trdé idealisti, češ, da je vse spoznanje samo iz nas, iz notranjosti. Ne, marveč predstavljanje nam je najtrdnejše poroštvo, da se naše mišljenje ujema z istino. Zaradi tega je še tako visoko, abstraktno mišljenje, še tako drzno domišljevanje vedno na podlagi istine, na podlagi občutov. Tako trdno, razvidno in enotno je urejeno naše spoznavanje.

Pa ne smemo predaleč hiteti. Tu nas je zanimalo najbolj ono tako važno prehajanje našega čutenja v predstavljanje, oni prag, ki je med obojnim duševnim delovanjem. Treba je bilo ogledati si ga natančno, ako smo hoteli pridobiti si celotno poznavanje duševnega delovanja.

Da določimo še enkrat ob kratkem medsebojno zvezo čutenja in predstavljanja, rečemo lahko, da se predstavljanje vrši — a ne kot samostojno delovanje — že med čutenjem, sevéda le v določenem pomenu, in čutenje se nadaljuje v predstavljanji.

Iz primerjanja obojega delovanja moremo določiti nekatere posebnosti ali kakovosti predstavljanja, katere treba tukaj na prvem mestu obdelati.

## § 53.

## Jakost, določnost in natančnost predstav.

O jakosti predstav govorimo v istem pomenu, kakor o jakosti občutov. Otrok se spomni o priliki svoje matere, a takoj misli na kaj drugega. Predstava je bila slaba. Ko otrok v tujini zve, da mu je doma umrla mati, stavi se mu podoba matere zeló živo pred dušo: predstava je jaka ali močna. Ta jakost je neposredno v zvezi z jakostjo občuta. Iz jakega občuta izvira neposredno jaka predstava. Govorimo pa tukaj o predmetu in ne o delovanji, ki se ravna tudi po drugih momentih.

Navadno je namreč delovanje v predstavljanji takrat jako, kadar je je vzbudil jak občut; a kadar je to delovanje samovoljno, predstavljamo si lahko le mimogredé kak močan vtis, nasproti pa prav krepko in natančno kak neznaten vtis, kak slab predmet.

Kdor pazi na občute, vé, da se nam kažejo včasih predmeti nedoločno in nejasno, a drugič zopet jasno. Ako gledamo v daljavo, ali ob mraku, nimajo predmeti določnih obrisov, ampak drug pre-

haja v drugega, ne da bi vedeli, kje in kako. Enako je v slušnih občutih, kadar slišimo n. pr. zmedene ali zmešane glasove, enako v okusih. V teh slučajih nismo mogli predmeta ločiti od drugih predmetov. Tudi v predstavah se kaže isto, ali skoro še bolj nego v občutih. Predstave imajo že same po sebi v primeri z občuti več nedoločnosti. Naj se še tako zelo trudimo, ne posreči se nam, da bi se predmet stavil pred nas v takih obrisih, v takih mejah in črtah, kakor v občutu. Vendar pa so predstave v tem oziru zelo različne. Nekatere zaznavamo določno, zlasti one, katerih predmet smo občutili določno ali večkrat, n. pr. stvari v našem pohišji, katere rabimo, podobe v sobi, ročne knjige itd.; druge pa so zelo nerazločne, n. pr. ako pogledamo naglo kak stroj, kak obraz, kako okolico, potem je predstava zelo nejasna in nedoločna.

Še na nekaj se moramo ozirati v predstavah, ki prehajajo iz občutov. Ko smo si ogledali sliko, ostane nam v predstavi najprej nekak splošni obris, ostanejo nam glavne osebe, stvari, hiše . . . in kadar se spomnimo mimogredé te podobe, imamo pred očmi le imenovane splošne poteze ali obrise. Toda morebiti so nam ostale v predstavi tudi podrobnosti: obrazi s posameznimi črtami, obleka s posebnostimi, barve, temota in svetloba — in sto drugih stvarij, katere vse natančno izraža slikar, ako hoče napraviti res umotvor. In vendar ne moremo reči, da smo imeli v raznih slučajih različne predstave, le natančnost je bila različna. Iz tega razvidimo, da obsezamo s svojo predstavo navadno celoten predmet: a v tem predmetu je več ali manj manjših, sestavljajočih predmetov. S predstavljanjem obsezamo izmed teh predmetov več ali manj posamnostij; zato je predstava tudi bolj ali manj celotna ali obsežna, ali kakor pravimo, natančna. Natančno namreč imenujemo to, kar obsega vse dele, tudi manje. Natančna je slika, kadar se ujema s stvarjo in kadar obseza tudi manjše stvari ali dele predmetove. Ta stran naših predstav je za spoznavanje zelo važna, zakaj čim natančnejše je predstavljanje, tem resničnejše more biti naše spoznavanje.

Prav tu pa se jasno vidi, da duševnost naša deluje že v občutih in še veliko bolj v predstavah. Le tedaj je namreč predstavljanje natančno, ako je bilo natančno čutenje, ako smo se vseh podrobnostij zavedali, ako smo natančno opazovali. Tako prehaja čutenje v predstavljanje, tako se nadaljuje delovanje v duši, kakor se tudi sploh nadaljuje delovanje vzroka v učinku.

Gledé na jakost, določnost in natančnost so med predstavami mnoge razlike in v teh lastnostih je mnogo stopinj. Vendar pa na jakost v predstavah mnogo manj pazimo, nego v občutih. Včasih se nam vsiljujejo posebno jake predstave in te vzbujajo bolj našo pozornost: nikdar pa ne presegajo določene meje.

Tu pa tam čitamo v dušeslovnih knjigah, da se razločujejo predstave od občutov po jakosti, češ, občuti so jaki, a predstave so nekam slabe, otemnele. To je le deloma resnično. Pravo za pravo ne moremo reči, da so predstave samo oslabeli ali otemneli občuti, zakaj le občut moremo prav primerjati z občutom in predstavo s predstavo: predstavljanje mi kaže res isto, kakor čutenje, toda dosti drugače. Le nekoliko bi smeli primerjati predstavo in občut po jakosti, in sicer v tem, da predstavljana jakost ni istinita jakost, a vendar je jakost. Kakšna? V primeri z istinito se nam zdi manjša, ker si tudi to predstavljano jakost v novič predstavljamo in z istinito primerjamo. — Enako bi lahko razkazali o določnosti in natančnosti, da ima ti lastnosti občut po svoje in predstava po svoje.

## § 54.

## Več predstav.

Dosedaj smo se ozirali na posamezne predstave. Toda zavest nam kaže neprenehoma nove predstave, ki se — rekel bi — včasih drvé mimo nje. Včasih se zdi, da imamo ob enem več predstav, ki se med seboj družijo v enoto.

Dušeslovci obdelujejo to vprašanje večinoma zeló natančno in določujejo tudi zakone, po katerih se družijo predstave. Vendar je pa v teh preiskovanjih navadno precejšna pomota. Pisatelji namreč opisujejo predstave tako, kakor bi bile nekake slike ali nekake stvari bivajoče v nas. Te da se potem med seboj družijo in spajajo na razne načine. Posebno umetno in natančno je razlagal to druženje Herbart. Dasi pa govoré taka opisovanja o predstavah resnično, vendar je pa razlaganje največkrat neprimerno, ker nima prave podlage. Ako hočemo prav razlagati, moramo se spominjati, da predstave so samo duševno — delovanje. Zato je treba na to vedno misliti, ko razlagamo medsebojno druženje predstav. Dva predmeta n. pr. morem zvezati, drugega k drugemu prikleniti, z enim morem drugega pehati, tiščati: a delovanje se druži vse drugače. Sprevodnik hodi po železničnih vozovih sem in

tje, vendar je njegovo gibanje vedno le na eno stran, t. j. tisto, kamor vozi vlak. V strojih deluje mnogo delov, vendar je delovanje samo eno in uspeh eden. Iz tega se vidi, da mora drugačno biti razkladanje onega, ki ima predstave za nekake samostojne predmete, in drugačno onega, ki umeva in razklada predstavljanje kot delovanje.

Da se morejo zgoditi vsakovrstne premembe v naših predstavah, kadar se jih več nabere, to je lahko umevati. Da pa določimo, kakšne premembe, kakšno spajanje, kakšno vplivanje se godí, treba je ozreti se na nekatere posebnosti našega predstavljanja.

1. Recimo, da smo gledali sliko: ostane nam v zavesti predstava. Ako se obrnemo do druge slike in jo gledamo, tedaj imamo občut: kje pa je prejšnja predstava? Obrnivši se od druge slike stráni, imamo predstavo te slike: zakaj pa ne prve predstave? Iz tega je čitatelj že spoznal, o čem govorimo. In treba je tudi dobro paziti na stvar takoj v začetku, da se ne zamotamo v pomote. Ako pravim, več predstav, morem to umeti v dvojnem pomenu: ali več predmetov, ali pa večkratno delovanje — predstavljanje. Navadno umevajo v dušeslovnem razkladanji predmete, češ, kako je z mnogimi predmeti, kadar se strnejo v naši duši ali zavesti, kako se godi, kadar se v predstavljanji hočejo strniti miza, stoli, ura, poleg teh moj prijatelj, njegova suknja . . .? Da bi kdo hotel več predstav tako umevati, kakor bi se več »predstavljanj« družilo, to je že samo v sebi skoro nemogoče, prav tako, kakor ko bi rekel: kako se druži moje življenje v tej uri z življenjem v bodoči uri, kako se druži moja hoja po sobi s hojo po stopnicah itd.: delovanje enega predmeta ali enega subjekta se tako ne druži, kakor delovanje več stvarij. V tem pomenu ni resnično in primerno vprašati: kako se druži več predstav? ampak vprašati treba: kako ravna predstavljanje z mnogimi predmeti, s katerimi lahko deluje?

2. Treba pomisliti, da zaznavamo v predstavljanji predmete tako in kot take, kakor smo jih občutili, predstavljam si n. pr. vrt tako, kakor bi ga gledal, petje tako, kakor bi je poslušal. Ako je poleg vrta njiva ali zelen travnik, ki sem ga večkrat videl h krati z vrtom, predstavljam si sevéda poleg vrta tudi njivo ali travnik. Predstavljam si pa tako ne zato, ker imata predstavi vrta in njive nekaj posebnega ali sorodnega, ampak ker sta vrt in njiva sama na sebi sorodna in skupna. Po predmetu se ravna tudi delovanje, zaradi tega mora biti tudi v delovanji neka sila, ki predmete druži ali veže. Dalje vemo, da je delovanje delovanju podobno, ako se izvršuje po istem ali podobnem

načinu, dasi so predmeti različni. Ako hočem n. pr. pokazati, kako je nekdo padel na tla, spustim roko z višave v nižavo; ako hočem povedati, da je tropa ptičev letela mimo, mignem z roko. Na tla pasti — z roko zamahati, letanje ptičev — in malo potegniti roko: to so gotovo dovolj različne stvari. Vendar mora nekje biti nekaj podobnega, sicer bi ne rabil enega, da bi predočil drugo. Kje pa je podobnost, kako jo zaznamo? Ta podobnost se mora kazati našemu zaznavanju, sicer bi ne imeli nekaterih predmetov za podobne, drugih za nepodobne; v zaznavanji sploh, torej tudi v predstavljanji se mora nekaj goditi, da se z a v e m o podobnosti.

Vendar ne moremo tega kar ob kratkem razložiti. Oglejmo si obojno posebnost samo za-se.

## § 55.

## O zavesti.

Ne moremo še tukaj natančno razložiti, kaj je zavest, a poznati jo vsaj moramo, sicer ne moremo umeti, kako deluje predstavljanje. Govoreč o zaznavanji smo rekli, da ni duševnega pojava, ako ga ne zaznavamo (§ 28.). Zaznavamo pa mnogo duševnih pojavov in jih ločimo med seboj. Torej mora biti v vsem delovanji nekaj stalnega, kar ni drugačno sedaj, drugačno za nekaj časa, sicer bi pojavi bili popolnoma ločeni in pretrgani, kar pa niso. Zaznavanje imenujemo tisti čin, s katerim začenjamo spoznavati duševni pojav, s katerim se torej rodi duševni pojav. Zaznavanje je drugačno, ako je predmet drugačen, vendar pa je zaznavanje vseskozi edino; zato je vsak duševni pojav v zvezi z drugim. To uči izkušnja popolnoma jasno. Ni ga duševnega pojava v meni, katerega bi ne mogel spraviti v neko razmerje z drugim pojavom. Gledajoč skozi okno na dimnik sosedove strehe si predstavljam električno luč, ki bi svetila vrhu dimnika in celó skozi moje okno prisijala na mojo mizo, da bi ne bilo treba prižigati meni svetilnice. Tako sem te predmete združil, dasi nimajo nikake stvarne zveze med seboj, dasi jih nisem nikdar takih združenih zaznaval. Torej je popolnoma izvestno, da mora nekaj te predmete med seboj družiti. Znano je dalje iz izkušnje, da stopajo razni predmeti nekako na pozorišče, in prav tisto pozorišče — zdi se — je ona edina vez, ki druži zaznave med seboj. Pa to ni nič drugega, kakor samo izraz za oni znak našega duševnega delovanja, vsled katerega je delovanje

res enotno, ne pa samó skupina raztresenih in razločenih pojavov. Tisto skupnost vseh duševnih pojavov, tisto moč, ki druži vse pojave med seboj, tisto edino pozorišče — da govorimo v podobi — imenujemo zavest. Beseda sama kaže, da se zavedamo predstave ali sploh duševnega pojava, da torej vemo o njem. A vedeti moremo le tako, da se druži novi pojav s prejšnjim. Ako imam namreč sedaj v zavesti pojav $A$, pride v zavest pojav $B$ le tako, da ostane nekaj, kar je bilo že preje, in se pridruži nekaj novega. Kakor sem se zavedal preje $A$, tako se zavedam pozneje $B$ in sicer obeh se zavedam kot svojih predstav in kot svojega delovanja.

Da zavest nič drugega ni, kakor nepretrgano duševno delovanje, ki izvira sevéda iz čisto duševne moči, to smo sedaj spoznali in videli bodemo še na drugem mestu. Da moremo že sedaj bolje umeti zavest, pomislimo, kako se nam godi, kadar zaspimo. Nekaj časa še čutimo in mislimo potem, ko smo legli: a kar na mah, ali pa polagoma se izgubi — prenehali smo delovanje; zjutraj se zopet začne duševno delovanje in v zavest se vračajo najprej zadnje včerajšnje misli: zavest se je vzbudila. Ali, ako nam pride omotica, začne se nekaj vrteti v glavi, vse je v neredu in naposled ne vemo ničesar, komaj da še kaj čutimo: obšla nas je nezavest.

Zavest je torej — tako bi rekli zopet prilično — ona skupna vez, ki druži in veže vse duševne pojave, zavest je ona enota, v kateri se zbira vse duševno gibanje in življenje. To je res prava enota, vendar pa nikaka točka (v matematičnem pomenu), v kateri ne more biti ničesar, marveč enota in skupina več predmetov. — Kdor pazi, kako se mu godi v duši, spoznava vse to, a natančno ali točno popisati ni lahko. Zato raje svetujem čitatelju, naj se nekoliko potrudi gledati in paziti sam na-se, naj izkuša spoznati, kaj je ona enota in kako se družijo v to enoto duševni pojavi, potem bodemo lože dalje razpravljali pomen zavesti za duševno življenje.

Dasi je zavest enota, ni pa nikakor samo enovita, da bi ne bilo ničesar drugega v njej, kakor le ena enostavna predstava, n. pr. samo predstava bele ali zelene barve, ali visokega zvoka. V zavesti se strinja mnogo predmetov, ali vsaj več kakor eden, res da ne jasno in določno, marveč le nekoliko, slabo, temno, ker le en sam predmet je navadno popolnoma jasen, ti predmeti se družijo v enoto, med seboj so v zvezi ali v določeni razmeri, drug deluje nekako

na drugega, gibajo se, prihajajo in odhajajo, novi se prikazujejo ter s prejšnjimi družijo: vse to nam stavi pred »duševne oči« naša zavest.

Ker delujemo vedno s čutili, ker vedno gledamo in mnogo slišimo, pride v našo zavest mnogo občutov. Oni, ki popotuje mnogo po svetu, mogel bi pač težko sešteti vse občute svojega življenja. In vendar so vsi ostali v duši, kakor so prišli vanjo. Ako se pa ozrem sedaj v svojo zavest, ne opazim nikakor velike množine predmetov, ampak le nekoliko se mi jih stavi naglo, drug za drugim pred oči, toliko, kolikor jih morem naglo pregledati. Predstavljam si sedaj v tem trenutku koncert, pri katerem sem bil: v zavesti so mi pevci, potem njihovo doneče petje; pa tudi vročina, ki me je parila in slab zrak, ki me je dušil, nahaja se v moji zavesti. Vse to ni kaj malega in pritakne se temu še mnogo mnogo drugega. Vsakdo vé sam po sebi, da je tako, da je torej resnično, kar smo poprej slišali. Ob enem si predstavljam več predmetov in sicer tako, da prehaja zavest neznano hitro sem in tje, dotakne se enega in drugega predmeta in si izbere enega, da se pri njem pomudi dalje ali ga natančneje ogleda. Ker je predstavljanje neko gibanje, predstavljamo si vsled tega najlože kako črto ali potezo in zato pri telesnih predmetih — meje ali obrise. Kakor risar najprej naredi obris, potem še le v notranjosti izdela posamezne črte, poteze, sence i. dr., tako tudi predstavljanje najprej določi meje, potem seže do drugih delov. Zato je torej že narava predstavljanja taka, da ločimo dve strani ali dva predmeta drug od drugega, da si torej predstavljamo ob enem vsaj nekoliko več nego eno samo stvar.

Ker si moremo h krati le nekoliko predmetov predstavljati, ker je torej naša zavest nekako ozka, zato imenujejo to posebnost ožino naše zavesti. Da je res tako, tega ni treba še le dokazovati. Naša zavest je podobna nekaki soteski, skozi katero prehaja nepretrgoma raznovrstnih stvarij, da moremo vsako posebej pogledati, ne pa h krati vseh onih, ki gredó mimo nas v daljšem času. Ko govorimo o tej ožini, mislimo sevéda ravno tako na predstave, kakor tudi na občute, in sicer velja še bolj o občutih, kakor o predstavah. Dva občuta zaznavati h krati in popolnoma jasno ali določno — to res ni možno. Tako je n. pr. pokazal zvezdoslovec Bessel, da se ni možno zavedati ob enem zvezde, idoče mimo križca v daljnovidu, in udarcev ure, ki naznanja čas, marveč le drugega za drugim. Ni možno, da bi h krati poslušali lepo godbo

in gledali pazno lepe slike; ni možno, da bi pazili na to, kar beremo v kakem časopisu, in zavedali se, kakšna je jed, katero ob enem uživamo. Ne moremo poslušati h krati, kako bije srce, in čutiti, kako bije žila; ne moremo h krati premišljevati in opazovati kake stvari s čutili.

To je dovolj znano in razni vzgledi nam pričajo, da je tako. A ne smemo te posebnosti pretiravati. Najprej moramo vedeti, da ni vse eno: zavedati se in paziti. Zavedam se lahko več stvarij, a paziti ne morem. Ko pišem, zavedam se lahko, da me zebe ali da sem lačen, nikakor pa ne morem paziti na te stvari. Kadar gledam na široko pozorišče, upiram oči samo na en predmet, skoro bi rekel, na eno točko: vendar ne vidim samo tistega predmeta, ampak vidim celo pozorišče in vse, kar se na njem godi. Ako gledam naravnost in se približa kdo zadej od strani, opazim ga vendar le, ne da bi se proti njemu obrnil. Ko pa slušamo umetno godbo in petje: koliko zvokov se strinja in napravlja občut, in vsi ti zvoki so v zavesti! Da bi bil torej samo en predmet ob istem času v zavesti, to se ne dá niti razkazati, niti dokazati. In sicer velja to kakor o občutih, tako tudi o predstavah. Včasih nam je, kakor bi imeli cel roj predstav v glavi. Vse tiste reči, s katerimi se navadno pečamo, imamo večinoma skoro neprenehoma v zavesti. Tudi misel Aristotelova in Tomaževa je bila ta, da zaznavamo h krati več rečij. Pač nimamo nikake mere za to, koliko moremo zaznati, gotovo tudi ne vedno enako, ampak toliko, kolikor nanesó ali čutila ali predstave. Saj gledamo sedaj kaj malega, sedaj kaj obširnega, enako poslušamo sedaj enakomerno brenčanje muhe, drugikrat pa raznovrstne glasove v velikem sejmu.

Kdor bi hotel tajiti, da nimamo v zavesti mnogo predstav, ta bi se pač ne mogel sklicevati na izkušnjo. A drugače je, ako govorimo o pozornosti, o opazovanji, o določnem in jasnem predstavljanji. To se pa res nikakor ne more ozirati h krati na več stranij in na več predmetov, ampak samo na eno stran, samo na en predmet. Saj nas že prvi pogled na to stran tega uči. Ako pravimo, da smo na kaj pozorni, pravimo, da pazimo samo na tisto stvar in ne na druge: tisto si seveda ogledamo tem natančneje in tem jasneje jo imamo pred seboj. A obrnemo se lahko od tega predmeta do drugega in potem nam je ta zopet tako jasen in določen, kakor je bil poprej oni. Prejšnja predstava pa je nekako v ozadji, kakor če gledamo eno osebo naravnost v obraz: tedaj so

vse druge v ozadji. Pa tudi najnatančnejša pozornost ali pazljivost ni tolika, da bi poleg enega predmeta prav nič ne opazili drugega: nekoliko spoznavamo še vedno tudi druge, pa to mnogo manj, kakor če nimamo pozornosti.

To nam pravi, da je kakor opazovanje, tako tudi zaznavanje in predstavljanje neko delovanje, ki prehaja od predmeta do predmeta, torej ne more h krati obsegati več predmetov. A predmet, ki smo ga opazovali, ne izgine popolnoma iz zavesti.

## § 56.

## Vsebina predstav.

Ker smo rekli, da je predstavljanje le neko delovanje naše čutnosti, zdelo bi se komu, da si predstavljamo, karkoli hočemo in kakor hočemo. Vprašati se pač moramo, ali ni predstavljanje podobno vodi — potoku ali reki, ki dere na vse strani in se razliva po širni planjavi, ali je pa podobno reki tekoči po utrjeni strugi, katere ne more navadno prestopiti. Ako samo duša deluje, kako more biti predstavljanje v zvezi z občuti, kako si moremo predstavljati istinite stvari?

Tu je treba natančno ozreti se na vsebino predstav, kakor pravijo, ali kar je deloma isto, na predmete. Vendar ni popolnoma isto: predmet imenujemo določeno stvar ali bitje, katero si predstavljamo, vsebina je pa vse to, kar smo kdaj občutili; to smo dokazali že preje. A navzlic temu bi nam utegnilo predstavljanje kazati kaj — a ne tako, kakor smo zaznali, ampak vse drugače, v drugačni zvezi, v drugih ozirih, tako da bi bilo vse spoznanje popolnoma prevrženo.

Ako pogledamo v tem oziru predstavljanje, spoznamo takoj, da to ni mogoče. Zakaj ne kaže se nam le predmet, ampak tisti predmet se javi, ko si ga predstavljamo, v trdni in določeni zvezi z drugimi predmeti, in sicer s tistimi, s katerimi smo ga mi zaznali. Ko se mi oživi predstava bleškega jezera, ne pade — kakor bi rekel — z neba, ampak bleško jezero si morem le tako predstavljati, kakor sem je videl, v onem spremstvu, v onih okoliščinah, v katerih sem bil, z onimi vtisi, ki jih je dobila duša. V vsebini predstav je to že bistveno, da se javi samo to, kar smo sprejeli v zavest s čutili, pa tudi samo tako, kakor smo sprejeli. Brez uspeha bi čakal, da se prikaže kaka predstava, o kateri ne bi ničesar vedel, niti

kaj je, niti od kod je: to bi bila moja domišljija, in spoznal bi jo kot domišljijo, a ne predstava istinite stvari.

Zato moramo reči, da je v naravi ali v bistvu predstav, da so določene, da se javijo v njih predmeti iz čutil, da se ne morejo predstave same po sebi javiti. Zdi se nekako, da govorim v primeri, kakor bi deli vse predmete, katere občutimo, v določen predal, v katerem morajo ostati, da jih zavest prav iz istega predala zopet lahko vzame.

Ako pazimo natančno na-se, pojasni se nam kmalu ta zadeva. Rad bi se spomnil, kakšne slike sem videl v zadnji razstavi. Hočem si jih predstavljati. Delovanje se prične: raznovrstne slike se mi stavijo pred oči; a te še niso vse, še druge hočem videti. Ko gledam v duhu sliko, tedaj si jo — predstavljam, a že predno sem si jo predstavljal, deloval je moj duh. Ko bi ne bilo nikakega delovanja, ne bi mogla priti slika pred naš duševni pogled, ne bi prehajali od ene predstave do druge. Torej je v duši delovanje, ki teži proti nekemu predmetu, ali rekli bi bolje, neko gibanje, ki ni še predstava. To si ne naredi predstave samo iz sebe, ampak le najde določeni predmet, spozna ga ali zazna: ta predmet pride tako v zavest, kakor takrat, ko ga sprejmemo s čutili. Prav to nam kaže, da predstavljanje ni tako delovanje, ki bi naredilo predmet samo iz sebe, ampak je le spoznavanje; spoznati se pa pravi, zavedati se česa, doznati, kar je in kakor je.

Vsebina predstav je torej že sama po sebi taka, da se mora predstavljanje vršiti po takih zakonih, katere določuje vsebina. Ko si predstavljam vrt, predstavljam si tudi kolibo sredi vrta zato, ker je v istini sredi vrta. Vsebina predstave je torej to določila. Enako se godi v drugih slučajih, ko je med vsebinami predstav skupnost ali zveza.

Ako se ne oziramo na to, ne moremo umeti, kako se družijo predstave, kako se spajajo, kako vzbuja druga drugo. Pa tudi ako bi na naravo predstavljanja — delovanja ne gledali, ne bi mogli umeti raznih pojavov, katere navadno obdelujejo dušeslovci pod napisom: družen je (associatio) idej ali predstav.

Ako hočemo to razložiti, ozreti se moramo na vsebino še nekoliko. Da se ločijo naše predstave po vsebini, vé vsakdo. Ako je vsebina drugačna, drugačna je tudi predstava. Vsebina se namreč bolj ali manj loči od vsebine, kakor se predmeti sploh bolj ali manj ločijo med seboj. Ločijo se pa po jakosti in kakovosti. Včeraj sem

si n. pr. prav krepko ali jako predstavljal neki električni stroj, s katerim sem se bavil, danes mi pride samo mimogredé na misel. Po kakovosti so različne predstave onih predmetov, katere občutimo z različnimi čutili, n. pr. glas, okus, gorkota; pa tudi one, katere dobivamo z istim čutilom, n. pr. zeleno, rudeče. Razlika je med predstavami ali manjša ali večja, kakor je med stvarmi samimi; zato lahko imenujemo nekatere enake, druge neenake, različne, celó nasprotne; nekatere moremo primerjati med seboj, drugih pa ne moremo primerjati: visoki in nizki zvok moremo primerjati, a zvoka ne moremo primerjati z barvo.

## § 57.

## Druženje predstav.

Predstave se med seboj družijo ali vežejo, to je znano, ker to vsakemu dovolj kaže izkušnja. Vendar pa ne misli vsakdo, po katerih zakonih se družijo predstave. Da se nekatere družijo posebno rade, to sicer vémo, tako tudi, da nekatere zeló nerade. Tu nam je torej treba določiti dotične pojave in razkladati njih zakone.

Ko pravimo, da se predstave družijo, ne mislimo na to, kako jih izkušamo sami družiti svojevoljno, ampak kako se družijo, ali vsled svoje posebnosti, vsled one zveze ali sorodnosti, ki je med predmeti samimi, ali vsled okoliščin: sploh, kako se zveže (pač ne tvarinsko!) predstava s predstavo, da se povračata v zavest druga z drugo ali druga za drugo, ter zato tudi v zavesti kažeta tako skupnost. Vemo namreč, da se javijo predstave vsekako v nekem redu, torej po posebnih zakonih. Ako se mi sedaj javi predstava krivega drevesa, ako vidim tako drevo ob poti, takoj se mi vrine predstava skljućenega ali grbastega človeka. Ako vidim na njivi visoko steblo z malim klasom, pride mi morebiti na misel prevzeten človek, ki je puhle glave. Zagledavši na cesti velikanskega psa, zavém se malega psička, ki ga je imela ondan neka gospa v naročji. To pa ne samo enkrat, ampak stalno: kadar pride na misel prvo, pride tudi drugo.

Iz teh pojavov povzemamo, da se je morala napraviti ali utrditi zveza med omenjenimi predstavami, drugače ne bi se javile skupno. Prav to vezanje imenujemo *druženje predstav*. Druženje more biti dvojno, ali *samovoljno*, ali *nesamovoljno*, to se pravi: predstave se družijo tako, *kakor hočem* in sam določim, ali se

družijo same ob sebi. O samovoljnem druženji še ne moremo tukaj govoriti temeljito, ker nismo še razložili volje, torej bodemo govorili o nesamovoljnem druženji, zlasti še zato, ker ima to mnogo pomena tudi za samovoljno druženje. Ako pazimo tu na same pojave, kažejo se nam štirje načini, ali štirje razlogi, po katerih se družijo predstave.

1. Družijo se predstave takih predmetov, ki so združeni prostorno.

2. Družijo se v predstavah predmeti, ki so bili združeni po času.

3. Družijo se podobni in po svojem bistvu sorodni, in

4. družijo se nasprotni predmeti.

*a)* Vsi dušeslovci priznavajo, da je to resnično, kar smo tu rekli, kar vé tudi vsakdo po izkušnji. Kar je v prostoru združeno, to se druži tudi v predstavah. Isto se godi, ako sta dve stvari bili združeni po času, da je prišla v zavest druga za drugo: ko se zjutraj vzbudim, pridejo mi na um dogodki včerajšnjega dné in se uredé po vrsti, kakor so se vršili. Posebno velja to, kar smo rekli, takrat, kadar je en predmet samo del drugega predmeta, ali ako spadata oba v neko celoto, in pa takrat, kadar je en predmet vzrok, drugi pa učinek. Ko mi pride na misel, kako zapravljiv je bil naš sosed, spomnim se kar brez volje, da je popolnoma obubožal; kadar mi pride na misel vprašanje, potem pride tudi odgovor; za sklepom se spomnim izvrševanja itd. Kako se družijo podobne predstave, to je dosti znano. Ko gledam zbirko umetnin, takoj mi pridejo na misel zbirke, katere sem videl v drugih mestih; ko gledam razne noše, spomnim se drugih podobnih: to dokazuje, da so se enake ali podobne predstave v meni združile. Čudno se morebiti zdi, da se družijo celó nasprotni predmeti, a vendar je tako. Ko vidim korakati velikega moža po cesti, pride mi na misel oni pritlikavec, ki je vzbujal v moji mladosti toliko pozornost. S predstavo svetlega predmeta se druži lahko predstava temnega, s predstavo sladkega se druži rada kislega ali grenkega predmeta itd.

*b)* Tako in enako se lahko prepriča vsakdo, da se ti zakoni zares v nas javijo in veljajo. A pogledati moramo natančneje, kaj se neki godi v teh pojavih. Prvič ne smemo misliti, da so se predstave med seboj tako spojile, kakor se spojita dva telesna predmeta, n. pr. pečat in papir. Drugič moramo vedeti, da ne moremo tega druženja nikakor opazovati naravnost, ampak le v spominjanji,

ali v tako zvanem obnavljanji predstav, v katerem se nam rada prikaže druga predstava za drugo. Torej vidimo v istini tukaj le neki zakon, ki nam pravi, kako se vrstijo predstave. Še le posredno povzemamo iz tega, da je med predmeti predstav, kakor si jih mislimo, neka zveza, ker sicer bi se ne javili skupno. Tretjič moramo poudarjati, da ti zakoni pač niso taki, kakoršni so prirodni. Kažejo nam le, kaj se navadno ali največkrat zgodi, ne pa, kakor bi se tako vselej zgodilo ali goditi moralo. Tak značaj imajo ti zakoni.

Vidi se pa tudi lahko, da se ne izraža v teh zakonih samo en ozir ali en moment. Ako se družita dve predstavi, katerih predmeta sta si bližnja po prostoru ali po času, velja ali deluje v tem druga moč, kakor če se družita dve predstavi, katerih predmeta sta si podobna ali nasprotna. Zato moramo najti ono »vez«, katera veže različne predstave in jih druži.

Kadar se družita dve predstavi, katerih predmeta sta bližnja po prostoru in po času, tedaj je vez objektivna, to se pravi, družita se zato, ker sta predmeta sama na sebi združena. Da si predstavljam vrhu hiše streho, to delam popolnoma po istini: zato, ker je v resnici streha na vrhu hiše. Ako si predstavljam za bliskom grom, storim zato, ker slišim zares vselej ali vsaj navadno grom za bliskom. Zato moram reči, da je v teh slučajih istinita zveza med predmeti, po tej zvezi si tudi predstavljam predmete ter jih razvrščujem. Kako dobro nam pomaga ta zakon, da je naše mišljenje — predstavljanje urejeno, kako nam pomaga, da se tudi ohrani vse tako v spominu, kakor ravno je! Toda pristaviti moramo, da ni samo objektivna zveza med takimi predmeti, ampak tudi subjektivna, to se pravi: tudi naše delovanje sámo ima to posebnost, da druži predstave in sicer tiste, ki so bile takoj v prvič združene, bodisi, da so bili njih predmeti v zavesti drug poleg drugega ali drug za drugim. Zlasti pa se družijo predmeti tem tesneje, ako so bili že preje pogostno združeni. Zato moremo izreči to splošno pravilo: Čim večkrat so bili predmeti že združeni, tem tesnejša je njih zveza, tem gotovejše, da si jih bodemo predstavljali — drugega poleg drugega.

Družijo se med seboj podobni predmeti. Tudi med podobnimi predmeti je nekoliko objektivne vezi. Ker si predstavljamo navadno tako, da h krati tudi primerjamo razne predstave, primerjamo najpoprej take predmete, ki so si slični ali sorodni. Zaradi

tega tako radi družimo podobne predmete. Isto tako tudi nasprotne predmete. Primerjam najlože predmete, ki so si ali zeló podobni, ali zeló nepodobni. Tako se družijo vsled te objektivne posebnosti ti predmeti.

Še bolj pa subjektivno. Rekli smo zgoraj, da je predstavljanje duševno delovanje. Ako sta dva predmeta v predstavah enaka, enako je tudi dotično delovanje — predstavljanje. Ako se torej vrši ena predstava, vrši se ob enem vsaj deloma tudi druga in tako je popolnoma umljivo, da se nam javita dva podobna predmeta rada skupno. Največ učinja torej delovanje samo, da se taki predmeti javijo skupno. Druženje vsled velike razlike se pa ne dá umevati po tem načinu, marveč le po primerjanji.

*c)* Iz tega bodemo tudi povzeli razlago za vse tu navedene pojave in zakone. Poprej pa se moramo ozreti na razlage drugih dušeslovcev. Pojavi te vrste so bili pač že davno znani in nikdo jih ni razlagal izmed starejših dušeslovcev drugače, kakor da je duševna moč taka, ki more z drugimi pomočki vred družiti predstave. O Herbartu smo že omenjali, da je imel predstave za nekaka samostojna bitja, zato je razlagal druženje predstav tudi mehansko. Ena predstava more drugo izpodriniti ali jo zavirati. Ako pa dobi druga več moči, ali nekako pomoč od tretje predstave, potem more druga premagati prvo, premagati ali potisniti jo zopet iz zavesti. Tako pomaganje ali odrivanje je podlaga teh pojavov. Napravljajo se pa tudi vrste predstav, katerih posamezni deli ali členi so med seboj tesno združeni. Kadar se dvigne v zavest en člen, dvignejo se zapored tudi drugi členi in sicer po redu, v katerem so združeni. — Ta razlaga ne pové, zakaj pomaga ena predstava drugi predstavi, zakaj se nekatere tlačijo, druge podpirajo, tudi ne zvemo, zakaj bi se morale predstave vrstiti v določenem redu. Še manj pa moremo sprejeti razlaganje onih, ki izvajajo druženje predstav iz organizma, češ, v živčevji se družijo razni miki in vsled tega tudi vtiski ostanejo združeni. Tako se more ali bolje mora obnoviti vtisek za vtiskom. Predstave pa niso nič drugega, kakor taki vtiski. Potemtakem bi se predstave tako družile in seveda tudi vrstile, kakor se vrsti razno gibanje in delovanje v živcih in v drugih telesnih delih. Tako n. pr. misli Wundt; še bolj trdo v tem smislu pišejo angleški dušeslovci, ki razpravljajo obširno druženje predstav in iz tega druženja izvajajo vse mišljenje, sploh vse više duševno delovanje. Zato so imenovali celo njihovo dušeslovje

»Associationspsychologie«.[1]) A taka razlaga je napačna. Na razne načine moremo pokazati, da se razodevajo v tem druženji drugi zakoni in druge sile, nego so fizijoložne. Zlasti pa ne more tako dušeslovje razložiti tega, kar se godi v nas samovoljno, kakor hočemo. Vendar nikakor ne tajimo, da ima fizijoložno gibanje mnogo vpliva v predstavljanji in pomaga mnogo, da se družijo predmeti. Nekateri pojavi nam kar naravnost to pričajo. Bolezni živčne pretrgajo mnogokrat associjacije ali združbe, ki so se nam zdele zeló trdne; vročinska bolezen, glavobolje, nezmerno uživanje opojnih pijač — pretrgujejo združene predstave. Prav tako se pa delajo večkrat nove zveze vsled telesnega ali organskega vpliva. Prav v vročinski bolezni — kakšni duševni prizori se stavijo pred oči! Enako vsled nekaterih opojnih pijač: vse to priča dovolj, da se moramo deloma tudi na živčno delovanje sklicevati, ko razlagamo druženje. A nikakor ne smemo razlagati edino iz telesnosti, sicer bi morale biti predstave samo fizijoložni pojavi, kar pa niso. Potem pa naj razkažejo ti dušeslovci, kaj se neki godi v živcih ali v možganih, kadar se družita dva popolnoma nasprotna predmeta, razkažejo naj, zakaj se družita dva podobna predmeta, katera sem občutil v zeló različnih časih!

Zaradi tega moramo reči za trdno, da druži duša sama razne predstave med seboj, da ima ona sama po sebi to zmožnost, in sicer duša delujoča s telesom: saj duša ni sama, ampak združena bistveno s telesom. Da moremo prav razlagati druženje, ozrimo se na občne zakone. Spomnimo se, da je predstavljanje delovanje. Kolikor pa nas uči izkušnja, ponavlja se delovanje največkrat na isti način, kakor se je kdaj že godilo. N. pr. vihar divja najraje po določenih krajih in se pomika dalje po določeni poti; blisek udarja najraje v nekatere predmete; kadar je žival šla po kaki poti prvič, gre potem po isti poti tudi drugič in tretjič, ako zopet nanjo stopi; ako si zamahnil z roko na eno stran, gre ti nehoté drugič roka na tisto stran; ako si kaj vrgel enkrat, vržeš enako tudi drugič; celó pozornost ne pomaga vselej, zakaj pri igranji s krogljami, ali na klavirji, ali pri kakem delu narediš kaj rad isto napako tudi drugič in tretjič. Zato smemo imenovati po pravici občni zakon ta, da se delovanje — posebno še organsko — zeló rado ponavlja na isti način, kakor se je izvršilo enkrat. In ta zakon je zares tudi

[1]) Wundt, o. c. II. p. 389.

duševni zakon, ki se nam javi prav v druženji predstav. Ako je naša duševnost enkrat izvršila neko delo, ako je sprejela dva vtiska ali skoro h krati, ali drugega za drugim, in ako se začne iz katerega koli vzroka isto gibanje, tedaj se nadaljuje in izvrši najraje tako, kakor prvič in sicer tako dolgo, dokler je delovanje res eno ali enostavno delovanje. Iz tega umevamo lahko prvi in pa drugi zakon druženja.

Da pa umevamo tretji in četrti zakon, pomislimo to-le: Delovanje sploh se od predmeta ali reči tudi v tem razločuje, da moremo dvakratno delovanje imenovati popolnoma isto, ako je način delovanja isti. N. pr. gorkota, katero čutim, je danes popolnoma ista, ki je bila včeraj; svetloba, ki mi sije tu na papir, je popolnoma ista, kakor svetloba, ki mi sije na steno itd. Treba je paziti, da govorimo o samem delovanji, ne o telesnih predmetih, ki delujejo. Ako bi imel dve popolnoma enaki luči, tedaj bi ne bili luči isto, ampak različna predmeta, a njuno delovanje bi bilo isto v istih okolnostih. Zato deluje tudi naša duša, dasi ob raznih časih, takó, da je delovanje isto. Deluje pa tudi tako, da je delovanje po nekoliko isto, po nekoliko različno. Takrat pa preide tudi na različni del. Predstavljanje prehaja hitro od enega predmeta do drugega. Ako si predstavljam luno, ki je visoko na nebu, preide mi predstavljanje kaj lahko, skoro samo ob sebi na solnce. Zakaj velikost lune je v predstavi ista, kakor solnca, enako tudi gibanje in položaj lune. S tem torej, da si predstavljam luno, predstavljam si deloma tudi solnce, v prvem delovanju se začenja drugo, ki se tudi izvrši po onem splošnem zakonu, ki smo ga označili zgoraj. Ko pa pravimo, da je delovanje po nekoliko isto, ne smemo tako umevati, kakor bi bilo delovanje razdeljeno »po kosih«, ampak en moment ali ena sestavina je ista, kakor n. pr. pri solncu in luni je ista oblika, podobni sta si svetlobi, enako je gibanje. Da se v duši res tako godi, o tem se lahko prepriča čitatelj, ako pazi prav natančno na-se. V ta namen naj si predstavlja neki predmet, n. pr. klobuk, in naj pazi, na katere strani, do katerih predmetov se mu bode obrnilo predstavljanje. Meni n. pr. se je tako godilo: Ko sem si predstavljal klobukovo pol-oblo, prišel mi je na misel grič, in ko sem klobuk v duhu prevrnil, prišel mi je na misel kotel. Misleč na trak okrog klobuka sem se domislil obroča pri sodu, in predstavljajoč si krajec, spomnil sem se jarka in nasipa okrog mesta. To je prišlo kar samo po sebi. In popolnoma jasno mi je, zakaj sem se spomnil jarka

okrog mesta: zato, ker je enaka globina okrog in okrog, bodisi v malem pri klobuku, ali v veči meri pri mestu. V obeh slučajih pa se morem v predstavljanji gibati okrog nekega predmeta.

Iz tega razkladanja in dokazovanja, ki je popolnoma trdno, spoznamo lahko, zakaj in kako se družijo podobne predstave. Tega torej ne smemo tako umeti, kakor bi se bila predmeta na kak način spojila ali zvezala, ampak delovanje se vrši v takem redu, kakor ga določuje medsebojno razmerje.

Sedaj treba še pokazati, zakaj se družijo popolnoma nasprotne predstave. Tudi to razlagamo najlepše iz predstavljanja samega. Vedeti moramo, da si kakega velikega predmeta ne moremo prav primerno predstavljati kot velikega. Naj si predstavljam tudi najvišo goro, predstava sama ne more biti vsled tega veča kakor druge predstave. Saj je isto skoro tudi v občutih: zunanji obrisi bližnjega hriba niso manjši, nego so obrisi daljne gore. Da si vendar predstavljam drugače prvi predmet kakor drugi, za to rabim pripomočke: daljavo, predmete vmes . . ., naposled odločuje tudi moje spoznavanje ali sodba. Najbolj rabimo v takem predstavljanji primerjanje: da si morem predstavljati prav določno nekatere predmete, stavim rad poleg njih take, ki so tem čisto nasprotni, in tako se pokaže tem jasneje ona posebnost predmetova. Poleg visokega predmeta stavim prav nizkega, poleg temnega prav svetlega, poleg debelega človega prav suhega itd. Opomniti pa treba, da ta zakon se ne izvršuje tako natančno, tako pogostoma, kakor drugi trije, in da deluje v tem večinoma naša volja, ki take različne predmete druži.

Take različne predmete najti ni vselej lahko. Včasih jih bistroumnost išče za nalašč in jih druži, ker so predstave vsled tega posebno žive in krepke. Razni dovtipi in šale imajo navadno v sebi tako nasprotje.

*d)* Kako imenitno je za naše duševno življenje in delovanje to druženje, ne dá se ob kratkem povedati. Naš govor ali jezik sloni na tej zmožnosti. Predstava kake stvari se združi najtesneje s predstavo enega glasú ali več glasov. Ko slišim: »vol«, stavi se mi pred oči znana domača žival. Zakaj in kako? Ko slišim imenovati glas, naredi se najprej predstava glasú, s to predstavo še le je združena predstava pravega vola. Enako se mi vzbudi takoj predstava glasú »vol«, kadar vidim pravega vola in dobim tako dotično predstavo. Na isti podlagi sloni tudi pisanje. Med zapisano črko *a*

in med predstavo tega glasu ni nikake sorodnosti, marveč predstava črke je združena najtrdneje s predstavo glasú. Kdor vé, kako važen je za nas jezik in kako važno je pisanje, more umeti, koliko pomena ima za nas druženje predstav. Neizmerno veliko posameznih slučajev ali vzgledov bi se dalo navesti, v katerih deluje to druženje.

Dostaviti moramo, kar smo sicer že omenili preje, da družimo predstave mnogokrat samovoljno. Samovoljno druženje se godi lahko tudi drugače, kakor po teh zakonih, katere smo tu navedli in razložili; vendar se večinoma opira nanje.

*c)* Zakon, ki spada tu sem, je tudi ta-le: Čim večkrat se dve predstavi združita, tem trdnejša je njiju zveza. Navadno pravimo, da se take predstave trdneje sklenejo, katere večkrat ponavljamo. Ako štiri besede popolnoma različnega pomena izrečem večkrat drugo za drugo, ostanejo v spominu združene in sicer tem trdnejše, čim pogosteje sem jih izgovoril ali ponovil. Ta zakon, ki je popolnoma gotov, potrjuje zeló naše razlaganje o druženji predstav. Ker je predstavljanje delovanje, vrši se tim raje in gotoveje po istem načinu, čim večkrat se je že izvršilo. Tako se godi povsodi: tako delujejo organske in neorganske sile.

# III. Poglavje.

# Spomin.

## § 58.

## Pojem in obseg delovanja.

Kdor le količkaj misli o svojem duševnem življenji, pozna dobro preimenitno zmožnost človeško, katero zaznavamo s kratka »spomin«. Pač ta beseda sama ne določuje dovolj, kaj naj si mislimo, kateri pojavi spadajo sem in kako naj jih ločimo. Zato se moramo v razlaganji tako gibati, da pokažemo tudi podlago ali vir dotičnim pojavom, da jih razločimo, razkažemo zakone, razvijemo pomen za naše življenje in delovanje in jih tako sklenemo z drugimi pojavi.

Kako navaden se nam zdi pojav, ki smo ga že poprej popisali (na strani 243), kadar namreč izgine predmet in ne deluje več na

čutilo, duševnost sama pa deluje še dalje in tako učinja predstavo! Zdi se nam, kakor bi nekak sled po občutu v nas ostal, nekak vtis, ki ne zgine h krati z občutom. Razvideli smo jasno, da na vsak način nekaj od občuta ostane v duševnosti, da se nadaljuje delavnost duševna: ta delavnost ni drugega kakor neko zaznavanje, zakaj isti predmet zaznavamo, ki smo ga občutili, le da ga zaznavamo nekoliko drugače. Umevneje bi tudi lahko rekli, da obdržimo v sebi one predmete, katere smo sprejeli z občuti, da te predmete nekako hranimo. Ako plosknemo z roko po vodi, razgane se sicer površina, toda kmalu se kaže zopet prejšnja mirna površina; ako pa udarim ob mehko ilovico, utisne se v nji roka in ta vtisek tudi ostane. Da je naše duševno delovanje enako zadnjemu slučaju, to je znano, in prav to »hranjenje ali nadaljevanje« vtisa in delovanja je podlaga spominjanju.

Ako bi ne mogli obdržati onega vtisa, ako bi vse izginilo iz duše, kadar ne vidijo več oči in ne slišijo ušesa, duševno življenje bi bilo res podobno vodni površini, ki se vedno menja. A duševnost ima to neizmerno važno lastnost, da se sicer v njej mnogo menja, zakaj ona sprejema in oddaje razne vtise: poleg tega pa vendar ostaja v istem stanji ali hrani, kar je sprejela. To zmožnost ima tudi živalska duša: tako imenujemo namreč vir ali princip življenja in delovanja v živalih, a s tem nikakor ne pravimo, da ima žival enake moči ali celó enako dušo, kakor ima človek. Tudi v živali ostaja oni vtis, ki ga je sprejela, kar priča mnogo vzgledov in je popolnoma izvestno.[1])

Pa to bi bilo še premalo, ako bi mogli samo za nekaj časa obdržati vtisneni občut, ako bi mogli samo toliko časa nadaljevati prejšnje delovanje, dokler bi ne prišel v duševnost po čutilih drug vtis. Duša more obdržati tudi stalno, obdržati tudi potem, ko so prišli v zavest drugi vtisi ali občuti. Res, predstave izginjajo iz zavesti, zakaj vseh predstav ne moremo imeti h krati: a kadar so izginile, morejo se povrniti, moremo jih o b n o v i t i.

Ako pazimo na to, kar se godi v nas, spoznamo kmalu, kako se godi to obnavljanje. Ko ne premišljujem nič posebnega, prihajajo mi brez določenega reda »na misel« razne stvari. Teh poprej ni

[1]) »Živali spoznavajo odsotna telesa in odsotne (poprejšnje) organske spremembe, kot različne od sedanjih. Torej imajo više živali spomin«. Lahousse, o. c. p. 165.

bilo v zavesti: obnovile so se same po sebi. Tako javljenje predstav imenujemo v ožjem pomenu obnavljanje ali reprodukcijo. A lahko se kake predstave zavedam le temno ali na pol, morebiti je dotična le z drugimi nekoliko združena, da vem o nji vsaj malo, trudim se pa, da bi se je zavedel popolnoma in jasno. V tem slučaji delujem sam, predstava se obnovi vsled tega delovanja, in to imenujemo v pravem pomenu spominjanje. Vendar pa navadno ne ločimo tako natančno, in zaznamujemo z besedo spomin zmožnost, s katero obnavljamo kakor koli si bodi prejšnje predstave.

Pa s tem še nismo dovolj povedali. Utegnila bi se v nas predstava tako obnoviti, da se samo zavedamo dotičnega predmeta, kakor če mi sedaj na misel pride hruška pred domačo hišo. Ali se pa h krati tudi zavedam, da je ta predstava že bila nekdaj v meni, da jo torej spoznam kot nekdanjo svojo predstavo. Spominjati se v ožem pomenu se pravi, delovati po tem poslednjem načinu. Razlagajoč te pojave moramo vsekako tako ločiti to delovanje, kakor smo rekli, ker je v resnici različno, posebno pa zato, ker ima tudi žival zmožnost, da kaj obdrži in obnovi, nikakor pa nima spomina v ožem pomenu: spomin ima samo človek.

Iz tega vidimo, da se ta in pa prejšnja razdelitev ujemata. Zakaj obnavljanje ni nič drugega, nego ono vračanje predstav. Ko pridejo v zavest same ob sebi, ne zavedam se najprej drugega nego predmeta samega; potem se zavedam, da je predstava — bivša moja predstava.

Ko govorimo o predstavah, zdi se, da se ne more povrniti nič drugega v zavest, kakor sama predstava. A povedati je treba tukaj, da se povrne v zavest sploh vse, kar je bilo kdaj v njej: tudi pojmi, sodbe ... torej tudi to, kar je samo umsko ali nad predstavljanjem. Potemtakem bi se zdelo, da ne moremo takoj tu govoriti o spominskih pojavih. — Na to treba opomniti, da je pač treba tukaj razkladati te pojave, zakaj: 1. največ se obnavljajo predstave; 2. oziramo se pri predstavah na to, ali so kdaj že bile v zavesti ali ne; 3. karkoli se obnavlja, obnavlja se tako, kakor predstava: tako namreč, da nekaj v duši ostane, in da tisto spoznamo kot bivšo svojo predstavo, ali pojem, ali kaj drugega.

Res je pa, in treba je že tu poudarjati, da spominjanje sega više, nego je samo predstavljanje, in prav to nam bode kazalo pot do drugega preiskovanja.

## § 59.

## Kaj so mislili dušeslovci o spominu?

Ker je spominjanje tako važno za naše duševno življenje, posebno važno še za naše znanje, zato so se dušeslovci mnogo ž njim pečali. Tudi mi se moramo nekoliko ozreti na razne nazore.

Že Platon je govoril o spominu in ga primerjal pečatnemu vosku, ki hrani vtiske (σωτηρία αἰσθήσεως). Pa tudi zavedamo se, da smo kak predmet že preje poznali, ali — spominjamo se. — Aristotel je naravnost pisal o tem predmetu posebno delce in dobro ločil hranjenje in obnavljanje prejšnjih predstav, in pa spoznavanje, da smo si oni predmet že predstavljali: prvo imenuje μνήμη, drugo pa ἀνάμνησις. Predstave hranijo tudi živali, spominjajo se pa samo ljudje, ker spominjanje je više delovanje, nekako sklepanje, kakoršnega živali niso zmožne. Prva zmožnost je samo trpna, pasivna, druga pa je dejansko spoznavanje. Poznejši stari modroslovci niso mogli razlagati spomina bolje; nekateri so izumili nekake nauke o pomočkih, s katerimi se dá kaka reč lože ohraniti. — Krščanski peripatetiki v srednjem veku so enako umevali to zmožnost kot shrambo vtiskov — conservatrix, locus conservativus specierum. Spomin je dvojen: čuten in nadčuten (in sensitiva, in intellectiva parte), ker so tudi one oblike dvojne. V spominu hranimo one slike kot neko stanje ali neko zmožnost (habitus), ki se zopet oživi in je potem delovanje, pravi »actus«. Tomaž Akv. n. pr. dobro loči »memoria« in »reminiscentia«. Po njegovih mislih [1]) je ta zmožnost čutna in nadčutna. Čutna je, ker nam podaje vedno le posamezne stvari (particularia), nadčutna, ker hrani nadčutne duševne slike (species). — Izmed novejših modroslovcev omenjamo samo nekatere. Locke tudi pravi, da je spomin »zaloga naših idej«, a ta izraz ne pomeni drugega, kakor da more naš um prejšnje ideje zopet oživiti. — Locke se ne sklicuje mnogo na možgane, ko razlaga duševne pojave, a idealist Descartes se opira na gibanje možganov razlagajoč spominske pojave. On méni, da goni pinelasta žleza duhove

[1]) S. theol. I. qu. 79, a. 6. c.: »Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere, memoriam esse in intellectiva parte; si vero de ratione memoriae sit, quod ejus objectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium; praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

(t. j. one tanke tvarine, ki nas oživljajo) sem in tje na razne strani možganov, dokler ne pridejo do pravih vtiskov v možganih, — do onih, katerih se hočemo domisliti. Ta razlaga je neokretna in ni mogla obveljati. — V 18. stoletji so začeli spominjanje razlagati tvarinsko, kakor bi zunanje stvari napravljale v možganskih delih različne vtiske, ki potem v možganih tudi ostanejo in so nekake sledi. Trudili so se mnogi, da bi razkazali in tudi dokazali to fizijeložno, kakor Hook in Chladen in — kar je skoro nepotrebno opomniti — francoski sensualisti. Celó Haller se je skliceval preveč na »sledi v telesnih možganih«. — V sedanjem veku so si hoteli razni dušeslovci na razne načine pomagati. Beneke je trdil, da izvira iz vsakega vtisa neka nova zmožnost, ki se hoče kazati v zavesti; blizu tako tudi Herbart, kakor smo že slišali. Wundt se opira sploh zeló na delovanje živčevja, vendar spominjanja neče od tod izvajati, ampak kaže, da je v zavesti oni vzrok, ki oživi prejšnjo predstavo, da je zavest ona vez, ki veže predstave med seboj, da se more spomin dovršiti le, ker je zavest nepretrgana in se naposled povzdigne do samosvesti.[1]) — Takega treznega razlaganja ne nahajamo pri Angležih. Morebiti najnatančneje hoče A. Bain pokazati, kako je spomin samo delovanje stanic — živčevja, zato govori o »mehanizmu spomina«[2]) in ga razlaga mehansko. On trdi, da za vse to, kar pridevamo spominu, moramo iskati vzroka v raznih skupinah možganskih stánic, iz katerih izvirajo razni občuti in razno gibanje. »Ako n. pr. črtam zapisano besedo in potem glasno izrečem vsled svoje vzgoje, izvira ta zmožnost iz cele vrste živčnih tokov, ki se po določnem načinu sestavljajo in družijo: to gibanje živcev pa nastane v živčevji in središči očesa, v gibnih živcih, ki vodijo do prs, do jabolka (v grlu) in do ust itd.« Vendar je to razkazovanje sama — misel: takih skupin, vrst zvez ne more nihče dokazati. Skoro ni treba omenjati, da Maudsley, Spencer, Draper i. dr. razlagajo enakim načinom spominjanje. Po isti poti hodijo tudi drugi materijalisti, n. pr. Czolbe. Ta méni, da je na onih mestih, kamor je došel zunanji vtis, možganska tvarina prožnejša (elastičnejša), kakor bi se bila vanjo vtisnila neka slika. Ako se ono mesto le nekoliko razdraži ali gane, précej se obnovi vtisek. Tako se tudi razlagajo razne vrste spomina, zakaj nekdo si zapomni

[1]) Wundt, o. c. II. p. 395 sq.

[2]) A. Bain, »Geist u. Körper«, autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874, p. 111.

bolje številke, drugi dogodke, tretji imena . . ., kakor ima pripravnejše ali mehkejše možgane na dotičnem kraji. — Takim dušeslovcem nasproti razlagajo drugi te duševne pojave res dušeslovno. Ulrici [1]) n. pr. razlaga spomin iz zavesti. »Kar nam je bilo v zavesti, to tudi ostane v zavesti, in sicer zato, ker nam zavest ne kaže samo ene sedanje predstave, ampak poleg te se zavedamo zmirom, da smo jih že imeli mnogo.« Enako tudi Hagemann [2]): »Kar je bilo v zavesti, to je njena last, ne izgubi se, ampak neha biti ‚in actu', da ostane ‚in habitu'«. Tudi Gutberlet [3]) se drži te razlage, da je spomin zmožnost našega spoznavanja, ki ohranja predstave in misli, ter loči obnavljanje (reproductio) od spoznavanja (recognitio), kakor sploh ločijo dušeslovci.

Tako smo videli, da se trezni dušeslovci v mnogih rečeh ujemajo in tako se smemo na take dognane nauke tudi opirati.

## § 60.

## Kako se godi obnavljanje in spominjanje?

V svoji duši nimamo nikdar mirú; vedno se gibljejo predstave, čustva in želje: najbolj pa predstave. Kar je bilo enkrat v zavesti, to se mora umakniti, kadar pazimo na druge predmete, vendar rado preje ali sleje zopet vstopi v zavest, zopet se pokaže ali javi. To je iz opazovanja samega sebe dovolj znano. Ne gledé na drugo delovanje ostanimo sedaj pri teh pojavih, katere smo imenovali obnove.

A. Naj so obnove še tako raznovrstne, vendar niso v zdravem človeku brez reda in brez medsebojne zveze, ampak vse so med seboj združene. Kako so predstave medsebojno združene, rekli smo že zgoraj. Zato se tudi javijo v tistem redu, in reči moramo, da veljajo oni zakoni prav tako — morebiti še očividneje — za obnavljanje, kakor za druženje. Ona predstava se namreč rada javi, ki je s prejšnjo prostorno združena, to se pravi, kateri predmet je prejšnjemu predmetu bližen po prostoru, rekli bi, soseden. Potem se rada obnovi predstava, ki se je že ob drugih prilikah družila s prejšnjo, dalje se javijo zelo rade sorodne predstave, recimo, da so podobni njih predmeti, ali združeni kot del in celota, kot vzrok

[1]) Ulrici, »Gott u. Mensch«, I. p. 476.
[2]) Hagemann, »Psychologie«, 1881, p. 74.
[3]) Gutberlet, »Psychologie«, 1881, p. 107 sq.

in učinek, kot stvar in lastnost. Včasih se pa javita dve popolnoma nasprotni predstavi druga za drugo ali poleg druge.

Po takem redu se najraje in največkrat obnové predstave: zakaj, to smo že spoznali. S tem pa ni še vse povedano. Predstave se tako mnogovrstno obnavljajo, tako različne skupine se stvarjajo — nekatere ostanejo dolgo časa v zavesti, druge izginejo hitro, nekatere se obnové jako ali krepko, druge le slabo —, da ni mogoče v vseh teh ozirih določiti reda, določiti stalnega zakona. Omenjamo samo, da se obnavljanje ravna tudi po zanimanji za kak predmet, ravna po naši navadi, po naši potrebi, po splošnem stanji — duševnem in telesnem, s kratka: po celi naši osebnosti.

B. Spominjati se pa pravi, kake predstave zavedati se, vedeti, da smo jo preje že imeli, ali predstavo spoznati kot prejšnjo in svojo predstavo; in ne samo predstavo, ampak tudi občut lahko spoznamo kot oni občut, ki smo ga nekdaj že imeli. N. pr. ako zagledamo na cesti človeka, utegnemo spoznati, da smo ga že nekdaj videli. Zaradi tega moramo razločiti tri možne slučaje, v katerih spoznavamo, da nam je kak predmet že bil v zavesti: 1. Ako sedaj nekaj občutim in ob tem spoznam, da sem isto občutil že preje; 2. ako si sedaj predstavljam kak predmet, ter spoznam, da sem isti predmet nekdaj občutil; 3. ako si predstavljam predmet in se zavedam, da sem si isti predmet predstavljal že ob drugi priliki. V teh slučajih se spominjam; ni težko pojasniti teh slučajev z vzgledi.

A koristnejše, nego navajati vzglede, je to, da si natančno ogledamo, kako se neki godi ono spoznavanje. Mislimo si, da se vozimo po železnici. V istem vozu se vozi neki potnik, ki nas nekako zanima. Pozorni smo, pazimo nanj, občut naš je natančen, in ko obrnemo od njega svoje oči, tedaj je jasna in jaka tudi naša predstava. A sami ne vemo, zakaj nas ta človek zanima. Kaj, ko bi ga bili že kdaj preje videli? — Doslej je bil v naši duši samo občut in potem je bila predstava, ali bila je tudi — obnova in sicer zato, ker je enak občut že bil v naši zavesti. Začnemo namreč premišljati in preiskovati,[1]) ali smo res že kdaj videli tega človeka. Ne domislimo se takoj, naposled pa se vendar zavemo, da je ob

[1]) »Ako se spominjamo, gibamo se tako, kakor smo se gibali nekdaj poprej, dokler ne pridemo do onega gibanja, za katerim se je vrstilo ono določeno, (katero namreč iščemo). Zaradi tega preiskujemo vrsto, ako začenjamo od sedaj ali od česa drugega, ali od enakega, ali od nasprotnega, ali od bližnjega predmeta. Tako nastane spominjanje.« Aristot. de mem et remin. II.

določeni priliki in v tem času bilo, — popolnoma izvestno nam je, in zato izrečemo sami v sebi: »da, to je isti človek, ki smo ga takrat videli.« Odprlo se nam je neko spoznanje, ki ga preje ni bilo, in na podlagi tega smo izrekli ali sklepali, da smo tisti predmet (osebo) imeli že v zavesti. A bolj po resnici rečemo, da ne sklepamo, — zakaj ono spoznanje se nam vrine kar neposredno — ampak le sodimo. To spoznanje, da smo isti predmet preje občutili, mora biti pravo spoznavanje, ker se s tem zavemo posebnega momenta. Res se vsled tega predmet nič ne premeni: niti ne vzraste, niti se ne zmanjša, a vendar se premeni vsebina naše zavesti: ona predstava je vsled tega v drugačni zvezi. Poprej smo predmet samo zaznavali, kakor n. pr. zaznavamo predmet kakega drugega občuta, a ko se spomnimo, združi se ta predmet z drugimi predmeti našega predstavljanja. Razni predmeti so mi stopili iz preteklosti pred duševno oko, kadar sem premišljeval, a med temi predstavami ni bilo predstave rečenega človeka. Ko sem se pa spomnil, zaznal sem ono predstavo med drugimi, zaznal tudi njeno zvezo z drugimi predstavami.

Tako se godi v spominjanji, kadar se je predstava obnovila in hočemo samo spoznati, kakšna predstava je. Godi se pa tudi drugače. Zavedamo se namreč mnogokrat, da smo preje nekaj ali občutili, ali si pa predstavljali, n. pr. da smo kaj videli in slišali, ali pa kaj čitali in si hoteli vtisniti v spomin. Ne zavedamo se pa natančno, kako smo si predstavljali. Zato se trudimo, da bi se domislili, to se pravi, da bi mogli predstavo popolnoma zaznati. V tem slučaji torej vémo, da je bilo nekaj v naši zavesti, tudi vémo vsaj površno, kaj; ne vémo pa natančno celega predmeta. Torej se godi v tem delovanji navidezno prav narobe, bistveno pa ne drugače, kakor v prvem slučaji. Tudi v prvem slučaji vémo vsaj površno ali nekoliko, da je bil oni predmet že v naši zavesti, a natančno in določno ne vémo, v drugem slučaji vémo nekoliko ali nejasno, da je sploh nekaj bilo, ne da bi mogli reči, kaj in kakšno je bilo.

Vendar tiči v tem spoznanji še nekaj drugega, česar ne smemo prezreti. Naj se tudi domislimo svoje prejšnje predstave, ni s tem tudi dognano, da je ta predstava, da je ta občut popolnoma isti, ki je bil v nas nekdaj. Da sta dva predmeta ali ista ali različna, tega nam ne pravi predstava sama, ampak to je že drugo spoznavanje; to spoznavanje pa se opira na primerjanje sedanje in prejšnje predstave. Zato deluje v tem spoznavanji pamet sama, ker le pamet

se zaveda istosti. Torej res deluje pamet v spominjanji; zaradi tega se le človek spominja, živali morejo samo obnavljati prejšnje vtiske.[1])

## § 61.

## Spomin kot zmožnost.

V navadnem pomenu rabimo besedo spomin, da zaznamujemo neko zmožnost. Ta zmožnost stori, da ohranimo razne vtiske, kakoršne koli si bodi, in da tiste zopet obnovimo. Razločujemo tri stopinje ali tri momente, v katerih deluje ta zmožnost: 1. stopinja je, da kak vtisek, kak predmet vase sprejmemo in da moremo vtisneni predmet (vtisek) takoj obnoviti, ne da bi nam pomagal zunanji predmet sam; 2. hranimo v sebi oni vtisek dalje ali krajše; 3. obnovimo vtisek ali se ga zavedamo. To trojno stopinjo razločuje lahko vsak človek in tudi jezik ima zanje posebne izraze: o prvi stopinji pravimo, da si zapomnimo, o drugi, da pomnimo ali pamtimo, o tretji, da se spominjamo. Ker pa ne vémo, ali res hranimo kako predstavo v sebi ali ne, drugače, kakor da se v istini spomnimo, zato ima beseda pomniti navadno ta pomen, da se tudi zavedamo ali spomnimo.

Predmeti pa niso med seboj raztrgani in ločeni, kadar jih spoznavamo ali zapominjamo, in spomin ne deluje tako, da bi sploh le prejemal in obdržal vtiske, ampak tudi vrsta predmetov in njih medsebojna zveza je imenitna. S kratka smemo reči, da deluje ta zmožnost na vse strani, kakor deluje naša zavest. Česar se zavedamo, to more tako tudi »v spominu« ostati. Zaradi tega bi kaj enostransko govorili o spominu, ako bi ne omenjali ničesar razven predstav.

V navadnem življenji imamo ono delovanje spomina za najvažnejše, s katerim ohrani v sebi določeni red predstav ali predmetov, kakor tudi medsebojno zvezo. To delovanje imenujemo v posebnem pomenu učenje. Dolgo časa ne deluje naša duševnost drugače, kakor da si zapominja red in zvezo raznih predmetov. Na ta način si prisvajamo znanje jezikov, materinega in drugih, pisanje, igranje itd. Važno je v tem delovanji tudi, da ohranimo

[1]) »Deliberatio fit per modum cujusdam syllogismi, et solis hominibus competit: cetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur.« Thom. comm. de mem. et remin. V.

posamezne dele kakega predmeta. Zunanji obris kakega kraja, kake hiše, kakega stroja se vtisne hitro v spomin, ne pa tako lahko posamezni deli.

Kadar izgine predstava iz zavesti, ne pazimo nanjo, torej tudi o njej ničesar ne vémo. Vendar nam v obče zavest pravi, da se moremo zavedati še raznih drugih predmetov, katerih nimamo naravnost v zavesti, toda jih hranimo v spominu. To hranjenje ni v pravem pomenu delovanje, vendar ne moremo reči, da bi kak predmet takrat bil sami goli nič, kadar se ga ne zavedamo. Temno ali površno ali deloma se zavedamo, da še pomnimo kako stvar, zato moramo reči, da pač »mrtve« niso predstave takrat, kadar se jih ne zavedamo.

Spominjanje se mora popolnoma ujemati z zapominjanjem, ako naj bode dobro. Na tej stopinji se godi to, o čemer smo govorili preje (str. 279). Spominjamo se ne le čutnih predmetov, ampak tudi vrste, zveze predmetov med seboj, spominjamo se sodb, sklepov, ukrepov i. dr. Spominjanje je delovanje, slabše ali jače, kakor hočemo, ali kakor nanesejo okoliščine. Tu moramo določiti dvojno delovanje: predno se predstave ne zavedamo, trudimo se, da bi se je zavedeli. Trudi se vsakdo, kolikor hoče. Čim bolje se pa prizadeva, tem izvestneje se zave predstave. Ko se zavemo, predstavljamo si predmet jako ali manj jače, kakor namreč hočemo, ali kakor nam pomaga zmožnost.

Kako treba umevati besedo »zmožnost«, razložili smo na drugem mestu. Tu moramo dostaviti, da imenujemo spomin lahko zmožnost prav v navadnem pomenu, zakaj vsakdo vé, da je spomin v raznih dôbah našega življenja različen, da se poslabša pa tudi izboljša z vajo. Taka sila se more imenovati zmožnost. Posamezni pojavi te zmožnosti pa niso enako jaki na vsaki stopinji. Marsikdo si lahko zapomni, a kmalu pozabi, drugi si težko zapomni, a dolgo ne pozabi, zopet drugi se spomni le s trudom, a tretji se spomni takoj in lahko, kadar le hoče. Enako je ta zmožnost v raznih osebah različna, ako se oziramo na razne predmete, katere si zapominjajo in hranijo. Ta si lahko zapomni vsakdanje stvari, drugi le učenostne predmete, oni pomni dobro besede, tretji številke, četrti obraze, peti pomni lahko kraje itd. Vendar ni treba reči, da so te zmožnosti posebne zmožnosti, marveč vsakdo si najraje in najlože zapomni to, kar ga najbolj veseli, veseli ga pa iz vzrokov, katere lahko vsakdo sam za-se najde.

Izkušnja uči, da je ta zmožnost odvisna 1. od pazljivosti, s katero smo kak predmet sprejeli v zavest.

2. Zmožnost je tem veča, čim večkrat smo ponovili ali že obnovili dotično predstavo.

3. Čim jasnejša in določnejša je bila predstava, tem trdneje ostane v spominu in lože se je zavemo. Umeva se, da mora tudi zveza predstav biti jasna in trdna, ako si hočemo dobro zapomniti.

4. Čim trdnejšo voljo smo imeli, čim krepkejše smo združili predstave med seboj, tem bolje ostanejo v spominu.

5. Tudi predstave same določujejo, da si jih zapomnimo bolje ali slabše. Ako je med predstavama vez sama po sebi ali po naravi, zapomnimo si lahko; čim veča je pa razlika ali nesorodnost, tem teže si zapomnimo, izvzemši ono razliko, katera je pravo nasprotje.

Po teh ozirih se ravna spomin kot zmožnost. Na to se tudi oziramo, kadar govorimo o spominu. Pravimo namreč: spomin za besede, spomin za številke, spomin za zgodbe itd. Dalje pravimo: lahek ali hiter spomin, ako si kdo hitro zapomni; trden ali trpežen spomin, ako kdo pomni dolgo časa; zvest, natančen ali zanesljiv spomin, ako se tako zavemo, kakor smo si vtisnili. Ako ima spomin vse te lastnosti, tedaj je spomin dober. Kolikor manj jih ima in v kolikor manjši meri, toliko slabši je.

Izkušnja uči, da je ta zmožnost zeló odvisna od telesnega ali organskega stanja. Zaradi tega se izpreminja po starosti: v prvi mladosti je spomin lahek, a ne dovolj trden, v mladeniški dôbi je močan in trden, za navadne lahke stvari tudi hiter; v zreli dôbi je sicer počasnejši, toda navadno natančnejši; v starosti pa spomin peša.[1]) Izpreminja se pa tudi po ugodnosti ali neugodnosti, v kateri smo ravno, po zdravji — sploh po vsem, karkoli preminja naše telesno-duševno stanje. Zgodilo se je, da je človek izgubil ves spomin za neki jezik v vročinski bolezni: ko je ozdravel, dobil je znanje tistega jezika zopet. Tudi se je primerilo, da je ženska (markeza Solari) pozabila vsled bolezni en jezik, a se zavedela drugega, ki ga je že poprej znala in potem pozabila. Ko je pa ozdravela, povrnilo se je vse v prejšnje stanje. V starosti pozabijo nekateri ljudje vse sproti, kar slišijo in vidijo, a spominjajo se še dobro dogodkov iz svoje mladosti, tako n. pr. slavni filolog Danijel

[1]) »Corpora puerorum sunt in fluxu propter augmentum, senum vero propter decrementum; et ideo in neutris bene retinetur impressio.« Thom. ibid.

Heinsius, ki se je spominjal v starosti samo tega, česar se je učil v mladosti in pa 4. speva Eneide.[1])

Ker je beseda »spomin« za zmožnost le premalo določna, bilo bi prav, da bi se prijeli druge, v ta namen bi beseda »pomnjivost« [2]) prav dobro rabila.

## § 62.

## Kako si moremo razlagati spomin?

Podlaga vsem spominskim pojavom je ona duševna moč, ki nadaljuje delovanje, začeto v občutu. Govorili smo o tej moči in o dotičnem pojavu že nekaterikrat. Nikakor ni mogoče tega pojava popolnoma razložiti, zakaj prvoten je. Reči moremo samo: tako je, v teh okolnostih in v teh pogojih se tako godi, nikakor pa ne, zakaj je tako. Vidimo pa tudi, da ta pojav ni drugi, nego temeljni pojav v vseh predstavah. Predstave bi ne bilo, ako bi duševnost ne sprejela zunanjega mika in ga nekako ne nadaljevala.

Kadar si tako predstavljamo, takrat že deluje spomin, sicer bi ne mogli v zavesti obdržati nobene predstave. Ako se vrinejo druge predstave ali drugi občuti, izginejo iz zavesti prejšnje predstave, pa ne popolnoma, marveč deloma ostanejo, kakor nas uči zavest. Kakšno je to stanje, to se dá povedati le s primerami, le razjasniti, ne pa natančno razkazati ali celó razložiti v dele.

Povsodi v prirodi nahajamo sile, ki ne delujejo. Kak zadržek namreč se ustavlja in ovira, da ne delujejo. Celó kadar počivamo mirno na stolu, deluje naše telo, ker pritiska na stol. Kadar se odmakne ovira, deluje ta sila in se javi — rodi se torej pojav. Ta sila pa ni kako živo ali mrtvo bitje, ampak le predmet ima sile: tako tudi v našem predstavljanji niso one predstave nikake stvari, ko so se umaknile iz zavesti, ampak le duševnost deluje na eno stran, na drugo pa ima samo zmožnost delovati. Kadar se kam napotimo, imamo zmožnost tudi drugam napotiti se: na desno, na levo, nazaj. Da bi se pa dvignili naravnost kvišku, za to nimamo zmožnosti. Tako imamo zmožnost predstavljati si samo ono, kar

[1]) »Contingit tamen, quod ea, quae quis a pueritia accepit, firmiter in memoria tenet propter vehementiam motus, quo contingit, ut ea, quae admiramur, magis memoriae imprimantur.« Thom. ibid.

[2]) Cigale, Zn. term. p. 43.

smo sprejeli v zavest, kaj drugega ne. In zmožnost, da si tisto predstavo obnovimo, to je pomnjivost, to je hranjenje predstave.

Ko se spomnimo, obrne se naša zavest na oni predmet tako, kakor v občutku. More se obrniti, ker popolnoma iz zavesti nikdar ni izginila.

Važno je, da se ozremo tudi na delovanje možganov, kadar pomnimo ali se spominjamo. O tem se dá težko reči kaj čisto zanesljivega, zato ker si ne moremo ogledati možganov živega človeka. A nekoliko moremo sklepati za trdno. Ko smo občutili kak predmet, delovalo je čutilo in h krati so delovali možgani. Ni možno občutiti, ne da bi delovali tudi možgani. A možgani ne delujejo samo v občutih, ampak tudi v predstavah. Res ne delujejo tako, kakor v občutih, a nekoliko delujejo gotovo; vsaj toliko smemo reči, da se takoj vzbudé in nekako ustavijo (reactio) duši, ki začenja delovati sama ob sebi. Ko si hočemo predstavljati neki predmet, hoče duša vzbuditi ono stanje, v kakoršnem je bila med občutom. Pač možgani ne učinijo onega stanja, vendar pomagajo ga učiniti, kakor tudi zrak sam iz sebe ne učini zvoka, tudi ne eter svetlobe, ampak pomaga učiniti.

Pazeč na spominjanje se o tem kmalu prepričamo. Zavedamo se, da smo si nekdaj predstavljali predmet, ne vémo pa, kakšen je bil. Ker nam to pravi zavest, ohranila je torej zavest v sebi predstavo, a ne popolnoma. Zato začne zavest tako delovati na živčevje ali na možgane, da se obnovi po nekoliko ono delovanje, ki se je po drugem načinu, po drugi poti izvršilo v občutu. Ako bi delovala samo duša v spominjanji, ne vémo, zakaj bi se vselej takoj ne obnovila predstava, kadar bi hoteli, brez truda in napora; ne vémo, zakaj bi bilo treba predmeta še le iskati. Včasih ga še najti ne moremo; celó ljudje, ki imajo močan spomin, ne morejo se domisliti kake stvari, kake besede, naj se še tako prizadevajo. Vsled tega je v nas neki nemir, neka tesnoba, katero dovolj čutimo. Duša mora torej delovati skupaj z možgani, da se obnovi predstava. Možgani delujejo pač zato, ker so za to že pripravljeni. Ko občutimo, naredi se nekak vtisek tudi na možgane.

Pa tudi možgani so prav mnogokrat vzrok, da se obnové predstave. Ako v prosti uri »tje v en dan« sanjarimo in se predstave snujejo svobodno, takrat delujejo možgani mnogo neodvisneje, nego kadar se spominjamo samovoljno. Misliti si smemo, da takrat vzbujajo možgani dušo, zakaj obnavljanje se takrat zeló

ravna po telesnem stanji. — Ker je pomnjenje tako odvisno od možganov, umevamo tudi, zakaj se preminja tudi pomnjivost, ko se preminja stanje našega telesa.

Več o tem vprašanji ne moremo določiti; razvideli smo zlasti to, da je spominjanje duševno delovanje, ki se pa ne vrši brez delovanja našega živčevja.

## § 63.

## Vrste spomina in uporabna pravila za spomin.

Spomin ločimo mehanski, sodni ali umoviti in bistroumni.

1. Mehanski imenujemo spomin takrat, kadar delujemo najbolj v zapominjanji, to se pravi: kadar se trudimo, da bi po onih zakonih druženja idej, katere smo obdelovali zgoraj, združili razne predstave, ne gledé na njih notranje zveze. Imenuje se to delovanje mehansko, ker je le bolj zunanje, ker se ne ozira na druge naše duševne sile. Posebno se trudimo, da bi se združile skupaj bivajoče (koeksistentne) predstave in one, ki prihajajo druga za drugo (sukcesivne). Zaradi tega ponavljamo vrste besedij, ne pazimo mnogo na njih pomen, ampak bolj na njih glas; bolj se oziramo na posamezne oblike in dogodjaje, kakor pa na njihove razloge in vzroke. Dijak, ki ima slab razum, zapomni si svoje naloge, tudi matematične, prav po besedi: razume pa tega ne, kar govori. Tako si moramo zapomniti večinoma besede kakega jezika, tako si vtisnemo v spomin letnice, podobe, obraze, s kratka vse, kar spoznavamo prvič. — Ta spomin ni sicer na dobrem glasu, vendar pa je tako potreben, da bi brez tega ničesar ne vedeli. Le tedaj je tako zapominjanje nedostatno, ako se ne oziramo na druge moči in ako ne rabimo razuma, ko si hočemo kaj zapomniti.

2. Ako se oziramo na pomen besedij, katere si hočemo zapomniti, ako jih dobro premislimo, ako iščemo naravno zvezo posameznih predstav in se opiramo na to zvezo, ko jih hočemo pomniti, tedaj rabimo sodni ali umoviti spomin. Ta spomin ni nič drugega, nego naša zmožnost spominjanja, kadar jo rabimo h krati z umom ali umno. Sevéda je mnogo bolje tako si zapomniti, nego samo po zunanji ali slučajni vrsti. Tudi je tak spomin mnogo trdnejši, nego je mehanski spomin, kateri nima nikake podpore, ako oslabi in ne more svoje vsebine obdržati.

3. Včasih je zelo dobro poiskati si takih podpor, ki krepijo spomin, zlasti takrat, kadar ni naravne zveze med predstavami in bi moral sicer delovati samo mehanski spomin. Ker je treba izbirati take podpore bistroumno, nazivamo tako zapominjanje bistroumno. Ako si zapomnimo težko kako letnico, napravimo si takoj takih pripomočkov, n. pr. da je bil Rim zidan l. 753 pred Kr., zapomnimo si trdno s tem, da pravimo sami v sebi: posamezne številke so v taki vrsti, da je vsaka za 2 manjša od prednje.

Iz tega povzemamo, kateri spomin se sme imenovati umetni spomin: oni, ki se naslanja na take podpore. In da bi se take podpore stalno in dosledno rabile, sestavili so nekateri pravi pouk o njih ter so ga imenovali umetnost zapominjanja, z grško besedo »mnemoniko ali mnemotehniko.« Taka umetnost je bila že starim znana; podajata nam jo ob kratkem, kolikor je je treba govorniku, Ciceron in Kvintilijan, dasi se sklicuje poslednji bolj na prirodne pomočke nego na umetne: »exercitatio« in »labor« (vaja in trud) veljata povsodi in vselej v spominjanji. Stari so gojili skrbno to zmožnost in so cenili take navode, a niso jih precenjevali: Alkuin, velik učenjak, je pisal Karolu Vel.: »Non habemus alia praecepta nisi exercitationem et scribendi usum, et cogitandi studium«. Kdor si hoče pomagati z umetnim spominom, naj si napravi v svojem umu kraje in podobe. Kraje si naredimo, ako si predstavljamo večje prostore, n. pr. hišo, v hiši sobe, v sobah stene, na stenah še dele. Na te kraje denemo podobe in jih razredimo, t. j. naredimo si primerna znamenja za vsakovrstne predmete, in tista znamenja razstavimo v eni vrsti, katero si hočemo zapomniti. V našem spominu je blizu tako, kakor da bi bili na voščeno desko kaj načrtali ali na papir napisali. V spominu gledamo na te prostore in na te znamenja, kakor bi čitali.

Več ne moremo podati o tem predmetu. Toliko je pa razvidel čitatelj, da se tako ravnanje opira najbolj na krajevni spomin. Kar si predstavljamo v obliki kraja, to obdržimo najbolje in tega se spominjamo najlože. Zato radi podčrtamo v knjigah taka mesta, katera si hočemo posebno zapomniti. Kdor se je učil iz knjig, vé gotovo še marsikaj natančno, na kakšnem mestu je bilo, na katerem kraji knjige je čital. Ako smo si ogledali kak kraj natančno, ostane nam prav trdno v spominu in tako dokazujejo ti pojavi, da je krajevni spomin najtrdnejši.

Ako se oziramo na razne osebe, kaže se nam različna zmožnost v raznih ozirih. Nekateri ljudje imajo bolji spomin za kraje, drugi za števila, tretji za vsakdanje stvari, kakor smo že povedali. V nekaterih osebah so opazili nenavadno močen spomin. Take zgodovinsko znamenite osebe so: THEMISTOKLES, ki je poznal vse Atenske meščane po imenu, dasi jih je bilo blizu dvajset tisoč; J. CAESAR je poznal vse svoje vojake; kralj MITHRIDAT, ki je znal 22 jezikov; SENEKA starejši, ki je znal ponoviti 3000 imen v tisti vrsti, kakor jih je slišal in mogel povedati 200 verzov tudi od zadnjega do prvega; HUGON DONELLA je znal celi »corpus juris« na pamet; kardinal ALEANDER si je zapomnil vse, kar je čital; Jos. SCALIGER se je naučil v edenindvajsetih dneh Homera na pamet, v štirih mesecih pa dela vseh grških pesnikov; LEIBNITZ je imel čudovit spomin in ni pozabil, kar si je zapisal; PASCAL-a so ob njegovem času zelo občudovali, pozabil ni ničesar, kar je čital; velikansk spomin je imel knjižničar MAGLIABECCHI iz Florence (1633—1714), ki je znal skoro vse knjige svoje velike knjižnice na pamet; MEZZOFANTI (1774—1849), kardinal, je znal 58 jezikov. Poseben spomin so imeli nekateri za številke in za dolge vrste besedij. Neki delavec BUXTON je računal na pamet tudi v šumni družbi in sicer je delal zelo dolge in zapletene račune. Angleški matematik WALLIS si je zapomnil število iz 53 številk in izračunil na pamet kvadratni koren v 27 številkah. Skoro neverjetno je, kar se pripoveduje o Hamburžanu CAHARIJI DAHSE. L. 1845 je bil tudi na Dunaji in kazal svojo spretnost, kakor tudi v drugih mestih. Če je bilo na deski zapisanih tudi nad 500 številk, naštel jih je v katerem koli redu, da jih je le enkrat pogledal. Tudi je povedal, katera številka je 25., 26. itd. Povedal je, kolikokrat se kaka številka nahaja v vrsti. Zmotil se ni nikdar, včasih je pa vendar moral nekoliko pomisliti. Ko so ga navzoči gledali, zvrtelo se je mnogim v glavi, ker se jim je to početje tako težko zdelo. On je pa trdil, da ne čuti nikakih težav. Množil je dve števili, eno je imelo deset, drugo sedem številk, in napravil ta račun v pol minute. Drugače si tega razlagati ne moremo, kakor da si je DAHSE nenavadno jasno in določno vtisnil v spomin, kar je videl. Potem je mogel urno pregledati vse posamezne dele in ker je bil vajen, mogel je spretno tudi računati. — Neki Švicar je bil tudi zelo spreten za take račune; rekel je, da si je pridobil zmožnost z vajo. Med priprostimi ljudmi se dobi marsikateri, ki zna zelo dobro računati »iz glave«.

Iz dosedanje razlage se dá spoznati, kako moremo izboljšati[1]) svojo pomnjivost. Največ pozornosti treba takrat, kadar si zapominjamo. Zapomniti si moramo jasno, razločno; tudi moramo dobro umeti, kar si hočemo zapomniti. Ako vselej na to pazimo, okrepil se bode čim dalje bolj naš spomin. Ker se pa take predstave najraje družijo, ki so med seboj sorodne, ki se morejo torej družiti po razloženih zakonih, zato se je treba prizadevati, da jih takoj takrat po onih zakonih združimo, ko si zapominjamo. Torej je treba paziti, kaj je v predstavah podobnega, kaj skupnega, paziti, ali je že kaj podobnega v našem spominu in s čim moremo novo predstavo primerjati, s čim jo — da tako rečem — zvezati ali združiti.

Da pa dolgo in natančno pomnimo, treba je pozornosti za tisti predmet ali tisto predstavo. Čim manj se brigamo za kako predstavo, tem gotoveje nam izgine bolj ali manj iz spomina. Take stvari pozabimo kmalu, za katere se nič ne brigamo. Dijak pozabi hitro one predmete, ki ga nič ne veselijo. Mnogo pomaga tudi volja, da obdržimo trdno kako predstavo ali skupino v spominu. Vsled trdne volje ostane dotična predstava bliže onim predstavam, ki so v zavesti in zaradi tega jo je lože zopet vzbuditi.

Posebno pa je trdna volja mnogokrat potrebna, da se česa spomnimo ali domislimo. Ako nam ne pride kak predmet slučajno na misel, moramo hoteti spomniti se ga, »iskati« ga moramo, da se ga zavemo. Sevéda ga najdemo tem lože, čim bolje nam je v zavesti, tem lože, čim bolje so urejene naše predstave in čim bolj smo vajeni.

Vaja je zeló imenitna za spominjanje: z vajo se ukrepi, z vajo se ugladi pot predstavam ali bolje delovanju, da se predstave tem raje povračajo v zavest. Da je vaja za spominjanje neobhodno potrebna, vémo dovolj bodisi iz izkušnje, bodisi iz splošnega prepričanja. Pregovor pravi: repetitio est mater studiorum — vaja je mati učenja. Z vajo so si mnogi spomin izboljšali, brez vaje mnogi poslabšali. — Za dober spomin pomaga kaj mnogo mirno in redno

---

[1]) »Ad bene memorandum quatuor documenta utilia addiscere possumus: Primum est, ut studeat, quae vult retinere, in aliquem ordinem reducere. Secundo profunde et attente eis mentem apponat. Tertio frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto incipiat reminisci a principio, sicut quando quaerimus versum aliquem, prius incipimus a capite poëmatis.« Thom. ibid.

življenje, v katerem se duh preveč ne trudi. Ako se preveč naklada spominu, opeša.

Spominu nasprotno je zabljenje. Ako ne moremo vzbuditi kake predstave, pravimo, da smo pozabili. Popolnoma bi takrat pozabili, kadar bi se predstava do cela izgubila. Navadno trdé dušeslovci, da se to ne zgodi nikdar, in to je res najverjetnejše. Marsikdo ni mislil morebiti več desetin let na kako stvar, bila je skoro pozabljena: slučajno se utegne povrniti v spomin, morebiti v bolezni, ali celó ob smrtni uri. Pravijo tudi, da se marsikomu obnovi ob smrtni uri celo življenje, katero vidi jasno v svoji duši. Vsaj to utegne biti resnično, da se obnové nekatere predstave prav živo, ki se že dolgo niso obnovile. A deloma pozabimo mnogo, mnogo, ker ne moremo vedno pregledati vsega bogastva, ki je nakopičeno v naši duši.

Pregovor pravi: Tantum scimus, quantum memoria tenemus — toliko vémo, kolikor hranimo v spominu. Iz tega se vidi, da je treba na spomin vedno paziti, ker v njem je naša zakladnica, shramba vsega, kar vémo. Sevéda ni spomin vseskozi v naši oblasti, zaradi tega se tudi ne sramujemo zeló slabega spomina, vendar mnogo si moremo pomagati, pa tudi mnogo škodovati. Nikdar torej ne smemo zanemarjati te svoje tako imenitne duševne sile.

# IV. Poglavje.

# Domišljija.

## § 64.

## Kaj je domišljija?

Že imé nam pravi, da sta si spomin in domišljija zeló sorodna. Spomniti se — imenujemo tudi domisliti se, in iz tega je izvedena naša beseda. Enako je tudi z drugo — tujo — besedo, katero rabimo za ta pojem: fantazija. Slišali smo že o njej, kaj je pomenila starim. Imeli so jo za zmožnost predstavljanja, zato so imenovali posamne predstave »fantazme«. Popolnoma resnično.

V spominu hranimo razne predstave, katere nam morejo priti v zavest. Spomin opravlja svoj posel tem bolje, čim natančneje obnavlja predstave. A predstavljanje ni samo tako delovanje, ki bi se moralo držati predmetov, ampak je samostojno delovanje, ki se razvije tudi po svojih zakonih in hodi po svoji poti, ne gledé na istinite predmete. To se pravi: s predstavami moremo tudi samostojno ravnati, eno v zavesti obdržati, drugo pustiti, moremo predstave deliti, družiti, tudi preminjati. To delovanje ni nikakor nasprotno spominjanju, kakor bodemo razložili, ampak stoji vseskozi na podlagi spominjanja ter spominjanje le izpopolnjuje in dovršuje.

Navadni pomen domišljije ni nikakor drugi nego ta, ki smo ga tukaj navedli. Samo ta pomen ima še navadno beseda, da zaznamuje nekako izmišljanje, nekako obražanje novih predmetov ali novih predstav, ne gledé na to, ali so v istini taki predmeti ali niso. Prav mnogokrat imamo v mislih ono moč, s katero nekako ustvarjamo v zavesti nove predmete.

Domišljija pomenja lahko dvoje: delovanje in zmožnost. Ako pravim: »v domišljiji sem sestavil ta predmet tako-le«, oziram se na delovanje; ako pa pravim: »ta človek ima živo, bujno, krepko domišljijo«, govorim o zmožnosti. Ta zmožnost ni kaka posebna zmožnost naše duše, ampak je ista zmožnost, ki učinja predstavljanje, samo da sega še nekoliko dalje.

Ker Aristotel ne loči domišljije od spomina, kakor ločimo tukaj mi, zaradi tega mu je delovanje fantazije mnogo obširnejše nego je nam. Po njegovem razkladanji je »fantazija« nekako gibanje čutnosti, ki se pa godi, ne da bi zaznavali predmeta s čutili. Dalje pa tudi druži, sestavlja, kar je skupnega ali podobnega, blizu tako, kakor se godi v mišljenji. Zaradi tega je pa imenoval fantazijo tudi trpni um (νοῦς παθητικός), kakor razlagajo mnogi dušeslovci. Enako so razlagali domišljijo v njegovi šoli tudi pozneje; školastiki so jo imenovali »intelectus passibilis« (m. possibilis) ali »passivus«, ter učili, da deluje s telesnim organom. Oni navadni pomen, o katerem smo tudi govorili, izraža beseda »imaginatio«, t. j. zmožnost, ki nam stavi pred oči razne slike (imagines). — Noben drug nazor se ni razločeval mnogo od teh nazorov, pač zato, ker so ti pojavi dosti jasni in razvidni.

Povedali bodemo pozneje, da s to zmožnostjo posebno delujejo umetelniki; zato ni čudno, da jo opevajo pesniki, kakor jo razkladajo modroslovci. Pesniki ji pridevajo peroti, ter si želé, da bi jih dvignila

proti nebeškim višavam, pesniki govoré celo o nekakem svetu ali kraljestvu domišljije ter trdé, da bivajo najraje v njem. Pravijo, da tu se nahajajo pravi vzori, ki so večno lepi in vedno enaki: vsem tem je pa vir vzvišena domišljija.

Tu sevéda jo moramo preiskovati trezno in brez pesniških podob. Le da pokažemo, kaj učinja, ozrli se bodemo zopet na pesniško delovanje, da tako ravnamo ž njo po resnici in po oni vrednosti, katero ima za naše življenje in delovanje.

Najprej pa treba pokazati, kako deluje domišljija na posamezne strani.

## § 65.

## Domišljija razdružuje predstave.

Po občutih nam dohajajo raznovrstni predmeti, ki pa večinoma niso enostavni. Poglejmo hišo, drevo, človeka pred seboj: vidimo mnogo delov; poslušajmo kateri glas koli, zopet se nam kaže več sestavin; s kratka: največkrat zaznamo sestavljene predmete. A mnogo takih predmetov moremo razdružiti ali razdeliti z rokami. Otrok utrga cvetlico, izpuli ji cvetni venec, potrga lističe, razpiše cvetni prah, razlomi steblo in potem jo vrže od sebe. Tako opazujemo na vseh straneh neprestano, kako ločijo drugi, kako ločimo mi sami, kako loči tudi priroda mnoge predmete v posebne dele. Zaradi tega moremo tudi v spominu ohraniti bodisi to deljenje, bodisi tudi posamezne dele. Spomin nam torej že po svoji naravi kaže, kako se delé predmeti in kateri so njih deli.

Predstavljanje nam tako javlja in ponavlja vse ono razdruževanje, katero smo kdaj opazili. Pa ne samo to. Predstavljanje more tudi samo ob sebi, ne samo po spominu, deliti predmete v razne sestavine. To je prav lahko umevati. Kakor si moremo samostojno predstavljati razdruževanje, tako moremo samostojno tudi razdruževati: delovanje je isto.

To razdruževanje se izvršuje, kakor predstavljanje sploh, ali samo ob sebi, ali pa delujeta tudi um in volja po nekakem načrtu z določenim namenom. Zato pravimo večkrat, da z mišljenjem ločimo razne dele v predmetih. To je resnično, a resnično je tudi, da loči že domišljija sama, ker sicer bi si ne mogel predstavljati ločenih delov, ne mogel bi si predstavljati n. pr. ure, katero sem videl tako, da imam pred očmi najprej kazalo, kazalec, potem kolesa,

na to teže ali vzmet itd. Podlaga razdruževanju z mišljenjem je razdruževanje v domišljiji sami. Zato moremo razdruževanje obdelovati tukaj in sicer na prvem mestu.

Razdruževati pa moremo na razne načine. Kakor moramo že v istini ali v dejanji razdruževati predmete mnogovrstno, tako in pa še mnogo bolj v domišljiji. N. pr. stol moremo razdeliti v kose; ako je pobarvan, moremo postrgati barvo; jezdeca na konji vidimo kot enoto in imamo tudi vsled tega občuta eno predstavo; a kako bi se dal ta predmet razdeliti, vé vsakdo. Ako se pa spominjamo, da je predstavljanje delovanje, umevamo lahko, zakaj moramo v domišljiji še na več delov deliti, kakor v istini. Tu si bodemo ogledali glavne načine, po katerih delimo.

1. Najprej in najlože delimo po prostoru in času. Delimo namreč predmete v take dele, ki so drug poleg drugega, in pa v take, ki so drug za drugim. Hišo n. pr. delimo v zidovje in v streho; zidovje zopet v prednje, stransko in zadnje itd.; leto delimo v štiri letne čase, ki se vrsté drug za drugim; govor delim v začetek, sredo in konec: enako tudi druge predmete in druge dogodke. Da je le naša predstava jasna in določna, moremo tudi deliti po tem umljivem načinu.

2. Nekoliko teže in neradi delimo razne lastnosti kakega predmeta. Toliko lastnostij namreč spoznamo v vsakem predmetu, kolikor jih je različnih, ali kolikor je razločkov. Različne lastnosti si moramo pač različno predstavljati, vsled tega pa tudi drugo lastnost za drugo, vsako posamezno in posebej — in prav to je razdruževanje po lastnostih. Predstavljajmo si rudeče jabolko! Lastnosti njegove so, da je óblasto, rudeče in sladko. Najprej si predstavljam njegovo okroglo ali óblasto obliko, kar se mi lahko posreči. Teže je predstavljati si rudečo barvo: predstavljamo si nekaj, s čimer se oziramo na rudečo barvo, dasi je ne moremo s predstavljanjem tako določiti, kakor óblasto obliko. Sladki okus si tudi predstavljamo posebej, vsaj nekoliko; sevéda se nam tudi tu ne posreči obnoviti pravega sladkega okusa. A s tem je dosti razkazano, da moremo res v domišljiji ločiti lastnosti. Razdružujemo pa predstave vedno lože in bolje, čim bolj se vadimo, čim raznovrstnejše predmete spoznavamo, bodisi da imajo ob raznih časih razne lastnosti, bodisi da se dva predmeta le po nekaterih lastnostih razlikujeta.

To razdruževanje ima veliko pomena za mišljenje; tako namreč moremo spoznavati ne samo posamezne stvari, ampak tudi splošne

lastnosti. Tako se zavedamo barv, raznih oblik, raznih okusov, sploh vseh delov, katere moremo dobiti z deljenjem. Dotične lastnosti si moremo potem predstavljati tudi samostojno kot posebne predmete. Pa tudi kaka lastnost sama se dá včasih deliti še dalje. Jabolčna rudeča barva n. pr. nam kaže nekaj posebnostij. Ni namreč na vseh mestih na površini enako jaka, tu prehaja v rumeno, tam v zeleno, drugodi v belkasto barvo: zato ločimo tudi te posameznosti. Čim natančneje in določneje si predstavljamo, tem več delov zaznavamo.

Imenitno je dalje tudi naše opazovanje onih pojavov, ki nam kažejo, kako se v istini dadó mnogokrat deliti lastnosti same. Tako vidimo, da je zelena barva sestavljena iz rumene in modre; trizvok, ki se glasi tako prijetno, sestavljen je iz treh tonov: taki in enaki pojavi nam kažejo pot, učé nas in vodijo tudi v predstavljanji, kolikor je mogoče, razdruževati razne lastnosti v sestavine. Sevéda ne dobimo in ne napravimo nikdar take sestavine, katere bi sploh ne bili opazili, zakaj ničesar si ne moremo predstavljati, ako nismo opazili in občutili.

3. Naposled ločimo tudi predmete in delovanje. Sicer bi mogel delovanje šteti med lastnosti ter reči: táko je delovanje, kakoršne so lastnosti in narobe. Toda lastnost pomenja po navadi nekaj stalnega, rekli bi, mirujočega, a delovanje pomenja vedno preminjanje in prehajanje iz enega stanja v drugo stanje. Po domišljiji moremo ločiti delovanje od delujočega predmeta; domišljija sama loči tako. Kaj lahko in sama ob sebi mi stavi domišljija pred oči ptiča, ki leti, in potem tudi gibanje sámo, ne da bi se določno oziral na ptiča. Zlasti lahko se godi tako v onih slučajih, v katerih moremo tudi v občutih ločiti predmet ali stvar in njegovo delovanje, n. pr. pevca in petje, jed in okus, luč in svetlobo, peč in gorkoto itd. Pač ne ločimo v predstavljanji delovanja in pa predmeta tako, da bi se nam stavilo prvo popolnoma ločeno od drugega, marveč predmet preziramo, predstavljamo si ga le površno in hitro, natančneje pa njegovo delovanje. Opomnili smo že drugodi, da si moremo delovanje predstavljati najnatančneje, še določneje nego telesa. Duša sama se v nekem pomenu giblje, in zaradi tega nam tudi delovanje ostane bolj v spominu nego lastnosti predmeta.

Tudi to razločevanje je zeló važno za razvoj našega spoznavanja. Ako bi ne mogli ločiti delovanja od predmetov, ne bi mogli spoznati razmerja raznih predmetov, zakaj mnoga razmerja niso nič drugega, kakor enako ali neenako delovanje enega ali več predmetov.

## § 66.

## Domišljija spaja predstave in njih dele.

Razdruževati in spajati — to si je naravnost nasprotno. Mnogokrat se pa oboje delovanje zeló ujema. Ako sta se namreč dva predmeta razdelila v štiri dele, moramo te dele združiti ali spojiti v dve veči celoti in dobiti dva nova od prejšnjih različna predmeta. Tako je tudi v domišljiji: razločevanje je največkrat podlaga spajanju. — Da more res naša domišljija spajati predstave in njih dele, to je popolnoma izvestno, kar tudi vsakdo vé iz lastne izkušnje.

Umevamo, da se navadimo tudi spajati v predstavljanji najprej z opazovanjem. Kako se spajajo razni predmeti, to vidimo neprenehoma. Otrok vidi rokodelca, kako napravlja orodje, obleko, obutev; vidi mater, kako sestavlja jedilo; otrok sestavlja svoje igrače tudi sam: po tej poti deluje domišljija tudi samostojno in začenja sestavljati. Ko si naredi sama razne dele, naredi si kmalu tudi nove skupine ali sestave: to je spajanje. Mimogredé moramo opomniti čitatelja, da imamo tukaj v mislih drugačno druženje, nego je bilo ono poprej. Ondi smo govorili, kako se povračata v spomin dve predstavi in sta si nekako družici; tu pa govorim, kako se družita dva predmeta v en sam predmet, dve predstavi v eno samo predstavo in to zaznamujemo z nekoliko nenavadno besedo ‚spajati'. Zakaj beseda »vezati« je pač neprimerna, besedo »sklepati« bodemo pa rabili v vse drugačnem pomenu.

Ker je spajanje čisto nasprotno druženju, zato je kaj lahko najti one načine, po katerih se predstave in njih deli spajajo. Spajamo namreč predmete po prostoru in času, potem spajamo predmete in lastnosti, a naposled predmete in delovanje.

Prvo je najnavadneje in najlože. Tako spajanje vidimo pogostokrat: tako se napravlja orodje, tako se opravlja skoro vsako delo. Zato deluje po tem načinu domišljija tudi sama po sebi: one predmete, katere hranimo v spominu, sestavljamo, sedaj del z delom, sedaj del s celoto itd. Neprenehoma deluje tako domišljija. Pred seboj imam knjigo, katero sem pred kratkim kupil. Takoj si predstavljam tudi vezavo in morebiti celó zunanji zavoj, s katerim se ohrani knjiga čistejša in lepša: vse troje sem spojil v eno predstavo vezane in zavite knjige. Tako lahko spojim predstavi golega hriba in gozda, voza in konja, drevesa in listja, deske in pisave, šolske sobe in otrôk itd. v eno samo predstavo. Kdor hoče iznajti nove

stroje, kdor hoče pridobiti novih pripomočkov za svoje delo, ta mora primerno spajati razne predstave, da dobi zaželeni pripomoček. Tako družimo razne predstave v eno samo vsled govorjenja ali z jezikom. Ako pravim: žepna ura, mlinski kamen, družim ali spajam neizmerno hitro dotični dve predstavi v eno samo.

Spajamo pa lahko tudi stvari same in lastnosti. Ako si predstavljam neki predmet ter spojim ž njim lastnost drugega predmeta, ali ako spojim dve lastnosti v eno samo, delujem po tem načinu. Tako delujemo jako mnogokrat. Vrata moje sobe so pobarvana belo, kar mi ne ugaja; zato si predstavljam vrata z rujavo barvo in sklenem jih tako prebarvati. Po zimi je soba mrzla, predstavljam si torej sobo in pa gorkoto ter oboje združim v predstavo gorke sobe. Tako in enako družim razne predmete z raznimi lastnostimi in dobivam nove predstave.

Naposled spajam stvari in pa delovanje po istem načinu, kakor stvari in lastnosti. Vrhu hriba stoječ dečko vidi pred nogami okrogel kamen. Takoj se mu spoji s tem občutom predstava gibanja: dečko zavali kamen, ki vsled tega drči v dolino. Vrabci delujejo na posejani njivi s tem, da pobirajo seme, kar je pa škodljivo. Radi tega si predstavljam raje vrabce delujoče na drug način, n. pr. leteče kam drugam, zato jih odpodim. Kdo ne vé, kako raznovrstno spajam tako predmete in pa delovanje, katero sem kjerkoli opazil!

Podlaga za obširno spajanje je razdruževanje. Spajamo res lahko celotne predstave, toda več pomena je v tem, da spajamo ločene dele med seboj in tako ustvarjamo nekake nove predmete. Tudi za mišljenje, ali kakor pravimo tudi za više spoznanje je to spajanje zeló važno.

## § 67.

## Oziranje in primerjanje.

O starem dušeslovji smo slišali, da je štelo med čutne zmožnosti tudi neko »cenilno« moč, »vis aestimativa«, vsled katere moremo spoznati, kaj je naši naravi primerno in kaj ni. V tem pomenu ne govorimo mi tukaj o tej sili, ker se ne oziramo na živali, v katerih je ta zmožnost posebno krepka. Tu govorimo o onem delovanji domišljije, s katerim primerjamo predstave in njih dele med seboj, stavimo jih v določeno razmero, oziramo se od ene do druge. To

je tudi nekako cenjenje in se ujema z razklado starega dušeslovja v tem slučaji, v katerem primerjamo predstave z občuti.

Primerjati in ozirati se moremo pač, ako in kadar hočemo. A tu ne govorim o tem oziranji, ampak o onem, ki se godi samo po sebi, kar po naši naravi. S tem delovanjem stavimo predmete in njih dele drug poleg drugega, a tako, da jih ne spojimo v eno samo predstavo — vsaka predstava ostane ločena —, vendar stavimo med-nje neko enoto. Tako v istini delamo. Že preje smo omenili, kako primerjamo podobne, sorodne, da, celó nasprotne predstave med seboj. In za to ni treba nikakega namena, ni treba trdnega sklepa, ampak táko oziranje se nam vriva samo ob sebi. Kdo ne vé, da primerjamo nehoté podobne predmete s podobnimi; one, ki spadajo skupaj, primerjamo med seboj, one, ki so zvezani in združeni po svoji naravi... itd., sploh: kjerkoli moremo najti kako podlago za primerjanje. Primerjati moremo: 1. enake ali podobne predmete; 2. one, ki so v enoto združeni kot vzrok in učinek; 3. one, ki spadajo kot deli v celoto ali kot lastnosti k stvari sami.

1. Enaki predmeti so tisti, ki imajo večino znakov istih; v popolnoma enakih so vsi znaki isti; podobni se ujemajo po obliki. Tako imenujemo dva konja enaka, mulo imenujemo podobno oslu, slika je podobna izvirniku. Zaradi druženja idej se pokažeta dva taka predmeta kaj rada in skoro sama ob sebi skupaj ali drug za drugim v zavesti. Ako sta predmeta taka, da se ne spojita v eno predstavo, oziramo se od enega do drugega, primerjamo ja, določimo enake znake in izločimo neenake. Naša pozornost se najraje mudi ob enakih znakih, s temi vežemo oba predmeta, a ločimo ja zaradi neenakih. To primerjanje se godi na razne strani: primerjamo kakovost ali lastnost, primerjamo velikost, obliko, čas, ako se dogodek vrši nekaj časa, ki ga moremo primerjati z drugim časom. Različni znaki se ne dadó primerjati med sabo: gorkota z visokostjo, barva z okusom... zaradi tega tudi ne stavimo tu nikakega ozira.

2. Posebno imeniten je oni ozir, kadar sta dva predmeta vzrok in učinek. Kaj je vzrok in kaj je učinek, to spoznavamo sicer z umom, z mišljenjem. Vendar mora že v predstavljanji biti to oziranje, sicer bi ga ne moglo povzeti mišljenje. Tako si predstavljamo umotvor in umetnika, delo in delavca, dim in ogenj... ako si predstavljamo en predmet, hitro se ozremo na drugi predmet. Pa ne predstavljam si predmetov samovoljno, ampak oni ozir je že

v zunanjih stvareh samih, kakor so si predmeti že sami na sebi podobni.

3. Zeló pogostokrat se oziramo od dela do celote in od celote do dela, od lastnosti do stvari same in narobe. Oziramo se zato, ker najprej delimo v domišljiji, pa tudi sestavljamo. Zato je že v tem ono oziranje. Ko si predstavljam dele, predstavljam si jih kot spadajoče k celoti, oziram se torej na celoto; pa tudi kadar si predstavljam celoto, oziram se na dele. Ko si predstavljam pero, hitro se ozrem na držalo, ko si predstavljam okvir, ozrem se na podobo, s kratka: velikokrat se oziramo v predstavah na vse to, kar je skupno, dasi tega ne družimo vselej. Posebno se to kaže v številih. Dva enaka predmeta družim sicer v nekako enoto, vendar pa ju ne spajam. Ta enota je neko oziranje drugega do drugega: tako štejem dva, tri, štiri ... s tem jih družim, a samo v oziranji. Ako si mislim določen predmet, oziram se pa na druge, pravim: eden. Brez tega oziranja bi ne bilo števil.

Vsled tega je predstavljanje tako zapleteno, zaradi tega je tudi večina predmetov v razmerji z drugimi. To oziranje pa ni ločeno, da bi tu veljalo samo po podobnosti, tam po sorodnosti, ampak oziramo se h krati na več strani: na podobnost, skupnost, na vzrok in učinek.

Dalje ne moremo sezati, ker bi to preiskovanje brez potrebe preveč narastlo; po teh primerih moremo tudi druge soditi.

## § 68.

## Domišljija — stvarjajoča zmožnost.

Spomin smo imenovali ono zmožnost, ki obnavlja (reproducira) razne predstave. Domišljijo pa imenujejo radi produktivno — stvarjajočo zmožnost. Ne smemo si tega izraza tako tolmačiti, kakor bi domišljija ustvarjala čisto nove dele ali nove predmete: dokazali smo že, da nimamo nikakega elementa ali dela v predstavah, kateri ne bi izviral iz občutov. Ako pravimo, da domišljija ustvarja nove predstave, mislimo si samo takó, da sestavlja, da v take razmere stavi, kakor bi predmeti bili novi. Dva poprej ločena dela spoji v en sam predmet, ta predmet stavi v drugačno razmero, in tako se je res ustvarilo nekaj novega, izvirnega, domišljija je v tem pomenu produktivna. Dalje deluje domišljija s tem, da izloči iz veče ali obširnejše predstave en del ter ga obdrži v zavesti. Tisti del

pa izloči primerjajoč. Primerjanje namreč kaže, da ima več predmetov isti del, a druge dele različne. Zato si ustvarimo predmet, ki ima vse one dele, ki se nahajajo v mnogih predmetih, onih pa nima, katere imajo le nekateri, le posamezni predmeti. Tako se je rodil nov predmet, ki ima za spoznavanje posebno velik pomen, in o katerem bodemo še mnogo govorili, ki se imenuje pojmova slika; to delovanje domišljije pa se imenuje abstrakcija ali po naše odmišljanje. Zdi se, kakor bi bilo to delovanje čisto nasprotno domišljevanju, a beseda sama nas ne sme motiti.

Da, celó tako deluje domišljija, da še občutu marsikaj dodá, kar ga more izpolniti, ako je namreč v njem kak nedostatek. Tudi o tem bodemo govorili ogledujoč si dotične pojave: pričute, iluzije in halucinacije.

Tako pomaga domišljija umu, da se dvigne nad posamezne predmete in pojave; tako stavi podlago za više spoznavanje, kakor je čutno, ker stvarja predmete, ki so le posnetki iz občutov, in ravno take posnetke rabimo.

Tako bi lahko rekli, da je prav domišljija ona gibalna moč v našem duševnem delovanji, zakaj ona giblje predstave, uvaja jih v zavest in tako druge odriva; poleg tega jih pa vendar hrani v svoji oblasti. Zaradi tega so stari imeli domišljijo za tisto silo, ki hrani neposredne predmete predstav ali »species«, za tisto silo, ki učinja predstave, ker vzbuja one »slike« ali »fantazme«. V domišljiji se torej razgrinja bogastvo duševno, pa tudi duševna zmožnost v obče. Bogastvo, ker domišljija vzbuja in oživlja vse, kar je v spominu, zmožnost, ker domišljija tudi preminja predstave, ki dohajajo iz spomina, daje jim novo obliko, spravlja jih v nove zveze in skupine in tako ustvarja nekako nov svet poleg tistega, ki ga spoznavamo naravnost.

Iz tega umevamo, kako zeló je domišljija važna za umetelnost, pa tudi za vedo. Umetelniku pripravlja ter podaje predmete — ideale ali vzore —, katere potem on s pridobljeno spretnostjo in izurjenostjo utelešuje ali uresničuje. Tako se rodé umotvori. Kako se odpirajo razne strani umetnikovi domišljiji, kaže pesnik sam o sebi:

I glej! polje se krasno mi razgrne,
Veselih sadov polno i dreves,
Pogled njegov obilo mi povrne
Solze, ki prej so lile iz očés:

Od vseh stranij so strune divne pele,
Vode studene so navdol šumele,
Igraje so hitele v raj cveteč:
Pripognem se i viri me hladijo,
Pred sladko pesmijo megle bežijo,
Objame prsi pokoj mi hladeč. *Levstik.*

Tako je delovala domišljija v našem pesniku, ko se ji je nekako prepuščal; take slike so se mu javile, tako bogastvo. Delovanje domišljije pa nam kažejo kaj lepo nastopne vrstice velikega pesnika:

Seh' die Bäume hinter Bäumen,
Wie sie schnell vorüberrücken,
Und die Klippen, die sich bücken,
Und die langen Felsennasen,
Wie sie schnarchen, wie sie blasen! . . .
— — — — — — — — — — — —
Und die Wurzeln, wie die Schlangen,
Winden sich aus Fels und Sande,
Strecken wunderliche Bande,
Uns zu schrecken, uns zu fangen;
Aus belebten derben Masern
Strecken sie Polypenfasern
Nach dem Wanderer. — — *Göthe.*

Tako mnogovrstno, tako svobodno deluje domišljija umetnikova in mu ponuja predmetov v obilici na izbiro. V tem pomenu jo imenujemo nekako stvariteljico in izražamo najlepše njeno važnost.

# V. Poglavje.

## Enotno razlaganje. Izredni pojavi.

### § 69.

### Kako si moremo razlagati predstavljanje?

Dasi je predstavljanje neko prvotno delovanje naše duše, ki ni sestavljeno iz delov, kakor so tvarinski predmeti, vendar moremo to delovanje po nekoliko u m e t i. In prav to hočemo, ako hočemo razlagati. Delovanja pač ne moremo razlagati s tem, da bi razkazali

dele, a razložiti je moremo s tem, da razkažemo razloge, zakaj se mora delovanje tako vršiti, da pokažemo pogoje, kateri so potrebni za delovanje, da pojasnimo, zakaj se vrši delovanje po znanih in iz izkušnje dognanih zakonih.

Podlaga za dokazovanje in razlaganje nam more biti najprej izkušnja. Pač pa nam more biti podlaga tudi vse ono, kar smo rekli o čutenji. Zakaj predstavljanje sloni nedvomno na čutenji. Držati se moramo tudi strogo onega nazora, da je predstavljanje res delovanje in sicer čisto delovanje. Ne smejo nas motiti taki izrazi, ki govoré o predmetih, o predstavah itd., kakor bi bile skoro samostojne: marveč ti predmeti so le predmeti našega delovanja, izvirajoči iz delovanja, ki so le tedaj, ako je delovanje.

1. Kadar občutimo, takrat deluje zunanji predmet ali stvar zunaj našega telesa, kakor tudi kaka prememba v našem telesu na čutila, na živce. A tudi duša deluje. In zato ker deluje duša, zavedamo se občuta, zato je občut res v duševnosti in je nekaka njena lastnina.

Dokazali smo takoj iz prva, da je duša samostojno bitje v tem pomenu, da je različna od telesa in posebna substancija. Vsled tega je njeno delovanje sicer odvisno od telesa, ker je najtesneje združena s telesom, vendar pa izhaja lahko prav tako iz duše, kakor izvira iz telesa. Kakor more namreč zunanji mik vzbuditi dušo, da deluje, tako more duša vzbuditi samo sebe in vzbuditi delovanje telesno. Tem bolj se moreta pa oba skupno, duša in telo, vzbujati za delovanje.

Ko nastane občut, ne vzbudi se samó delovanje duše sploh, ampak to delovanje ima še posebni znak, da je spoznavanje. V spoznavanji pa je — kar vémo sicer vsi že sami po sebi, kakor bodemo pozneje natančneje dokazali — prav gotovo določena in stalna podobnost med njim in zunanjim predmetom. Ako bi ne bilo nikake podobnosti, spoznavanja bi sploh še bilo ne. Zato moramo reči že o občutu, da se v duševnosti nekaj izvrši, vsled česar je občut res tudi notranji, duševni čin. Rekli smo, da tisti čin je zaznavanje. Kadar zaznamo, kaj se je vtisnilo v našo duševnost, takrat se organsko delovanje premeni v duševno — torej v popolnoma drugačno delovanje, in to delovanje se ne dá spraviti v tisto vrsto, kakor telesno delovanje; rekli smo tudi že, da ne veljajo fizični zakoni za duševno delovanje. Bistvo tega delovanja (duševnega) je, da preide zunanji predmet v našo last, da je potem

del našega bitja, ki v nas ostane in v nas deluje, ali bolje, mi delujemo ž njim. Da rabim slab vzgled: Ko smo vtisnili podobo v vosek, nismo vosku ničesar vzeli, pa tudi nismo mu dodali nikake tvarine. Vendar ima vosek nekaj, česar poprej ni imel, ima po posebnem načinu. Pa vosek sam ne more rabiti te oblike, ne more je niti ohraniti, ako mu jo kaj premeni, niti premeniti, ako je ne premeni drugi. Drugače pa duša, ki deluje sama po sebi. Dalje vidimo tudi ta razloček, da je vosek v stalni obliki, duša pa se neprenehoma preminja. Torej mora pač zunanji vtis mnogo drugače preiti v dušo, nego se godi v tvarini. In nekoliko moremo to tudi pojasniti. Tvarina sprejame vtisek s tem, da se upira, vendar pa tudi deluje z onim predmetom, ki se vtiskuje. Posledica je, da je vtisek stalen. Duševnost pa ne miruje, marveč vedno deluje in vtisek se naredi s tem, da duša deluje; ko zazna vtisek, prisvoji si ga s posebnim delovanjem. Potemtakem mora biti tudi vtisek vse drugačen, in sicer tak, — da je nekaka sila ali moč, neka nova zmožnost. Le v tem smislu moremo in tudi moramo umevati vtisek, ki ga naredi na dušo zunanji mik. Ta zmožnost je pač drugačna, nego je n. pr. ona zmožnost smodnikova, s katero raznese kamen: ako dodam smodniku novih zrn, poveča se njegova moč ali zmožnost. Duša ne raste tako vsled mikov, kakor rastó telesa, a raste zmožnost njenega delovanja, da more tem mnogostraneje delovati, čim več mikov je sprejela.

To moremo vsled tega preiskovanja in primerjanja trditi, da ostane v duši vsled mika neka zmožnost za delovanje in sicer za tako, kakoršno je povzročil mik. Nova slika naredi v duši poseben vtisek, ki se tudi javi še potem, ko je mik izginil. Vtisek je tedaj še istinito delovanje (actus). Ko pa preidemo — predstavljajoč si — do drugega predmeta, ni ta vtisek več delovanje, ampak samo zmožnost (potentia).

Da duša deluje v duševnih pojavih, tega ni treba še le dokazovati. To delovanje ima v zavednem človeku to prednost, da je popolnoma enotno, da se vse druži v čisto enoto. Kar se n. pr. v meni javi sedaj, to družim vse v eno smer; rekel bi, na eno stran se vse obrača in zaradi tega je v enem trenotku vsebina naše zavesti le majhna. Povedali smo že, kako treba umevati zavest in kaj je ožina zavesti. Da pa razumemo popolnoma, predočimo si prav živo, kako se vrši vsako delovanje. Povsodi vidimo, da ima delovanje neko enotnost: še tako zamotan stroj kaže vendar

samo en učinek. Zato umevamo, zakaj je enota tudi v duševnem delovanji. Delovanje se namreč obrača ali ozira proti eni strani, proti enemu predmetu, v eno smer; popolnoma nemožno se nam zdi, da bi se delovanje oziralo na dve nasprotni strani, kakor je tudi nemožno, da bi se roka h krati sem in tje, gori in doli gibala. Gotovo je pa razlog tudi ta, da so tudi že občutki dokaj ozki ali omejeni, da le nekoliko vidimo razločno, le nekaj glasov natančno spoznamo: enako je potem v predstavah. Vsled tega je v predstavah vedno menjevanje in prehajanje; a ne, kakor bi predmeti pohajali po zavesti sem in tje, ampak zavest sama se giblje, deluje, določuje predmete.

Iz tega lahko razvidimo, kaj je predstavljanje in kaj je spominjanje. Predstavljanje je vsako tako delovanje sploh, kakoršno smo popisali. Ako pa vzbudi zavest kak predmet, katerega spozna kot svoj prejšnji predmet, tedaj se spominjamo. Gibanje se more namreč vršiti že samo ob sebi, to je tako, da ne sodeluje naša volja, ampak se predstavljanje vrši, kakor vsako drugo gibanje. To je obnavljanje. Povedali smo in prepričali smo se preje, da je zavest — kolikor se dá umeti in razložiti — posebno stanje duševno, v katerem se družijo najtesneje razni predmeti in vse delovanje. Dasi se obrača pravo in jasno predstavljanje vsigdar samo na eno stran, vendar je ob enem mnogo drugih predmetov v zavesti, pa le deloma, le temno in slabo. Ako se do takega predmeta obrne naše predstavljanje, ki je bil nekoliko že v zavesti, tedaj je to spominjanje, ki se zgodi prav lahko. Zavedam se, da je to res moja bivša predstava, zakaj že poprej je bila po nekoliko v meni ali v zavesti. Zato je v spominjanji obnova in h krati tudi ona nepretrgana zavest, ki je bila povod obnovi. Ako se pa misli motajo v meni same ob sebi, utegne priti v zavest obnova, ne da bi se je takoj »spomnil«. Ako se zavest giblje naglo na razne strani, zavem se tudi onega predmeta ter spoznam, da sta oba — isti predmet. To je: kar se je obnovilo samo ob sebi, in kar sem obnovil z voljo, to je eno in isto, in tako pravimo: tega človeka sem že videl, — ako se namreč predstava in pa občut popolnoma ujemata. V spominjanji je torej lahko preje nekoliko zavesti in potem popolna predstava, ali pa v začetku popolna predstava in še le pozneje se vzbudi zavest, t. j. predstavo združimo s svojo zavestjo. A v obeh slučajih je delovanje isto: razvije ali razširi se zavest. Da pa se vzbujajo predstave, v to pripomore mnogo delovanje živcev in

možganov; da, brez sodelovanja živčevja se celó ne more roditi predstava. Dasi je predstava sama popolnoma netvarinska, vendar je čutna, to se pravi, neposredno povzeta iz občuta, in čutnost deluje v njej. — Tako si tudi lahko razložimo razne vrste spomina. Ako se vrši spominjanje samo ob sebi, akó se torej vrsté predstave po svojih zakonih in ne deluje volja, tedaj je spominjanje mehansko. Ako pa z zavestjo iščemo določno predstavo, ako po nekoliko že poznamo dotično predstavo, tedaj jo iščemo z umom, in spominjanje se more imenovati umovito. Kadar smo si pa pomagali z drugimi predstavami, da lože poiščemo zaželeno predstavo, s takimi, ki so nam vedno »pri roki«, tedaj je spominjanje umetno. Tako se javi isto delovanje po raznih načinih.

Kar imenujemo v spominu vajo, ni nič drugega nego posebna spretnost za nekatera opravila. Spomin je sevéda tem boljši, čim več je zanj ugodnih pogojev, čim manj neugodnih.

Glavna lastnost spomina je ta, da ohranimo vtisek nepremenjen, da se zavedamo, kakšen je bil občut, kako smo ga sprejeli. A predstavljanje se giblje, deluje in zato spaja predmete ali jih loči, ker delovanje se more bolj ali manj polastiti svojega predmeta — celega ali samo deloma. Delovanje izvira iz enega bitja in je vedno enotno; v tej enoti ima vse enoten značaj, zato se morejo spojiti predmeti dveh ali več predstav v eno samo, in v tem deluje zavest samostojno, deluje s svojimi silami. A napačno bi bilo reči, da je tu neka kemija predstav, zakaj predmeti niso nikdar take spojine, kakoršne kaže kemija, marveč — ako že hočemo primerjati — reči moramo, da je tu spajanje samih sil, ali raznovrstnega delovanja v en učinek, kakor moremo n. pr. z eno roko prijeti h krati dva ali tri predmete, ali z enim očesom h krati več rečij videti. Še lože umevamo, ako se spominjamo, da je »predmet« samo v delovanji, da ni nič samostojnega, da ga delovanje učini: in ker je h krati v zavesti več predmetov, sestavi iz teh zavest lahko več predmetov v eno predstavo.

Da se rodi predstava, deluje duševnost. Enako more delovati — in sicer — ista moč, da se rodi druga predstava; tako tretja, četrta itd. Iz tega spoznavamo kar naravnost, da domišljija ni nič drugega nego zmožnost predstavljanja, in ta zmožnost je ista, kakor zmožnost spominjanja. Tako deluje ista sila v vseh teh pojavih. Zato so pa tudi vsi pojavi le nepretrgana vrsta raznih činov, nepretrgana vrsta delovanja.

Posebno važno je dalje, da umevamo, kakšno je to delovanje, kadar je več enakih ali podobnih predmetov. Vémo, da si moremo predstavljati tudi kako lastnost ali delovanje brez predmeta. Ako imata dva predmeta isto lastnost, predstavljam si lahko tisto lastnost, a poleg tega se zavedam, da je dotična lastnost na dveh ali več predmetih. Ako si predstavljam sneg in potem moko, nisem svojega delovanja mnogo premenil, ne toliko, kakor če si predstavljam za snegom vodo v potoku. Tako je v predstavljanji natančna mera, da določim podobne in nepodobne predmete, in prav v tem je tudi povod, da družim enake predmete v veče skupine. Predstavljam si belo barvo, torej delujem po nekem načinu in s tem delovanjem si predstavljam nekaj, kar je v mnogih (namreč belih) predmetih. Deloma si torej s tem že predstavljam tudi tiste predmete, ki so nekoliko tudi že v zavesti. Tako se vrši predstavljanje občnih ali splošnih lastnostij. Pa to se razvije še dalje. Kakor so si podobne lastnosti, tako so si podobni tudi celi predmeti: konji, voli, ljudje i. dr. Ko si predstavljam konja *A*, delujem skoro tako, kakor če si predstavljam konja *B*, *C* . . . V delovanji mojem je torej res en sam predmet, a s tem jih obsegam več: eno delo — gibanje izvršujem, a predstavljam si nekaj, kar je v več predmetih. Ako se ujema več predmetov v mnogih lastnostih, predstavljam si vse tiste, ako si hočem predstavljati vse predmete ob enem; ako se pa ujemajo le v nekaterih ali malo znakih, predstavljam si samo tiste: delovanje se izvrši le površno. Čveteronožno žival n. pr. si predstavljam s tem, da si naredim neko podobo bitja s štirimi nogami: ne predstavljam si niti barve, niti velikosti, niti obrisov (vsaj natančno ne), niti delovanja. Tako si predstavljam nekaj, kar pa ni ta ali oni predmet, ampak vsakateri izmed cele vrste predmetov, in zato imenujem lahko tako predstavo: občno ali splošno predstavo, ali kakor nekateri pravijo: občno sliko (schema). — Tako se razvije predstavljanje samo po sebi, po svoji naravi. Ako bi se bolj in bolj ne dvigalo nad posamezne predmete, ne bi si mogli predstavljati drugega, nego le to in le tako, kar in kakor zaznavamo s čutili.

Pač ne smemo pričakovati, da bi mogla razlaga do pičice vse malenkosti razkazati, a da je stališče pravo in načelo resnično, razvidel je lahko vsakdo.

## § 70.

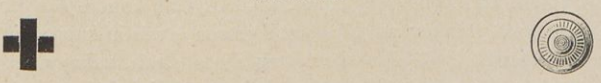
## Pričuti, halucinacije in iluzije.

Kako deluje domišljija, koliko moč ima v duševnem življenji, kako kaže svojo moč celó v občutih, tega nas učé pričuti sploh, najbolj pa halucinacije in iluzije: javijo se tudi te v občutih, vendar deluje v prvih bolj telesnost, v drugih duševnost. Oglejmo si jih!

Rekli smo že preje, da domišljija tudi izpolnjuje ali nadomešča to, kar je nedostatnega v občutih. Morebiti nam javi občut kaj nepopolnega, recimo črto, ki je nekoliko pretrgana, krog, ki pa ni čisto pravilen, ploščo naslikano s štirimi ali tremi — malo potezami: tak občut nam ne javi stvari popolnoma. Dalje se spomnimo prav navadnih primerov: ako nariše risar človeški obraz le z malo črtami, ako napravi samo površen obris, vendar je v zavesti občut popolnega obraza. Kdo dopolni, kar je nedostatno? Domišljija ali moč, s katero si predstavljamo. Enako treba, da za drevo napravimo le nekaj črt, in občut je, kakor bi bil od drevesa. Risanje se opira skoro vseskozi na to moč, ker nikdar ne more risar tako natančne slike napraviti, kakor slikar. Igralec gledišči, posebno pa glumač, rabi to lastnost gledalcev in poslušalcev, da se jim zdi, kakor bi mnogo občutili, videli in slišali, česar v resnici ne občutijo.

Kako radi dopolnjujemo v občutih razne nedostatke, to nam kaže pred vsem ta-le posebnost v očesu. Oko je na onem mestu, kjer prehaja v mrežnico živec, slepo, zato se tudi imenuje slepa pega. Ako gledamo samo z enim očesom, tedaj v istini ne vidimo cele ploskve, recimo celega natisnenega lista pred seboj. O tem se čitatelj lahko prepriča, ako gleda pisano točko na desni strani samo z levim očesom, ali na levi križec samo z desnim. Ako je z glavo za kakih 25—30 cm. daleč od knjige, izgine mu križec ali točka na nasprotni strani.

*Slika 22.*



Torej je popolnoma jasno, da res dopolnjujemo občute. Kako važna je ta zmožnost! Kako oživlja ta zmožnost tudi vsakdanje stvari, kako povzdiguje tudi navadne predmete!

A ne samo dopolnjuje, ampak tudi preminja jih. To se godi najlože takrat, kadar občuti niso jaki in natančni, a so tem

jače predstave. Ako je kaka predstava zaradi posebnih okoliščin zeló jaka, ako je trdno v zavesti in se ne dá lahko iz nje odriniti, tedaj utegne predstava izpodriniti občut ali se ž njim spojiti. Na tem sloné posebno prikazni raznih strahov. V mraku ali ob mesečnem svitu ali celó v temni noči so vidni občuti nenatančni, nejasni, mnogokrat ni mogoče soditi, kaj bi neki bilo, kar vidimo. V takem stanji deluje tem krepkejše domišljija, ki hoče narediti sama tisti predmet celoten. Boječ človek ima v domišljiji raznovrstne podobe strahov, in ker je predstavljanje nekako nagneno na to stran, zato se silijo, in človek méni, da vidi pošasti, ako vidi kak štrleč grm, méni, da sliši preganjalca, idočega za njim, ako kaj zašumi zaradi vetra; lastna hoja, lastno dihanje se mu zdi sumljivo, kakor bi sopihal za njim sam vrag. Tudi glasovi se mu zdé drugačni, nego so v resnici: vse preminja v onem smislu, ki se ujema z njegovim strahom. In vse mu je, kakor bi bilo istinito.[1])

Najbolj pa deluje domišljija ter preminja občute, ako jo podpira tudi nenavadno telesno ali duševno stanje. Pijanost n. pr. razdraži živce, a oslabi čutila. Vsled tega vidijo pijanci vsakovrstne reči, prikazni, strahove, golazen, celó osebe, katerih pa v resnici ni, ampak so v istini vse drugačne reči. Duševno stanje je krivo, da se nam zdi, kakor bi vedno videli tisto, česar pričakujemo. Otroku se zdi, da je vsaka prihajajoča žena njegova mati, ako jo pričakuje.

Tako bi mogli navesti še veliko vzgledov. Razvidno je pa že iz teh, kako preminja domišljija naše občute. Posebno zanimivi in

[1]) Marsikdo pozna enake dogodke iz svojega življenja ali iz pripovedovanja drugih. Da pojasnim še bolj, navajam ta-le istinit dogodek. Na neki ladiji umre kuhar. Ta je imel eno nogo krajšo od druge in je zaradi tega šepal. Nekaj dnij potem, ko so bili spustili truplo v morje, naznani častnik kapitanu, da hodi kuhar na valovih pred ladijo in šepa, ter da so zbrani vsi pomorščaki na krovu, da bi ga gledali. Kapitan se je jezil, zakaj ga nadleguje s takimi neumnostimi, češ, bodemo videli, kdo bode prej doma, ali ladija ali kuhar. A s tem ni ničesar opravil, marveč pomorščakov se je polastil grozen strah in kapitan je moral priti sam na krov ladije. In tu je bilo skoro tudi njega strah, zakaj videl je res nekaj šepajočega na valovih; vse je bilo tako, kakor pokojni kuhar, celo kučmo je imel strah na glavi, kakor jo je imel rajnik. Kapitan je ukazal jadrati z ladijo naravnost proti strahu, a nihče ni hotel prijeti za krmilo. Moral je kapitan sam ravnati ladijo proti strašilu. Blizu prišedši so spoznali, da je bil to le kos jarbole — ostanek potopivše se ladije — s kosom jadra, kakor s kučmo: ta predmet je plaval po valovih in se zibal sem in tje, kakor nekdaj kuhinjski umetnik. (Po »Mittheilungen aus dem Leben Geistesgestörter«. Bruno Schön 1859.)

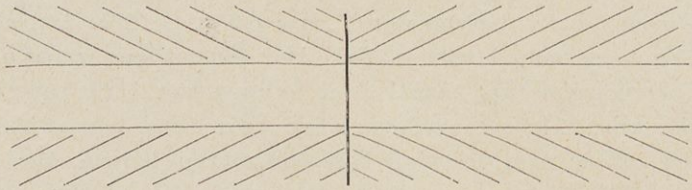
važni so nekateri slučaji, v katerih je težko določiti, kaj učinja domišljija in kaj čutilo samo. Ako nahajamo v občutu samem nekaj, česar pa ni tako sprejelo čutilo, ampak se je v občutu ali v nas storilo, tedaj imenujemo tisto lahko pričut, ker čutimo še poleg pravega občuta nekaj drugega. Oglejmo si še nekaj drugih pojavov!

Znani so oni pojavi, ki izvirajo iz nasprotja dveh predmetov. Ako stavimo dve komplementarni barvi (prim. str. 228) drugo poleg druge, zdita se nam krepki in živi. Ako denemo eno izmed njiju k drugi barvi, izgine ona živost, da si je barva ista. Tu je pač duševnost delovala. Ako pa stavimo poleg kake žive barve temnejši predmet, zdi se nam poslednji komplementarno barvan, dasi tudi ni barvan. Najlepše se to vidi v sencah. Tu pred seboj imam prav sedaj knjigo vezano v rumen papir; ker gori poleg knjige navadna petrolejeva svetilka, dela knjiga nekoliko sence. Ona proga belega papirja, katero zadeva senca, zdi se mi modro-zelena, dasi je v istini le temno-bela. Ako deneš kos belega papirja na okno, kamor prihaja solnčna svetloba, in postaviš na rob papirja prižgano svečo, obsevata papir dve svetlobi. Deni pa klinček ali svinčnik tako na papir, da sta dve senci, potem je ena senca rumena, druga pa modra. Kaj rad se nam pokaže v barvah ta pojav. Pač je vzrok temu gotovo tudi čutilo; morebiti vplivajo v mrežnici razni deli drug na drugega; oni del, ki čuti barvo, vpliva na bližnje dele, ali pa morebiti sami možgani v onem smislu preminjajo občute: vendar mora tudi naša domišljija temu biti vzrok, ker bi sicer težko umevali, zakaj se godi tako samo s komplementarnimi barvami. Iz domišljije pa se to lahko razlaga, ker predstavljanje sploh ljubi nasprotja in domišljija ustvarja taka nasprotja tudi za druge prilike.

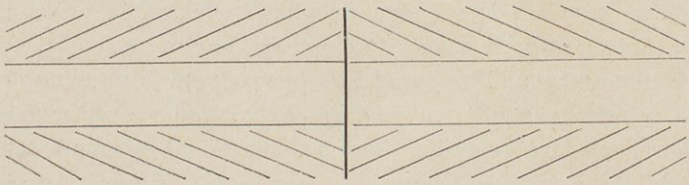
Kako se kaže v občutih moč domišljije, kako so predstave in tudi občuti res duševno delovanje, to vidimo zlasti v nekaterih občutih. Ako je predmet kakega občuta tako obširen, da ga zaznamo gibajoč se nekako od enega kraja do drugega, ako je poleg tega tako sestavljen, da nastane v nas — rekel bi — dvojno gibanje ali gibanje na dve nekoliko različni strani, takoj premaga ali zavleče močnejše gibanje drugo na svojo stran, in tako se občut naš v a r a. Ako n. pr. potegnemo dve vsporedni črti in naredimo na obeh manjše črtice pošev stoječe, kakor nam kaže tu-le slika 23., zdita se nam obe črti v sredi vzbočeni, ako tudi nista. Ako si napravi čitatelj sam tako sliko, kakoršna je 24., zdelo se mu bode narobe: v sredi se bodeta videli črti stisneni, proti koncema pa razširjeni.

Prav jasno nam predočuje isti pojav slika 25., v kateri se zdé posamezne črte poševne. A s šestilom ali malim koščkom papirja se vsakdo lahko prepriča, da so črte popolnoma vsporedne. Take pojave bi smeli imenovati nekake prevare naših čutil, ali morebiti

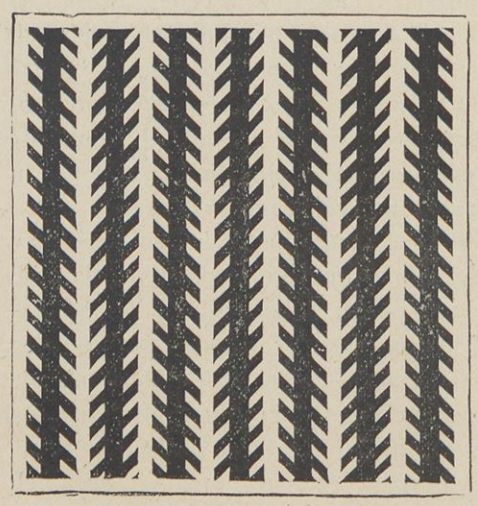
*Slika 23.*



*Slika 24.*



*Slika 25.*



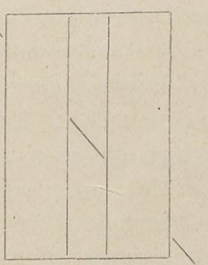
bolje o b m a n e. Zakaj zdi se, da nas res varajo v teh in enakih slučajih čutila. Vendar opomniti treba, da čutila sama nas nikakor ne varajo, ker sicer bi te prevare ali zmote še spoznati ne mogli, ampak mi le napačno umevamo ali tolmačimo občute. To pa, ker domišljija — duševnost sama po nekoliko premeni občut kot duševni pojav.

Enakih slučajev najdemo lahko dovolj. Ako napravimo v krog takó kvadrat, da so njegove stranice v krogu tetive, zdi se, da krožnica ni več čisto okrogla. Ako napravimo štiri vsporedne črte in potegnemo na pošev tako črto, da je dvakrat presekana, ne zdi se

nikakor, da bi to bili kosi ene črte (slika 26). Druge slučaje si lahko vsakdo razlaga.

Duševnost ne more samo dopolniti tega, kar je v občutih nedostatno ali nejasno, ampak ima nekaterikrat, dasi redko, celó svoje predstave za prave občute, ali si pa nekatere telesne (notranje) občute razlaga čisto napačno. Od tod izvirajo halucinacije in iluzije. Halucinacijo ima človek takrat, kadar se mu zdi njegova predstava — istiniti predmet. Slovensko bi jo imenovali čutno mamilo. Razložili smo veliki razloček med občuti in predstavami, vsakdo ga pozna. A utegne se primeriti, da se ga vendar kdo ne zavé, da ima to, kar si predstavlja, za občutek. Taki slučaji niso pravilni: le duševna ali telesna bolezen jih je kriva. Nekateri ljudje, ki so morebiti preveč napeto delali ali mislili, ali ki imajo vedno svoje misli obrnene na eno stran, vidijo včasih kako osebo ali blizu sebe, ali iti mimo, ali jo celó slišijo, da govori. A v resnici ni bilo take osebe. Pijanec vidi na poti pred seboj vse polno podgan, katerih pa v resnici ni. Tudi v nekaterih bolezních se vrivajo taki občuti, ki bolnika samo mamijo. Zeló nenavadno se je godilo v preteklem stoletji bukvarju Nikolai-u. Obolel je nekoliko in kmalu »zagledal pred seboj umrlega znanca«, potem pa zaporedoma mnogo znanih in neznanih oseb v raznih velikostih, postavah, oblekah, ki so govorile deloma med seboj, deloma z bolnikom. Naposled se mu je zdela hiša polna ljudij. A pozneje mu je odleglo in postave so bile vedno nedoločnejše, temnejše in nejasnejše, dokler niso izginile — rekel bi — v zraku. Da se pa najraje javijo take podobe, s katerimi se dotični najbolj peča, to je umljivo. »Neki anatom je razrezoval cel dan truplo do pozne noči. Na to je videl sedeti človeka na stolu, dasi res nikogar ni bilo«.[1]) Tudi Goethe pripoveduje, da je imel take halucinacije, kadar je hotel. Pesniki porabijo tu pa tam to lastnost, da pokažejo, koliko moč ima slaba vest. Učeni Pascal si je bil pokvaril zdravje s prehudim duševnim delom in je vsled tega večkrat videl poleg sebe odprto ognjeno brezdno ali žrelo. Čudno je, da se je bal modroslovec Hobbes tako zeló strahov, da ni hotel

*Slika 26.*



[1]) Esser, »Psychologie«, p. 188.

biti nikdar brez luči, in vendar je učil, da ni nikakega duha, ampak vse le tvarina. — Največkrat menijo halucinalci, da kaj vidijo, pa tudi slišijo pogostoma, pogovarjajo se z onimi osebami, kakor bi bile prav žive. Celó neprijetno vonjavo hočejo nekateri duhati, ne da bi res bila. Halucinacija se rodi v duši in v telesnosti, v živcih. Gotovo je stanje takih oseb nepravilno, ki imajo halucinacije. Ti-le vzroki delujejo: 1. domišljija je zeló, da, nenavadno močna; 2. živčevje je razdraženo in deluje zeló krepko, ne pa pravilno, ampak tako, da ima volja malo oblasti in moči nad njim; 3. zavest je zmešana in nejasna. Posebno zadnji vzrok je zeló važen, dasi premalo nanj pazijo. Največkrat niso halucinacije res tako žive in močne, kakor pravijo in pišejo; halucinalci le malo pazijo na razliko med predstavami in občuti. Kadar je živčevje utrujeno, tedaj se zdi, kakor bi vse duševno delovanje nekako razpadalo.

Iluzije v širšem pomenu imenujemo take resnične občute, katere napačno razlagamo, katerim kaj dodajamo ali jih preminjamo. O takih smo že govorili. V ožem pomenu so iluzije notranji občuti, katere si pa razlagamo v drugem smislu, ali kot zunanje predmete, ali kot nenavadno notranje stanje. Tako n. pr. misli včasih kak bolnik, da ima črva v glavi, ali pa v želodcu; še večkrat ima v želodci žabe, katere so prišle vanj z vodo. Neki učenjak je mislil, da ima v glavi vrabca. Zdravnik je poznal njegovo bolezen, zato je o priliki naglo narezal glavo in mu pokazal v roki vrabca, češ, da ga je dobil iz njegove glave. Tako je bil bolnik ozdravljen. Drugi mislijo, da imajo v sebi miši ali celó kače. Jaz poznam moža, ki je imel hudo bolezen in iz prva mu je kri zeló silila v glavo. Mislil si je, da bi mu odleglo, ako bi bilo v glavi manj krvi. Domišljija ga je zato tudi prevarila, in mislil je zares, da mu je zdravnik puščal na čelu in ima sedaj tam rano. Ko je nehala bolečina, nehala je tudi ta iluzija. Posebno radi imamo iluzije v sanjah, o katerih bodemo pozneje govorili, in res so prve z drugimi precèj sorodne. O blaznih tukaj še treba ni govoriti. — Ako trpé iluzije dolgo časa in ako človek tudi sklepa na podlagi iluzij, tedaj pravimo, da ima blodne ali fiksne ideje. O teh bodemo govorili na drugem mestu. V nekem pomenu imenujemo iluzije vse to, kar si človek nápak misli, torej ne samo predstave, ampak tudi pojme in sodbe.

Te iluzije izvirajo še bolj iz duševnosti kakor halucinacije. Ne toliko telesno stanje, ampak mnogo bolj razni duševni dogodki

in vplivi motijo delovanje duševno tako, da imamo naposled domišljijo svojo za istino. Mnogokrat so oboji pojavi združeni.

Redko kdaj so iluzije ali halucinacije tako jake, da bi ne mogli spoznati, kaj je istinito, kaj je zmota. Včasih pa so vendar le: tedaj se ne more dotični iznebiti napačnega občuta, zaradi tega je tudi predstava neprimerna in sodba kriva, ako se opira na tak namišljen občut. Takega človeka moramo šteti med blazne, ker ni mogoče razjasniti njegovega uma.

Zeló zanimiva pa in važna je iluzija za neko drugo stran našega delovanja, in ta je — umetnost. V dosedanjih slučajih se nam je kazala iluzija kot neprostovoljna, takó, da se je morebiti še ne zavedamo. A utegne biti tudi prostovoljna, to se pravi: tudi sami se moremo vedé in hoté udati iluziji in imeti videz za golo istino. Ni sicer treba, da bi bili tudi prepričani o tem, kar nam javi iluzija, dosti je, da videz le tako deluje na naša čustva, kakor bi bila istina. In v tem je moč skoro vseh umetnostij. Da to pojasnimo! Lepo in natančno izvršena slika nam kaže n. pr., kako hoče Othello umoriti Desdemono. Na sliki vidimo, kako se divje žaré oči zamorčeve, kako se roka krči in steza nad žrtvijo, a nedolžna žena spi mirno, ker ne sluti nič hudega. Slika nas gane, pretrese. Najhujša strast in najslajši mir — drug poleg drugega — nam polni srce z grozo in strahom. In vendar se ne bojimo nikakor, da bode ta naslikani Othello kdaj umoril naslikano spečo ženo: na sliki je vedno vse enako in se ne premeni prav nič. Potemtakem nas slika sama na sebi ne straši kar nič, ampak le videz, le domišljija, ki stavi pred duševno oko pravega morilca in istiniti zločin, le ta nas straši. Torej — iluzija. Še bolj nas pretrese, ako vidimo ta prizor na gledališkem odru v 5. dejanji SHAKESPEARE-ove igre in celó gledamo, kako zadavi ljubosumni mož svojo ženo. Vendar se zavedamo, da igralec ni zadavil igralke. Videz je učinil grozo, strah, pomilovanje. — Za umetnika je neizogibno potrebno, da se vzbudi videz ali iluzija v onem, ki hoče uživati umetno delo. Taka iluzija je estetična iluzija. Čim bolje in natančneje je izvršil umetnik svoj umotvor, čim bolje more vzbuditi domišljijo, čim živeje si opazovalec predstavlja predmet umotvora, tem več učini umotvor, tem močnejše čustvo, tem silnejše nagibe. To mora umetnik dobro vedeti in zato mora dobro poznati zakone iluzije. Takemu videzu se radi udamo in prijetno nam je. Prav zato pa more biti umetnikov svet tudi vzoren, ne da bi bil povsem tak, kakor gola

vsakdanja istina. Tako nas dvigne umetnik s čarodejno svojo močjo nad navadni svet, dasi je tudi ta umetnikov svet le nekako očiščeno ogledalo navadnega svetá. — Kakor nam taka iluzija ugaja, tako nam je pa zoprna prevara. Ako si kdo namaže lice z lepotilom in to spoznamo, zadeva nas to neprijetno.

Kakor so te iluzije človeštvu koristne in res prijetne, tako nekoristne so iluzije neke druge vrste. Ako se ne vrinejo samo tu pa tam podobe strahov, ampak se peča domišljija ž njimi prav živo in dolgo, ako si domišljuje kdo cel dogodek s takimi bitji (hudobnimi duhovi), utegnejo se roditi predstave, kakoršne so pač imeli vsaj nekaterikrat čarovniki in čarovnice. Take osebe so nekaterikrat uživale nenavadna zelišča, ali pile močna zdravila, ali se drgnile s strupenimi mazili: vsled tega je bila pamet tako omočena in domišljija tako bujna, da niso več ločile domišljije od istine. Tako so pač večkrat kaj izpovedale, kar se jim je zdelo resnično, pa vendar ni bilo resnično.

## § 71.

## Spanje in sanje.

Ker se pečamo v tem oddelku s predstavami, zato spadajo tu sem le sanje, ki nam kažejo razne predstave in sicer take, kakor bi bili njih predmeti istiniti. Ako pa hočemo prav umeti sanje, treba je umeti spanje, zato moramo tudi o tem nekoliko izpregovoriti.

Kako se javi, kaj je spanec, in kako je spečemu človeku, to vémo iz izkušnje. Vse delovanje poneha, misli se vrsté vedno počasneje, nekaj pritiska na glavo ali na možgane in naposled se misli kar ustavijo, zavest izgine — zaspali smo. V spanji ne vémo ničesar o svojem telesu, ne zavedamo se, da ležimo ali da sopemo. Torej se tudi ne dá nič naravnost opazovati, kakor n. pr. opazujemo sebe, ko bdimo. Kar vémo o spanji, vémo le iz sklepanja, vémo le od tod, ker opazujemo druge in pa svoje stanje, kadar se vzbudimo. Ko se namreč vzbudimo, čutimo, ali smo spali trdno, ali slabo: prav takrat se nekako zavemo spanja, ker se zavemo razločka med spanjem in bdenjem.

Znano je, da se nam spanec vsiljuje tem raje, čim bolj smo trudni, naj je trud telesen ali duševen; spanec prihaja rad po hudi žalosti, nezadovoljnosti; vtihotapi se med dolgočasenjem, ako mirno sedimo in nas nobena stvar ne zanima; spanec se nas loti kot

znamenje bolehnosti, kadar smo se prehladili, izgubili mnogo krvi, pokvarili si želodec itd., sploh kadar oslabé živci ali možgani. Zato tudi taki pripomočki, katere rabimo za spanec, pomirijo ali celó oslabé živce, nasproti pa nam krati spanec vse, ker živce nenavadno draži. Zato je lahko umljivo, da živci in možgani med spanjem počivajo, zato počiva vsaj deloma tudi čutnost, zunanja čutila ne delujejo.

Prav določno povedati, kako se bistveno razlikuje spanje od bdenja, skoro ni možno, zato ker je več znakov, po katerih se razlikujeta. A vendar smemo kot glavni znak imenovati to, da delujemo bdeči samovoljno, kadar spimo pa nimamo samohotenja. Iz tega povzemamo, da v prvem stanji deluje duša neposredno in z vso svojo zavestjo na telo, v drugem pa nimamo zavesti. Kaj neki povzroči spanje, ne moremo natančno povedati; verjetno je, da se nekaj premeni v živčnem središči, t. j. prav tam, kjer se uravnava duševno delovanje ali zaznavanje.[1]) Od todi se razširja ona prememba tudi na druge dele živčevja, zadržuje delovanje njegovo, n. pr. dihanje je počasneje, manj gorkote se nareja, vse izločevanje iz telesa je slabše in počasneje, občutljivost je v nekoliki meri ponehala. Popolnoma ne poneha, ker sicer bi nas ne mogel nihče vzbuditi. Nasproti pa je delovanje vegetativnega živčevja mnogo krepkejše. Vsled tega se telo okrepi in nabere moči za nadaljno delo. — V spanji ločimo trdno spanje, ki se prične navadno takoj, ko zaspimo; pol-spanje, dremanje; ako nas spanje sili, imenujemo tisto silo spanec; vsakdo tudi vé, kaj pomenja zaspanost, dremota, dremotnost, dremati in kar je še drugih zmanjševalnih besedij.

Dalje nam ne kaže preiskovati fizijoložnih pogojev in posebnostij spanja,[2]) ampak oglejmo si raje natačno, kaj in kako deluje duša med spanjem. Da bi duša popolnoma mirovala, ni si treba misliti. Tudi najtrdnejšega spanja ne moremo tako umevati, kakor bi duša takrat nekako izginila: le njeno delovanje se premeni za nekoliko. Kako se pa premeni? O tem nas poučujejo najbolje sanje.

Tudi, kaj so sanje, vé skoro vsakdo po svoji izkušnji. Ako je tu pa tam kak človek, ki bi nikdar ne sanjal, treba je vendar reči, da jih je jako malo. Lessing je neki trdil, da ne vé, kaj so

[1]) Wundt, o. c. II. 437 sq.
[2]) Wundt, o. c. II. 439 v opazki.

sanje. Nekatere posebnosti sanj treba natančneje popisati: 1. Sanj se moremo zavedati, kadar bdimo, sicer ne bi ničesar vedeli o njih. 2. Sanje moremo dobro ločiti od drugih predstav. Skoro gotovo otrok precej časa ne loči svojih sanj od predstav. Tudi še pozneje imajo kake sanje toliko vpliva, da se vrinejo najtesneje med druge predstave, in jih ni vselej lahko ločiti od drugih predstav, zlasti, ako so predstave iz daljnega časa. 3. Da se sanj zavedamo, mora biti nepretrgana zveza med njimi in med bdenjem. To pa je tedaj, ako preidejo sanje kar neposredno v bdenje, to je: ako se vzbudimo in je dotična predstava iz sanj toliko močna, da se ohrani še v bdenji. Ako se pa vrine takoj kaka druga močna predstava, ako se zavest le na zadnjo obrne, tedaj izginejo sanje, da ne vémo o njih ničesar. Zavedamo se nekaterikrat samo toliko, da smo sploh sanjali, nikakor pa ne, kaj smo sanjali. V sanjah se nam javijo mnoge predstave, raznovrstno med seboj združene in spojene, kakor tudi v bdenji. Večinoma se nam javi isto obzorje, kakor med bdenjem, tudi tiste nazore, misli in želje imamo, pa ne vselej. V tem je velika razlika med sanjami. Sedaj smo v sanjah popolnoma otroci, drugikrat smo dijaki ali učenci, ki hodimo v šolo, morebiti se nam godi prav trda na šolskih klopeh. Tretjič smo samo v določenem položaji, ne da bi prav vedeli, v kakšnem stanu, v kakšnem stanovališči, v kakšnih razmerah smo, n. pr. ako se nam sanja, da pišemo, beremo, delamo na vrtu itd. V vseh teh primerih pa je to občno, da nimamo cele zavesti, kakoršna je v bdenji, ampak le del, le nekaj predstav, ki ne morejo vzbuditi tudi drugih predstav. Kako bi sicer mogli sanjati o otroški dôbi in šolskih nalogah, ako bi se mogle predstave same vzbuditi in povrniti v zavest? 4. Znano je tudi, da imajo razni miki in telesni občuti mnogo vpliva na sanje. Navadno spimo v takem položaji, da se udom ni treba opirati, ampak celo telo res počiva. Zaradi tega tudi ni posebnih občutov, ni gledanja, ni tipanja . . . le občni telesni občut nam ostaja in pa slišanje. Ako pa nastanejo vendar le občuti, n. pr. ako pridejo glasovi do ušesa, ako težko dihamo, ako smo žejni, ako je v notranjem telesu kak nenavaden pritisek, tedaj se nam javi tudi v sanjah, pa skoro vselej kot zunanji predmet, n. pr. môra. »Predstave v sanjah izhajajo čestokrat iz istinitih občutov lakote in žeje, ali pa izvirajo iz težav po preveč obilni večerji. Žejni sanjalec je med pivci, lačni jé sam ali pa vidi druge jesti, prav tako oni, ki se je prenajedel; tudi vidi morebiti pred seboj mnogo jedil. Ako se

pridruži omotica in slabost, tedaj je hipoma na visokem stolpu nad strahovito globočino. Naposled spadajo sem tudi one pogostne zadrege v sanjah, v katerih pride sanjalec na ulice ali v družbo le na pol oblečen: nedolžni vzrok takim sanjam je v obče odeja, ki je zdrsnila raz posteljo. V jako siten položaj pride sanjalec, ako leži na postelji pošev in mu preti nevarnost, da bi padel s postelje. Tedaj pleza po visokem zidu navzdol, ali pa je nad globokim prepadom. Neštevilne sanje, v katerih česa iščemo, ali smo pozabili pred odhodom, prihajajo iz raznih nedoločnih ovir v občnem občutu. Ako ležimo nerodno, težko dihamo, ako bije srce nepravilno, tedaj nastanejo take predstave.«[1]) Tako se nam javi v sanjah to, kar nas zadeva ali nas draži; a sanje razlagajo vse drugače one mike, nego so v istini. Prav mnogokrat se nam kaže kaka stvar v sanjah mnogo povečana ali pretirana. Ako je slina v ustih nekoliko neprijetna, takoj sanjamo, da jémo kake ostudne stvari. Pred kratkim se mi je sanjalo, da sem si polomil vse zobe na eni strani in jih ven pljunil: morebiti sem v istini samo nekoliko zadel zob z zobom; ako je kje majhen ropot, sanjamo o gromu, ako se morebiti v spanji nekoliko premaknemo, sanjamo, da padamo, da se hiša podira, da po reki plavamo, da pred sovražniki bežimo itd.: tako si razlagamo v sanjah neznatne občute kot velikanske pojave. A nikakor ne velja to splošno. Pač se lahko vsakdo spominja, da je bil blizu njega močan ropot, on je pa mirno sanjal vse kaj drugega, nego o ropotu. 5. Sanje nam kažejo razne skupine predstav, ki so se združile in spojile. To spajanje in druženje je res čudovito. Še med dnevom nas zanimajo mnogokrat predstave ponočnih sanj. Prav zaradi tega se nam morebiti kdaj zdi, da smo v sanjah videli kaj čisto novega, dasi je to prav nemogoče. Družijo se predstave najraje po onih zakonih, katere smo navedli in razkazali o druženji predstav. 6. Povzete so predstave naših sanj vseskozi iz našega opazovanja in mišljenja. Tem raje se vzbudi v sanjah predstava, čim bolj smo se ž njo pečali, čim bolj nas je zanimala. Zaradi tega sanjamo največkrat o dogodkih prejšnjega dné, o veselih in žalostnih razmerah, o težavah, bridkostih, nevarnostih. To je prav lahko umeti; duševno življenje se tako nadaljuje v sanjah. 7. Manj določno in zanesljivo moremo govoriti o času, ki ga potrebujejo naše sanje. Prave mere nikakor nimamo za to, koliko časa trpi v

[1]) Wundt, o. c. II. 442.

sanjah kak dogodek. Nekaterikrat se zdi, da se razvijajo sanje počasi. Cela dogodba se nam snuje pred očmi: primeri se, da se tudi vzbudimo med dogodbo, potem zaspimo in dalje sanjamo. A ob drugih prilikah je popolnoma izvestno, da se vršé sanje z neizmerno hitrostjo. Mnogi trdé in sam sem izkusil, da smo imeli včasih sanje, ki so bile popolnoma primerno združene s kakim hipnim zunanjim pojavom. Sanjalo se mi je n. pr., da napadajo sovražniki mesto in streljajo silovito. Kar ustreli nekdo tako silno, da se prebudim: ta strel pa je bila strela, ki je napravila občut in h krati predstavo strela iz topa. Pa tu bi mogli še misliti, da je preje treskalo in to je bilo pokanje v sanjah, dasi se meni zdi verjetneje, da je samo zadnji udarec strele učinil v neizmerni naglici vse one predstave. Ob drugi priliki se mi je sanjalo kaj podobnega, ali kar mahoma me vzbudi prvi močni udarec ure-ropotulje: ta prvi udarec sem si predstavljal v sanjah kot tresk ob hudi uri; a ko sem se takoj vzbudil, spoznal sem, da je zaropotala ura. Torej so se rodile sanje cele hude ure samo zaradi prvega udarca ure. Zanimive sanje je imel, kakor pripoveduje Garnier, Napoleon, ko se je sprožila »peklenska mašina«. Takrat, ko se je sprožila, spal je Napoleon in sanjal, kako streljajo Avstrijanci ob Tagliamentu. Ko zadoni pok, zakliče Napoleon: »Podkopani smo«. — Najlože si razlagamo take pojave s tem, da gledamo samo na druženje idej. Ideje se združijo z neizrekljivo hitrostjo in ker nimamo v spanji nikake mere za čas, zato se nam zdé oni pojavi dolgotrajni. Da sodimo o času v sanjah sedaj tako, sedaj drugače, to je izvestno; prav natančno bi se pa to težko dalo razjasniti.

Kako naj si razlagamo torej sanje sploh? Da imamo v sanjah zavest o svojih predstavah, to je jasno, ker drugače ne bi vedeli ničesar o njih. A prav tako jasno je, da nimamo popolne zavesti, ker sicer se ne bi razločevale sanje od bdenja. Zato lahko določimo bistvo sanj ter pravimo, da pretrga spanje našo zavest, a v sanjah se nam zopet povrne, pa le deloma. Ne občutimo namreč niti v spanji niti v sanjah svojega telesa, ali pa je občutimo le prav malo, tudi se ne zavedamo glavnih in navadnih svojih predstav, vsled česar se nam zdi svet v sanjah drugačen, ali smo pa mi drugačni, kakor smo po navadi. Za našo zavest je jako važno, da občutimo svoje telo ali sami sebe. Zakaj s tem nedoločnim — občnim — občutom so združene predstave najtesneje, ker nas prav ta občut vedno spremlja. Ako torej ta poneha, ne

premeni se samo naše duševno stanje jako, ampak tudi glavni pogoj za pravilno obnavljanje predstav poneha. Telesa svojega pa ne občutimo, kadar odpovedó čutilni živci. A tudi gibalni živci ne delujejo po navadi; kadar namreč spimo mirno, tudi ne čutimo svojih gibal, in to je važno, zakaj v bdenji se zavedamo več ali manj tega občuta, vémo, da se moremo gibati, da moremo delovati. Ko te zavesti ni, mora pač duševno pozorišče vse drugačno biti, kakor je v bdenji.

Drugih momentov nam ni treba iskati v sanjah. Kar se namreč še sicer pripoveduje o njih, to nima vseskozi znanstvene veljave. Tako n. pr., da bi kaj več spoznali v sanjah kakor med bdenjem, ali celó o bodočih stvareh kaj zvedeli, to je prazno. Ako se pa kdaj vendar le zgodi, zgodi se zgolj slučajno. Le to bi smeli priznati, da si predstavljamo v sanjah kaj takega, kar je za naš organizem posebno koristno. V spanji deluje namreč vegetativno živčevje prav krepko. Vsled tega utegne nastati predstava kakega predmeta, ki je za organizem koristen.

Mnogokrat pravijo in pišejo, da motijo sitne ali »težke« (po domače pravimo raje »hude«) sanje naše spanje, češ, tako spanje nas ne krepča, ampak celó utruja. No, po svoji izkušnji ne morem temu pritrditi. Tudi prav žive in sitne sanje me niso utrudile, nasproti sem vstal drugič truden in slaboten, dasi nisem sanjal ničesar. Taka misel sloni na neki zmoti. Sanje niso krive, da spimo slabo, ampak slabo spanje je krivo, da sanjamo o hudih stvareh.

Res je pa, da odseva deloma v sanjah naše duševno življenje, naše srce — vsaj včasih. To namreč prihaja kaj rado pred oči, kar nam je najljubše. Tako tudi v sanjah. Zato se moremo po pravici ozirati na sanje, da spoznamo svoja nagnenja, svoje težnje. Res je zaradi tega tudi, da se razodeva v mirnih sanjah mirna, v nemirnih sanjah pa huda, nepokojna vest. Zato porabijo jako radi tudi pripovedovalci to posebnost, da slikajo osebe, ali da razvozlajo kake skrivne spletke in na dan spravijo skrivne dogodke. Zakaj so se ljudje pri nekaterih narodih tako radi ozirali na sanje in iz njih povzemali svojo bodočnost, ni težko reči. Ker se vršé sanje brez naše volje, in ker verujejo vsi narodi, da je kako nadčloveško božje bitje, zato so si ljudje radi in lahko domišljevali, da kar naravnost božje bitje deluje v sanjah in razodeva bodočnost. Táko vero so imeli zlasti Indijani polnočne Amerike. Jako radi so razlagali sanje in se po teh razlagah ravnali tudi v

življenji.[1]) Komur se več časa ni sanjalo nič posebnega, postil se je, da bi dobil zopet sanje. Vsled tega se pač rade vrivajo sanje, ker prehud post oslabi živčevje in telo spravi v otrpnelost. Stari narodi so se sploh mnogo pečali s sanjami in imeli posebne razlagalce. Vera je bila splošno razširjena, da pomenijo sanje bodočnost. Tudi dandanes imajo za praznoverne ljudi sanje veliko veljavo. Pa znano je, da jih prav sanje mnogokrat goljufajo. S tem pa nečemo tajiti, da bi ne bilo možno po nadnaravni poti nikako razodevanje prav v sanjah, kakor nam priča sv. pismo.

Prav v spanji in v sanjah se po naravni poti utegnejo javiti še nekatere druge posebnosti, katere bodemo obdelovali na drugem mestu.

---

[1]) Indijani so imeli »sen« celó za boga; kar je ta veleval, moralo se je izvršiti. Nekemu Indijanu se je sanjalo, da je usmrtil Francoza. To mu je bilo dosti jasno povelje, da mora umoriti kakega Evropejca. Zato kar pridere v neko kočo Evropejcev kakor besen. A ti so se mu previdno umaknili. Zaradi tega je raztrgal evropejsko suknjo, katero je našel, prav »do smrti«.

# IV. Del.

## Umsko delovanje.

### § 72.

### Kaj je umsko delovanje?

Da spoznamo, kaj je umsko delovanje, moramo se ozreti v svoje duševno delovanje ali na lastno izkušnjo. Iz samega razkladanja in popisovanja skoro ni možno prav umeti dotičnih pojavov.

Najbolje se nam bode posrečilo to ogledovanje, ako se primemo najprej tega, kar že poznamo, in od tega dalje sežemo do neznanega. Ako bodemo oboje dobro ločili, spoznali bodemo, kateri in kakšen je predmet našega nadaljnega preiskovanja.

S čutili spoznavamo le posamezne predmete. Vsako čutilo »prime« svoj popolnoma določeni predmet, in nikakor se ne more ozirati h krati na dva ali celó na več predmetov. To velja vseskozi o čutilih in v tem ni nobene izjeme. Prav tako imajo tudi predstave svoje posamezne, popolnoma določene predmete. Predstavljati si morem le takó, kakor sem kaj sprejel z občutom. Grmovja sploh si ne morem predstavljati, ampak le ta ali oni grm. Vendar pa je v predstavljanji precejšna svoboda, in ker si moremo tudi samo del predmeta predstavljati, zato se že dvignemo nekoliko nad posamezne predmete, kakor smo že preje slišali. Ona »občna slika« mi ne predočuje samo tega določenega predmeta, ampak prilega se tudi drugemu, tretjemu . . . predmetu iste vrste. S tem smo storili že precejšen korak do višega spoznanja.

Pazimo na svoje spoznavanje! Kmalu se nam pokaže nekaj, česar do sedaj nismo premišljevali. Ne samo posamezne predmete spoznavamo, ampak tudi več posameznih predmetov ob enem, ne samo le to, kar so dosegla naša čutila, ampak še više se dvignemo. Ko pravim: človek, ne zaznamujem samo določene predstave, ampak nekaj, kar je zares v vseh bitjih te vrste. Ako bi videli stroj tako umetno napravljen, da bi se našim čutilom popolnoma vse kazalo,

kar vidimo v pravem človeku, vendar bi ne rekli, da je to človek, rekli bi, da je jako umeten stroj. A tega ne bi vedeli po samih čutilih, ampak po drugem spoznanji. Stroj namreč nima tistega bistva, ki je ima človek, in zato ni človek, ampak le stroj. Bistva pa ne spoznamo nikdar s samimi čutili, ampak z drugo močjo — umom. Ali, ko slišim tu v sobi s ceste glasno vpitje, sodim takoj, da se je kaj zgodilo. V vpitji samem ni prav nič takega, kar bi mi poročalo ali mi kazalo naravnost dogodek, spoznam ga po drugi poti. Ali, ko mi prijatelj pripoveduje, da je videl veliko množico v praznični obleki, ki gre vsa proti določenemu kraju, sklepam takoj, da gre množica v cerkev, dasi mi prijatelj tega ni pravil: tako in enako delujemo in si pridobivamo raznovrstno spoznavanje, ki nikakor ni čutno, ker ga ne podajajo čutila, ampak ima poseben vir, in tisti vir imenujemo um.

Že iz teh vzgledov smo razvideli, da je umsko delovanje drugačno nego čutno, s katerim smo se do sedaj pečali. Umsko delovanje sega nad posamezne stvari, ima tudi drugačne predmete nego čutnost. Pa o tem pozneje: tu hočemo zvedeti, katero delovanje je umsko. Ko bi ne bila beseda »misliti« tako nedoločna, rabil bi jo kar za svoj namen ter rekel: nad predstavljanjem je mišljenje, katero imenujemo lahko umsko delovanje. A treba je vsekako tudi, da rabimo omenjeno besedo samo v tem pomenu, ker sicer nimamo različnih izrazov za različno delovanje. Misliti je kaj drugega kakor predstavljati si. Mislimo si, kaj namerava naš sosed, kaj je hotel povedati, kako se more kako delo dobro izvršiti, kako se račun dobro naredi, s kratka: misliti je mnogo više kakor predstavljati si. Posebno to pomenja naša beseda, da se oziramo na razne predmete, da iščemo po njih in iz njih; enako pomenjajo v drugih jezikih dotične besede.[1]) Tudi beseda »um« znači v navadnem govoru, da segamo globlje, kakor se nam kaže kaka stvar po zunanje; tako n. pr. umevamo notranjo zvezo in sorodnost raznih stvarij, umevamo pojave, pomen, besedo; nihče pa ne pravi, da umeva barvo, težo, velikost, okus.

To nam dovolj priča, da je v naši duši še drugo delovanje in sicer spoznavanje, ki je jako važno in s katerim se moramo sedaj pečati. Ni treba še le dostavljati, da tudi drugi dušeslovci

[1]) Posebno jasno je to v latinskem jeziku: »cogito« iz »con« in »agito«; nemško »denken« je sorodno z »dichten« in to z »dicht«; romansko »pens-« pomeni prvotno tehtati, primerjati.

govoré o tem delovanji. Spoznal je tako delovanje Sokrat, učil je o njem mnogo Platon (kdo ne pozna njegovih »idej«!), učil Aristotel, in za temi so enako učili neštevilni drugi, bodisi v srednjem, bodisi v novem veku. Ne samo, da so priznavali nadčutno delovanje, celó še dalje so je razločevali, kakor n. pr. Grk νοῦς in λόγος, tako Latinec »intellectus« in »ratio«, Nemec »Verstand« in »Vernunft«. Je-li res treba tako ločiti, to bodemo videli v preiskovanji; tukaj nam treba le vedeti, da je sploh priznano še više delovanje poleg predstavljanja.

V slovenskem jeziku imamo dve besedi, katerih ne smemo prezreti, ko govorimo o tem delovanji: razum in pamet. Razum pomenja ono moč, s katero dobro izprevidimo kak pomen, kak stavek, kako misel, kako stvar, kak dogodek. Posebno mora naš razum dobro ločiti posamezne dele in poznati njih zvezo. Pamet pa imenujemo zmožnost, s katero spoznamo in določimo, kaj je primerno, kaj ne, kaj se ujema z našo naravo in kaj se ne ujema. Pamet zaznamuje torej že posebno oziranje na našo korist, potrebo ali dolžnost, razum pa zaznamuje najprej določno in bistro spoznavanje jedra ali bistva kake stvari. Zato imenujemo to delovanje najlože in najbolje umsko delovanje, zmožnost samo pa imenujemo um.

## § 73.

## Umsko delovanje se razlikuje bistveno od čutnega delovanja.

Prišli smo do zeló važnega vprašanja, ali je namreč umsko delovanje isto, kakor čutno delovanje, in k večemu le nekoliko popolnejše in više, ali se pa od njega razlikuje bistveno. Sicer bi morebiti lože na to vprašanje odgovarjali pozneje, ko si bodemo ogledali vse pojave umskega delovanja, toda potreba zahteva, da pojasnimo to zadevo tukaj. Kako bi sicer smeli pojme, sodbe in sklepe tako ločiti od predstav, kakor smo jih zares ločili? Potem pa tudi ne potrebujemo za svoj dokaz vseh pojavov; že nekoliko nam jih bode dosti in sicer takih, katere vsi dobro poznamo.

To vprašanje je glavno vprašanje v nauku o spoznavanji, pa tudi v dušeslovji je velevažno. Okoli tega vprašanja se vrti boj sensualistov z drugimi nazori. Sensualisti namreč starejši in novejši učé, da um ni nikakor bistveno različen od čutnosti. Levkip in

Epikur sta razlagala vse mišljenje popolnoma čutno, le iz občutov in čutil. Kakor prihajajo občuti v duševnost kot materijalno delovanje, tako je materijalno delovanje tudi mišljenje. Med novejšimi nahajamo ta nauk jasno izražen pri Berkebey-u, Hume-u, posebno pri Condillac-u, kakor tudi pri nemških sensualistih n. pr. Büchner-ju i. dr., zlasti pa pri Czolbe-ju. Prav tako tajé novi angleški dušeslovci táko delovanje ter razlagajo vse spoznavanje in mišljenje naravnost iz občutkov ali vtiskov. Ti — pravijo — se raznovrstno združijo in zamotajo (complication), tako, kakor se razne snovi stopé v enote (synthesis), in zato smemo po pravici govoriti o »duševni kemiji«. Táko razlaganje se jim zdi popolnoma zadostno, da umemo vse omenjene duševne pojave. — Pač ne trdé vsi sensualisti enako odločno, da ni nikake razlike med občuti in umskim delovanjem. Tako uči n. pr. Locke, da se duša tudi ozira na svoje občute (reflection) in po tej poti nareja ideje. Enako tudi Herbart ne priznava posebnega umskega delovanja, ampak pripisuje vse le predstavam: predstave tako delujejo druga na drugo, da se izcimijo splošne predstave. Potemtakem ni pojem bistveno različen od predstave, sodbe in sklepi bi tudi ne bili nič drugega nego druženje in razdruževanje predstav po posebnih zakonih —: vse spoznavanje bi bilo golo čutno delovanje.

Zlasti eno vprašanje se nam usiljuje pred vsemi drugimi in to je: kako se neki rodé pojmi ali tudi ideje. Sensualisti trdé, da pojmi niso nič drugega nego predstave, peripatetično modroslovje trdi, da stvarja pojme um, ki spoznava ž njimi bistvo kake stvari. Razloček je dokaj velik. V prvem slučaji bi bila v pojmu skupina znakov, v drugem pa bi spoznali v pojmu mnogo več, nego s samimi čutili ali s samo predstavo. Zato bode treba to vprašanje obdelati temeljito, vendar se sedaj še ne pečamo ž njim posebej.

Da je pa umsko delovanje v obče bistveno različno od čutnega, to izprevidimo iz mnogih razlogov.

Najprej se moramo temeljito prepričati, da so v našem duševnem delovanji res predmeti, ki so bistveno različni od čutnih predmetov. Ako je tako, potem moramo reči, da so pojavi umski bistveno različni od pojavov čutnih. In tako je.

1. Vsi čutni predmeti imajo — kakor smo že drugodi omenjali, — kolikost. Kar vidimo z očmi, to je razsežno, kar poslušamo, to je trajno ali trpi nekoliko časa, tudi v drugih občutih se nam javi isto. Tem bolj se nam javi vse v prostoru: vsak občut — izvzemši

le malo notranjih — ima določen kraj ali določeno mesto, kamor ga stavimo, vsako predstavo devamo tudi v določen prostor, prav tako kakor predmete občutov. Tako velja popolnoma splošno, da je v vsakem čutnem predmetu, torej tudi v čutnem pojavu prostornost. A neprenehoma se javijo v nas tudi predmeti, ki nimajo nobene prostornosti, ki niso razsežni. O bistvu bodemo govorili obširneje, a že tu smemo omenjati, da ločijo vsi ljudje razne stvari po bistvu in bistvo tudi dobro poznajo. Kako so n. pr. ure med seboj različne, in vendar je velika stolpna ura prav takó ura, kakor mala žepna ura za gospe! Še jasneje razvidimo iz splošnejih pojmov, n. pr. ruda. V tem pojmu je cela skupina raznega znanja, in nikakor ni samo predstava nekega kosa. Kaka prostornost je neki v relacijah: vzrok in učinek, istost, podobnost, različnost i. dr.? Kakšna prostornost v pojmih: nujnost, možnost, istinitost, dolžnost, ali v idejah: lepota, resnica, dobrota, Bog, večnost, minljivost i. dr.? Nikake prostornosti ni v sodbah samih na sebi, niti (in celó še manj) v sklepih. Delovanje v teh pojavah je neprostorno, kar lahko vsakdo vé, torej ne more biti isto kakor predstavljanje, ki je prostorno. Zakaj v tem je razlika bistvena. Naj pojasnim s primero. Ako grem od ene vasi do druge, tedaj sem s telesom nekaj deloval. Ako bi se pa tako iz kraja do kraja premaknil, da bi kar hipoma, brez hoje ali vožnje bil v drugem kraji, tedaj bi to bilo bistveno različno od prejšnjega delovanja. Ali: ko se vozim iz Ljubljane v Trst, godi se nekaj z menoj, pojav ta je fizičen. Ako si pa mislim Ljubljano, potem Trst, tedaj je to gibanje iz Ljubljane v Trst vse drugače, nego ono prvo. Enako je popolnoma resnično, da se zgoraj navedeni pojmi razločujejo bistveno od predstav.

2. Celó prostorne predmete spoznavamo z umom po neprostornem načinu. N. pr. ako pravim telo, daljava, širokost, višina, gibanje: vsekako pomenijo te besede prostorne stvari. Naše misli o teh pa niso prostorne, tudi predstave niso prostorne, dasi se kažejo v predstavah ti predmeti kot prostorni. V misli »telo« ni kar nič prostornega, drugače ne, ako si predstavljam neko istinito razsežno telo. Ali v besedi »razsežnost«: tu ni nikake istinite razsežnosti, drugače ne, ako si predstavljam razsežno stvar — določeno drevo, neki hrib i. dr.

3. Izprevidimo tudi lahko, da bi se nikdar ne povzdignili do pravega spoznanja, ako bi si morali predstavljati vse le kot prostorno. Vedno bi v mislih bilo le to in to drevo, ta in ta človek,

le neki posebni hrib, nikdar bi ne mogli v eni misli povzeti več predmetov. Tako bi vse naše duševno delovanje bilo edino le predstavljanje in nič več. Ostali bi vedno na isti stopinji, na kateri so živali, dalje bi ne prišli. Da sta dve stvari bistveno enaki, ne bi mogli spoznati, da je res nekaj istega v obeh, tega ne bi mogli vedeti. To se more zgoditi le tedaj, ako stvar res spoznamo, kar in kakor je.

4. Tudi želje naše kažejo, da je umsko delovanje nad čutnim delovanjem. Želeti moremo samo, kar poznamo. Ako bi poznali samo čutne predmete, želeli bi tudi samo take. A znano je, da želimo biti dobri, krepostni, srečni; znano je, da zatiramo mnogokrat niže želje, da se moremo povspeti do viših, in to bi ne bilo možno, ako bi ne imeli uma in ako bi umsko delovanje ne javilo nadčutnih predmetov.

5. Ako se hočemo ozreti na nekatere posamezne pojave, n. pr. na kako sodbo, vidimo takoj, da je ta pojav nadčuten. »Duša je neumrljiva« — tu združim dva pojma, ne da bi mogel natančneje razložiti, kako, na kateri podlagi. A to druženje nikakor nima nič tvarinskega v sebi, nič čutnega: tudi najnatančnejše preiskovanje ne more pokazati nikakega čutnega momenta, prav ničesar, kar bi se dalo naravnost opaziti s kakim čutilom. Še jasneje se vidi isto v sklepih. Tu povzamem nekaj iz dveh stavkov, ne gledé na čutne predmete, ampak samo na vsebino stavkov. V takem povzemanji ni kar nič prostornega, prav nič za oko ali uho, ampak edino le umsko delo.

6. Celó naravnost se zavedamo te razlike, ako nekoliko pazimo. Ako imamo v roki rastlino in jo pazno ogledujemo, delujemo čutno. Čutila nam javijo vse zunanje strani. A iz njih ne izvemo še, kaj je neki ta rastlina: treba je primerjati, treba je premišljati, da določimo vrsto, v katero spada, da določimo njeno pravo bistvo. Že iz vedenja takega opazovalca spoznaš, da deluje res na dva načina: najprej gleda, tipa, duha, potem se zamisli, t. j. predstavlja si prav živo in iz tega izvaja posledice. Ako bi vse spoznanje bilo že v čutilih ali vsaj v predstavljanji, potem bi premišljali brez potrebe, celo ne mogli bi premišljati. Ako bi rudar izkopal kar čisto železo v rudniku, ne bi ga bilo treba topiti. A iz trde in surove rude treba je železo še le topiti ali na dan spraviti.

7. Naposled moramo reči, da so o tem prepričani vsi ljudje brez razločka, edino le nekateri modroslovci hočejo očividne pojave

razlagati napačno. Vsi jeziki imajo izraze »misliti, umeti, um, pamet . . .«, torej priznavajo s tem tudi umsko delovanje. Vsakemu bi se zamerili, ako bi rekli, da nima uma, da mu nedostaje pameti; a ne bi se zamerili, ako bi mu rekli: »tega nisi prav videl, onega nisi prav slišal«. Kako bi mogli soditi tako različno, ako bi ne imeli obeh pojavov za različna?

Ali živali tudi mislijo? Ne. Živali si predstavljajo, v spominu hranijo razne predmete, vendar se ne morejo nikakor povzdigniti do pojma, še manj pa do sodbe, do pravega spoznanja. Sicer bi morala žival, ki živi dolgo časa, imeti um, kakor človek. Mislimo si, da bi imel pretepan star konj le malo uma, ali ne bi ubil svojega neusmiljenega gospodarja? Kdo more neki pokazati, da živalski rodovi napredujejo? A napredovali bi, ko bi imeli um. — Toliko je dovolj o tem vprašanji. Dokazuje nam poleg drugih razlogov tudi ta, da se umsko delovanje razlikuje bistveno od čutnega delovanja.

S tem pa ne trdimo in ne učimo, da si nasprotujeta mišljenje in predstavljanje, ne, marveč pozneje bodemo dokazali, da se mišljenje najnatančneje ujema z občuti, da se oboje delovanje organsko strinja in ujema. Zakaj oboje delovanje je — spoznavanje. Zato ne rečemo, da sta zmožnosti za predstavljanje in mišljenje tako različni, kakor za spoznavanje in hotenje, marveč z mnogimi dušeslovci ločimo lahko le niže spoznavanje in pa više spoznavanje. Tako se določi h krati razlika, pa tudi skupnost.

Izmed novejših dušeslovcev je Brentano pojave, o katerih govorimo, ločil v predstave in sodbe, zakaj o tretji njegovi vrsti — o pojavih »zanimanja ali ljubezni« nismo še govorili. Opira se na isto resnico, na katero smo se tudi tukaj opirali, da se moramo v razdelitvi ozirati na predmet, na to, kako delujemo s predmetom. Pač res delujemo drugače s predmetom predstave, drugače delujemo s predmetom v sodbi. Vendar nikakor ne gre, da bi pojme — kakor delajo angleški in drugi dušeslovci — šteli med predstave. Zakaj že v pojmu in ne samo v sodbi delujemo na duševni predmet po posebnem načinu. — Kaže nam pa omenjena razdelitev, da se nikakor ne dadó vsi duševni pojavi spraviti v eno vrsto.[1])

Obče delijo pojave te vrste v pojme, sodbe in sklepe. Zato bodemo tudi mi tako ravnali.

[1]) Brentano, o. c p. 261.

# I. Poglavje.
# O pojmih.

## § 74.
## Odmišljanje.

Beseda, katero smo tu napisali za naslov, zdi se sicer nerodna in brez potrebe skovana. Toda, ako bodemo umevali stvar samo, sprijaznili se bodemo tudi z besedo.

Zopet moramo natančno paziti na svoje delovanje, in to se nam more posrečiti najbolje, ako si ogledamo samo en pojav.

Videli smo več vrst dreves, videli smo jih v različni velikosti in v različni obliki. Nemogoče je, da bi si ob enem predstavljali vsa drevesa, marveč predstavljamo si le eno, in tisto je toliko določeno, kolikor pač hočemo. Naposled se res ustvari v duši neka »občna slika« — predstava, ki ima le malo posebnih znakov. Tej predstavi je podobna vsakatera druga predstava, katerega koli drevesa.

Ali mi pa morebiti kaže ta predstava drevo sploh? Ne, ampak le posebno drevo. Dasi je le malo določeno, vendar je drevo tako in tako, tukaj, v tem času — torej res poseben, posamezen predmet. Zavedam se njegove oblike, velikosti, barve, trdosti i. dr.: le posameznosti!

A na tej stopnji nikakor ne ostajamo. Ko smo opazili mnogo predmetov ter spoznali, da so med seboj zelo podobni, nekateri skoro čisto enaki, pazili smo vedno bolj na enakosti, pa tudi na razlike. Primerjamo in zopet ločimo. Isti znaki so, zopet isti znaki, isti pojav! Tu pa poseže vmes druga moč, prične se drugo delovanje. Najprej se vrine misel (pač sama ob sebi, ker to razvijanje se godi brez volje, po prirojenih močeh), da mora tem jako podobnim pojavom biti en sam vir, da je med njimi določena zveza ali skupnost. Že spominjanje, še bolj pa primerjanje druži take predstave. Vsled tega so le v nekoliko tesnejši zvezi. A duh sluti naravnost, da je enota med temi pojavi, ta zavest se vzbuja sama ob sebi. A ker ni enote v pojavih samih, kakor jih dosežemo s predstavljanjem, sežemo še *nad* pojav ali *v* pojav, kar je in kakor je, in s tem se lotimo b i s t v a. Tega delovanja ne moremo lahko

popisati, toda kdor se vadi paziti sam na-se, razvidi kmalu, kaj hočemo reči. Začnemo namreč spoznavati, da v predstavi pač še nimamo vsega, kar se sploh dá doseči ali spoznati, da nam čutila nekaj kažejo, a ne vsega, da je tudi nad ali za čutnimi pojavi nekaj, kar je istinitejše, kar je torej pravi predmet in ki mora biti v vseh isti, dasi so zunanji pojavi nekoliko različni. Ko smo dospeli do tega spoznanja, strnejo se vsi zunanji pojavi iste vrste: tedaj je to drevo istega vira, istega bistva, kakor ono, in ono istega, kakor tretje itd. ali skratka: v vseh drevesih je isto bistvo, v tem so vsa eno, in tako je dovršeno ono tako važno druženje — ne samo v eno skupino, ampak v en sam duševni pojav, ki ga imenujem pojem. Imenuje se tako, ker je v njem povzeto bistvo mnogih predmetov. Res je, da je ta duševni pojav manj razviden, ker si ne predstavljamo čutnih delov, vendar ni zato nič manj izvesten.

1. Izvestno se strinjajo vse posamezne predstave v en sam pojav. Ko si mislim »drevo« v obče, imam en sam pojav, vendar obseza »drevo« mnogo posamnih predmetov.

2. Izvestno je, da z besedo »drevo« ne zaznamujem tega, kar se vidi samo z očmi in kar se lahko potiplje, ampak nekaj, česar čutilo ne doseže, kar je v pojavu kot vzrok ali vir. Sicer bi ne mogli reči, »drevo cvete, izgublja liste, se suši . . .«, zakaj cvetje spada prav tako k čutnemu pojavu, kakor deblo in veje, in zato bi ne mogel cvetja od drevesa ločiti kot učinek od vzroka.

3. Bistvo stvarij dosezajo s svojim umom vsi ljudje. Priča temu je jezik. Kdor ga vsaj nekoliko ne doseže ali ne spozna, ne more rabiti jezika drugače nego mali otroci. Tudi otrok pravi: »krava muka«, kakor odrasli človek. A otrok gleda in posluša mukajočo kravo, ko tako govori, odrasli človek izreka splošen stavek, ki velja o vsaki kravi, ker ji je mukanje naravno.

Ti trije momenti so pa v pojmu, vsakdo jih učini, v vsakem takem pojavu se nahajajo, torej je izvestno pojem res pojav našega uma.

Kdor ustvari pojem, oddalji se nekoliko od čutnega pojava, bolje, od svoje predstave, odmišljajoč si čutne znake, in zato zovemo to delovanje odmišljanje (abstrakcija). Ko se rodé pojmi, ima odmišljanje največ opraviti ali ima največo ulogo. Zakaj pojem se rodi s tem, da mislimo dalje, nego je čutni pojav, ali da z mišljenjem odločimo golo čutnost in hočemo dobiti bistvo predmeta.

Pa že poprej smo »odmišljali«, ko smo se pečali še naravnost s predstavami. Tu smo od te, tam od one kaj izpustili ali odmislili in tako se polagoma pripravili za odmišljanje v našem pomenu. Zakaj smo odmišljali to in ono, zakaj le do neke meje? Zakaj ne moremo nekaterih znakov ločiti od stvari same?

To kaže pač dovolj jasno, da ne delamo v tem svojevoljno, kakor bi se nam ljubilo, ampak po zakonih svojega spoznavanja. Utegnil bi namreč kdo misliti — in zares trdé tako mnogi —, da odmišljujemo brez razloga, ali k večemu zato, ker nas sili jezik k temu, da je torej pojem popolnoma subjektivno delo, s katerim ne spoznavamo ničesar. A oglejmo si prav to natančneje.

Že v občutih in predstavah smo poudarjali, da sodelujejo zunanji predmeti in da imamo vsled tega v spoznavanji pravo »sliko« zunanjih predmetov. Kar je v duši, to se je razvilo, ker se je tako razviti moralo, in zato imamo tudi v spominih — davnih in davnih — istino. Ko pa začnemo odmišljati razne znake v predstavah, nikakor ne preminjamo istine, ampak samo obdelujemo oni predmet tako, da je primeren še za drugo spoznavanje. Ako si predstavljam uro kot sestavljeno iz koles, kazalca in uteži, tedaj nisem istine premenil, ampak le drugače hočem spoznavati. Ko zbiram in prebiram v spominu mnogo enakih ali podobnih predstav, tedaj zopet nečem niti enega znaka premeniti, marveč spoznavanje moje more po svoji prirodni zmožnosti seči do bistva. To delovanje se tako samo ob sebi izvrši, kakor če stopim pred umno narejen stroj in ga površno pogledam, potem pa me mika, da bi si ogledal tudi posameznosti in zato hočem z očmi še globlje prodreti, videti hočem posamezne dele, kako so združeni, kako se ujemajo, kaj je torej bistvo njegovo, kako deluje, kako se giblje, kateri je njegov princip — kakor pravimo. In res spoznamo še le s tem, kaj je neki ta stroj. Tako prodira naš um sam ob sebi dalje in spoznava bistvo kot istinito, kot to, kar je ali biva. Enako delamo vseskozi in vsi. Tako umevamo, kaj je stol, miza, hiša — otrok ima že zgodaj te pojme —, umevamo, kaj je ta žival, kaj je ona rastlina, umevamo razne stvari, katere narejajo ljudje, umevamo, kaj moramo tudi mi storiti, da dosežemo namen, umevamo svoje in drugih dolžnosti, posebnosti, s kratka: umevamo, kar je stvar »sama po sebi«, ne le to, kar se čutilom kaže. Ko pravim »bistvo ure«, nečem imenovati kaj drugega, kar bi ura ne bila, kar je zakrito ali neumljivo, česar ni v občutu, ampak prav to,

kar je v občutu, hočem spoznati, le drugače. In zavém se, kako gonijo uteži, kako se vrté kolesa, kako zadržuje nihalo, kako se gibanje izraža s kazalcem: to se spoji v eno misel, v celoto, to mi je v spoznavanji ali v zavesti kot en predmet, ki kaže bistvo, notranji duševni pojav pa je pojem. — Prav iz tega lahkega vzgleda more vsakdo spoznati, kako deluje odmišljanje in kaj učinja.

S tem delovanjem se pa začenja že drugo odmišljanje, ki pa ni bistveno različno od prvega. Ko smo namreč spoznali bistvo, ločili smo se nekako od čutnih znakov, potisnili jih v kót. A bistvo ni samo tega — določenega predmeta bistvo, marveč tudi mnogo drugih predmetov. Spoznal sem namreč, da imajo vsi eno bistvo. Ko si torej mislim bistvo, ne mislim si ga kot bistva e n e g a predmeta, ampak cele vrste predmetov, ki so lahko sicer mnogi, vendar enoteri. Ko izvršimo to v svojem mišljenji, tudi odmišljamo — z mišljenjem odločujemo — in sicer posamezne predmete, da nam ostane en sam duševni predmet — pojem. Odmišljamo torej posamezne ure in njihove znake, da dobimo en sam duševni predmet — pojem ure.

Tako nekako moremo lahkim načinom umevati velevažno duševno delovanje, katero imenujejo latinsko »abstractio«, kar pomeni v prenesenem dušeslovnem smislu isto, kar odmišljanje. In tega delovanja nismo tukaj iznašli, marveč pozna je dušeslovje že od nekdaj. Že Sokrat je učil iskati bistvo rečij in delati prave pojme, za njim Platon, najjasneje Aristotel, ki je kazal, da je v čutnih stvareh nekaj, kar se dá spoznati le z umom (νοητόν), katero je treba izločiti iz čutnega predmeta; enako (dasi so bile tu pa tam razlike med posamezniki) so učili poznejši peripatetiki.

Pač treba priznavati, da se v tem delovanji bolj javi duševnost nego zunanji predmet sam, zakaj duševnost — recimo resničneje — um nareja s svojo močjo pojem; tudi je pojem mnogo gibljivejši, nečutnejši, nego so predstave, a to nikakor ne nasprotuje prejšnjim našim trditvam. Izvestno je, da ne poznavamo nobenega predmeta drugače, nego moremo po svoji naravi, kakor pravi že stari rek: »Quidquid recipitur (cognoscitur), recipitur per modum recipientis«. To, kar smo si ustvarili v pojmu, ni nikaka snov, ki bi bila v njej, tudi ni samo neko stanje ali neka lastnost duše, ampak je iz istinitega predmeta, samo da je drugače v umu, nego je v istini ali tudi v predstavi. Saj nahajamo isto tudi drugodi, v prirodi in v človeškem delovanji. Oko sprejme jabolko drugače va-se, kakor roka,

roka drugače, kakor vonjalo, drugače zopet jezik: vsako čutilo po svoje. V predstavi naši je tudi jabolko, pa drugače, nego je v občutu: zakaj bi torej ne moglo biti drugače v umu?

Ako se vprašamo, kaj je neki v nas, da o njem govorimo kot istinitem predmetu, reči moramo, da je neka slika, blizu v onem pomenu, kakor smo že zgoraj govorili o čutni sliki (species sensibilis).[1]) A čutnega ne moremo imenovati tega predmeta, ker je v umu, lahko mu pa rečemo umska slika (species intelligibilis). Izvestno ni to nikaka slika v navadnem pomenu, zakaj, kje bi neki bila taka slika? Pač pa je delovanje, katero se nam zdi tako, kakor bi gledali sliko. To delovanje izvira iz uma, kakor izvira predstavljanje iz čutnosti. Še bolje rečemo: ta pojav ne more imeti istega vzroka kakor predstava, ker se mnogo razločuje od nje. Zato je imenoval Aristotel zmožnost, ki nareja ali tvori te umske slike, tvorni um (νοῦς ποιητικός), ki je dal vedno mnogo opraviti razlagalcem. Popolnoma napačno bi bilo, ako bi si mislili to zmožnost kot kaj drugega, nego je duša. Reči hočemo le[2]), da duša deluje na poseben način, vsled česar se mora ta pojav šteti v drugo vrsto.

Dostaviti moramo, da se v mnogih delih beseda »abstrakcija« rabi v nekoliko drugačnem pomenu, nego smo jo rabili mi. Navadno imenujejo takó samo ono delovanje, s katerim odločujemo nekatere znake od drugih, da nam jih naposled le malo ostane. Tudi Herbart-ova razlaga, da se nekateri znaki le zatemné in ne odtrgajo (Drbal, »Lehrb. d. Psychol.« p. 171), ni dosti boljša. S tako razlago se ne moremo ujemati. Bistven razloček je namreč, ali mislimo, da se posamezne predstave nekako skrhajo ali zbrusijo, ker ne moremo paziti na vse znake, ali pa pravimo, da se oziramo samo na nekatere znake, da povzemamo samo tiste znake, ki so v vseh predmetih ene vrste in so torej bistveni. Prvo delovanje je nekako mehansko, a drugo izvršuje naša duševnost, ki spoznava, kaj je bistveno in kaj ni. Stari so umevali abstrakcijo vseskozi v tem smislu, da umski (intelektualni) predmet ločimo od čutnega, odtrgamo ga in ga samostojnega zaznavamo.[3])

---

[1]) Prim. zgoraj str. 188, 235.

[2]) Kdor dobro pozna dovolj težavno razkladanje tega predmeta po raznih knjigah in namen našega dela, pač mi ne zamerja, da izpuščam vse obširneje razpravljanje.

[3]) »Duplex fit abstractio per intellectum, una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine, alia vero, secundum quod

## § 75.

## Občni pojmi in ideje.

Ko pravimo »občni pojmi«, nikakor ne mislimo kakih stvarij, ki bi ne imele nič posebnega in določnega značaja in bi bile lahko to in ono, karkoli si bodi »v obče«, temveč tu govorimo o duševnih pojavih in predmetih, ki se smejo imenovati občni pojmi zaradi tega, ker izražajo bistvo več posameznih predmetov. Zato je res v njih nekaj občnega. Romanski jeziki imenujejo take predmete našega spoznavanja »univerzalije«, katera beseda je prešla tudi v druge jezike.

Ako hočemo pojave dobro poznati, ogledati si moramo natančno predmete, ki se nam javijo. Že v prejšnjem odstavku pa smo razkazovali, da ne spoznamo bistva le kot nekaj posameznega, ampak kot isto ali skupno v celi vrsti predmetov. Zares, odmišljanje nas vodi do občnih pojmov. Sicer nam pripravlja pot do tega že predstavljanje, katero loči in druži predmete, njih dele in lastnosti; v spominu hranimo skupaj one predmete, ki so si podobni ali imajo vsaj eno odlično skupno lastnost (sneg, moka, cvetoče drevo, platno . . .), vendar je velik razloček v tem, zakaj so si podobni, n. pr. moka in platno, moka in prah itd. Ono zunanjo podobnost v znakih zaznamo s primerjanjem, sorodnost v bistvu pa spoznamo le z umom.

A občni pojmi se javijo še na drug način. Ako gledam psa, ki se dobrika svojemu gospodarju, imam pred očmi popolnoma določen posamezen predmet. Mislim si ga lahko kot psa, ozirajoč se na njegovo pasje bistvo. A rečem lahko: četveronožna domača žival, potem domača žival, potem žival . . . naposled bitje; tako sem šel od posameznosti vedno dalje in sem prišel do zares občnega pojma, bitja sploh. Tudi »bitje« mora pač biti predmet v mojem spoznavanji, sicer bi o njem ne govoril. Tak predmet, ki se nahaja v mnogih posameznih predmetih, je v posebnem pomenu občni ali splošni predmet; za nas je samo eden, zakaj »žival« je zame samo eden in določen predmet spoznavanja, dasi je živalij na milijone. Ta predmet v spoznavanji je občni pojem.

---

forma abstrahitur a materia . . .« Thom. S. th. I. qu. 40. art. 3, 3. — »Etwas, das in dem materiellen Einzeldinge, nicht so erkennen, wie es in ihm ist, heisst abstrahieren.« Kleutgen, »Phil. d. Vorz.« 1878, I. p. 103. Cf. Thom. o. c. qu. 85, a. 1.

Nas zanima ta pojem ne zaradi svoje logične veljave, ampak po svojem dušeslovnem izviru. Kako neki se rodé ti občni predmeti in oni pojavi, v katerih se nam javijo ti predmeti? Ozirali se ne bodemo na to, koliko posameznih predmetov, ali več, ali manj obsega občni pojem. Da je le občen, spada v naše preiskovanje.

Modroslovci so se ob vseh časih mnogo bavili z vprašanjem, od kod neki prihajajo ali izvirajo taki občni predmeti (universalia) v našem spoznanji. (Opomniti treba, da govorimo le o tem, kar je v spoznanji, in ne o tem, kar je zunaj nas, o istinitih stvareh.) Tajiti jih niso mogli niti materijalisti, le drugače so jih umevali in zato drugače imenovali. — Nekateri izmed takih predmetov se med drugimi še posebno odlikujejo, bodisi da spoznavamo ž njimi prav važne, obsežne zunanje pojave, bodisi da imajo veljavo za naše življenje in delovanje. Imenujemo jih ideje, in prav o teh so največkrat premišljali modroslovci, od kod neki so.

1. Mi trdimo in trdno dokazujemo, da so te ideje predmeti v našem umu, v spoznavanji. Drugače pa si je mislil Platon: po njegovem nauku so ideje neka bitja zunaj nas, vendar nam je prirojeno spoznanje idej. Ker so vtisnene ideje v razne stvari in se torej nahajajo odtiski ali sledi idej v zunanjih stvareh, zato vzbudé te stvari po čutilih ono spoznanje. A ideje same ne moremo nikdar popolnoma povzeti iz zunanje stvari, — to je Platon-u jasna in dognana resnica. V novejšem času je posebno Descartes po svoje razvil ta nauk. Zlasti ideja Boga je po naravi v človeku, in zato spoznavamo Boga kar po tej ideji in nam ni treba ozirati se na ustvarjena bitja, ako se hočemo o njem prepričati. Tudi Leibnitz ne more drugače biti dosleden, kakor da si pomaga s prirojenimi idejami.

A dasi jako cenimo imenovane modroslovce velikane, vendar se ne moremo strinjati s takim nazorom, ker ga izkušnja nikakor ne potrjuje, in ker je zgodovina dušeslovna in modroslovna sploh pokazala, da ta nazor ni resničen in se mora torej umakniti boljši razlagi.

2. Posebne nazore je razvil Kant o našem nadčutnem spoznavanji in o nekaterih občnih predmetih, katerih ne moremo po pravici imenovati idej. Prostor, čas, vzrok, enota . . . Bog, svet, jaz — ti in drugi predmeti so le oblike v nas, te so nam prirojene in v te devamo snov svojega spoznavanja. — Kant je svoje razlaganje izvedel silno bistroumno in natančno, vendar tudi to raz-

laganje ne more ostati pred izkušnjo in tudi zgodovina se je že izrekla o njem neugodno.

3. Samo zaradi popolnosti omenjamo tu še druge prejšnjim sorodne nazore, po katerih se nekatere ideje porodé same v nas: tako n. pr. mnenje idealistov SCHELLING-a in HEGEL-a, da se pojmi razvijejo sami po sebi; zlasti poslednji je sestavil celo zgradbo pojmov, ki se razvijajo in razpletajo ter takó vesoljstvo samo učinijo. Dušeslovje, ki se opira na izkustvo, mora tako razkladanje zavreči odločno. Ni dosti boljši nekaterih manj slavnih modroslovcev nauk, da spoznavamo one ideje v Bogu in jih dobivamo naravnost od njega, ki je neskončno bitje. Naj si uči take nazore MALEBRANCHE, ali GIOBERTI, ali UBAGHS, ali kdo drugi, ako se ne opira na izkušnjo in ne dokaže iz nje, da je res tako, ne moremo priznati takih trditev. Izkušnja pa ne vé ničesar o takem zajemanji idej iz Boga, ampak kaže, da zajemamo vse znanje iz istinitih stvarij.

4. Prav tako moramo odločno zavreči nazore sensualistov in vseh onih, ki razlagajo ideje naravnost iz občutov, ne da bi bilo treba kakega drugega delovanja nego predstavljanja, in ne da bi bila ideja kaj drugega, nego le splošna predstava. Da niso ideje ali tudi pojmi sploh nič drugega nego splošne predstave — golo gibanje tvarinsko, to učé kajpada materijalisti. Zmernejši sensualisti trdé kot glavni stavek, da pojmi niso prav nič drugega nego predstave, (pač tudi občuti ne, vse je le predstava v razni jakosti). Tako n. pr. angleški dušeslovci, ali nemški WUNDT i. dr. Med angleškimi je še ta razlika, da je n. pr. LOCKE učil občne ali splošne predstave in trdil, da je v tem glavna prednost človeka pred živalijo. A temu se je ustavljal odločno BERKELEY, češ, nemogoče je, da bi si naredil abstraktno predstavo gibanja, ako si ne predstavljam gibajočega se telesa; gibanja, ki bi ne bilo niti hitro, niti počasno, niti v krivi, niti v premi črti, ni nikjer: to velja za vsako abstraktno, splošno idejo. Zaradi tega ne pomeni občnost v predmetu nič drugega nego njegova rabnost, vsled katere nam more biti vzgled ali zastopnik mnogo drugih predmetov. — Celó taki, ki pripoznavajo netvarinsko dušo in njeno netvarinsko delovanje, razlagajo mnogokrat v omenjenem smislu pojme in ideje, n. pr. HERBART, BENEKE, češ, pojmi so predstave, le da so v njih neenaki znaki zatemnjeni in potlačeni, enaki pa so se združili in skupili, in ti poslednji znaki skupaj so pojem. — Vse te razlage torej tajijo nadčutno delovanje, tajijo, da bi um povzel in si ustvaril občni

predmet (pojem), kakor smo mi razlagali. Toda tudi to razlaganje se ne ujema z izkušnjo in našo zavestjo.

*a)* Tako razlaganje bi bilo resnično, ko bi ne bilo razločka med občno predstavo in med pojmom. A ta razloček je popolnoma izvesten in spozna ga, kdor ga le hoče spoznati. Določimo ta razloček prav razvidno! Mislimo si občni pojem »človek«. Bodisi učen ali neučen, kdor koli, v tem pojmu si misli nekaj občnega ali splošnega. Nikakor si nam ni treba predstavljati določene osebe, tudi si je nečemo, ako si mislimo čisti, splošni pojem. Ako bi veljala trditev Berkeley-eva, ne bi si mislil »človeka«, ampak predstavljal bi si le Petra, Ivana i. dr. Občna predstava pa ima vedno v sebi značaj posebnosti. Naj si odmislim od drevesa listje in veje in barvo . . . vendar tu v predstavi je neki posebni stvor, v mojem predstavljanji je nekak rogovilast predmet izvirajoč iz tal, torej res poseben predmet. Predstava človeka utegne imeti tako malo znakov, kar je le možno, a vendar poseben predmet je, kakor je tudi posebna slika, ako naredi dečko na zid moža z ogljem tako, da potegne v krožnici eno navpično črto za nos, drugo vodoravno za usta, naposled še dve piki za oči — pač priprosta slika brez obilice znakov, in dasi mi znači lahko mnogo oseb, vendar poseben predmet je to, in brezuspešno je vse drugačno razlaganje.[1])

Ker je ta razlika tako odločilna in važna, ne smemo zamenjevati splošne predstave in pojma, tudi ne smemo izvajati obeh iz istega vira in ju razkladati z istimi pomočki. — Sensualisti se sklicujejo na besede, recimo raje na i m e n a, katera nameščujejo v »splošnih« predstavah to, kar mi zahtevamo. Ime — pravijo — ni nič določnega, ampak je samo znamenje, in sicer ali za eno samo stvar, ali za več stvarij. Imena, ki zaznamujejo pojme, zaznamujejo prav vsled tega več predmetov. Ko izrečemo ime, res ne mislimo posebej na določeni predmet, ampak h kráti — kolikor moremo — na mnoge predmete ali na predmet v obče, in tako se nam zdi, da ima pojem ono občnost v sebi, dasi je prvotno nekaj posameznega. — A ta ugovor je prazen. Najprej vprašamo nasprotnike: ali so pojmi poprej, ali so imena? Stvar je pač vedno prej nego znamenje, zato je tudi imenovana stvar poprej nego ime. Pomislimo, da moramo pač prej na pojem misliti, predno izgo-

[1]) Blagovoljni čitatelj naj pazi na razloček med tukajšnjim dokazovanjem in razlaganjem na str. 306. Tu nam pomeni »predmet« to, kar je samo v spoznanji, v duši, tam pa so »predmeti« zunanje stvari.

vorimo besedo, pomislimo, da imajo mutci tudi pojme, dasi ne poznajo imen zanje. Ako bi ne imeli pojmov, nikdo bi jih ne mogel učiti, ne bi mogli čitati in pisati ali drugače naznanjati svojih mislij.

*b)* Preglejmo občne pojme, in kmalu lahko spoznamo, da ravnamo ž njimi vse drugače, kakor z občnimi predstavami. Ako berem v kakem spisu: »Od daleč sem videl prihajajočega človeka«, tedaj si stavim pred oči (domišljujem) nenatančno človeško postavo, imam torej občno predstavo. Naj pa čitam: »Divjal je tako, da že ni bil več človek, ampak zver«, vprašam: kaj mi tu pomaga občna predstava? Tu moram misliti na bistvo človekovo, potem še le umevam stavek. Tako moremo z vsakim vzgledom pokazati, da ravnamo drugače s predstavo, drugače s pojmom, da imata vsak svojo posebno ulogo; zato je napačno, šteti oba v isto vrsto in izvajati ja iz istega vira.

*c)* Čisto jasno se vidi pri nekaterih idejah, da ne morejo izvirati naravnost iz čutnosti. Ideja resnice, ideja pravice, ideja lepote, ideja Boga: kako naj vendar čutnost ustvari te ideje? Ne samo, da ni v njih nič čutnega, marveč tudi v celem čutnem stvarstvu ne moreš najti niti enega dela ali znaka, ki bi se dal povzeti v idejo. Da si ustvarim idejo resnice, moram umevati, kaj je namen spoznavanja in kako se vrši; moram znati soditi, moram poznati zakone mišljenja . . . vsega tega pa ni v čutnosti. In ideja »Bog«: ljudje jo poznajo, a iz čutnosti je niso dobili. Ko pravim »Bog«, m i s l i m si neskončno bitje, ki ima vse popolnosti. A nikakor ni možno predstavljati si takega bitja. Izvestno je torej, da iz čutnosti nismo povzeli te ideje neposredno, izvršil jo je um.

*d)* Naj bi bil stavek sensualistov resničen: splošni pojmi so povzeti naravnost iz čutnosti, ne da bi kaj deloval um, potem bi dobivali više pojme s tem, da bi znake izpuščali od nižih pojmov (prim. str. 333). Najviši pojem, recimo pojem b i t j a, bi imel samo en znak. Kakšen neki? Kako si neki predstavljamo bitje? Tu pač velja ugovor Berkeley-ev, da ni možno predstavljati si takega abstraktnega pojma. Predstavljamo si lahko naposled kako malo točko, ki je tudi bitje, vendar pa posebej točka: bitja v obče pa si ne more nihče predstavljati. Pač pa si je moremo misliti s tem, da ločimo to, kar je, od tega, kar ni. Dalje: kako bi moglo biti v sami predstavi tudi spoznanje, da obseza mnogo predmetov, to se pravi, ne samo spoznanje, da se nahaja isti znak v vseh, ampak,

da so vsi predmeti isto? Pač mi pové predstava, da je bela barva na moki, snegu, papirju, a to je vse kaj drugega, kakor če rečem: pes je žival, muha je žival. »Žival« ni nikakoršen znak, ki bi se dal odtrgati ali dodati, tako, kakor »bel«; žival je tedaj žival, ako ima bistvene, pa tudi nebistvene lastnosti, sploh pravo istinito bitje, kakor se nahaja v prirodi. In táko si mislim s pojmom »žival«. Nikakor pa bi si ne mogel take in na ta način predstavljati. Kateri risar bi mi mogel popolnoma to narisati, kar je žival sploh? Lahko naredi podobo bitja s štirimi nogami, brez barve, velikosti in obrisov; res je, da ni taka podoba (ako se oziram na istino) niti podoba živali *A*, niti *B*, niti *C* itd. — zakaj take živali sploh nikjer ni —, torej je podoba nekake čveteronožne živali sploh, vendar je ta podoba le posamezna stvar, ki ima do cela poseben značaj, ter se ne ozira samo po sebi na več predmetov, kakor občni pojem . . . Vprašam dalje: Kateri dušeslovec bi mogel povedati, kako naj si predstavljam žival, da ne bode niti vol, niti žaba, ampak samo žival? Pač smelo trdim: ako bi kdo res hotel s samo občno predstavo spoznavati stvari in ako bi si naredil kolikor največ možno splošno predstavo živali: ne bi mogel vedeti, je-li žival ali ne, ako bi videl pravo istinito žival.

Naposled še to. Kdor govori vedno le o znakih, utegne priti v veliko zadrego, ako ga vprašamo, zakaj so nekateri znaki bistveni, drugi pa nebistveni. Dasi nisem videl nikdar snega drugačnega nego belega, vendar bi me ne motilo kar nič, ako bi videl sneg kdaj v drugi barvi: bistvo snega namreč ni njegova bela barva. A od kod to vem? Iz občne predstave? Ne, marveč iz pojma; po izkušnji svoji bi moral imeti belino med bistvenimi znaki, ker je splošen znak.

Ti razlogi morajo podreti nazore sensualistov o izviru občnih pojmov in idej in potrditi prejšnjo razlago, da je umsko delovanje bistveno različno od čutnega in da ima tudi posebne — svoje predmete.

Še neke zanimivosti ne smemo prezreti pri občnih pojmih. Po nazoru sensualistov bi morali najsplošnejši pojmi najnazadnje nastati, drugi pa tem pozneje, čim splošnejši so. A izkušnja tega ne potrjuje, marveč kaže, da že takoj v začetku duševnega delovanja narejamo jako splošne pojme. Tako n. pr.: stvar, nekaj, nič, pravo, nepravo itd. je že zgodaj v otroškem mišljenji. Ako rečem prav majhnemu otroku: »Pojdi sem, pokažem ti n e k a j«, takoj bode umeval. Ako dobi tam na tleh nekaj in hoče izvedeti, kaj je,

vpraša mater: »Kaj je to? Kaj je ta reč?« Ne vem, ali je kak otrok, ki zna govoriti in ne bi umeval, kaj je »reč«. To priča, da se razvijejo zgodaj taki splošni pojmi. Po svojem razlaganji umevamo to prav lahko. Ker nam kažejo pojmi bistvo kake stvari, umevamo lože in preje, kar je manj določeno, prej zaznamo to, kar je v prav mnogih bitjih, nego kar je v nekaterih. »Ker se spoznavanje s tem dovršuje, da spoznamo kak predmet popolnoma določno, mora začenjati z onimi predstavami, ki nam kažejo predmet v manjši določnosti . . . Tako moremo spoznati ne samo celoto brez njenih delov, n. pr. telo brez posameznih udov, ampak spoznati moremo tudi v vsakem predmetu to, kar ima občnega h krati z vsemi stvarmi, brez posebnosti, s katero se razločujejo vrste. Tem nedoločnejše je torej spoznanje, čim splošnejši je pojem, in prav zaradi tega se mora začenjati naše spoznavanje, — ker ima začetek in ni že iz prva dovršeno — z najsplošnejšimi predstavami. O človeku n. pr. si naredimo pojem, ko si ga mislimo najprej kot bitje ali stvar, potem kot živo bitje, na to kot čutno, in naposled kot čutno in pametno bitje.« [1])

Pač se zavedam, da nasprotuje táko razlaganje nazorom današnjih dušeslovcev, a zaradi tega ne morem drugače razkladati, nego je res. Treba je, da se iznebimo onega mehanskega razlaganja, ki hoče premeniti duševno umsko delovanje v nekako telesno gibanje. Treba se je ozirati na to, kaj pravi izkušnja. Vsak razumen čitatelj pa tudi umeva, da ne govorimo o logično ali znanstveno dovršenih pojmih, ki so sevéda sad dolgega preiskavanja in premišljevanja, ampak o pojmih, kakoršne ustvarja naš um na podlagi izkušnje, na podlagi pravilnega čutnega delovanja.

## § 76.

## Kako spoznavamo čas in prostor?

Navadno ne obdelujejo tega vprašanja med razkladanjem o pojmu, ampak v nauku o predstavljanji.[2]) Toda po pravem redu moramo to vprašanje obdelovati na tem mestu. Ako pravimo: čas, — prostor, ne zaznamujemo s tem predstave, ampak zaznamujemo pojem časa in prostora. Dasi spoznavamo časovne kakor pro-

[1]) Kleutgen o. c. I. p. 106. Cf. Thom. S. th. I. qu. 85. art. 3.

[2]) Na to smo tudi mislili, ko smo na str. 229 zapisali (v. 3): »govoreči o predstavah«. Resnično bi se torej glasilo: »o pojmih«.

storne razmere s čutili, vendar spoznamo le z umom, kaj je čas in prostor, torej z umskim delovanjem. Predstavljamo si v času zunanje stvari, spoznavamo jih kot prostorne, a časa in prostora samega na sebi nam ne naznanja nobena predstava.

Dasi bi bilo zelo zanimivo razkazati, kaj je čas in prostor, vendar ne spada to vprašanje v te dušeslovne raziskave in sicer tem manj, ker bi ga ne mogli ob kratkem obdelati. Naša naloga je le ta, da pokažemo, kako se začenja in dovršuje v nas spoznanje, ali bolje, pojem časa in prostora. Le s tem se mora pečati dušeslovje. Raznovrstni so nazori o tem vprašanji, in to kaže dovolj, da je vprašanje težavno. A ogniti se mu ne moremo, sicer bi delo nikakor ne bilo popolno. Zato se bodemo držali srednje poti: razložili bodemo potrebne stvari, prezrli nadrobnosti in v razlaganji držali se onega nazora, ki se najbolj ujema z izkušnjo.

Že ko smo govorili o občutih (str. 229 in nasl.), dokazali smo, da občutimo (v občutih zaznamo) prostorne razmere. Torej je za nas pač izvestno, da se ne rodi v nas spoznanje prostora kar samo iz sebe, da si je pridobimo, kakor vse drugo spoznavanje — torej najprej z občutom. S tem ne trdimo, da občutimo čas in prostor tako, kakor barve ali zvoke, ampak le, da mora biti v občutih nekaj, iz česar povzemamo svoje znanje. Saj tudi bistva stvarij ne nahajamo naravnost v stvareh in ga ne spoznavamo s čutili, vendar nam odpirajo le čutila pot do tega spoznanja. Blizu tako je s prostorom.

Nekoliko drugače se zdi sicer, da je s časom; a ni bistvenega razločka. Prostor spoznavamo iz telesnih predmetov, kakor so, čas pa iz gibanja. Ker smo na imenovanem mestu že marsikaj dokazali o prostoru, česar pa nismo še dognali o času, zato bodemo najprej dopolnili oni dokaz, ter isto dokazali o času, kar smo razvideli o prostoru. Že splošno smemo reči: ker v resnici spoznavamo čas, ker ne naredimo nobenega spoznanja kar sami iz sebe, torej moramo tudi čas spoznati po isti poti, kakor prostor.

1. S čutili opažamo, da se mnoge stvari gibljejo. Ko se gibljejo, so sedaj na tem, sedaj na drugem prostoru, torej vedna razlika, dasi ostajajo stvari iste. S tem nam čutilo samo javlja čas, ker gibanje zaznavamo kot občut za občutom ali kot nepretrgano vrsto občutov, zato nam kaže gibanje čas prav tako, kakor nam kažejo telesni predmeti — prostor.

2. Kar smo rekli o gibanji, velja o preminjanji sploh. Ena in ista stvar je v raznih trenotkih različna. Da je stvar vedno ista, to vémo naravnost, ker stvar lahko gledamo, ravno tako pa vidimo, da je vsak trenotek drugačna. Tako opažamo, kako se vrsti stanje za stanjem, kako pride razlika za razliko; v tem pa je spoznavanje časa, ki je sicer nekaj stalnega — istega, ki se pa vedno preminja. Zato pravimo, da čas teče ali poteka, kakor pravimo, da studenec ali potok ali sploh tekočina teče. Vrelec je vedno isti, vendar je v njem neprestano preminjanje.

3. Čas spoznavamo posebno še iz notranjega gibanja in preminjanja — iz zavesti. V zavesti se vrsté občuti, predstave, misli, dasi je zavest ena sama. Dalje nam spomin javlja predstave iz preteklosti. Zavedamo se, da med ono predstavo in sedanjo je vmes mnogo drugih predstav, da je torej presledek, in s tem spoznavamo čas.

Tako nam javi čutnost naša čas. Zato je pa tudi v nas prepričanje ali zavest, da čas ni samo prazna predstava, ampak da je nekaj istinitega, kakor je istinit tudi prostor. Zakaj, ako je istinito gibanje in preminjanje, istinit je tudi čas. Da je to prepričanje v navadnem človeku, kažejo nam nekateri reki, katere vsakdo rabi in vsak jezik pozna: Dolg, kratek čas; prejšnji, sedanji, bodoči čas itd.

4. Posebno jasno se nam sili spoznavanje časa, kadar »zadržujemo« v sebi kak predmet, kako predstavo. H krati čutimo nekoliko premembe v sebi, ker namreč dihamo in občutimo svoje splošno stanje. Ker je pa prememba jako mala, zato se naša pozornost obrača tem bolj na ono potekanje, o katerem smo govorili. Da namreč čas zaznamo, treba, da tudi nekaj istega v sebi hranimo ali držimo. Iz obojega se rodi zavest, da se nekaj preminja, da se v nas godi, in s tem zaznavamo čas.

Iz tega, kolikor možno, kratkega dokazovanja in razkladanja razvidimo dovolj, da spoznavamo čas iz občutov, bodisi zunanjih, bodisi notranjih. Ako bi ne dobivali tega spoznanja iz občutov, od kod bi ga sploh dobivali, kako bi kaj o času vedeli? Izvestno je, da si moramo dogodke ali gibanje ali delovanje predstavljati le kot časno. Predstavlja si vsakdo lahko, kako tič frči mimo njega, kako plovejo oblaki po nebesnem svodu itd.: torej je nedvomno, da je čas že v predstavah. Ako je pa v predstavah, mora biti časovnost tudi v občutih.

A radovedno utegne vprašati čitatelj: »Kakšen je pač občut časa? Saj vémo, kakšen je občut rudeče barve, občut grenkega pelina, torej bi mogli pač povedati, kakšen je občut časa.« Na to odgovarjamo: Ako pazimo, vémo lahko, povedati pa ne moremo, kakor tudi ne, kaj je rudeča barva. Poglejmo dva predmeta pred seboj, oba občutimo. A ne samo ta dva predmeta, ampak tudi, da je eden na desni, drugi na levi. Ko bi tega ne občutili, ne bi vedeli. A to, da je eden na desni, drugi na levi, ni niti barva, niti velikost: to je prostorno razmerje, ki je tako prvotno v našem spoznavanji, kakor barva ali zvok. Isto je tudi v »času«. Časa ne vidimo in ga ne tipamo naravnost, a vidimo in tipamo, zlasti pa poslušamo to, kar je v času, da je namreč eno prvo, potem drugo itd.: ako bi ne občutili tega, kako bi mogli vedeti, da se je preje zabliskalo in da je pozneje zagromelo? Nikakor nam torej ni treba preiskovati in določevati, kakšen je neki občut časa.

Postavili smo za nalašč na prvo mesto ono razkladanje, katero je po našem prepričanji pravo. Tem lože moremo sedaj presoditi razne ugovore in razne druge razlage o pojmu časa in prostora, o katerih moramo vsaj nekoliko izpregovoriti. Govorili bodemo o času in prostoru deloma skupno, deloma posebej; nekoliko se da namreč povedati ob obeh, nekoliko pa velja o vsakem posebej.

Ako hočemo različne nazore razdeliti v posebne vrste, rečemo lahko, da so tudi tukaj kakor drugodi skrajni nazori in pa taki, ki se hočejo ogniti skrajnostim. Prvi skrajni nazor je oni, ki trdi, da imamo pojem ali predstavo časa že v sebi pred spoznavanjem, da ima duša prostor v sebi kar sama iz sebe, ne da bi si ga bila pridobila; rekli bi tudi lahko, da si ta nazor misli čas in prostor kot prirojen, od tod tudi ime: nativismus, češ, da imamo to spoznanje po rojstvu. Drugi skrajni nazor uči, da je čas popolnoma čutno bitje ali čutno svojstvo zunanjih stvarij. Potemtakem bi imeli tudi občut časa tako, kakor občutimo barvo ali zvenk. Lahko ga imenujemo skrajno-empirski nazor. V sredi je pa mnogo drugih nazorov, ki se nagibljejo ali proti prvi ali proti drugi strani. Tu sèm štejemo lahko »genetismus«, ki razlaga naše pojme časa in prostora tako, da so nastali ali se razvili. — A treba tudi posebej nekaj dušeslovcev navesti.

V prvo vrsto štejemo najprej Kant-a. On uči, da je čas, kakor tudi prostor, v nas »a priori«, to je, duša ga ima kar sama v sebi, ne povzame ga iz izkušnje. Niti izkusiti — občutiti v času

in prostoru — ne bi mogli, ko bi ne imeli v sebi onih »oblik za naziranje«. Tudi si moremo misliti, da nobene stvari ni, a da bi ne bilo časa ali prostora, tega si ne morem misliti.[1]) — Kar smo rekli že o splošnih pojmih ali idejah v smislu KANT-ovem, to velja tudi tukaj. Ako samo to ugovarjamo: Kako more neki duša zunanje pojave sama urejevati, zakaj sme en dogodek staviti pred drugega, ako ni že sam po sebi pred njim, zakaj sme staviti en predmet na desno, drugega na levo — podira že sam ta ugovor vse KANT-ovo dokazovanje. In res je dušeslovje že precej popustilo tako razlaganje.[2])

V drugo vrsto štejemo skrajne empiriste, kakor CONDILLAC-a[3]) i. dr., ki učé, da dobimo spoznavanje časa naravnost iz čutil in sicer tako, da spoznavamo vrste raznih pojavov, in to umevamo kot čas. Prostor pa spoznamo s tem, da občutimo prostornost, ki je v predmetih. Občutimo jo pa — kakor trdé nekateri — s posebnim (za prostor namenjenim) čutilom, in to je: mišično čutilo (prim. str. 87). »Prostora ne razvijajo iz čutnih kakovostij . . ., ampak za to rabijo in tudi posebno poudarjajo novo čutilo, katerega občuti se združijo z drugimi občuti. Kot tako čutilo imenujejo mišično čutilo, t. j. vrsto občutov, katere dobimo vsled delovanja mišic. In to je pač edino, katero si morejo misliti.«[4]) Najprej sta začela tako

---

[1]) KANT, »Kritik der reinen Vernunft«, Leipzig 1877, p. 50 sq.

[2]) Proti nazoru »nativistov« (KANT i. dr.) navajajo empiristi radi, kar so izkusili zdravniki pri ozdravljenih sleporojenih. Take izkušnje so popisali CHESELDEN, WARDROP, FRANZ, TRINCHINETTI, HIRSCHBERG in HIPPEL. Ti trdé večinoma, da ozdravljeni slepci niso mogli spoznavati prostornih razmer. Ne morejo soditi, kako daleč je kak predmet. Nekemu ozdravljencu so se zdeli predmeti jako blizu, bal se je, da ne bi ob nje zadel. Ne spoznajo dovolj velikosti in oblike, zlasti ne spoznajo višin in nižin na kakem predmetu. Slika se jim zdi kot pisana plošča. Neka gospa ni mogla z očmi ločiti ključa in držala za svinčnik, pač pa s prsti. Drugi niso mogli razločiti čveterokota in kroga. — Take izkušnje pač učé, da nimamo prostora že sami iz sebe ali po svojem rojstvu. Vendar trdnih dokazov ne moremo izvajati iz takih vzgledov, ker taki slepci (ki imajo sivo mreno) spoznavajo prostor s tipanjem in tudi njih oči niso popolnoma neobčutljive. (WUNDT, o. c. II. p. 208.)

[3]) »Oeuvres philosophiques«, Parme, 1792. II. p. 63 sq., 220 sq. »L'idée de la durée d'abord produite par la succession des impressions qui se font sur l'organe, se conserve ou se reproduit par la succession des sensations que la mémoire rappelle.«

[4]) Dr. CARL STUMPF: »Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. 1873, p. 37 sq.

razkladati Th. Brown in James Mill, potem pa zlasti Al. Bain. Tudi St. Mill in Herbert Spencer [1]) se nagibljeta na to stran. — Nikakor ne moremo vseh posameznih nazorov razkladati, niti zavračati: le na glavne stvari se ozrimo, da spoznamo napake skrajnega empirizma! Da nam morajo čutila naznanjati bodisi odnošaje ali razmere časa, bodisi prostora, to je nedvomno. Od kod bi sicer kaj o njih vedeli? A da bi se iz takih občutov neposredno samó vsled raznih sestav (ali sintéz) naredilo spoznanje časa in prostora, zlasti praznega prostora, ali same oblike, to je popolnoma nemožno. Zakaj neposredno se ne dá nikakor občutiti čas ali prostor, marveč le telesna svojstva, le za ta imamo čutila. Ta spoznavamo kot prostorna, nikar pa da bi prostor sam bil tako svojstvo. Ko bi bil prostor telesno svojstvo, ne bi bil prostor tudi »med telesi«, ne bi govorili o praznem prostoru, ne o gibanji v prostoru itd. Vse to kaže, da sega prostor tudi »čez telesa«, kar bi nikakor ne bilo možno, ako bi bil samo svojstvo teles. Česar pa ni v občutih samih, [2]) to se tudi ne more razviti iz vrste občutov ali iz medsebojne zveze. Zlasti pa moremo reči — ker vseh ugovorov ne moremo obdelati —, da bi nikdar ne spoznali časa in prostora v tem smislu, kakor zares spoznavamo, ampak le kot posamezno trajanje, kot določeno obsežnost: o časovnih in prostornih »razmerah« bi ne vedeli ničesar. Najmanj pa bi mogli kaj vedeti o pojmu časa, ne bi mogli povedati, kaj je neki čas, kaj je prostor.

---

[1]) Spencer, o. c. II. p. 180 sq. »Kako moremo iz tega, kar smo izkusili o napolnjeni razsežnosti, t. j. o telesih, dobiti pojem nenapolnjene razsežnosti, t. j. prostora? Kako se povzdignemo od zaznave razmerja, ki je med upirajočimi se položaji (predmeti), do zaznave razmerja, ki je med neupirajočimi se položaji? ... Ako tudi se zdi težko odgovoriti na to vprašanje, vendar je v istini prav priprosto. Ko bi občutili vselej po gibanji kakega uda gladkost, po drugem gibanji pa razkavost, po tretjem pa trdost itd., jasno je, da bi se naredili vsled zakona druženja (association) stalni odnošaji med takim gibanjem in takimi občuti . . .« Iz takih stavkov izvaja dosledno pojem prostora. Sami »medsebojni odnošaji«! Za »Spencer«-ja je jako važno, da se ti odnošaji tudi podedujejo, zarad tega so že poprej določeni (p. 189) in jih imamo ali poznamo že po rojstvu. Zaradi tega je ta razlaga — kar priznava S. sam — jako podobna v nekem oziru Kant-ovi. — Enako razlaga S. čas iz vrstenja (succession, p. 208 sq.). »Čas v obče, kakor ga spoznavamo, je abstractum iz vseh odnošajev položaja med dvema zaporednima stanjema naše zavesti, ali je prazna oblika, v kateri se kažejo in predstavljajo zaporedna (nasledujoča si) stanja . . .« (l. c. p. 210).

[2]) Zares trdi n. pr. Bain, da občutimo prostor z mišicami. Prim. Stumpf (l. c. p. 53): »Bain trdi, da so ona čustva gibanja (občuti) . . . predstave prostora.«

Dokaj podobna razlaga je Herbart-ova, ki se naslanja tudi na izkušnjo in uči, da dobimo iz vrstenja raznih občutov predstavo časa in predstavo prostora. Da umemo, kaj je čas, mislimo si — po Herbart-u — dve vrsti občutov *a*, *b*, *c*, *d* in *a*, *B*, *C*, *D*. »Tu ni v predstavljenih predmetih prav nič prostornega in nič časnega, tudi ne, ako bi se kdaj *a* zopet povrnil v zavest in bi potem obe vrsti h krati obnovili . . . Ob tem potrebujemo sicer časa, a ne predstavljamo si niti časa, niti prostora. Drugače pa je, kadar si *D* in *d* še predstavljamo ali mislimo, in se *a* zopet dvigne ter vzbudi svojo (naslednjo) vrsto. Potem poteče vrsta med tem, ko si predstavljamo h krati celo vrsto. To posreduje, da povzamemo, kar je časovno, da pregledamo časovno dolgost; oni pa bi nikdar ne vedel ničesar o času, ki ne bi mogel družiti njegovega začetka in konca in ne zapazil prehod od prvega do drugega. — Še drug rezultat dobimo, ako se *a* ne dvigne neposredno, marveč se vrine med *D* in *d* vrsta $\varepsilon$, $\eta$, $\hat{\varepsilon}$, katera poteče od *D* do *d*, pa tudi narobe. Vrhu tega naj bi bili zaznavali od *D* dalje po vrsti skozi *C* in *B* proti *a*, in od *d* skozi *c* in *b* bi se vračali proti *a*. Vsled tega se odmakneta *D* in *d* drug od drugega in razločki se izbrišejo med tem, kar je bilo prvo in kar poslednje. Vrste obnov potekajo sedaj, kadar se vnovič vzbudé, od vseh točk druga proti drugi, in tako zaznamo prostor . . . Da si predstavljamo celo leto ali stoletje, rabimo samo malo časa, ako so sicer posamezne predstave v dotični vrsti med seboj dobro zvezane; v tej predstavi pa ni onega časa, ki ga za to potrebujemo. Ako se vadimo predstavljati si kaj časovnega z enako spretnostjo nazaj in naprej, nastane predstava (časne) dôbe«.[1]) Zapisali smo nalašč besede tega veljavnega duševslovca same, da ga more čitatelj tem bolje soditi. Iz tega razkladanja bi mogli blizu tako-le povzeti, kaj sta čas in prostor: »Čas in prostor nista nič, kakor obliki, v katerih si predstavljamo občutke, kot člene teh oblik (vrst, skupin). Čas znači, da so stvari zapored, prostor, da so druga poleg druge«.[2]) Potemtakem ni predstava časa bistveno nič drugega, nego predstava vrste, ki mi poteka pred duševnimi očmi; predstava prostora pa je predstava več vrst, ki se raztekajo na razne strani, pa se tudi stekajo, po katerih se zavedam, da je drug predmet poleg drugega.

---

[1]) Herbart, o. c. p. 120, 121.

[2]) Drbal, o. c. p. 126.

Oglejmo si, ali si moremo in smemo tako razlagati spoznavanje časa in prostora. A kdor pazi natančno na-se in premišlja, kaj je neki v njegovem spoznavanji čas, preveri se kmalu, da je ta razlaga nezadostna. Res, da je prikupljiva, ker se zdi tako priprosta in razvidna, toda Kant sam, katerega je hotel Herbart popraviti, mogel bi ugovarjati po pravici: V vrstah samih, bodisi istinitih, bodisi predstavljanih, ni nikakega časa, niti prostora. Utegne se vrstiti predstava za predstavo, vrsta potekati poleg vrste, a v vsem tem imamo samo ta moment, da je drugo za drugim, ne h krati in ne na istem mestu, ampak poleg: drugega prav nič, niti časa, niti prostora. Ker je to vrstenje tako različno in tudi nestalno, ne mogli bi nikdar spoznati časa ali prostora, ki je sam na sebi kot pogoj gibanja neodvisen od stvarij in njihovih vrst.

Samih vrst — samega vrstenja si ne more nihče predstavljati, ako si ne predstavlja tudi členov. Zaradi tega je naravnost nemogoče predstavljati si čas ali prostor. Sploh bi vsakega spravili v nepremagljivo zadrego, ako bi zahtevali, naj pové, kakšna je predstava časa ali prostora. In prav v tem si Herbart in njegovi učenci nasprotujejo samim sebi. Učé namreč, da čas in prostor ne prihaja iz občuta, vendar pa trdé, da imamo predstavo obeh. Ni pa možno, da bi si kaj v pravem pomenu predstavljali, ne da bi bili občutili. »Treba je torej reči, da se je Herbart-u podjetje ponesrečilo, in tudi ni težko pokazati, da ne more nikak poskus, ki rabi enake pripomočke, privesti do smotra«.[1])

Ker so spoznali dušeslovci, da je to razlaganje nedostatno, hoteli so po drugi, trdnejši poti, po poti izkustva priti do namena. Sloveči fizijolog Joh. Müller[2]) se je skliceval, razlagajoč prostor, na to, da ima vsako čutilo posebno sposobnost (spezifische Sinnesenergie). Vsled tega moremo z vsakim čutilom sprejeti mik na poseben način. Ker pa sprejemamo mike na raznih krajih svojega telesa, zaradi tega občutimo mik prostorno. To nam je povod, da stavimo vse občute v prostor. — Dasi večinoma zametujejo dandanes te nauke Müller-jeve, vendar ne moremo tajiti, da je v njih precej resnice. Ni sicer res, da bi spoznali prostor s tem, da je naše telo razsežno — prostorno, vendar nam tudi telo pripomore k spoznanju. Spoznanje prostora se razvije vsled tega hitreje in

[1]) Stumpf, l. c. p. 85.

[2]) »Physiologie«, Coblenz 1840.

določneje; ako bi pa drugih momentov ne bilo, ne bi mogli niti telesa spoznati kot prostornega.

Da bi razložil spoznavanje prostora, skliceval se je Lotze [1]) na krajevna znamenja (Localzeichen). Učil je namreč, da ima vsak občut v sebi nekaj posebnega, neki značaj, iz katerega povzamemo kraj ali vir, od koder je. Naravnost nam to znamenje ne kaže kraja, marveč nam kaže samo mesto, na katero naj denemo občut. Tako devamo znamenja tudi na knjige in na druge stvari, da moremo iz tega spoznati, kam spadajo. Lotze torej pravi, da ne občutimo prostora naravnost, ampak v občutu je poleg drugih kakovostij še ta kakovost, da moremo iz nje povzeti prostor. Da bi to bolje razložil, razkazuje v vsakem čutilu posebej, kaj je ono krajevno znamenje. Tako n. pr. imamo gibalna čustva v očesih in ta so nam znamenja za vidne predmete. Žarki svetlobni, ki izhajajo iz predmetov, zadevajo mrežnico na raznih mestih, tudi se oko giblje, ko gledamo. Čustva, ki se vzbudijo vsled tega, napotijo nas, da stavimo vidne predmete na določene kraje. »Vsakemu posameznemu miku, vsaki barveni točki mrežnice, vsaki tipni točki naše kože je bilo treba dostaviti postranski mik, kateri ne preminja vsebine tega občuta, a kaže kot krajevno znamenje, od kod izvira (občut).« [2]) Ta razlaga nam kaže prav jasno, kako težko je najti oni moment, iz katerega povzemamo čas, kako težko se je sklicevati neposredno in samo na občute. Vsakdo izprevidi kmalu, da smo malo pridobili s takimi znamenji. Zakaj znamenja zaznamujejo nekaj, kar pa znamenja niso. Znamenje in zaznamovani predmet nista isto. Torej moramo čas vendar le poznati od drugodi, ako imamo tudi znamenja, sicer bi znamenj ne umevali. Prav tako treba tudi umeti, kakšna zveza je med predmeti in pa znamenjem. Ta razlaga torej ni zadostna, pač pa moramo priznati, da nam vendar le kaže pomoček, s katerim razvijemo in izpopolnimo svoje spoznanje časa.

V enakem smislu je izkušal Weber razlagati spoznavanje prostora iz »občutnih krogov« (Empfindungskreis), češ, okrog vsake točke naše kože se dá določiti neki obseg, v katerem se občutijo vsi vtisi čisto enako. Izven tega obsega pa občutimo vtis kot drug in različen od prvega. Vsled tega se mora reči, da imamo čutilo ali čut za prostor, ki sicer ni posebno čutilo, ampak občno (»Ge-

[1]) Lotze, »Medizin. Psychologie«, Leipzig, 1852, p. 330 sq.
[2]) Lotze, »Mikrokosmus«, 1856. I. p. 346.

neralsinn«) in ki je v tem, da so vidni in tipalni živci po posebnem načinu razvrščeni.[1]) — Drug empirist, slavni fizik Helmholz trdi, da sklepamo na podlagi občutov sami po sebi, ne da bi vedeli. S takim sklepanjem prenašamo vse občute (predmete občutov) v zunanji prostor. Tako se bliža ta empirist Kant-u, po prislovici, da se skrajnosti dotikajo.

Ker se ne moremo pečati z vsemi razlagami, ozrimo se samo še na Wundt-a.[2]) Predstava časa izvira od tod, da si predstavljamo h krati (simultan) dva ločena predmeta v celi vrsti, ter se zavedamo, da ja ločijo drugi predmeti (predstave). »Bistveno za predstavljanje (naziranje) časa je, da obnovimo in združimo različno ločene predstave in pa da se zavedamo, da so ločene.«[3]) Tudi on se ujema s Kant-om v tem, da imenuje čas o b l i k o, ki obsega ali sklepa naše predstave. A ne ujema se v tem, da bi ne bil čas tudi p o j e m. Wundt trdi, da je čas sicer izmed najobširnejših pojmov, vendar ni abstrakten, ampak konkreten (poseben). »Zakaj podoba časa je vselej posamezen tok časa«. Gledé na prostor trdi, da je občut neprostoren; a ker deluje več skupin v predstavah, naredé se predstave o prostornih predmetih. Svojo razlago imenuje teorijo »kompleksnih krajevnih znamenj«, ter rabi dve vrsti krajevnih znamenj. V očeh n. pr. je prva vrsta (sistem) nepremičnih krajevnih znamenj na mrežnici nepretrgana in ima dva obmera (dimenzije). Drug sistem pa se giblje in ima samo en obmer. Prostorno naziranje je v tem, da prvi sistem krajevnih znamenj na mrežnici merimo z drugim gibajočim se sistemom. Po dušeslovni strani je to delovanje nekako sestavljanje (synthesis). Posamezni elementi se združijo do cela v enoten čin — nazor prostora.

Iz teh podatkov je čitatelj lahko posnel, da vprašanje o času in prostoru ni lahko in je treba natančnega ter treznega preiskavanja, da se dožene vsaj deloma. Tu ne vprašamo poglavitno o tem, kako delujejo čutila, torej kakšna je fizijoložna stran onega delovanja, ki učini »predstavo« časa, ampak kako deluje celotna duševnost, da si ustvari popolno spoznanje časa in prostora. In gledé na to treba reči, da se tudi poslednje Wundt-ovo razkladanje ne dvigne do onega stališča, s katerega bi mogli umeti, kaj je v nas spoznanje časa. Nikdar ne bode možno umevati, kako bi iz

[1]) Bez. d. sächs. Ges. d. Wiss. II. »Raumsinn«.

[2]) Wundt, o. c. II. p. 348 sq., 28, 189. »Logik«, 1880, I. p. 428 sq.

[3]) »Logik«, p. 432, 458.

vrst posameznih predstav mogla nastati neposredna ideja časa in prostora. Karkoli nam kaže izkušnja, vse nas uči, da je v občutih in predstavah le kakovost predmetov. Predstavljanje sicer more te predmete primerjati, more jih družiti, more iz njih marsikaj povzeti: a kako naj povzame pojem? In Wundt sam priznava, da tu nimamo opraviti s predstavo, ampak s pojmom. Dá se pa tudi brez težave dokazati, da izražamo z besedama »čas, prostor« res pojma. Zakaj, ko pravim »čas«, tedaj ne mislim na nekaj posebnega, na tak in tak čas, ampak na nek predmet v obče, ki je istinit in podlaga vsemu gibanju in vsemu, kar se godi.

Ako hočemo potemtakem prav razlagati čas in prostor, moramo se opirati na izkušnjo in se ozirati na dognana načela. Vsekako mora biti v naših občutih nekaj, kar nam javi časovne razmere, — to je nedvomno. Ko to trdimo, stojimo na tleh izkustva. To izkustvo je zunanje in notranje. V zunanjem svetu opažamo razne vrste, dogodke za dogodki, gibanje od kraja do kraja. V notranjem izkustvu se nam kaže vrsta občutov, predstav itd. Naš um pazi na to enakost, na stalnost, pazi na razmere med predmeti in iz teh povzame z odmišljanjem pojem časa in prostora. »Čutilo pač spozna vrsteče se občute in predstave, a nikakor ne spozna, da se vrsté. Da to spoznamo, moramo razvideti, da pride nov občut, ko je izginil prejšnji. A da spoznamo prvo, kakor drugo, treba pa, da spoznamo to, kar je sedaj in kakoršno je sedaj. Samo, ako se oziramo na sedanjost, moremo spoznati kaj kot preteklo ali kot bodoče. Ker pa obsega predstava časa preteklost in bodočnost, zato more v nas le tako nastati, da se oziramo predstavljajoč si preteklost in bodočnost — na sedanjost. Tega pa ne more izvršiti notranji čut, to stori um. Samo um spozna z oziranjem (relacijami). Ako smo rekli, da predstava brezmejnega časa ni čutna, trdimo tu, da čutnost nikakor ne spoznava časa. Čutnost nam podaje sicer predmet — vrstenje občutov —; toda, ako bi ne mogli v tem predmetu spoznati nič drugega, nego kar spozna čutilo, namreč pojave, niti misli časa ne bi si pridobili . . . Gledajoč vrsteča se notranja stanja, si pridobimo misel časa le s tem, da si mislimo razun prihajanja in odhajanja tudi stalnost, t. j. trajanje.[1]) — Tudi prostor spoznamo z odmišljanjem. Čutila nam kažejo razne razmere in obmere teles: drugo je poleg drugega, drugo je tudi v drugem.

[1]) Kleutgen, o. c. I. 574, 575.

Predstavljamo si predmete v enakih razmerah, v katerih smo jih opazili. A prostora samega si ne more nihče predstavljati, zakaj predstavljati si le moremo nekaj, kar ima določeno dolgost, širokost visočino in obliko, nikakor pa ne prostora sploh, ki nima niti enega, niti drugega. Da imamo misel »prostor«, treba najprej odmišljati vse, kar smo omenili, vse, kar je posameznega in posebnega. To tudi stori naš um, ki spozna, kar je občno in bistveno v vseh prostornih razmerah in s tem določi in spozna oni pojem, katerega izražamo z besedo »prostor«.

S takim razlaganjem se ogibljemo skrajnostij, stojimo pa vendar na trdni podlagi izkušnje. Vsekako je zmota Kant-ova o subjektivnem času in prostoru mnogo hujša, kakor zmota empiristov. Prvi pa kakor drugi pridevajo čutnosti, posebej še predstavljanju, takšno moč, kakoršne nima. Vsi trdé, da izvršujemo s čutenjem to, kar more v istini spoznati le razum naš in sicer še to s precejšno težavo.

# II. Poglavje.

# O sodbah.

## § 77.

## Kaj je sodba v dušeslovnem pomenu?

Ako se ravnamo dosledno po svojem načelu in preiskujemo pojave duševnega delovanja, pridemo kaj lahko do onih pojavov, katere imenujemo sodbe ali tudi sode. Pojmi sicer nikakor niso tako priprosti ali prvotni pojavi, kakor predstave, vendar so enotni in zanje imamo tudi enotno sliko v zavesti. A sodbe — zdi se — nimajo več te enotnosti; nekako dva predmeta se družita ali razdružujeta, pojav je torej mnogo zapletenejši in težavnejši. Zaista nahajamo take pojave v sebi, ki so različni od pojmov in vendar umski pojavi. Bistvo teh pojavov je, da spoznavamo ž njimi nekaj istinitega, nekaj, kar je, ne da bi bilo samo v mojih mislih, s kratka, v sodbi se dovršuje spoznanje.

Ne smemo sicer tu globlje sezati v vprašanje o spoznavanji, vendar za naš namen treba opomniti, da spoznavanje je nekaka

zavest in sicer zavest, da se naše predstave in naši pojmi ujemajo z istino, posebej še, da tako družimo pojme in predstave, kakor so združeni predmeti. O tem se ni težko prepričati, treba le malo paziti na svoje duševno delovanje. In prav to se godi v sodbah. V teh duševnih činih se mi rodi zavest, da se pojem ali predstava in pa ozir ali odnošaj enega pojma do drugega ali do predstave ujema z istino, da ni taka misel samo v meni, ampak je v istini tako. V sodbah vselej izražamo, kakšen je kak predmet, ali je, ali ga ni. Ako bi tega ne storili, ne bi bilo sodbe.

Dve stvari moramo dobro ločiti. Kdor sodi, ozira se na nekaj istinitega — na to, kar je ali biva, bodisi karkoli. A ne ozira se naravnost na stvari, ne tako, kakor občutimo zunanje stvari, ampak najprej na svoje pojme ali predstave. Zato je sodba pravi duševni — kakor bi lahko rekli — notranji ali subjektivni čin. Tukaj se ne bodemo pečali z vprašanjem, kdaj in v katerih pogojih se ujema sodba z istino, ampak, kak duševen čin je sodba, kako se rodi in kake posebnosti kaže ta duševni pojav. Prvo vprašanje obdeluje posebna veda, logika, ki določuje zakone prave sodbe, s katero moremo prav spoznati istino. Mi se pa tu oziramo le na pojave, kakoršni se nam kažejo v duševnem delovanji.

Kadar občutimo, takrat delujeta h krati zunanji predmet in naša čutnost. V sodbi sami ne deluje zunanji predmet prav nič. Torej moremo tu govoriti le o notranjem predmetu, kakor ima n. pr. tudi predstavljanje svoj predmet. Predmet in delovanje — to nahajamo v vsakem duševnem pojavu. Enako je v pojmih, enako tudi v sodbah. V sodbah imamo tudi določen predmet (notranji), in duševnost deluje na tisti predmet, a drugače, kakor v predstavljanji in pojmovanji. Ko pravim (ali si mislim): »solnce sije«, deluje duševnost drugače s tem predmetom (solnce), kakor če imam predstavo solnca. Predstavljajoč si solnce imam pred duševnimi očmi neko sliko; v pojmu solnca je izraženo spoznanje bistva, katero ima to nebesno telo. A v sodbi »solnce sije« je sicer neko spoznanje, pa drugačno, kakor v pojmu. V pojmu se mi izraža ves predmet, kar in kakoršen je, v sodbi pa izražam spoznanje ali zavest svojo o tistem predmetu z ozirom na drug pojem ali duševni predmet. V pojmu primem predmet sam za-se, v sodbi pa sežem dalje in se oziram, družim, razdružujem: delujem vsaj z dvema predmetoma, ali delujem z enim, toda h krati se oklepam drugega. Ako je taka — mislil bi si kdo —, tedaj imam tukaj prav

ono primerjanje, o katerem smo govorili v predstavah. A ni tako. Tam smo samo primerjali, družili . . ., in sicer svojevoljno, tu pa družimo in se oziramo od predmeta do predmeta edino le tako, kakor veleva bistvo predmeta, kakor veleva istina. S tem oziranjem izražamo ono zvezo ali ono skupnost, ki je brez naše volje, popolnoma neodvisna od nas — v predmetih. Tega bi ne mogli, ako bi ne spoznali v pojmu bistva stvari: iz tega bistva, recimo, iz tega spoznanja izvira sodba. Zato moramo reči, da sloni sojenje na pojmih in je ž njimi v najtesnejši prirodni zvezi, da je različno od spoznavanja, ker je širše — obsežneje delovanje: reči pa moramo, da je umsko delovanje, ker je nadčutno, ker umevamo (po nadčutnem načinu) zvezo stvarij. Ako pravim: »ta stena je bela«, naj si ne misli nihče, da s tem ne izražam višega spoznanja, nego je ima n. pr. vol, gledajoč belo steno. V sodbi »ta stena je bela« se izraža spoznanje, da je predmet pred menoj stena in torej istega bistva, katero je v mnogih drugih predmetih enako imenovanih. Izraža se dalje, da ima neko kakovost (belino), katere bi lahko tudi ne imela (ako bi namreč bila rumena), da je pa tu ona kakovost v istini združena s steno. Vse to izražam v sodbi, a vol ima samo občut ali predstavo bele površine, kakor mi, ako jo zazremo. Ko pravim: »voda je hladna«, izražam s tem, kar sem občutil, a sodba ta je mnogo več, nego občut hladine. Naj si blagovoljni čitatelj le prav živo pokliče v zavest predstavo in sodbo, naj ji primerja, in uveril se bode, da je sodba čin (nadčutnega) spoznanja, s katerim zaznamo istinite medsebojne razmere predmetov.

Priznati pa je treba, da ni možno do poslednjih elementov razložiti sodbe. Sodba je duševen čin posebne vrste, ki sloni sicer na nižem duševnem delovanji, a ima tudi popolnoma poseben in torej prvoten, nerazdeljiv značaj. To, kar je v sodbi prvotno, dá se opažati, dá se nekoliko opisati, a popolnoma razložiti se ne dá. Sodimo, sodeč spoznavamo, to je v naši naravi, v naši duši: dalje ne seže nobeno razlaganje.

Kaj navadna je razlaga, da v sodbah družimo ali ločimo dva pojma. Da taka razlaga ni povoljna, razvideli smo že. A napačna je tudi razlaga Herbart-ova in njegove šole. »Kaj se godi s predstavami, ko se združijo v sodbe? Sodbe ne morejo biti samo druženje, spajanje; pri tem bi ne ločili subjekta in predikata (osebka in dopovedka). Subjekt mora poprej plavati med mnogimi določbami, da

ga more predikat določiti«.[1]) To se pravi: da more nastati sodba, ne smeta se združiti obe predstavi, ampak druga mora poleg druge nekam nedoločno plavati. Jasneje govori n. pr. Herbartovec Drbal: »Sodba se dušeslovno tedaj vrši, ako se dve predstavi ne moreta brez ovir združiti, marveč jih kaka okoliščina zavira ali zadržuje, tako da moremo dovolj paziti na to druženje ob začetku, v sredi in na konci. V začetek se stavi subjekt, v sredo vez, naposled pride predikat.« [2]) A ta razlaga ni samo nerodna, ampak tudi napačna. V resnici ne opažamo nikakega zadrževanja v sebi, marveč, ako umemo, sodimo, ako ne umemo, ne sodimo; ako umemo napačno, sodimo napačno, ker se umevanje in sojenje ne dasta ločiti. Da se ne spuščamo v obširne preiskave, omenjamo samo, da je izmed novejših empiristov zlasti Brentano natančno določeval bistvo sodbe in poudarjal, da v sodbi spoznamo nekaj istinitega, kar je; a v predstavah si stavimo predmet pred oči brez tega ozira. Zares je to odločilno za sodbe. Ako pa tirja, da naj se štejejo sodbe v popolnoma drugo vrsto, kakor bi s pojmi ne bile v najtesnejši zvezi, kriva je tega že podlaga njegovega razkladanja [3]), ki je na empirsko stran nekoliko pretirana.

## § 78.

## Vzroki in vrste sodeb.

Vzroke sodeb imenujemo bodisi duševno moč, ki deluje v sojenji, bodisi one momente ali činitelje, ki učinjajo sodbo. Določili smo že poprej, da je sodba v našem umu; ni nam treba še le posebej dokazovati, da ne sodimo s čutnostjo ali s predstavljanjem. A nekateri so mislili, da sodi naša volja, n. pr. Descartes in Malebranche. Ako tudi nismo še govorili o volji, vendar umeva čitatelj, o čem vprašamo. Ker se oziramo v tem dušeslovnem preiskovanji najprej na pojave, ne pa na zmožnosti, zato zasukajmo vprašanje drugače: Ali v sodbi kak predmet samo spoznam, ali ga tudi z voljo določim ali — rekel bi lahko — naredim, svoji pameti ukažem, naj ima kak predmet za tak, kakoršen se mi zdi?

---

[1]) Herbart, o. c. p. 127.

[2]) Drbal, o. c. p. 175.

[3]) Brentano, o. c. p. 266—306. To poglavje ima res dragocene opazke in preiskave, dasi ni vse resnično.

A naj nekateri tako umevajo, da poleg uma deluje še volja, ali tako, da edino le volja: oboje je napačno, zakaj samo um sodi, v sodbi je samo spoznavanje. V sodbi se izraža, kaj in kakšne so stvari: nikakoršne želje, nikakega hotenja ni v njej. Ko sodim, ne oziram se (v činu samem) niti na-se, niti na kaj drugega, ampak samo na predmet. Zaradi tega velja popolnoma trdno, da v sodbah edino le spoznavamo.

Vendar ima tudi volja v sodbah dovolj moči in vpliva: Volja veleva umu, da naj premišlja, spoznava; volja pridržuje um, da spoznava polagoma in temeljito, ali pa narobe odvrača um, da se ne ozira na razloge in deluje površno. Ako je težko spoznati in umeti, tedaj hoče volja obrniti um na neko stran, ki ji bolj ugaja. Tako deluje volja pač mnogo na um ali spoznavanje, nikakor pa ne sodi volja.

Pa s tem smo še malo določili. Sodba je poseben pojav, ki se vrši v umu; a vrši se vsled tega, da delujejo po posebnem načinu predstave in pojmi v nas. (Sevéda ne delujejo kot samostojne stvari, ampak delovanje je le v zavesti). Da moremo soditi, treba, da imamo v zavesti predmet, o katerem sodimo. Imenujemo ga v govoru subjekt ali osebek. Je pa lahko kakoršenkoli bodi predmet, da ga le imamo v zavesti kot nekaj določenega, ki ima lastnosti ali posebnosti. Zato more biti tisti predmet občut, predstava ali pojem. A v sodbi tudi nekaj določimo, oziramo se, in zato imamo še drug predmet v zavesti (predikat), in ta je vselej pojem.

Pa to oziranje more biti večstransko: bodisi da je več subjektov ali predikatov. Um naš spozna najpreje, da je med subjektom in predikatom neko razmerje, kakoršnokoli. Ako bi pa ne bilo istinitega razmerja, utegne biti samo iz moje domišljije, ako sem morebiti kaj slišal, in to je dosti, da imata predmeta v zavesti neko zvezo. Začenjam ogledovati si in primerjati oba, da najdem med njima stvarno zvezo: ako jo najdem, jo zaznam, ako je ni, zaznam, da je ni. V prvem slučaji nekako združim oba predmeta, v drugem ja ločim. Tako nam pravi izkušnja. Vendar se dušeslovci v tem ne ujemajo. Mi trdimo, da um preje preiskuje in primerja, potem še le sodi. Drugi pa učé, da nič ne primerjamo, ampak kar naravnost sodimo. Pač ni v tem jako velikega pomena, vendar treba razložiti vsak duševni pojav jasno in natančno. Tako n. pr. učita Reid in Dugald Stewart (iz škotske šole), da sodimo

mnogokrat po nekakem umskem nagonu kar naravnost.[1]) Jacobi (Nemec) pa uči, da sodimo po čustvu (verujemo); Kant loči take sodbe, v katerih kar naravnost spoznamo, da je predikat znak subjektov, in pa take, v katerih ni tako. A peripatetična šola uči, da pred sodbo vselej primerjamo in si ogledujemo predmet, ako tudi neizrekljivo hitro. Soditi se ne pravi samo tako primerjati in si ogledovati, marveč sodba je različna od primerjanja, pa samo deloma. Najprej namreč je izvestno, da moramo poprej poznati oba predmeta, predno moremo kaj o njiju določiti — v medsebojni razmeri spoznati. Torej ono primerjanje samo še nikakor ni sodba. Vendar pa je to za sodbo bistveno potrebno. Na podlagi primerjanja sodimo. Zato lahko rečemo, da je primerjanje čin ali moment v sodbi, ali oni čin, ki more neposredno izvabiti sodbo. Sodba sama namreč dokonča ali dožene ono primerjanje, ona stavi ali pokaže zvezo — razmerje med predmetoma. Primerjanje je nemirno iskanje, ne vémo, kako bi določili, kaj bi storili, delovanje se giblje neprestano od predmeta do predmeta: sodba pa znači konec iskanja, znači in povzročuje mirno stanje, a ne tako, kakor bi ne hoteli iskati dalje, ampak po sodbi prav najdemo, kar smo iskali, v sodbi si je delovanje ustvarilo svoj pravi, prirodni predmet in vsled tega je delovanje izvršeno. Kdor pazi natanko na-se, vidi, kako se to vrši. Med primerjanjem se nam razjasni, razvidimo, kar smo želeli, in takoj tudi priznamo ali pritrdimo, da je tako. To pritrjevanje se ne dá razložiti, pa saj je tako vsakemu dovolj znano. In prav to je sodba, to spoznanje — ali kakor že hočemo imenovati —, da je res tako. In če že ločimo sodbo od tega spoznanja, nečemo s tem reči, da sta dva različna čina, ampak, da se le oziramo na razne strani. Kadar spoznamo, takrat se zavémo predmeta, ki se ga nismo preje zavedali. Kadar izrečemo sodbo, takrat dokončamo ali bolje izvršimo neko delovanje. Tako se vidi, da je sodba res duševen čin, ki ni odvisen od zunanjih vplivov.

Ako si hočemo vsaj nekoliko predočiti to delovanje, spomnimo se govorjenja. Sodba je nekako notranje govorjenje. Pač ne mislimo tu onega govorjenja, ki je zares z našimi mislimi najtesneje skleneno, marveč oni prvi duševni čin, ki si ga predočujemo ali čutno značimo s pravim govorjenjem.

Treba bi bilo mnogo mnogo razpravljati o posameznih predmetih, o katerih sodimo. Kar pride v zavest, to tudi lahko vzbudi

[1]) Ulrici, »Gesch. und Kritik der Principien« etc., 1845, p. 248 sq.

naše delovanje, da sodimo. Koliko pomena ima tu zanimanje, uči nas izkušnja. Kar nas zanima, kar je blizu nas ali z nami v kaki dotiki, o tem sodimo radi. Posebno radi sodimo, ako zapazimo na kakem znanem predmetu kaj neznanega. To nas takoj vzbudi, da določimo, v kaki razmeri je znan del z neznanim.

O vrstah sodeb nam ni treba obširno govoriti, ker se peča ž njimi druga veda (logika) ter kaže njih veljavo, potrebo in pomen. Tu se oziramo samo na duševno stran. Najlože umemo razloček med trdivnimi (positiv) in nikavnimi (negativ) sodbami. V prvih spoznamo istinito razmerje med subjektom in predikatom, oba člena sklenemo ali združimo; v drugih pa je tajimo ali ga ne dovršimo, marveč je razderemo. To se zgodi tedaj, kadar se nam je zaradi kateregakoli vzroka stavila pred oči ona zveza, n. pr. da nam jo je kdo izrazil v besedah, ali da smo sami mislili nanjo. Ko pa začnemo primerjati natančneje oba člena, razvidimo, da ni onega razmerja, zato se upremo prejšnji misli, odbijemo jo ali zanikamo. Nikavne sodbe imajo isto bistvo kakor trdivne, samo gibanje ali notranje delovanje se vrši na nasprotno stran. — Prav lahko umevamo, kakšne so posamezne sodbe, t. j. take, s katerimi izrekamo kaj o posamičnem predmetu, in kakšne so splošne sodbe, t. j. take, s katerimi izrekamo kaj o več predmetih, n. pr. »Ljudje umirajo«. Gledé na to se kažejo mnoge razlike, kakor namreč sodimo ali o malo, ali o mnogih predmetih. Dalje imajo lahko sodbe to obliko, da združimo dva subjekta ali še več z enim predikatom, ali en subjekt z mnogimi predikati; lahko je en predikat nikaven, drugi trdiven; dá se kaka lastnost nekoliko trditi, nekoliko zanikati, sploh — razne so oblike, kakor nanesó predmeti.

A bolj nas mora zanimati nekaj drugega. Vselej ne moremo razvideti, ali je kaka razmera med obema predmetoma ali je ni, tedaj tudi ne moremo ali prav nič soditi, ali ne soditi naravnost in trdno. Zaradi tega n. pr. dvomimo, kadar ne razvidimo in bi radi razvideli; slutimo, kadar se nam nekoliko jasni; dozdeva se nam, kadar je le kak mal razlog za sodbo. Tako vidimo, da se nam zveza ali razmerje kaže raznovrstno, in po tem se ravna naša sodba. Bistvo sodbe ni vsled tega drugačno, le naše spoznanje se različno kaže.

Gledé na razne vire, iz katerih zajemamo spoznanja, morejo se pokazati še druge posebnosti, ki se pa dadó lože in bolje obdelovati v drugi modroslovni stroki.

Kakor se opira sojenje na naše pojme, tako pa imajo sodbe mnogo pomena za pojme. V sodbah se naš pojem polagoma razvija, razširja, pa tudi čisti. Vsak pojem je izprva jako nedoločen. Spoznavanje pa teži na to, da bi se pojem čim dalje bolj dovršil. In prav v sodbah določujemo, kaj spada v obseg pojmov. Tu so zanimive nekatere sodbe, s katerimi se zavedamo, kaj se godi, kaj vidimo in slišimo. N. pr. »Bliska se, deži, sneži . . .«: s temi sodbami izražamo, kam je treba šteti pojav, kateri izmed znanih pojmov je prikladen za pojav. Ako vidimo ptiča, pravimo: to je vrabec, to je ščinkovec itd.; s temi sodbami se določujejo pojmi imenovanih ptičev. Iz teh vzgledov se vidi, kako se določujejo pojmi v sodbah. Naj bi videli pred seboj rudo, katere bi ne poznali, ne mogli bi reči, kaj je, kateri pojem se ujema s tem predmetom. Ako si učenec misli neki pojem, ko pravi »dolomit«, ne more pa povedati, kaj je kos kamena, (ki je v istini pravi dolomit), tedaj nikakor nima o dolomitu še pravega pojma. Določujejo se s sodbami znaki pojmov. »Vsaka riba plava v vodi« nam naznanja važen znak pojma »ribe«, da namreč ta žival plava v vodi. Tako izvira sodba iz pojma, a narobe nareja sodba pojem: oboje duševno delovanje torej je skleneno najtesneje in organsko. Prav tako pa tudi izločimo iz pojmov vse to, kar smo napačno vanje privzeli, in sicer z nikavnimi sodbami. Vse to pa vzbuja našo pozornost, kar se nam zdi nenavadno, kar se do cela ne ujema z našimi predstavami in pojmi; zato nas nagnejo taki predmeti, da sodimo.

# III. Poglavje.

# O sklepih.

## § 79.

## Kaj so sklepi?

Z navadno besedo »sklep« bodemo tukaj imenovali to, kar imenujemo po tuje »ratiocinium« ali »syllogismus«. Poslednje ime naznanja, da mislimo in potem misli svoje zberemo. Enako pomeni tudi beseda sklep, da več mislij — vsaj dve — združimo, sklenemo,

pa tudi, da se v mislih ustavimo in jih nekako končamo ali dovršimo. To pomenja beseda sklep prvotno. Ako pravimo n. pr.: »Iz tega sklepamo«, hočemo reči, da izvajamo ali da razvijamo spoznanje iz drugega spoznanja. In v tem pomenu bodemo rabili besedo sklep tudi tukaj.

Ozrimo se pa na pojave same! V naših mislih se vrsté neprenehoma sodbe ter se družijo z občuti in predstavami. Pa sodbe same niso ločene med seboj, in ni le vsaka sama za-se, marveč tudi sodbe so v najoži zvezi, pač ne vse. Ko se je dovršila v umu sodba — torej tudi spoznanje, utegne se takoj iz sodbe ali spoznanja razviti druga sodba, ne da bi mi bilo treba ozirati se na kaj drugega nego na sodbo samo. N. pr. »Človek je umrljiv, torej ne bode človek vedno živel«. Znano je, da neprenehoma tako sodimo ter sodbe izvajamo in sicer večinoma kar naravnost, neposredno. Zaradi tega pa tudi rabimo v govoru tolikrat besede: zato, torej, tedaj, potemtakem i. dr., kakor tudi izraze: iz tega se razvidi — spoznamo . . ., s katerimi naznanjamo dovolj ono medsebojno zvezo sodeb. Kdo bi se temu tudi čudil! V vsakem spoznanji se nekaj določi. Ako se določi v enem oziru, dá se neposredno določiti v drugem oziru: na eni strani n. pr. smrt, na drugi konec življenja. — Pa idimo še dalje v pojavih! Vselej ne izvajamo sodbe iz ene sodbe, ampak mnogokrat iz dveh. Obe sodbi moreta biti namreč tako združeni, da imata en pojem skupno. Potem se dá večkrat tudi o razmeri obeh drugih pojmov kaj spoznati. N. pr. »Vsak človek ima dušo. Zamorec je človek: torej ima zamorec dušo«. V teh dveh sodbah se nam javijo trije pojmi. Eden izmed teh je isti v obeh sodbah. S tem pojmom sta oba druga v določeni razmeri, ki je v sodbah izrečena. Iz te razmere se dá določiti razmera tudi med njima samima, in tako pravimo: »Zamorec ima dušo«. Potemtakem moramo sklep v dušeslovnem pomenu imenovati oni pojav, v katerem razvidimo iz znane razmere dveh pojmov do tretjega pojma, v kakšni razmeri ali zvezi sta tudi sama med seboj. Oni tretji pojem se zove srednji, ker oba druga veže. Ako se pa oziramo na sodbe, vidimo najprej, da sta dve sodbi nekaka podlaga, na katero postavimo tretjo, — nekak vir, iz katerega izvira novo spoznanje. Dve znani sodbi imenujemo prednja reka; sodbo, katero izvajamo iz obeh rekov, zovemo v ožem pomenu sklep, ali sklepni rek; drugi pravijo in pišejo tudi »zaključek«.

Druga modroslovna veda, logika, se peča mnogo s sklepi in se ozira na to, kakšna je njih oblika, kakšna mora biti, da dobimo iz sklepov pravo (resnično) spoznanje. A mi se v duše-slovji ne moremo na to ozirati, ker gledamo le na pojave, kakoršni so. Naše spoznavanje, naše mišljenje se pač drži določene poti in se ravna po logičnih zakonih, toda to pot si radi prikrajšamo. Logika se mora ozirati na jezik, ozirati na stavke, v katerih izražamo sodbe, in zato zahteva, da mora imeti sklep tri člene-stavke ali reke. V mišljenji pa nam nameščuje že pojem sam — en rek. N. pr. »Jaz nikogar ne sovražim« — to naznanja tudi, da jaz človeka *A* ne sovražim. Ali: »Naš sosed je pijanec, torej je tudi zapravljivec«. Da bi bil zadnji sklep popoln, moral bi še reči: »Vsi pijanci so zapravljivci«, a navadno zadošča pojem pijanec, v katerem je tudi znak zapravljivosti. Zato se nam v tem razkladanji ni treba mnogo brigati za obliko sklepov, marveč gledati moramo na njih dušeslovni izvor, na njih vzroke, posebnosti in pomen v duševnem življenji.

## § 80.

## Vir, vrste in zakoni sklepov.

Utegne se vprašati oni, ki pazi na notranje pojave: od kodi izvirajo sklepi? Ako pazimo natančno, uverimo se hitro, da izvirajo iz uma — iz istega vira kot pojmi in sodbe. Zakaj po svojem bistvu in svoji obliki je sklep neka sodba, samo da ima določeno svojstvo, vsled česar ni vsaka sodba ob enem tudi sklep. Izkušnja nam kaže dovolj, da eno in isto delovanje ustvarja pojme, napravlja sodbe in tudi sklepe. To delovanje — spoznavanje, mišljenje, preudarjanje — je neko gibanje, ki prehaja od predstave do predstave, od pojma do pojma; a kaj je to gibanje drugega kot sojenje in sklepanje? Predstave imamo v svojem spominu in jih ne narejamo, narejamo in določujemo pa si pojme, prav tako pa sami z istim delovanjem sodimo in sklepamo. Zaradi tega je vir sklepov naš um, ali da rečemo primerneje: pojavi, katerim pravimo sklepi, spadajo v isto vrsto, kakor pojmi in sodbe, ali še bolje: sklepi so del celotnega delovanja, katero imenujemo na kratko — mišljenje. Pač so nekateri učili, da je sklepanje do cela drugo delovanje kakor umovanje, češ, sklep se loči bistveno od sodbe in v sklepu deluje vse druga zmožnost kakor v sodbi. Sklicujejo se tudi na to,

da delajo jeziki ta razloček: n. pr. latinski, ki zove moč sklepanja »ratio« in sklep »ratiocinium«. Tako je ločil Kant [1]) v tem smislu »Verstand« in »Vernunft«. Tudi mi ločimo um in pamet, in »pamet« ima zares viši pomen, nego »um«, ta namreč, da moremo ž njo premišljevati, da moremo najti razloge, da moremo delovati prav in primerno: vendar zaradi tega ne moremo reči, da je pamet bistveno različna od uma. Kakor je treba razvideti, da sodimo, takisto moramo razvideti tudi, kadar sklepamo, in prav to je sklepanje, da razvidimo iz dveh sodeb novo sodbo. Res je to delovanje različno od sojenja, toda ne smemo ga izvajati iz popolnoma drugega vira, ako ni bistvo drugačno. Večinoma se naslanjajo nasprotniki na to, da ustvarjamo s sklepanjem tudi idеje, celó, da jih kar naravnost spoznamo ali gledamo in da mora biti zaradi tega vir temu delovanju prav posebna duševna sila, katero bi imenovali »intuitivno«. Toda onih idej nikakor ne gledamo, ampak jih spoznavamo z odmišljanjem, kakor smo že drugodi razložili.

Ni potrebno, da bi to vprašanje še dalje razpravljali, lahko trdimo, da izvirajo sklepi iz istega spoznavanja, kakor sodbe, le da spoznavamo drugače v sodbah, drugače v sklepih. A v čem je ta razlika? Tega ni težko najti. V sodbi spoznamo nekaj prav v določenem oziru, tako, kakor si n. pr. moremo tudi samo nekaj ob določenem času predstavljati. Saj vémo, da more le malo biti v naši zavesti ob istem času. Ko spoznam ali sodim kaj o pojmu, sodim le z ozirom na določen znak. A v pojmu si ne mislim samo posameznih stvarij, ampak celo vrsto predmetov; sodim torej tudi o celi vrsti. Pa ne sodim izrečno o vseh predmetih cele vrste, marveč le o vseh kot celoti. Ako pa pridenem prvi sodbi drugo sodbo, da je namreč predmet *D* v celi vrsti *A*—*Z*, potem morem soditi posebej še o *D*. Tako se je razvilo spoznanje od splošnosti do posebnega predmeta. Vzrok temu pa je prav ona ožina naše zavesti, s katero moremo h krati imeti v njej le nekaj malega. Kdor bi n. pr. mogel vse posamezne predmete neke vrste staviti si pred oči h krati, da bi jih nekako gledal, in ako bi izrekel o vseh sodbo, (recimo: »Naši učenci so pridni«) temu bi ne bilo treba še posebej

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft p. 188.: ». . . können wir ihn (den Verstand) als Vermögen der Regeln charakterisieren . . . Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln«. ibid. p. 265.: »hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben (dem Verstande) dadurch, dass wir sie das Vermögen der Principien nennen«.

soditi ali izrekati, kakšen je posameznik. Prehajamo torej od spoznanja do spoznanja tako, da prestopamo — rekel bi po nekakem mostu — od predmeta do predmeta, od celote do posameznih stvarij. Zavedamo se sedaj te resnice, na to iščemo, kaj je še drugega ž njo združeno, in ko smo našli, zavémo se druge, potem tretje resnice itd., dokler sploh nahajamo kako zvezo, skupnost, razmero.

Kadar mislimo po tej poti, hodimo od splošnega znanja do posebnega, od pojmov do posebnih predmetov, n. pr. od človeštva sploh do posameznih ljudij. To je pravi sklep ali silogizem in ta nam podaje zavest, da natančno in jasno vémo. A gremo lahko prav narobe od posameznih predmetov do celote, do občnih pojmov. Tak sklep imenujemo navod ali indukcijo, ker je treba navesti več posamnih slučajev, da spoznam splošno resnico. Ko vidim, da je v košarici prvo, drugo, tretje jabolko gnilo, rečem: »Jabolka v košarici so gnila«. In če tudi nisem pregledal vseh jabolk, vendar tako sodim; pa zakaj? Bodisi izkušnja ob drugi priliki, bodisi neki nagon, bodisi neka slutnja mi pravi, da so taka vsa jabolka, kakoršnih je nekoliko ali celó večina v košarici. Skoro enako delujemo, kadar spoznamo dva podobna predmeta. N. pr. brata sodimo po bratu, knjigo po drugi knjigi istega pisatelja, eno svojstvo človekovo po drugem svojstvu itd. Ako najdemo namreč nekoliko enakih znakov, sklepamo takoj, da so tudi drugi enaki. Pač se zavedamo, da tako sklepanje ni vselej trdno, da ne spoznavamo izvestno, toda sklepamo vendar. Takemu sklepanju pravimo sklepanje po naliki ali po analogiji. Obe besedi nam značita podobnost med predmeti.

Tako sklepamo sicer na razne načine, a bistvo ali načelo sklepanja je v vseh isto: prehajanje iz sodbe do sodbe, od spoznanja do spoznanja, ne da bi ga zajemali naravnost iz občutov. Da so vsi ljudje umrljivi, tega ne vém od tod, da sem videl vse ljudi umirati, ampak vém to iz drugega svojega znanja. Kar smo rekli že na drugem mestu (str. 272) o duševnem delovanji, da se namreč delovanje duševno rado ponavlja na isti način, kakor se je izvršilo prvič, to velja tudi tukaj. Ako dobimo predmet, podoben drugemu, o katerem smo že kdaj sodili, sodimo radi o njem enako. Izkušnja uči, da so si predmeti res radi podobni tudi še v tretjem oziru, ako so si podobni v prvem in drugem.

Prav zaradi tega se primeri mnogokrat, da sklepamo napačno, — da ni v istini tako, kakor mislimo. To umevamo prav lahko.

Le tedaj moremo prav sklepati, ako se zavedamo jasno vseh razlogov, to je vseh sodeb, vseh pojmov, iz katerih sklepamo. Ako pa prezremo pojme, ako jih družimo drugače, nego so v istini združeni, ne more biti sklep resničen. In prav ožina naše zavesti je mnogokrat kriva, da sodimo napačno, ker se ne oziramo dovolj na vse strani, ali dovolj ne pretehtamo razlogov. Rekli smo tudi že poprej, da sodbe ne izhajajo iz volje, vendar pa ima volja prav v sklepih veliko moč, ker nas volja nagiblje, da sklepamo, dasi nismo še prav natančno razvideli razlogov.

Mnogokrat sodimo napačno, pa še večkrat napačno sklepamo. Zaradi tega treba najbolj pri sklepanji paziti. Že v besedah ali v izrazih je mnogokrat pomota, ker ne pazimo na pomen besedij; tudi pri pojmih se ne pazi vselej na obseg in se lahko kaj vtihotapi v pojem, kar vanj ne spada.

Sklepanje smemo imenovati pravo življenje našega uma, ker vsled sklepanja je naše umsko delovanje enotno, skupno. Ne sklepamo namreč samo tako, da družimo dve in dve sodbi, ampak raznovrstno znanje družimo v celoto, kakor bodemo slišali še pozneje.

Stavili so vprašanje, ali sklepa tudi žival? Odločno odgovarjamo, da ne. Iz dosedanjega razkladanja se razvidi to samo po sebi. A ugovarjajo, da živali marsikaj storé, kar more izvirati samo iz sklepanja. Ako n. pr. pokažeš boječemu psu palico, tedaj beži: torej sklepa pes, da ga misliš pretepati. — Pač ni težko pokazati, da ni treba za take in enake živalske pojave nikakega sklepanja, marveč druženje predstav nam razlaga vse. Pes, ki je bil že kdaj tepen, ohrani v spominu palico, bolečino in tudi strah: ko mu pokažeš palico, obide ga strah in zbeži. Pokaži pa psu nož, ki je morebiti kaki živali že odrezal nit življenja, nikakor se ga ne boji, ako mu sicer ne pretiš in se mu ne groziš. Celó človek izvrši mnoge stvari, ne da bi mislil ali sklepal, mnogokrat se ravna bolj po svojih predstavah nego po umnem premišljanji. Nekateri ne more trpeti kake barve, drugi ne kakega obraza, dasi je lahko človek, imajoč one poteze v obrazu, najboljši človek po svojem značaji.

Pač vé vsakdo, da se vrši sklepanje po *zakonih*. Teh zakonov ne določimo svojevoljno, ampak določeni so sami po sebi, izvirajo iz narave našega mišljenja, našega spoznavanja. Že poprej (§ 30.) smo določili zakone, ki veljajo za zaznavanje sploh, in tu

moramo reči, da veljajo bistveno isti zakoni za mišljenje. Te zakone razpravlja druga veda, vendar vsaj mimogredé jih omenjamo, ker se ravna po njih tolika množina duševnih pojavov.

Prvi je zakon istovetnosti (principium identitatis). Mišljenje sploh in posebej sklepanje se opira na ta zakon v tem, da ohranimo predmete kot iste v zavesti ter jih kot take tudi spoznavamo. V raznih ozirih nam podpira in razširja ta zakon naše spoznavanje. Ako najdemo iste znake, sklepamo, da je tudi predmet isti; ako slišimo ali zvémo, da je predmet isti, sklepamo, da so tudi znaki isti; ako dodamo h kaki reči ali odvzamemo od nje dvakrat enake količine, dobimo tudi enake svote in enake ali iste ostanke.

Drugi je zakon protislovja (principium contradictionis). Glasi se: Istemu predmetu se ne more kak znak prisojati in v istem oziru odrekati, ali: Noben predmet ne more v istem oziru biti in h krati ne biti, ali: — v istem oziru tak in h krati drugačen biti. Kdor bi kaj takega hotel v svojih mislih združiti, nasprotoval bi si. Ako slišimo tak stavek, ali ako nas mišljenje do take sodbe privede, takoj pravimo, da tako ne more biti. Tako vémo, da enako ni neenako, veliko ni v istem oziru tudi majhno itd. Ta zakon popolnjuje prejšnji zakon ter nam kaže napake v mišljenji. Ako bi dosledno sklepali, izvedli bi iz vsakega napačnega sklepa naposled tako protislovje.

Tretji zakon združuje oba prejšnja zakona in se imenuje zakon izključenega tretjega (principium exclusi tertii). Izrečemo ga tako-le: V sodbi ali v sklepu moramo reči, da kaj je ali da ni; ni možno reči na tretji način. Ali tudi: med dvema protislovnima sodbama (stavkoma) ni nikake tretje sodbe. Po domače bi rekli: Ali da, ali ne, drugače ni možno. — To načelo rabimo jako mnogokrat. Ta zakon vzdržuje v mišljenji doslednost, da se ne razgubi na razne strani; tudi daje mišljenju ono krepkost in razvidnost, ki je znak resnice.

Četrti zakon se ozira na razlog, zaradi katerega sklepamo in sploh mislimo. Izrazimo ga lahko tako-le: Kar sklepamo ali sploh mislimo, mislimo zaradi zadostnega razloga. Ne mislimo, ne sodimo, ne sklepamo v obče, ne spoznavamo, kakor bi se nam ljubilo, kakor bi si predstavljati mogli, ampak kakor razlog veleva. Ta razlog mora biti zadosten, da se moremo nanj res opreti, da nam je spoznavanje dovolj razvidno, dovolj trdno. Da je ta zakon

v našem mišljenji, to je dovolj znano in ni treba tega dokazovati. Da je temeljni zakon v mišljenji, ker bi sicer ne spoznali nikake resnice, tudi to je kolikor toliko znano, in dovolj je za naše razkladanje, da smo ob kratkem zakon naznanili.

Izvajati ni treba teh zakonov, zakaj tako so prvotni in določeni, kakor mišljenje samo. Pa tudi dokazovati ne, ker so razvidni sami po sebi, kar priznavajo vsi ljudje.

# IV. Poglavje.

# O svesti.

## § 81.

## Kaj imenujemo svest?

Ogledovali smo si razne pojave, ki prihajajo na pozorišče naše duše. Vseskozi pa smo spoznali, da so med seboj v najtesnejši zvezi, zakaj vsi pojavi so le posamezni členi istega delovanja. Kako se to godi, ali natančneje, omogočuje, to smo premišljali že drugodi. Najprej se moramo ozirati na to, da vsak duševni pojav zaznamo, vsled zaznavanja je pojav še le — duševni pojav, s tem dobi ono bistvo, po katerem se loči od drugih pojavov. Zaznavamo pa razne predmete tako, da ni predmet ločen od predmeta, marveč, ko zaznavamo drugega, obsegamo z duševnim delovanjem svojim deloma tudi še prvega ali morebiti še več drugih. Tako ne zaznamo samo, ampak tudi vémo za svoje predmete, ločimo razna notranja stanja, spoznavamo, kdaj so, kdaj niso v nas. To imenujemo zavedanje ali zavest. Zaradi tega je res zavest neko središče, v katerem družimo vse predmete svojega delovanja. Da smo bolje umeli druženje predstav in razne druge pojave, katere druži zavest, govorili smo nekoliko o njej že preje.

Dušeslovna resnica je, da imamo vsi ljudje zdravega uma tudi zavest. Ako bi te ne imeli, ne bi nikakor delovali s svojimi notranjimi predmeti, nihče ne bi mogel izreči ničesar o njih. Ako bi koga vprašali: »Ali si se spomnil, ali si vesel, ali hočeš —« ne bi mi mogel odgovoriti ničesar, ker ne bi umeval vprašanja in ne bi

zlasti vedel, je-li kaj takega v njem, ali ne. Zaznavanje in zavedanje sta bistveno isto delovanje, samo da je prvo — rekel bi — prvi čin ali prvi korak do zavedanja in neizogibni pogoj, da se more zavest razviti, zavest pa je daljše in obširnejše delovanje. Zavest je mnogo obsežnejša in pomenljivejša v duševnem delovanji, zakaj zaznavanje ne veže činov med seboj, ampak jih poteguje na površino našega znanja, veže jih pa zavest, kakor tudi blisek ne razsvetljuje širne planjave, da bi jo moglo oko od tega kraja do drugega pregledati, pač pa trajna solnčna svetloba. Zavest učinja, da se predstave družijo, še bolj, da jih primerjamo med seboj, kakor tudi ločimo, delimo itd.

Vém, da se kakemu dušeslovcu vriva ugovor, da ni za duševne pojave in za duševno delovanje tako potrebna zavest, kakor tukaj učimo, češ, lahko se v duši marsikaj godi in snuje, ne da bi vedeli za to. Na to odgovarjamo: Tega ne tajimo, a trdimo, da to niso duševni pojavi v našem smislu. O čemer se nikdar ne zavém, kako naj je to duševni pojav, ki se res meni — spoznavanju javi? Tudi živali imajo pač marsikatere notranje pojave, toda kaj vé žival o njih, kaj more povedati, katera pač pazi na te pojave? Ali more biti v tem smislu živalsko dušeslovje, kakor je veda o človeški duši? Sicer smo o tej stvari že drugodi dovolj govorili.

Ne smemo pa misliti, da je zavest neko delovanje, ki je popolnoma različno od dosedaj razloženega umskega delovanja,[1]) marveč ta zavest je prav isto spoznavanje, katero smo našli v pojmih, sodbah in sklepih, le da se drugače javi v vsakem pojavu. V predstavah je tudi zavest, pa ta zavest ni stvarno različna od predstave, ampak je isti čin, kakor je predstava. Tako n. pr. gledanje lepega vrta ni sestavljen čin iz gledanja in vrta, ampak gledati morem le nekaj; ali poslušanje glasbe ni sestavljen čin, tako, da bi mogli napisati: Poslušanje glasbe = poslušanje + glasba; marveč poslušati morem le nekaj, bodisi glasbo, ali govorjenje itd. Isto je v zavesti: zavedati se moremo le določenega predmeta; ako bi predmeta ne bilo, tudi zavesti bi ne bilo.[2]) In vendar sega to

[1]) »Num conscientia uti est actus et consequenter uti improprie sumitur tamquam facultas, sit distincta ab intellectione, de qua habetur conscientia. — Quaestionem negative esse solvendam probatur argumentis expositis n. 208.« Lahousse, o. c. p. 293.

[2]) »Conscientia (scientia cum alio) importat ordinem, applicationem scientiae ad aliquid.« Lahousse, o. c. p. 291.

delovanje še dalje, nego do takih posameznih predmetov; v zavesti objame naše spoznavanje predmet tako, da ga ima v svoji oblasti, ne kakor bi predmet zavzemal vso našo moč, ali vse naše delovanje, marveč zavest se tako giblje in tako deluje s predmetom, da ga ima kot svoj lastni predmet, imajoč ga v svoji oblasti. Prav zaradi tega more zavest sezati od predmeta do predmeta, more obsezati prvega in se prijemati drugega, hraniti v sebi preteklost in h krati sklepati sedanjost: tako je prav ta zavest pogoj za naše umsko delovanje, ali ako hočemo tako reči: bistvo umskega delovanja. Prav vsled tega namreč moremo seči nad čutne predmete in spoznati to, kar je bistveno, spoznati to, kar je v več predmetih, torej splošno, — moremo soditi, moremo sklepati. Pa tudi tako ne smemo umevati zavesti, kakor bi bila neka »nepretrgana nit« v našem spoznavanji, marveč zavest je v posebnih činih, zavest je dejanjska, ni sama zmožnost.

Karkoli je duševnih pojavov, pridejo nam v zavest; oziramo se nanje, ogledujemo jih, kakor gledamo s telesnimi očmi zunanje predmete. A prav ta primera nam more pojasniti, kako se zavest še dalje razvije. Oko ne more nikdar gledati samega sebe; kadar gledamo kak predmet, ne moremo se h krati obrniti še k drugemu ali tretjemu predmetu, marveč en sam zavzema vso našo moč. Drugače je, kakor smo slišali, v zavesti. Zavest ravna s predmeti samostojno: ostaja pri njih, pa se zopet od njih odvrača in, kar je jako važno, zavest je prav zaradi tega stalna, ista, ne kakor bi bila kaka lastnost ali nepretrgano stanje, marveč posamezni čini so nepretrgano med seboj združeni, spojeni, kakor je tudi tok v reki vedno isti, dasi je voda vsak hip druga na istem mestu. Prav zaradi tega pa ne sega zavest samo do menjajočih se predmetov, ampak seže — rekel bi — sama va-se, spozna tudi sama sebe. Zavémo se, da se menjajo sicer v nas pojavi, vendar pa so ti pojavi le posamezni čini enotnega delovanja. Pa še nekaj drugega deluje, da se zavémo tudi sami sebe. Zavest nam ne kaže samo pojavov, ki stopajo na pozorišče, ampak tudi take, katere sami učinjamo ali izvabljamo: sami ustvarjamo pojme, sodimo, sklepamo, želimo, hočemo. Ko se zavedamo teh, zavedamo se polagoma tudi, da izhajajo iz enega vira, iz enega vzroka. Da se rodé taki čini, treba nam je neko sliko staviti, treba se je ganiti — nekaj premeniti v sebi, česar se sevéda moramo zavedati, kakor drugih činov. Tako se povrača zavest sama va-se in razvija se dotlej, da je: zavest

o zavesti, t. j.: kakor se zavedamo raznih pojavov in činov, tako se zavedamo tudi, da se zavedamo, ali: mi spoznamo, da spoznamo. To je težko še natančneje razložiti ali popisati, ker se ne nahaja nikjer v prirodi nič enakega, ker je to notranje delovanje čisto duševno, ker mora torej vsak na-se paziti, ako hoče to spoznati. Tako nekako bi povedali umevneje: Ako bi moglo oko videti samo sebe, in gledati še svoje gledanje, potem bi imeli primero za to, kar se godi in vrši v naši duši.

To povračanje zavesti pa zopet ni delovanje — različno od zavesti v obče, ampak ista zavest se ozira na druge pojave kakor tudi sama na-se. Zakaj tudi zavesti ne bi se zavedali, ako bi se ne zavedali določenih predmetov, ali da rabim ono izmišljeno primero: oko bi ne moglo gledati svojega gledanja, ako bi ne gledalo h krati drugih predmetov. Tako tudi to delovanje ni različno delovanje, ampak je le dovršena ali popolna zavest.[1]) To popolno zavedanje samega sebe imenujemo svest. Posebno radi naznanjamo to v posebni obliki, da pravimo: »Svest sem si, da je tako«, t. j. vém in zavedam se jasno; ali tudi tako: »Nič hudega si nisem svest«, t. j. vém, da nisem nič hudega storil. V tem izreku je torej mnogo več, kakor: »Nič hudega ne vém«. To lahko pomeni tudi, da nisem sploh ničesar slišal, niti na kaj takega mislil — torej jako splošno, brez ozira na kako osebo. Ako pa pravim: »Nič napačnega se ne zavedam«, naznanjam, da ne morem nič takega najti v sebi — v svojem znanji. A »svest si biti kaj zlega« pomeni, da je dotični kaj zlega storil, da vé torej sam o sebi, da se zavedanje njegovo povrača v samo sebe, v dotičnega, ki misli ali govori o sebi. Prav lepo torej beseda izraža, da vém o stvari in h krati še o sebi in o svojem vedenji,[2]) torej vém h krati o čem drugem.

Sama po sebi pa se razvije še neka druga zavest, še drugo znanje. Ker izhajajo misli in želje iz enega vira; ker spoznamo,

---

[1]) »Ona bitja, ki so med bitji najpopolnejša, kakor so umovite substancije, povračajo se (redeunt) popolnoma sama k sebi. S tem, da spoznajo kaj, kar je izven njih, gredó nekako iz sebe. Ko pa spoznajo, da spoznajo, začenjajo se povračati sama va-se, zakaj čin spoznanja je v sredi med spoznavajočim in spoznano stvarjo . . . Toda prirodne moči, ki nimajo občutnosti, nikakor se ne povračajo same nad sebe, ker ne spoznajo, da delujejo, kakor tudi ogenj ne spozna, da greje.« Thom. de veritate q. 1. a. 9.

[2]) Enako pomenja tudi latinska beseda »conscientia«, da vémo h krati z nečim drugim; in prav to je: vémo — ter vémo, da vémo.

da prav isto bitje spoznava razne stvari, ki jih tudi hoče in nanje deluje ali vpliva; ker spoznamo, da je prav isti subjekt v vseh teh pojavih: zavémo se ga tudi in sicer, da smo sami tisti subjekt, in to zavedanje imenujemo še posebej samosvest, da tem bolje izrazimo oziranje na samega sebe. Samosvest ni bistveno nič drugega nego svest; a v samosvesti mislimo najprej na ono notranje središče vsega delovanja, iz katerega izhaja vse in v katero se povrača vse.

Tako se je v samosvesti povspel naš razvoj do neke višine in h krati do trdnega središča, tako ima zavest svoj poseben predmet, ki ga nima nobeno drugo umsko delovanje. Pa to je treba natačneje razkazati in posebej razložiti, kaj nam pomaga, da se razvije popolna in določna samosvest.

## § 82.

## O samosvesti.

Ko sem opomnil, da izražamo to samosvest naravnost z zaimkom »jaz«, opozoril sem čitatelja na bistvo tukajšnjega vprašanja. Najprej treba preiskati, kaj zaznamujemo s tem izrazom. Neznano ni sicer nikomur, kaj hočemo s tem reči, in vsakdo misli, da o nobenem predmetu ne vé toliko, kolikor o tem »jaz«, o sebi. Vendar ni stvar tako razvidna, kakor bi se komu zdelo. Zakaj samega sebe nihče ne vidi, niti ne tiplje, niti drugače ne čuti: čuti le dele svojega telesa. Potem je pa ta »jaz« tudi dovolj različen ob raznih prilikah: sedaj se mi zdi poln veselja, kmalu na to ga tare bridkost, stiska ga kesanje. Navadni človek, ki malo misli, zaznamuje z besedo »jaz« svoje telo, ali bolje predstavo svojega telesa. Jako rad se ozira pri tem na občni občut, ki ga imamo o telesnem stanji. Ko sedaj mirno sedim ter pazim na svoje stanje, občutim marsikaj, ne da bi se prav zavedal, kaj občutim. To ima navadni človek v mislih, ko pravi »jaz«, ker je to stanje manj premenljivo, nego so občuti. Pa ta občut ne more biti pravi predmet za besedo »jaz«, zakaj bolj ali manj naznanjamo vendar, da je oni »jaz« več nego občut, da je prav ono bitje, ki občut sprejema in zaznava.

Že to nam je moglo dovolj razjasniti, da nekaj popolnoma določnega, rekel bi, vsestransko označenega nikakor ne moremo zaznamovati z omenjeno besedo. »Jaz« ni niti duša, niti telo, še manj kaka posebna stran našega bitja. Marveč s tem zaznamujemo ono nespremenljivo, stalno in samostojno središče vseh pojavov in

vsega našega bitja, katero ima pojave v sebi ali na sebi kot svoje pojave. Dokazali smo na drugem mestu, da je res v našem bitji tako središče, v katerem se vsi pojavi družijo, in to je duša; a izvestno je, da duše ne moremo naravnost spoznati. Prav tako je izvestno, da ne moremo onega bistva, one substancije naravnost spoznati, katero zaznamujemo z besedo »jaz«. Na drugi strani pa tudi ne moremo reči, da je »jaz« samo neki pojem. Pojem dobimo z abstrakcijo, v njem zaznamo bistvo stvari. A bistva nikakor ne dosežemo v samosvesti. Torej moramo reči — in sicer popolnoma soglasno s tem, kar smo rekli o zavesti —, da je samosvest, v kateri spoznavamo svoj »jaz«, le dovršena zavest ali svest o vsem delovanji, o védenji, o samem sebi. Besede »jaz, ti, on« tudi ne izražajo pojma, kakor druge: »človek, knjiga« itd., ampak so le »zaimki«, ki nameščujejo imena in torej tudi pojme. Potemtakem moremo samosvest določiti ali umeti kot zavedanje samega sebe, pa ne kot bi se zavedali kar svojega bistva, ampak zavedamo se svojega delovanja, svojih pojavov, ki imajo vsi en subjekt; to istinito središče, ta subjekt spoznavamo kot predmet samosvesti. Vsi duševni pojavi in čini nam kažejo, kje so: kadar nam zavest kaže ta enotni »podstav« vseh, tedaj se zavedamo sami sebe, imamo samosvest. Iz tega smo razvideli:

1. V samosvesti spoznavamo res sami sebe, in sicer neposredno; v samosvesti se nam neposredno javlja, da smo; spoznavanje nima le nekake slike (species), ampak istiniti predmet, ki je delovanje naše. Vsako drugo spoznavanje je posredno, ker rabimo neko notranjo »sliko«, neki čin svoje duše, po katerem spoznavamo istiniti predmet.

2. Nikakor pa ne spoznavamo v samosvesti substancije svoje duše ali njenega bistva, kakor bi se to kar naravnost javilo. Sicer bi moral imeti že novorojenček samosvest, a nima je.

3. Samosvest izvira neposredno iz duševnih činov, ne iz duševne ali telesne substancije; tudi je sama duševen čin. Ta čin je pač mnogo viši in popolnejši, kakor zavedanje v obče, toda nikakor ni bistveno drugačen. Pač pa je ta čin drug čin nego zavedanje samo; ko se zavedam, da slišim, tedaj je predmet vedenja — slišanje. A ko se zavedam sebe, tedaj je predmet drug. In ta predmet — kaj je? Najlože rečemo, da je delujoča duša in sicer »kot delujoča«. Delovanje spoznavamo, v delovanji pa tudi delujočo dušo, in sicer neposredno. Zato spoznavamo v samosvesti

brez kakega sredstva, da je delovanje, da je res istinito delovanje, in zato je to spoznanje trdnejše, kakor vsako drugo.

Toliko razvidimo lahko iz poprejšnjega razkladanja. O tem tudi ni možno po pameti dvomiti. Zato so modroslovci v vseh časih imeli to spoznanje samega sebe za najtrdnejše. Tako je sv. Avguštin to resnico povzel iz prejšnjih modroslovcev, ko je pisal: »Ne hodi ven (t. j. izven sebe), povrni se v samega sebe, v notranjem človeku biva resnica. Ako pa najdeš, da se duša preminja, idi nad samega sebe«.[1]) In Tomaž Akv.: »Duša se spozna po svojih činih. V tem namreč spozna kdorkoli, da ima dušo, da živi in biva, ker zazna, da čuti in umeva in druge enake čine izvršuje, zaradi česar pravi modroslovec (t. j. Aristotel, Eth. IX. c. 9.): Čutimo pa, da čutimo, in spoznamo, da umevamo, in ker to čutimo ter spoznavamo, spoznavamo tudi, da smo«.[2]) In v enakem smislu je tudi Descartes izrekel svoj sloveči stavek: »Cogito, ergo sum«. — Po tem nauku torej se zavedamo vseh duševnih pojavov. Pa treba ločiti: zavedanje svojega čutenja, — ker čutimo, da čutimo; a umevanje svoje umevamo ali spoznavamo. To je pač razvidno. Tega ne moremo čutiti, kar je nečutno, umevanje moremo le umevati. Zato nihče svoje duše ne čuti, on jo le umeva, spoznava z umom.

Popolnoma jasno je sedaj, da se zavedamo duševnih činov, da torej spoznavamo svoje čine naravnost; ako pa hočemo še dalje spoznati, kaj je vir tem činom, potem pač moramo sklepati; s sklepom najdemo vzrok tem činom, zakaj za vsak pojav je treba tudi vzroka. In tako smo sklepali tudi mi, dokazujoč, da je duša netvarinska substancija (§ 9.).

Zanimivo je paziti na to, kako se vrši to spoznanje. Um si izbere za predmet svoje delovanje in tako spozna to delovanje. Spozna pa s tem, da nekaj učini; torej en čin našega uma se ozira na drug čin. Tako tudi napravimo — kakor lahko opažamo — čin za činom, poslednji se ozira na prejšnjega, in tako je naše spoznanje res pravo spoznanje samega sebe. Sevéda se do pičice ne dá natančno popisati, kako se to godi, zakaj to je poseben čin, »spoznanje spoznanja«, kakor pravi Aristotel, mora torej imeti tudi poseben značaj.

To spoznavanje samega sebe, o katerem tukaj govorimo, moremo imenovati središče vsega spoznavanja. Zakaj tu dobivamo

[1]) De vera religione, 72.

[2]) De verit. quaest. 10. (de mente), art. 8. 11.

pravo spoznanje o biti sploh, zakaj sami v sebi naravnost spoznamo, da smo; v sebi spoznamo delovanje, spoznamo svojstva; po teh spoznamo tudi svojstva in bistvo drugih stvarij. Vse moremo le tako spoznati, kakoršni smo sami [1]); ne moremo drugače, kakor določuje naša narava. Zaradi tega je pa merilo vsega našega spoznanja — spoznanje samega sebe. V tem pomenu je bilo torej nekaj resnice v nauku sofistov, da je človek merilo vseh rečij.

Kako resnično je to razkladanje, kaže tudi vsakdanje prepričanje ljudij. In to prepričanje sodi, da se človek še le takrat prav zaveda svojega življenja in bitja, kadar začne misliti o samem sebi, kar se godi še le po sedmem, osmem letu. O malem otroku, dasi ima morebiti že samosvest, pravimo n. pr.: »Še vé ne, da živi«.

Samosvest se razvije pozneje kakor zavest; novorojenček se sploh ničesar ne zaveda. Ko pa otrok vedno bolj deluje s svojimi čutili, zlasti ko more že sam hoditi in se dotikati raznih stvarij, tedaj spoznava čim dalje bolj svoje telo, njegovo podobo, njegove ude ali dele. Zaveda se ga. O tem ga učé čutila. Ako vidi mater, da prijema za njegovo oblačilce, ne čuti ničesar; ako ga prijema za roko, ako ga poljublja na lice, tedaj občuti; tako se polagoma privadi ločiti telo svoje od vsega drugega, in to je prva stopinja do samosvesti. To spoznanje se mnogo razširi, kadar se otrok jasneje zaveda svojih notranjih občutov: lakote, žeje, bolečine, prijetnosti, in še bolj se razširi, kadar spozna, da je telo isto, bodisi da občuti, ali pa, da deluje. Tako si stvarjamo v mladosti vedno bolj neko središče — in tisto nam je telo. A še dalje gremo. Spoznamo namreč, da mora še nekaj drugega biti, iz česar izhajajo naši sklepi ali ukrepi, gibanje, želenje, sploh oni notranji pojavi, katere opažamo v sebi. Tudi se zavedamo, da je telo v naši oblasti, da je moremo gibati, pa tudi ustaviti njegovo gibanje, da se moremo telesnim nagonom ustavljati; saj uči mati že zgodaj otroka, naj ne prijema noža, naj ne pije vselej, kadar je žejen, in večkrat mu sploh ne stori tega, česar želi. Tako spozna še nekaj drugega, kar ni telo in kar loči od telesa, in tisto zaznamuje z besedico »jaz«. S tem tudi loči sebe od drugih ljudij ali oseb, s katerimi živi in deluje.[2])

Tako se je sicer izvršila samosvest; v tretjem ali četrtem letu vé otrok za samega sebe, vendar je ta samosvest še nepo-

[1]) Zaradi tega je bil že stari rek: »Quidquid cognoscitur, cognoscitur per modum recipientis«.

[2]) Več prim. J. E. Löbisch, »Entwickelungsgesch. des Kindes«. 1851. p. 118.

polna, nekako temna, ki je tem svetlejša in tem bolj razvita, čim bolj misli otrok o svojih notranjih pojavih.

Pač si ne moremo misliti, da se samosvest rodi ali izvira iz telesa, marveč delovanje telesa vzbuja duha, da se zavé najprej telesa, njegovih delov in njegove oblike. Da pa telo izprva bolj deluje, nego duševnost, to je dosti znano, zakaj najprej vzbudé zunanji vtisi naše duševne sile.

Modroslovci razlagajo jako različno samosvest, o kateri smo tukaj govorili. Večinoma se ujemajo v tem, da se »misleči subjekt povrača sam v sebe«, ali da se »spoznani predmet (objekt) stavi kot enak ali kot isti s subjektom«, kar bi tako-le izrekli: objekt = subjekt, ali jaz spoznam, da sem jaz. Da ne sodimo o posameznih razlagah, recimo splošno le toliko: Samosvest je poseben pojav našega uma, ki se razvije po prirodnih duševnih silah. Vsaka razlaga je nedostatna, ki hoče samosvest do skrajne meje razlagati ali izvajati iz drugih pojavov. Priznajmo raje, da je jedro in bistvo samosvesti prvoten pojav, o katerem moremo spoznati, kakšen je, ne pa do cela, kaj je in kateri so njegovi deli.

# V. Poglavje.

# O besedah.

## § 83.

### Mišljenje in govorjenje.

Treba se je le malo ozreti na umsko delovanje, da spoznamo, kako važno je za mišljenje — govorjenje. Pač moremo misliti, ne da bi govorili. Mutci n. pr., katere so nalašč poučevali, imajo mnogokrat razvit um, a vendar ne rabijo besedij; rabiti pa utegnejo drugačna znamenja. Tudi oni, ki znajo in morejo govoriti, mislijo mimogredé tu pa tam brez besedij, kadar nam n. pr. »misel šine v glavo«, kadar smo se česa spomnili, kadar smo kaj razvideli itd. A iz večine se vrši mišljenje v obliki govorjenja. Kadar mislimo, govorimo v svojem umu, kakor bi govorili v resnici z jezikom.

To govorjenje, v katerem se vrsti beseda za besedo, je samo na sebi predstavljanje. Zakaj izgovorjena beseda, ki nam pride na uho, je čutna, torej si jo moremo le predstavljati. A to še nikakor ni popolna beseda, ako izgovorim ali ako si predstavim nekaj glasov, marveč v besedi je tudi pomen, to se pravi, beseda znači misel, znači pojem, tudi predstavo. Še le tedaj moremo imenovati en glas ali več glasov, katere izgovoré zapored usta, besedo, kadar znači nekaj umskega. — To je vsakemu dovolj znano.

Prišli bi lahko po drugi poti do istega spoznanja. Ozirali bi se lahko na to, da ne moremo naravnost nikomur razodeti svojih mislij. Duševni pojavi so pojavi za-me, o katerih ne more nihče drugi ničesar vedeti. Da pa drugim vendar naznanim svoje misli, rabim čutna znamenja. Ta znamenja mi zaznamujejo notranji pojav, ki ni čuten, in ko drugi sliši besedo ali spozna znamenje, zavé se tudi on pojma ali predstave, katero zaznamuje beseda. Iz tega bi spoznali besedo kot neki pomoček, da naznanjamo svoje misli, šteti jo torej moramo med znamenja. Govorjenje bi bilo potemtakem druženje takih glasovnih znamenj, iz katerih se spozna misel kakega človeka.

Dasi smo le površno opozorili na bistvo in namen govorjenja ali besedij, vendar se razvidi že iz tega, kako imeniten je govor za mišljenje, posebej za skupno življenje. Pa tukaj ne moremo segati v vse posamezne strani, katerih se dotika to vprašanje, zlasti se ne moremo pečati s fizijologijo, ker bi bilo deloma preobširno in ker so si prisvojile druge vede to polje, marveč le to bodemo razkazali, od kod izvira »beseda«, katero je njeno dušeslovno bistvo, ali more beseda res naznanjati mišljenje človeško ali njegovo duševno delovanje sploh ter izražati istino po stalnih zakonih.

Vsestransko pač ne moremo govorjenja razkazati na tem mestu, že zaradi tega ne, ker nismo še govorili o teženji in o hotenji duše, tudi ne o človeku kot delu ali udu vse človeške družbe. Da pa treba na tem mestu govoriti o besedi kot nekem dejanji našega uma, to bodemo razvideli iz razkladanja samega.

## § 84.

## Od kod izvira beseda?

Mislil bi si morebiti kdo, da je beseda golo znamenje, kakor smo preje omenjali, in nič drugega, znamenje torej, katero si izberemo

in določimo, kakor se nam ljubi. Zares tudi nekateri učenjaki trdé, da si duh določi samovoljno tako znamenje, katero rabi za svoje misli. Ako si vrhu tega še pojme tako razlagajo, da so le občne predstave, ne pridevajo besedam druge veljave, kakor da so gola znamenja. Toda pomislimo le nekoliko in spoznali bodemo, da je to mnenje napačno. Ako bi bile besede samo gola znamenja, čemu bi vendar ne samo z jezikom svojim, ampak tudi v duši svoji, v mišljenji govorili, rabili besede namestu pojmov? Čemu bi vendar rekel sam pri sebi: »Miza je prašna, stol je nalomljen . . .«, ako bi bile besede le znamenja? Marveč raje bi si samo predstavljal predmet, ali pojme bi družil, ne pa še znamenj, zakaj s tem bi imel dvojno delo. To bi bilo prav tako, kakor če bi kdo hotel rabiti namestu pravega noža, prave palice, prave obleke le znamenja ali slike, ali pa oboje skupaj. Ako ima prave predmete, čemu so mu znamenja! Že iz tega se dá povzeti, da je v besedah več kakor samo golo znamenje, in prav to resnico nam kaže tudi natančno preiskovanje našega uma, pa tudi govorjenja.

Um si ustvarja pojme, sodi, sklepa, in to delovanje samo ni čutno, ker se giblje nad čuti in nad vsem, česar je treba za čutenje. Vendar pa ne moremo imeti v umu pojmov, ne da bi h krati delovala tudi domišljija. Domišljija pa nareja predstave; zato so poleg pojmov neprestano tudi dotične predstave, n. pr. poleg pojma »lev« si takoj predstavljam kakega leva, če tudi jako nepopolno. Duševno delovanje namreč je enotno, in ko si mislimo pojem, vzbuja se v spominu takoj tudi predstava, dasi ne vselej. Tako je predstava nekaka podlaga za pojme in za duševno delovanje sploh, o čemer se vsakdo prepriča, ako le hoče spoznati. Razvidno pa je iz našega razkladanja, da je predstava le nepopolna podlaga za pojem, zakaj predstava kaže le poseben predmet, pojem pa obsega bistvo, obsega one stvari sploh, ki imajo isto bistvo. Zaradi tega pa teži duh na to, da se oprosti te opovire in si ustvari za pojem neko čutno znamenje, katero more zato biti pojmu — rekel bi — primerno ali prirodno telo. Pa še dalje stopimo! Duh deluje, ko spoznava, ko misli. Vsako dovršeno spoznanje je čin ali delo našega duha, našega uma. Kakor je um povzel iz čutnih stvarij svoje znanje, tako hoče popolnoma po svoji prirodi to znanje dovršiti in mu dati čutno obliko. Mimogredé omenjam tu, kar bodemo slišali pozneje, da je v duši moč ali sposobnost, s katero izražamo zunanje to, kar se godi v duši. Pokaži otroku, ki ne zna še govoriti, kako

svetlo stvar, takoj stegne po njej svojo ročico in začne naznanjati svojo željo z glasom. Zato moramo reči, da ima naša duša ali duševnost sama po sebi to lastnost, katero smo tu popisali. Pa tudi žival jo ima deloma, zakaj tudi žival izraža svoje notranje stanje ali z glasovi, ali z gibanjem. A h krati se kaže tukaj bistveni razloček med človekom in živaljo. Žival more samo glasove poganjati, a človek naznanja misli z besedami in stavki. Kar človek izgovarja, to je res slika ali izraz notranjega delovanja. Žival ne govori zato, ker nima ničesar povedati; človek pa si po notranji moči ali sposobnosti prireja jezik in jezik je prav tako delo njegovega uma, kakor je spoznanje sploh. Kdor ima tako slab um, da ne more misliti, tudi ne more govoriti.

Enako pišejo največi poznavalci jezikovnih posebnostij in zakonov. W. Humboldt imenuje jezik (govorjenje) »delo človeškega duha«. On trdi, da ni govorjenja pred mišljenjem, ampak prvo in drugo sta eno — po razvoji in po bistvu. Jezik ni »pripomoček, da bi naznanjali spoznano resnico, ampak da najdemo še ne poznano resnico; beseda ni znamenje dovršenega pojma, ampak način, po katerem narejamo ta pojem«. Enako uči veljavni H. Steinthal [1]): »Kakor je oko orodje za gledanje, uho orodje za slišanje, tako je jezik orodje (organ) za mišljenje . . . Jezik je duševno orodje, nič tvarinskega in nedelavnega, ampak že sam na sebi popolnoma duševno delovanje in duševna vsebina«. J. Grimm pravi naravnost: »Človek govori, ker misli; govor mu raste, kakor mu raste misel«. In vse, kar je dognalo primerjajoče jezikoslovje, potrjuje našo trditev.[2]) Tako smemo reči s Steinthal-om: »Duša postane duh (t. j. dobi um), ko ustvari jezik, v onem trenotku, ko prodre živi človeški duh skozi golo prirodo«. Dasi ne na ta način, vendar uči isto tudi peripatetična šola. Tako loči Tomaž Akv. trojno besedo: besedo spominsko, besedo umsko in besedo ustno (verbum memoriae, verbum cordis, verbum oris). »Beseda« pomeni, da je v duši nekaj enakega, kakor je stvar. Tista enakost je lahko že v domišljiji ali spominu; dobi ali povzame jo domišljija iz čutnih predmetov. Um pa ustvari besedo umsko. Spozna namreč bistvo predmetov, in tudi to spoznanje zopet spozna ali se ga zaveda,

[1]) H. Steinthal: »Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens«. 1858.

[2]) Prim.: »Die Sprache und ihr Leben«, von Dr. August Boltz. Leipzig 1858, p. 9 sq.

kakor smo že razložili. In to poslednje spoznanje je nekako ogledalo, iz katerega odseva stvar, v katerem jo um gleda, ali rekli bi tudi: je izraz stvari same. Naposled ustvari um še čutno ali zunanjo ustno besedo, zato ker moremo z glasom raznovrstne sestavine in premembe napravljati, in nas tako priroda sama sili, da z usti naznanjamo ali izražamo notranjo ali umsko besedo. Glavno ulogo pri besedi ali govoru ima um. »Iz tega torej moremo o besedi povzeti, da je beseda nekaj, kar izhaja iz uma in biva v umu, in da je beseda razlog in podobnost spoznane stvari« . . . »Ako hočemo vedeti, kaj je beseda v naši duši, glejmo, kaj zaznamuje beseda, ki se izreka z zunanjim glasom«.[1]) Enako piše tudi Avguštin: »Beseda, ki se glasi zunaj, je znamenje besede, ki se skriva znotraj, tej se bolje spodobi ime beseda: zakaj tisto je samo glas besede, kar se z usti izreka, vendar se imenuje beseda zaradi (one) besede, katera se kaže v njej po zunanje«.[2])

Ker se ne moremo baviti z vsemi posameznostmi tega vprašanja, rečemo sedaj le to, da izvira beseda iz uma, da deluje torej um, ko govorimo. Besedo si naredi sicer um sam — svobodno, vendar pa po svojih posebnih zakonih. Iz tega tudi razvidimo, kako se kaže prav v jeziku um bodisi celih narodov ali posameznikov. S tem pa se nečemo dotikati vprašanja, kako se je prvotno začel jezik v človeštvu. Splošno smemo reči, da tako, kakor se je začelo umsko delovanje.

## § 85.

## Jezik — sredstvo za spoznavanje.

Kar izgovarjamo sami in kar slišimo iz ust drugih ljudij — torej govorjenje ustno, to obdeluje posebna veda, jezikoslovje. To pa, kar je podlaga jeziku, notranje spoznavanje in umsko delovanje, to obdeluje modroslovec. Oziroma na to, kar smo rekli o viru besedij že preje, treba samo ob kratkem določiti, ali dobivamo po jeziku resnično spoznavanje ali ne. Znano je dovolj, da večino svojega znanja sprejemamo od učiteljev in iz knjig, torej po jeziku. In o tem velja, da nam ne pomaga samo razodevati svojih mislij, ampak tudi hrani, razširja, čisti naše znanje; reči moramo celó, da

[1]) Thom. De diff. Verbi div. et hum. De nat. verbi intellectus.
[2]) Aug. de Trin. 15. c. 11.

je jezik narodov nekak zaklad, v katerem je nakopičenega mnogo znanja, in kakor je jezik občna last narodova, tako je tudi ono znanje last narodova.

Beseda, katero izgovarjamo, kaže le včasih nekoliko podobnosti z zaznamovanim predmetom; največkrat je beseda svojevoljno izbrano znamenje, ki ni podobno že samo po sebi predmetu. N. pr. beseda »ura« ni nikakor podobna stenski ali žepni uri; podobnejša je beseda »piš«, katera naznanja oni glas, ki ga nareja močan veter. Vendar niso besede kar slučajno izbrane; kako bi sicer mogli veljati stalni zakoni za jezik in njegov razvoj, marveč um se ravna, ko določuje in preminja jezik, po spoznavanji in po telesnih organih, s katerimi izgovarjamo.

Kakor so raznovrstno združene med seboj zunanje stvari, tako hoče izražati ona skupnost ali vez tudi jezik. Besede *same* nimajo nikake zveze med seboj; ako jih vežemo, vežemo jih zaradi zaznamovanih predmetov. »Ura« ni po nobenem zakonu združena z besedo »biti«, ako pravim: »ura bije«, pravim le zaradi istinite zveze predmetov.

Ako hočem govoriti, nameravam drugim povedati tako, da umevajo, t. j. da si vzbudé prav iste pojave v duši, katere imam sam. Torej morajo moje besede učiniti tako spoznanje, kakoršno sem imel jaz, ko sem izgovoril stavek. To je le tedaj možno, ako poslušajoča oseba druži iste pojme z istimi besedami, katere druži govornik; ako tudi ona tako spoznava zvezo predmetov, kakor govornik. Jezik torej priča, da je spoznavanje vseh ljudij bistveno enako, in kolikor ni enako, to poravnava jezik. Zaradi tega je že v jeziku samem poroštvo, da zajemamo iz njega pravo spoznavanje. Ako pa se tu pa tam vrine kaka pomota, odpravi jo preje ali sleje jezik sam.

Kar smo rekli o govorjenji, to velja tudi o *pisanji*. Pisanje ali pismo izraža to, kar govorimo. Govoreč rabimo znamenja *slišna*, a pišoč rabimo znamenja *vidna*. Beseda se v govoru hitro izreče in torej tudi hitro mine. Da bi pa dalje ostala, in da bi jo moglo videti oko ob vsaki priliki, iznašel je človeški um razne vrste pisanja.[1]) Kdo ne vé, da moremo z govorjenjem mnogo več naznaniti ali izraziti nego s pisanjem! Vendar ima pismo prednosti, katerih govor nima. Tudi to moramo trditi, da se jezik, ki

[1]) Prim. Faulmann: »Geschichte der Schrift«, 1880.

je jako izpremenljiv, po pismu bolje ohranja, in torej tudi spoznavanje sploh utrjuje.

Neprecenljivo vrednost ima jezik za to, da si stvarjamo prave pojme, da resnično sodimo in pravilno sklepamo. Za pojme je beseda čutni izraz, ki ga potrebujemo, ako jih hočemo hitro in spretno rabiti. Brez besedij bi tudi sicer delali in imeli pojme, toda lahko bi se nam nekako razgubili in preveč preminjali, teže bi ž njimi delovali, teže bi si zapomnili daljšo vrsto pojmov in njih zvezo. Besede nam pa vse to jako lajšajo in tako mišljenje utrjujejo, podpirajo.[1]) Govorjenje je nekak tok, v katerem se pretakajo naše misli in naša čustva; dotekajo misli vsakemu posebej s tem, da se poučuje in vzgaja. Govorjenje povzdiguje človeka do najviše stopinje spoznanja in druži celo človeštvo v enoto. Zato je govor — je jezik najvažnejše svojstvo narodov in človeškega rodú sploh. In tem bolj je to svojstvo dragoceno, čim več poroštva imamo v jeziku samem, da sprejemamo po njem resnico. In zato smo morali med drugimi načini in sredstvi spoznavanja tukaj vsaj mimogredé govoriti tudi o jeziku.

---

[1]) Prim. Balmes: »Lehrbuch der Metaphysik«, 1852. »Allgemeine Grammatik« oder »Philosophie der Sprache«, p. 226.

# V. Del.

## Želenje.

### § 86.

### Uvodno premišljevanje.

Vse pojave, katere smo pregledali dosedaj, štejemo v veliko vrsto ali v red spoznavanja. V vseh teh pojavih se vrši spoznavanje. Vrši se res na razne načine, vendar v vseh zaznavamo neki predmet; v nas je oni predmet — ne da bi mogli razložiti kako, imamo ga in ž njim delujemo. Ne dá se do cela pregledati ta vrsta pojavov, tako mnogoštevilna je.

A v duševnem življenji se nam kažejo še vse drugačni pojavi, ki ne spadajo v spoznavanje, in so torej pojavi novega reda. Splošen znak vseh teh pojavov je, da se duševnost proti predmetom — govorim v primeri — giblje ali pa od njih odvrača; navadno pravimo, da si onih predmetov želimo, da jih hočemo, ljubimo ali pa sovražimo. Vsak duševni pojav ima neki »predmet«, t. j. tisto, kar se nam javlja. Ker pa niso ti pojavi drugodi, nego samo v duševnosti, zaradi tega se vrši pojav kot delovanje; v vsakem pojavu deluje duševnost. Kako deluje v spoznanji, to vemo; kako deluje v želenji ali teženji, to bodemo opažali in premišljevali odslej. Ker je to delovanje do cela različno od spoznanja, zaradi tega moremo tudi te pojave imeti za drugačne. Zakaj pa je delovanje drugačno? Ne bilo bi treba sicer na to odgovarjati, zakaj pojavi se nam kažejo kot različni, taki so sami po sebi, torej že določeni brez nas: naša naloga pa je najprej dognati, kakšna je kaka stvar, potem še le — ako moremo — zakaj je taka. Vendar v tem slučaji ni težko odgovoriti. Spoznavanje in želenje imata za »objekt« (notranji predmet) večinoma isti predmet, isto stvar, toda ne v istem oziru: ko spoznavamo, sprejemamo predmet v svojo zavest, kaj je in kakšen je; ko pa želimo, delujemo na to, da bi si predmet kakorkoli prisvojili, seboj združili. To poslednje

delovanje se javlja v raznih oblikah, a povsodi opažamo, da je delovanje res táko, da ima res ta značaj. Primerno torej izražamo to delovanje z besedo težnje ali želenje. S prvo besedo povemo, da se giblje delovanje na določeno stran, kakor se gibljejo vse telesne stvari proti središču zemeljskemu; z drugo naznanjamo, da je med duševnostjo in onim predmetom posebna zveza, da potrebujemo one stvari, katere si želimo; da deluje naša narava na to, naj bi se oni predmet z nami združil ali sploh prišel v našo oblast. Starejše dušeslovje pa je imenovalo to delovanje najraje ljubezen. Tako piše Tomaž Akv.: »Občno je vsem prirodnim bitjem, da imajo neko nagnenje (teženje), katero je prirodno želenje (appetitus naturalis) ali ljubezen. To nagnenje pa se nahaja različno v raznih bitjih, v vsakem po njegovem načinu: torej je v umskih bitjih prirodno nagnenje kot volja, v čutnih bitjih kot čutno želenje, v bitjih pa, ki nimajo spoznavanja, je samo težnje v prirodnem redu.« [1])

Kako mnogo je takih pojavov v naši duševnosti! Neprenehoma se rodé želje; kakor se javljajo vedno drugi predmeti na obzorji našega spoznavanja, tako se dvigajo želje ter spremljajo nepretrgoma spoznavajoči um — naše misli. Zato so pojavi tega reda pač različni med seboj in mnogoteri. Vendar jih ne bodemo tako na dolgo razkladali, kakor spoznavanje, in sicer: *a)* ker so ti pojavi manj določni, kakor prejšnji, ker imajo torej manj znakov in tudi manj nižih vrst; *b)* ker se to razkladanje naslanja v marsičem na prejšnje razkladanje, zakaj želenje se ravna po spoznavanji, in nihče ne more želeti nič drugega in nič drugače, nego kar in kakor spoznava. Že navadni rek pravi: Ignoti nulla cupido, t. j. česar ne poznaš, tudi ne želiš.

Obdelovali pa bodemo ta del dušeslovja tako, da si bodemo ogledali najprej želenje sploh, to je vse tiste znake, zakone, katere nahajamo pri vseh pojavih te vrste. Potem pa bodemo natančno razložili posamezne manjše vrste. Vse razkladanje pa mora biti enotno, ozirati se mora na druge pojave in tudi izvajati mora sestavljene pojave iz enovitih in temeljnih.

[1]) S. th. I. qu. 60, art. 1. 3.

# I. Poglavje.
# O želenji v obče.

## § 87.
## Teženje v prirodi in v človeku.

Kdo še ni opazil in tudi dobro spoznal, da se vse v prirodi giblje, da deluje, da se preminja! Kar se preminja, prehaja v drugo stanje; zaradi tega treba reči, da tudi teži ali da se nagiblje na ono stran, da je torej neka moč ali sila, vsled katere se stvar obrača in prehaja v drugo stanje. Da ne govorimo o rudninah, ozrimo se na rastline: gibljejo se — dasi jako počasno — do popolnejšega stanja; česar potrebujejo, to si kolikor toliko prilaščujejo, n. pr. obračajo se proti svetlobi, vspenjajo se kvišku, s koreninami rijejo globoko v tla, da dobé vlage itd. Torej imajo rastline v resnici neko teženje, vsled česar delujejo in se razvijajo.

Še jasneje vidimo to stran vesoljne prirode v gibajočih se bitjih, v živalih, ki imajo vrhu tega tudi čutila. Ono teženje se izraža jasneje in določneje, zato ker se živali hitreje — torej tudi očividneje — gibljejo in kažejo, kam težé. Dovolj je, da to samo omenjam, zakaj samo ob sebi nam prihaja na um, kako težé živali, da si pridobé hrane, da si ohranijo življenje, da se množé. A živali težé po tem, kar so spoznale, zakaj vse živali imajo nekoliko spoznavanja, rastline pa sevéda ne spoznavajo ničesar, zato je teženje v njih nekoliko drugačno kakor v živalih. V rastlinah je samo prirodna (slepa) sila, a v živalih se druži tudi s spoznavanjem; spoznavanje izvablja ono teženje. Smeli bi torej imenovati to delovanje tudi želenje, ker žival poprej spozna svoj predmet, predno po njem teži. Ako pravimo pa »teženje«, zaznamujemo ono prirodno silo, o kateri smo govorili poprej: težé namreč v pravem pomenu vse telesne stvari proti zemlji, zato pravimo, da imajo težo. Enako težé tudi druga bitja vsako proti svojemu namenu.

Čudno bi bilo, ako bi v človeku ne nahajali podobnih sil. Saj ima tudi on v svojem bistvu telesen del, sploh ima marsikaj živalim podobnega. Vémo pa iz svoje izkušnje ali opazovanja samega sebe, da je res tako. Neprenehoma kažejo notranji in

zunanji pojavi, da je v naši naravi krepko in živahno teženje in neprestano želenje. Ko spoznamo ta ali oni predmet, takoj se vzbudi želja, da bi ga imeli, in neka notranja sila nas nagiblje proti tistemu predmetu. Zgodi se tudi prav nasprotno, da se namreč od onega predmeta odvračamo, da se ga želimo iznebiti ali se mu ogniti. Tudi to je želenje, pa na drugo, nasprotno stran.

Rekli smo, da težimo po nekem predmetu. To besedo smo rabili večkrat v dvojnem pomenu: zaznamovali smo ž njo pravo istinito stvar, potem pa tudi vsebino duševnega delovanja. Kako rabimo besedo tukaj-le? Ne v duševnem pomenu, zakaj vsebino predstave že tako imamo v sebi ali v spoznavanji; ampak tu mislimo le na prave istinite predmete, na istinite stvari, ki so same na sebi, ali pa na lastnosti, katerih še nimamo. Sploh: predmet želenja je kaj istinitega, zakaj le tak predmet se združi z nami ali nam nekaj dá. Prav želenje torej je dejanska vez, s katero se družimo ljudje, družimo z raznimi stvarmi: druge stvari vplivajo na nas ter vzbujajo želenje, mi pa delujemo tudi vsled želenja na one stvari. Ako bi ne imeli željá, bili bi nekako mrtvi; spoznavanje nam razne predmete samo kaže, ne da bi jih preminjalo ali pa nam jih podajalo v istini. Sicer nam jih daje tudi spoznanje, toda ne istinitih, ampak tako, kakor morejo biti v duši; ne po realni, ampak po idealni vsebini.

To premišljanje ni bilo sicer samo dušeslovno, vendar nam bode pomagalo prav umeti pojave našega želenja. Kažejo se namreč ti pojavi kot občni pojavi živih bitij, enako, kakor se tudi spoznavanje v niži meri nahaja pri živalih. Vidi se pa iz tega tudi, da so ti pojavi vse drugačni, nego je spoznavanje, da se torej ne dadó izvajati ali razlagati iz spoznavanja, da so prav tako prvotni — rekli bi — izvirni ali temeljni pojavi, kakor pojavi našega čutenja — občuti. Tako jih bodemo sodili in pojasnjevali. Ker je pa tudi želenje delovanje duševno, zato je gotovo mnogo podobnosti med pojavi obeh vrst. Tako imamo že dokaj določeno pot pred seboj, po kateri naj hodi preiskovanje.

## § 88.

## Sestavine pojavov želenja.

O delih ne moremo govoriti, ko govorimo o duševnih pojavih, ker niso sestavljeni, kakor gmotni predmeti. Pač pa moremo ločiti

prvine, ali kakor bi tudi rekli, strani, elemente — sploh sestavine, katere pa ločimo samo v umu ali spoznanji.

Najprej je izvestno, da je želenje duševno delovanje. Res si želimo pravih istinitih predmetov, pa teh nimamo v sebi, ko želimo. Želje tudi niso nikakšni samostojni predmeti, torej morejo biti edino le čini duševnega delovanja. Ako so pa čini delovanja, moremo ločiti predmet delovanja in delovanje samo.

1. Predmet delovanja je to, na kar se delovanje ozira. V istem pomenu govorimo tu o predmetu, kakor smo govorili o predmetu spoznavanja. Predmet v tem (dušeslovnem) pomenu je v duši, zakaj tudi delovanje je v duši. In kaj je neki ta predmet? Ako hodim žejen po gozdu, pa zaslišim blizu sebe žuborenje bistrega studenca, vzbudi se mi takoj želja, da bi pil studenčnico. »Pitje studenčnice« — to je predmet moje želje. Ta predmet ni v prvi vrsti studenec sam, zakaj tega še videl nisem, torej tudi ne morem piti iz njega, ampak predstavljam si hladno vodo ter pitje, in to je predmet, o katerem govorim. Sevéda ne težimo zares po tem, kar je v mislih, ampak po pravi vodi: a delovanje duševno samo ne seza že do onega istinitega predmeta. Vidimo pa iz tega, da je predmet želenju isti, kakor spoznavanju: treba je spoznati, da moremo želeti, in isto želimo, kar smo spoznali. Določneje moremo reči, da še le spoznani predmet je res predmet našemu želenju.

A moramo natančneje premisliti ta »predmet«, da ne zamenjamo različnih stvarij na napačen način. Ako je delovanje različno — kakor smo že omenili — ne more biti niti predmet popolnoma isti. Zato moramo ločiti predmet v dvojnem oziru: kaj želimo in zakaj želimo. Ako vprašamo: kaj želimo, odgovarjamo: »to, kar spoznavamo«. A če vprašamo: zakaj želimo, pravimo: »ker je dobro, koristno, ker potrebujemo«. Enako pravimo: »zato spoznavamo, ker je tako res, istinito«. To bodi dovolj, da umeva čitatelj, kar razkladajo drugi dušeslovci obširneje z besedami: materijalni in formalni predmet. Razkladajo, da formalni predmet vsega tega delovanja sploh je dobrost spoznanih stvarij, kakor je resnica formalni predmet spoznavanja. Kaj je neki ta dobrost, tega ni treba in ni možno razkladati; to je samo po sebi tako določeno in urejeno. Kakor hitro jo spoznamo, tedaj jo začnemo želeti. Kar se dá povedati, to spada drugam. Tu rečemo le toliko, da nam pomenja dobro tu skoro tisto, kar je primerno za našo naravo in za naše življenje. Kar je primerno ali prikladno, to se

ujema z našo naravo, zato se pa ujemamo tudi mi ž njim, ker ena stvar se ne more ujemati, da bi se ne ujemala druga s prvo. In pač zaradi tega se javlja ono teženje — da bi se namreč tesneje združile prikladne stvari in bitja. Kar je pa neprikladno, to se ne more družiti, marveč teži, da bi se razdružilo. Ako nam je kaka stvar neprikladna, upiramo se ji ali jo odbijamo od sebe in jo imenujemo zlo. Zlo je nasprotno dobrosti. Narava je tako uravnana, da nikakor ne moremo želeti zla, ampak samo dobrost. Ako pa vendar želimo včasih kako zlo, želimo je po pomoti, ker mislimo, da je dobro; torej je taka dobrost samo navidezna.

S tem še nismo sicer povedali vsega o predmetu, pa drugo razložimo pozneje. Ločiti moramo

2. delovanje. Tudi tega ni možno popisati, še manj ko predmet, temveč sklicevati se moremo le na izkušnjo, na svoje spoznanje. Vsakdo čuti ali zaznava, kako želi. Zakaj tudi želja ni poprej duševni pojav, predno je ne zaznamo. Pa to zaznavanje ni želja, ampak le zaznamo, da želimo, torej je želenje po izviru ali postanku preje, nego zaznavanje želje. Izkušnja nam pravi, da se začne v želji vse naše bitje obračati proti zaželenemu predmetu, da nas tje »vleče«, da pa tudi sami sebe vlečemo. Naganja nas, da bi do predmeta (zunanjega) šli, prisvojili si ga, — tako se javlja želenje, in to kaže dovolj, da je to delovanje zares posebno delovanje in da so tudi ti pojavi — pojavi posebnega reda. Tedaj jih bodemo do dobra spoznali, ko si bodemo ogledali vzroke in zakone, kakor tudi uspehe tega delovanja, ko bodemo videli, v katere manjše vrste se dadó pojavi razrediti: tako bodemo mogli prezreti vse delovanje kot organsko celoto.

Da bolje spoznamo predmet in delovanje, o katerih govorimo, ozrimo se še na jako važno stran. Vprašati utegne marsikdo, kako pa moremo spoznati, je-li kaj za nas dobro ali primerno? Ali nam naznanja um? Ali imamo za to posebno čutilo? Poslednjega ne moremo trditi, ker nismo našli takega čutila. Torej se moremo sklicevati na um. In res nam pové um mnogokrat — in največkrat pové le um prav in resnično — kaj je primerno za nas. A ko bi le um to odločeval, bilo bi vselej treba dolgega dela, predno bi to spoznali, trebalo bi premišljati, preiskovati, poskušati. Priroda skrbi na drug način, da spoznamo, kaj je primerno in prikladno. Mnoga čutila nam napravljajo neko prijetnost, kadar delujejo; navadno občutimo prijetnost, ko jémo in pijemo; prijetnost vzbujajo mnoge

predstave; tudi umsko delovanje nam napravlja mnogo »veselja«. Kaj je prijetnost ali veselje, to vé vsakdo iz izkušnje: le to omenjam, da teži naša narava sama po sebi po taki prijetnosti — rekel bi skoro — prav tako, kakor teži kamen proti zemlji. Vsaka dobrost pa nam napravlja kakoršnokoli si bodi prijetnost, torej teži naša narava po dobrosti večinoma zaradi ugodnosti. Kar nam napravlja ugodnost ali prijetnost, to se nam zdi prikladno in to imamo za dobro. Ob kratkem zaznamujémo lahko vse prijetnosti ali ugodnosti skupaj kot blaženstvo; po domače, a ne popolnoma v tem pomenu, bi rekli: sreča. Blaženstvo moremo izkusiti — čutiti; po naravi hrepenimo po blaženstvu vsi ljudje. Zato bi lahko rekli splošno o predmetih želenja, da nam vsi povzročujejo — blaženstvo. Kadar dospe želja do svojega smotra, takrat smo po nekoliko oblaženi.

Prijetnost nam napravlja poželeni zunanji predmet tedaj, kadar smo se ga polastili in se z nami združi. Ako smo pa prijetnost že občutili, ostane nam o njej spomin, in že predstava kake prijetnosti nam napravlja nekoliko prijetnosti. Tista pa vzbuja teženje, da se obračamo proti veči prijetnosti. In prav iz takega spomina izvira jako pogostokrat želenje. Ako občutimo kako prijetnost vsled delovanja čutil ali organov, imenujemo tisto stanje navadno: uživanje. Torej teži naša narava po uživanji.

Tako se nam kažejo predmeti v tukajšnjih duševnih pojavih. Pa še en moment se nam javi, ki ga ne moremo prezreti. Ko spoznavamo, oziramo se na istino ali na to, kar je; ne brigamo se, bodi si táko ali drugačno. Zavedamo se sicer tudi sami sebe, toda ne stavimo se v nikako zvezo s spoznanim predmetom. Drugače v želenji. Tu je bistveno, da se oziramo sami na-se: dobro je za nas, koristno za nas, prijetno za nas, sploh vseskozi se kaže to oziranje na-se, zato treba reči, da je tudi subjekt ali želeči človek sam moment v želenji. Ni pa treba, da bi se sami sebe zavedali ali vselej na-se mislili, zakaj to oziranje se vrši že nehoté, ne da bi nameravali, ker tako zahteva želenje sámo. Prav zato občujemo prav živo in krepko z zunanjimi stvarmi vsled želenja in ne vsled spoznavanja; želenje nas zadeva krepkeje in živahneje in prav zato se vse naše delovanje ozira na oni predmet, ki smo si ga izbrali za predmet želenja. Utegne se primeriti, da izmed dveh predmetov enega bolje spoznamo, drugega bolj želimo, ker je poslednji za nas boljši, prikladnejši.

## § 89.

## Kako naj delimo želenje?

Gledé na deljenje smemo reči, da se dušeslovci v tem še dokaj ujemajo. Mi bodemo tukaj delili ozirajoč se na predmet, na izvir želenja in ozirajoč se na način delovanja. Ali: kakoršen je predmet, táko je tudi delovanje, zato moramo tako razdeliti te pojave, kakor delimo predmete želenja. Predmeti so pa ali čutni, t. j. taki, katere spoznavamo neposredno s čutili, ali nadčutni, katere spoznavamo z umom. Ako želim n. pr. vode, počitka, hladila . . ., je želja čutna, ker je predmet čuten; ako si pa želim pridobiti znanje tujega jezika, ali kako krepost, tedaj je želja nadčutna, ker takega predmeta mi ne javi naravnost nobeno čutilo. Prvo želenje imenujejo tudi niže, drugo pa više, umsko, tudi duhovno, kar se pa našemu jeziku manj prilega.

Ozirajoč se na vir, iz katerega izhajajo želje, ločimo to delovanje tako-le: Ono delovanje, ki izvira iz naše narave, iz našega bistva — ker smo živa bitja —, zovemo nagon. Kar izvira iz čutil, zlasti onih, ki nam vzbujajo prijetne občutke, zovemo poželenje. Kadar pa želimo to, kar spoznamo in odobrimo s pametjo, to imenujemo hotenje, in to zmožnost zovemo voljo.

Naposled delimo želenje tudi ozirajoč se na razne stopinje tega delovanja, ali n. pr. samó želimo, ali pa tudi sklenemo doseči. Kakor hitro se javi predmet našemu spoznanju, takoj sodimo o njem, je-li nam prikladen ali ne, in sicer sodimo naravnost, kakor nam pravi notranje čutje. Žejnemu človeku se zdi voda prijetna, ko se je spominja ali jo vidi. Misel na prijetno jed, na čisto vodo v hudi vročini nam je prijetna in ljuba in iz te se rodi sama po sebi želja, da bi še večo prijetnost dosegli, zakaj prava prijetnost je le tedaj, kadar smo dobili istiniti predmet. Taka prijetnost je do cela čutna, zakaj pitje ali uživanje je čutno; zato je čutna tudi predstava te prijetnosti. Táko želenje bi imenovali prvotno. — Mnogi drugi predmeti se nam zdé prikladni in vzbuja se teženje, da bi oni predmeti bili z nami združeni ali bili naši, toda ne sklenemo ali ne odločimo se še, pridobiti si jih. Bavimo se s samim spoznavanjem teh predmetov in imamo le nedoločno željo, da bi jih imeli. Pravimo jim čustva. Včasih je ono čustveno gibanje, predno se odločimo za predmet, jako močno: imenujemo je afekt ali navdanje. Ako vlada v človeku samo hlepenje in ne more pamet nič

razsojevati, zove se to gibanje strast. Ko se pa odločimo za kak predmet, tedaj je to gibanje hotenje, katero izvira iz volje, t. j. iz želenja, delujočega s pametjo. Volja je vsakako želenje, toda v njej je tudi posebni značaj, da deluje želenje po jasnem in natančnem spoznanji. Mnogokrat imenujejo vse to delovanje hotenje ali voljo, toda v raziskovanji moramo razlike tudi dovolj ločiti.

Ni nam treba že sedaj razkladati vsake vrste posebej, ker to bodemo izvršili v drugih poglavjih. Opozarjamo na to, kar smo razkladali že v zgodovini dušeslovja. Iz onega pregleda lahko izprevidi čitatelj, da se ujema ta razdelitev vsaj bistveno z mnogimi drugimi razlagami.

## § 90.

## Občna prvina pojavov teženja.

Ko smo v prejšnjem odstavku pregledovali različne pojave, katere štejemo vse v ta red, utegnilo se je zazdeti, da ne spadajo zares vsi v isti red. Posebno zastran čustev se zdé težave velike in morali bodemo še posebej razložiti in dokazati, zakaj ja štejemo med pojave želenja. Tukaj imamo pa splošnejšo nalogo, da pokažemo, katera je tista skupna ali občna prvina v teh pojavih, zaradi katere štejemo vse v isti red, vendar pa taka prvina, da je ni v spoznavanji. Ali je torej res kaj občnega med slepim nagonom novorojenega otroka in pa premišljenim hotenjem zrelega, doraslega človeka?

Taka občna prvina je tudi v istini v vseh teh pojavih, in sicer je ta, da se naše bitje, naša osebnost, smer našega notranjega gibanja obrne proti nekemu predmetu in se tako veže ž njim kot predmet s predmetom. Teženje nas goni proti predmetu: to je popolnoma določna, pa tudi res bistvena prvina v vseh pojavih; zaradi tega ne moremo šteti v isto vrsto pojavov, ki je nimajo. Želenje je zato popolnoma posebno delovanje, ki ima svoj značaj, kakor ga ima tudi spoznavanje. Res, da se družijo predmeti z nami na razne načine, a teženje se jih hoče vedno polastiti tako, da je predmet potem naš predmet.

Kakor je ta prvina glavna prvina, tako je pa tudi občna v vseh pojavih. V vseh namreč opažamo ono gibanje proti predmetu. Nagon sicer deluje, ne da bi vselej mislili ali se zavedali, n. pr. v otroku; vendar je v nagonu prizadevanje, da bi nekaj dosegli,

nekaj si pridobili. Tembolj pa še v željah, katerih se dobro zavedamo. Te imajo kot smoter vsaka svoj predmet, proti kateremu se trudimo ali gibljemo. Pa tudi v čustvih nahajamo isto. Vsakdo vé, da ljubezen ali sovraštvo težita ali k predmetu, ali od predmeta strani. Jeza se tudi ozira na neki predmet ter nas naganja, da bi ga pokončali; žalost, veselje, upanje . . . to so razna stanja v našem prizadevanji za kako stvar: žalostni smo, ako je naš trud brezuspešen, ali ako smo kaj dobrega izgubili, veseli, ako smo ugodnost dosegli in jo uživamo; upamo, kadar nas v delu ovirajo zapreke, a ne nepremagljive. Tako bi mogli našteti še razna druga čustva, a v vseh bi našli imenovano prvino, zakaj brez nje nikakor ne more biti čustva. Popolnoma isto je v močnejših afektih in pa v strastih. Saj niso nič drugega nego močno teženje po neki stvari ali osebi.

V pojavih vidimo sicer jako različne načine, po katerih se vrši ono teženje, pa to nas ne more motiti. Zakaj stvari so različne: nekatere so tvarinske, druge netvarinske (n. pr. znanje, spretnost, značajnost); nekatere so žive, druge nežive; nekatere so blizu, druge daleč itd.: zato jih tudi želimo različno. Drugače teži dojenček po hrani, ko je lačen; drugače ubožno dekletce, ki nabira cvetlice ter jih nosi prodajat v mesto, da kupi hrane za bolno mater; drugače mestna gospôda, ki se trudi najprej po izletih, da bi bila utrujena in lačna in bi potem tem slastneje jedla. Drugače zopet težimo po učenosti, drugače po kreposti, drugače teži pohotnež po vedno novih slastéh: vendar je povsodi glavni značaj — teženje po neki stvari, gibanje ali prizadevanje, da bi jo dosegli.

Torej je izvestno, da imajo vsi poprej imenovani pojavi res oni glavni znak, zaradi česar spadajo vsi v isto glavno, véliko vrsto.

Ob tej priliki se še vprašajmo, ali ima želenje morebiti svoje organe, tako kakor jih ima spoznavanje, namreč čutila. Na to odgovarjamo, da v tem smislu jih nima, kakor spoznavanje. Zakaj spoznavanje nam dohaja od zunanjih predmetov, in čutila nam od njih dovajajo mike. Želenje pa je notranje delovanje, ki se javlja v zunanjih činih. Vendar mora imeti tudi želenje svoje organe, ker vémo, da je želenje tudi v čutnosti ali v telesu. Ti organi so živci. Razlogi so ti-le: *a)* Živci so organi, ki urejujejo in posredujejo vse delovanje, gibanje, sploh: življenje telesno. Prav to gibanje pa je največkrat ali teženje sámo, ali pa izvira iz teženja. Zato ne more imeti teženje drugih organov nego živce. *b)* Živci so organi spoznavanja. Iz spoznavanja izvirajo — kakor smo slišali

— želje. Tudi so mnogi občuti prijetni ali neprijetni, in ta prijetnost ter neprijetnost vzbuja želenje. *c)* Naposled se zavedamo tudi želj ali svojega teženja, kakor vsakega drugega stanja, telesnega in duševnega. V to pa delujejo živci, ker oni nam poročajo o telesnem stanji. Torej so živci izvestno organi želenja. Ker so pa živci dvojni, občutni in gibni, moramo še dalje določiti, ali so prvi ali drugi organi želenja. Prvi in drugi. Prvi so zato, ker nam poročajo o stanji telesnem, ker se v njih rodé prijetni in neprijetni občuti, torej ne morejo edino le v njih oživeti želje. Izkušnja priča popolnoma trdno, da je tako. Živci poročajo o lakoti, žeji, trudnosti. Ako pa kdo zopet potolaži živce, da ne delujejo, ponehajo želje. Zaradi tega pravi marsikateri tobakar, da si potolaži lakot s tobakom; enako trdi oni, ki pije žgane pijače. Istina je, da se umiré živci in vsled tega se izgubi tudi želja. Kadar so živci jako utrujeni, nimamo želj. Gibni živci so pa zato organi, ker izvršujemo ž njimi svoje želje. V vsakem organu je po naravi tudi neprestano teženje, da bi deloval. Tako je tudi v gibnih živcih. Ako se spomnimo, kako teži proti zemlji kamen, ki ga držimo v roki, jasno nam je, kakšno je ono teženje živcev.

Spoznali smo, da imamo tudi za teženje organe, in tako umevamo še bolje, kakšna zveza je med teženjem in spoznavanjem. Že živčevje deluje na to, da se vzbujajo želje. Umeva se samo ob sebi, da velja to, kar smo rekli, najprej o čutnem želenji; zakaj volja nima nič čutnega v sebi, torej tudi ne more imeti organa, iz katerega bi se razvila, pač pa potrebuje volja organa, da se izvršé njeni ukrepi.

## II. Poglavje.

## O nagonu.

### § 91.

### Kaj je nagon?

Navadno imenujemo nagon ono živalsko silo ali zmožnost, s katero izvršujejo živali vse, kar je potrebno za življenje. One imajo nagon, da iščejo hrane, da branijo svoje življenje, da se množé,

da se selijo v tuje dežele. Pa tudi človek ima nagon, — kar umevamo že iz povedanega razloga. Tudi on ima deloma živalim enake potrebe, zato mora pač imeti živalskim enake sile. Torej mora imeti človeški nagon isti pomen, kakor živalski. Imamo življenje, rastemo, človeški rod se množi po svoji naravi: torej je v naravi tudi teženje, da se ohrani življenje in zdravje, da se varuje nevarnostij in škode, da se množi, da uživa prijetnosti. In to teženje, ki človeško naravo goni ali priganja k delovanju, imenujemo nagon. Nagon izvira torej naravnost iz življenja. Življenje ni samo en pojav, marveč je vzrok mnogim mnogim pojavom; v njem torej neprestano delujejo razne sile, o katerih še nismo govorili. In prav iz tega delovanja izvira naravnost nagon.

V tem delu ne obdelujemo dušeslovne tvarine tako, da bi se sklicevali na zmožnosti in bi iz zmožnostij izvajali pojave, marveč oziramo se najprej na pojave. Enako govorimo tudi tukaj o nagonu v tem smislu, da obsega celo vrsto pojavov, ki pa imajo enoten vir, kakor tudi isto smer. Zato pravimo: »To je storil nagon«, ali pa: »Storil je (človek) iz nagona«. Vsi ti pojavi sploh so pojavi našega teženja; imajo pa še to posebnost, da podpirajo in ohranjajo naše življenje. Zato so bolj ali manj v zvezi z življenjem: nekateri pojavi so neposredno potrebni za življenje in ohranjanje, drugi le posredno. Čim bliži so življenju, tem pogostnejši so ti pojavi in tem veča je jakost delovanja. Čim manj so v zvezi z življenjem, tem bolj so zapleteni, pa imajo navadno manj jakosti.

Kakor nimamo življenja sami iz sebe, tako tudi nimamo nagona sami iz sebe; nagona si nihče ne pridobi, ampak ga ima po naravi. Zato imenujejo nagon kot moč — prirodno moč. Nagon nagibuje naše sile na ono stran in k onemu predmetu, od koder moremo zadostiti svoji potrebi. V tem pomenu bi smeli reči, da je nagon nekaj čisto prvotnega, celó bolj prvotnega nego spoznavanje. Res si moremo želeti le takih predmetov, katere poznamo vsaj nekoliko; a tudi spoznavanje sámo hodi po neki poti in se obrača na neko stran. To pa določuje nagon. Tako bi smeli reči, da je nagon celó voditelj spoznavanju. Temu se ne moremo čuditi; saj je tudi življenje preje nego spoznavanje.

Človek pa ni samotno bitje, ampak je ustvarjen za družbo: rodi se, živi in deluje v družbi. To je zanj bistveno. Zaradi tega težé tudi njegovi nagoni ne samo, da bi deloval sam za-se, ampak

tudi za družbo in v družbi. Tako se izražajo v teh pojavih razne vezi, ki ga vežejo z drugimi ljudmi.

Iz tega si bodemo tudi razlagali pojave te vrste. Posebnih razlogov ne bodemo sestavljali, zakaj boljših razlogov ne bi mogli najti, nego so rečeni razlogi. Zatorej bodemo le ob kratkem pogledali manjše vrste pojavov.

## § 92.

## Razni pojavi te vrste.

V prejšnjem odstavku smo označili z glavnimi potezami, kako naj razdelimo te pojave. Kolikor je manjših vrst predmetov, po katerih težimo, toliko je tudi manjših vrst teh pojavov. V nekaterih pojavih je teženje, da si ohranimo življenje; v drugih, da si življenje osladimo, sami sebe osrečimo, izpopolnimo; v nekaterih je teženje po lastnem blaženstvu, drugi težé po blaženstvu drugih ljudij. Tudi za vednost imamo nagon itd. Nekatere pojave si je treba ogledati natančneje.

1. Najvažneje pojave učinja nagon ali prizadevanje, da si ohranimo življenje ali ohranimo same sebe. Da je táko prizadevanje potrebno, umevamo kaj lahko. Naše življenje je kratko, tudi ima dosti sovražnikov: zaradi tega moramo imeti nagon, da si ohranimo najdražji zaklad in se branimo vseh sovražnikov. Izkušnja kaže, kako močan je ta nagon. V skrajni sili razvije človek čudovito moč, pa tudi umnost, da si ohrani življenje. In pri tem se mu ni treba spominjati, da ga veže dolžnost ohraniti si življenje, marveč notranja moč ga sama skoro nepremagljivo priganja, naj napne vse žile. Prav isti nagon nas sili skrbeti za živež, varovati se nevarnostij, iznebiti se boleznij, sploh storiti vse, karkoli nam življenje ohranja ali pospešuje. Ta nagon je vendar le »slepa« sila, ki ne kaže v posamnih slučajih, kaj je koristno in kaj je škodljivo, n. pr. človeku ne brani jesti in piti čez mero, delati nad svoje moči, kvariti si zdravje z razuzdanostjo. Zato si veliko ljudij konča življenje, hitro ali počasi, ker varajo z napačnim mišljenjem ali z nepremišljenostjo sami sebe.

2. Jako važen je tudi nagon po uživanji ali po prijetnostih, s kratka: po blaženstvu. Kolikokrat nam kažejo notranji pojavi, da težimo po prijetnostih! To je v naši naravi: ni se treba

truditi, ni treba premišljati, zakaj prijetnost nas vselej vleče, bodisi, da nagonu ustrezamo, ali ne.

3. Ker je človek živo bitje, razvija se vedno; tudi nagon ima v to svrho, da se razvija in izpopolnjuje. Ta nagon se sploh javi kot nagon za delovanje. In vsakdo izkuša, kako je ta nagon krepak. Že v malem otroku opažaš, kako se hoče neprenehoma gibati, kako se trudi delovati po svoje. Dasi je delovanje v poznejših letih drugačno, vendar je nagon isti. Otrok deluje pri igrah, mladenič poskuša svoje moči v raznih vajah, a mož v resnobnem delu za-se in za svojce. Čim več doseže, tem več hoče še imeti in si pridobiti. Koliko učini ta nagon, to kaže vsakdanje življenje in zgodovina.

Ako se oziramo na posamezne zmožnosti svoje, ločimo lahko še več nagonov. Zakaj vsaka zmožnost teži na to, da bi delovala.

*a)* Nagon po spoznavanji. Kakor imamo zmožnost, da spoznavamo, tako imamo tudi nagon, ki nas vodi do predmetov in prilik za spoznavanje. »Po naravi težé vsi ljudje po spoznavanji«, pravi Aristotel. »To priča« — pravi on dalje — »ljubezen do občutov; zakaj ne gledé na korist ljubimo jih zaradi njih samih, posebno one, katere si pridobivamo z očmi«.[1]) Kako je radoveden otrok! In vsi vémo, da nas radovednost nikdar ne zapusti. Najmanjši vzrok jo vzbuja in tudi ne opuščamo radi prilike, ako ji moremo zadostiti. Kako močno se javlja zlasti v nekaterih osebah, kako jih goni v skrajne nevarnosti, kako jim pomaga prenašati največje težave, to nam priča n. pr. smrt starejšega Plinij-a in mnogo drugih mož, zlasti potovalcev v tuje kraje.

*b)* Tudi nagon, da bi umno in umetno delovali, kaže mnogokrat svojo moč. Ni nam dovolj, da bi sploh samo delovali, ampak težimo tudi na to, da bi bilo delo lično, lepo. Bodisi, da gledamo na-se, na svojo zunanjost, obleko, bodisi, da kaj delamo, povsodi nas spremlja ta nagon. Druži se temu nagonu vedno nagon po posnemanji, da bi namreč tako delali ali kaj takega imeli, kar vidimo pri drugih. Pač nimamo nagona, da bi vse posnemali, kar si bodi, marveč le to, kar nam ugaja, kar je lepo. Tudi živali (zlasti nekatere) imajo ta nagon in iz tega moramo sklepati, da je posnemanje nekak občni zakon v prirodi; tudi se dá lahko razlagati, zakaj. Ni nam treba premišljati, kar samo ob sebi nas vleče,

[1]) »Metaph.« I. 1.

da bi tako delali, kakor delajo drugi. Čitatelj si iz tega tudi lahko razlaga, zakaj ima vzgled veliko moč. Res stori mnogokrat vzgled več nego najmočnejši opomini. Opomini vplivajo samo na pamet in torej le posredno na voljo, a vzgled vzbuja nagon, ki je najmočnejša prirodna sila.

*c)* Govoreč o zmožnostih naj omenim tudi nravni nagon, ki nas navaja delovati nravno, kakor se nam zdi pošteno, spodobno in potrebno, da izvršimo voljo najvišjega bitja. Raznovrstno se javlja ta nagon. V navadnem življenji nas vodi, naj se ogibljemo nespodobnosti. Kadar kdo prelomi zakon poštenosti in spodobnosti, ali kadar vidimo krivico, kadar se tepta pravica, kadar se zavija resnica: tedaj se vzbudi nravni nagon močneje in hoče izvršiti pravico ter poravnati napako.

*d)* Nekateri nagon se ozira na nas same, nekateri pa na druge ljudi. Na nas same se ozira samoljubje, ki je v pravem smislu nagon. Da bi človek v istini samega sebe sovražil, to je nemogoče. Utegne pač kdo ljubiti samega sebe napačno — nevedoma ali po pomoti in zaradi tega si tudi škodovati, toda ljubi se vendar le. To priganja človeka, da se trudi za vse, kar je njegovega ali ž njim v oži dotiki, zaradi tega obrača vse tako, kakor je njemu samemu prav in dobro.

*e)* Jako močan nagon je ljubezen do svobode. Ta nagon ni sploh nič drugega, nego teženje, da bi delovali in sicer po svoje, brez ovir. Odločevali bi radi sami, kako bi delovali, in ako nas hoče kdo drugi uklepati v svoje spone, tedaj se uprè neka sila v nas in nas nagiblje, naj strêmo spone in otresemo jarem. Narava sama je tako urejena, da potrebujemo za delovanje tudi svobode poleg zakonov. Nič se ji ne protivi tako, kakor biti sužnik drugemu človeku. Svobodoljubje ima veliko ulogo v svetovni zgodovini, rodilo je najveličastnejša dejanja. — Najbliže soroden s tem nagonom je

*f)* nagon po časti. Češčenje imenujemo táko ravnanje drugih ljudij, s katerim nas povzdigujejo. Čast je nekaj, kar izvira iz našega naravnega stanja; vsakdo ima po naravi rad čast. Čast povzdigne in izboljša človeka vsaj navidezno, zavest o časti ga osrčuje, zaradi tega je tudi neprestano ta nagon v človeku, da bi si pridobil čast pri ljudeh, da bi mnogo veljal in da bi vedno dalje razširil svoj delokrog.

*g)* Ker smo ustvarjeni za družbo, imamo tudi nagon, da bi družbo ohranili, izpopolnili, pomnožili, razširili. Kakor je v nas

samoljubje, tako je pa tudi ljubezen ali dobrohotnost do drugih ljudij. Ta nagon se različno javlja: včasih težimo, da bi bližnjega človeka rešili iz nevarnosti, včasih, da bi mu pomagali v potrebi, včasih, da bi ga razveselili, včasih, da bi mu kaj povedali, da bi ga poučili, svarili, odvrnili od slabega dejanja in obrnili k dobremu. Težimo na to, da bi bila družba, v kateri bivamo, srečna, slavna, spoštovana; pač je v tem nagonu tudi samoljubje, kakor sploh niso težnje ločene, ampak največkrat tesno spojene med seboj.

*h)* Kakor imajo živali nagon, da se množé, tako tudi človeštvo. Ta nagon je pogoj za to, da se ohranja in razširja človeški rod. Tudi človek ne živi in ne deluje kot poedinec, marveč kot plemensko bitje v družbi, in zato ima nagon, družiti se z osebo drugega spola. Ta nagon je močan nagon, kar je tudi potrebno, da more premagati v posamezniku strah pred težavami vzgojevanja otrok in skupnega življenja. Umeva se, da je tudi ta nagon popolnoma v oblasti človeške pameti, ki ga more brzdati in uravnavati, kakor zahteva veliki stalni red vesoljne človeške družbe. Prav pamet ga tudi oblažuje in povzdiguje na više — nravno stališče, ker sicer bi človek ne bil boljši in plemenitejši, nego so živali.

*i)* Prav ta nagon se javi v veliki ljubezni roditeljev do otrok in otrok do roditeljev. Ta nagon druži torej najtrdneje človeško družbo, ustvarja rodbine ali familije, ki so človeški družbi podlaga, utrjuje jo in tako res deluje najmočneje, da je človeštvo edina in organska celota.

*k)* Pa tudi k temu vodi človeka nagon, da se druži z osebami enakega mišljenja in srca. Táko druženje, v katerem se duša druži z dušo, imenuje se prijateljstvo. Da je tak nagon v nas, vémo iz izkušnje in zgodovine. Tudi najsurovejši narodi poznajo in cenijo prijateljstvo. Da je pa to teženje res pravi nagon, pričajo nam živali, zakaj tudi žival se navadi živali in ne loči se rada od nje; pes se privadi človeka in mu je neločljiv spremljevalec do smrti.

*l)* Da ne naraste le preveč število naših »nagonov«, naj opozorim samo še na nagon, ki ga je skoro težko umeti, in ki se javlja kot nekaka pokončujoča sila v človeku. Že v malem otroku se vidi pogostoma, kako ga nekaj vleče ali priganja, da bi kako stvar pokončal. Svoje igrače kmalu razbije, obleko raztrga, orodje razreže ali razseka, drevesa poškoduje: in vendar ima otrok navadno rad eno, kakor drugo. Najbolje si razlagamo ta nagon, — ki se kaže mnogokrat tudi v odraslih, zlasti, kadar so razburjeni —

ako se sklicujemo na občni zakon naše narave, da se hitro naveličamo kake stvari ter hočemo kmalu imeti kaj novega; tudi vémo, da hoče razburjenost človekova podreti katerokoli zapreko, ki se mu dozdevno ustavlja, in ako jo podere, poleže se razburjenost. Isto se kaže tudi v živalih. Ta nagon je silovit in strašan nagon, ako se mu odpró vrata na stežaj; zgodovina pripoveduje o tem žalostne primere.

Teh nagonov, katere smo tu pregledali, ne smemo si misliti kot različnih zmožnostij, ampak eno prirodno teženje se kaže raznovrstno, kakor so njegovi predmeti raznovrstni. Zato je med temi pojavi najtesnejša zveza, pojav se druži s pojavom, prvi izvablja drugega in tudi ob istem času se družijo, včasih prijazno, včasih pa si nasprotujejo, n. pr. ljubezen do samega sebe in ljubezen do drugih ljudij.

Nagon se ravna po občnih prirodnih zakonih. Vendar se kaže tu precejšna razlika med živalskim in človeškim nagonom. Živalski deluje določno in ne zgreši svojega namena. Človeški je pa mnogo nedoločnejši in nam kaže le v obče pot do potrebnih predmetov, nikakor pa ne v posameznih slučajih, v katerih se kaj rad in lahko zmoti. Ni težko umeti zakaj. Človeški nagon ima voditeljico — pamet, a živalski se mora sam uravnavati. Jako lepo nam tudi to priča, da celó niže sile — izvirajoče večinoma iz telesa — razodevajo človekovo bistvo kot duševno, umsko.

# III. Poglavje.

## O željah.

### § 93.

### Kaj so želje in kolikere?

Želenje smo imenovali vse delovanje, ki teži po ugodnih predmetih. Tudi nagon je bilo treba uvrstiti v to delovanje. Vendar treba ločiti od nagona in njegovih pojavov one pojave, ki izvirajo iz spoznavanja. Nagon teži po neke vrste predmetih v obče,

teži v neko mer sploh, ne po posebnih predmetih; obrača vse delovanje na ono stran, kamor zahteva naša narava ali življenje ali potreba, nagon je torej podlaga želenju: a kadar se nam javi predmet, primeren naši naravi ali naši potrebi, nastane določno težênje po onem predmetu, in táko teženje imenujemo željo, rekli bi lahko tudi: težnjo, ako bi ne rabili besede v posebnem pomenu. Govoreč o nagonu smo obdelovali le skupine pojavov, ozirajoč se na notranjo silo, ki nas priganja k delovanju, zakaj nagon ni posamičen pojav: a želja je posamičen pojav, vsestransko določen.

Ko želimo, delujemo duševno. V nas se nekaj »giblje«, ozira na predmet; ko ga dosežemo, pomiri se duševnost in delovanje neha. Kateri predmeti vzbujajo želenje, to smo že slišali, enako tudi, da nas želja mnogokrat vleče k predmetu; a kadar nas je zadelo kako zlo, tedaj se želimo predmeta iznebiti.

Kakor smo ločili dvojno spoznavanje: čutno in umsko, tako moramo gledé na izkušnjo ločiti dvojne želje: čutne in nadčutne ali umske. Ločimo torej po predmetih: ako je predmet čuten, čutna je želja, ako je nadčuten, enaka je tudi želja.

## § 94.

## Čutne želje.

»Čutno želeti« pomeni v govoru navadno isto kot »poželeti«; kadar pravimo »poželenje«, mislimo na nizke želje, take, s katerimi težimo po manj vrednih, nizkih predmetih. Tu pa ne delamo razločka med dovoljenimi in nedovoljenimi željami, ampak se oziramo samo na dušeslovno stran. Čutne želje so potemtakem one, ki izvirajo iz čutnega spoznavanja, torej one, ki težé po čutnih predmetih. Oglejmo si jih najprej nekoliko, da bodemo lože o njih sodili.

Najbolj znane so tiste, ki izvirajo iz naših potreb, torej naravnost iz čutnosti: želje po jedi, pijači, slasti ali prijetnosti. Ni s tem rečeno, da je več vrst želj, vendar jih je v človeku jako mnogo. Ne samo, da se sploh javlja želenje, kadar nastane kaka potreba, ampak željam so vzrok razni in mnogoštevilni predmeti, ki se nam kažejo ali stavijo pred čutila. Tudi se menjajo te želje po stanji našega telesa. Take želje se vzbudé ali same ob sebi, (a bolje rečemo, da jih vzbudi telesna potreba), ali pa jih vzbudi občut ali predstava. Potreba pa ne vzbudi naravnost želje, ampak pokliče

v spomin predstavo, in kadar imamo to, razvije se tudi želja. To umevamo lahko, zakaj brez predmeta ne more biti delovanja; še le v spoznavanji začne predmet res biti za nas in začne se neka medsebojna zveza med njim in nami. Predstava nam ne kaže samo, kakšen je predmet, ampak tudi, je-li ugoden in primeren za nas, ali ni. Zakaj iz prejšnje izkušnje vémo, kaj nam ugaja, kaj ne. Ako bi pa ta predmet še le v prvič zaznali, tedaj nam pové pač večkrat neko čustvo, ali nam je predmet ugoden ali ne. Res, da se včasih tudi varamo, bodisi, da nas vara spoznanje, ali pa čustvo; po izkušnji pa popravimo svoje napačno mnenje.

Čutno prijetnost vzbujajo razni predmeti na razne načine; različno tudi mnogi predmeti skupaj. Počitek je vsakemu mil; tako je tudi milo, kar nas zaziblje v ono prijetno stanje: mehak stol, naslonjač, dobra postelja, mirna sobica; a počijemo se tudi z lahkim delom, n. pr. igro, s sprehajanjem in zato si takih stvarij tudi želimo. Samo omenim naj še nekatere druge predmete, ki vzbujajo prijetnost in katere želimo: vrt, hladen gozd po letu; gorka soba po zimi; kopališče; vse ono, kar se zaznamuje z izrazom (meseno) poželenje, izvirajoče iz spolnega nagona in ki se javlja v različnih oblikah; razne vonjave, bodisi prirodne ali umetne; dalje vsi oni predmeti, ki vzbujajo kako prijetno telesno stanje, n. pr. za nekatere tobak, za druge opojne pijače, opij, hašiš itd. Vsi ti predmeti vzbujajo čutne želje. Iz tega smo videli, da delujejo ti predmeti najbolj na tri niža čutila: okus, tip in vonj.

Čutno moramo imenovati pač tudi ono, kar zaznavamo z vidom in sluhom. Tudi v teh občutih je mnogokrat prijetnost, in če smo jo okusili enkrat, vzbuja nam predstava novo željo; ali če vidimo predmet, ako slišimo glasove, nastanejo takoj tudi želje. Kdo ne izkuša tega? Gledajočim lepe, mične predmete vzbujajo se nam želje po njih; ko slišimo milo petje, umetno godbo, dvigajo se nam iz srca mnoge želje, ki težé različno po svojih predmetih. Dasi pa so te želje zares čutne, vendar so nad onimi, katere smo dosedaj opisovali. Rekli smo že drugodi, da se imenujeta ta čuta viša čuta; že iz tega umevamo, zakaj so tudi želje po teh predmetih više. Pomislimo tudi, da uživamo te predmete drugače, kakor predmete nižih čutov; da se ti z nami trdno spojé, a one samo spoznavamo: gledajoč lepo okolico jo sicer uživam, a vse drugače se uživa duh rože. Zato smemo staviti želje po teh predmetih nekako v sredo med poprej popisane in pa med nadčutne

želje. Ako se oziramo na pomen teh želj med drugimi pojavi, moramo reči, da so jako važne in da jih je jako mnogo. Kako radi gledamo kraje, slike, obraze, kretanje ljudij, zakaj vse to nam dela veselje! Kako se radujemo lepih glasov, zlasti še glasbe, in kdo bi ne želel poslušati je od blizu, ako je zaslišal nekoliko glasov v daljavo!

Ni treba še na dalje opisovati niti teh predmetov, niti pojavov. Saj izkušamo neprenehoma, kako pogostne in kako močne so te želje. Tudi je dovolj znano, kako se porajajo, kako se pojavljajo, kako nas gonijo in nam ne dadó miru, dokler jim ne ustrežemo ali jih ne zatremo. Prav te želje nas vežejo in družijo s čutnimi predmeti in sicer jako krepko. Jakost teh želj je nekaterikrat čudovito močna, ker vse duševno življenje in delovanje potegnejo v svoj tir in je vlečejo za seboj. Ako primerjamo te želje z nadčutnimi, kaže se nam veliko veča moč onih, nego jo imajo te. Temu se ni čuditi, zakaj tudi spoznavanje čutno ima navadno več moči na nas nego nadčutno. Stvarnik je tako uredil naše sile, da smo najože skleneni s prirodo.

## § 95.

## Nadčutne želje.

Nadčutne želje imenujemo one, katere imajo nadčutne predmete. Taki predmeti so: vede ali znanosti; razne resnice; vednostni stavki; dokazi; kreposti, (katerih je veliko število); čast in razne njene razmere; gospodovanje nad drugimi; spoštovanje in ljubezen, katero imamo do drugih; dobrote, katere skazujemo drugim; napredovanje lastno in pa drugih ljudij itd. Iz tega naštevanja se vidi, da spoznamo take predmete z umom. Kaj je oblast nad drugimi, ali kaj je matematičen stavek, tega mi ne pravi nikako čutilo.

Da imamo do takih predmetov želje, pravi nam izkušnja. Kako hrepenimo ne samo po znanji v obče, ampak po nekaterih resnicah! Plemenite duše hrepené po kreposti, častiželjni težé na to, da bi jih ta in ona čast doletela: drugi želé, da bi dobili oblast nad ljudmi, bodisi nad posamezniki, bodisi nad mnogimi skupaj.

A nadčutne želje nastajajo in se ohranjajo v nas drugače nego čutne želje. Te se porajajo v nas kar neposredno iz čutnega spoznavanja: v nadčutnih pa deluje naš um, ker premišljamo, je-li

ona stvar dobra, ali ni, potrebna — koristna, ali ni. Še le po tem spoznanji se vrine želja. Pač se tudi tukaj javi želja največkrat kar naravnost, takoj potem, ko smo spoznali, a včasih še le premišljamo, je-li kaj za nas dobro, ali ni. N. pr. v lepi povesti smo čitali vzgled junaške kreposti, čitali, koliko je mož storil za svoje rojake, za kako idejo. Takoj nas prime želja, da bi i mi pridobili si enako krepost. Enako nas vlečejo drugi vzgledi. Ali ako smo čitali, kaj je človek dolžan najvišjemu bitju, kako so te dolžnosti važne, zakaj se jim ne smemo odtegovati, tedaj vzbuja to spoznanje željo, da bi dosegli tak smoter, kakoršen se kaže v dokazovanji in razlaganji.

Omenili smo že, da navadno niso te želje same na sebi tako jake, kakor so čutne, marveč vplivajo na nas mehkeje in mirneje. Pač pa imajo drugačno moč, o kateri bodemo govorili pozneje. In kakor priganja čutno želenje našo čutnost, tako pa nadčutno želenje naše nadčutne sile. — Najbolje more to pojasniti vzgled. Recimo, da bi hoteli prav bistro in povoljno spoznati, kaj je duša, ali kaj je Bog: tedaj pazimo sami na-se, da vidimo svoje teženje, kako nas nekaj nepremagljivo vleče k premišljevanju, kako premagujemo ovire, kako odganjamo onega, ki nas hoče motiti ali raztresti; v vsem tem se vidi teženje, vidi želja, ki se javi tolikokrat iz nova, kolikorkrat se spomnimo predmetov.

V tem se nam kaže, kako enotno je človeško bitje, kako imajo njegove niže in više zmožnosti enako smer in enak namen. In kakor je čutno spoznavanje podlaga za nadčutno, tako je pa tudi čutno želenje podlaga za nadčutno, zakaj čutno se vzbuja poprej nego nadčutno in ono tudi vedno oživlja in prenavlja vse naše želje.

Jako važen razloček med željami obeh vrst je tudi ta-le razloček, — ki ga pa lahko umevamo in razlagamo. Čutne želje nastajajo v nas, ne da bi imeli nad njimi oblast, ne moremo zabraniti, da bi ne nastale. Torej v teh željah naša duševnost nekako *trpi*, ali kakor pravimo znanstveno: duševnost je *pasivna*. Tudi nadčutne želje so pogostokrat — vsaj v začetku — táko trpljenje, pasivnost, zakaj take želje, kakoršne smo si ogledovali zgoraj, nastajajo v nas, ne da bi prav »hoteli«. Vendar je v teh (nadčutnih) željah mnogo več prostega, samostalnega delovanja in manj pasivnosti nego v čutnih. Vse drugače si želim kreposti, nego jedi v lakoti. Ta želja deluje, če hočemo ali nečemo; a po kreposti

teži vsa naša duševnost samovoljno, ako sploh teži, — pa o tem več na drugem mestu.

## § 96.

## O uživanji.

Razkladanje o željah bi ne bilo popolno, ako bi ne povedali, kako se želje izpolnjujejo ali kako se končavajo, prišedši do svojega smotra.

Želja se konča tedaj, kadar smo dobili zaželeni (zunanji) predmet. Prisvojimo si ga; ono stanje pa, v katerem se z nami druži, imenujemo uživanje. Uživati se torej pravi, objeti in prisvojiti si zaželeni predmet, s svojimi čuti in organi se ž njim združiti. Naše želje torej težé po uživanji. Toliko namreč imamo od predmeta, kolikor ga uživamo.

Kakor je »uživanje« kakoršnokoli prevažno v našem življenji, kakor giblje velik del človeštva po raznih svojih potih, tako je pa tudi za dušeslovje nauk o uživanji važen, in nikakor ga ne smemo prezreti.

Ozirajoč se na dosedanje razkladanje moramo ločiti niže — čutno ter više ali nadčutno, tudi umsko uživanje. A da govorimo še popolneje in v stvarnem redu, ločimo najprej vegetativno uživanje, t. j. ono, ki se javlja kot življenje, ki izvira iz življenja in je tudi potrebno za življenje. Kadar dobimo kaj takega, kar ohranja ali pospešuje naše življenje, kar nam vzbuja in krepi moči, kadar deluje kaka organska sila, tedaj občutimo večinoma neko prijetnost, ki spada do cela v organsko življenje in delovanje. Navadno imenujejo to uživanje le čutno. Mi pa nazivljamo ono uživanje čutno, v katerem dobé čuti kak ugoden predmet in se ž njim združijo. O tem smo govorili ob drugi priliki. Preteklo uživanje vzbuja nove želje, kadar se ga spomnimo, tako, kakor predmet uživanja. Čutna želja se konča s čutnim uživanjem. Torej je táko uživanje v vseh čutih: v tipu, okusu, vonju, sluhu in vidu. Vsakateri izmed čutov ima svoje posebne predmete, katere more uživati, n. pr. vid barve, svetlobo in oblike, ako je med njimi potrebno soglasje, sluh glasove itd. Sevéda je med posameznimi čuti, kakor tudi med predmeti velika razlika in mnogo stopinj, vendar jih moramo šteti v eno večo vrsto. Moremo jih pa poleg tega prav lahko in pravilno razdeliti v dve manjši vrsti: niže-čutno in

više-čutne predmete. Slišali smo že preje razloge, zakaj moremo tako ločiti. — Naposled se nam ponuja tudi umsko (intellectualis) uživanje, to je ono, katero izvira iz uma, iz višega spoznavanja. Oglejmo si vzgled: Iskal sem neko resnico, o kateri sem preje slutil; zdelo se mi je nekaj jako verjetno, vendar nisem mogel dobiti še vseh dokazov zanjo. Polagoma si naberem več in več razlogov, predmet mi je čimdalje jasnejši, in naposled vidim, da se razlogi ujemajo: stvar je najdena, trdno dokazana. Pregledujoč vrsto razlogov in njih soglasje, umevajoč resnico, uživam sedaj pridobljeni predmet in iz tega mi izvira neka prijetnost posebne vrste, ki je pa tem plemenitejša in lepša, čim bolj je vzvišena. To uživanje si pridobivamo z umom, to uživanje nam podaje krepost, značajnost, zlasti ako jo moramo ohranjati le s težavo.

Vsi oni predmeti, katere uživamo, so soglasni z dotičnim čutom, nikakor pa ne vselej do cela z vso naravo našo. Včasih uživa en čut, a drugi organi trpé škodo. Zaradi tega tudi mnogokrat zavede človeka uživanje v nevarnost in celó v pogubo.

Še nekaj treba ločiti. Besedo »uživati« lahko rabimo v dvojnem pomenu: zaznamuje namreč lahko ono stanje sploh, kadar smo dosegli kak predmet, bodisi stanje prijetno ali neprijetno. A navadno jo rabimo v ožem pomenu, v tem namreč, da dosežemo le prijetne predmete, kakor smo rabili besedo tudi zgoraj in kakor jo bodemo i nadalje največkrat rabili.

S tem smo pa tudi v najvažnejših delih obravnali nauk o željah in prestopiti moramo k težemu in bolj zapletenemu nauku o čustvih.

# IV. Poglavje.

# O čustvih.

## § 97.

## Kako razlagajo čustva?

Že zgoraj sem pripomnil, da so pojavi v želenji manj določni nego v spoznavanji. To velja posebno o čustvih in zaradi tega je tudi veda v zadrègi, kako naj bi se jih lotila, kako ja določila,

razložila. Niti v tem se ne morejo učenjaki zediniti, kam spadajo čustva. Vse to nam naklada posebno v tem delu dolžnost, da trezno in natančno premislimo, kakor tudi da pojave pregledamo.

Poleg želj nahajamo v duševnosti mnogo pojavov, ki ne kažejo onega odločnega in krepkega teženja na neko stran, proti nekemu predmetu, ampak se nam kažejo bolj kot neko čutenje, mirno gibanje. Ko ogledujem n. pr. lepo sliko, ugaja gledanje čutu. Utegnem želeti, da bi imel sam to sliko, ako še ni moja last, a vrhu vsega tega čutim v sebi neko prijetno stanje, ugodnost, ganenost. Zdi se, da je to stanje neka posebnost. Skoro prav tako se mi godi, ako si podobo samo predstavljam. In kako raznovrstno je to stanje, ko si predstavljam razne predmete! Drugače čutim, ko si predstavljam pokojnega očeta, drugače, ko si predstavljam prijatelja, drugače, ko se spomnim hudega nasprotnika, ki mi je mnogo škode storil . . . Vsakdo pozna tako notranje stanje iz izkušnje. Ker čutimo to stanje, imenovali so je čustvo, da bi je ločili od občuta.

Pa še razne druge pojave so prištevali čustvom. Ako se mi je dogodilo kaj prijetnega, tedaj sem vesel, v nasprotnem slučaji sem žalosten; ako nam kdo nagaja, smo jezni, drugikrat smo nevoljni; včasih upamo, včasih obupavamo, sedaj ljubimo, potem nas hoče obvladati sovraštvo. Tudi v teh slučajih se nekaj čuti, včasih prijetno, včasih neprijetno, zato imenujejo tudi tako stanje — čustvo. Bodisi torej, da delujejo istiniti predmeti na čute, bodisi, da imamo samo predstave, bodisi, da je v nas sploh kako prijetno ali neprijetno stanje, vse to gre v vrsto čustev. Že iz tega se vidi, da bi bilo pač težko, hoditi po navadni poti in da ni prav verjetno, da bi vse to res spadalo v eno vrsto. Tako n. pr. bi bili po nauku veljavnega dušeslovca [1]) v tem vprašanji glavni obliki čustev prijetnost in neprijetnost, veselje in žalost, in šteli bi v čustva n. pr. zadrego in olajšanje, iskanje in najdenje, moč in slabost, čakanje, upanje, skrb, domišljanje, dolgi čas, zabavo, estetična, moralna in religijozna čustva, sočutje, ljubezen. To bi bila glavna čustva. A kmalu se lahko prepričamo, da ta imenovana »čustva« ne morejo spadati v isto vrsto. Tako je po našem razkladanji in po vsakdanji izkušnji izvestno, da prijetnost ter neprijetnost, ali recimo raji, slast in neslast, mnogokrat nista nič drugega nego ton občutov. Ko gledam prijazno svetlobo v pomladanskem jutru ali proti večeru,

[1]) Dr. Jos. Nahlowsky: »Das Gefühlsleben« etc. 1862.

ko se grejem na solnci, jako mi je prijetno; ako gledam belo steno, v katero se upira po letu solnce, zdi se mi to kaj neprijetno. Dobra jed gre lačnemu v slast, slaba jed pa se mu upira. Zato pač ne moremo slasti — neslasti staviti za »temeljne oblike« vseh čustev. Potem: da bi čustvo moči ali slabosti prav v tisto vrsto spadalo, kakor religijozna čustva, tega ni lahko umeti. Moč in slabost — to spada k »občnemu« (telesnemu) občutu, a religijozno čustvo izvira iz spoznavanja Boga. In naposled: ljubezen, — to je neko želenje. Kako bi mogel ljubiti, da bi ničesar ne želel? In ako ne želim sebi, želim — recimo — ljubljenemu prijatelju vso srečo. Zato pač ne moremo po razlaganji nekaterih dušeslovcev umevati čustev tako, »da so subjektivno stanje, v katerem človek za-se vé, da se nekaj ž njim godi« itd.: tako razlaganje je preveč nedoločno. Prav zaradi tega, ker se tukaj premalo ločijo pojavi od pojavov, prištevajo čustvom take pojave ali take duševne prvine, katere v resnici nikakor ne spadajo v isto vrsto. Nekateri pojavi spadajo v občute, zlasti v telesne občute, drugi pa spadajo v želenje. Zaradi tega se moramo drugače lotiti vprašanja.

Opomniti treba mimogredé, da nimamo prav primernih izrazov za te pojave; oni izrazi, katere rabijo največ, so dvoumni. Tako je z besedo »čustvo«; ni prav primerna, ker bi se zdelo, da je v tem res samo čutenje, ali pa čutenje glavna stvar. Vendar nekaj je tudi na tem, in ker se je ta izraz udomačil, ne kaže ga preminjati. Najbolje bodemo ravnali, ako tudi tukaj začnemo s pojavi in določimo, v čem so vsi enaki; potem bodemo lahko določili njih bistvo.

## § 98.

## Katere pojave imenujemo čustva?

Kadar se nam je pojavil kak primeren predmet, želimo ga doseči; kadar smo ga dosegli, tedaj ga uživamo. Pa mnogokrat ne deluje želja kar nagloma, kakor smo popisovali dosedaj, ampak še nekoliko miruje, ker se še ni razvila; torej ni njeno teženje krepko in določno, ampak slabše, še nedoločno, mirno. Ako se spomnim svojega rojstvenega kraja in domače hiše, utegne me prijeti želja, da bi obiskal svoj dom. Predno pa to storim ali to željo pripustim, godi se nekaj v duševnosti, kar je težko popisati, kar pa vsi dobro poznamo iz izkušnje. Dotični predmet — tako se

zdi — vleče nas k sebi, zanima nas, napolnjuje nas z neko vabljivo prijetnostjo. Pač je samo po sebi umevno, da nobena stvar ne deluje v duši, ampak da duša sama nekaj deluje, dasi tudi ne premišljamo. Tisto, kar smo popisali, imenujemo čustvo. — Recimo, da smo zvedeli, kako je nekdo govoril krivo in lažnivo o nas. Najprvo polasti se nas nevolja, neprijetno nam je v srci; potem še le začnemo želeti, da bi obrekovalca prijeli, ali da bi obrekovanje odbili od sebe. Tisto, kar je v srci pred željo, je čustvo. Zlasti lahko razvidimo, kaj je čustvo, ob takih predmetih, katerih si ali nikakor ne moremo pridobiti, ali si jih pa bodemo prav gotovo pridobili. V obeh slučajih je želja — rekel bi — neznatna in šibka, ker nima ovir, a ono trpljenje ali stanje duševno se javi tem močneje. Korakajoč proti domu pridem na vrh hriba, od koder vidim tam-le doli domačo hišico. V nekoliko trenotkih bodem stopil čez domači prag. Tu ni v želji prav močnega teženja, zakaj skoro že imam, kar sem želel preje; vendar pa ni duševnost čisto nedelavna ob tem pogledu, marveč nekaj se v njej »giblje«, zato tudi čutim ono stanje, in tisto je čustvo. Ko se spomnim svojega pokojnega vrlega učitelja iz mladih let, katerega ne morem nič več videti, nimam sicer želje po njem, zakaj vem, da je želja brezuspešna, a duševnost sama — brez naše volje — teži in se nagiblje proti onemu predmetu, in to zovemo čustvo. Ali recimo, da vidimo lepo sliko, katere kupiti ne moremo. Tudi ni predmet tak, da bi ga res mogli uživati; n. pr. krasen log naj si je še tako lepo naslikan, vendar nam ne podaje svežega zraka, niti prijetne dišave cvetlic. Zaradi tega nimamo želje, da bi ta predmet drugače uživali, nego ga uživamo z gledanjem. Vendar pa teži naša duševnost s prirodnimi silami do predmeta, teži brez naše volje, zanima se za predmet. To stanje v sebi zaznavamo, kakor sploh vsak pojav, in je imenujemo čustvo.[1])

S tem se je nekoliko razjasnilo, kaj je čustvo. A sedaj treba, da tudi splošno določimo pojem čustva in je ločimo od drugih pojavov. Najprej je v čustvih to bistveno, da se nekaj v duši godi, in sami ne delujemo, da čustvo samo po sebi vzraste. Zaradi tega tudi pravimo, da smo v čustvih trpni — pasivni, to se pravi: ne moremo naravnost učiniti čustva, razvije se drugače, kakor pa

[1]) Komaj je treba opozarjati, da so nekateri naši izrazi le deloma primerni, zakaj »delovanje, stanje, gibanje« imajo le oziralen (relativen) pomen.

predstava. Drugič je bistveno, da se duševnost ali obrača k predmetu ali pa od njega odvrača. A to se ne godi z določeno željo, ki se že giblje proti predmetu, ampak samo s tem, da se duševnost predmeta nekako oklene — kar sama ob sebi. To je popolnoma umevno. Zakaj teženje ni vselej kar mahoma želja, in želja ne more biti v duši drugače, kakor da jo nekaj vzbuja, da se duševnost sama proti predmetu nagiblje, da se ž njim ujema. Čustva se v onih slučajih vzbudé vselej, kadar se vzbudé i želje, toda kadar so želje, ne zavedamo se čustev; želje namreč so močnejše kakor čustva, in zato teh ne opažamo; tako se tudi luna nekako umakne po dnevu, ko sije solnce. A močno se javljajo čustva, kadar ne nastajajo želje zaradi posebnega značaja predmetovega, n. pr. kadar vémo, da si predmeta nikakor ne moremo pridobiti, ali kadar je njegova narava taka, da si ga ne moremo prisvojiti. Ako si torej predstavljamo umrle osebe, daljne kraje, ako gledamo slike in umetnine sploh, ako poslušamo godbo: v vseh teh slučajih imamo živo predstavo ali tudi občut, zato se nagne duša proti predmetu: želje pa nimamo, ker ne moremo doseči nikakega *istinitega* predmeta. Kako naj si pridobim, kar slišim v glasbi, česa naj želim? In vendar se duševnost udá glasbi z vsemi močmi, in to smemo imenovati teženje ali tudi želenje v splošnem pomenu. — Bistveno je v čustvih tudi, da se v njih izraža neki nemir, to se pravi, drugače nam je v čustvu, nego brez čustva, rekli bi lahko: živahno, — in to priča najbolj, da so čustva združena z željami.

V čustvih se pač kaže ali prijetnost ali neprijetnost, vendar pa ni to prvi ali glavni moment v njih. Za prijetnost in neprijetnost smo najbolj dovzetni, na to pazimo najbolj; sicer ima pa vsako čustvo svojo posebnost, ima neko kakovost, po kateri se loči od drugih čustev.

Da je to razkladanje resnično, dokazuje izkušnja, zakaj popolnoma tako se godi v duši, kakor smo opisovali. Skrčili smo sicer pojem čustev ter izločili, kar ne spada vanja. A to po pravici, zakaj občutov ne moremo šteti sem, ne moremo jih staviti v isto vrsto kakor pojave, ki so jim sicer nekoliko podobni (zaradi prijetnosti in neprijetnosti), ki pa imajo drugačen vir.

In sedaj treba pokazati, da so ti pojavi res različni od tona občutov in pa od želj. Znano je, da ima vsak občut tudi neki ton, to se pravi, občut je prijeten ali neprijeten, ali je pa morebiti v sredi, da tona niti ne opazimo. Ta ton zaznamo takoj, ko za-

znamo občut, oba sta neločljiva; ta ton je v naši čutnosti, s telesnostjo je spojen najtesneje. A čustvo ni tista prijetnost ali neprijetnost, ki je v občutu, marveč izvira iz spoznanja našega, in to spoznanje nam kaže primernost ali neprimernost predmetovo. Tona ne določimo sami, čustvo se ravna po našem spoznanji in se ozira na dobrost kake stvari in njeno prikladnost z našo naravo. Ali bi pač štel v isto vrsto bolečino, katero čutiš, izgubivši prijatelja, in bolečino, katero občutiš, ko ti zdravnik zob izdira? Bili so sicer nekateri, ki so devali oboje pojave v isto vrsto, toda izkušnja in veljava večine učenjakov sta zavrgli tako razkladanje. Torej moramo reči: Čustev nikakor ne moremo imeti za ton občutov. Ni treba pa prikrivati, da so nekateri narobe imeli ton občutov za čustvo, kakor sploh mnogi dušeslovci jako mnogo prištevajo čustvom.

A po našem razkladanji bi se skoro zdelo, da se ne ločijo čustva in želje. Zato treba, da to razkažemo. Želje so — kakor vé vsakdo, in kakor naznanja tudi navadni govor — čisto določno, jasno in krepko teženje do določenega predmeta in sicer tako, da je smoter tega delovanja — uživanje. Želja se ozira torej neposredno na predmet, nam prijeten in primeren, tudi deluje jako živahno. Čustvo je ono stanje, v katerem se sicer tudi oziramo na predmet, toda ne še tako, kakor da bi ga odločno hoteli imeti za-se; vrednost kakega predmeta nas le zanima in k sebi vleče, v čustvu se nam ta vrednost popolnoma odkrije in nas prevzame, kakor pravimo. Da rabim primero. Kadar je lovec puško sprožil, tedaj se giblje svinčenka proti zajcu. Ko pa lovec samo meri, ne giblje se svinčenka nikamor, vendar je smoter lovčevega delovanja — zajec. Tako si tudi čustvo izbere svoj predmet in proti njemu meri, želja pa se proti njemu krepko giblje.

Iz tega razkladanja bi utegnili sklepati, da čustvo nekako prehaja v željo. Vendar pa si ne smemo misliti, da bi tam ne bilo več čustva, kjer je želja, marveč čustvo še vedno objema svoj predmet. In še nekaj treba tu sem povzeti. Ko smo govorili o uživanji, rekli smo, da povzročuje človeku neko prijetno stanje (vsaj večinoma). Čutno uživanje je največkrat tako krepko, da se poleg njega ne zavedamo še čustva. Drugače v nadčutnem uživanji. Recimo, da je prijetno: te prijetnosti ne občuti noben čut, torej se je moremo zavedati le v čustvu. In res je tu neko čustvo, nekoliko drugačno, kakor takrat, ko predmeta še nimamo, vendar pa ima isti značaj, zakaj duševnost tudi sedaj še teži proti predmetu, proti njemu se

obrača, v njem biva, in to je pravo čustvo. Kakor je lačni človek željno pričakoval krepčalne jedi, tako mu je tudi med jedjo vsa njegova pozornost, vse njegovo teženje obrneno na jed, dokler se ni nasitil in pokrepčal.

S tem smo označili čustva po vsem obsegu in odločili od vseh pojavov, s katerimi so sorodna. Tako smo tudi jasno razvideli, kako se dadó ti pojavi urediti v veliko vrsto vseh pojavov želenja. Umevamo zlasti, zakaj jih imenujejo nemški dušeslovci »Gefühle« in zakaj mi »čustva«, torej z imenom, ki je iste korenine kakor občut: pač zato, ker zares nekaj »čutimo« (v splošnem pomenu), in tako še bolje spoznamo, kateri predmet je primeren za našo naravo.

## § 99.

## Ali spadajo čustva med pojave želenja, ali ne?

Jako važno vprašanje se nam tukaj vriva, ali spadajo res čustva sem v to vrsto, v katero jih štejemo mi, ali pa je treba morebiti staviti ja v posebno vrsto. Razlog za to vprašanje je pa bolj zgodovinski kakor stvaren. Od ARISTOTEL-a sem do srede preteklega veka ni nihče drugače učil nego, da sta dve človeški zmožnosti, namreč zmožnost spoznavanja in zmožnost želenja; potemtakem sta tudi samo dve vrsti duševnih pojavov: spoznavanja in želenja. Še 1763. l. je učil J. J. SULZER po starem nazoru in v neki knjigi je pisal tako-le: »Ako ravno se kažejo učinki naše duše različni, vendar delujeta v njih samo dve zmožnosti, ki sta vira vseh drugih duševnih pojavov. Prva je zmožnost, s katero si predstavljamo ali spoznavamo, druga je zmožnost, s katero občutimo ali s katero nas ganejo stvari prijetno ali neprijetno.« [1]) On je torej imel zmožnost, s katero zaznavamo prijetnost in neprijetnost za isto zmožnost, kot hotenje ali želenje. A kmalu potem so začeli učiti drugače in naštevali tri duševne zmožnosti, torej tri vrste pojavov. In sicer je prvi tako učil J. NIK. TETENS, češ, da so tri zmožnosti; čustvo, um in moč za delovanje ali volja. Tako je ločil čustvo od volje, in odslej so hodili mnogi za njim. KANT se je odločno poprijel tega nazora in učil, da so tri duševne zmožnosti, ki se ne

[1]) JUNGMANN, das Gemüth, p. 2.

dadó izvajati iz enega vira: zmožnost za spoznavanje, čustvo slasti in neslasti in pa zmožnost želenja. In kakor je učil Kant, tako so učili za njim skoro vsi nemški dušeslovci, ne da bi se vprašali, zakaj in, ali je res treba ločiti čustva od želj. Ni nam treba naštevati posameznih dušeslovcev, tudi ne šol; opomnimo le, da se je tudi Herbart-ova šola oklenila tega nazora, pač razlagala ga po svoje; celó veči dušeslovci, kakor Lotze, so hodili po Kant-ovih stopinjah in skoro popolnoma so bili pozabili stare nauke. Ni se torej čuditi, ako so sprejeli ta nazor tudi v druge knjige in v druge vede, n. pr. v vzgojeslovje, v nravoslovje. Tudi dandanes se uči tako po šolah. Od Nemcev se je razširil ta nauk posebno k Angležem; romanske učenjake je pa nekoliko že jezik zadrževal, da niso kar naravnost sprejeli nemškega »Gefühl« ali angleškega »feeling«; bili so tudi doslednejši in stanovitnejši v prejšnjih naukih. Tudi krščanski verski nauki se bolj ujemajo s starim in priprostejšim naukom, nego novim. In znano je čitateljem, da je verski pouk v naši mladosti priznaval le dvoje zmožnosti in dvojno delovanje: um in voljo — spoznanje in hotenje ali ljubezen. Tako n. pr. zahteva od nas nravni zakon, naj Boga spoznavamo in naj ga ljubimo: ničesar pa ne veleva o tem, kako naj o njem čutimo. In ako se ozremo posebej na svoj slovenski jezik, ne najdemo prav narodnega izraza za to, čemur pravi Nemec »Gefühl« v sedanjem vednostnem pomenu. Slovenec se zaveda samo, da spoznava, da čuti (čutiti je v navadnem govoru nekako prvi čin vsakega spoznanja), da želi in da hoče. Za drugačno duševno delovanje nimamo prvotnega narodnega izraza in to priča, da tudi narod ne vé o nikaki posebni zmožnosti za čustvo. In poslednja beseda »čustvo« je umetno narejeno in sprejeta za prej omenjeno nemško besedo.

Vendar naj ne misli čitatelj, da ni med Nemci nikogar, ki bi se ne upiral takemu nazoru o duševnih silah. Med tem, ko so se poprej le tu pa tam oglašali nekateri proti nemškemu »čustvu«, stopajo dandanes mnogi na noge, in sicer prav odločno, proti tej nepotrebni novotariji. Tako posebno ona šola, ki se skrbneje ozira na nauke Aristotel-ove nego na mnoge zmešnjave novejšega časa, in pa ona šola, ki se opira na skolastično modroslovje, n. pr. Jungmann.[1]) S popolnoma empirskega stališča se je pa potegnil za nekdanji

[1]) »Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie«. 1885.

nauk o čustvih Brentano,[1]) ki dokazuje nasproti Nemcem in Angležem, da ni bistvenega razločka med čustvi in željami, ker imajo prva, kakor druge isti predmet, namreč dobrost, ali vrednost, ali prijetnost, ali primernost kake stvari, tako, kakor imajo tudi sodbe resničnost ali neresničnost stvarij za predmet. Nekaterim dušeslovcem se sicer zdi, da to vprašanje ni važno,[2]) a drugi trdé po pravici, da je dovolj važno, ker sega odgovor na to vprašanje v razne druge vede. Sicer pa moramo reči, da je za prijatelja vednosti vsako vednostno vprašanje že samo na sebi dovolj važno in vredno zanimanja, enako tudi to vprašanje.

Poudarjamo pa odločno, da čustva res ne spadajo v drugo vrsto kakor želje, in sicer iz tehtnih razlogov.

Vodilo v dokazovanji nam mora biti to-le: Nikakor ne smemo devati dveh pojavov v različni vrsti, ako ne vidimo v pojavih samih bistvene razlike. Zakaj znanstveno pravilo veleva: Principia non sunt multiplicanda, to se pravi: Ne smeš izvajati stvarij iz več virov, ako ni za to tehtnih razlogov. Ali pa imamo v tem slučaji tehtne razloge, da ločimo čustva od želj? Mnogi navajajo take razloge. Oglejmo si nekatere!

Hamilton n. pr. trdi, da so čustva brez objekta (predmeta), da so torej povsem subjektivna, da se ne ozirajo na nobeno stvar, katero bi hoteli doseči; želenje pa se obrača na predmet. Ta razloček je lahak, vsakdo ga umeva, je pa tudi bistven. Dalje uči isti dušeslovec, da se ozirajo čustva na to, kar je sedanje, a želje na to, kar je bodoče.[3]) Toda ta dva razloga slovečega Angleža sta jako slaba, tem slabejša, ker si nasprotujeta drug drugemu. Prvič ni res, da bi čustva ne imela predmeta ali objekta. Da bi bil žalosten ali vesel, ali da bi upal — in ne vedel zakaj, to je neumljivo. Res je, da nas navdaja včasih kaka »žalost«, ali da čutimo v sebi neko prijetnost, ne da bi vedeli zakaj, vendar tisto ni niti prava žalost, niti veselje kot čustvo, ampak telesno stanje, ugodno ali neugodno, kakor se naključi; tisto veselje je drugačno, kakor veselje nad dobljeno zmago domače vojske, nad kako novico, nad pohvalo svojih prednikov itd. In če pravi Hamilton dalje, da se

[1]) »Psychologie« etc. 1874. p. 307 sq.

[2]) Gutberlet, »Psychol.« p. 207.: »Nam se zdi vprašanje, ali je čustvena zmožnost samostojna ali ne, tako malo važno, da se niti vprašanja o istinitem razločku med spoznavanjem in želenjem ne dotikamo.«

[3]) Brentano o. c. p. 310.

ozirajo čustva na sedanjost, želje na bodočnost, pripoznava s tem naravnost, da imajo i čustva predmet. Zato pravi Brentano [1]) po pravici: »Ta popolni neuspeh tako slovečega modroslovca potrjuje, mislim, najbolje, da ni po naravi razločka in jasne meje med obema vrstama.« — Največ dušeslovcev se sklicuje na to, da se javlja čutenje vse drugače nego želenje. Čustvo, da je samó prijetno ali neprijetno stanje, a želenje deluje, giblje ali povzročuje gibanje. Posebej navajajo estetična čustva, ki so sama ugodnost, ne da bi se kaj brigali za predmet. A prav to je neresnično. Ako nam ugaja predmet, ako se nam zdi lep, zanimamo se zanj, želimo ga uživati, mudimo se pri njem. Nihče ne dela drugače, in to nasprotuje popolnoma že samemu sebi, da bi mi kaj ugajalo ali se zdelo lepo, a ne bi imel prav nikakoršnega teženja po predmetu. Ako bi bilo tako, ne vém, kako bi se ločila lep predmet in pa grd predmet. Oba bi nas enako zanimala ali ne-zanimala, oba bi gledali enako radi in enako neradi. Torej je že v samem pojmu lepote in estetičnih čustev, da težimo po nekaterih predmetih in napačno je reči, da nam je lep predmet »brezpogojno ali absolutno všeč.« [2]) Ako je všeč, je m e n i všeč; med menoj in predmetom je posebno razmerje, duševnost teži proti predmetu in to je popolnoma nedvomno. Le zaradi nenatančnosti so mogli dušeslovci to prezreti in pisati n. pr.: »V naravi čustev ni, da bi se nagibala proti predmetu, in nekatera čustva (umska in estetična) ne povzroče nikakega želenja.« [3])

Ako naposled poudarjajo, da se nam javljajo v čustvih notranje stanje duševno in notranji dogodki, katerih sicer ne moremo drugače spoznati, odgovarjamo: Čemu neki govoriti o posebnih čustvih? Karkoli je v nas, to čutimo; naša duša čuti kakor zunanje vtise ali mike, tako tudi notranje premembe: zakaj bi torej rekli, da je naloga čustev, da javljajo notranje stanje! — Tako vidimo, da izhajajo taki nazori le od todi, da se ne ločijo prav pojavi. Res, omenjena »čustva« ne izvirajo — kakor pravi oni dušeslovec — iz želenja, a tista čustva niso nič drugega nego delovanje notranjega čuta.

Torej si oglejmo sedaj razloge za svoj nazor o čustvih. Čustva so res pojavi, ki so iste vrste kot želje, in sicer zato, ker je tudi

[1]) O. c. p. 311, 312.
[2]) Drbal, o. c. p. 222.
[3]) Hagemann, o. c. p. 136.

v čustvih teženje, torej bistvo želenja. In sicer se razvidi to, ako se ozremo na predmet, kakor na delovanje.

1. Predmet čustev, kakor tudi želj, je dobrost, primernost, ugodnost, to, kar ima za nas neko vrednost ali ceno, ali pa narobe, kar je neugodno, škodljivo, zoperno. Deloma se razvidi to že iz prejšnjega zavračevanja, razvidelo se bode iz posameznih čustev, in tudi iz površnega premišljevanja moremo izprevideti, da je v čustvu brez dvojbe zanimanje za neki predmet; zato pravimo: »Vleče nas k temu predmetu, v ta kraj, k tej osebi«. V resnici nas ne vleče oni predmet, ampak mi težimo po onem predmetu, naša zmožnost teži na ono stran, zato si razlagamo, kakor bi nas res nekaj vleklo. V precej podobnem pomenu pravimo: »Padlo mi je v glavo.« Reči hočemo, da smo se nečesar spomnili, torej smo delovali sami, vendar govorimo tako, kakor bi bili mi sami čisto trpni (pasivni) in bi ničesar ne učinili. Karkoli vzbuja čustvo, za tisto se zanimamo in je cenimo na neki način. Ako se vzbuja neprijetno čustvo, tedaj hočemo predmet odriniti od sebe; odurnost nam vzbuja tudi teženje, pa od predmeta strani.

2. Ko bi bile želje bistveno razločne od čustev, ločili bi jih v navadnem življenji tako, kakor ločimo želje in pa spoznavanje. Tako loči svoje spoznavanje od svojih želj vsak, tudi neomikan človek. Nikakor pa ne čustev in želj, marveč imamo jih za eno in isto. Ako pravi prijatelj svojemu prijatelju: »Ti si mi všeč, rad te imam, veselje imam nad teboj, ljubim te, želim ti dobro . . .«: ali dela kdo v takih izrazih bistven razloček? Ali mu ne pomenijo vsi izrazi tega, da ima res čustvo do njega, — ako smem tako reči — in da mu ob enem — kar je isto — dobro želi? Prav tako tudi, ako pravim komu: »Ti mi nisi všeč, nimam te rad . . .« ali morem reči ob enem: »a ljubim te vendar«. »Da, da«, odvrne mi kdo; lahko se reče: »Nisi mi všeč, a ljubim te vendar«, torej priča to, da ločimo čustva in želje. A v tem slučaji niso izrazi vsi rabljeni v navadnem pomenu. »Nisi mi všeč« pomeni le: »To, kar ti delaš, ni dobro, ne morem odobravati; a vendar mi ugajaš ti (ako govori n. pr. oče svojemu otroku), ker te ljubim in te tudi moram ljubiti kot svojega otroka«. Tako je torej možno govoriti, a vsak izraz se ozira na posebno stran, na poseben predmet. A naj poskusi kdo v omenjenem slučaji tako-le govoriti: »Tvoja dejanja mi niso všeč, a vendar jih ljubim!« Dalje vemo, da pravimo čustvom ali čutenju kakega človeka skupaj: srce. V srci so nade, veselje in žalost,

tuga, obup, ljubezen, — pa tudi želje in volja. Tako pravimo, postavim: »Ta človek ima bistro pamet, a slabo srce« in hočemo s tem reči, ne samo, da ima čustva slaba in neugodna, n. pr. samo tugo, obupnost . . ., ampak, da ima voljo slabo in spačeno in da neče vsled tega prav ravnati. Tako pravi i naš pesnik [1]) o srci

. . . slasti, strasti je igrača,

torej prav v srci je slast (čustvo) in strast (napačna in v slabo zavêdena volja) — oboje. A nihče ne pravi, da ima v srci spoznanje, marveč pravi isti pesnik:

Um je kormilo tvojega življenja.

Prav tako pravimo in pišemo: »Srčno ljubiti, iz srca želeti, iz globočine srca hrepeneti, voščiti« itd.; a nihče ne pravi: »Iz uma, iz predstave, iz sodbe itd. ljubiti«, kar bi pač moralo prav tako možno biti, ako bi bila čustva bistveno različna od želenja. Če rečem n. pr.: »Po pameti ljubiti«, pomeni to vse kaj drugega, kar bodemo ob drugi priliki slišali. Ta razlog iz govorice in mišljenja navadnega človeka je jako veljaven, ker v njem se izraža naravno prepričanje, ki torej tudi jasno naznanja neskaljeno resnico.

3. Tudi delovanje (ali recimo: stanje) duševno v čustvih nam priča, da so čustva res iste vrste kakor želje. Zakaj v čustvih duša ne miruje, marveč v prijetnem ali neprijetnem nemiru polje sem in tje. To je dovolj znano. Razvidimo tudi iz tega razloga: Od čustev razločujejo afekte, v katerih se kaže neka ganenost ali kakor smo rekli, navdanje, in imajo poslednje za močnejše, krepkejše, nego so čustva; o teh tudi priznavajo, da so nekaka vznemirjenost, razvnetje. Toda med popolnim mirom in veliko razvnetostjo je velik razloček. In zato bi tudi nikakor ne mogli imeti čustev in afektov za tako sorodne, kakor jih imajo, ako bi ne bila tudi čustva neko gibanje. Kaj pa je to gibanje drugega kakor teženje? Saj ne govorimo o gibanji v gmotnem pomenu, ampak v duševnem. Teženje pa mora vsakdo imenovati res duševno gibanje, ako sploh priznava kako gibanje. Vse drugače je v spoznanji, — kakor smo že v splošnem delu dovolj razložili. Torej imamo zopet v tem dovolj poroštva, — da so čustva — teženje.

4. Celo nazori nekaterih dušeslovcev, ki govoré o treh vrstah pojavov in ločijo čustva od želenja, niso drugačni nego naši. Tako n. pr. piše Lotze [2]) o oni prvotni posebnosti našega duha, »ne samo

[1]) Cegnar, »Pesmi«, 1860, p. 82.

[2]) »Mikrokosmus«, I. p. 261.

predstavljati si, ampak v slasti in neslasti zaznati tudi vrednost, katero imajo stvari zanj«, in to posebnost imenuje čustvo. »Čutni nagon« imenuje on »čustvo, ki nam kaže v slasti in neslasti vrednost kakega telesnega stanja, katerega se jasno ne zavedamo«. Kaj je pač to drugega nego naš nauk! KANT govori, da čustvo in *želenje* sta neka ugodnost ali ugajanje (Wohlgefallen): torej sta si vendar sorodna. Enako pišejo i drugi.[1])

5. Lahko se sklicujemo naposled na pričevanje dušeslovja od početka do novejšega časa. In dasi je morebiti dušeslovje v nekaterih ozirih napredovalo, ne more se reči, da je v to pripomogla rečena novotarija. Narobe, zmedla se je veda, čim bolj se je razkrojila. Dá se morebiti kaka reč na posebnem stališči lepo opisovati, kakor je opisal čustva NAHLOWSKY, a to ni vselej tudi resnično. Izvestno je, da tako razdeljevanje duševnih zmožnostij in tako obdelovanje čustev slabo vpliva na druge vede. Etika bi se morala drugače obdelovati, ako bi imeli tri zmožnosti in ne dveh; estetika bi se po tem načinu čisto odtegnila umu in hodila po svojih potih. Zakaj, ako je čustvovanje posebno delovanje, ne bi spoznavali lepote kar nič z umom, ampak samo s čustvom. Torej bi v estetiki logična in etična pravila ne imela popolne in najviše veljave. Tudi za pedagogiko je ta nazor kvarljiv. Zakaj, ako se vzgoja čustva po tem načelu loči od vzgoje volje, tedaj se kaj rada volja zanemarja, in prezira se, da je treba čustvo staviti pod oblast volje. To načelo je pač vsaj nekoliko krivo, da se dandanes *veljava čustev* ali, kakor pravijo, *srca*, nad vse *povzdiguje*, volja pa se tlači in pozablja. Tako se rodi neznačajnost in slabost volje, ki je poseben znak sedanjega časa.

Prav zaradi teh znamenitih posledic smo se mudili dalje pri tem vprašanji, kateremu sedaj po vsi pravici odgovarjamo, da čustva nikakor ne spadajo v drugo vrsto pojavov kakor želje, ampak so le niža vrsta one veče vrste, katero smo imenovali želenje.

## § 100.

## Kako naj razdelimo čustva?

Odgovarjamo na kratko: po *predmetih*. Ako so predmeti čutni, tedaj so čutna tudi čustva. To je: kadar zaznamo kak čuten predmet, tedaj nam začne ugajati in kmalu ga začnemo želeti.

[1]) BRENTANO, o. c. p. 319 sq.

Razlika pa je med čustvi, ki se vzbudé vsled občutov, in med onimi, ki se vzbudé vsled predstav. In pri prvih moramo zopet ločiti ona, katera vzbujajo niži čuti (okus, vonj, tip) in ona, katera vzbujata viša čuta: vid in sluh. Ločimo pa zaradi tega, ker imajo ta čustva različno jakost. Niži čuti utegnejo vzbujati čustvo, toda to je le neznatno, ker se javi takoj čutna želja, in jakost čustev je vsled tega majhna. Ako postaviš pred žejnega človeka pijačo, vzbudi to v njem veselje, toda veselje se nekako razgubi v primeri z željo, da bi pil, in pa z ono prijetnostjo, katero občuti tolažeč si žejo. Drugače pa je v onih čutih, ki nam ne dadó predmeta tako neposredno, da bi mogli kar njega samega uživati; s predmeti teh čutov se družijo neprestano tudi čustva. Torej vzbujajo čustva predmeti, katere vidimo in katere slišimo. Pač ne vsi. Rekli smo že preje, da samo oni, ki imajo kako vrednost ali ceno za nas, ki morejo vzbuditi naše zanimanje in nam ugajajo. Seveda — ti izrazi pomenijo eno in isto, in s temi bi ne mogli razložiti ničesar, ako bi ne vedeli iz izkušnje, kaj je zanimanje in ugajanje. Ta čustva so tako različna, kakor so različni predmeti. Ako vidimo kako koristno in prikladno in za nas potrebno stvar, vzbudi se takoj čustvo ugodnosti in potem morebiti tudi želja. Največ predmetov vidnih in slišnih ima pa neko svojstvo, vsled katerega morejo še posebno vzbujati čustvo, in to imenujemo lepoto. Ker so začeli imenovati to, kar je lepo, tudi estetično ali estetično lepo, zaradi tega nazivljejo ta čustva estetična. Kratko bi mogli imenovati to čustvo lepočustvo ali krasnočustvo. Zmožnost, s katero zaznavamo lepe predmete, zovejo lepočutje, in s tem naznanjajo, da je to čustvo tesno združeno s čuti. Ne smemo pa misliti, da vzbujajo samo lepi predmeti v nas čustva. Ako ponudiš trudnemu potniku voz, ki ni posebno ličen in pripraven, vendar pa za silo dober, všeč mu je, ne zaradi lepote, ampak zaradi ugodnosti. Pečali se bodemo vendar izmed teh čustev samo z estetičnimi zaradi njih posebne važnosti.

Pa tudi oni predmeti vzbujajo čustva, katere spoznavamo samo z umom. Seveda ne vsi, ampak le oni, za katere se moremo kakorkoli zanimati. In tu utegne imeti vsakdo drugačno čustvo, ki se za drugačne reči zanima. Vendar nekatera so občna in sicer ona, ki se ozirajo na naše dolžnosti in našo osebnost, pa tudi ona, ki izvirajo iz spoznanja najvišega bitja. Prva čustva so nravna ali etična, druga pa religijozna. — Drugih čustev ne omenjamo. Posebno važno je to-le: Naj nihče ne misli, da so čustva tudi v

istini tako natančno ločena, kakor ja ločimo tukaj. Marveč v istini so čustva raznih vrst mnogokrat spojena. Navdaja nas n. pr. čustvo, ki izvira prav tako iz viših čutov, kakor iz uma. Z vidom spoznavamo predmetovo lepoto, a z umom spoznavamo njegovo notranjo ceno in korist. Ako zlasti še spoznamo, da se bistvo stvari lepo ujema z lično in prijetno vnanjostjo, potem se vzbudi toliko močnejše čustvo. Tako n. pr. ne izvira estetično čustvo samo iz čutov, ampak tudi iz umskega spoznavanja, in še le tedaj je popolno, ako izvira iz obeh, zakaj čustva se ravnajo po spoznanji, in ako ni spoznanje popolno, ne more biti popolno niti čustvo. Enako ni religijozno ali etično čustvo vedno samo umsko, ampak tudi čutno, ako namreč tudi čutno spoznamo kak religijozen predmet.

Umeva se samo ob sebi, da so nekatera čustva izmed imenovanih prijetna, nekatera neprijetna, kakoršen je namreč predmet, ali se z nami ujema in nam je ugoden, ali je pa neugoden. Nekatera čustva so deloma ugodna, deloma neugodna: imenujejo se lahko m e š a n a čustva.

V naslednjem kratkem razkladanji se bodemo pečali samo z estetičnimi, nravnimi in religijoznimi čustvi.

## § 101.

## Estetična čustva.

Estetična čustva imenujemo — ne gledé na to, od kod izvirajo — tista čustva, katera vzbujajo v nas lepi predmeti. Seveda ne moremo tudi lepih predmetov označiti drugače, kakor da pravimo: Lepi predmeti so oni, ki nam u g a j a j o po svoji obliki. Da si pojasnimo ta čustva, moramo gledati na to, kaj v njih deluje in kako se vzbujajo. Brez spoznanja gotovo ni nikakega čustva. Spoznamo pa s čutom in z umom. Zato ogleduje oko predmet, obliko, njegove dele; uho posluša glasove, loči jih in jih strinja. Takoj s spoznanjem se rodi neka prijetnost, ugodnost. Pa nikakor ne more opažati samo čut, da ne bi deloval tudi um: da ne bi premišljali, da ne bi hoteli spoznati tudi bistva. In takoj mislimo, kako se ujemajo deli med seboj in s celotnim predmetom, ali je vse urejeno in umerjeno. Ako lahko to priznamo, ako se to priznanje — rekel bi — samo po sebi razvije, tedaj nastane takoj ono prijetno čustvo, katero nazivljemo estetično. To čustvo je deloma čutno, deloma nadčutno. Močno je, ker je čutno, a tudi vzvišeno je, ker je umsko. Zato je

moramo šteti med najznamenitejša stanja našega duha, ker obsega in zanima vse duševne sile. A treba, da najprej spoznamo zakone, po katerih delujejo predmeti, da vzbujajo lepočustvo. Zakoni ti se ne morejo ozirati na razne lepe skupine, ampak na enostavne predmete.

1. Zakon harmonije, ali soglasja, ali ujemanja. Deli, ki spadajo v celoto in se med seboj ujemajo, so prijetni in lepi. Harmonija je pa drugačna v vidnih, drugačna v slišnih predmetih. V vidnih predmetih mora biti harmonija v barvah, v obliki, v gibanji; v slišnih pa ali v glasbi mora biti harmonija v tonih in v ritmu.

Da morajo biti barve med seboj v harmoniji, to vé vsakdo, ki le malo opazuje barvene predmete. Dotična pravila mora slikar dobro poznati in se vaditi, da zadene take, ki se ujemajo. Dobro mora tudi vedeti, s katerimi more poravnati prehod od barve do barve; dobro mora pretehtati, katere barve se podajo k glavni, temeljni ali prevladajoči barvi. Narava sama ravna v svojih stvorih po teh zakonih, bodisi v manjših, bodisi v večih predmetih. Enako, kakor so v lepih predmetih razdeljene barve, tako tudi svetloba in senca.

Najvažnejša pa je harmonija v oblikah. Tu ne preiskujemo še le, kako se treba prepričati o važnosti oblik, ampak le v glavnih potezah označimo, kakšne oblike so harmonične, in kakšne niso. Kako važne so oblike, kažejo najbolj risarije. Tu ne delujejo barve, pač pa toliko bolj oblika ali obris, in sestava posameznih oblik ali delov v celoto. Obrisi so one črte, ki odločujejo med seboj posamezne dele. O teh črtah velja dosti znani zakon, da niti same krive, niti same preme črte niso prijetne. Ako ima poslopje ali pa kako pohišje samo preme črte, zdi se nam okorno, trdo, zlasti ako se raznovrstno križajo. Že navadno orodje, narejeno v samih premih črtah, zdi se nam dolgočasno. Ker se oko od ene točke do druge ne giblje premo, ampak v loku (o čemer se vsakdo lahko prepriča), ki je navzgor lahno zavit, zaradi tega je našim očem ločnica najprijetnejša. Prijazneje se nam zdi okno, ki je zgoraj nekoliko obokano. V dvoranah, v cerkvah, na nebesnem svodu nam ugaja lok. A ločnica ne sme biti predolga, tudi ne preveč vzbočena. Ako se združita dve ločnici, proti nasprotnima stranéma vzbočeni, imamo valovito črto, ki je očem jako prijetna. Ta zakon opažamo lahko na živalih, najlepše pa na človeški glavi in postavi

sploh, na kateri nam ugajajo obrisi v zmerni ločnici; n. pr. srednje polno lice ugaja pogledu najbolj, popolnoma okroglo ali pa ploščnato pa ne.

2. Govoreč o harmoniji v oblikah moramo kot poseben zakon poudarjati zakon deljenja po zlatem prerezu ali ZEISING-ov zakon. Da nam morejo razni deli po svojih merah (dolgosti, širokosti) ugajati, morajo imeti deli med seboj in do celote posebno razmerje. Je pa razmerje tako, da se ima celota proti večemu delu prav tako, kakor veči del proti manjšemu delu. — Ako sta oba dela $a$ in $b$, je celota $a+b$; torej $(a+b):a=a:b$; ali $x+1:x=x:1$. Preveč nadrobno bi bilo, ako bi hotel razkazovati, kako se kaže ta zakon v prirodi (n. pr. na človeškem telesu) in na umetninah; dokazano je povsem trdno, da je zakon res občen za mere sestavljenih stvarij. Seveda se je treba v sestavinah, kjer je še več členov, ozirati še na druge strani.

3. V gibanji je valovita črta najlepša. Prema črta ne kaže nikake premembe, preveč zavite so zoprne; zlasti so zoprne sekane, v ostrih kotih ulomljene črte, kakoršne dela bliskova pot. Tako n. pr. glejmo letanje tičev! Tako lično se zna lastavica gibati: sedaj se spusti malo proti tlem, potem se malo dvigne. V takem gibanji se izraža h krati lahkota in krepkost, nekako igranje, zaradi česar je tudi nam najbolj priljubljeno.

4. Kar je valovita črta v gibanji, to je ritem ali umer v glasbi. V ritmu se glas dviga in zopet pada. Ritem se določuje v glasbi s taktom. Dokler moremo razločevati umerjenost, ugaja nam glasba; ako je pa le preveč nedoločna, vznemirja nas in moti. Gibanje h krati z ritmiško glasbo nahajamo v plesu. Nekako gibanje in vrstenje tonov je melodija ali arija. V tem je jako važno, da je med toni umerjenost, da ni padanje ali zviševanje glasu preveliko, pretrgano.

Že na drugem mestu (str. 181) smo omenili, da je zvok sestavljen iz več tonov. Po tej posebnosti se ravna soglasje v glasbi. Ako se glasita dva glasa h krati, nastanejo manjše ali veče nepravilnosti v valovanji. Dokler so združeni valovi pravilni, zdi se nam soglasje prijetno; ako pa nastanejo nepravilnosti, močnejši udarci, vrsteči se neenakomerno, tedaj žali to uho in prijetnosti v glasovih ni več. Sicer pa žal! ne moremo tu segati globlje v to vprašanje, ker bi bilo treba razlagati akustične zakone.

5. Tudi je občni zakon za estetična čustva, da ja vzbujajo le taki predmeti, kateri niso povsem enakomerni in enolični, pa tudi ne preveč sestavljeni in neenotni. Enakomernost mora biti samo tolika, da se vidi enotnost, da se družijo vsi deli res v en sam predmet; a ob enem mora biti med njimi razlika, da so deli tudi sami za-se nekaj. Zato izrekajo kot občni estetični zakon: Enota v raznovrstnosti. Ta zakon je dovolj znan, da ni treba o njem še več govoriti.

Globlje se tudi ne moremo spuščati v taka preiskovanja, ker se peča ž njimi posebna veda, imenovana estetika (krasoslovje). Sploh pa smo mogli povzeti iz teh zakonov to-le zanimivost, da je lepo to, kar je umerjeno, kar je urejeno. Že v najnavadnejšem primeru, ko je kak predmet predeljen v dva somerna ali simetrična kosa, vidi se v stvareh neka pravilnost in tudi lepota, kakor se prepričaš pri večini živalij. Le nekatere živali niso simetrične, zato pa tudi niso lepe. Kar je zakonito, kar je pravilno, to nam ugaja, to vzbuja prijetno čustvo.

Iz našega razkladanja se je tudi kaj lepo razvidelo, da izhajajo estetična čustva iz čutnega spoznavanja, kakor tudi iz umskega, torej so v sredi med obema. Sama čutna zunanja oblika bi nam še ne ugajala dovolj, ako bi ne spoznavali z umom nekaj višega, neke brezmaterijalne vsebine v materijalni obliki. Zato se nam zdi mnogokrat tudi kaka mična umetna oblika vendar le prazna in malovredna, ako ni v njej višega pomena ali duševne vsebine. Na drugi strani pa segajo ta čustva globoko v čutnost, kakor tudi sama izvirajo iz čutnosti. In tako posredujejo med obema deloma narave človeške, in iz tega si razlagamo veliko moč lepote, kakor tudi veliki pomen estetičnih čustev.

## § 102.

## Nravna ali etična čustva.

Že zgodaj se zavemo, da so nekatera dejanja primerna, nekatera pa niso primerna; nekatera se ujemajo z našo naravo, nekatera pa ne. Dalje se tudi zgodaj zavemo, da velja v vseh naših dejanjih, v naših družbah in razmerah, v katerih živimo, neki red. Vidimo, da se nekaj ujema s tistim redom, drugo se pa ne ujema. Kar se ujema, tisto nam ugaja, kar se pa ne ujema, tisto nam je zoprno. Na ta način se razvije polagoma nravno ali etično

čustvo. Mnogi popisujejo etično čustvo kot neko izvirno ali prvotno zmožnost v človeku in mu pridevajo jako veliko pomena. Res je, da nam je prirojen nekak nagon (nravni nagon), ki nas navaja, da delamo po nekem redu, da se nekaterih dejanj varujemo, druga pa delamo: vendar ta nagon ni nikaka posebna sila, ki bi nas priganjala k dobremu delu sama po sebi. Oni, ki mislijo, da je čustvena zmožnost posebna zmožnost, utegnejo imeti tudi nravna čustva za prvotna in radi izvajajo vso nravnost iz samih čustev. Potemtakem bi nas le nravna čustva naganjala, naj prav delamo, in nravoslovje bi ne bilo nič drugega nego nauk o nravnih čustvih. Toda glavna napaka v takem izvajanji je, da se govori o čustvih in se ne pove, kateri so neki njih predmeti, kako more neki čustvo povedati, kaj je prav in kaj ni prav?

Treba je torej reči, da izvirajo nravna čustva iz umskega spoznanja ali iz pameti. Um naš spoznava čimdalje bolj, v katerem družabnem redu živimo in sicer v oži družbi — v rodbini ali familiji, in v širši — v človeštvu sploh. Za vse človeštvo velja neki red. Ni težko razvideti, da po svoji volji ne moremo živeti, ampak da se moramo tudi mi uklanjati onemu redu ter se ravnati po njem. Dalje spoznavamo tudi, da imamo določen namen. Nikakor nam ni prirojeno, da bi živeli »tje v en dan«, marveč do nekega konca, do smotra se mora gibati naše življenje in delovanje. Ko se to spoznanje do dobra utrdi, imamo tudi že določna načela, kako treba delati ob tej, kako ob oni priliki. Ko vidimo, da se kako dejanje ujema s tem načelom ali spoznanjem, ugaja nam, ako pa ne, tedaj se vzbudi neprijetno čustvo. To čustvo se kaže jasno kot teženje, zakaj tu samo težimo, da bi delali po svojem spoznanji. Ako vidimo, da delajo drugi po svojem pravem spoznavanji, ugaja nam to in mi v nekem pomenu uživamo to, po čemer smo težili. Čim bolj se razvije nravno spoznanje in prepričanje, tem bolj se okrepé in očistijo tudi nravna čustva. Največo moč imajo in najčistejša so, kadar spoznavamo, da izhaja nravni red iz najvišega bitja, iz Boga, kateremu je bistveno, da je nravno dober. Tako spoznavanje tudi pravi, da nravni red ni samo slučajno tak, ampak utemeljen in določen v božjem bistvu. — Sevéda ni nravno čustvo še nikaka nravnost. Marsikdo utegne imeti krepka nravna čustva, vendar pa nima dovoljne mere nravnosti, ker nima trdne volje, nravnost pa ima središče in glavni vir v volji. Nečemo pa s tem manjšati pomena nravnih čustev.

Nravno čustvo se pa razodeva na več načinov, kakor se namreč oziramo na dejanje: ali sedanje, ali preteklo, ali bodoče, ali dobro, ali slabo, ali svoje, ali drugih ljudij. Ako se oziramo na dobra bodoča dejanja, tedaj se čustvo nagiba bolj ali manj k želji, da bi ja storili; preteklega ali storjenega svojega dejanja se veselimo, ako je bilo dobro; obžalujemo pa je, ako je bilo slabo in ako smo je mi storili. Česar nismo sami krivi, tega tudi ne moremo obžalovati. Gledé na druge se nam kaže to čustvo kot spoštovanje, ako mislimo na dobra dejanja, kot zaničevanje pa, ako mislimo na istinita slaba dejanja.

Ta čustva so nadčutna, zakaj onega reda, ki ga moramo izvrševati, ne spoznamo s čutili, ampak le z umom. Vendar so pa močna in jako vplivajo na človeka, ako ja prav goji in jih ne zatira ali zatajuje. Vsak pojav se javlja tem raji, čim manj ovir se mu ustavlja; javlja se tem čisteje, čim manj se spajajo ž njim drugi pojavi. Enako i nravna čustva. Takrat podpirajo nravnost, kadar deluje ž njimi volja, ki ja krepi in čisti.

## § 103.

## Religijozno čustvo.

O religijoznem ali verstvenem čustvu pišejo mnogo. Nekateri izvajajo vso religijo in religijoznost edino iz tega čustva. Zdi se jim, da je to čustvo bistvo ali jedro vse religije. Tudi dušeslovne in pedagogične knjige imajo pogostoma to napako. Religija jim je čustvo odvisnosti naše od Boga. Mi pripoznavamo do cela to čustvo, a ne moremo ga razlagati po imenovanem načinu.

Religijozno čustvo je najtesneje združeno in jako sorodno z etičnim čustvom. Etično čustvo izvira iz spoznanja, da se morajo naša dejanja ravnati po vesoljnem nravnem redu, in iz spoznanja, da se to ali ono dejanje res ujema ali pa nič ne ujema: isto tako izvira tudi religijozno čustvo iz nekega spoznanja, in sicer iz tega, da je nad človeštvom sploh in nad posamezniki posebej više bitje, od katerega smo odvisni. Mnogi sicer trdé, ne premislivši resnice, da je religijozno čustvo preje nego spoznanje. A da je to nemožno, razvidi se deloma iz izkušnje, deloma iz pojma čustev. Izkušnja nam pravi, da si človeštvo najprej božanstvo misli, da je spoznava tako ali drugače: ali kot različna omejena bitja (politeizem),

ali pa kot eno najviše bitje (monoteizem). Kadar si božanstvo misli, kadar ima v duhu neko sliko, tedaj se mu začnó tudi religijozna čustva: mila in vesela, ako si mislijo ljudje božanstvo kot milo in dobro, ali pa grozna in strašna, ako je božanstvo neprijazno in hudo. Tudi oni, ki spoznava enega Boga, vzbuja v sebi mila in vesela čustva, ako si misli Boga usmiljenega očeta, a vzbuja tudi strah in grozo, ako si ga misli kot ostrega sodnika. Potem pa nas tudi sama pamet prepričuje, da ne more biti poprej religijoznega čustva, predno ni religije, torej predno ni spoznanja. Samo iz sebe se ne more čustvo razviti, ako ni niti povoda, niti kakega predmeta, po katerem bi težili v čustvu. Pač pravijo, da izvirajo taka čustva iz srca, s katerim čutimo, da smo odvisni od onega višega bitja. Ta nazor torej pravi, da najprej čutimo odvisnost — in sicer v čustvu — potem še le jo spoznamo z umom. Pa to je napačno. Odvisnost od kakega višega bitja se more spoznati in izraziti samo v obliki stavka, torej v sodbi ali v umskem delovanji. Niti čutila ne morejo spoznati naravnost, kaj je odvisno. Le um sklepa iz raznih svojstev stvarij, da niso sama iz sebe, in tako se zavé odvisnosti. Iz te zavesti pa izvira čustvo. Ako umskega delovanja ni, ne more biti nikakega čustva.

Iz tega smo razvideli do cela — in ta nauk je popolnoma izvesten —, da izhajajo religijozna čustva iz spoznanja najvišega bitja ali viših bitij sploh. Ako se je porodilo táko spoznanje, potem je to res bogat vir mnogim čustvom: Boga in njegovo veličastvo namreč *občudujemo*, pa h krati se ga *veselimo*; sami sebi se zdimo majhni in neznatni v primeri ž njim in zato se ponižujemo, med tem ko njega povzdigujemo — kar imenujemo *molitev*; vleče nas, da bi bili njemu čimdalje bliže, pa tudi, da bi mu ugajali; ako smo nevredni njegovih dobrot, tedaj se ga v žalosti bojimo; ako smo pa mirni in nedolžni, tedaj se ga v *ljubezni* oklepamo. Vseskozi pa se javlja neko teženje naše narave proti temu bitju: njemu želimo biti podobni in njega enkrat uživati. Sevéda ima tisti tudi drugačna čustva do božanstvá, kdor si je misli drugače, bodisi, da veruje v več božanstev, ali da si misli edino božanstvo kot nekaj drugega kakor n. pr. religija krščanska. Kako plemenita, lepa in imenitna so ta čustva, to nam kaže vse dosedanje razkladanje, kakor tudi izkušnja. Pač so za človeka in človeštvo pogubna taka čustva, katera izvirajo iz napačnih nazorov, ali pa, kadar stavi kaka religija za bistvo — zgolj čustva. Ako še čustva snujejo brez

reda, ne da bi jih krotila in uravnavala pamet, tedaj zavedejo v fanatizem. Tudi v tem se vidi, kako primerna je naši naravi vera krščanska, ker ona stavi na prvo mesto pamet, na drugo voljo, in na tretjo še le čustva.[1])

# V. Poglavje.

# O afektih.

## § 104.

## Kaj so afekti?

Afekti so jako sorodni s čustvi. Mogli bi jih skoro šteti v isto vrsto, toda ker govoré drugi dušeslovci o njih posebej, ne smemo se oddaljiti od te navade. Tudi se marsikaj po tem načinu lepše pojasni in razloži, ker družimo le najbolj enake in zares skupne pojave v posamezne manjše vrste. In razlogov že imamo tudi, da ločimo afekte od čustev.

Gledé na imé teh pojavov smo zadeli na prvo težavo, ker ni lahko zadeti pravega slovenskega izraza. Latinska beseda namreč pomeni, da dušo nekaj navdaja, in zares je tudi ta izraz v slovenskih stavkih najprimernejši, kjer ga moremo rabiti. Zakaj prav lahko in pravilno pravimo: navdaja me veselje, žalost, upanje, strah, groza itd., torej zares »afekt me navdaja«. Toda »navdanje« ali »navdatek« rečemo le težko. Utegnili bi rabiti besedo »razvnetje«, a ni dovolj prikladna, še manj »vnema« ali »vnetost«, ki se rabi v drugem pomenu. Enako tudi ni dovolj primerna beseda »ganenje« ali »ganotje« (kakor bi rekli po hrvaško), ker ima ta beseda že preveč določen posebni pomen. Torej nam najbolj kaže, da ohranimo obče udomačeno in sprejeto tujko, in jo namestimo

[1]) Vera krščanska namreč uči, da je treba najprej Boga kolikor moremo spoznati, ko smo ga spoznali, moramo ga ljubiti, to je, z voljo svojo se mu moramo klanjati, biti mu moramo pokorni. Custva pa nas v tem le podpirajo, nikakor pa niso bistvena za religijo.

le o priliki z domačimi izrazi. — Tudi drugi jeziki niso mnogo srečnejši in bogatejši v teh izrazih. Grški dušeslovci so rabili za nekatere afekte imé πάθος, kar so rimljanski pisatelji raznovrstno latinili; pozneje so jih imenovali školastiki »passiones«. Še Descartes je pisal »de passionibus«. Druge afekte, ali kakor bi rekli po nekoliki pravici »čustva«, imenovali so ἤθη, kar so nekateri Latinci zvali »affectus« in sicer prav v onem pomenu, kakor ga ima naš glagol »navdajati«.

Že stari so se zavedali, da je duševno delovanje, o katerem govorimo, včasih krepkejše in silnejše, včasih pa milejše in mirnejše. In tako se zdi, da je *glavni razloček* med čustvi in afekti ta, da so afekti krepkejši, jači od čustev. A še neki drugi razloček je med čustvi in afekti: kakor je čustvo mirnejše, tako je pa tudi *stalnejše* nego afekt. Prav zato sega tudi globoko v našo naravo in spremlja skoro vedno naše predstave. Izvira iz našega spoznavanja sploh, kakor smo se lahko prepričali. V afektih pa je več jakosti, več sile, zato pa tudi navadno manj stanovitnosti in trajnosti. Duša teži *splošno* in stalno po lepih, vzvišenih, dobrih predmetih (estetična, religijozna, etična čustva), a le včasih, le o priliki se prične močnejše gibanje, in še redkejše se zarije v dno duševnosti silovit vihar in divja, kakor razsaja nevihta po morji. H krati se vidi, da ima naša volja do čustev več oblasti, nego do afektov.

Smemo torej afekte imenovati ona *duševna navdanja, ki dušo nad navadno mero razvnemajo in gibljejo*. V tej definiciji se ujemamo kolikor toliko tudi z drugimi dušeslovci. »Táko živahnejše, krepkejše gibanje zmožnosti želenja, ki nastane zaradi kakega dobrega ali zlega predmeta in ki se javi naši samosvesti, imenujemo afekt«.[1]) »Afekti so deloma neposredni učinki močnih čustev na tek predstav, deloma proti-učinki tega teka na čustvo«.[2]) »Afekti so splošno nenavadno močna čustva«.[3]) Nahlowsky (Herbartovec): »Afekt je vsled nepričakovanega vtisa povzročeno začasno motenje notranjega ravnotežja, zaradi česar se pretrese tudi organizem, in se pametno preudarjanje in prosta volja ali zmanjša

[1]) Stöckl, »Lehrb. der Phil.« I. p. 153.

[2]) Wundt, o. c. II. p. 405., za njim Königbauer, »Grundzüge« etc. 1887, p. 144 in dr.

[3]) Hagemann, »Psychol.« p. 162.

ali hipno tudi pretrga«.[1]) — Iz teh definicij vidijo čitatelji to-le, da težé vse na to, da bi izrazile krepko notranje gibanje.[2])

## § 105.

## Pregled in razdelitev afektov.

Vzgled nam more bolje pokazati pojave, o katerih govorimo, nego dolgo razlaganje. »Ako premišljujemo kako vednostno vprašanje, ali ako se prepuščamo domišljiji, tedaj se snujejó naše predstave prav mirno. Ako nas pa zadene med tem, ko sedimo mirno pri mizi in premišljujemo računsko nalogo, kos zidú, ki se je odtrgal od stropa in nas krepko udaril, tedaj se premeni takoj naše stanje. Huda bolečina pretrga mahoma naše predstave: matematični stavek in njegove posledice izginejo iz zavesti; oči iščejo nehoté napadnika, in ako so ga našle, poskočimo po konci in bežimo skozi vrata, zakaj zapodil nas je strah, da bi utegnil pasti ves strop in nam upihniti življenje. — Nepričakovani dogodek je pretresel vse naše telo; srce in dihanje se gibljeta hitreje; strah nam je zašel v vse ude, in jako neprijetno nam je v srcu in v hipu nas begajo še predstave nevarnosti, v kateri smo bili.[3]) Ta strah, ta zbeganost je vsakako afekt tudi po našem razlaganji. Morebiti

[1]) O. c. p. 247.

[2]) Čitatelj je razvidel tudi, da gledé na jasnost more naše razkladanje dovolj tekmovati z drugimi razlagami. Sicer je pa v tem vprašanji jako težko do pičice določiti: »tako je in nič drugače«. Dušeslovci se ne ujemajo, novejši se razlikujejo dokaj od prejšnjih. Nam se zdi najvažneje, da se držimo trdne poti izkustva in se ogibljemo vseh zapletenih definicij in razlag. »Pred vsem je treba tukaj opomniti, da se kaže čud človeška že v afektih ne samo v različnih ljudeh, ampak že v istem človeku tako mnogovrstno in različno, v tako brezštevilnih stopinjah, da ne moremo s pojmovnim mišljenjem nikdar obseči teh raznoterih pojavov in osvetliti z lučjo pojma. Akó govoré o »temnem dnu« duševnega življenja, katerega ni móči nikdar razjasniti z umskim spoznanjem, treba ga je iskati brez ugovora v čustvenem življenji (t. j. v srci).« Stöckl, o. c. p. 156. — »Kakor so nekateri rahli deli našega telesnega organizma, ki se pokažejo očesu le v svežem stanji in ako previdno ž njimi ravnamo, in kakor jih ni móči ohraniti mrtvih, ter jih trdo ravnanje takoj pokonča: tako nekako je tudi v duševnem življenji, v svetu čustev, katera moremo spoznati le, ako ja opazujemo naravnost, ko so še čvrsta, in pa jako oprezno. Prenatančno razločevati, malenkostno deliti in zopet deliti — ne moti nikjer tako lahko pravega stališča in stvarnega umevanja, kakor v teh rahlih, vedno nekoliko meglenih, iz nezavesti dvigajočih se predmetov.« Carus, »Psyche« p. 209.

[3]) Königbauer, o. c. p. 143.

smo se že veselili, da bode naloga skoro dovršena, imeli smo prijetno čustvo. A, kar se je vse zgodilo potem v naši duševnosti, tega ne moremo imenovati čustva. Vendar je ta pojav bistveno pojav našega teženja, zakaj silovito nas nekaj goni, da bi čim preje prišli iz nevarnega prostora. Teženje pa se ni vzbudilo vsled naše volje, ampak vsled jakega vtisa ali občuta in vsled živahne predstave. Koliko je enakih pojavov v našem življenji! Kolikrat nam stavijo čutila pred naše spoznanje kak predmet, ki vzbudi nagloma strah, nevoljo, upanje, radost, žalost, obup, skrb, nejevoljo, jezo, razburjenost, razdraženost, pa predmet nas tudi lahko očara, vzbudi nagnenje, nepremagljivo ljubezen, koprnenje itd.; nasprotno se nam morebiti stvar studi, ali morebiti se je sramujemo: tako imamo že celo vrsto raznih notranjih položajev, kateri se vzbudé v nas in oživé naše notranje gibanje. Tudi tu se vidi, da izvira duševni pojav iz spoznanja, in sicer iz čutenja ali predstavljanja, lahko izvira tudi iz drugih činov našega spoznavanja. Pojav sam pa se kaže v tem, da se pretrese naša duševnost in ž njo tudi telo, da se navadno delovanje ustavi in obrne na drugo pot; tudi ne delujemo vselej sami v teh pojavih, t. j. ne povzročujemo jih vselej s svojim delovanjem, ampak druge sile delujejo na nas in vzbujajo afekt. Enako se kaže afekt kot neka sila, ki nas hoče ukleniti in premagati. — V vsem tem se vidi mnogo sličnosti z željami in čustvi. Ločijo pa se afekti od želj v tem, da so želje — rekel bi — enostavne in priproste: duševnost teži naravnost po nekem predmetu. A v afektih je še drugačno gibanje, ker deluje več faktorjev. Ako primerjamo želje urnemu toku bistre reke, primerjamo afekte lahko slapovom, ali šumenju med ozkimi skalami, ali bobnenju v globok tolmun, ali vršanju, v katerem se voda peni dereč čez štrleče skale. O razločku med čustvi in afekti pa smo že preje govorili.

Ako pazimo na razne take pojave, kakor smo jih označili tukaj, spoznamo nekoliko razločkov med njimi samimi, zaradi česar jih lahko razdelimo. Prvič opazujemo take, katere vzbujajo zunanji pojavi, to je občutki, kakoršne smo poprej natančno popisali. Tako nam je, kakor bi nas zgrabil neki vihar, ki nas tira; v teh pojavih le bolj trpimo, nego delujemo, zato so imenovali stari take afekte »passiones« (trpenja). Druge pa utegnemo vzbuditi sami, ako z voljo svojo prav krepko in živahno delujemo na neki način. N. pr. prav živo si predočujem in mislim, kako po-

trebno in koristno je, da storim neko težavno delo. In razvnamem se tako, da me kar žene na hitro in krepko delo. Tudi govornik hoče vzbuditi tako vnetost. Z ozirom na stare dušeslovce smemo imenovati te pojave afekte v ožem pomenu; z besedami: vnema, vnetost i. dr. naznanjamo nekatere izmed njih. — Še drug razloček se kaže med afekti, po katerem jih moremo ločiti. Kakor smo dosedaj razvideli, javljajo se afekti, kadar deluje na nas poseben vzrok. Tak vzrok je pa ali kaka posebna dobrost ali ugodnost, zaradi katere se želenje jako krepko vzbudi, ali pa kaka ovira, ki nam brani priti do namena. N. pr.: ubog delavec je izgubil svoj denar, ki ga nujno potrebuje. V tem primeru se je vzbudil v njem afekt žalosti in skrbi, vendar pa tudi upanje, da najde izgubljeni denar. Dasi se v delavci nekoliko menjavajo in prehajajo sem in tje, kaže se v vseh afektih en znak, in ta je, da delavec jako krepko želi najti izgubljeni predmet. — Mislimo si dalje, da delavec prav pridno išče; ko pa išče, pride mimo neki človek, ki se nedaleč od delavca skloni k tlem, nekaj pobere, pogleda, potem pa naglo zbeži. Delavec, ki je to videl, ne more dvomiti, da je oni človek našel denar in sedaj beži z njegovim imetjem. Sedaj pa zavrè v delavci še huje. Ves afekt se obrne na novi predmet, na tega človeka: ta mu je zapreka, da morebiti denarja nikdar ne bode dobil, zato mu vskipi nevolja, jeza, sovraštvo in kar strl bi tega človeka, tako ga znotraj vspodbada. V tem primeru ima afekt nekoliko drugačen značaj: odvrniti hoče ono zapreko, ono zlo, ki ga ovira. Vsakdo vidi, da je v tem res razlika. Oba afekta sta sicer neko teženje, (delavec teži po denarji), a drugačno je prvo, drugačno drugo. Prvo teženje se ozira naravnost na dobri in ugodni predmet, drugo teženje pa odganja in odbija neko zlo, zapreko, sitnost, težavo, nepriliko. Afekte prve vrste imenujmo željne in druge jezne. Pač ni v pravem pomenu afekt niti željen, niti jezen, marveč o človeku pravimo, da je jezen; vendar ni napačno tako reči, ker pravimo željno pričakovati, jezno govoriti, jezno gledati v tla, jezen pogled itd.

Kdor pazi na notranje gibanje v afektih, prepriča se lahko o razločku med njimi. Ne samo, da je predmet drugačen v željnih in drugačen v jeznih, ampak tudi delovanje ali gibanje je drugačno. V željnih afektih se javlja krepka želja, ki nas hoče kar za seboj potegniti; v jeznih afektih pa se vzbuja dejanska (aktivna) sila in teži na to, da premaga vse ovire. Zato bi mogli afekte deliti

tudi (v istem pomenu) v pasivne (trpne) in aktivne (tvorne). Vendar popolnoma ne velja ta razdelitev. — Ne smemo pa misliti, da sta te dve razdelitvi ločeni in da imamo vsled tega štiri vrste, ampak ločimo lahko željna »trpenja« in jezna »trpenja«, kakor željne afekte in jezne afekte.

Razlagali bodemo posamezne afekte po poslednji razdelitvi. Ne bode pa treba ravnati po nikakem umetnem načinu, zakaj jezik sam je tako razvrstil afekte, da jih bodemo le iz jezika povzeli in jih obdelovali.

## § 106.

## Željni afekti.

Po vzgledu mnogih dušeslovcev štejemo tu-sem te-le afekte: ljubezen in sovraštvo, veselje in žalost. One afekte, katere prištevajo še poleg teh v to vrsto, moremo deti v vrsto želj. Jezik pozna še afekte sem spadajoče, ki se pa dadó izvajati iz navedenih: prijaznost, sočutje, usmiljenje, pomilovanje; zlovoljnost, škodoželjnost, nespravljivost; radost, zadovoljnost, blaženstvo, sreča; potrtost, klavrnost, otožnost, tuga itd.

»Ljubezen« ima jako obširen pomen. Tukaj nam je samo oni afekt, ki nagiblje našo duševnost k dobremu, lepemu, sploh ugodnemu predmetu. Govorili smo že večkrat o tem, kako se duševnost giblje k spoznanemu predmetu; to gibanje ali teženje smo imenovali željo. A poleg tega se vzbudi v duši neka vnema in živahnost, ki nas krepkeje poprime, in tisto imenujemo afekt ljubezni. V ljubezni je več nego v sami želji in tudi ni želja sama že — afekt ljubezni. Najsorodnejša je z estetičnim čustvom in z onim čustvom sploh, v katerem nam ugaja kak predmet. Vendar afekt ljubezni dušo vse bolj razvname, čustvo pa jo mirneje preveva.

Da umemo ta važni afekt natančno, oglejmo si posamezne stopinje njegovega razvoja. Najprej moramo pač predmet spoznati, spoznati tudi njegovo dobrost ali vrlino. To vrlino spoznavšim nam dotični predmet ugaja ali nam je všeč. In s tem se je nagnilo želenje k predmetu. Pa ne nastane samo želja, vsled katere bi hoteli doseči kak predmet, ampak navdaje nas h krati posebna radost, posebna prijetnost, ki se pa javlja jako živahno. Kakšna je ljubezen, to seveda je treba le izkušati, popisati se ne dá do

pičice. Znano je pa dovolj, da se kaže ta afekt v vsakem človeku, v vsaki starosti: bodisi v malem otroku, bodisi v mladeniču in deklici, bodisi v moži in ženi in naposled v osivelem starčku, vsi jo poznajo — ljubezen, vsi jo cenijo, vsi jo slavé in o njej govoré neprestano; pa naj rečem ob kratkem: vsi jo ljubijo. In kako gospodari povsod in si vse spravlja pod svojo oblast! Nič se ji ne ustavlja. Radostno se oklepamo ljubljenega predmeta in smo srečni, ker ga imamo in zopet ne popolnoma, ako ga še nimamo. Da moremo ljubiti, moramo predmet vsaj deloma imeti, moramo ga uživati. In ljubezen je nekako uživanje. — Pesniki so se skoro vsi trudili opevati ljubezen, sevéda vsak po svoje in tudi različne vrste ljubezni. Zakaj ljubezen se ravna po predmetu; kar nam ugaja, kar je dobro in lepo, vzbuja ljubezen. A tudi navidezna dobrost jo lahko vzbudi in tako človeka prevari. Koliko moč ima v človeku ljubezen, koliko vrednost, (kajpada plemenita ljubezen po božji volji), tega ni nihče bolje izrazil kakor od Boga navdihneni pesnik v »visoki pesmi«: »Močna kakor smrt je ljubezen, trda kakor pekel gorečnost, njeni žarki so ognjeni in plamenovi žarki. Velike vode ne morejo pogasiti ljubezni, in reke ne je utopiti; naj bi dal človek vse imetje svoje hiše za ljubezen, ko za nič bi zanj (imetje) maral«.[1])

Dasi je ljubezen različna, ako ima različne predmete, vendar moremo ločiti posebej še dve vrsti gledé na to, komu želimo kaj dobrega. Ako želimo, da bi ljubljeni predmet nam samim bil v prid in bi le nas osrečeval, tedaj je ljubezen želeča. V taki ljubezni se oziramo le na-se, mi ljubimo, da, morebiti še jako in neukrotljivo, toda le naša korist, naša sreča nam užiga táko ljubezen. — Izkušnja nam pa kaže še neko drugo ljubezen. Ljubiti namreč moremo ne gledé na svojo korist ali škodo, edino le zato, ker dobro hočemo ali želimo kakemu drugemu človeku, njegova sreča, njegovo veselje nas vnema, da mu jo hočemo pridobiti, in ko smo jo pridobili, tedaj smo sami srečni. Imenuje se ljubezen dobrohoteča. Notranja zavest nam naznanja, koliko je poslednja ljubezen vzvišena nad prvo in pravi nam, da je ta ljubezen prava in čista, res vzorna ljubezen. A to ne spada sem. Še tretja vrsta ljubezni je, in sicer ta, da ljubimo drugega človeka ter se zavedamo, da nas tudi on ljubi. Tu je nekoliko ozira na nas same, a ne iz samoljubja, marveč le toliko, da želimo in uživamo njegovo ljubezen. To je ona ljubezen, ki je ustvarjena, da bi družila

[1]) 8. 6, 7.

ljudi med seboj in jih vezala trdno, a brez sile. To je ljubezen prijateljstva, ki je pa ne samo med prijatelji, ampak tudi med stariši in otroki, med zakonskimi, med brati in sestrami itd., sploh družila naj bi vesoljni človeški rod v enoto, ker ta ljubezen ne gleda (po svoji naravi) na nič drugega, kakor na bližnjega človeka, ker je človek nam enak, ker ima dušo. Ljubezen je res ona čarodejna moč, ki po besedah pesnikovih »zum Geist gewaltig zwingt den Geist«. — Silovito moč ima ljubezen, kadar se druži s čutnim želenjem; tedaj more človeka vsega dobiti v svojo oblast in pretvoriti se v strast.

A kakor nam mnogo rečij ugaja in vzbuja našo ljubezen ali dobrohotnost, tako pa jih je lahko tudi dovolj, ki nam ne ugajajo, ki so nam zoprne, odurne, katerih torej tudi ne maramo, ampak jih odganjamo in odbijamo od sebe, ali jih celó sovražimo. Kakor je v ljubezni hrepenenje, da bi ljubljeni predmet imeli, ako ga še nimamo, tako je v sovraštvu teženje, da bi ga k nam ne bilo, ali da bi se ga iznebili, ako ga imamo ali je blizu nas. Ako se pa ozira sovraštvo na kako osebo, potem ji ne želimo sreče, ampak nesrečo, trpljenje, sploh želimo ji zlo. Iz tega se vidi, da je sovraštvo naravnost nasprotno ljubezni, da je teženje, a v nasprotnem pomenu. Torej ima sovraštvo isto bistvo, kakor ljubezen, le da deluje nasprotno, kakor n. pr. gorkota in mraz. Razne posebnosti ljubezni in sovraštva razlaga si lahko vsakdo sam.

Najnavadnejši in najbolj znani afekti so pa afekti veselja in žalosti. Kdo ne pozna brhkega, rudečeličnega bratca, ki trosi zadovoljnost na vse strani, ki pa vodi za roko v črno krilo oblečeno sestrico! Vedno sta si družabnika, kakor dan in noč se vrstita v svojem gospodovanji nad človeškim rodom in človeškimi srci. Ni ga človeka, ki bi ne klical s pesnikom: »Preljubo veselje, oj kje si doma?« in ni ga človeka, katerega bi ne bila žalost že napajala z grenkobo. — Veseli smo, kadar smo dosegli kaj dobrega, ali odvrnili od sebe kako zlo. Tedaj nam nekaj odleže od srca, vse gibanje se vrši brez ovire, duševno življenje poteka lahko in gladko, dobro znana prijetnost nas napolnjuje. Veselje je neko uživanje. Vendar je pa tudi teženje, ker težimo po tistem predmetu, ki nam napravlja veselje. — Nasprotni afekt je žalost. Ako smo izgubili kaj dobrega, ako je izginila sreča, ako ne moremo misliti, da se zopet kmalu povrne, ako se je ločil od nas ljubljeni prijatelj, ako smo izgubili drage roditelje ali druge mile nam osebe, tedaj

nas zagrne žalost s svojim temnim plaščem. Dobro je znano, da je ta afekt neprijeten, da se ga radi ogibljemo in varujemo. Znano je tudi, da nam kažeta veselje in žalost skoro vselej drugačno lice, da se javljata z različno silo. Včasih namreč igra veselje kaj ljubko in mirno z našim srcem, ob drugi priliki pa privrši naglo in nas popade kakor vrtinec: celó toliko utegne biti veselje, da človeku ugasne luč življenja. Enako ima tudi žalost mnogo stopinj od one tihe žalosti in bridkosti, ki polega v našem srci, kakor megla v tihem dolu, do one grozne in morilne tuge, ki stiska ubogemu zemljanu srce, dokler ne strepeta od njene sile.

To razkladanje sámo že kaže, da sta veselje in žalost tesno združena z ljubeznijo in sovraštvom. Zaradi tega je umevno, da se dvigne v duši sedaj to, sedaj ono delovanje na površje, sedaj ta, sedaj oni afekt v zavest, in da pozna zaradi tega jezik, kakor smo omenjali, še nekake m e š a n e pojave. Dadó se vsi opisati in razložiti na ta način, po katerem smo si ogledovali glavne pojave. Tako n. pr. radost, otožnost; ali če pravimo: od veselja poskakovati, biti prevzetemu od tuge, pobitemu; od ljubezni medleti, od sovraštva kipeti itd.: vsi ti izrazi pomenjajo iste, več ali manj jake pojave.

A več treba izpregovoriti o s o č u t j i in u s m i l j e n j i ter o nasprotni škodoželjnosti in zavisti. Sočutje ni nič drugega kakor ljubezen dobrohoteča, katero vzbuja zlasti nesreča bližnjega človeka, sevéda lahko tudi veselje ali sreča njegova. V prvem slučaji se zove sočutje posebej še usmiljenje. V sočutji se izraža veselje, ako je drugi človek vesel, ali pa žalost, ako je žalosten. Vsled ljubezni namreč do bližnjega se nam oseba bližnjega človeka čim dalje bolj omili, misel nanj je vedno živejša in krepkejša ter zraste tudi z našim mišljenjem in hotenjem. Zato nas krepko gane vse, kar zadene bližnjega tovariša: ako je vesel, navda veselje tudi nas, ako je pa on žalosten, premaga tudi nas žalost, ker se nam zdi njegova nesreča naša nesreča. Sočutje torej sloni na oni tesni skupnosti, ki je med dvema človekoma. Potemtakem je smemo imenovati sad ali učinek ljubezni. Nekaterikrat pa še le sočutje vzbudi ljubezen. Ako si namreč katerega koli človeka veselje ali žalost ogledujemo ter potem prav živo predstavljamo, navzamemo se tudi sami žalosti ali veselja in se s tem začnemo zanj zanimati, k njemu se nagibati, hočemo ali želimo mu dobro: tako se je rodila ljubezen vsled sočutja. Nesrečni človek nam je nekako ljub ali m i l, in zato imenujemo ta afekt tudi u s m i l j e n j e. — Sočutje je jako važno v

našem medsebojnem življenji. Ako nas navadni dogodki ne zanimajo, zanima nas veselje ali žalost: veselje oveseli tudi nas, žalost nas pa nagne, da pomagamo trpinu. Skoro ni treba omenjati, da smo veselje ali žalost na drugem človeku opazili po znamenjih, kadar se je vzbudilo v nas sočutje. Najraje se rodi sočutje tedaj, ako si moremo dogodek, zgodbo ali nezgodo bližnjega človeka dobro predstavljati ter staviti same sebe v enak položaj. Čim bolj je dogodek tak, da bi mogel tudi nas zadeti, čim bolj so okoliščine dotičnika slične našim okoliščinam, tem jače sočutje se nam vzbudi. — Pa tudi nasprotni afekt se vzbudi v duši, kakor je ljubezni nasprotno sovraštvo. Kakor imenujemo pa to sočutje simpatijo, nazivljemo nasprotni afekt antipatijo, rekli bi odurnost ali zoprnost. Ta afekt nas od človeka odvrača ali odganja, nadležen nam je in štejemo si v srečo, kadar ga ni več blizu nas. Ako se mu kaj hudega dogodi, ne gane nas to kar nič. Prav nasprotno se lahko zgodi, da je kdo celó vesel, ako se godi drugemu slabo in da je žalosten, ako se mu godi dobro. In tako se porodi afekt škodoželjnosti ter zavisti. Prvi afekt je — kakor beseda pravi — neka želja, in sicer želja, da bi drugega zadela škoda. Vendar jo rabimo v širšem pomenu, in imenujemo tako vse one ugodne afekte, ki se vzbujajo ob nesreči drugega človeka. Ako pa zadene drugega sreča in ako smo zaradi tega žalostni, imenuje se ta afekt zavist. Škodoželjnost in zavist štejemo tem lože sem med afekte, ker se vzbudita naglo in sta mnogokrat jako krepki, da, silni. Izkušnja uči, da privedeta človeka do najgroznejših zločinov.

Mnogokrat se rabi beseda sočutje v istem pomenu kakor prijaznost ali naklonjenost; ta pa ni nič drugega nego ljubezen.

## § 107.

## Jezni afekti.

Splošni značaj te vrste smo že razložili. Že Platon je poznal razloček med temi afekti in željnimi ter ga izrazil s tem, da je govoril o dvojni duši (brezpametni): prva je pogum ali srčnost (θυμός, τὸ θυμοειδές, pogum v jezi), druga poželenje (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν, hrepenenje po uživanji); prva biva v prsih, druga pa v trebuhu. Vse one afekte prištevamo jeznim, ki se vzbudé in ostanejo v nas vsled kake težave ali zapreke. Ker se ustavlja teženju zapreka, vskipi želenje še krepkeje, ali pa se poleže, ker se človek

udá okoliščinam ter čaka, da izgine zapreka sama po sebi. Zato štejemo sem te-le afekte: jezo, pogum, upanje in njim nasprotna: strah in obup. Izmed prvih sta jeza in pogum jako sorodna, zato imata le eden nasprotni afekt: strah. Obup je nasproten kakor upanju, tako tudi pogumu. Ogledali si jih bodemo po naravnem redu.

Jeza je posebno znan in največkrat jako očividen pojav te vrste. Bistvo temu pojavu je gotovo želenje ali teženje. Jezni človek ni miren, marveč teži po neki stvari in sicer siloma; teženje je dvakrat, trikrat jače — ako bi mogli tu govoriti o meri — nego v navadnih željah. Pa teženje ne poteka naravnost po oni strugi, ki vódi do predmeta, ampak je nekako zaježeno, zapreka mu je zastavila pot. Vsled tega se je nekoliko premenila posebnost teženja: ni več podobna privlačni sili, kakor jo opažamo v prirodi, ampak odbojni; ni podobna magnetu, ki vstrajno vleče železo na-se, ampak nakopičeni elektriki, ki si glasno in vidno napravi pot skozi zrak ali skozi druge zapreke. — Predmet, zaradi katerega se vzbudi jeza, more biti raznovrsten: ali je oseba, ali pa tudi stvar. Zjezimo se, kadar nas kdo moti v delu, kadar ugovarja, nagaja, napravlja škodo; otroci jezé stariše, učitelje, stare ljudi; jeza nas navdá, kadar ravna kdo napačno, kadar greši proti spodobnosti in nravnosti, kadar nas kdo obrekuje ali se laže: v vseh teh primerih je oseba zavira ali zadržek, da se ne izpolnjujejo naše želje, ali da se nam ne godi vse po godu. Pač ni vselej naša jeza pametna ali pravična, a afekt ne vpraša za to. Tudi stvari vzbujajo jezo, sevéda neopravičeno. Popotnik se jezi nad grdim vremenom, delavec se jezi, ako se mu kaj skazi; ježiš se, kadar se ti mudi in ne moreš hitro obuti čevljev, ali obleči suknje, ali kadar ne moreš odpreti vrat, ali kadar se ti kaj zmaže, ko pišeš itd. Taki so pojavi jeze. Gledé na jakost je v jezi mnogo razlik: od zmerne jeze, ki nam pomaga odvrniti sitne zapreke, do silovitega viharja razjarjenosti, ki hoče vse uničiti, kar se mu ustavlja. V pesniških proizvodih in v povestih nahajamo sem ter tje lepe in resnične opise jeze, kakor tudi drugih afektov. Pa tudi zgodovina nam pripoveduje o hudi jezi. Aleksander V. n. pr. je umoril v hudi jezi Klit-a, potem pa žaloval za njim brezmerno. Theodosij V. je dal v jezi pomoriti mnogo Solunčanov. Prav huda jeza se po navadi hitro ohladi.

Podoben jezi je pogum. Tudi pogum se vzbudi, kadar nas ovira kaka težava, vendar ima to-le svojstvo: pogum vzbujamo

navadno samohotno ali s svojo voljo, torej delujemo sami, a jeza vzraste večinoma brez naše volje. Pogum je mirnejši, a je vstrajnejši; jeza se hitro poleže, pogum pa nas navdaja, da izvršimo celo vrsto težavnih činov. Jeza se ozira na poseben predmet, na zapreko ali na nasprotnika, pogum pa teži bolj po delovanji, bodisi ob katerem koli predmetu. Ako je jeza podobna kipeči in šumeči vodi, kadar jo zajeziš, ali vršenju reke, ki dere čez skalovje, podoben je pogum urnemu potoku ali močni reki, ki goni na tisoče strojev. Pogum je lahko jači ali slabejši; kadar nas vnema, delujemo krepko in odločno.

Nasprotni afekt je pa strah. Kakor vskipi v jezi notranja sila, tako se v strahu kar mahoma razgubi in nezmožni smo, da bi kaj storili. Zapreka ali zlo, ki nam žuga, potlačilo nas je do cela ali toliko, da se ne ustavljamo. — Strah pripada v to vrsto, o kateri sedaj govorimo, zakaj želja nas tudi v strahu navdaje, a slaba je in brezuspešna. Ko bi ne imeli želje, ne bi imeli strahú. Ako nimam želje, da bi se odpeljal z železnico še danes, ne bojim se nikake zamude. Oni, ki ne želi več živeti, ne boji se viharja na morji; oni, ki nima denarja, ne boji se tatov itd. In da je ta afekt nasproten jezi in pogumu, tega ni treba še posebej dokazovati. — Strah ima različno jakost. Včasih je le mala bojazen, včasih pravi strah, včasih prestrašenost ali oplašenost, včasih »strah in trepet«, kakor pravimo.

Kadar si česa želimo, a se nam ustavlja zapreka, katere ne moremo takoj premagati, ki se pa vendar dá odpraviti, ali bode izginila sama po sebi, tedaj ne popuščamo želje, ampak še vedno težimo po predmetu, misleč, da ga vendar dosežemo. To teženje in mišljenje imenujemo upanje ali nado. A teženje je veče in jače nego misel, da bodemo dosegli. Zakaj, ako bi bili trdno prepričani, da dosežemo, ne bi več upali, ampak bi samo pričakovali. Upamo, bodisi da hočemo doseči kaj dobrega, ali se iznebiti kakega zla. In kakor deluje jeza proti zapreki, tako se dvigamo tudi v upanji nad zapreko, ne damo se potlačiti, ampak zanašamo se, da jo ali sami premagamo, ali pa kdo drugi.

Dasi pa spada upanje res v to vrsto, vendar se razlikuje dokaj od jeze, le nekoliko pa od poguma. V upanji je tudi pogum, in v pogumu je večinoma upanje. Spartanci so šli pri Thermopylah pogumno v boj, ne sicer z nado, da bodo premagali nasprotnika, pač pa z upanjem, da bode njihova smrt koristila rojakom in nje same

ovenčala s slavo. Tako izvršuje pogum nado, in nada vnema pogum. Kakor je pogum mnogo mirnejši afekt nego jeza, tako moramo reči, da je upanje mirnejši afekt nego pogum. V upanji ima spoznavanje mnogo več moči, kakor v jezi ali pogumu. Ako spoznavamo, da se nam more izpolniti želja, tedaj upamo; ako bi pa spoznali, da se ne more izpolniti, potem bi nam ugasnila nada. Trdno upanje imenujemo zaupanje.

Potrpljenje je v življenji jako važno in potrebno, vendar ga ne moremo šteti posebej med afekte, ker se samo upira ali ustavlja jezi. Torej je neka krepkost našega duha; potrpežljivost je pa stalna krepost, s katero krotimo jezo.

Kadar smo izgubili upanje, tedaj ne poneha samo notranji afekt, ampak vzbudi se nov afekt, ki je jako neprijeten in mnogokrat nesrečen za človeka: obup. Kakor potlači strah vse moči in nas popolnoma potere, tako tudi obup; samo da je obup še usodnejši, ker trpi dolgo in prevzame vsega človeka. Ako hočemo rabiti primero, rečemo lahko, da vrže strah človeka na tla, a obup ga skoro pobije, da ne more več vstati. Pač je v obupu mnogo razlik: včasih je le oslabelo upanje, včasih grozi obupanje in še le naposled popolni obup, ki je popolni polom človeškega teženja. Obup je nekaka smrt teženja in je grozen afekt, uničujoč človeku jedro življenja; vzdržuje se v nas mnogo dalje nego strah. Iz tega se vidi, kako bistveno je človeku teženje. — Kako spoznavamo ali kako »čutimo« ta afekt v zavesti, to se ne dá popisati, marveč mora ga le izkušati, kdor ga hoče do dobra poznati. Umeva se tudi samo po sebi, da se ravna obup po svojem predmetu, to je svojem vzroku ali viru. Obupati nad malo stvarjo, n. pr. nad tem, da bi mogli še danes dokončati delo, da bode še danes lepo vreme, to ni kaj posebnega. Drugače pa je obupati nad tem, da bi mogli še kdaj ozdraveti, še kdaj imeti med ljudmi dobro ime, še kdaj priti do sreče, še kdaj pridobiti si prijaznost in ljubezen kakega človeka itd. Taki predmeti segajo globoko v duševnost.

Iz tega razlaganja ni težko povzeti, kaj pomenijo nekatere druge besede: srd, srditost, smelost, srčnost, plašnost, nezaupanje i. dr.[1])

[1]) Ni nepotrebno omenjati, da se dva afekta, jeza in strah, kažeta tudi v živalih. Kako je včasih kaka žival razdražena, a drugič zopet ostrašena ali oplašena, vidimo lahko s svojimi očmi. Iz tega spoznavamo, da sta ta dva afekta, kakor tudi nekateri drugi, v naši animalni naravi.

## § 108.

## Umski afekti.

Tem afektom, katere smo našteli dosedaj, moramo pridejati še nekatere afekte, ki se dadó teže spraviti v omenjeni vrsti. Ker pa ima umsko spoznavanje še poseben pomen za te afekte, imenujmo jih umske. Rekli bi lahko, da so neko spoznavanje, s katerim deluje h krati tudi želenje, tako da želenje nenavadno vpliva na spoznavanje.

Ako zaznamo velik, nenavaden predmet, pretrese ali zavzame se naša duševnost: čudimo se. Ako ima predmet posebne vrline, ki presegajo navadno mero, občudujemo ga. Kadar nas kako spoznanje tako prešine, da se mu popolnoma udamo, imenujemo tisto stanje ganenje; ako nas h krati še pogum prevzame, imenujemo je navdušenje. — Razni afekti se vzbujajo iz spoznanja samega sebe. Ako mi kako moje dejanje ali notranje stanje posebno ugaja, imenujem je zadovoljnost s seboj; ako se mi zdi to stanje posebno dobro in želim to drugim pokazati, je to teženje ničemernost; ako pa težim po časti, ako se nagon po časti krepko javlja in h krati druge tlači, tedaj sem napuhnen; z napuhom je tesno skleneno zaničevanje drugih. Napuhu nasprotna je ponižnost. Kadar se zavedam slabega, nečastnega dejanja, tedaj se sramujem. Ako nisem zadovoljen s seboj in vém, da bi bil mogel storiti bolje, tedaj mi je žal ali obžalujem. — Iz tega pregleda smo tudi razvideli, da so nekateri izmed teh afektov že na meji osebnih svojstev, krepostij in slabostij, posebno ničemernost in ponižnost; zato se ne bodemo na-nji ozirali v tem kratkem opisu.

Vsakdo vé, da se prav pogostoma čudimo. Kadar naletimo na kaj čisto novega ali nenavadnega, ne more se zaznava hitro združiti z drugim znanjem, in v naši duševnosti se nekaj zgane, tako nekako, kakor če vržeš kamen v vodo, ali kakor te pretrese nagel mraz, ali te udari huda vročina. Razlagamo si ta umski afekt prav lahko: spoznavanje ali mišljenje se za nekaj časa ustavi in vsa pozornost se obrne na en sam predmet. Teženje se tudi krepko poloti tega predmeta in tako je čudenje včasih jako močan afekt. Čudimo se pa na mnoge načine, kakoršni so namreč predmeti.

Občudovanje se ozira posebej na dobre, lepe, veličastne predmete. Ko občudujemo, cenimo h krati predmet, bodisi od nravne,

bodisi od estetične strani. Zato je ta afekt bolj zapleten, izvira iz več virov ali ima več sestavin, katerih ni težko najti v posebnih slučajih. Občudovanje se ravna po naši nravi, po našem teženji. Po čemer človek teži ali kar ljubi, tisto rad občuduje; v tem afektu se torej prav jasno vidi bistvo pojavov, s katerimi se sedaj pečamo, — teženje. Dolgo časa ni môči imeti tega afekta, marveč se ohladi, ko gledamo predmet ali se dalje ž njim pečamo. Ako se podobno stanje v nas trajno ohrani, in ako je predmet občudovanja kaka oseba, imenujemo je spoštovanje.

Vsakdo umeva, kaj zaznamujemo z izrazi: »Njegove besede so me ganile; prošnja te sirote me je ganila itd.« Spoznavši stanje ali potrebo ali nesrečo kakega človeka, spoznavši svoje stanje, v katerem bivam, spoznavši kak lep namen, vnamem se za tisti predmet, udam se besedam, v meni se duševnost gane, kakor se gane voz, ako se vanj upiram, in to imenujemo ganenje. Navdušenje pa imenujemo posebno ganenje, v katerem nas navdaje tudi pogum in želja, da bi kaj storili. Navdušijo nas govori, pesmi, petje, vzgledi. Imenovati smemo ta afekt mešani afekt, ker deluje v njem več prvotnih sestavin.

Kar smo imenovali poprej napuh, to imenujemo tudi ošabnost, prevzetnost, ponos, in že to kaže, da je ta pojav jako zapleten, pa tudi različen v raznih okolnostih. Sestavine tega afekta so: spoznavanje, ki je pa večinoma napačno in pa zlasti v osebnih stvareh jako pristransko, največkrat so sodbe popolnoma neutemeljene; ugajanje, katero se ozira na človeka samega, t. j., kdor je napuhnen, ugaja sam sebi; teženje po pretiranih predmetih, po nezasluženi časti, službi itd.; največkrat se druži s temi sestavinami tudi zaničevanje drugih ljudij. Vse te sestavine se lahko nahajajo v napuhu v različni meri, zato je pa tudi ta jako različen. Ako sodi kdo prav o samem sebi, in mu ugajajo prave vrline, vzbudi se mu ponos. O ponosu pravimo, da je pravičen, t. j. ponosni človek ne vara samega sebe, ampak se naslanja na istinito svojstvo. Napuh zaznamuje sploh teženje po viših in neprimernih stvareh. Ponižnost je nasprotna napuhu, a med afekte v našem pomenu jo težko štejemo, ker zaznamuje stalno človeško svojstvo.

Po naravi ljubimo to, kar je lepo, primerno in sovražimo, kar je temu nasprotno. Ako smo pa sami storili kaj neprimernega, ali ako pride kaj takega z nami v dotiko, tedaj bi se ga radi iznebili,

težko nam je, da nas je zadelo, in to teženje imenujemo sramež. Ta afekt nastane iz nekega razdvoja v človeku: iz zavesti, da smo storili slabo ali nespodobno, in pa iz teženja po dobrem imenu, po časti in veljavi. V tem afektu deluje večinoma tudi vest, in tako smo tudi tu naleteli na zapleten pojav. Kakor drugi afekti, ima tudi ta mnogo stopinj.

Enako si razlagamo obžalovanje ali kesanje. Obžalujemo, kadar nam to nikakor ne ugaja, kar smo storili, marveč želimo, da bi ne bilo storjeno. Ker pa ne moremo izpremeniti, boli nas v srci. Tudi v kesanji deluje vest, in tako sega ta afekt že dalje, kakor smo prišli v sedanjem obravnavanji.

## § 109.

## Afekti in telesnost.

Omenili smo že, kaj je bistvo afektov. Ko smo razlagali te pojave, našli smo tisto bistvo povsodi, vendar ni bilo lahko spoznati ga takoj, zato ker so nekateri afekti jako zapleteni in delujejo v njih razne duševne »sile«, razne sestavine. Ti afekti, katere smo našteli, niso edini pojavi te vrste, kakor vé oni, ki opazuje sebe in druge ljudi: a lahko se dadó po tem načinu razlagati i drugi. In zlasti gledé na ta del naše vede si ne more reči noben dušeslovec, da je do cela obdelal vse pojave, ki spadajo sem. — Nikakor pa ne smemo pri tem prezreti, kako vplivajo afekti na telesnost in kako tudi organizem vpliva na afekte. Stvar je vsakemu dokaj znana. Tu treba ozreti se na glavne pojave.

Kant je ločil afekte v take, ki moč življenja razdražijo in vsled tega tudi slabé, in pa take, ki tok življenja pomirijo in tako napravijo organizmu nekak počitek. Prve je imenoval stenične, druge astenične (krepilne in slabilne).[1] »A pomisliti treba, da skoro noben afekt ne spada ves čas, ko trpi, v prvo vrsto. Huda jeza se začenja s tem, da moči mahoma upadejo. Jeza premaga človeka, potem še le ima afekt vedno več sile; ko se pa naposled vihar poleže, polasti se človeka popolna utrujenost. Samo astenični afekti, kakor preplašenost, strah, žalost, imajo ves čas svoj slabilni značaj. Jako silni afekti nas do cela potlačijo. Ne moremo prenesti vtisa in omagamo«.[2])

[1]) »Anthropologie«, herausgeg. von Kirchmann, 1882, p. 169.; od besede σθένος, moč.

[2]) Wundt, o. c. II. p. 406.

Splošno velja, da imajo vsi afekti moč do organizma, in sicer mu največkrat škodujejo, včasih pa tudi koristijo in marsikak afekt je človeka tudi že ozdravil popolnoma in nagloma. Skoro ni treba reči, da vplivajo afekti najprej na živčevje. Stanje živčevja se v afektu naglo izpremeni; ker pa uravnava živčevje vse delovanje našega telesa, zato se kaže na raznih straneh in delih njegovih ona izpremememba vsled afekta. Največkrat se opazi afekt na onih gibnih mišicah, katere gibljemo svojevoljno. V jezi se napnó ali nategnejo mišice, v strahu pa je, kakor bi bile vse popustile, ali bi jih ne mogli zopet nategniti. Tudi z onimi mišicami se godi precéj enako, katerih nimamo v svoji oblasti. — Potem se kaže pogostoma moč afektov do živčnih vozlov ali ganglijev v možganih, hrbtenjači in simpatičnem živčevji (prim. str. 122). Hudi afekti pretresejo to središče tako, da obnemore, in tako se dogodi mrtvoud ali kap, možganski ali pa srčni. »Stenični afekt umori vsled apopleksije (kap), astenični s tem, da obnemore srce. Pa tudi zmernejši afekti so življenju nevarni, ako se redno ponavljajo. Kdor se dá rad razdražiti, ta dobi lahko srčno napako in ima naravo pripravno za mrtvoud. Skrb in žalost pa škodujeta reditvi, ker zavirata obtok krvi in dihanje.« [1]) — Na srce posebej vplivajo mnogi afekti: nekateri pospešujejo njegovo gibanje, drugi pa je zavirajo, seveda ne neposredno, ampak po živčevji. Govorili pa bodemo o tem obširneje na drugem mestu. Kakor deluje afekt na srce, tako tudi na žile: v veselji, jezi in kadar se sramujemo, razširijo se žile, kar se pozna tudi na obrazu, ko zarudimo (t. j. žilice so se napolnile s krvjo); kadar se pa ustrašimo, kadar smo žalostni ali obupni, takrat obledimo. Posebno lahko vsakdo sam izkusi, kako vplivajo afekti na dihanje: poprej imenovani afekti zavirajo tudi dihanje ali je celo popolnoma ustavijo. Hud strah n. pr. nas na prsa nekako udari, da obstane dihanje in srce več ne bije. Teže pa se dá opazovati, kako delujejo afekti na izločila; vendar je o nekaterih dosti znano. Kdo ne vé, da žalost, kadar se čutiš zapuščenega, privabi solze iz solzne žleze; jeza pa vpliva na jetra, jezni in sovražni človek ima mnogo žolča; strah vpliva na čreva itd.

Kakor zapoje struna, ako je nategnena na lesenem podstavu krepkejše, nego če jo udariš prosto nategneno, tako se okrepi tudi afekt vsled telesnega vpliva. Jezni maha z rokami, vrti svoje oči,

[1]) Wundt, ibid.

gubanči čelo in to gibanje krepi jezo njegovo. Da, tudi kdor ni jezen, more se zjeziti, ako začne mahati z rokami, z nogami teptati, z zobmi škripati. Na ta način si pomaga igralec ali deklamovalec in mnogokrat se ga poloti res tisti afekt, katerega hoče navidezno pokazati. Zlasti važno je to v strahu: ko ti začne srce biti ali bolje »tolči«, ko te v prsih stiska, podvoji se ti strah. — Na drugi strani pa pomorejo včasih prav ti telesni pojavi, da se razgubé afekti. Kadar ti stiska bolečina srce, lože ti je, ko si se zjokal — ako hočeš sploh v solzah dobiti tešila —; jezni človek se polagoma pomiri, kadar more prav prosto divjati; a grozna notranja sila se nakopiči, ki ga lahko umori, ako bi hudo jezo zadrževal. Mnogokrat se poizgubi afekt, ako se sploh gibljemo z organi, ali pa tudi mirujemo, — kakoršen je namreč afekt. Ako si jezen, poleže se jeza lože, ako se vsedeš; ako se bojiš, ali žaluješ, ali jako hrepeniš: polajšaš si afekt, ako se giblješ, sem ter tje hodiš ali s telesom kaj delaš. Skrbno pa se je treba ogibati take polajšave, ki sama po sebi krepko deluje na živčevje, n. pr. opojne pijače: marsikdo se je v jezi ali v žalosti napil smrti. — Zanimivo je, da se celó na izparivanji pozna afekt. Fizijologi trdé, da je v afektu prav posebno izparivanje. Ali se pa po tem izparivanji preseli afekt na druge ljudi, kakor n. pr. strah, navdušenost — tega bi se ne upal trditi. Pač pa je izvestno, da se afekt preseli na druge vsled tega, da pazimo na zunanje ali telesne pojave. Ako vidimo prestrašenega človeka, poloti se strah tudi nas; ta afekt se posebno rad preseli s človeka na človeka, pa tudi drugi, n. pr. navdušenje in srčnost.

## § 110.

## Pojavi strasti.

O duševnih pojavih, katere zaznamujemo z besedo strast, ne govorimo tukaj v posebnem poglavji, deloma, ker strast ne zaznamuje posameznih pojavov, ampak neki način teženja v obče, torej več pojavov ali celo vrsto pojavov skupaj, deloma ker jih bodemo veliko lože umeli v onem delu tega razkladanja, ki govori o duševnem življenji. Tukaj si oglejmo samo, kak značaj ima posamezen pojav, da se mora prištevati med pojave strasti.

Bistvo vsakega pojava, ki izvira iz strasti, je jako močno teženje. Zaradi tega je večina posameznih pojavov jako slična afektom. V resnici tudi izvira mnogo afektov iz strasti. In kakor

je afekt različen, tako je tudi strasten pojav ali sličen jezi, ali želji, ali je pa umski.

A posamezen pojav še nikakor ni strast, marveč za strast je tudi bistveno, da je pojav z drugimi enakimi v zvezi, vsled česar nima posamezni pojav toliko samostojnosti ali posebnega značaja, kakor več pojavov skupaj. Iz tega se vidi, da imamo opraviti že z drugo stranjo naše duševnosti kakor smo se bavili dosedaj. Ako se oziramo na to stran, vidimo precejšnjo podobnost strastij in želj. Želje tudi večkrat dolgo časa ostanejo, izginejo in se zopet javijo. In kakor so želje čutne ter nadčutne, tako je tudi posamezni pojav strasti ali čuten ali nadčuten.

Znak teh pojavov je tudi, da so oni, ki izvirajo iz iste strasti, malo različni med seboj, mnogo manj nego afekti. Ti pojavi namreč izhajajo iz ozkega ali tesnega, a silno močnega vira.

Naposled omenjamo tu mimogredé, da potegne strast vse druge pojave na svojo pot in je tako podobna silni povodni, kateri se ne ustavlja nobena zapreka.

# VI. Poglavje.
# O hotenji in volji.

## § 111.
## Kaj je hotenje?

Raznovrstne pojave smo že pregledovali, v katerih smo našli teženje. V vsakem se sicer naša duševnost obrača k predmetu, ki smo ga spoznali, a pogrešali smo dosedaj onega notranjega čina, s katerim bi se duševnost v resnici in odločno oklenila svojega predmeta, in s katerim bi se teženje še le dovršilo. Najhitreje in najlože razvidimo to, ako primerjamo žival s človekom. Tudi žival teži po predmetih, sebi primernih, kakor človek. Toda, ko se je vzbudila v živali želja ali teženje po kakem predmetu, tedaj se je tudi oklenila tistega predmeta, žival se je »odločila« za predmet, ako smemo tako reči. Drugače je v človeku. Vzbudi se želja, oglasi

se čustvo, razvname nas afekt ter vleče na določeno stran, k predmetu. Mi smo pri tem nekako pasivni, zakaj predmet deluje na nas in vzbuja notranje sile — teženje. Tega teženja pa se takoj zavemo in začnemo misliti, kaj je predmet za nas, in kakšni smo mi gledé na predmet. Ko bi se ne izvršilo nič več v nas, ne bi prišli do predmeta. Teženje se je moglo namreč ustaviti, ko je um potegnil predmet — da tako rečem — pred svoj sodni stol. Ako je naše duševno stanje pravilno, dela tako um z vsakim predmetom, ki ga želimo. Zakaj nam je bistveno, da spoznavamo z umom, in teženje se ne more ogniti temu spoznavanju, ne more se javiti, da bi se ne javilo v umu: zato je umsko spoznavanje oni »prag«, čez katerega ne more teženje, ne da bi se ž njim spojilo. Žival občuti predmet takoj in po njem teži ter čuti, da teži: človek pa spoznava bistvo predmetovo, spoznava sebe, spoznava svoje razmerje do predmeta, sodi o uspehu delovanja; človek si misli prav tako lahko, da bode kaj izvršil, ali da ne bode izvršil. Torej mora biti v njem še neko poslednje in najviše teženje, ki je po svojem bistvu umsko ali pametno, v katerem se odločimo vsled umskega spoznanja, in to imenujemo hotenje. »Notranje teženje, da bi dobili stvar, katero smo z umom spoznali, imenuje se hotenje«.[1])

V tem se nam kaže popolno soglasje ali popolna vsporednost med spoznavanjem in teženjem. Spoznanje je dovršeno, kadar smo izrekli svojo sodbo o bistvu kake stvari, in kadar smo še dalje sklepali o raznih posledicah gledé na sebe in na druge: tudi teženje se dovrši tedaj, kadar se ozira na bistvo stvarij in na njih pomen za nas, skratka: kadar se vsa naša osebnost, popolno naše spoznanje odloči za dotični predmet. In kadar se to zgodi, tedaj se odločimo res sami, ne odločuje zunanji predmet, kakor pri živalih. Zato lahko tudi rečemo: Hoteti se pravi: odločiti se sam iz sebe za kako delovanje. Sevéda se ne odloči um, marveč v teženji se nekaj zgodi. Hotenje je namreč poseben način našega teženja; lahko pokažemo posamezne strani njegove, nikakor pa ne moremo do skrajnosti razložiti bistva.

Da je v človeku res tako hotenje, to je tako izvestno in vsem znano, kakor to, da imamo razum. Teženje se naslanja vedno na spoznavanje. Želje same se ozirajo na razne predmete, in se vzbujajo,

[1]) »Haec autem immanens tendentia ad possidendam rem intellectualiter apprehensam, vocatur volitio.« Lahousse, o. c. p. 432.

ne da bi bili kaj storili zanje: a v delovanji želj se ne kaže še nič umskega vpliva. Želja nas vleče tudi k predmetu, ki smo ga spoznali z umom, ne vleče nas pa še zaradi umskega razloga. Kadar določuje um, zakaj in kako želimo, kadar nam um ne pokaže samo zunanjega (materijalnega) predmeta (n. pr. častne službe umetnosti), ampak tudi notranji (formalni) predmet, t. j. nadčutno dobrost kake stvari, kadar težimo zaradi te, torej iz popolnega ali celega spoznanja: tedaj hočemo. In drugače ne more biti, kakor da hočemo iz celega spoznanja, kakor teži tudi žival iz celega svojega spoznavanja. Dobro znano je, da težimo ne samo po umskih predmetih, ampak tudi na umski način, zaradi umskega razloga ali nagiba. Ono namreč, kar odločuje, da hočemo, imenujemo nagib, razlog, motiv. Najjasneje se to vidi takrat, kadar hočemo tudi take stvari, katerih si ne želi naša čutnost: n. pr. dati si odrezati ud. Naša čutnost se grozno boji bolečine, a vendar jo utegnemo hoteti, ako spoznamo, da bode koristila. Nasproti utegne čutnost jako poželeti kako stvar, n. pr. v žeji mrzle vode, a nečemo je, ker spoznamo, da more škodovati, ako nam je vroče. Torej je v nas hotenje tako izvestno, kakor je želenje.

Vse hotenje zaznamujemo tudi z besedo: volja. Dasi ni bistvenega razločka v pomenu obeh besedij, vendar pomeni beseda »hoteti«, da delujemo, da težimo po kaki stvari, volja pa pomeni, da se sami odločimo zanjo, da smo sami vzrok: torej našo notranjo moč, ki je sama svoj gospodar. Volja pomeni dalje tudi zmožnost hotenja. Tako pravimo: človek ima um in »voljo«, t. j. dvoje zmožnostij. Pa tudi posamezne čine našega hotenja pomeni volja. Tako pravimo: moja volja je, da . . .; ni bila njegova — očetova volja, da . . . »Volja« pomeni potemtakem lahko posamezne pojave, pa tudi celo vrsto pojavov, vse duševno delovanje, kadar težimo umsko po predmetih.

S tem razkladanjem se ne ujema razkladanje Herbart-a [1]) in njegove šole. Po tem nazoru je razlika med hotenjem in želenjem ta, da se v hotenji zavedamo, da bodemo dosegli, a v želenji samem se ne zavedamo.[2]) A v tem je bistvena pomota. Ali bodem res

[1]) O. c. p. 78: »Hotenje je želenje, združeno z mislijo, da se nam izpolni.«

[2]) »Hotenje se loči od želenja 1. po tem, da je (hotenje) trajno želenje, katero podpira več drugih predstav, in 2. po tem, da je treba poprej spoznati dosegljivost zaželenega predmeta. Kdor želi, mora poznati predmet; kdor hoče, mora spoznati, ali je zaželeni predmet dosegljiv«. Drbal, o. c. p. 277.

dosegel svoj predmet, ali ga ne bodem dosegel, to je še neznano. Mislimo si le, da je možno, kadar hočemo. Hoteti ni: zavedati se, da bodemo dosegli; ta dva duševna čina sta različna; prvi teži, da bi predmet dosegli, v drugem pa samo spoznavamo. Hotenja bi po tej razlagi ne bilo nobenega, ampak samo predstavljanje ali spoznavanje. Kako napačno je to razlaganje, vidimo najbolj, ako je nekoliko zasučemo. Ako bi bilo bistvo hotenja to, da imamo predmet za dosegljiv, potem bi morali vse tiste reči hoteti, katere želimo in katere so h krati dosegljive. Pa koliko rečij je, ki so dosegljive in katere želimo, a vendar jih nečemo! Postavim, ako si sam v tuji sobi in vidiš na mizi mnogo zlatov, da se ti kar bliščí, ali ako vidiš mnogo dobrih jestvin, in si ubožen, lačen, imaš družino in potrebuješ denarja: ali si ti ne vzbudi želja, da bi kaj imel od tega, kar vidiš? A vendar nečeš, ker si poštenjak in ostaneš raji ubožen, nego da bi si prisvojil tuje blago. Torej ne moremo odobravati razlage Herbart-ove. Zato govori mnogo bolj po resnici Wundt, ki pravi: »Volje prav tako ne moremo opredeliti, kakor tudi ne zavesti. Ako jo označimo kot delovanje, katero zaznamo v zavesti, ki deloma uravnava in določuje naše notranje stanje, in ki deloma povzročuje zunanje gibanje, primerno onemu stanju: tedaj ni to opredelba pojma; pojem delovanja namreč poznamo samo iz delovanja naše volje in od tod ga prenašamo na zunanje predmete«.[1])

## § 112.

## Delovanje človeške volje.

Ko smo določili, kaj je volja, treba si ogledati njeno delovanje, t. j. ogledati, kako se vrši hotenje, katere ozire ločimo v njem, kaj je podlaga ali vir volji. O delovanji volje bi se dalo mnogo povedati, kar je v duševnem življenji posebno važno. A ker bodemo o »duševnem življenji«, t. j. o skupnem delovanji duševnih sil govorili v naslednjem delu, podajemo tukaj samo elementarne pojme.

Kakor v želenji sploh, treba da tudi v tem delovanji p o z n a m o p r e d m e t, da ga hočemo. Pa ni dosti, da poznamo predmet samo po zunanjosti, samo, da biva, ampak vedeti moramo, kakšno je njegovo bistvo in v kakšni zvezi je z nami samimi, potem še le ga hočemo. Izkušnja namreč nas je poučila, da ni vsak predmet res

[1]) O. c. p. II. 463.

dober, ki se nam je zdel dober. Morebiti smo si česa želeli in smo takoj tudi segli za tistim predmetom, a pokazalo se je, da je bil slab. Pokazalo se je ob drugi priliki, da so se nam stavile na pot mnoge zapreke, ko smo se udali želji, in da se nam ni izpolnila. Drugikrat se je morebiti pokazalo, da nas je doletelo poleg dobrega tudi mnogo slabega, ko smo dosegli, česar smo si želeli. Zaradi tega deluje, ko se je vzbudil um, tudi naše umsko spoznavanje, to se pravi: sodimo, sklepamo, razmišljamo, in kadar se nam pokaže predmet kot res dober, potem se zanj odločimo ali ga hočemo. To se dá na drug način prav jasno pokazati.

O želenji v obče smo opomnili, da težimo po predmetih zato, ker jih moremo uživati; konec teženja je, da se predmet z nami združi. Željo bi lahko imenovali: gibanje do onega stanja, ki nas kakorkoli osrečuje in zadovoljuje. Enako je v hotenji. Predmet hočemo, ker hočemo neko srečno stanje, ker hočemo, da bi duševnost dospela do nekega blaženstva. Um naš, ki sodi in sklepa, spoznava tudi to, kar še le bode in tako spoznava, kaj mi more ponuditi in storiti ta, kaj oni predmet. In prav po tem se ravna hotenje, kaj bodemo dosegli, imeli, uživali. Kadar hočemo, imamo pred očmi to, kar še le bode. Godi se pa tako-le: Iz sedanjega stanja in iz izkušnje sklepamo, kako se bode izvršilo ali izteklo za nas, ako se lotimo nameravanega dela. Kar smo spoznali s sklepom, to si lahko tudi živahno predstavljamo, zato, ker je tisto stanje nekaj posebnega (specijalnega), nič splošnega. V tisto predstavo obračamo svoje duševne oči in zaradi tega imenujemo dotično stanje ali oni predmet smoter. Imenujemo ga tudi namen, ker se v mišljenji gibljemo proti njemu. Kdo ne vé, da imamo v hotenji pred očmi smoter, da namenjamo ali nameravamo kaj storiti? Mnogokrat imenujemo smoter tudi konec, in sicer zato, ker je v resnici smoter — konec našega delovanja in teženja. Enako izražajo smoter tudi drugi jeziki. Smoter dosezamo z delovanjem, ali s tem, da rabimo one predmete, ki nam pomorejo do zaželenega stanja. Zato ločimo smoter in sredstva ali pomočke, t. j. one predmete, ki so potrebni, da pridemo do smotra. Ko hočemo smoter, moramo hoteti tudi sredstva. Umeva se samo ob sebi, da ni vsako sredstvo primerno za namen ali smoter. Ako hočemo določen smoter, moramo določiti in si izbrati tudi sredstva, ki nas vodijo do njega. — Bistveno je torej v hotenji, da si stavimo smoter. Željo vzbudi v nas zunanji predmet, a hotenje se ravna po smotru,

torej je ta neki vzrok za hotenje. Kadar hočemo, odločimo se sami, pa tako, kakor določuje smoter. Ker pa poznamo smoter z umom, torej se mora hotenje ravnati po umu. Enako določuje ali kaže um tudi sredstva; torej je hotenje vseskozi prepleteno z umskim delovanjem.

Dasi se v hotenji sami odločimo, vendar pravimo, da nas smoter nagiblje ali da je nagib za delovanje. Tako govoriti ni napačno, zakaj nagib ni nobena sila in ne določuje sam našega delovanja. A brez nagiba ne more nihče hoteti. Posebno pravimo smotru tedaj nagib, kadar si izbiramo med dvema smotroma ali dvema sredstvoma. Prav tisto, kar nas nagne, da popustimo en smoter in se oprimemo drugega, imenuje se posebej nagib.

Nagib ne more biti nič drugega kakor dobrost kakega predmeta. Ako se vprašamo, zakaj hočemo, porečemo: ker je tako za nas dobro ali primerno. Lahko se motimo, sodeč, da je kak predmet za nas dober, ki pa ni dober. Ne moremo drugega hoteti, kakor samo, kar je dobro; toda v istini ali objektivno ni vselej dobro. Včasih namreč premalo pomislimo, včasih sami sebe napačno sodimo, včasih smo predmet slabo opazovali. Dasi ni takrat že volje, kadar nas navdaje kako čustvo ali afekt, vendar ima zlasti afekt veliko moč do volje. Ker je v afektu močno teženje, preudarjamo navadno tem manj, čim močnejši je afekt; afekt sam nam je nagib za hotenje, ker se nam zdi dobro, ako mu zadostimo. Mnogokrat se torej ne zgodi v hotenji nič drugega, kakor da odobrimo svoje želenje ali se mu udamo. Tedaj hočemo to, kar smo preje želeli.

Volja je vsestransko zvezana z drugimi pojavi. Natanko določiti, kaj deluje nanje, od katerih momentov je hotenje odvisno ob tej ali ob oni priliki, to je nemožno. A eno treba poudarjati pred vsem drugim: samosvest. Zavedamo se sami sebe; ne segamo sicer tako globoko v svojo duševnost, da bi spoznali bistvo svoje duše, a spoznavamo pač njeno delovanje in vse vzroke delovanja. Karkoli se v duši premeni ali »gane«, tega se takoj zavémo, torej tudi vseh vzrokov delovanja. Te vzroke, kakor tudi vse premembe v sebi spoznavam popolnoma, t. j. tako, da vém, odkod in zakaj so se javile, spoznavam jih kot svoje — v sebi nastale; spoznavanje prodira ne samo v te vzroke, ampak jih objema, obsega; rekel bi, da »na tleh spoznanja vzraščajo«. Vsled tega so pa vsi v naši oblasti. Niso ti vzroki ali nagibi — kakor pravimo — »dani«

ali določeni, ampak mi sami jih določimo. A določimo jih iz sebe zato, ker se zavedamo sami sebe. Zato lahko rečemo, da je samosvest vir hotenju, ali da sloni volja na podlagi samosvesti. Dokler nima otrok popolne samosvesti, tudi nima volje.[1])

Skoro ni treba posebej omenjati, da je onemu hotenju, s katerim težimo po predmetu, nasprotno tisto hotenje, s katerim se odvračamo od predmeta ali ga odbijamo. »Ne-hoteti« je isto, kakor ne delovati z voljo ter zanikovati hotenja. Včasih pa pomeni izraz »nečem« tudi, da hočem, vendar to, kar je dotičnemu predmetu nasprotno.

---

[1]) Kako važno je umsko spoznavanje za voljo, učé že stari: »Umsko razsojevanje je za slobodno voljo tako važno in tako tesno ž njo združeno, da Aristotel večkrat skoro dvomi, ali bi prideval zmožnost slobodnega izbiranja volji, ali pa še raji mišljenju, in Tomaž mu pritrjuje, da je izbiranje jako sorodno z razsojevanjem . . . Prav v tem vplivu razsojevanja se kaže jako znatna razlika med človeškim delovanjem in med delovanjem živalij, dasi je včasih res občudovanja vredno. Živali delajo samo po svojem nagonu, po neki notranji zmožnosti, s katero morejo čutno ceniti čutne predmete (vis aestimativa)«. V. Knauer, »Grundlinien zur aristotelisch-thomist. Psychologie«. 1885. p. 207. — Da je samosvest vir hotenju, ali — če hočete — da izhajata oba iz istega vira, to priznavajo na razne načine drugi modroslovci. Damiron, govoreč o slobodni volji, pravi: »Duša je dobila oblast sama nad seboj, začela je sama sebe *imeti*. »Imeti samega sebe« (se posseder) je v resnici podlaga vsemu, kar smo zvedeli. Oblast nad seboj je splošni vzrok, ki vlada povsodi«. »Psychologie«, II. p. 16.

# VI. Del.

## Duševno življenje.

### § 113.

### Kaj bodemo obdelovali v tem delu?

Ko je izdelovalec strojev napravil posamezne dele stroja, začenja te dele sestavljati. Še le tedaj se vidi, kaj je stroj, kadar deli enotno delujejo, kadar se ujemajo in izvršujejo lahko in gladko svoje delo. Kdor bi gledal posamezne dele, čudil bi se jim in hvalil izdelovalca, da zna narejati tako mnogovrstne stvari, vendar stroja samega bi ne poznal in bi si ne mogel misliti, kako neki deluje. Tako bi pač tudi oni ne poznal stroja do dobra, ki bi že dovršen stroj opazoval samo od zunaj in gledal vrtenje koles in vrvij. Le oni pozna in umeva stroj, ki pozna dobro vse njegove dele, pa vé tudi, kako se deli ujemajo v celoti, kako izvršujejo skupno svoje delo, in kaj je torej celi stroj kot eno bitje.

Po svojem načrtu smo doslej duševne pojave kar se je dalo razkrojevali (analysis), tako, da smo našli take sestavine, katere se niso dale še dalje razkrojiti. Te smo si ogledovali, opisovali, razlagali njih pomen med drugimi sestavinami in določevali zakone, po katerih se družijo ž njimi. Trudili smo se, da bi po tej poti umevali posamezne pojave. Ker smo stali, kolikor smo mogli na stališči sedanje znanstvene metode, zato smo se pečali s pojavi, kakor smo jih mogli opazovati.

A kdor bi mislil, da pozna sedaj dobro, kar se godi v duši, da si misli resnično, kako delujejo njene sile in da je dušeslovju že prišel do dna, motil bi se jako. Kakor govori naravoslovec o posameznih pojavih v prirodi, ki so pa večinoma združeni z mnogimi drugimi pojavi, kakor se v prirodi neprestano in na sto načinov vse giblje, preminja in se gibanje mnogovrstno zapletava v drugo gibanje: enako in še bolj je v duševnosti vse gibanje in delovanje tako mnogovrstno, da mu skoro ni kos nobeno, bodisi še tako

spretno popisovanje. Potrudi se čitatelj vsaj za malo časa pogledati pazljivo v to bujnost duševnega delovanja! Recimo, da si na morskem bregu v velikem mestu, kjer se odpravlja ladija na odhod. Morebiti odhajaš ti sam ali pa se poslavljaš od dragih znancev. Kaj ti vse vre in kipi v duši! Koliko mikov prihaja do tvojih čutov, koliko vidiš in slišiš! In predstave: kako se snuje čarobno v duši in se ti kaže, kar si doživel v poslednjih dneh! Misliš pa, kako bode v prihodnjosti tebi, kako bode prijateljem . . . In čustva, afekti: to je še le pravo torišče prememb, gibanja, valovanja! Volja pa se ustavi tu in tam, zapovedujoč in urejujoč kakor moder gospodar v veliki hiši. Res je, da v enem hipu ne opaziš vsega tega, a tako naglo švigajo ti pojavi preko prizorišča, da skoro ne moreš razvideti, kateri je prejšnji, kateri poznejši. Vsi pojavi so med seboj v najoži zvezi, vse spoznavaš kot svoje pojave. Kdor tako pozorno ogleduje notranje preminjanje in gibanje, ta se zavé tega, kar hočemo tukaj predočiti, namreč kaj je *duševno življenje*. Rekli smo v »uvodu« tega dela (str. 32.): »Zato se moramo tudi mi potruditi, da najdemo ono naravno zvezo raznih duševnih pojavov, da si sestavimo resnično, a h krati enojno in *enotno* razlago celega *duševnega življenja*«. Opomniti moram že tukaj, da rabim besedo »življenje« zato, ker tudi v navadni rabi zaznamuje raznovrstne pojave, kar se nam sploh prigodi, ali kar sami delujemo. Zdela se mi je ta beseda najprimernejša, da zaznamujem *vse, kar se v duševnosti* opaža in sicer ne raztrgano v dele in kose, ampak *celotno, kakor se javlja v istini*. In ako je bilo naše dosedanje delo podobno razkosovanju in razrezovanju anatomovemu, podobno bode nadaljno opisovanju natančnega zgodovinarja ali prirodopisca, ali slikanju slikarja, ki ti napravi natančno sliko tega, kar opazuje. To delo torej bode *sestavljajoče* (synthesis). Pokazali bodemo, kako se razvija spoznavanje, kako deluje spoznavanje ene vrste na spoznavanje druge vrste, kako deluje teženje, kakšna vez je med teženjem in spoznavanjem, kako se izpopolnjuje teženje in kako se razvija volja, da deluje slobodno; kako smo vsled tega v posebnem redu — v nravnem, kakšno moč in kakšno veljavo ima za nas nravnost, kako se utrdi značaj in se tako izobrazi človek kot pametno, nravno, plemenito bitje.

Kakor je ta del najzanimivejši in najlepši, tako pa je tudi najteži. Deloma je neizrekljivo težko to medsebojno delovanje raznih vplivov v duši opazovati, deloma je pa ta stran naše vede tako

obširna, da se moremo le nepopolno dotakniti glavnih stvarij. Tudi zaradi tega se ne moremo dolgo tukaj muditi, ker bi sicer delo nad mero naraslo.

# I. Poglavje.
# O čutnosti.

## § 114.
## Kaj je čutnost?

V dosedanjem razkladanji smo se prepričali, da je v človeški naravi dvojno delovanje, katero ne more izhajati iz istega vira. V spoznavanji se razodeva prav razločno ta dvojni značaj; tudi smo še posebej dokazali, da je čutno spoznavanje res bistveno različno od nadčutnega. Prav isto smo opazovali v želenji; tudi to je čutno in nadčutno. Zato sega ta bistvena razlika v vse naše delovanje, in duševnega življenja ne moremo umeti, ako se o tej razliki dovolj ne poučimo in ne pokažemo, kako deluje čutnost, kako deluje nadčutni del v človeku.

Najprej treba vedeti, da zaznamujemo z besedo »čutnost« veliko vrsto notranjih pojavov in njih vzrokov, kakor tudi njih zakonov, katerih središče in vir so čuti, oziroma čutila. Čutnost nam ne zaznamuje nobene samosvoje zmožnosti — vsaj sedaj še ne, dokler nismo tega pojma natančneje določili —, ampak neko skupnost podobnih in sorodnih pojavov. Pokazalo se bode, da ta skupnost je stvarna, to se pravi, da so dotični pojavi res enota, ki ima isti vir in enake zakone.

Ko smo razkrojevali pojave, obdelovali smo teženje popolnoma ločeno od spoznavanja. Sedaj si pa bodemo spoznavanje in teženje, kolikor moremo, skupno ogledovali, da spoznamo medsebojni vpliv v delovanji. Sevéda ne gre, da bi kar pred preiskovanjem trdili, koliko vpliva čutno spoznavanje na teženje in narobe, marveč to nam mora povedati opazovanje; iz tega se razvidi, koliko je odvisno drugo od drugega.

Čutno spoznavanje obsega občute in predstave, skratka, one pojave, v katerih se spoznavanju javlja posamezen predmet.

Čutila morejo doseči samo posamezne, poedine predmete, ki so v času in prostoru. Tako pa deluje tudi čutno želenje. Ozira se samo na posamezne predmete, ki so določeni po času in prostoru. Ti predmeti so tvarinski, to je: tvarina so, ali pa so svojstva tvarine. Torej moramo šteti vse v eno vrsto. Po predmetu se pa ravna delovanje, in zato mora biti ozka zveza med čutnim spoznavanjem in želenjem, ker je lahko v obojem delovanji isti predmet. Čutnost nas veže z zunanjim svetom, čutnost vzbuja naše duševno delovanje, čutnost nam podaje prvo znanje, čutnost posreduje v celem življenji med zunanjimi premembami in notranjim stanjem, sploh: čutnost ima velevažno nalogo v naši naravi. Tudi je važno to, da nahajamo čutnost v živalih kot čisto samostojni princip delovanja.

Tu se ne pečamo še z razvojem našega duševnega življenja, da bi ga točno popisali od stopinje do stopinje, ampak tu se oziramo na pomen, na moč, katero ima kak del našega bitja v celoti.

## § 115.

## Spoznavanje v občutih.

Kritično modroslovje se trudi, da bi naše spoznavanje, bodisi čutno, bodisi umsko, razsvetlilo s popolnoma zanesljivo lučjo najnatančnejšega primerjanja, da bi v tem spoznavanji seglo do poslednjih resnic in ž njimi dognalo, koliko je vredno spoznavanje.

Dušeslovec se za táko preiskovanje ne briga, ampak on vidi samo, kaj in kako deluje duševnost. In mnogokrat bi tudi modroslovje sploh najbolje storilo, da bi se mirno udalo temu, kar se godi. Čutno spoznavanje se vrši po svojih zakonih in nam podaje brez števila predmetov, zato je temelj, kakor tudi neusahljiv studenec spoznanju. Ako bi vprašali, zakaj je čutno spoznavanje táko, morali bi reči, da je táko, ker je táko; drugega ne vemo. »Z občuti se začenja gibanje duševnega življenja, k njim se pa tudi v eno mer povrača, da dobiva snovi in virov za nov razvoj svojega delovanja. Z občuti moramo tudi mi začeti, ako hočemo pregledati posebna stalna nagnenja in navade, v katerih se kaže narava človeškega duha in iz katerih moremo povzeti podobo te narave«.[1])

Dve stvari sta v čutnem spoznavanji izvestni in znani, kateri treba najprej ogledati. Fizika in fizijologija sta sicer pokazali, da

[1]) Lotze, »Mikrokosmus«, I. p. 168.

so naši občuti le notranji pojavi, da ne moremo nikdar prestopiti meje notranjega delovanja. A zavest nam pravi popolnoma jasno — in ves človeški rod misli enako — da dosezamo v občutih prave istinite zunanje predmete. Kako si moramo to razlagati, ne da bi govorili o kakem nasprotji v naši naravi, to smo omenili že drugodi. Tu nam je poudarjati le poslednjo velevažno istino, ki je podlaga vsemu spoznavanju, da se naša zavest gledé na zunanje predmete nikdar ne premeni, naj bi se tudi premenilo modroslovno naziranje. Zunanji svet se nam javlja vedno kot istiniti, realni svet, ki je okrog nas in v katerem smo kot nič istinitejša bitja, naj modrujemo o sebi in o svetu karkoli. In prav zaradi tega je spoznavanje z občuti celo življenje tako živahno, krepko. Kakor hitro bi občuti naši zavesti — našemu zaznavanju — ne javili več istinitega sveta, pretrgala bi se tudi močna vez med duševnostjo in zunanjostjo. Ta vez ima izmed vseh vplivov v duševnem življenji največ moči. Predstave so nestalne in se nagloma preminjajo; navadno nismo jako pozorni nanje: občuti se javljajo med njimi z odlično krepkostjo. Ako smem rabiti primero, rečem lahko, da so občuti v naši duševnosti podobni močnim kolom ali drevesom, okoli katerih se ovijajo trte in druge slabejše rastline. Prav zato, ker nikdar ne izgubé občuti te krepkosti med drugimi pojavi (izvzemši nekatere slučaje), zato se jim — rekel bi — klanjajo drugi pojavi. Kar imamo kot vsebino občuta ali kot občutek v zavesti, to je vedno novo, vedno zanimivo. Morebiti si videl stokrat predmet, a ko ga zopet srečaš, gledaš ga s prejšnjim zanimanjem. Občutek je med drugimi pojavi vedno krepak. Iz tega si razlagamo veliko zanimanje naše za slike in za glasbene proizvode. Slika ti ne podaje nikake stvari, katero bi mogel prijeti, a učinja nam občutek, in to je njena moč. Bujna domišljija mi morebiti kaže lepše kraje nego so oni, po katerih sedaj potujem, a nikakor nima domišljija dovolj moči, da bi mi zmanjšala zanimanje za občute.

Tako seza istiniti zunanji svet z vso silo v naše duševno življenje in nas neprenehoma uklepa v svojo oblast. Zato pa ne more nobeno premišljevanje rešiti nas onega čutenja, ki nam pravi, da smo le slabi in nezmožni v primeri z zunanjo prirodo. In prav zaradi tega so oni narodi, ki niso mogli več hraniti in obdržati ideje enega najvišega bitja, imeli zunanjo prirodo za božanstvo in so se ji uklanjali. Čitatelj morebiti vé, da pridevamo takim

narodom, kakor n. pr. starim Grkom, še posebno radi veliko in krepko čutnost. Čutni Grk je hotel imeti božanstvo čutno in ustvaril si je umetniške proizvode — človeške oblike poveličane z nenavadno lepoto in močjo. Tem večo silo ima do človeka zunanji svet, čim jači so občuti, in občuti so pravilno tem jači, čim boljša so čutila, t. j. čim jače in čisteje delujejo, zakaj po njih nam dohajajo občuti. Ako je v kakem človeku eno čutilo bolj zdravo kakor drugo, tedaj so tudi dotični občuti bolj razviti in jači, in vse duševno življenje se nagiblje na ono stran, odkoder so ti občuti. Kdor bi se hotel nekako zapreti zunanjemu svetu in živeti samo delujoč z mislimi, taisti bi moral zapirati čutila.

Kakor je imel pogan prirodo za božje bitje, ker se mu je zdela tako močna, ker je čutenje imelo v njegovi duševnosti toliko oblast: tako pa niti ona verstva nečejo pogrešati čutnih znamenj ali čutnih predmetov, katera poznajo nevidnega Boga, ki je pravi duh, breztelesen. Same misli o najvišem bitji ne zadostujejo čutni naši naravi; kar zaznamo v občutih, to nas gane mnogo krepkeje. Zato ima tudi naša vera mnogo znamenj, obredov, v obče: mnogo zunanjostij, v čemer se popolnoma ujema s potrebami naše narave.

Predmeti naših občutov se nam predočujejo tako krepko in večinoma tako jasno, da se delovanja samega le malo zavedamo. Neizmerno važno je za naše spoznavanje, da se nam javljajo zunanji predmeti res kot zunanji ali taki, ki so zunaj našega telesa. In že naša čutnost je tako uravnana, da moremo spoznati predmete tako, kakoršni so. O tem smo že govorili. Novejše dušeslovje govori mnogo o lokalizaciji in projekciji občutov, a največkrat stavi razlaganje na napačno podlago. Poudarjamo tukaj neovrgljivi stavek, da bi ne mogli staviti predmetov zunaj sebe, ako bi nam občut kakorkoli si bodi tega ne povedal. Da stavim občute na določen kraj svojega telesa (lokalizacija), da stavim predmete občutov zunaj svojega telesa (projekcija), to je izvestno: da pa tega ne izvršujemo zaradi mika, ampak samo zaradi duševne posebnosti, to je neresnično. Res je pač to, da se lokalizacija in projekcija do dobra izvršita in izpopolnita s tem, da primerjamo med seboj občute. Koliko stvarij je, katere prav napačno sodimo, ako se opiramo samo na en čut, a dva ali več čutov nas pouči jasno in zanesljivo o istini.

Občuti, ki se med sebój dopopolnjujejo in pojasnujejo, so zlasti oni, ki izvirajo iz vida in tipa. Ti občuti se med seboj

kaj radi družijo in tudi najtesneje spajajo. Izkušnja uči, da se godi med temi občuti res neko »kemijsko« spajanje, kakor govoré novejši dušeslovci. Ako si n. pr. ogledujemo kako telo, kako omaro, orodje, kip . . . in ga ob enem tipljemo na vseh straneh, združita se takoj občuta, da razkavost in gladkost nekako vidimo, a obliko tudi tipamo. Zanimivo je v občutih tudi, da morejo občuti vida podrediti si druge; zaradi tega se po pravici imenuje vid najviši čut.

## § 116.

## Predstavljanje.

I. Ako se oziramo na množino pojavov v duševnem življenji, moramo reči, da nobenih ni toliko, kakor predstav. Bodisi da delujemo s čutili, bodisi da sodimo, sklepamo, želimo — predstave potekajo vedno po strugi naše zavesti in sicer včasih čudovito hitro. Skoro bi rekel, da so predstave — kri za naše duševno življenje. Ko je ponehal občut in je v nas obstal njegov učinek, že imamo predstavo; spomin ima neizmerno zalogo predstav, katere se včasih ponujajo ali silijo same, včasih pa jih svojevoljno spravljamo na dan — v zavest. In domišljija! Koliko bujnih pojavov pričara in koliko raznovrstnih prizorov učini! Predstave so — rekel bi — ona pripravna tvarina, iz katere se narejajo vsi drugi duševni stvori, ali pa ona tla, na katerih raste drugo duševno življenje. — Predstave so najtesneje združene z vsemi duševnimi pojavi.

*a)* Predstave se družijo neprestano z občuti. Povedali smo že, po katerih zakonih se vzbujajo predstave, kadar kaj občutimo. Sedaj se vzbudé enake in podobne, sedaj časno in prostorno bližnje, sedaj tudi popolnoma neenake — različne, in mnoge se usipajo iz spominskega zaklada ter obletavajo občute, tako nekako, kakor obsuje navadno množica znancev vsakega potnika, ki stopi iz železničnega voza ali pa z ladije. Za občute je pa to jako važno, ker jih vsled tega bolje spoznamo in bolje presodimo, ker jih s predstavami primerjamo. Ako smo si kak predmet večkrat ogledali in si ga tudi predstavljali, ne moremo potem vselej dobro ločiti, kaj čutimo in kaj si predstavljamo, če si vnovič ogledamo predmet. Zato se mnogokrat primeri, da se nam zdi, kakor bi bili mnogo več videli, nego smo v resnici videli. Tudi se združi vsled te sorodnosti občut takoj z našim duševnim življenjem ali se ž njim spoji in zlije v enotno delovanje. V nepravilnem stanji utegnejo predstave

tako vplivati na občute, da jih čisto napačno umevamo, kakor smo videli v iluzijah. V obče moramo reči, da se občuti in predstave v duševnem življenji spajajo v pravo organsko, enotno delovanje.

*b)* Kako se druži predstava s predstavo, to smo že razložili. Oni zakoni uravnavajo prav pogostokrat predstavljanje. Ako bi pa kdo mislil, da je z onimi zakoni že vse predstavljanje razložil, motil bi se jako. Poleg vseh onih zakonov se kaže, da uravnava predstavljanje še drug zakon, za katerega pa nima dosedaj dušeslovje izraza. Zakaj zakon »druženja predstav« (str. 268.) pravi, da se družijo podobni, pa tudi nasprotni predmeti, torej se zdi, kakor bi zakon oporekal zakonu. Kdor je natančno preiskoval duševno življenje, ta mi izvestno pripoznava, da nobeden izmed znanih dušeslovnih zakonov ne sega istini popolnoma do dna in ne razlaga, kako delujejo v nas predstave. Najprimernejši izraz za ta nepoznani vir notranjega gibanja je: življenje. Pomislimo samo to: Ali je mogoče popolnoma ločiti dve predstavi? Ločim sicer predmet od predmeta, podobo rajnega očeta od podobe rajne matere, nikakor pa ne predstave od predstave. Predstava je le v delovanji, in delovanje ločiti od delovanja — kdo bi to mogel! Le veči obseg delovanja se dá nekoliko označiti, le to, kar se navadno godi, ne pa, kar bi se goditi moralo. Že tukaj torej vidimo, kako je drugačno duševno življenje, in delovanje ter gibanje v prirodi. Kdo torej sme trditi, da se morajo duševni pojavi obdelovati prav tako kakor fizični!

Kar smo rekli o spominu in domišljiji, ne smemo tako umevati, kakor bi bili ti pojavi ločeni, marveč domišljija deluje vedno »na podlagi« spomina, pa tudi spomin se vrši z domišljevanjem. Ako bi ne bilo onega gibanja, sestavljanja, razdruževanja in primerjanja, kakoršno smo opisali kot domišljijo, tudi spominjanje bi se ne vršilo. Mnogokrat se hočemo česa »domisliti« in se trudimo, da bi se nam pojavila zaželena predstava. To se zgodi le tako, da nam domišljija razkriva najrazličnejše predmete, izmed katerih spoznamo pravega, kakor tudi izgubljenega tovariša le s tem najdemo, da se pazno oziramo po številni množici.

*c)* Spominjanje je sicer jako krepko delovanje naše duševnosti, vendar se ravna po raznih vplivih. Že organizem ima veliko moči do spomina, bodisi na krepkost spominske zmožnosti, bodisi na delovanje sámo. Znano je, káko moč imajo bolezni, ali opojne pijače. Zlasti mnogo moči imajo čustva in afekti. Kakor vzbudi

hladen dež rastlinje in je poživi, tako tudi čustvo. Enako tudi afekt, ako ni presilen; jako silen afekt lahko popolnoma ustavi spominjanje; včasih je pa tako razdraži in razvname, da se vrši jako hitro, pač tudi čisto neredno. Kako obrača strast spominjanje in domišljevanje na svojo stran, to izkuša vsak sam v sebi, kadar se peča s kakšnim predmetom ali kadar teži po kakem smotru z napačno gorečnostjo.

*d)* Naposled treba poudarjati, da vlada v spominjanji že nravnost, ker vlada sloboda. O tem bodemo sicer še pozneje govorili, a tudi tukaj moramo določiti in razložiti, kolikor spada v to delovanje. Opazovanje namreč nam pravi, da si spominjajoč se izbiramo ono stran ali ono vrsto predmetov, katere si hočemo predstavljati; v posameznih vrstah si izbiramo tudi posebne predmete. Te ohranjamo v zavesti, dokler hočemo, in ko jih več nečemo, pahnemo jih zopet s pozorišča. Torej je izvestno, da je spominjanje (vsaj v nekoliki meri) slobodno. Zaradi tega se mora ravnati spominjanje — kolikor je možno — po nravnem zakonu. Da, reči moramo, da je podlaga slobode v delovanji — sloboda v predstavljanji. Nikakor pa ni vse predstavljanje slobodno, t. j. niso vsi predmeti v naši oblasti. Ko bi se nam ne »urivale misli« same ob sebi, ne bi jih mogli izbirati, in predstavljanje bi ne bilo slobodno. Tako vidimo, da je podlaga slobodi ono predstavljanje, ki se snuje, kakor pravimo, samo ob sebi. Čudovito in jako zapleteno je to medsebojno delovanje slobodnega (samovoljnega) in neslobodnega predstavljanja. Natančni zakoni se ne dadó kratko določiti, tem manj, ker se sloboda že po svojem bistvu upira takim zakonom.

II. O duševnem življenji, kakor se razodeva v domišljiji, dale bi se pisati knjige. Kakor nas povsodi spremlja in ohranja dihanje, tako je tudi domišljija povsodi, kjer je duševno življenje. »Kakor ima človeško mišljenje, tako ima tudi domišljija neskončno obkrožje,« t. j. kakor se ono ustavi samo ob prekoslovji, tako si more tudi ta izmišljati, kar hoče, ako je le možno nazirati izmišljotino. Zaradi tega služi domišljija lahko resnici, pa tudi neresnici. Čutna moč domišljije more človeka — da tako rečem — dvigniti v neki drug svet, abstraktni pojmi in načela naše pameti se z domišljijo utelesijo in oživé, človeško delovanje se obogati z novimi iznajdbami, in umetnost, zajemajoča iz domišljije, ponuja človeku mnogo najčistejšega veselja. A nobena duševna zmožnost ni tako nagnena, kakor ta — ako nima potrebnega vodnika —, da pahne

človeka v zmoto in prevaro, v žalost, nesrečo in sramoto vsake vrste. Ne istina, ampak domišljija nam kaže mnogokrat čednost in pregreho vse drugače, kakor je res: v čednosti nam stavi pred oči težave, trud in trpljenje, katerih pa ali ni, ali so pa za resnobno in odločno voljo mnogo manjše; v pregrehi nas vabi domišljija s čutnim uživanjem, zakriva pa zadrege, skrbi, očitanje vesti, nesrečne in sramotne nasledke. Včasih pa se zdé vzvišene domišljene predstave le prazne sanjarije. Ko je naredil Fulton prvi načrt parobroda, imenovala ga je pariška akademija norca, in ko je Gray dal natisniti v Londonu svoje opazke o železnici po vsej Evropi, imenoval ga je še tri leta pozneje (1821. l.) trezen časopis pijanega sanjača. Domišljija je med resnico in neresnico nekako v sredi; lahko jo vodita razum in pamet, lahko se jima odteguje. Sploh ni nobene velike vednostne iznajdbe, katere bi ne bili že poprej — če tudi le nekoliko od daleč — slutili z domišljijo. Zaradi tega je domišljija za vedo potrebna; niti suhoparne vede, n. pr. zvezdoslovje, ne shajajo brez te zmožnosti.« [1]) Táko stališče, táko moč, táko veljavo ima za nas domišljija.

Zares ni nikakega duševnega življenja, kjer ni živahne domišljije. Niti vsakdanja opravila se ne dadó dobro izvrševati, ako nima človek domišljije. Ako pravimo, da je kak človek umen in spreten, trdimo s tem tudi, da ima krepko domišljijo, ker le ta mu pomaga najti razne poti do namena njegovega. Ako smemo govoriti o bogastvu duševnega življenja, umevati je moramo najprej tako, da ponuja domišljija obilo predmetov; prav tako, ako pravim, da se giblje duh kakega človeka v obširnem obzorji, naznanjam, da je pred njegovim umom obilno čutnih stvarij, katere mu podaje domišljija prav urno, pa tudi preminja, druži, urejuje itd.

Da pa je delovanje domišljije v duševnem življenji res koristno in uspešno, morajo imeti posamezne predstave nekatera svojstva, kakor tudi vse delovanje. Posamezne predstave morajo biti razločne in jasne, t. j. razločevati moramo predmet od predmeta, ločiti pa tudi posamezne dele njegove. Dalje morajo biti nazorne in žive, t. j. lahko moramo zreti v predmete, natančno jih zaznavati, čim najbolj je možno, tako, kakor da bi gledali istiniti predmet s telesnimi očmi. Naposled tudi trdne in krepke, t. j. take, da se ne razgubé med drugimi, ampak nas zanimajo in

[1]) Esser, »Psychologie«, I. p. 179.

vzbujajo pozornost. Ako so pa predstave temne in nerazločne, slabe in nestalne, posebno še zmedene, tedaj podpirajo mišljenje kaj malo, ako ga celó ne motijo. Da taka domišljija celó umnega in duhovitega človeka zanese, to kaže izkušnja. Zares ni včasih noben napor naše volje in pameti kos razvneti domišljiji, sama obvlada vse duševno življenje.

Kakor je torej velika prednost človekova, ako ima dobro in živahno domišljijo, tako pa mu je tudi preveč živa in zmedena domišljija samo v nesrečo. V življenji duševnem ni ravnotežja, um in volja zmoreta le malo, prav vse je prepuščeno — rekel bi — le slučaju, zakaj domišljija deluje, ako je ne drže vajeti uma, skoro slepo. Zato se je pa treba ravnati po pravilu zdravega duševnega življenja in zdrave vzgoje, ki veleva, naj se domišljija kroti in brzda. Domišljija namreč ima že sama po sebi toliko moči, da se neprestano razvija, kakor tudi notranji nagon vsakega priganja, da si pridobiva novih občutov. Torej je treba, da se delovanje njeno vrši v redu in po pravilih pameti ter nravnosti. Nikar se torej ne prepuščati bujni domišljiji, nikar se ne baviti s samimi takimi predmeti, knjigami, ki vzbujajo zgolj domišljijo, a se za pamet ne brigajo! Sicer bode domišljija razdivjala in poteptala tudi pamet. Krepka, jasna in urejena domišljija pa podpira um in krasi duševno življenje.

Splošno velja o domišljiji, da je prevažna za duševno življenje. Ravna pa se domišljanje po raznih vplivih. Čim boljši in plemenitejši so tisti vplivi, tem boljša je tudi domišljija. Kako vplivajo še drugi duševni pojavi ali druge sile na domišljijo, to bodemo videli v poznejšem razkladanji.

## § 117.

## Čutno želenje.

Čutnost ne spoznava samo, ampak tudi teži po predmetih, ki so ji primerni. Kakšni so pojavi v teženji, to smo videli. Tu nam je treba razložiti, kakšen pomen ima čutno želenje v duševnem življenji.

V obče kaže izkušnja dve resnici: prvič, da je čutno želenje popolnoma v soglasji s čutnim spoznavanjem, in drugič, da je to želenje posebno jako in živahno v primeri z nadčutnim teženjem.

Predmete zajema čutno želenje iz občutov ali predstav. Kakor so občuti jači od predstav, tako tudi želenje mnogo bolj vzbujajo nego predstave. Ko si tat predstavlja imetje sosedovo, mika ga jako, ako pa vidi dragocene stvari, tedaj je želja veliko silnejša. Zaradi tega pravi pregovor, da prilika dela tatove, t. j. vzbuja čutno željo. Enako je v vseh čutnih predmetih, ki so nam primerni: občut ne kaže svoje jakosti samo v spoznavanji, ampak krepko razdraži tudi želenje, da ima mnogokrat nepremagljivo silo. To velja o vseh čutnih predmetih sploh, posebej velja še o onem želenji, katero je stvarnik zaradi ohranjenja posameznikov, kakor tudi človeškega plemena, globlje vcepil v našo naravo in katero izvira iz nagonov. Ako hočemo take želje odstraniti ali zadrževati, treba se ogibati občutov. Dostaviti moramo še to: Dasi vsak predmet ne vzbuja krepkih želj, vendar smemo skoro za izvestno trditi, da nekoliko želenja vzbudi vsak predmet, ki more količkaj biti z nami v dotiki, in sicer bodisi, da želimo predmet imeti, bodisi, da se ga želimo iznebiti. Smo-li kdaj popolnoma nemarni (indiferentni), to je težko trditi, težko tudi zanikati. Le poglej otroka! Kako se zanima za vsako stvar, katero vidi, in da je le nekoliko bolj nenavadna, hoče jo imeti in steza po nji svoje roke! Ta misel, da vzbuja vsak predmet vsaj nekoliko želenja, ujema se tudi z drugimi resnicami in je posebno važna za razlaganje duševnega življenja: kakor imamo čutno, trpno (pasivno) zmožnost, da sprejemamo va-se čutno spoznavanje, tako imamo zmožnost, da tudi sami delujemo na vsak občut, in to je želenje.

Ne tako jako, vendar pa na isti način vzbujajo tudi predstave čutno želenje. Ako se predmet, ki si ga predstavljaš, prilega tvoji naravi, vzbudi se ti nehoté želja. Tega »vzbujanja« si ne smemo tako misliti, da še le polagoma nastaja, ampak ob enem s spoznavanjem ali zaznavanjem je tudi že teženje v zavesti. Tako se tudi ne dá vselej določiti, ali je predstava vzrok želji, ali je želja vzrok predstavi. Oboje se lahko zgodi. Popolnoma nemogoče pa je, da bi bila želja v zavesti, ne pa h krati predstava.

Zanimivo je natančno opazovati, kako se strinjata čutno spoznavanje in čutno želenje. Ko si predstavljaš prijeten predmet, tedaj je — dejal bi — v predstavljanji samem ona moč ali ono delovanje, kateremu pravimo teženje. Predstavljaš si predmet, a predstavljaš si ga prijetnega, vrednega, da ga želiš, in v tem je želenje. Da rabim primero: ko prideš ves mrzel in tresoč se v

gorko sobo in stopiš k gorki peči, pové ti roka, da je peč gorka, z roko torej spoznaš gorkoto, a ob enem občutiš tudi prijetnost gorkote in z roko težiš kakor s celim telesom, da bi se naužil te prijetnosti. Iz tega se vidi prav jasno, da so duševni pojavi — tudi čutni — res le delovanje enotnega bitja, ker sicer bi tako tesne, organske zveze ne bilo med njimi.

Kar smo opomnili že drugodi (str. 162.), da so občuti naglašeni ali da imajo svoj ton, t. j. da so prijetni ali neprijetni, to velja tudi o predstavah. Pač je ton v občutih močnejši nego v predstavah. Od kod izvira ta posebnost čutnega spoznavanja, tega ni treba preiskovati še dalje in natančneje, nego smo že storili. Tu treba samo reči: Tako je. Ta posebnost je pa bistvena za naše želenje. Želimo si predmetov, ker nam ugajajo, ker nas vlečejo k sebi. Ako dobro pomislimo, moramo priznati, da je že to ugajanje móment ali prvina v teženji. Ako pa hočemo rabiti primero, lahko pravimo, da je oni ton v občutih in predstavah nekak most, nekaka zveza med čutenjem in želenjem. Prav zaradi tega pa spada kratka beseda o tem predmetu sèm na to mesto.

Kadarkoli kaj občutimo, tedaj smo v dotiki s predmetom. Spoznavanje pokaže predmet, kakoršen je; a ker smo mi bitja med drugimi bitji, mora se ona dotika ali ona vez tudi na neki način izraziti. In sicer mora to izraziti naša čutnost, ki deluje vedno tudi sama iz sebe. Prav to pa je — ona prijetnost ali neprijetnost, katere se zavedamo. Čutnost namreč izrazi vrednost kakega predmeta za nas le čutno. Drugače sevéda izraža um. Potemtakem smemo sklepati, da ceni naša čutnost vsak predmet več ali manj, kakoršen je. In le taki predmeti bi bili ob »nerazločni točki« (indiferentni), katere bi prav hitro opazili, in potem jih prezirali in se zanje ne brigali.

Kako važno je, da cenimo take predmete, da se nam zdé prijetni in neprijetni, to nam pravi vsakdanje izkustvo. Vsled tega skrbimo za one stvari, katerih potrebujemo za svoje življenje, vsled tega se ogibljemo neštete množice onih rečij, ki so nam škodljive.

Da nastane v čutnosti omenjena prijetnost in torej tudi želja, treba, da se kaže v občutu ali predstavi soglasje med našo naravo in predmetom. Ker ne more biti naše telo samo ob sebi, ampak se ohranja le tedaj, ako sprejema od zunanjega sveta hrane in ako v svetu deluje, zaradi tega imamo »potrebe«, to se pravi, nepopolnosti, katere se morajo odpravljati in dopolnjevati z zunanjimi

stvarmi. Ko spozna čutnost tako zunanjo stvar, vzbudi se takoj želja — izraz potrebe — in ako zadostimo potrebi, pokaže se neki mir, zadovoljnost, soglasje — in to je prijetnost. Oni predmeti pa, ki učinjajo prav nasprotno stanje, so neprijetni.

Primerjal bi naše predstave čutnemu polju, na katerem se pasó in redé želje. Obojih skupno delovanje — prav to je, kar imenujemo čutnost. In to, kar smo rekli dosedaj, kaže nam bistveno skupnost spoznavanja in teženja, in treba je bilo to razkazati, ker táko skupno delovanje — to je življenje.

Čutno življenje! Kdo more priti do dna vsem virom, iz katerih prihajajo želje! Kdo more razkriti vse vzroke, kateri delujejo! Kdo more umeti neprestano gibanje, kdo more potolažiti vsako potrebo, kdo utešiti vsako hrepenenje, kdo ozdraviti vsako bolečino, kdo odpraviti vsako žalost, kdo prav radovati se vsake prijetnosti? Čutno življenje je že sámo zase dovolj obširno, da ga le težko obsega popolnoma dušeslovec s svojim znanjem in preiskovanjem, pa tudi tako težko in temno, da je mogla dosedaj veda podati iz njega le same zanimive odlomke. Toliko bodi tudi nam dosti.

# II. Poglavje.

# Umsko življenje.

## § 118.

## Čutno in umsko spoznavanje.

Čutnost nahajamo tudi v živalih, nikakor pa ne uma. Naše duševno življenje se giblje sicer jako mnogo in tudi rado v čutnosti, vendar pa se ne godi in ne vrši v njem vse po čutnih zakonih, ampak po drugačnih, kakor smo se trdno prepričali z opazovanjem. Druga zmožnost sega v čutno spoznavanje, druga oblast vlada v čutnem želenji. To izražamo kratko, ko pravimo: človek je čutno in umno bitje. Voz vlečejo konji, a na vozu sedi voznik; voz ne gre tje, kamor bi nagon potegnil konje, ampak tje, kamor spozna za najbolje voznikova pamet in določi njegova volja. Tako

je v našem duševnem življenji. Dasi ima čutnost sama zase potrebne sile, vendar je vsa oblažena in povzdignena v drugo vrsto, kjer deluje um. Ko si vcepil na divjak dobro mladiko, ne rodi divjak zase sadov in mladika zase, marveč celo drevo rodi dobre sadove. Čutnost in um se v našem duševnem življenji tako družita, da ni dvojnega življenja, ampak eno samo, in to nam je treba sedaj opazovati.

Ako bi spoznali razne stvari samo s čutili, bilo bi spoznavanje jako omejeno. Gibalo bi se vedno le v posameznih predmetih, spoznavali bi samo zunanja svojstva, kakor barve, okus, težo. Kaj so pa neki stvari same ob sebi, kako je zvezana stvar s stvarjo, tega bi nikakor ne vedeli. Um pa se dvigne čez te meje ali jih premaga; nikakor jih ne prezre, ampak ima moč, da zre dalje nego čutilo, ne da bi se čutno spoznavanje pokvarilo ali izbrisalo.

## § 119.

## Razvoj umskega spoznavanja.

Posamezne pojave umskega delovanja smo razkladali sicer tako, kakor se pravilno razvija tudi v istini, vendar treba tu za naš namen pokazati, kako se kaže delovanje celotno.

Ker so občuti vedno krepki in so tudi predstave živahne, zato jih ne zatemni nobeno drugo delovanje in sicer tem manj, ker sloni vsako drugo na občutih. Ko se spomin obogati in se predstavljanje vrši toliko živahno, da moremo pregledati več enakih predmetov, tedaj se poprime dela um in začenja prodirati globlje v predstave, t. j. v predmete predstav. Kmalu se nam začne daniti, da ne more biti v predmetu samo to, kar opazimo s čutili, saj se to vedno preminja, marveč spoznavamo, da mora biti nekaj stalnejšega, torej tudi istinitejšega, kakor so zunanja svojstva. Ko pohajajo čutila sem ter tje, obrača se pozornost našega uma na to, kar je stalneje. Tako iščemo *bistva*. Tem bolj se nam začne odpirati, ko primerjamo deloma podobne, deloma neenake predmete: v čem so si podobni, v čem je razlika; tako pridemo do spoznavanja bistva in narejamo si *pojme*. Ne smete pa misliti, da so ti pojmi že dovršeni, marveč pojme delamo na ta način — morebiti popolneje, hitreje in točneje — vse svoje življenje. Tako izvršuje um svoje preimenitno delo, s katerim si neprestano pripravlja snovi za svoje više delovanje. Lekar si dá prinesti raznih zelišč, da iz

njih iztlači sok in pripravi lek. — Kako važno je to delovanje za naše spoznanje! Predmeti, katere nam kažejo čutila po zunanjosti, niso samo skupina zunanjih svojstev, ampak prava bitja: kot bitja jih tudi opazujemo, da, celó ločimo bistvo od svojstev.

A še drugo važno stran razkrije um. Čutila kažejo posamezne predmete in ne povedó nič, kako je predmet združen ali zvezan z drugim predmetom: je-li odvisen, je-li ta prvi, oni drugi; je-li ta vzrok, oni učinek njegov. Um dožene tudi to. Spozna namreč, — sevéda polagoma, vsled opazovanja in primerjanja, — da niso stvari ločene v prirodi, ampak mnoge v najtesnejši zvezi in sicer, da n. pr. ena sama moč ali sila dve ali pa še več stvarij druži, kakor grom in blisek, ali da izvira pojav iz pojava, kakor rast iz svetlobe, gorkote in vlage, ogenj iz drgnenja ali kresanja. Tako se spoznavanje čimdalje bolj razširja in tako spozna um predmet za predmetom, skupino za skupino. Vedno bolj se mu stvari družijo v enoto, in odpira se mu še globlje bistvo stvarij. Iz bistva namreč spoznamo tudi medsebojno zvezo, iz te zveze pa bistvo.

To delo, katero smo tu opisovali, vrši se na poseben način, ki ga že poznamo: označili smo ga govoreč o sodbah. Kakor je spoznal um medsebojno zvezo in razna razmerja predmetov, tako izraža um to spoznanje v posebni obliki. In sodba ti kaže natančno, v kakšnem razmerji je predmet s predmetom, subjekt s predikatom. Kako natančno, kako primerno se vrši sojenje! Kakor družijo prirodne sile predmet s predmetom, tako druži v umu sodba predmet s predmetom ter izraža, ali biva, ali ga ni; je-li tako, je-li drugače. Zares prav sojenje ali razsojevanje moramo imenovati to delovanje, zakaj le to hoče sprejeti in obdržati zase, le to hoče potrditi kot veljavno, kar obstane in se more pred njegovo sodbo izkazati s spričevalom resnice. — Um razširja in razširja svojo oblast, odločno in krepko se loti vsakega čutnega predmeta, preišče skrbno svoje občutke in svoje predstave, in vedno svetleje mu žari in sveti pri tem delu luč — izvirajoča iz njegovega bistva — luč resnice. Mnogokrat nevedoma preiskuje in urno deluje, vedno vprašajoč: »Ali je res, ali ni res?« Čutno delovanje pa se temu gospodstvu kar nič ne upira; narobe, še krepi in ureja se. In tem jače deluje tudi um, čim spretneje in čisteje se vrši čutno spoznavanje. Tem više se dviga um, čim širšo in trdnejšo podlago mu stavi čutno izkustvo. Najlepše soglasje vlada pač tedaj, ako se neče niti um niti čutnost odtegovati zakonom — svetlobi — resnice.

A ker se vse to, kar smo opisali, druži v enem delovanji, ne morejo se tudi sodbe vršiti tako, da bi ne bilo med njimi najtesnejše skupnosti. Primerjajoč predmet s predmetom, sodbo s sodbo, sodi um tudi o medsebojnem razmerji sodeb, sklepa sodbo s sodbo in tako dobiva novih sodeb. To delovanje smo imenovali sklepanje. V duševnem življenji se vrši h krati pojmovanje, sojenje in sklepanje. Pojmovanje pripravlja tvarino za sojenje, in iz tega izvira ter poteka dalje sklepanje. Pa tudi narobe se pojmi čistijo, bogaté in krepé s sodbami in sklepi, sklepi učinjajo nove sodbe, — tako se strinja vse troje delovanje v eno samo enoto in celoto. Ni treba omenjati, da se s tem delovanjem najlepše ujema tudi ono čutno delovanje, katero smo preje popisali. Že sklepanje sámo — kako mnogovrstno se druži in ujema s čutenjem! Ono sklepanje, katero imenujemo navod, ozira se naravnost na posamezne občutke, na poedine izkušnje. Nalika ali analogija sklepa iz enega predmeta, kakšen je drugi. Tako je urejeno umsko delovanje v najlepšem soglasji z delovanjem čutnim, da se mora ž njim spajati v eno samo duševno delovanje.

Ozrimo se posebej na spominjanje! To moč imenujemo čutno, ker nam hrani čutne slike — predstave. A opomnili smo drugodi, da se tudi pojmi, sodbe in sklepi hranijo v spominu. Opazovanje uči, da si v duhu vsako predstavo, katere se spomnimo, ogledamo, je-li prava, ali ni. Tudi se mnogokrat trudimo, da bi se česa domislili. To dokazuje, da je spomin tudi v umu, torej tudi umsko delovanje. Kar smo z umom spoznali in izvršili, to se ne razgubi, ampak ostane »v spominu«, in tukaj se nakopiči naše znanje, da je moremo rabiti, kadar hočemo. A ne smemo si tega tako misliti, da je spomin res nekak zaklad, nekakšna shramba našega znanja, ampak spomin je samo posebno stanje, posebna moč, spretnost, zmožnost našega duha, s katero držimo vse pridobljeno znanje, vse dovršeno delovanje v sebi, in je moremo vedno uporabljati dejansko.

Niti to že pridobljeno znanje ne ostane neizpremenjeno v nas, ampak je vedno v nekakem gibanji, rekli bi »v toku« in sicer zato, ker je res to znanje podobno vodi reke ali potoka, ki neprenehoma dalje poteka, pa vedno dohaja druga za-njo; a kar prihaja kot studenec ali vir na dan, to se je nabralo v gorovji, in gorovje je napojil dež, prihajajoč iz vzdušnega soparja. Enako gibanje in kroženje vidimo v spoznavanji. Spomin podaje tvarino, in ta se obde-

luje v neprestanem duševnem gibanji, v duševnem življenji. Torej se ne moremo čuditi, da se znanje dviga vedno više in više, kakor se sopar dviga iz vode. Pojmi se obdelujejo in so polagoma splošnejši, pa tudi obsežnejši; mnogo enakih in sorodnih predmetov družimo v vrste, in vrste spravljamo še v više rede, določujemo natančno bistvo vsake vrste, izražamo medsebojno razmerje; naposled razvidimo popolnoma jasno, kakšna skupnost je med vsemi obširnimi vrstami, ki imajo pa vendar vse nekaj istih znakov: tako se porodi veda. Veda je vrhunec umskega delovanja. V tej je vse delovanje popolnoma urejeno, čisto določeno, trdno, jasno, razvidno. Celotni vednostni sestav je sad dolgega duševnega delovanja. Njegov vir je um, njegova tvarina so vse istine in vse stvari, njegov namen je — povzdiga človeškega duha v obče, njegovo vodilo ter pravilo je resnica.

Pot, po kateri pride umsko delovanje do resnice in do vede, mora biti povsem trdno določena. Ta pot je dokazovanje. Dokazujemo, kadar pokažemo z umom, da se spoznavanje v sodbah in v pojavih popolnoma ujema med seboj in z istino. Dokazovanje smemo imenovati cvetje v umskem delovanji. V njem se kaže vsa moč, jasnost in spretnost našega uma.

Sevéda se ne vrši to delovanje brez reda, ampak se ravna po stalnih zakonih, katere imenujemo zakone mišljenja. Od kod jih imamo, tega ni treba razkladati. V mišljenji so utemeljeni in brez njih bi se mišljenje ne moglo vršiti. Ako preiskujemo svoje mišljenje, najdemo jih, kakor smo jih tudi v tem delu našli in razložili. (Str. 363.) Da so ti zakoni v mišljenji najvažnejši, da se moramo torej po njih ravnati, ako hočemo spoznati resnico, tega skoro ni treba omenjati. Tudi jezik izraža to važnost s tem, da ima posebno besedo za ono stran ali ono moč našega uma, s katero mislimo po onih stalnih zakonih, in tisto imenujemo pamet. Sicer ni beseda že sama po sebi in po svoji korenini določena. »Pamet« pomeni tudi spomin, kakor »pamtiti« — pomniti. Tudi se rabi beseda v istem pomenu, kakor beseda »um«, toda oži in najnavadnejši pomen je le oni, ki smo ga označili; pač je v tem pomenu še neki drug ozir, o katerem bodemo takoj govorili. V izrazih »pamet imeti, pameten biti« i. dr. pomeni beseda, da se vrši mišljenje pravilno in po resnici. H krati pomeni še ista beseda, da se ravna človek po svojem pravilnem spoznavanji, da tudi prav hoče, torej se ozira na soglasje spoznavanja

in pa hotenja. Tudi v tej besedi se izraža tesna vzajemnost naših zmožnostij in vsega duševnega delovanja. Rabimo torej lahko besedo »pamet« skoro v istem pomenu, kakor »um«, ali pa naznanjamo ž njo oži pojem; v tem pomenu bodemo rabili besedo tu v znanstvu, ker je jako primerna in tudi potrebna.

Krepko deluje um, ko si ustvarja posamezne vede. A še veliko krepkeje kakor v drugih vedah mora delovati v oni, ki se peča z vedo samo in vednostnim delovanjem samim, torej z onim delovanjem našega uma, v katerem se povrača nekako v samega sebe, prodira v samega sebe in v bistvo duše, naposled še v vesoljnost kot celoto. V takem delovanji ne sega bogati in krepki um samo v globino vseh stvarij, ne spoznava samo bistva velikih vrst, ampak bistvo vsega, kar je, njegov izvir, kakor tudi njegov namen, torej se razprostira v največo širjavo: in s tem je um dospel do one meje, ki je h krati meja vseh stvarij, in ob tej meji miruje, počiva. Zato je táko spoznavanje vrhunec delovanja umskega. Čitatelj je spoznal, da sem govoril o filozofiji — modroslovji, o vedi ved.

Táko je umsko življenje, po tej strugi poteka, po tej poti se razvija.

# III. Poglavje.

## Volja v duševnem življenji.

### § 120.

### Vir, obseg in pomen volje.

Ni težko pokazati, da je prav táko teženje v nadčutni strani naše narave, kakor smo pokazali, da je v čutni. Že to se nam zdi popolnoma naravno, da ima tudi naše nadčutno spoznavanje neko teženje, to se pravi, da res v pravem pomenu teži do veče popolnosti. Umsko spoznavanje se razvija. Da se pa razvija, mora biti neki nagon, neka moč ali sila v umu, ki je vir temu delovanju. Noben stroj se ne giblje, ako ga ne goni moč; pravimo tudi, da je za življenje v rastlinah in živalih neka moč itd.: torej mora biti

za umsko delovanje neka moč, iz katere izvira teženje uma. To teženje ima neki namen, do katerega se giblje, in tisti namen je spoznavanje resnice. — O čutnem teženji ali želenji smo že mnogo govorili. Kakor je pa čutno spoznavanje najože spojeno z umskim, tako moramo reči, da se tudi čutno teženje javlja v umu. Vsled tega ima teženje viši značaj, viši pomen in više smotre, kakor se tudi čutno spoznavanje neizmerno visoko dvigne prav v umu. — O čutnem želenji smo naposled rekli, da je vzbuja vsak primerni čutni predmet, da se vršita čutno spoznavanje in želenje ob enem. Popolnoma trdno moramo sklepati, da je istotako v nadčutnem spoznavanji. Ako spoznamo primerne ali dobre nadčutne predmete, moramo jih zaželeti (nisem rekel: hoteti), ker nam ugajajo, ker so za nas dobri, ker nas dovedejo do veče popolnosti.

Ni se torej težko uveriti o takem želenji. A to še ni vse. Poudarjali smo že, da imamo svoje predstave v oblasti. Občutov sicer nimamo toliko v oblasti, da bi jih mogli preminjati, pač pa se moremo od enega odvrniti in se drugega lotiti. Še bolj pa imamo v oblasti umsko teženje. Duša se sama odločuje, po svojem spoznavanji ravna, po tem spoznavanji deluje tudi na čutnost — in ta moč, to delovanje je volja.

Ker se opiramo v vsem preiskovanji na izkušnjo, ozrimo se i tukaj nanjo in poizvedimo, kje in kako se javlja volja. Opazovanje nam pravi, da se javlja dovolj že v predstavah, o čemer smo se tudi že prepričali. Ali ne izbiramo predstav, ko se hočemo česa domisliti? Ali ne zametujemo te in se poprijemamo druge? Ali jih ne urejujemo, uravnavamo, družimo in razdružujemo svojevoljno in samohotno? Izkušnja nam pravi, da lahko odobrimo svoje čutno želenje ali se mu pa ustavimo. Umsko delovanje se nagne na tisto stran, katero določimo sami: premišljujemo to, kar si izberemo; učimo se tega, kar hočemo. In naposled, da kaj ukreneš, ali da deluješ: ali ni treba, da poprej hočeš, da se odločiš in da skleneš?

Naj te zadovolji to kratko sklicevanje na izkušnjo, katera ti kaže iz vsakega posameznega primera, da je volja res odločilna v vsem duševnem življenji.

Ako bi hoteli tudi tukaj vse razlagati s samimi pojavi ter se povsodi vprašati in določiti, kateri so pojavi hotenja in volje, nikakor ne bi spoznali te duševne strani popolnoma, ampak le raztrgane kose ene celote. Volja se v duševnem življenji organsko druži z vsem delovanjem, ali še bolje: volja učinja samostojno

duševne pojave, volja sama je vir delovanju, je delavna sila, — iz česar se dovolj vidi in spoznava pomen volje za duševno življenje. V volji je pravo središče; v voljo se vse steka in od volje vse izhaja. Pač ne vselej, zakaj mnogokrat se kak pojav odtegne volji, ker se ogne spoznavanju ali umu, a v obče vlada volja nad vsem duševnim življenjem, in prav zaradi tega ima vse to življenje poseben značaj.

Volja pa ne učini ničesar sama iz sebe, kakor bi ne potrebovala nobenega drugega delovanja, marveč tudi sama se opira na delovanje duševno sploh, posebno še na predstavljanje. Predstavljanje ponuja hotenju razne predmete, pamet jih ogleduje in ocenjuje, volja pa izbere sama, ter se odloči. Zato je najočividnejši čin volje — izbiranje.

Kar storimo s svojo voljo, imenujejo navadno »samovoljno« (voluntarium). Kar izhaja v obče iz našega duševnega delovanja in ne od drugodi, imenuje se »samo od sebe« (spontaneum). Da je kako dejanje samovoljno, treba, da deluje v njem volja in da je volja odloči, dasi tudi morebiti na voljo sámo kaj drugega vpliva, n. pr. prigovarjanje, svetovanje, prošnje. Tudi ako kaj neradi storimo, storimo vendar le samovoljno, ako »privolimo« prošnji — želji drugega človeka, ali se udamo okoliščinam. »Samo od sebe« pa je kako dejanje tedaj, kadar se je razvilo iz notranjih sil ali zmožnostij, ne iz zunanje sile ali iz zunanjega vzroka.

Iz naše volje izvirajo dejanja. Vsled volje namreč izvršujemo vse tisto gibanje, katero je potrebno za dejanje. Naše telo ima kakor občutne živce, tako tudi gibne. Pa tisti živci ne gibljejo sami iz sebe ničesar, tudi možgani ne morejo gibati sami iz sebe, marveč duševnost ali duša giblje s svojo močjo. Volja uravnava to moč ali zmožnost duše in tako je volja tudi vzrok ali izvir dejanjem. — Ker govorimo tukaj samo o duševnem življenji, ne moremo tega dalje preiskovati, kar je pa tudi dovolj razvidno iz drugega razkladanja in bode razvidno iz tega, kar bodemo kratko rekli o gibni moči naše duše. Ker uravnava volja tudi gibno moč, in se torej dejanja prištevajo volji, zato imenujemo tudi dejanja tako (t. j. slobodna i. dr.), kakor moremo po pravici imenovati le sklepe ali ukrepe naše volje. Sklep ali ukrep volje se imenuje poseben, prvoten čin duševnosti, s katerim se za kak predmet odloči. Popolnoma dobro se ne dá opredeliti, ker je prvoten čin duše. Poznati ga moremo iz izkušnje.

Ono dušeslovje, ki taji sploh vse, kar je nadčutno, umeva tudi voljo drugače. V takem dušeslovji ni volja nič drugega kakor neki posledek ali uspeh raznih notranjih sil, nagibov, predstav. V duševnosti se mora vse to spojiti, saj se tudi v mehaniki družijo sile. Med tem, ko se nam zdi, da *sami* preudarjamo, nareja se — ne da bi vedeli — ravnotežje; kadar se je dovršilo, tedaj smo ukrenili. — Tako razlaganje se ne ozira na pravi vir volje in zato jo mora sevéda popolnoma napačno umevati. Zlasti pa ne more one posebnosti volje umeti, katero imenujemo *slobodo* in katero moramo najprej razkazati.

## § 121.

## O slobodi človeške volje.

Naslov tega odstavka nam izraža vprašanje, katero spada med najzanimivejša v vsem modroslovji. Stari trezni modroslovci so umevali slobodo človeške volje tako, kakor jo umevamo v navadnem življenji; na tej podlagi sloni tudi nazor krščanski in nazor modroslovcev, ki so stali na krščanskem stališči. A že nekateri stari modroslovni sestavi so učili, da volja ne določuje dejanj sama iz sebe, ampak da ja določujejo zunanje in notranje sile. Ta nauk se je strinjal ž njih naukom, da veljajo povsodi nepremenljivi prirodni zakoni; zakoni določujejo torej tudi, kar hočemo in delujemo. Ako pomislimo, da so si mislili atomisti (Demokrit i. dr.) dušo tvarinsko — iz drobnih atomov, umevamo prav lahko njih nauk. Vendar so še le Stoiki spravili na dan to vprašanje, ter odgovarjali, da volja ni slobodna. Tako vidimo odslej v vseh časih, o katerih nas poučuje zgodovina modroslovja, ta dvojni nazor; vsakateri ima svoje privržence in branilce. A reči le moramo, da je veda odločneje in uspešneje zagovarjala nauk o slobodi naše volje nego nasprotni. Ko bi se hoteli ozirati v novejše modroslovje, imeli bi z raznimi modroslovci toliko opraviti, da bi se neprimerno dolgo morali baviti s tem vprašanjem. Za naš namen je dovolj, da vprašanje dobro poznamo in pravi nazor podpremo s temeljitimi dokazi.

Ker izvirajo iz volje vsa naša dejanja, torej so tudi naša dejanja taka, kakoršna je volja. Iz dejanj sestoji naše zasebno in javno življenje kakor tkanina iz nitij. Ta dejanja se ne preminjajo, bodisi nazor o njih tak ali tak. Tudi življenje poteka enako po svoji poti, bodisi nazor o volji katerikoli. Torej se zdi, da je to

vprašanje le bolj šolsko, akademično. A izkušnja kaže, da ima vsak nazor tudi praktične posledice; vsakako, vzroka je dovolj, da se ne ognemo vprašanju. Nikakor pa nam ni treba biti tesnosrčnim, kakor bi resnica bila tako skrita, kakor podoba saiska.

V obče imenujejo dandanes oni nazor, ki pravi, da je volja slobodna, indeterminizem, tudi indiferentizem, nasprotni pa determinizem. Prvi trdi, da v nas samo volja odločuje (determinare), kar storimo; drugi pa veli, da določujejo naše delovanje notranje ali zunanje sile. V poslednjem nazoru moramo še posebej ločiti ono mnenje, po katerem bi mogle notranje in zunanje sile odločevati naše delovanje, in drugo, po katerem morejo samo notranje sile neizogibno določevati naše sklepe in čine. Od tega nazora se razločuje nekoliko determinizem Leibnitz-ov, ki pravi, da ravnamo vselej po močnejšem nagibu.

Da more čitatelj to razkladanje bolje umeti, naj dobro pomisli, o čem se tu vprašamo. Znana resnica je, da ima vsak učinek svoj vzrok. V tvarinskih predmetih je natančna vez med silami in med pojavi: nikjer se nič ne pojavi, ne da bi bila pojav učinila zadostna sila; nikjer ni gibanja, ne da bi je bilo učinilo drugo gibanje. Ta zveza med vzrokom in učinkom je nepremenljivo določena. Deterministi pa trdé dalje: Ako velja ta trdna zveza med vzrokom in učinkom v prirodi, veljati mora tudi v duševnih pojavih. Duševni pojav mora učiniti drug duševni pojav in ne more učiniti nič drugega, kakor kar določujejo zakoni. Popolnoma ista »vzročnost« — kakor pravimo — veljala bi v duševnosti, kakor velja v tvarini, ali da rečemo z drugimi besedami: isti zakoni naj bi veljali za duševne pojave, kateri veljajo za fizične pojave. — Kako bi si torej morali misliti delovanje volje po nazoru deterministov? Volja ni samostojna, ampak kakor nanese katerikoli vpliv, tako se godi in drugače se ne more goditi. Prav tako je v živalih, kakor smo že omenili: vsako dejanje živalij izvira iz organskih faktorjev. S tem je izrečeno bistvo tega nazora, akoprav umevajo posamezniki nekatere momente različno.

Kaj pa indeterministi? Ali učé, da delamo brez vzroka in razloga, brez namena, brez nagiba? Ali učé, da deluje volja, kakor bi se sklepi njeni rodili iz ničesar in prihajali na dan brez povoda? Ne, marveč tudi ti priznavajo neko vzročnost, a drugačno kakor deterministi. Oni učé, da je duševnost ali volja sama vzrok delovanju, da je ne silijo in je ne uravnavajo notranje moči, n. pr.

afekti ali čustva itd. še manj pa zunanji pojavi ali zunanje sile. Pač pa so ti pojavi nagibi za voljo in njene sklepe. Delujejo v duševnosti sploh vsi notranji pojavi in se smejo imenovati v nekem pomenu vzroki. Toda ničesar ni v volji, kar bi določevalo, da se mora prav to in prav tako zgoditi, nič drugega in nič drugače; volja ni po svojem bistvu ali po svojih močeh tako uravnana, da bi morala samo na en način delovati, kakor so uravnane prirodne moči; torej v volji tudi ni po tem nazoru nikake prirodne notranje sile, marveč le zmožnost je, storiti tako, pa tudi drugače, sploh: odločiti se samemu po sebi. Ker se pa le takrat odločujem, kadar imam pred seboj vsaj dva predmeta ali dve dejanji, zaradi tega izbira volja med njima, ali voli, in zato imenujejo slobodo volje tudi slobodo izbiranja.

Blagovoljni čitatelj naj se nikar ne dá oplašiti, ako se mu zdi to razkladanje težavno. Predmet sam res ni lahek in niti najnatančnejše opazovanje ne more čisto jasno razvideti: kako si volja izbira svoj predmet, zakaj ni v njej nikake sile, kako se odloči. A dotični pojavi, iz katerih bodemo povzeli dokaze, niso težki in neumljivi. Čegavo oko more prodreti v gorsko globino, iz katere izvira studenec, in vendar kaj je prozornejšega, kakor bistra studenčnica?

Opirajoči se na trdne dokaze in splošni nazor vsakega človeka, trdimo, da je volja človeška res slobodna v prej označenem pomenu. Ta sloboda se kaže v tem, da moremo kaj storiti ali ne storiti, da moremo tako ali drugače storiti in da moremo dobro in slabo ravnati. Nismo pa slobodni gledé na dobrost sploh, t. j. moramo hoteti to, kar je dobro; kar pa spoznamo za slabo, tega ne moremo hoteti.

I. Imenovati moramo človeško voljo res slobodno, če ne odločuje njenih ukrepov niti zunanja sila, niti notranja nujnost. Zunanja ali fizična sila bi bila takrat, kadar bi nas kak močen človek zgrabil in bi se mu ne mogli ustavljati. Notranja nujnost pa je tedaj, kadar se mora kaj zgoditi po notranjih določenih zakonih. Ako bi bilo torej v volji že po naravi vse določeno, kako mora delovati, in bi torej oni zakon odločeval to, kar volja stori, ne pa volja sama iz svojega nagiba, v tem slučaji bi se volja tudi ne mogla imenovati slobodna. Živali niso slobodne, ker je njih želenje vseskozi določeno in torej ne morejo nič drugače težiti, kakor jih uravnava prirojeni zakon.

Da v volji nikakor ne odločuje zunanja sila, to je pač vsakemu jasno. Zunanja sila namreč lahko giblje ude, lahko premika telo, lahko učinja z nami razne stvari, nikakor pa ne more ukloniti volje. Življenje pač odvzameš človeku s silo, nikdar pa ne volje. Prisiliš človeka, da kaj posluša, gleda, trpi: a da bi to tudi hotel, to je, da bi se sam iz sebe za to odločil, za to ga ne moreš prisiliti. Pa saj si to dvoje tudi popolnoma nasprotuje: delovati iz svojega nagiba, »iz sebe«, po svojem ukrepu — in delovati po usiljevanji drugega človeka.

Zato se vrti ta prepir najbolj ob vprašanji, ali je kaka notranja moč, ali je kak zakon, ki določuje, kako mora volja ravnati, ali pa deluje volja čisto iz svoje moči. Da ravna volja sama iz sebe, to nam priča zavest, pričajo duševni pojavi — torej izkušnja, ki odgovarja trdno in jasno na vprašanje. Iz zavesti vemo:

1. da nas nobena sila tako ne priganja, nobena sila tako ne odvračuje od dejanja, katero nameravamo storiti, da bi morala imeti uspeh. Nasprotno se zavedamo, da moremo tako ali drugače storiti, začeti ali ne začeti, nadaljevati ali ponehati, tega predmeta se lotiti, ali za onega se odločiti. Zavest nam priča o tem tako jasno, da ni o tem nikakega dvoma.

2. Jako važno in zanimivo je, da izberemo včasih — kakor pravimo — »za nalašč« kako stvar, ki je manj vredna nego druga in sicer edino zato, da pokažemo svojo slobodo. Zlasti jasno se to vidi takrat, kadar nam drugi kaj prigovarjajo, ali nam celó kažejo, da hočemo nespametno in v svojo škodo ravnati: a mi se držimo trdno svojega ukrepa ter druge odvračamo rekoč: »Tako hočemo, pa je!« — Potem je tudi posebno važno za dokaz to, da se zavedamo dvojnih dejanj: takih, katera moramo storiti, in takih, katera storimo svojevoljno. N. pr. v tem trenotku ne morem samega sebe tako sovražiti, da bi si želel kaj hudega, smrt ali bolezen, marveč moram si hoteti dobro. Ali si pa hočem želeti učenost, ali krepost i. dr., to mi je na izbiro. Nikakor pa ne bi ločil dvojnih dejanj, ako bi ne bilo med njimi res razločka.

3. Po pravici se sklicujejo zagovorniki slobodne volje na preudarjanje ali premišljanje, tudi pomišljanje, kadar hočemo kaj storiti. Vsi jeziki imajo prav razločne izraze za ta duševni pojav. Premišljati brez slobode — to se ne strinja. Enako se sklicujejo na namen ali ukrep, kateri izvira popolnoma le iz nas, iz naše določbe; posebno poudarjajo tudi očitanje, katero nas

muči, kadar se zavedamo, da nismo prav storili. A tako se godi samo zaradi slobode. Ako pobije kmetu toča na polji, žalosten je, ne očita si pa ničesar. Ako je pa iz nemarnosti kriv, da se mu je seno pokvarilo, očita si svojo napako. Ne samo, da sami sebi očitamo nemarnost, tudi drugim jo očitamo in s tem izražamo svojo trdno zavest, da smo mi in da so drugi slobodni.

Torej smo si svesti ali se jasno zavedamo, da smo slobodni, kadar kaj začenjamo; svesti smo si, ko nadaljujemo, svesti smo si, ko smo končali. Ta dokaz iz svesti je neovrgljiv.

Pa ne samo, da vsak posameznik za-se tako misli, marveč vsi ljudje, vsa človeška družba sodi enako in po tem prepričanji tudi dela.

4. Pri vseh narodih je bilo in je v navadi, da so nekatere (dobre) hvalili, druge grajali, tretje kaznovali. Kako bi bilo to možno brez slobode? Tudi so v vseh narodih in jezikih znani pojmi: pravica, dolžnost, zasluga, krivica i. dr. Ti pojmi pa so na podlagi slobode.

5. Zlasti poznajo vsi narodi razloček med dobrimi in zlimi dejanji. Ako se tudi ne ujemajo v tem, kaj je dobro in kaj je zlo, a razliko poznajo vsi. In da bi se izvrševala samo dobra dejanja, imajo vsi narodi zakone. Čemu treba razglašati zakon, ako nima človek slobodne volje?

6. Na tem nazoru, da imamo slobodno voljo, sloni ves red v človeški družbi, in vsi ravnajo po tem nazoru, tudi najodločnejši deterministi. Ako stori kdo njim kaj hudega, takoj zahtevajo, naj se kaznuje, dasi po svojem nazoru nimajo za to pravice.

7. Poleg manjših razlogov za slobodo volje se smemo sklicevati tudi na dosedanje razlaganje samosvesti in volje. Volja namreč je oblast, katero ima človek sam nad seboj, ali vsaj nad mnogimi mislimi in dejanji. Prav ta oblast je pa le tedaj prava oblast, ako je ne omejuje nobena druga oblast in noben drug zakon.

8. Niti to ni res, da bi se človek oklepal vedno močnejšega nagiba, kar učé nekateri deterministi. Marveč včasih se nam zdi, da sta dva nagiba popolnoma enaka; ne vemo, za katerega bi se bilo bolje odločiti. In vendar se odločimo. Včasih pa se odločimo za manjši in slabši nagib. Kako se more s tem nazorom strinjati preudarjanje? Kdo more določiti kako mero nagibom? Sami dobro vemo, da se prav gledé na nagibe jako preminjamo:

kar je dopoldne še kaj veljalo, nima popoldne nobene cene. Kaj naj torej odločuje, kateri nagib je krepkejši in kateri slabši?

Ti dokazi so dovoljni za naš namen. Dadó se obširneje razložiti in deloma tudi bolje utemeljiti.

II. Našemu nazoru sevéda ugovarjajo determinisli in navajajo svoje dokaze, da je volja vendar le primorana tako delati, kakor dela, in da je sloboda samo dozdevna. Dva glavna ugovora si oglejmo!

1. Ljudje res mislijo, da so slobodni, a mislijo zato, ker ne poznajo vzrokov, ki delujejo v njih. Vse je določeno po trdnih zakonih, kakor v prirodi; vzroki v človeškem organizmu in v duševnosti učinjajo notranje dogodke. Torej je ona sloboda volje samo navidezna. — Tako ugovarjajo že od Spinoze sem razni deterministi. A treba odgovoriti temeljito.

Izvestno je, da se vsako dejanje, katero prištevam samemu sebi, ravna po ukrepu moje volje. Sedaj hočem pisati in tudi pišem. Ukrep pa se ravna po volji: v tem se res izraža samostojnost. Vzrok ukrepu je izvestno notranje ali duševno delovanje, duševna moč, ne pa fizična. Kar se v moji zavesti godi, to me je privedlo do ukrepa; ukrep je popolnoma duševen čin. Ko vidi lovec srno, pomeri in sproži; ta učinek izvira iz lovčevega ukrepa, ta ukrep je vzrok strelu. Torej je volja res taka, kakor se javlja v zavesti. Ako se javlja v zavesti slobodna, tedaj je slobodna. Volja, ki bi se ne javila, ni volja; vzroki, kateri ne delujejo v duševnosti, za voljo niso vzroki. Zatorej so ti ugovori deterministov same pretveze. Kdor hoče pravično in resnično soditi o duševnih pojavih, ne sme jih nategniti na kopito prirodnih zakonov, ki veljajo za tvarino, marveč razlagati jih mora — kar smo drugodi odločno poudarjali — iz njih in po njih samih. Vsaka vrsta pojavov se mora razlagati po onem načelu, ki se iz pojavov samih povzema, in tako tudi volja. Je-li volja slobodna ali ne, tega naj ne določuje fizik s svojo mero, ampak vprašajmo pojave volje same in iz vseh pojavov določimo zakon in občno svojstvo volje. To načelo je izvestno pravo, pa tudi edino pravo.

2. Temeljiteje hoče Wundt[1]) izpodbiti podlago našemu nazoru. Sklicuje se na celo osebnost človekovo, na ves značaj, t. j.

[1]) L. c. p. 478 sq. Priznati treba, da piše Wundt sicer trezno o tem predmetu.

obseg vsega, kar si je pridobil po vzgoji in v življenji: to določuje v posameznih slučajih, kar človek stori. Čim bolj je razvit značaj, čim manj je premenljiv, tem manj vpliva imajo posamezni nagibi: zato mislijo ljudje, da se godi v duši vse slučajno, da izvira vse delovanje iz duše — brez vzroka. A mnogo stvarij priča, da velja tudi v volji točni in nepremenljivi zakon, sicer bi ne bilo v kaki deželi število ženitev, samoumorov, zločinov skoro stalno enako. — Ni nam treba tajiti, da ima značaj človekov res jako veliko moč v volji in da odločuje njegova dejanja. Tudi drugih ozirov v tem ugovoru nam ni treba tajiti, kolikor priča o njih izkušnja. A da bi vsled tega ne bila volja slobodna, ni nikakor dokazano. Ali méni WUNDT, da v slobodni volji ni nikakih vzrokov, da ima indeterminizem res vse »na polji notranjega opazovanja« za slučajno? Ali ni v slobodnih dejanjih nikake zakonitosti? A prav tu je »proton pseudos« deterministov, da preobračajo pojme in napačno umevajo zakone. Slobodna volja deluje vedno vsled nagibov, ukrep ne vzraste iz nič: a volja ni siljena, da bi tako delala. Prav tako lahko, kakor je storila dejanje *A*, bila bi storila dejanje *B*, in za to dejanje bi bilo v volji dovolj vzroka. Prav to je posebnost volje in njene vzročnosti, da je v njej dovolj vzroka za več dejanj, izmed katerih si potem volja sama izbere eno — saj več jih ne more — in to je njeno dejanje. Vsled tega, da volja sama izbere eno dejanje, ko je bilo v isti priliki dovolj vzroka tudi za drugo, je človek odgovoren za dejanje, in njegova volja je res vzrok dejanju. Potem še to! Kakor drugi, tako se tudi WUNDT sklicuje na nekatere znane pravilnosti v dogodkih in dejanjih človeških. Iz te pravilnosti, katero popolnoma priznavamo, sklepajo, da je volja po vzrokih določena, da je morala tako ravnati. A to je velika logična napaka. Kar imenujejo tukaj zakon, to ni nič druzega, kakor splošni izraz za to, kar se večkrat zgodi v posamnih slučajih. Kakoršni so posamezni slučaji, tak mora biti tudi splošni izraz. Posamezni slučaji sloné na slobodni volji, torej more tudi občni izraz samo to-le povedati: »V dejanjih in dogodkih te vrste se javlja pravilnost; ta pravilnost kaže, kako se je godilo in se godi, nikakor pa ne, da bi se tako goditi moralo.« In ako že hočemo določiti in izreči neki zakon, ne moremo ga določiti kot zakon nujnih dejanj, ampak kot zakon slobodnih dejanj. I zakaj bi neki v slobodnih dejanjih ne smela biti pravilnost? Zakaj bi ne bilo moje slobodno dejanje tako, kakor je sosedovo?« Zopet in zopet

tirjajo deterministi od slobodne volje stvari, katerih izvrševati ne more, in sicer naj bi kar dve dejanji ob enem storila in tako dokazala svojo slobodo. Ker pa izvrši ob eni priliki samo eno dejanje, ugovarjajo: Drugega dejanja ni izvršila, ker ga ni mogla, in to je izvršila, kar je morala![1]) Tako je obče ugovarjanje deterministov in tudi Wundt-ovo ni po bistvu drugačno. — Toliko bodi pa tudi dovolj za naše dokazovanje. Ni mnogo upanja, da bi táko dokazovanje prepričalo deterministe, zato, ker imajo že stališče napačno. Sicer je indeterminist v tej stvari lahko popolnoma miren; rečemo namreč lahko, da on trdi resnico in dokazuje s tem, da je »posestnik istine«: on trdi to, kar je ali biva, on imenuje voljo táko, kakoršna se kaže, on jo razlaga sámo iz sebe; determinist pa dela volji silo in krivico, ker sili vanjo svoje prirodoslovne pojme. Obžalovati je treba pri tem le vpliv, ki ga imajo taki krivi nauki v zakonodajstvu, v nazorih o človeških dejanjih: sploh obžalovati je treba res žalosten in poguben vpliv, ki ga ima nauk deterministov na nravoslovje in na nravnost. Sevéda, ako ni volja slobodna, potem so vsa dejanja enaka, niso niti dobra, niti zla; vsako pregreho moraš izgovarjati, zakaj dotičnik jo je storil, ker je moral.

Nikakor torej ne tajimo, da ima sloboda svoje *meje*, kakor tudi ne, da jo marsikaj v našem življenji *zavira*. Kdo ne vé, da se ustavljajo slobodi afekti in strasti, tudi nepremišljenost, telesna in duševna slabost, zmote itd. To je dovolj znano in vsakdo se ozira na te zavire, kadar prisojuje kakemu človeku dejanje v hvalo ali v grajo, v čast ali nečast. V nravoslovji so ti oziri jako važni, in treba jih je v tej vedi natančno določiti. Za nas je dovolj, da smo jih omenili.

Razvideli smo pa še iz tega, da *sloboda* tudi *napreduje* in se razvija. Čim lože izbiramo, čim več predmetov imamo na izbiro, čim krepkejša in samostojnejša je volja, tem odločneje in jasneje se javlja tudi sloboda. Zato napredujemo v slobodi, ako jo le

[1]) Tega ne pretirujem. Wundt sam tako-le piše: »Indeterminizem sam, ki taji vzročnost (Causalität) volje, dela napako, da zamenjuje *možnost*, ki velja za objektivnega opazovalca in po kateri se izvrši izmed raznih dejanj katero koli, z *istinitostjo* (Wirklichkeit) volje same.« A to ni res. Ona možnost, da bodem danes videl človeka *J. J.* ali treznega, ali pijanega, ali jeznega itd. . . . ta je vse kaj druzega, kakor moja (v moji zavesti spoznana) možnost, da grem ali na sprehod, ali k prijatelju, ali v cerkev itd. Tudi ne taji indeterminizem vsake vzročnosti.

rabimo, kakor v drugih zmožnostih. Ako se pa udajamo napakam in strastem, izgubljamo slobodo, ali jo celo popolnoma zapravimo. [1]) Torej se trudimo, ne da bi slobodo tajili, ampak da bi jo s krepko voljo razširili in utrdili!

# IV. Poglavje.
# O nravnosti.

## § 122.
## Kaj je nravnost?

Ogledavši si pomen volje in spoznavši njeno svojstvo — slobodo, umevamo mnogo bolje, kaj je nravnost, nego ko smo še govorili o nravnih čustvih. Človek deluje nravno, ker ima slobodno voljo. Nravnost sega z neizogibno silo in veljavo v duševno življenje; ta pojem pa tudi pojasnjuje mnogo, mnogo v duševnem življenji, zato treba spoznati podlago in bistvo nravnosti.

Ni mogoče, da bi um ne spoznal vesoljnega reda, ki velja bodisi v mišljenji, bodisi v delovanji ljudij. Mišljenje se mora ravnati po logičnih zakonih, delovanje pa tudi po zakonih, sicer bi ne mogla biti nikaka človeška družba, nikako skupno življenje. In tudi za posameznika ni vse eno, ali dela tako ali ravna drugače. Marveč zgodaj mu pravi pamet, da izmed raznih načinov delovanja si sme in more izbrati le en sam način, eno pot: ne sme delati, kakor bi se mu zljubilo. Zaveda se pa slobode in vé, da more (ali ima zmožnost) storiti, kar hoče. A tudi red in njegova zahteva ne odjenjata; tu se mu oglaša pamet in mu oznanja, da je dolžan sprejeti in izpolnjevati občni red, da je dolžan svojo slobodo zatajiti in le to hoteti, kar zahteva red. Zakon ta, ki velja za slobodno voljo, je nravni zakon in je vse drugačen, kakor je fizični zakon. Nravni zakon ne določuje tako, da bi se drugače ne moglo zgoditi, ampak veleva, kako naj se zgodi, on določuje pot pametnemu bitju.

[1]) V tem smislu pravi sv. pismo: »Vsak, kdor dela greh, je sužnik greha.« Joan. 8, 34.

Ker je človeška volja slobodna in tako tudi človeško delovanje, zato je človek nravno bitje in njegovo delovanje nravno. Človek ni uklenen v same fizične zakone, kakor so živali, ampak nravni zakon se mu javlja, tirjajoč, da naj ga vsakdo izpolnjuje, vendar pa ga more vsakdo tudi prezreti, celo nasproti mu ravnati.

To je podlaga in bistvo nravnosti. Kako se ta zakon v nas oglaša, to vé vsakdo iz izkušnje. Znano je tudi, da se imenuje zavedanje, s katerim spoznavamo, da nas veže kak nravni zakon, vest. Torej je vest neko »vedenje«, in sicer vedenje o nravnem zakonu, hkrati pa vedenje, da je oni zakon za nas; s tem vedenjem družimo ali vežemo sebe in zakon, od tod latinsko ime »conscientia« — t. j. sovedenje. Vest je znamenit duševni pojav, izvirajoč naravnost iz naše pameti: vest je neločljiva od nravnosti. Človek ima vest, ker je nravno bitje in je nravno bitje, ker ima vest. Kakor smo rekli, da se imenuje um posebej še pamet, ker ima v sebi zakone za spoznavanje resnice, tako zovemo um pamet tudi še v tem pomenu, da spoznava, kako je treba prav ravnati in da tudi povzročuje táko ravnanje. Tako pravimo: »pametno ravnati, bodi pameten!« i. dr.

Vest se javlja pred vsakim dejanjem. Kadar primerjamo svoje želje nravnemu zakonu, pravi nam vest, ali se ujema ž njim ali ne. Pa tudi med delovanjem se javlja in naznanja, ali delujemo po nravnem zakonu ali ne. Po delovanji pa nas ali hvali ali pa graja. — Tako spremlja vest vse naše slobodne misli in vsa naša dela. Kar je za tvarinski svet nepremagljivi zakon fizični, vsled katerega so vse stvari v fizičnem redu, to je za človeka — vest, vsled katere je vse v mnogo višem nravnem redu. Kant izreka to veličastvo in imenitnost nravnega zakona in vesti, ko pravi, da sta dve stvari vzbujali vedno njegovo občudovanje: nravni zakon v nas in zvezdnato nebo nad nami.

## § 123.

## Nravnost v duševnem življenji.

Prav nepopolno bi poznali duševno življenje in nikakor bi ne mogli soditi o njegovi vrednosti, ako bi se ne ozirali na nravnost; ker se pa peča s tem predmetom posebno veda, ki se opira najtesneje na dušeslovje, zato naj tukaj kar najkrajše označimo pomen nravnosti za duševno življenje.

Vsaka veda preiskuje pojavom vzroke ali vse one momente, ki delujejo v pojavih. Izmed najvažnejših momentov je izvestno nravnost. Nravnost ali nravni zakon nam zapoveduje mnogo dejanj ali činov, zapoveduje in prepoveduje predstavljanje ali mišljenje, uravnava želenje: torej je med vzroki pač tudi nravnost jako važna. Skratka rečemo lahko, da deluje nravnost ali — če hočemo — vest v vseh duševnih pojavih, ki so v oblasti volje. Ni ti treba dolgo preiskovati, da se o tem prepričaš. Pač se ne godi to v vseh ljudeh enako. Nekateri se ozirajo vseskozi na vest in jo slušajo, nekateri pa se zanjo jako malo ali pa nič ne brigajo. Vidi se iz tega tudi, da vest ali nravnost ni nikak enovit pojav, ampak izvira iz medsebojnega delovanja uma in volje.

Drugič ima nravnost neizmeren pomen za duševno življenje, ker po njej cenimo vrednost mnogih duševnih pojavov, t. j. vseh svojih slobodnih dejanj. Cenimo pojave tudi po prijetnosti ali neprijetnosti, toda to cenjenje je samo subjektivno. Objektivno vrednost dejanj določujemo po nravnosti. Kolikor bolj se ujemajo z nravnim zakonom, tem več so vredna in se imenujejo nravno-dobra, tudi dobra ali (v ožem pomenu besede) nravna. Nasprotna se imenujejo slaba ali tudi nenravna. Ako je kako delovanje le deloma slobodno, deloma pa ne, cenimo je le deloma.

Ko primerja pamet razna dejanja po nravni ceni, ko preiskuje pomen nravnega zakona, stvarja si občni, pa tudi obče veljavni pojem nravnosti, ki ga nazivljamo idejo nravnosti, kar je isto kot ideja nravne dobrosti. To idejo si naredi um po svojih zakonih (prim. str. 334.) in rabi jo premišljajoč o človeških dejanjih. To idejo obrača na dejanja in — to delovanje pridevamo pameti.[1]) Domišljija lahko ustvari po tej ideji vzor ali ideal nravnega delovanja. — Lepo piše neki novejši dušeslovec: »Nravni značaj, ki je načrtan že od rojstva, in katerega je treba razvijati z vzgojo, vzgledom, občevanjem, je najviši umotvor, ki ga more ustvariti človek. Čutni človek sam je — snov za ta umotvor, duh njegov je umetnik in h krati tudi vzor, po katerem deluje«.[2])

[1]) ». . . in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis.« S. th. IV. 2. II. q. 47. a. 1.

[2]) Kirchner, »Kat. der Psychologie, 1883, p. 274.

# V. Poglavje.

## Človeško „srce“.

### § 124.

### Kaj nam pomenja tu beseda „srce“?

Dve stvari se utegneta tukaj čudni zdeti čitatelju: prva, da nismo tako dolgo govorili o onih pojavih, o oni zmožnosti in o onem delovanji, katero zaznamujemo navadno z besedo »srce«; druga pa, da rabimo v znanstvenem delu to besedo, ki se bolj prilega navadni govorici ali pa pesništvu.

Najprej torej treba opomniti, da poprej omenjeni pojavi in delovanje, katero se zaznamuje z besedo »srce«, niso nikakor pojavi ene vrste, torej tudi niso spadali v prejšnje preiskovanje, v katerem smo govorili o posebnih pojavih določene vrste. Marveč ti pojavi izvirajo iz skupnega delovanja čutnega in umskega želenja, torej jih je treba prav tukaj obdelovati, ko govorimo o duševnem življenji. Zares »srce« nam pomenja lep del — pomenljivo važno stran — duševnega življenja, po kateri se odgrinja samemu sebi in drugim — ves človek.

A kaj naj pomeni »srce« v znanstvu? Saj tu pač ne nameravamo obdelovati onega važnega organa našega telesa, ki je središče krvnega obtoka in se v pravem pomenu imenuje srce? Pač ne; toda v vseh jezikih pomenja beseda »srce« še nekaj drugega in sicer ono skupino želj, čustev, afektov, čutnega in nadčutnega teženja, ki se v duševnem delovanji tako rada spaja z občutki in je zaradi tega nekako v sredi med spoznavanjem in voljo. Kakor se čutno in nadčutno spoznavanje najtesneje družita, tako se druži tudi čutno želenje z nadčutnim, in poraja se ono zanimivo delovanje, katero je tolikrat v naši zavesti, katerega navadno nečemo natančno preiskovati ter razkosavati v dele, ampak imenujemo kratko »srce«.

Vsakdo vidi, da rabimo to besedo v prenesenem pomenu. Res je, da v znanstvu ne rabijo pogostoma te besede, a rabijo jo vendar le, in ne vem, zakaj bi ne imeli pravice rabiti je! Saj je znana, saj ima določen pomen, saj je potrebna in prav na tem

mestu je ne moremo pogrešati. Sevéda Nemec si pomaga s svojim »Gemüth«, in zato so tudi nekateri Slovenci mislili, da je treba dobiti kak poseben znanstven izraz. Imenovali so naše »srce« — »čud« ali »nrav«. A nobena ni primerna.[1]) Torej jo le ohranimo — svojo domačo, in kakor se svojega srca ne sramujemo, ako je dobro, ne pred Bogom in ne pred ljudmi, tako se tudi besede ni treba sramovati v znanstvu. Ker se pečamo tu le s sestavljenimi pojavi, ali bolje z javljenjem posebnega notranjega gibanja, smemo se toliko bolj ozirati na preneseni pomen besede.

V tem preiskovanji nam živi jezik in duh narodov še najbolj pomagata, da določimo oni obseg notranjega delovanja, s katerim imamo opraviti. Kaj pomenja torej srce? 1. Središče in vir čustev, afektov, želj, n. pr.:

Srcé je prazno, srečno ni,
Nazaj si up in strah želi. (*Prešérn*).

Srce je prazno, ker nima upa in strahú, torej je srce vir in »sedež« upa in strahú. Ali:

Kdo vé,
Kragulja odgnati, ki kljuje srcé
Od zore do mraka, od mraka do dné! (*Prešérn*).

Ta kragulj je huda žalost in neugasljiva želja. 2. Vir sočutja in usmiljenja; n. pr.: »Ta človek je brez srca«, t. j. neusmiljen. 3. Nrav ali nravnost; n. pr.: »Nima slabega srca, le v zmote je zabredel«, t. j. volja je še dobra, a um je na napačni poti. 4. Dobrohotnost in radodarnost; n. pr.: »Dobro srce«. 5. Pogum ali srčnost. 6. Ljubezen itd. Enako nas poučujejo izrazi: »Iz srca, do srca, v srce se smiliti, z dna srca; močno, dobro, blago, trdo, slabo srce; srčno želeti, srčno obžalovati, srčno pozdravljati, srčno se veseliti, prisrčno govoriti, odkritosrčno povedati« itd. Iz tega povzemamo, da zaznamuje »srce« vir ali pozorišče želj, čutnih in nadčutnih, čustev, afektov, volje, celó predstav in mislij, n. pr. srce razkriti, t. j. misli razkriti. Vendar je v zadnjem primeru, ako pravim »odkritosrčen«, največ ozira na želenje, ne toliko na misli same. Torej ni treba nič posebej dokazovati trditve, da je »srce« res skupno delovanje omenjenih pojavov, v katerem se sedaj ena, sedaj druga stran krepkeje in odločneje javlja. Morebiti bi kdo utegnil dvomiti, ali pomeni beseda res tudi čutno želenje. No, naj

[1]) »Čud« pomenja bolj »Naturell«, tudi »Charakter«, »nrav« pa »Sitte«.

nekoliko premisli n. pr., kaj je čutna ljubezen, pa ne bode več pomišljal. Dostaviti je treba pač to, da onega želenja, kateremu ustrezamo z nižimi čuti, ne pridevamo srcu. Tako n. pr. ne želi nihče iz srca jesti ali piti, pač pa počivati, gledati sliko, poslušati godbo.

Zakaj pa ima naš jezik, kakor tudi drugi jeziki, za vse te razne pojave skupen izraz? Zato, ker je oni duh, ki ustvarja jezik, uverjen, da je vse to delovanje res enotno, da ima enoten vir, iste zakone. Po svojem razkladanji torej moramo reči: v duševnem življenji se spajajo vsi ti razni pojavi v eno delovanje. Kako zeló potrjuje to naš nazor, da so čustva in želje istega bistva, ni treba razkladati.

Vendar s tem še ne moremo biti zadovoljni. Dasi nam je jezik jako važna veljava v tem vprašanji, vendar treba je najti tudi stvarni vzrok, zakaj imenujemo telesni organ — srce — vir ali središče vseh teh pojavov. Vzrok je ta, da je srce res v najoži zvezi z željami, čustvi in afekti, sploh s teženjem. O afektih, v katerih se kaže ta vpliv pred vsem jasno, govorili smo že. Stari so v obče mislili, da je srce telesni organ tudi drugih pojavov, kakor n. pr. žalosti, čutnega želenja, jeze, strahú.[1]) Srce so namreč imeli za glavni organ vegetativnega življenja in zato so imeli srce tudi za organ čutnega želenja. Da bi bilo srce organ nadčutnega teženja, na to nihče ne misli. Vendar pa ima nadčutno teženje moč in vpliv do čutnega, torej tudi do srca.

Iz fizijologije vémo, da srce sámo v istini ne more biti oni organ želenja, kakor po navadi govorimo in kakor so nekdaj mislili. Marveč »organ« (v določenem pomenu) za želenje je živčevje, posebno simpatično živčevje. To deluje naravnost na srce in uravnava njegovo gibanje. Afekti pa in drugi pojavi želenja delujejo na živčevje in zato pokaže srce, pokaže njegovo gibanje, kaj se je dogodilo v želenji. Ali še bolje: ker je simpatično živčevje »organ« čutnega teženja, zato se javljajo njegove premembe takoj v srci, kakor se prižgana svetilnica takoj javi na razsvetljenih stenah.

[1]) »Oni, ki ločijo dvojno zmožnost želenja, stavijo »željno« v jetra, »jezno« pa v srce ... Reči je treba, da tudi željna zmožnost biva v srci. Ako tudi ni Aristotel tega rekel naravnost, vendar je ta nauk v soglasji z njegovim naukom. Zakaj on je stavil v srce vse čute in vse poglavitne zmožnosti ... in to se ujema tudi z izkušnjo in s splošnim nazorom. Srcu namreč pridevajo ljubezen, hrepenenje in druge željne čine. Torej je tam tudi zmožnost sama.« Suarez, de anima, I. 5. c. 4. n. 9.

Vsakaterega uverja izkušnja, da ima želenje v obče res ono moč do srca. Ako si jako želiš kake stvari, a je ne moreš doseči in ne moreš dočakati: kako ti stiska žalost srce! Ako ti je hudo žal, zdi se, kakor bi hotelo srce zastati. Kolikokrat bi morebiti kako žalost, hrepenenje, ali druge afekte še premagal, a v prsih čutiš bolečine, ki so hujše kot vsaka druga telesna bolečina. Kolikokrat kdo toži, da ga boli srce! Da, celo »poči« srce, kakor pravimo, bodisi da zadene človeka srčni mrtvoud, ali pa da se srce res nekako raztrga, t. j. da se pretrgajo mišice zaradi velike sile, zlasti ako je bilo že poprej bolno, in se kri razlije. Ako pa živci obnemorejo in ne delujejo več, tedaj se je zgodil mrtvoud. Neki hudodelec se je branil z vso silo, ko so ga hoteli usmrtiti; le v hudem boji in v besnosti se je udal. Po smrti so mu pregledali srce in našli, da je bilo popolnoma skrčeno in tako stisneno, da niso mogli ločiti niti ene votline.[1]) O raznih srčnih boleznih, ki izvirajo iz afektov, govoré zdravniki.

Torej se ni čuditi, zakaj je srce v obče središče čustvom in afektom, in zakaj zaznamujemo te mnogovrstne in jako številne pojave z večkrat naznanjenim imenom.

## § 125.

## „Srce“ — središče duševnega življenja.

Ko omenjamo v naslovu, da je srce središče duševnega življenja, ne nasprotujemo temu, kar smo rekli o volji. Volja je izvestna ravnateljica vsega človeškega gibanja in delovanja, a srce je nekako ono pozorišče, kjer se srečavajo in menjavajo vsi pojavi duševni, zlivajo drug v drugega, krepčajo in slabé, potem se pa zopet razhajajo po svojih potih. Neizmerno zanimiva je ta uloga srca za duševno življenje, a prav tako težko jo je natančno in resnično označiti.

Kdo ne vé, da delujejo na naše srce zunanji občuti! Kar vidiš in kar slišiš, udari lahko ob strune tvojega srca, da zapojó v milodonečih glasovih. In izmed občutov delujejo oni najprej, ki morejo sploh vzbuditi željo, posebej čustvo. Čustva se ne kažejo kot močni pojavi v našem srci, toda čim mileja tem globlja so; z nedopovedljivo slastjo nas napolnijo, in prijetna čustva bi imenoval

[1]) Jungmann, o. c. p. 137.

méd v našem duševnem življenji. Koliko bi se dalo povedati o posameznih občutih, n. pr. lepih, mičnih, prijetnih, milih, veličastnih, čudovitih, smešnih, resnobnih . . .! Vsi ti se javljajo različno v srci in vzbujajo raznovrstno gibanje. Tu ne morem reči drugega kakor: Vzemi čitatelj v roke dobre pripovednike ali pesnike, in pazi, kako slikajo srčna čustva! Nič boljšega ti ne more dati moje opisovanje. — Predstavljanje ima še posebno važno opravilo v srci. Domišljija in srce sta v nerazdružljivi zvezi: vedno se spremljata, vedno si pomagata in se podpirata, pa tudi trpita skupno. Ako je domišljija razvneta, tedaj kipi tudi srce, in ako je srce razburjeno, divja tudi domišljija. Kako se plazi nizko in tiho domišljija, kadar je potlačeno srce! In ako se ti ne ljubi pohajati z domišljijo po raznih krajih mimo raznih predmetov, tedaj ti nekako zaspi tudi srce.

In kaj bi rekel o zvezi srca in uma! Tu se zdi, da ima um ali pamet popolno oblast nad srcem, da je vodi in uravnava, kakor mu sveti njegova svetla luč. A v istini ni vselej tako. Kako rad hodi um za srcem! Kar srce ljubi, tega se um loti; kjer srcu ugaja, tam tudi um ostaja in napenja mnogokrat vse svoje sile, da bi mu stregel. Kar človek želi, to ima rad tudi za resnično; po čemer hrepeni, to hoče tudi istinito dokazati, in česar se boji, to hoče s pametjo utajiti. Koliko vednostnih del se spiše, ne zato, da bi razlagala in zagovarjala resnico, ampak da dokazujejo, česar si pisateljevo srce želi, ali ne želi! Koliko jih pahne svoje vzvišene nravne nazore in vzore v blato, ker jih je srce zaneslo, ker je srce tako hotelo!

Isto je tudi v volji. Srce igra kot materin ljubček pred voljo, smehlja se ji, poljublja jo in tako vabljivo, tako zapeljivo ravna ž njo, da se volja neče ustavljati: kar poželi srce, to tako rada dovoli in prizna volja. Pač ni, da bi morala, a tako se godi, prav pogostoma godi.

Pa to gibanje se vrši tudi narobe. Um razsvetljujoč voljo more vzbuditi tudi srce, in sicer s predstavljanjem, domišljijo. Um je ustvaril idejo, in domišljija ji je dala čutno obliko, naredila si je vzor. In srce si ne more kaj, da bi se ne vnelo zanj. Tako dobiva um lahko dokaj podpore iz dobrega srca. Še več pa volja. Res je volja slobodna in ravna po nravnih zakonih in pravilih. Toda dostikrat se ji ustavljajo hude zapreke in notranje težave, nasprotni nagibi in afekti, kakor strah, obup . . . taki afekti kar dušijo voljo in so nekak grob vsem ukrepom. V obče tudi pravimo,

da smo slabi, preveč zakopani v čutnost, za nadčutne stvari le počasni, neokretni. Tu pride na pomoč srce, ki se dá vzbuditi z umskim premišljanjem: drug afekt se dvigne iz srca, nasprotnika potisne v stran, in volja krepko ukrene in krepko izvrši svoj sklep.

Srce nima in ne učinja nikakega spoznanja. Vendar pa kaj rado namestuje spoznavanje. Srce namreč kot sredotočje afektov, posebno še ljubezni, stavi se jako rado v katerokoli zvezo ali razmerje s kakim predmetom: ali ga ljubi, ali ga ne ljubi. Zato pa tako rado vpliva srce na sodbo našo. N. pr.: Ako sem začel brez pravega povoda, samo slučajno kakega človeka *A* ljubiti, in me nekdo vpraša: ali je *A* dober človek? takoj mu odgovorim, da je, ako tudi ne vem. Ljubezen je to storila. Ako je srce nepopačeno, utegne v resnici prav in ugodno podpirati naše sojenje, kakor bi rekli poleg pesnika:

Česar razum učenjakov ne vé,
To vam umeva pač prosto srcé.

Kako važno je srce za nravnost! Lahko jo podpira, lahko jo podira. Redno srce lahko pomaga človeku do nravnega junaštva, a zmedeno ali propalo srce pokoplje vsega človeka seboj v brezno. Umevamo pa iz tega tudi, da mora biti srce popolnoma podložno nravnemu zakonu. In le tedaj ima za človeka svoj veliki pomen, ako je preveva in ako je kot glavni moment vzdržuje nravnost.

Tako je res srce sredotočje duševnega življenja. »Srce je globoka in enotna podlaga, v kateri se razvija in izobraža vse duševno življenje človekovo . . . Karkoli želi in doseza naše spoznavanje in hotenje, to mora prijeti, da postane duševna last, tudi srce; ako je srce mrzlo, potem se prime predmet človeka le zunanje, ne preide v meso in kri ter izgine, kakor je prišlo . . . A srce tudi lahko zaide na kriva pota. Zaradi tega je je treba varovati kvare, in to nalogo ima volja. Ne sme pripuščati, da bi se srce košatilo, marveč je mora krepko držati v oblasti pameti in nravnega zakona«.[1])

Naposled naj opomnim, da vzbujajo zlasti govorniki in pesniki srce, ko hočejo um za-se pridobiti in si voljo nakloniti.

---

[1]) Stöckl, o. c. I. p. 177.

## § 126.

## O strasteh.

Sedaj moremo tudi umeti, kako delujejo strasti. Prav tu jih najlože obdelujemo, ker se javljajo najbolj v življenji »srca«. Zato jih tudi lahko razlagamo, ako rečemo, da je strast jako močno, pa enostransko, neredno in pogubno, nebrzdano delovanje srca. Prav zato, ker je močno, podjarmi si vse drugo duševno delovanje in tira naposled človeka z nepremagljivo silo po svoji pogubni poti. Tu se nam ni treba ozirati na posamezne pojave, ampak na pomen v duševnem življenji.

A taka strast ni v človeku kar trenotna. Afekti in čustva se vzbudé sicer hitro, a hitro se tudi razgubé. Strast pa trpi dolgo in ima nenavadno oblast v človeku, zato se more okrepiti le polagoma, ako se je tudi nagloma začela. Predno se utrdi in dobi moč, pokaže se najprej nagnenje. Ako si ustregel večkrat kaki želji, ima čim dalje večo jakost, in čim dalje raja se vzbudi vnovič. Ni je skoro môči utolažiti ali odpraviti, zakaj zopet se oglasi za malo časa, ko si ji ustregel. Kdor ima nagnenje za pitje, vedno je žejen; kaj malo si je pomagal, ko je pil malo poprej dovolj, zdi se, da žeje ne more ugasiti. Sevéda ni v takem človeku prave potrebe, ampak vzrok neukrotljivi želji je deloma telesno stanje, nekaka dispozicija, posebna občutljivost živcev za nekatere mike in pa zato nepravilno krepko delovanje drugih živcev; deloma je vzrok strasti tudi slabost volje, katera se tem manj ustavlja nagnenju, čim večkrat se mu je uklonila.

V isto vrsto spada tudi navada. Kar smo govoreč o predstavah rekli o splošnem zakonu ponavljanja (str. 271.), to velja tudi o volji. Čim večkrat se pojav izvrši, tem raji se ponovi. Iz tega ni težko sedaj umeti, kaj je strast. Sicer je pa treba takoj opomniti, da se javlja tako raznovrstno, da je težko povedati, káko gibanje je strastno in kakšno ni, tem teže — pravim — ker se občno mnenje ne ujema vselej z dušeslovnim razkladanjem. Navadna govorica imenuje strastno vse, kar je posebno krepko; tudi afekte šteje navadno mnenje med strasti. A določneje moramo poudarjati, da je strast trajna, da se polasti vsega duševnega življenja, da tira vse teženje na eno stran, da si podjarmlja voljo in celo um. Da, tudi um se dá uklepati v službo strasti, še mnogo bolj, nego smo isto izrekli sploh o srci. Dasi je um strastnega človeka v splošnih

razsodkih skoro slep, je pa v oni stvari, po kateri teži strast, neizrekljivo bister. Strast razcepi, kakor pravi dobro neki dušeslovec, samosvest — rekli bi bolje, umsko delovanje — v dva kroga: v enem veljajo še splošna pravila za mišljenje in delovanje, v drugem pa velja ono posebno teženje. V tem drugem krogu velja kot edino in najviše pravilo: vse naj služi želji, poželenju! Kar mu pa ne služi, naj se odvrne, naj odstopi!

S tem smo po nekoliko označili strast in spoznali, kako se razločuje od duševnih pojavov, katere smo obdelovali v prejšnjem delu. Opomnili smo takrat dovolj, da »strast« ne zaznamuje v onem razkladanji pojavov, ampak stalno ali povračajoče se delovanje našega želenja.

Česar v posameznih pojavih nismo označevali, treba je omenjati v strasteh kot jako važno, to namreč, da se dotikajo nravnosti in da jih moramo po nravnem zakonu soditi. Sicer ne sodimo vselej vsake strasti ostro in je nimamo vselej za nenravno, vendar se vedno v njej kaže nered. Recimo, da ima kdo nepremagljivo vedoželjnost, in da se je lotil kakega vednostnega vprašanja. Ako je želja jako močna, trajna, ako si podjarmi vse druge sile, ako deluje z nenavadno odločnostjo, imenuje se — a ne po pravici — tudi strast, sevéda ne v slabem pomenu. Kot duševno delovanje sámo na sebi ima namreč strastem podobne znake. Vendar ne kaže, da bi v natančnem govoru besedo rabili v tem pomenu. V tem smislu piše KANT[1]): »»Strasti niso samo nesrečni duševni položaji, ampak tudi brez izjeme zli; tudi najboljše želenje, ki ima namen doseči kaj krepostnega, n. pr. dobrodelnost, ki pa se je prevrgla v strast, je ne samo dejansko škodljivo, ampak tudi nravno slabo. — Vendar so hvalili tudi strasti (česa neki ne hvalijo, ako so se razširila slaba načela!) in so rekli: »Nikdar se ni izvršilo nič velikega na svetu brez hudih strastij, in previdnost sama jih je modro vsadila v človeško naravo«. Ako bi tako govorili o nagnenjih, naj bi še bilo. A da bi smelo nagnenje postati strast, ali celo moralo, tega previdnost ni hotela. Morebiti bi še odpustili pesniku (POPE-ju), da je rekel: »Ako je pamet magnet, potem so strasti vetrovi«, a filozof se mora braniti tega nazora««.

Skoro bi se zdelo, da se nekateri pojavi v strasti nič ne ujemajo z navadnim nazorom in tudi z našim razkladanjem, v

[1]) »Anthropologie«, p. 184.

katerem smo jih imenovali slične (t. j. posamezne pojave, ne pa strastij samih) afektom. Strast deluje namreč nekaterikrat (navidezno) popolnoma mirno, torej čisto narobe, kakor afekti, ki so vselej vidni in prodirajo v javnost. — A ta »mir« je ves drugačen kakor pravi mir: ta mir je s silo potlačena razburjenost, ki se od dné do dné kopiči, da potem s toliko večo silo bruhne iz človeka. Kakor nam je v poletni vročini ona grozna tišina, ki ti stiska prsi in mrači glavo, najbolje znamenje, da se pripravlja huda ura, tako je tudi v človeku taka tišina jasno znamenje, da se napravlja dušni vihar, da človek le zadržuje notranje sile, ki morajo preje ali sleje priti na dan. Tako zakriva ljubosumnež ali oni, ki drugega človeka hudo sovraži, svoje sovraštvo in maščevalnost, morebiti se dela celo prijaznega, da se potem o priliki tem huje znese. Tako je ravnal Kajn, predno je ubil svojega brata.

Kant [1]) deli strasti 1. v take, ki izvirajo iz prirodnega ali prirojenega nagnenja, in 2. v one, katere pridobivamo po človeški omiki. V prvo vrsto šteje pohlep po slobodi in pa spolno nagnenje; v drugo šteje častihlepnost, vladoželjnost in lakomnost. Prve bi se smele imenovati vroče (passiones ardentes), druge pa mrzle (frigidae). Vendar se ne more reči, da bi značaji obeh vrst bili tako različni, da bi ne bilo možno drugače deliti. Raji bi jih delili tako-le: 1. strasti nizkega uživanja, 2. strasti pohlepnosti po imetji, 3. strasti častiželjnosti.[2]) V prvo vrsto spadajo: pijanstvo, zapravljivost in mesena pohotnost; v drugo: skopost, lakomnost in strast igranja; v tretjo: častiželjnost, slavoljubje in vladoželjnost.

1. Strasti prve vrste izvirajo iz pogostnega in nezmernega telesnega uživanja. Razlagati jih ni težko. Njih sila je grozna. Prav tako pa tudi človeka ponižujejo in ga tlačijo v blato zavrženosti.

---

[1]) »Anthropologie«, p. 185. Sploh popisuje in označuje Kant strasti jako dobro.

[2]) Omenjam, da mi je sv. pismo v tem kažipot, ki pravi: ». . . poželenje mesá, in poželenje očij, in napuh življenja«. I. Joan. 2, 16. Neki novejši dušeslovec jih loči v fizične in duševne. V prvo vrsto šteje: Požrešnost, pijanstvo, sladkosnedenost, pohotnost, prepirljivost, lenobo, strast igranja, veseljaštvo, blebetavost. V drugo: Častiželjnost, vladohlepnost, lakomnost, skopost, zapravljivost, strasti nabiranja, ljubezen, ljubosumnost, sovraštvo, maščevalnost. Kirchner, »Kat. d. Psychol.« p. 261. Radi priznavamo, da je v ljubosumnosti, v sovraštvu in maščevalnosti res pravi značaj in silna moč strasti, poleg tega tudi nikakor ne redka v življenji. A vseh podrobnostij pač ne more obdelovati dušeslovna knjiga srednjega obsega.

2. Strasti druge vrste so tesno sklenene s prvimi, vendar imajo to posebnost, da težé stalno, mnogokrat čisto brezumno po imetji. Pohlepnež se mnogokrat ne briga kar nič za uživanje; prigodilo se je že večkrat, da je skopuh dolgo stradal in od gladú umrl; veselje mu je samo golo imetje. Lakomnost je nenasitljiva, ne ozira se na nobeno dolžnost, na nobeno pravico. Strast igranja ima poleg pohlepa še druge posebnosti (n. pr. upanje, pričakovanje, veselje, iznenajenje itd.).

3. Častiželjnost teži po drugačnih predmetih kakor poprej omenjene strasti; sevéda nekako imetje je tudi čast in sicer duševno: veliko ceno ima za nas spoštovanje in čislanje drugih ljudij, oblast nad drugimi ljudmi. Človek ima že prirojen ta nagon, da si želi časti; želeti si je mora v pravi meri, tako da ostane v soglasji z resnico in pravico. Častihlepni človek ima samega sebe za središče vseh ljudij, za najboljšega, najvrednejšega. — Slavoljubje je bilo sicer vzrok mnogim vrlim činom v zgodovini, vendar kot strast zavéde marsikoga na napačno pot. Vzgled Herostrat-ov je dobro znan. Najpogubnejša pa je med temi vladoželjnost. Ne samo, da more veliko škodovati strastnežu samemu, pogubna je največ drugim, ker tak človek žrtvuje ljudi kakor ničvredno blago svoji strasti. Vzgled Napoleon-ov nas o tem dovolj poučuje.

Pač je že v naravi naši kal, iz katere se razvije strast, toda voljo imamo, s katero moremo in smo tudi dolžni zatirati strast že v začetku, ako se res javlja. Ako pa ničesar ne storimo, prodamo se ji v sužnost. Tu pač velja:

Principiis obsta: sero medicina paratur,
Quum mala per longas invaluere moras.

Strast živi v srci. Jako nevarno je torej tako negovati srce, kakor da bi imelo prvaštvo v duševnem življenji, — kakor da bi se mu morala klanjati um in volja; nezdravo je v slovstvu in v vzgoji staviti srce na prvo mesto. Táko ravnanje odpira strastem vrata. Bodi srcu — močnemu in čistemu — vedno vodnica nravnost, bodi mu neomahljiva podpora krepka volja, in srce bode človeku že tukaj vir neusahljive blaženosti.

# VI. Poglavje.

# Razvoj duševnega življenja.

## § 127.

## Kratek pregled duševnega razvoja.

Ker ni težko iz tega razkladanja umeti, kako se razvija duševno življenje, podajamo tukaj samo kratek pregled človeškega duševnega razvoja, da se posameznosti toliko lepše pokažejo združene v celoto.[1])

Otrokova duša začenja delovati s tem, da sprejema vnanje mike. Največ takih mikov mu pride v oko, in duša se s temi še najbolj obogati; pa tudi druge vtise začne zgodaj razločevati, n. pr. tipne vtise, ko seza otrok z ročico po predmetih, ali glasove, tudi okus in notranje občute. Zato je prvo duševno delovanje: razločevanje omenjenih mikov in pa pomnjenje. Tako se vedno več — sevéda le počasi — vtiskov nabere, namreč občutkov, kateri ostanejo v duši kot predstave. Ko se okrepi telo otroku toliko, da se giblje sam iz sebe, da hodi (2.—3. l.), ko vedno bolje loči predstave od občutov, tedaj se začne zanj zunanji svet. Ko se giblje sem in tje, ko vidi, kaj se preminja in kaj ne, ko tiplje razne predmete, uredé se mu predstave, vse njegovo obližje se združi v neko celoto, in to je otroku najprej zunanji svet. V tem svetu deluje po svoje. Spominja se, kaj je storil, kam je položil svoje igrače, kje se dobi kaj dobrega za usta itd., ter tudi gre tje, kamor ga vleče želja. V tej dôbi torej deluje največ po svojih predstavah. — Predstave se jako množé in tudi več enakih se v otroku polagoma nabere, notranje gibanje je čim dalje živahnejše. Tu dobi otrok neprecenljiv pomoček za duševno napredovanje: govorjenje. Ko natančneje razločuje glasove, ostanejo mu tudi v spominu in h krati si zapomni, kaj pomenja glas. Beseda: oče, mati, otrokovo ime in imena najnavadnejših orodij se mu vtisnejo najprej v spomin, nauči se imena

[1]) Prim. Dr. P. Volkmuth: Wissenschaft der empirischen Psychologie in genetischer Entwicklung«. 1846. — Löbisch J. E.: »Entwickelungsgeschichte der Seele des Kindes«, 1851.; Preyer: »Seele des Kindes« i. dr.

prav rabiti in na to se uči dalje. Vrši se pa to učenje jezika jako hitro in skoro komaj opaziš, kdaj se je otrok naučil govoriti. Mnogo — kajpada — je odvisno od onega osobja, med katerim, in od okolice, v kateri otrok živi. Ko pa ima v svoji oblasti jezik (kadar je kake štiri leta star), tedaj se mu pojmi stvarjajo jako naglo — ako tudi nepopolno, duševno življenje se okrepi in je samostojneje; že preje se vzbudi samosvest, dasi nejasno (3.—4. l.). Do tu sem sega tudi naš spomin; o tej dôbi že vémo nekoliko, a kar je bilo prej, to je zagrneno v neprozorno temoto: zakaj, to smo razložili na drugem kraji.

Ni jih važnejših dogodkov, prememb in uspehov v vsem duševnem življenji, kakor v popisani dôbi otroški. Smeli bi jo imenovati dôbo velikih duševnih prevratov, v kateri duša s prirodno silo orjaško napreduje in se razvija. Vzbujena samosvest se potem vedno bolj krepi in utrjuje, kakor tudi jasni. Misel o sebi, »jaz«, ima vedno več pomena in samostojnosti v duševnem življenji, tako da se na to misel ali predstavo ozira vsaka druga. Krepi se tudi spoznavanje v obče in predstave v spominu so vedno gibčnejše, to je, ž njimi more deček, deklica delovati vedno prosteje. Tu se lahko začenja pouk, zakaj, dokler se ni razvil otrok do onega slobodnega ravnanja s predstavami, ni mu možno podajati rednega in uspešnega pouka. Znano je pa dovolj, da se more na spomin vplivati že precej dolgo pred šestim letom, v katerem se v pravilnih razmerah sme začenjati poučevanje. Kmalu po tej dôbi se začenja tudi natančno razločevanje dobrega in slabega dejanja, oglasi se vest, in otrok je s tem vstopil v nravni red; more grešiti, pa tudi dobro delati. Tudi to je neizrekljivo važno, in s tem se je dovršila poslednja velika premememba, kakoršne potem ni več v življenji. Odslej se spoznavanje sámo razširja in globlje ter globlje prodira, teženje pa je v oblasti raznih sil ali vplivov, ki mu kažejo pot. Volja deluje že slobodno, pač le polagoma vedno samostojneje, zakaj v otroški mladosti, od 8.—14. leta, so zunanji vplivi in pa notranji, iz organizma izvirajoči nagibi, jako močni.

V tej dôbi se razširjajo in čistijo pojmi, vendar pa deluje še vedno najbolj domišljija in se giblje »srce« še krepko. Kakor je telo otrokovo še šibko in mehko, tako je tudi mehka duševnost, pač pa tudi gibčna, sprejemljiva in premenljiva. Hitro se navadi vsake stvari, pa se tudi hitro naveliča vsakega resnobnega dela. To je dôba igranja. Po igrah otrok in deček najbolj teži,

igre so središče vseh mislij in želj, pač zato, ker deluje res v igri duh celotno, brez truda, nekoliko s spoznanjem, nekoliko s hotenjem, nekoliko tudi s telesnim gibanjem.

A spoznavanje, kakor tudi fizični razvoj telesni, (ki ima mnogo vpliva do duševnega razvoja), vodi dečka in deklico, da tudi samega sebe vedno bolje razumeva. Tako pa spoznava bolje tudi druge ljudi; začne se zavedati svojih posebnostij, svojih lastnostij, teženj, prednostij, slabostij, h krati pa opazujoč spoznava vse to tudi na drugih ljudeh ... in s tem se zaveda kot uda človeške družbe, zaveda se svojega pomena in svojega namena. Tu se vzbudi krepki nagon delovanja. Živahne sile hočejo na dan, v človeku začne kipeti in vreti, najlepša dôba v človeškem življenji je došla: mladeniška in dekliška. Tu vzraščajo vzori lepi in bujni, pač ne vselej dosegljivi, tu je duševno življenje obilno, bogato kakor nikdar. A kakor se more v tej dôbi prelepo razcvesti duševno življenje, tako se pa more tudi do cela pogrezniti v brezdno mesenih strastij, ako jih je podkurila v mladem srci zlobna roka. To je dôba pesniška, rekel bi, zlata dôba za duševno življenje, tudi kritična dôba — dôba od 14.—19. leta.

Polagoma se obzorje izčisti, pamet začenja odločneje kazati pot, volja mora ravnati trdneje, saj so jo utrdili že marsikateri udarci, marsikatere izkušnje, treba si je izbrati tudi stan, ako si ga nismo morali izbrati že poprej. A še vedno preveva duha ona prijetna gibčnost, pa tudi nestalnost ga ne zapusti; srce je še vedno gorko in mehko, dokler ne vstopi kot delaven ud človeške družbe v življenje skrbeč sam za-se, pripravljajoč si sam svojo srečo. Tu pač zbežé mnogi vzori. Sila navadnega, večkrat prav trdega in žalostnega življenja jih strè in uniči, in žal, da se le premnogokrat vcepi napačno mišljenje o svetu in o sebi v takega človeka, ki je moral ali zaradi trpke osode prebiti hude boje, ali pa je dal svoje najbolje imetje — dobro srce — ugrabiti si od popačenih ljudij, katerim se zdi njih zlobnost največa čast. Duševno življenje si napravi v tej dôbi stalno in krepko strugo, po kateri poteka, izobrazi si nazore, popravi si načela: navadno je človek sedaj — kakor pravimo — na vrhuncu, sedaj mu je došel konec cvetja in začetek sadovja. To je dôba okrog 30. leta.

Nadaljnega razvijanja mi pač ni treba točno opisovati, zakaj stalnih zakonov ni možno določiti, po katerih bi se ravnalo poznejše duševno življenje: ravna se po stanu, po okoliščinah in zunanjih

vplivih. Pač se ravna tudi po notranjih sklepih in načelih; vsakdo vzgaja samega sebe, ako hoče, do pozne starosti; vedno ima še česa pridobiti si in česa odvaditi se; vedno lahko napreduje umsko in nravno, kolikor hoče. Spoznavanje se še v pozni dôbi lahko širi; izkušnja uči človeka, česar ga ne uči nobena šola in noben učitelj; spoznava vedno bolj, kaj je življenje; občuti njegovo pezo in obžaluje njegovo revo; obžaluje slabost človeško, ki peha človeka v trpljenje, nesrečo in pogubo, slabost, ki dela človeku — ne le enemu — da, človeštvu v obče britkost in mnogokrat grozne stiske, katerim se pa posameznik, kakor tudi družba človeška tem lože ogne, čim bolj utrdi svojo voljo, čim bolj se spoštuje pravi, dobri značaj. V vseh položajih zrele dôbe pa vzdržuje človeka jasna pamet, ako jo rad goji in se po njej ravna, in pa nravna zavest, zavest, da smo tu sem postavljeni za nekaj časa, da delujemo in izvršujemo nalogo svojo, dokler nas tukaj pušča previdnost božja. Táko prepričanje vliva v srce mir, volji pa daje nepremagljivo moč. Zato more biti človek takega mišljenja v pozni starosti družbi, v kateri živi, trdna podpora in pomoč za napredovanje.

## § 128.

## Razlika temperamentov, spolov; značaj.

Ker je duševno življenje tako različno ob raznih prilikah, ne moremo se čuditi, ako je raznolično v različnih osebah. Sicer smo izrekli že v »uvodu« (str. 20.) važno resnico, ki je podlaga naši vedi, da je »duševno življenje pri vseh narodih v bistvu isto«. A poleg bistvene enakosti je mnogo nebistvenih neenakostij, bodisi v posameznih ljudeh, ali posameznih narodih, ali plemenih, ali po posameznih deželah. Kakor si niso enaki obrazi, kakor niso enake okoliščine, ali podnebje, živež, delo, vzgoja itd., tako tudi ne more biti enako duševno življenje. Reči moramo oprti na izkušnjo, da so razlike res precejšne. A o teh govori druga veda, antropologija, ki si mora za to razkladanje staviti tudi širšo podlago. Nam se je treba tukaj ozirati — kakor je že obče v dušeslovnih knjigah navada — samo na temperamente,[1]) t. j. tiste razlike v duševv-

[1]) Izraz »temperament« izvira iz lat. »temperare«, ker je zdravnik Galen (um. 200 l. po Kr.) učil, da so v vsakem človeku drugače mešani sokovi. Prim. o tem predmetu: Lenhossék: »Darstellung des menschl. Gemüthes in seinen Beziehungen zum geistigen und leiblichen Leben«, 1824.

nem življenji in delovanji, ki izvirajo iz telesnih vplivov na dušo. Čutila in živci, bodisi občutni, bodisi gibni, imajo veliko moč v duševnem delovanji. Kakor je pa delovanje živčevja v raznih osebah različno, tako je v onih ozirih različno tudi duševno delovanje. Ta razlika je največ v »srci«, t. j. v čustvih in afektih, sploh v želenji; a razteza se tudi na umsko delovanje. Kaže se pa najjasneje v veči ali manjši hitrosti duševnega delovanja. Poleg tega se ozirajo oni, ki popisujejo temperamente, tudi na zunanje delovanje, ker moremo le po tem soditi človeka. Kar ima človek po temperamentu, tega si ni pridobil s trudom, z voljo; kar smo si pa pridobili z voljo, tega ne prištevamo temperamentu. Vse razlike v temperamentu so prirojene, izvirajo iz narave same, in naša naloga je, da jih prav rabimo in umno ž njimi ravnamo. Ker se o tem lahko mnogo čita, omenjamo tu le glavne stvari.

Temperamente ločijo štiri: sangvinični, melanholični, kolerični in flegmatični.[1]) Izrazi so povzeti iz telesne posebnosti v krvi in sokovih, ker so ménili stari dušeslovci, da iz onih posebnostij izvirajo duševne posebnosti.[2])

*a)* Sangvinični temperament se kaže v veliki lahkoti, s katero se izvršuje mišljenje in delovanje človekovo. Vse gre hitro: sangvinik ne premišljuje mnogo, nikakor ne resno, hitro kaj sklene, urno se loti dela, a ko pride do srede, že poneha in popusti. V obče pravimo, da je lahkomišljen, a dobrosrčen človek, ki je hitro nevoljen, pa se dá kmalu utolažiti.

*b)* Besedo »melanholičen« rabimo radi v istem pomenu kakor »žalosten«. A temperament je melanholičen tedaj, kadar se »zdé človeku vse stvari, ki se njega tičejo, jako važne, kadar ga vsaka reč skrbi, kadar se ozira najprej na težave. Ne obeta rad; zakaj beseda »izpolniti« se mu ne zdi nikaka malenkost in jako dvomljivo mu je, bode-li mogel ali ne«.[3]) — Kratko bi ga torej res smeli imenovati črnogledega človeka.

*c)* Kolerični temperament ali »vroča kri« bi utegnilo pomeniti skoro isto, ako mislimo bolj na naglo jezo, nego na lahko-

---

[1]) Kant, »Anthropologie«, p. 206, sq.

[2]) »Sangviničen« od lat.: »sanguis« — kri; »melanholičen« od gršk.: μέλαινα χολή — črni žolč; »koleričen« od gršk.: χολή — žolč, jeza; »flegmatičen« od gršk.: φλέγμα — telesna žleza ali sluz. Stari zdravnik Hippokrat (um. 377. l. pr. Kr.) je tako našteval glavne človeške sokove.

[3]) Kant, »Anthropologie«, p. 209.

mišljenost takega človeka. Kolerik je hitro v ognji, deluje odločno, ne boji se nikogar, nevarnost ga še mika. Rad je prevzeten, jezen in zaničuje druge. Všeč mu je hvala in zunanji bliščc. Kolerični temperament pomaga človeku izvršiti velike namere; a če se obrne na slabo stran, dela mnogo škode. (N. pr. Aleksander V., Mohamed, Napoleon).

*d)* Flegmatični temperament je pa počasen in miren; ne vzdrami ga hitro nobena stvar; ako mu rečeš kako neotesano besedo, ne bode ti jo vrnil takoj, pač pa si zapomnil in o priliki jo bodeš dobil z obrestmi. Flegmatičnega človeka imenujemo hladnokrvnega. Jako rad se udá lenobi, a mnogokrat so flegmatiki najvstrajnejši delavci.

Ako se oziramo v istinito življenje, vidimo, da so taki temperamenti, kakor smo jih tukaj popisali, redki. Le tedaj se nam kažejo v takih oblikah, ako so dotične posebnosti jako močno izražene. Večinoma se nahajajo temperamenti v nekaki srednji meri, rekel bi raznovrstno mešani ali spojeni. Največe nasprotje kažeta sangvinični in flegmatični, kolerični in melanholični temperament.

Ako se oziramo na vsa telesna svojstva, kolikor jih vpliva na duševno življenje, imenujemo ja skupno — čud človekovo (Naturell). Čud se javlja zlasti v teženji in vpliva jako na srce. Zaradi tega je pač umevno, zakaj se kaže prav v čudi velika razlika med moškim in ženskim spolom.

Tukaj se ne pečamo z vprašanjem, ali je duša moških oseb že sama po sebi nekoliko različna od ženske duše,[1]) marveč le s tem, kakšna je razlika v duševnem življenji. Ta razlika izvira iz različne telesnosti; telesnost je z duševnostjo sklenena bistveno. Duševno življenje moških oseb ima večinoma več jakosti (intenzivnosti) nego ženskih oseb; ni pa resnično, da bi se v ženskah duševno življenje moralo umikati telesnim silam in njih delovanju. Ona jakost moška se najbolj kaže v umskem delovanji; moški rad stvarja pojme, premišlja in tehta to, kar je splošno, ženska pa se mudi v predstavah in se ozira na posamezne predmete. Moški rad prezira poedine dogodke in stvari, obrača pa svojo pozornost na občne zanimivosti, vnema se za javna vprašanja, ogreva včasih za

[1]) Na trdnih razlogih sloni nazor, katerega se mi oklepamo, da gledé na dušo sámo in njeno nadčutno delovanje ni med moško in žensko dušo nikake razlike.

gole abstrakcije, za katere je ženska popolnoma hladna. Nasprotno pa zanima žensko sto rečij, za katere se moški niti ne zmeni. Ženska opazuje točno, ima jasne in določne predstave, tudi ima mnogokrat zanje prav dober spomin, ima bujno domišljijo, je iznajdljiva: nerada pa se peča z velikimi načrti, nerada premišljuje, bode-li delo uspešno; mnogo skrbij nima rada, izbije si jih hitro iz glave in tako nosi največkrat lože težavno breme svojega stanú, nego mož. Zlasti pa se ženska odlikuje — ali na slabo ali na dobro stran — s svojim srcem. V obče je želenje v ženski jako krepko; zatorej se ji pogostoma vzbujajo čustva in afekti, a jači niso nego v moških. Ako je mož pogumen in vstrajen v delu, je žena potrpežljiva v težavah in ne izgubi upanja. Vsako teženje se v ženski hitreje javlja nego v moškem: vegetativno in simpatično živčevje je v ženski bolj razvito, torej tudi krepkeje nego v moškem. — Napačna je misel, da je ženska čud in narava že sama po sebi slaba, ali k slabemu nagnena. V nravnem oziru je človek, bodisi moški ali ženska to, kar stori sam iz sebe, duševno življenje prvega kakor druge je toliko vredno, kolikor se trudi za doseganje nravnega vzora; v tem je ženska moškemu popolnoma kos in enakopravna. Dušeslovje nima nikakega vzroka trditi kaj drugega.

A nravni vzor, ki je namen duševnega življenja, ne doseže se mahoma. Duševno življenje sloni na občnem zakonu vesoljstva: vse se razvija. Tudi v duševnem življenji imamo razne boje, in čim plemenitejše je naše mišljenje in teženje, tem več bojev treba prebiti. Včasih zmaga v nas nravni zakon, včasih pa zmagajo napačne težnje in vnovič je treba boja. V takem delovanji pa se utrdi vedno bolj teženje po dobrih predmetih, vedno raje se ponavlja in vedno lože je premagati nasprotna nagnenja, tako da poteka naposled duševno življenje stalno in krepko v eno mer: proti nravni dobrosti — pravemu namenu našemu, ali: nravnemu vzoru. Táko trdnost in stalnost imenujemo značaj v ožem pomenu. Beseda značaj, kakor tudi grška »charaktér« pomeni prvotno znak ali znamenje. Karkoli je znak duševnemu delovanju, to smemo imenovati značaj ali svojstvo duševnega življenja. Torej je značaj v tem pomenu jako različen v raznih ljudeh. Navadno pa se oziramo, ko rabimo to besedo, na nravno stran in pravimo: dober — slab značaj. A v ožem pomenu nam zaznamuje določno izražen znak duševnega življenja, katero teži z vsemi silami po plemenitih predmetih in je v tem teženji stalno,

krepko, odločno. Značaj si pridobimo le polagoma. Zato je značaj smoter vsega duševnega izobraževanja. Ako primerjam duševno življenje močni reki, ki vali neprestano svoje valove dalje in dalje, primerjati smem značaj trdni strugi, neomajljivim nasipom, katerih ne izpodkoplje noben naliv, ki pa nasprotno vzdržavajo čvrste valove v onih mejah, v katerih je njih moč koristna in potrebna.

Tako je res prav značaj nekak izraz za vse duševno urejeno življenje; vsa duševnost se je v njem utelesila, in tedaj lahko rečemo, da človek toliko velja, kolikor velja njegov značaj, in radi pritrjujemo KANT-u, ki piše: »Imeti značaj, to je najmanje, kar zahtevamo od pametnega človeka, pa velja tudi največ po notranji vrednosti (človeški dostojnosti): zaradi tega mora biti tudi najniži pameti možno — imeti značaj, in značaj mora po svoji vrednosti presezati največe prirodne darove (talente)«.[1])

[1]) »Anthropologie«, p. 217.

# VII. Del.

## Dopolnila.

### § 129.

### Pregled.

Skoro dokončali smo svojo nalogo: razložili smo — ozirajoč se na izkustvo — duševno življenje; duševni pojavi so se nam kolikor toliko razkrili. Več pa sploh ne zahteva današnja izkustvena dušeslovna veda od dušeslovca, kakor da razloži duševne pojave.

Toda kakor smo se trudili v uvodu, da bi pokazali, iz katerih virov zajema dušeslovje in katere vede so ji posebno koristne, torej kakor smo hoteli to vednostno preiskovanje izvrševati vzajemno z drugimi vedami, tako je pa sedaj jako koristno in zanimivo, da pokažemo, na katere strani lahko sézamo in delujemo na podlagi pridobljenega dušeslovnega znanja. O teh straneh hočemo nekoliko — a le kratko — omeniti in sicer najprej, kaj je duša gledé na človeško družbo in kako deluje v njej; potem si bodemo ogledali namen in pomen vzgoje; premišljevali bodemo, kako se človek druži z Bogom, in naposled se ozremo na delovanje vsega človeštva v zgodovini. — A vleklo nas bode, da bi se nekoliko popeli še v višino, na kateri spoznavamo nekaj imenitnejših dušeslovnih pojmov in zakonov jasneje in lože nego smo jih doslej, zakaj naš razgled obsega sedaj vse duševno življenje. — Ker se opažajo pri nekaterih osebah nepravilnosti duševnega življenja, obdelali bodemo kratko tudi te v tem delu in jih v sredo tega razkladanja vtaknili, ker se ne dadó primerno uvrstiti v druge dele. Zato razpravljamo tvarino tega dela v treh poglavjih: v 1. govorimo o odvisnosti duše kot posebnega bitja med drugimi bitji, v 2. o nepravilnem (nenormalnem) duševnem življenji, v 3. o nekaterih najviših pojmih ter zakonih dušeslovja.

# I. Poglavje.

## Odvisnost človeške duše.

### § 130.

### Duša v družbi človeški.

Da umevamo duševno življenje do dna, treba se je pač nekoliko ozreti na one strani, ki vplivajo na našo dušo ali duševnost kot posebno bitje. Dasi vemo, kako smo v obče odvisni od zunanjih stvarij, kako nam javljajo občuti zunanji svet, vendar ne vemo, kako je duša odvisna kot bitje od drugih bitij. Taka bitja so najprej nam enaka bitja — drugi ljudje, druge duše, potem tudi najviše bitje — Bog. Od teh smo odvisni.

Začnimo z družbo človeško. Zares, nikakor ne moremo umeti duševnega delovanja, ako si ne ogledamo duše v družbi med drugimi enakimi bitji. Sicer pripovedujejo o jako redkih slučajih, da so nekateri ljudje v mladosti zašli med živali in se tam privadili prav divjega, nečloveškega življenja. A ti primeri so ne samo redki, ampak tudi dvomljivi in nikakor ne morejo omajati te-le splošne resnice: duševno življenje je po naravi urejeno tako, da se začenja, razvija, spopolnjuje v družbi.

Bodisi spoznavanje, bodisi želenje meri najprej na to, da se duševnost druži z duševnostjo, druga se opira in naslanja na drugo. Spoznavanje se razvija pač tudi po svojih močeh, toda te moči mora vzbuditi druga moč. In prav v vzgoji se vidi, kako se duševno delovanje naravnost pretaka iz duše v dušo, kako zajema duša iz duše; tako se družita obe v soglasje, v enoto. Jezik posebno jasno in neovrgljivo to priča, jezik, ki je za spoznavanje tako bistveno potreben. Kaj je jezik drugega kot nekako občno duševno življenje: ne moje, ne tvoje in ne kateregakoli drugega, ampak v obče vseh onih, ki rabijo isti jezik in si ž njim razodevajo svoje misli.

Ako se ozremo na svoje znanje, vidimo takoj, da nam dohaja največi in najlepši del znanja po družbi. Vzgojo, ki nam podaje znanje, samo mimogredoč omenjam. Kolikokrat pravijo, da ono znanje, katero si pridobimo sami ali kot samouki, ni toliko vredno,

kakor če smo se učili pri učitelju. A mnogo važneje je, da spoznavamo svojo — človeško — naravo še le v družbi. Tu imamo priliko za primerjanje, za spoznavanje, za sodbe in sklepe, tu spoznavamo svoj namen, s kratka, više spoznavanje se ukreše še le s tem, da dela in občuje človek s človekom. Kolikokrat pravimo tudi, da je veda občna last vseh ljudij, da prav veda je čisto zrcalo tega skupnega duševnega življenja in delovanja.

Skoro še bolj nego spoznavanje kaže nam želenje, da je duša namenjena bivati in delovati poleg duše, torej v družbi. Želimo razne predmete, nekatere bolj, nekatere manj. A nobeno želenje ni tako močno in nima onega vzvišenega značaja, kakor teženje osebe po drugi osebi, duše po drugi duši. Želimo stvarij, katerih potrebujemo za jed in pijačo in želimo jih jako; ljubimo svojo gorko obleko po zimi, glasbenik ljubi svoje orodje — goslar se neče ločiti od svojih goslij; slikar ljubi svoj čopič, učenjak ljubi svoje knjige, samotar ljubi svojo samijo . . .: a kaj je vse to v primeri z ljubeznijo, ki jo imamo do ljudij, do duševnih bitij! Da — skoro bi rekel — ta ljubezen je razven ljubezni do Boga edina, ki je res dostojna za človeka, vredna duše, — edina ljubezen, v kateri deluje duša z vsemi silami, a deluje vendar tako lahko, tako naravno! Mislimo si dva dobra prijatelja, o katerih že navadno pravimo, da sta enega srca in ene duše: kako se njiju duševno življenje spaja in sklepa! Kako poznata poleg besedij še sto znamenj, da se razumeta: sedaj z očmi, sedaj z lahnim smehljajem, sedaj z gibanjem rok, sedaj z vzdihom, potem si stisneta roki, pridržita ji in še krepkeje stisneta, nasmehljata se drug drugemu, morebiti se objameta in poljubita, predno se razideta — —: vse to govori, vse razodeva prijateljsko ljubezen in prav ta ljubezen polni njiju prijateljski duši, prav ta ljubezen je njiju ena duša. In kje bi bila duša, ki bi ne imela v sebi nič ljubezni do nobenega človeka? O zavrženih in propalih ljudeh čitamo, da so napovedali celemu svetu smrtno sovraštvo, a imeli so vendar vsaj eno bitje, n. pr. kako nedolžno dete, katero so ljubili z vso silo svojega srca. Prav zaradi tega se pa tudi dobi tu pa tam kako strto srce, rekel bi, umrla duša, ki je izgubila svojo ljubezen, svojo vez z drugimi ljudmi. Ali ni taki duši res ugasnilo življenje? In recimo, da se ji zopet povrne zaupanje in ljubezen do ljudij, povrne se ji tudi duševno življenje. Mnogi vzgledi, katerih ima vsak izkušen človek na izbiro, potrjujejo to resnico.

Nekatere stvari je treba samo omeniti, da se še bolj uverimo o velikem pomenu družbe za dušo. Mnogo čustev se vzbuja samo v družbi, mnogo krepostij se razvije samo v družbi, in kar je posebno važno, tudi trdni značaj se dovrši le v družbi.

Torej smemo res trditi, da se duševno življenje razvija, ohranja in spopolnjuje v družbi, da ima duša namen in nagnenje biti v veči celoti kot del te celote, in vendar kot pravo samostojno bitje. Ako hočeš umevati dušo in njeno življenje, umevati jo moraš po družbi in iz družbe.

Lahko bi se pri tem oziral na one zveze, katere je priroda sama ustanovila med ljudmi, namreč zveze v družini: toda govoreč o duši, naj poudarjam samo duševno življenje, prepuščajoč druge strani drugim vedam, n. pr. socijologiji (družboslovju).

## § 131.

## Duša v vzgoji.

Tudi ta predmet obdeluje posebna veda, torej nam ni treba sezati globoko.

Duševno življenje se ne vzbudi samo po sebi, ampak treba je, da je kdo drugi vzbudi. Tudi se ne izvršuje niti delovanje umsko, niti delovanje volje samo po sebi v oni meri in po oni poti, katero povzemamo iz pameti. Zato je treba duševne vzgoje. Vzgoja mora duševno življenje vzbuditi, krepiti, voditi in uravnavati, dokler se ne more samostojno razvijati. Ker je duševno življenje 1. umsko in 2. življenje volje, zato mora vzgoja v obeh ozirih delovati: prvič umsko s poučevanjem in drugič z vplivanjem na voljo ali vzgajanjem (v ožem pomenu).

Umu se mora podajati ono znanje, katero rabi človek v življenji za svoje delo, za svoj namen; navaditi se mora človek prav rabiti čutila, dobivati mora primerne in prave nazore, delati mora resnične pojme itd. Vse to se mora vršiti po pravi poti ali s pravo metodo.

Voljo pa je treba tako vzgajati, da deluje pozneje sama iz sebe, res slobodno, vendar pa nravno, dobro. Dušo je treba prav voditi in njeno želenje uravnavati. Treba ji je staviti pred oči plemenite predmete, treba je želje nagibati k potrebnim in dobrim stvarem, treba je lepa in dobra čustva vzbujati, afekte — ako so silni — potlačevati: sploh dobro in plemenito stran naše

narave podpirati. Ker se pa teženje sámo obrne tudi lahko na napačno pot k slabim predmetom, zato je treba, da se gojenec odtrga od takih predmetov. To se zgodi z opominjanjem, pa tudi z ostrejšimi sredstvi. Nikdar pa ne smejo biti toliko ostra, da bi duševno življenje bolj motila in je uničevala, nego čistila in krepila. Ker je vaja za vse duševno življenje važna, zaradi tega mora biti v vzgoji mnogo vaje. Po vaji dobi vse duševno življenje določeno pravo pot in teži po pravi smeri, pravem namenu. Po vaji se teženje v dobrem utrdi, in prav to utrjenost, stanovitnost imenujemo značaj.

Izmed onih činiteljev in onih močij, ki imajo odločilen pomen za duševno življenje, moramo staviti vzgojo na prvo mesto. Največkrat je dobil človek to po vzgoji, kar ima v značaji, in tega nima, kar je zanemarila vzgoja. Ako bi hotel poznati duševno življenje kake osebe, moral bi se v prvi vrsti ozirati na njeno vzgojo.

## § 132.

## Duša in Bog.

»Ako se oziramo na glavne momente v bistvu človekovem, na čudovito modro sestavljeno telo, v njega zvezo z dušo, na duševno njegovo stran, na njegovo slobodo in nravni namen, na njegovo zmožnost, da spoznava resnico, dobrost in lepoto, na njegovo pamet, ki sloni na teh darovih: tedaj nam je to samo na sebi ali objektivno najjasnejši dokaz, da Bog je, in to mora razvideti vsak nepristrani mislec. Človek ima že po naravi zmožnost ali kal religije, on ima v sebi živ dokaz, da Bog je; da, pravo za pravo ni drugega dokaza kakor izvestnost in razvidnost, ki je v njegovi duši.« [1])

Da, zares! Duševnega življenja ne bi do cela umevali, ako bi se ne ozrli tudi na ono bitje, iz katerega izhaja to življenje. Dušeslovec nima naloge, da bi dokazoval resnice o Bogu, n. pr. da biva i. dr., marveč da pokaže to, kar je opazil in našel v duši in njenem življenji. Nahaja pa kot obče svojstvo v duševnem življenji vseh ljudij in vseh narodov — spoznavanje, da biva više bitje, katero ima oblast nad nami, bitje, iz katerega izvira tudi to duševno delovanje, bitje, po katerem teži najlepši del nravnega želenja, bitje, za katero se ogrevajo naša čustva . . . in táko bitje

[1]) Ulrici, Gott u. d. Mensch, II p. 418.

mora dušeslovec jemati v poštev. Res, tudi njemu je znano, da so ljudje, katerih spoznavanje se upira temu bitju, ljudje, ki ga ne priznavajo. A na take izjeme se ne more znanstvo ozirati. Pač pozna dušeslovec, kakor vsak vednostni preiskovalec, tudi druge izjeme na vseh straneh svojih naukov, in vendar ga te ne motijo in ne zavirajo, da bi ne določeval občnih pravil in zakonov. Brez dvoma kaže duševno življenje vsakega človeka bolj ali manj, da je neka vez med njim in onim bitjem, naj jo imenujemo s katerim koli imenom. V znanstvu jo imenujejo v obče religijo.

Dasi so posamezne oblike religije jako mnogovrstne, vendar ima skoro vsaka neke bistvene momente in sicer: spoznavanje najvišega bitja, in pa uravnavanje volje ter delovanja po tem spoznavanji.

Omenili smo že drugodi, da je spoznavanje prva stvar v religiji, zakaj našemu umu se ne more odtegniti nikak predmet, ki bi došel v zavest, in tudi popolnoma proti zakonom duševnega življenja je, ako kdo pravi, da se v njem kaj vrši brez spoznavanja. Spoznavanje nam pové, kaj je ono bitje. Pač je to spoznavanje v raznih ljudeh jako različno. Ker ima spoznavanje stalne zakone, da pride do resnice, zato velja tudi za to religijozno spoznavanje pravilo: naj se očisti in se dvigne do resnice.

Nobeno spoznavanje pa ni v našem duševnem življenju mrtvo, marveč spoznavanje in teženje delujeta v organski zvezi in vzajemnosti. Tudi iz tega spoznavanja se mora roditi neko teženje, in sicer hotenje, kakor tudi čustvo. Spoznavanje najvišega bitja seže najgloblje v vse duševno življenje, zakaj kaže nam, da smo povsem od enega bitja odvisni, torej tudi dolžni v hotenji to odvisnost pripoznati. Česar ni, ne moremo želeti; ako pa je kaka dobra stvar, tedaj jo želimo kakor koli. In prav po najvišem bitji moramo najprej in najkrepkeje težiti; vse teženje in delovanje mora meriti na to bitje. Zakaj to bitje mora pač biti izmed dobrih predmetov najboljši predmet; pa tudi ako je kak drug predmet dober, je dober, ker je podoben ali enak temu bitju. Torej ako težimo tudi po drugih predmetih, težiti moramo po njih zaradi tega bitja.

Ker je Bog predmet spoznavanja in teženja, zato mora ta predmet seči tudi do »srca«. In res tudi srce se ogreje za ta predmet, — za Boga: oklene se ga, in kakor dobra trta na gorkem, prisojnem kraji rodi srce najplemenitejši sad. Tudi taki ljudje, ki ga nečejo priznati s svojo pametjo in svojo voljo, trdé, da s srcem ga

čutijo, ali da se mu v srci klanjajo. Da, srce pozna Boga in v Bogu ima tolažbo in uteho. Edino ta ljubezen je, ki presega ljubezen do človeka, edino ta more človeka zadovoljiti popolnoma; saj kjer je ta ljubezen, tam je h krati ljubezen do ljudij. Ako bi tudi kdo hotel iztrgati nam iz srca ljubezen do ljudij, ne more je, ako imamo ljubezen do Boga. Ker se v tej ljubezni družita spoznavanje in hotenje, ker giblje ljubezen vse duševno življenje, zato je ljubezen do Boga — do najvišega, najboljšega in najpopolnejšega bitja *vrhunec duševnega življenja*; niti znanstvo, niti poezija ne more izreči predmeta — v duševnem življenji lepšega in višega, nego je ta vekovita ljubezen.

Ljubezen nagiblje človeka najkrepkeje, da kaj stori. Najraji storim kaj onemu, ki ga ljubim. Vem pa tudi, da moram slušati onega, ki ima oblast nad mano. Iz tega se pač vidi, da se mora duševnost tudi v delovanji svojem, v svojih ukrepih, sploh vedno ozirati na najviše bitje. Res uravnava nravni zakon vse naše mišljenje in delovanje: a če spoznava duša najviše bitje, ne more biti zanj nravni zakon nič drugega kakor zakon ali volja tega bitja. Torej sta nravnost in religija najtesneje spojeni.

Na mnogo višo stopinjo religije pa se še povspne um človeški, ako more s trdnimi razlogi dokazati, da je *duševno življenje*, — in sicer v prvi vrsti nadčutno, t. j. *umovanje in hotenje* — *nekaka slika delovanja ali življenja božjega*. To mišljenje se uriva človeškemu duhu neprenehoma. Ni je religije, ki ne bi več ali manj jasno izražala te misli, da je v človeku nekaj »božanstvenega«, torej, da je njegova viša narava in više delovanje res neka podoba, posneta po najvišem bitji. »In ono, kar je nad vsemi temi stvarmi, pamet, ali da z več besedami povem, um, razsodek, mišljenje, modrost, — kje smo jo našli, kje smo jo pobrali?« [1]) Tako poprašuje stari rimski modrijan, isti, ki je pisal, da je v človeku neka *iskra božjega uma*.

A više ne moremo iti in dalje ne moremo preiskovati tega predmeta, ker se pečamo samo z znanim duševnim življenjem. Površni ta pogled v našo višo naravo naj bi nas bil samo spomnil one zveze, ki druži našo duševnost z začetnikom vseh bitij.

---

[1]) Cicero, de natura deorum, II. c. 7.

## § 133.

## Duša v zgodovini.

Napis se ne ozira na to, kako opisujejo zgodovinarji razvoj duše, ampak kakšno mesto in nalogo ima posamezna duševnost ali duša v razvoji vesoljnega človeštva; ta razvoj, to delovanje človeštva zaznamujem z besedo zgodovina.

Kakor je duševno življenje posameznega človeka najože zvezano z življenjem cele družbe, tako je tudi zvezano z življenjem ne samo vrstnikov, ampak tudi prednikov in potomcev. Saj je dovolj znano, da se ne samo posamezni človek, ampak tudi celotna družba polagoma razvija. Kar sem si pridobil z izkušnjo v mnogih letih in mnogokrat v velikih nevarnostih, v težavah in s škodo, to lahko podam drugim v krajšem času ter jih dobro poučim. Drugi potem izkuša dalje, spoznava še mnogo več, napreduje in pride do veče popolnosti, nego sem prišel sam. Drugi izroči svoje znanje z lahkim načinom tretjemu itd.: tako se razširja znanje, tako se vrši pravo in stalno napredovanje prav v družbi. Vzgoja pa združi posameznega človeka z zgodovinskim razvojem, uvede ga v delovanje in napredovanje vesoljne družbe, in sicer tem bolj, čim temeljitejša in obširnejša je.

Zakaj je možno v kratkem času pridobiti si po vzgoji od drugih ljudij vsega, kar so si oni pridobili v dolgem času, to vemo iz prejšnjega razkladanja. To dela odmišljanje, to dela naš jezik. V pojmu namreč obsegamo veliko vrsto posameznih predmetov; jezik naznanja to na kratko, kar je duševnost izdelovala dolgo. Zaradi tega je možno, da se danes v 19. veku v kratki vzgoji postavimo na stališče splošnega sedanjega razvoja. Tako nam pripade dedščina prejšnjih časov, in s tem, da smo jo sprejeli, vstopili smo sami v vrsto delavcev, v »verigo« napredovalcev kot člen, ter hočemo izvršiti svojo nalogo. Vsaka duševnost stopi nekoliko v zvezo ali v dotiko s tem velikim in splošnim razvojem.

Dve zanimivi in velevažni resnici povzemamo kot posledici iz tega premišljevanja. 1. Duševno življenje ni samo nekaj posameznega, nekaj posebnega za-se, ampak je h krati del duševnega življenja cele človeške družbe, kakor je tudi resnična slika vsega celotnega družbenega življenja. Skoro je — rekel bi — tako, kakor v prirodi: vrsta lilij obsega mnogo posameznih cvetic, ali bolje vse cvetice, ki imajo posebne znake. Pa tudi vsaka posamezna

(torej ena) lilija ima vse znake in vse bistvo, katero ti kaže cela vrsta. In zaradi tega ni (v nekem pomenu) nič več v vrsti (species), nego je v posameznih stvareh (individuum). A treba vendar reči, da je vrsta mnogo bogatejša. Saj vemo, da vrste ostajajo, posamezne stvari pa ginejo. Tako je tudi duševno življenje posameznega človeka v tem pomenu življenje cele družbe človeške, in narobe. S tem pa ni rečeno, da ni duša popolnoma individuvalna, marveč to še poudarjamo, kakor tudi, da je individuvalno njeno življenje. — 2. To duševno življenje družbe človeške ni samo življenje ene dôbe, ampak je življenje v vesoljni zgodovini, v vseh dosedanjih in bodočih dôbah. Duševno življenje, ki se v posamezniku razvija, je tudi slika vesoljnega življenja. Tudi v tem pomenu se sme kaj primerno imenovati duša in njeno življenje: mali svet — mikrokosmos.

Res je, zgodovina nam ne kaže vedno jasnih prizorov, ne more se ponašati s samim razvojem: kolikokrat so se vzbudile grozne sile in pokončale v naglici krasno delo mnogih stoletij! Da, tudi v zgodovinskem življenji divjajo strasti in pokončujejo, kar je blago in lepo. A vendar ne morejo ustaviti občnega napredovanja: nad najnevarnejšim počenjanjem razdivjanih duhov, nasilnikov, strastnih mogočnežev, razbrzdanih druhalij veje duh nepremagljivega vladarja sveta, in ta vlada svet, vlada duševno življenje veleč: Bodi vedno popolnejše!

Kako veličastno je to naziranje! Eno duševno življenje poteka po velikanski strugi človeškega zgodovinskega delovanja. Prav zato pa bi skoro rekel, da en duh, ena duša živi v človeku, ne kot bi imeli res vsi ljudje eno dušo, ampak ker je delovanje, ker je življenje duše isto in eno v vseh vekih. In prav to nam še bolje razklada prejšnje nauke o Bogu in o duševnem življenji. Ta skupnost, ta enota duševnega življenja bi ne bila možna, ako bi vse življenje ne izviralo iz enega vira, ako bi ne imelo istih zakonov in naposled istega namena. Tudi to razmišljanje nam kaže kot vir in vzor duševnemu življenju — Boga. V neštevilnih stvorih poteka rastlinsko in živalsko življenje po zemlji: tako mnogovrstno, tako naravno, tako bujno je življenje, da občuduješ ta velikanski živi svet in to skrivnostno gibajočo moč življenja. A na nebu sije solnce vedno enako: nepremenljivo vzhaja in zahaja dan za dnevom: kdo pa ne vé, da solnce s svojo gorkoto in svetlobo hrani to življenje, snuje, uravnava, giblje vse! Tako čudovito enakomerno, nesestavljeno, enolično je solnce — in tolika je množina odvisnih stvorov!

# II. Poglavje.

## Nepravilno duševno življenje.

### § 134.

### Pojem in pregled nepravilnostij v duševnem življenji.

Ni pravila brez izjeme, pravi znan pregovor; tako smo se tudi mi pečali sem ter tje z nekaterimi izjemami v duševnem življenji. Pa mnogokrat spada — da tako rečem — tudi izjema k pravilu. Strasti n. pr. pač ne smejo biti nikako pravilo za duševno življenje. Vendar jih ima nekateri človek za svoje pravilo, ravna se po njih in jih goji v svojem srci.

Pa v tem nravnem pomenu ne govorimo o nepravilnostih duševnega življenja. Tudi ne govorimo sedaj o takih pojavih, v katerih je nekoliko pravilnosti, nekoliko pa ne, n. pr. o posameznih iluzijah, ali halucinacijah, dasi so ti pojavi že na meji nepravilnosti, ali pa celó za njo. Ozirajoč se na svoj načrt govorimo o onih obširnejših pojavih, ki se nahajajo le v majhnem številu ljudij, o onem duševnem življenji, ki se nikakor ne strinja z našim dosedanjim popisovanjem; to življenje hodi po posebni, brezredni poti in tudi ne pozna nikakega ravnila ali pravila. Nekateri imenujejo táko duševno življenje »duševno bolezen« (Seelenkrankheit), kakor imenujemo telesne nepravilnosti in slabosti — bolezni. A drugim to ne ugaja, češ, duša ne more biti bolna, ker je enovita substancija; zato pravijo raji: »umske bolezni« in dotične ljudi imenujejo bolne na umu. Nikakor ni napačno nepravilnost tako nazivati, zakaj izraz je lahkoumeven; tudi je v tem primeru um res nekako bolan in ne more delovati. Vendar se dá tudi temu izrazu marsikaj ugovarjati, ker je poleg uma še volja, ki utegne imeti tudi svoje bolezni. Za svoj namen rabimo najlože in najbolje besedo »nepravilnost«, ker ta je dovolj obsežna, pa tudi značilna. Zakaj med nepravilnosti ne štejemo samo umskih boleznij, ampak tudi drugačne duševne položaje, kateri se ne dadó razlagati po znanih zakonih.

Iz izkušnje so znane te-le poglavitne nepravilnosti: manija, melanholija in apatija, blaznost in blodoumje, norost, besnost; dalje

tudi: somnambulizem in magnetizem, naposled razni pojavi »dušnega gledanja«. Jako težko je te pojave ali to stanje razdeliti v posebne vrste. Nekateri jih delé ozirajoč se na duševno delovanje 1. uma in delovanje 2. volje v: nepravilnosti uma in nepravilnosti volje. Drugi se ozirajo na del živčevja, ki v nepravilnosti trpi, bodisi da trpé možgani ali da trpé gangliji; tretji se ozirajo na pojave same in ločijo take, v katerih je duh pobit ali nekako potlačen, (depressio) in take, v katerih je preveč razdražen in razvnet (exaltatio). Poslednja razdelitev bi nam lahko služila, toda bolje kaže, da se oziramo na navadni razvoj in jih samo natančno po redu razložimo, ne da bi jih delili v vrste. Oni red nam more najbolj ugajati, po katerem najbolje umevamo taka duševna stanja. Ogledali si bodemo najprej umske bolezni: manijo, melanholijo, blaznost, norost in besnost; potem pa ob kratkem somnambulizem, magnetizem in »dušno gledanje«. Sevéda bodemo pojave tudi razložili, kolikor se dadó razložiti.

## § 135.

## Umske bolezni.

Ker je duševno življenje združeno najože s telesnim, ker delujejo čutila v občutih, živčevje pa sploh v vsem duševnem življenji, zato ne vpliva samo duša na telo, ampak tudi vsako telesno stanje vpliva na dušo. Zaradi tega mora pač vsaka bolezen, ki je v živčevji sploh in v možganih še posebej, slabo in škodljivo vplivati na duševnost; kadar kaj moti živčevje, moti tudi duševnost ter njeno delo zavira ali celó ustavi. In umska bolezen prihaja prav od todi, da je živčevje bolno, da vsled tega nepravilno deluje, in da se moti ona vzajemnost med možgani in duševnostjo, ki je sicer v zdravem stanji. Kadarkoli so preiskovali možgane bolnoumnih ljudij, našli so skoro vselej kako napako v organizmu.[1])

Vzroki teh boleznij so duševni in telesni, to se pravi: učiniti jih morejo ali duševni dogodki, ali pa telesno bolenje. Duševni pojavi, ki omotijo um, so posebno ti-le: močni afekti, kakor strah, žalost, obup; strasti, kakor častiželjnost i. dr.; tako tudi vsaka druga napetost duha, ako trpi dalje časa, n. pr. tuga, zamišljenost v en predmet, presilno učenje ali delovanje z umom sploh. Telesni vplivi so n. pr. udarec na glavo in na možgane, padec, presilno telesno delo, neredno življenje

[1]) Bain, o. c. p. 16.

in nezmerno uživanje. Vsi ti pojavi, bodisi duševni, bodisi telesni delujejo na živčevje presilno in je tako kvarijo. Mnogokrat se tudi vsa duševnost vsled kateregakoli nereda nekako prevrne, in tako telebne v prepad teme. Mnogokrat je pa duševna bolezen že prirojena in se razvije tudi vsled kakega malega povoda.

Med take prirojene štejemo lahko manijo, ki se pa kaže v raznih oblikah. Manija sploh je podobna strasti, le da ne deluje v njej toliko volja, kolikor neukrotljiva notranja sila. Ker pomeni »manija« nekako besnost, zato imenujejo posamezne vrste te bolezni »monomanije«, t. j. nespametno, strastno in neukrotljivo hlepenje po eni reči. Opazovali so namreč, da imajo nekateri ljudje nepremagljivo teženje, da bi kradli (cleptomania), in res kradejo, kar vidijo; drugi težé, da bi požigali (pyromania), tretji, da bi popivali (mania ebriosa, dipsomania), drugi zopet so pohotni (eratomania), katera manija je posebno silna v dotičnih osebah itd. To duševno stanje izvira vsakako iz posebne razdražljivosti živcev, in pa mnogokrat iz pokvarjene domišljije, posebno iz fiksnih (blodnih) idej, pač tudi iz prirojenega nagnenja. Volja se ne more ustavljati nagnenju.

Melanholija je res bolezen za človeka, ker ga tlači in mori. Težko pa je določiti njeno pravo bistvo, ker delujejo v njej razni vplivi. Duševnost je potrta, po zunanje se kaže človek pobitega, nobena reč mu ne ugaja in ga ne veseli. Duševno delovanje se ne more razvijati, marveč je zajezeno in ukleneno. Nič krepkosti, sama otožnost, kakor bi bilo vse izgubljeno, vse zapravljeno — nikakega upanja več! Poleg tega je melanholični človek vedno zamišljen, pa ne dá si dopovedati ničesar. — Te bolezni je vsakako krivo živčevje. To se že iz tega vidi, da taki bolnoumni ljudje ne morejo spati. Vsled tega jih vse boli in teži. Da taki ljudje tudi krivo sodijo, vse drugače vidijo, kakor je v istini, tega skoro ni treba omenjati. Mnogokrat imajo halucinacije in še čutila pokvarjena. Kadar se človek vsled take bolehnosti tudi le malo ali celó nič ne méni za zunanje stvari, imenujemo bolezen apatijo[1]) — neobčutnost. — Neka manj huda bolezen, a z melanholijo sorodna je hipohondrija, čmernost, ki je pa mnogokrat bolj slabost nego

[1]) To besedo rabijo tudi v drugem pomenu. Ako se kdo ne dá premagati afektom (πάθος), ampak je vedno enako miren, zdi se, da je neobčuten; táko neobčutnost (ἀπαθία) so priporočali Stoiki.

bolezen. S trdno voljo se dá premagati, ako se ni že preveč ukoreninila.

Ako se razvija katera izmed imenovanih boleznij dalje in postane hujša, nastopi blaznost, norost ali celo besnost. Blaznost se javlja v tem, da so se komu utrdile in ugnezdile popolnoma napačne predstave, o katerih dotični človek tudi napačno sodi. Sebe ima tak bolnik za kaj drugega, kakor je v resnici, včasih se ima za kako veliko osebo: za cesarja, kralja, celo za Boga samega. O svojem telesu ima tudi napačne misli: zdi se mu telo n. pr. leseno, stekleno, masleno, jako veliko ali jako majhno; moški se ima za žensko in narobe. Zavest in samosvest je torej razdrta, človek ne pozna več samega sebe; ono, kar imenuje bolnik »jaz«, to ni več prejšnja oseba, ampak drugo predstavo je začel tako nazivati. Največkrat je tudi sojenje krivo, vendar pa se popolnoma ujema z onimi predstavami; celo »bistroumni« utegnejo biti blazniki, ako govoré o stvareh, s katerimi se pečajo, ali katere se tičejo njih napačnih predstav. — Kaj se je zgodilo v duši blaznikovi? Samosvest se je izgubila, spomin se je pretrgal in ne veže več med seboj predstav. Da se je pa tak poraz mogel dogoditi, morala je zlasti ena predstava, moral je posebno eden duševni pojav z vso silo pretresti duševnost, vsled česar je tisti ostal v zavesti, dobil veliko moč in potlačil vse druge. Marsikdo je pač sam izkusil, kako hoče včasih kaka predstava stalno biti v zavesti. Trudimo se, da bi ne »mislili« več na ono stvar, ono osebo, a vendar si je ne moremo »iz glave izbiti«. Nekaj enakega je (pač veliko huje) v blaznem človeku. Duševna moč je preslaba, da bi v spominu zopet vse tako uredila, kakor je bilo poprej. Kaj hitro se vrinejo potem še raznovrstne druge napačne predstave, in tako se duševno življenje bolj »meša« nego ureja.[1]) Kaj se v možganih dogodi, kadar se poloti človeka blaznost, to je težko določiti, izvestno pa se njih delovanje omoti in zmede.

---

[1]) Sploh je jako težko dobro razlagati vse te pojave, prav zato, ker se ne dá določiti nikaka zakonitost. Sicer nečem nikomur vrivati svojih mislij, vendar zdi se mi popolnoma pravo razlaganje tega stanja iz spomina. V blaznih se je prevrnilo in pokončalo spominjanje, vsled tega se je razrušila tudi samosvest. Spominjanje ni brez zavesti: kadar spominjanje preneha ter deluje neredno, potere se tudi samosvest. Že navadno mišljenje in govorjenje to potrjuje, ker pravijo o takem, kateri se spominja v napačnem redu, da se mu »meša«. Zmešanost je pa že korak do blaznosti. Kdor bi bil stalno zmešan, ne vem ali bi mu

Norost se ne loči mnogo od blaznosti. Norost imenujemo po navadi stanje takega človeka, katerega duševno življenje, zlasti mišljenje, se je stalno in tudi v vsakem oziru razdrlo in zmedlo. Blazniki sodijo o nekaterih stvareh ali strokah prav, tudi umno delajo. A norci imajo vseskozi (ali vsaj večinoma) pravila duševnega delovanja pokončana, umsko delovanje se je potrlo, rekel bi tako, kakor če v uri potereš nekaj koles. Norost ima pa več stopinj. Mnogi norci utegnejo marsikatero lahko delo prav dobro opravljati, opravila — tudi težavnejša — izvrševati, pokorni so, skrbé za svoje potrebe. Drugi pa so do cela drugačni: neredni in »nerodni«, nikdar se ne moreš zanesti, da jim ne bode zopet kaj čudnega v glavo šinilo.

Duševno življenje se vrši v obče hitro, misli nam mnogokrat rojé po glavi neizrekljivo urno. Vendar ima tudi ta urnost svojo mero. Kadar se vrši delovanje jako hitro in kadar deluje duševnost posebno krepko na živčevje, ki je vrh tega tudi sámo razdraženo in bolno, tedaj se rodi duševna bolezen, katero nazivljejo besnost ali norsko togotnost. Začenja se z nekakim divjanjem, nerodnim počenjanjem, razgrajanjem; razjarjenost je potem veča in veča, dokler ne pozna naposled nobene mere več. Ni vselej tudi mišljenje omočeno, tudi sicer pametne ljudi zgrabi včasih tak vrtinec.[1]) A polagoma se prevrne tudi mišljenje, utrdé se čisto napačne predstave, izgubi se spomin, — duševno življenje je razdejano. Tak bolnik ni nikdar miren: ni še dobro začel prvega dela, že se loti drugega, in ko se je poprijel tega, pride mu že na misel, da je treba še ono pripraviti, a hitro na to mora iti prijatelja obiskat, ako se ni takoj premislil, češ da mora iti spat ali pa da mora še le vstati. Včasih so posamezni pojavi grozni: bolniki kričé, razgrajajo, mahajo, trgajo, kar vidijo, škripljejo z zobmi, dokler ne obnemorejo in se ne zgrudijo na tla.

Lahko umevamo, da morajo taki pojavi duševne in telesne moči pokončati, kakor izsuši huda vročina vse življenje. Ako se

mogli reči drugače, kakor da je blazen. Tudi pravimo, da kak človek blede, kadar ne govori po redu. Torej je blodoumje prav taka »zmešana pamet«, ali blaznost.

[1]) Žena nekega delavca, ki je bila nekoliko bolehna, sicer malo razdražena, vendar pa popolnoma pametna, zbesnela je neki dan hipoma, ko jo je mož mehko pokaral zaradi neke jedi. Žena je začela divjati, dirjala pó sobi, kričala in razbijala, zapodila se potem v kuhinjo in razbila vso posodo. Naposled se je zgrudila vsa upehana. — Ricker Pastoral-Psychiatrie 1889, p. 104.

ne oglasi smrt, mora nastopiti naposled popolna otrpnelost. Živci so obnemogli, ne dadó se vzbuditi; duša pa je kakor mrtva v otrpnelem telesu.

Ako je pa taka duševna nedelavnost prirojena, imenujemo jo topost. Take posebnosti pa spadajo drugam, ne v dušeslovje.

Iz tega opisovanja se vidi, da je tudi umsko delovanje, da sta pamet in volja le v slabotni posodi, ki se lahko razbije: uči nas zmernosti v vseh umskih delih in pa ponižnosti, ko sodimo svoje duševne vrline.

## § 137.

## Somnambulizem, magnetizem in „dušno gledanje“.

Delovanje duševno ali telesno-duševno, katero zaznamujemo s temi izrazi, je tudi nepravilno, pa poleg tega še jako zapleteno, temno, neumljivo, torej se lahko zadovoljimo s kratkim premišljevanjem in z glavnimi podatki.

Somnambulizem pomeni po naše: pohajanje med spanjem. To nekam čudno ravnanje kakšnega človeka bi bili obdelali že v razgovoru o spanji, ako bi ne bilo v somnambulizmu marsikaj, kar je prav nasprotno počivanju med spanjem. Kadar spimo, ne deluje živčevje (razven vegetativnega), ampak se krepi; v imenovanem stanji pa speči človek hodi, dela, opravlja svoje posle. Tak človek vstane, gre pisat; kuhar je šel kuhat in prirejat za obed, plavač je krepko plaval — po tleh.[1]) Vzbudivši se, ne vé o tem ničesar. Somnambulizem razlagajo sklicujoč se na sanje, češ, sanje so tako žive, da človek še zunanja dela opravlja. Vendar se tudi marsikaj upira taki razlagi. Vsakemu je znano, da se je večkrat prav takrat vzbudil, ko je v sanjah začel morebiti z roko mahati, ali je hotel zakričati. Potem: ako so samo gole sanje, kako je mogoče brez premišljevanja izvršiti mnogokrat jako nevarna dejanja, n. pr. plezati po drevesu, hoditi po strehi? Težko je o tem kaj

[1]) Zanimivo je, kar se je dogodilo l. 1840 v Parizu nekemu ribiču Gaillard-u. Opazil je, da vsako noč izginejo iz dobro zaprte in zaklenene posode nalovljeni krapi, ne da bi kdo poškodoval ključalnico. »Tat ima ponarejene ključe,« misli si naš ribič ter sklene, da napravi za predrzneža past, ki bi ga zgrabila in pridržala. A kaj mislite, koga je ta past ujela? Gaillard-a samega, zakaj on je v spanji hodil svoje ribice zopet izpuščat. — Esser, o. c. I. p. 196.

trdnega in določnega reči. Ako táko hojo vendar le imenujemo sanje, moramo dostaviti, da so sanje posebne vrste.

Še bolj se moramo v vprašanji o magnetizmu ogniti vsem nadrobnostim, ker je nemogoče povedati kaj dognanega. V obče imenujejo magnetizem vplivanje magnetičnih sil enega človeka na drugega in sicer najprej na telo, pa tudi na dušo. Drugi trdé, da vpliva duša naravnost na dušo. Tako se vpraša Ulrici: »Ali more duša na dušo, duh na duha neposredno delovati?« In na to odgovarja: »Da to dokažemo, mogli bi se sklicevati na znane pojave animalskega magnetizma. Čeprav štejejo tu sem marsikaj prevar in lažij, vendar nekoliko dogodjajev je dokazanih, ki pričajo za vsakega nepristranega človeka tako jasno o vplivu duše na dušo, da jih ne more tajiti ‚eksaktna' veda. A ni nam treba hoditi po teh polzkih tleh. Vsakdanja izkušnja uči prav isto, vsaj vsakega, ki se hoče dati poučiti ... To se kaže posebno jasno v mnogih slučajih, v katerih nam do cela nepoznan človek vzbudi prav znatno čustvo simpatije ali antipatije.« [1]) Tudi nekateri drugi so v novejšem času trdili, da more duša delovati naravnost na dušo. Dasi nečem tu tajiti nekaterih dovolj dokazanih pojavov, vendar bi trdil, da popolnoma neposrednega vpliva ni bilo in ga ne more biti, marveč vselej je pri tem kako sredstvo, in sicer naša čutila, naši živci. Lahko pa je med dvema dušama toliko soglasje, da tudi najmanjši vpliv od ene duše mnogo učini v drugi duši. Vsakako pa se tu razodevajo sile, katerih še ne moremo prav razložiti in katerih delovanje se mora gledé na znane zakone imenovati nepravilno.

Še več nepravilnosti pa kažejo nekateri, ne povsem jasni pojavi, katere nazivljejo ali »jasno gledanje« (clairvoyance) ali »drugo gledanje« [2]) (Deuteroskopie, zweites Gesicht), ali »gledanje v daljavo«, (v take kraje, kamor nikakor ne seže oko (Fernsehen). Take pojave

[1]) Ulrici, o. c. II. p. 437.

[2]) »Drugo gledanje« ima pa največkrat drug pomen, in sicer ta, da včasih kdo samega sebe vidi. Take vzglede nahajamo v narodnih naših bajkah. Tako n. pr. pripovedujejo, da je ta ali oni šel na Sv. večer (Božič) »čût« ali »gledat« na razpotje. Ako je koga videl, bode oni umrl; ako je videl samega sebe, bode sam umrl. »Ko se je nekdo s take poti vračal domov, pogledal je skozi okno in videl samega sebe ležati — mrliča na mrtvaškem odru.« Tako so mi pravili doma dečku. Drugodi so znane druge pripovedke. Táko gledanje je halucinacija vsled razburjenosti. — V tukajšnjem razkladanji pa pomeni »drugo gledanje« to, da človek nekaj vidi, kar se godi ali se bode godilo, in sicer navidezno s pravimi očmi.

hočemo tukaj s kratka — ker nimamo dobrega domačega izraza — imenovati »dušno gledanje«, kakor bi namreč duša sama naravnost gledala predmete. Take pojave, — ako so in kolikor so izpričani — utegnemo na prejšnji način najlože razložiti. Brez posredovanja si ne morem misliti vpliva duše na dušo. A kdo pozna vse posredovalne pomočke, s katerimi deluje telo na telo! Zakaj bi tudi kaka duša ne mogla z nenavadno krepkostjo sprejemati vtisov, katerih druge duše, v navadni pravilni meri delujoče, sprejemati in zaznati ne morejo! Izvestno pa je to, da bodočih dogodkov, sedanjih mislij človeških, sploh takih stvarij, katerih čutila ne dosezajo, tudi nikakor ne moremo spoznati. Drugo je slutiti, domišljevati si in videti v halucinaciji, drugo pa videti istino.

Ker se ne smemo oddaljiti od strogega vednostnega preiskovanja, morajo zadostovati te opazke o tem predmetu. Te pa nam vsaj to potrjujejo, kar smo omenili že na drugem mestu, da se ne dá vse duševno delovanje ukleniti v trdne prirodne zakone. Kakor je bistvo duše nam nevidno in zakrito, tako je zakrito tudi vsaj nekoliko njenega delovanja.

# III. Poglavje.

## Najviši pojmi in zakoni dušeslovni.

### § 137.

### Kratek ozir na pot našega razkladanja.

Metoda našega preiskovanja je bila povsem znanstvena. Opazovali smo najprej posamezne pojave, to se pravi: kar se stavi naravnost pred duševne oči, to smo si ogledali natančno in določili, kaj je in kakšno je. Pojave pa smo družili v skupine in spoznali, da imajo mnogi isto bistvo in se vršé po istih zakonih. Tako smo prišli do duševnih pojmov: kaj so občuti, kaj predstave, kaj mišljenje, kaj hotenje. Ta pot je res znanstvena. Kjer se ni dala kaka stvar tako pojasniti, da bi jo bil do cela umel in čisto razvidel čitatelj, tam so bile zapreke v predmetu samem. Dasi so nam duševni pojavi najbliži, niso pa nikakor najloži, najumljivejši.

Trudili smo se pa tudi, da bi cele skupine razložili enotno, t. j. da bi pokazali, kako je v raznih pojavih eno delovanje, ki se različno javlja v različnih predmetih, kakor se n. pr. ista svetloba javlja v raznih barvah.

Vendar se na nekatere strani svojega predmeta nismo dovolj ozirali, tudi ne še vsega do skrajne možnosti razložili. Treba, da sedaj iz vsega razkladanja dobimo posledice, treba, da določimo najviše pojme in tudi izrazimo — ako je možno — najviše zakone, po katerih umevamo pojave.

Dasi smemo po pravici določiti take pojme in zakone že tukaj v vedi dušeslovni, vendar se ne bodemo z vsemi pojmi in zakoni tu pečali, zakaj prišli smo polagoma v spoznavanji do one višine, v kateri nam je duša bitje med drugimi bitji, njeno delovanje posamezen pojav med drugim delovanjem — delovanjem vesoljstva. Zaradi tega ne kaže, da bi bilo to razkladanje tukaj obširno, ampak pokazali bodemo le one vrhunce vede svoje, s katerimi se dotika više vede — metafizike.

## § 138.

## Katere so duševne zmožnosti?

Da je pojem »duševne zmožnosti« popolnoma opravičen, in da imamo v istini duševne zmožnosti, to smo dokazali govoreč o prvinah duševnega delovanja. Vendar se v razlaganji nismo opirali na zmožnosti, ker je pot preiskovanja in dokazovanja vodila vedno le mimo pojavov. A sedaj, ko smo imeli pred očmi celotno in enotno duševno življenje, moremo tudi določiti, katere duševne zmožnosti imamo.

Vsi duševni pojavi se delé v dve veliki vrsti: v pojave spoznavanja in teženja. Dalje smo pokazali, da ti pojavi nikakor niso kaj takega, kakor so tvarinski pojavi, temveč da so vsi eno duševno delovanje. O tem pač ne more dvomiti nihče. Sevéda, kaj je delovanje, tega ne more razložiti človeški um; prav tako ne, kaj je gibanje, kaj preminjanje. Določiti moremo le v toliko, da rečemo: prehajanje je iz stanja v stanje, ali natančneje: iz nepopolnega stanja v popolnejše. Táko razlaganje je resnično, vendar si ne pomagamo ž njim mnogo. Torej si oglejmo raji, kaj se neki godi v delovanji. V delovanji mora biti stvar, ki deluje, in biti mora neki posledek, neki uspeh — konec delovanju. Ko je delujoča

stvar dosegla tisto, za kar je delovala, tedaj je nekoliko drugačna in popolnejša, zakaj preje — pred delovanjem — še ni imela onega posledka in uspeha. A nič se ni godilo brez vzroka, le samo iz sebe; tudi v delujoči stvari mora biti dovolj vzroka, mora biti vir delovanju. Zakaj vsaka stvar ne deluje, tudi ne delujejo vse enako: da deluje stvar $A$ po načinu $a$, za to mora biti v njej zadosten vzrok $\alpha$. Ta vzrok [1]) je čisto določen, čeprav se še ne javlja, in ta vzrok določuje tudi delovanje. Vzrok $\alpha$ deluje le po načinu $a$. Tak vzrok delovanja — da razložim najumevneje — imenujemo zmožnost. Ako nahajamo v človeku dve vrsti, dva načina duševnega delovanja, mora biti v njegovi duši dvoje zmožnostij. Te zmožnosti sta: zmožnost spoznavanja in zmožnost teženja. Da ni zmožnost čustvovanja posebna zmožnost, to smo dovolj dokazali.

Pa čemu bi govorili o dveh zmožnostih? Kaj smo na boljem, ako to vémo? Res je, da novega o duši nismo povedali, toda treba se je zavedati tega, kar je zares v duši; treba je razkazati vsa svojstva, in táko svojstvo je pač brezdvomno zmožnost. Zmožnost ni niti oseba, niti tvarina, vendar je nekaj; novorojen otrok nima sicer matematike v glavi, ima pa zmožnost za matematiko in je torej zaradi zmožnosti mnogo viši nego žival, dasi je njegovo (dejansko) duševno stanje podobno živalskemu stanju. Jajce še nikakor ni piščе, pač pa je v njem zmožnost, da se razvije iz njega piščе, in zato je jajce živo bitje ter mnogo više nego kamen jajčaste oblike. Ti vzgledi so sicer le deloma primerni, a pojasnjujejo važnost tega nauka. Ker so zmožnosti zares v duši, mora jih veda priznati, določiti in razkazati.

Zmožnosti imenujemo tudi moči ali sile. Vendar je dobro, da ločimo pojme in imenujemo zmožnost ono duševno popolnost, vsled katere more delovati, torej s kratka: vir ali princip delovanja. Moč ali silo pa imenujemo bolje zmožnost v posebnem oziru, n. pr. moč predstavljanja, moč mišljenja, moč sklepanja itd. Dasi ni bistvene razlike, vendar tako ločimo, da se bolje umevamo. Besedo silo utegnemo rabiti v še bolj posebnem pomenu. N. pr. »Z vso silo je divjal v njegovem srci vihar razburjenosti, strasti, poželenja.« Takih močij v prejšnjem pomenu ločimo lahko več, a znanstvene vrednosti bi ne bilo v takem naštevanji.

[1]) Vzrok zaznamuje tukaj: »princip«, vir delovanja, torej neko popolnost in sposobnost stvari.

Naposled imenujemo zmožnost v navadni govorici posebno spretnost kakega človeka za nekatera opravila. Za to je potrebna umska nadarjenost, pa tudi izurjenost. Tudi tako govoriti ni napačno, marveč kaže se v tem občno prepričanje ljudij, da je zmožnost nekaj istinitega.[1])

Kakor ima duša zmožnosti, tako jih ima tudi telo. Tudi telesnost v človeku deluje, pač ne sama zase in na svojo roko, ampak z dušo, zato se morata tudi njiju zmožnosti ujemati. Ako se oziramo na to, da deluje duša s čutili, da ž njimi spoznava in tudi teži po čutnih predmetih, kaže se nam ta njena sposobnost tudi kot nekaka zmožnost, in prav ta zmožnost je tista, katero smo imenovali čutnost. Vendar se ne more šteti čutnost za posebno zmožnost; ko pravimo »čutnost«, izražamo le »da deluje zmožnost spoznavanja« kakor tudi želenja s čutnimi sredstvi — s čutili in živci. Pač mora imeti duša neko čutno »moč« za spoznavanje in teženje, ker deluje čutno. Ta pomen ima tudi izraz: »niže zmožnosti«, katerim so nasprotne »više zmožnosti«. Poslednje zaznamujejo sposobnost duše, da deluje tudi nadčutno.

Jako skrbno se moramo varovati, da ne umevamo napačno pojma zmožnosti. Opozarjati je tudi treba, da zmožnosti nista nekaka kosa, ki bi bila združena z dušo, ampak strinjata se v duši najtesneje, rekel bi tako, kakor barva in oblika te knjige. O tem smo se dosti prepričali, premišljujoč duševno enotno življenje.

## § 139.

## Zmožnost spoznavanja.

Kdor spoznava, ta izvestno deluje; ko se je spoznanje izvršilo, dokončan je notranji čin. Nikakor ne more priti nič tvarinskega v dušo. Kaj neki pride? Kako duša spoznava?

[1]) Prav tako navadno imenujemo »zmožnosti« tudi prirojene duševne moči, posebno bistrost uma, dober spomin; natančneje se izražamo, ko pravimo »nadarjenost«, ali »prirodni darovi«, češ da nam je priroda podala posebne darove, ne da bi bila dolžna jih dati. S tujo besedo imenujemo take darove »talente«. Ta beseda se rabi v obče o nadarjenosti, pa tudi o posameznih duševnih močeh. — Ako se kažejo ti prirojeni darovi v kakem človeku v posebni, nenavadni meri, ako deluje vsled tega človek nenavadno krepko, uspešno in izvirno, tako da vodi vrstnike svoje na nove poti spoznavanja in delovanja, pravimo, da je tak človek (oziroma njegova nadarjenost) veleum (Genie). V veleumih se kažejo duševne sile v najviši meri; gotovo so pa tudi redki, nekake izjeme. Prim. Kant: Anthrop. p. 126, 59.

Iz občutkov in iz predstavljanja se lahko razvidi, da pride v dušo od zunanjih predmetov tudi delovanje. Zakaj predmeti zunaj duše niso nedelavni, ampak delujejo; to delovanje stvarij pride v dotiko s čutili in po teh z dušo. Ako primeš z roko gorek predmet, ogreje se roka, t. j. roka prejme nekaj, kar je imel gorki predmet. Vsled one dotike, katero posredujejo zunanja sredstva (zrak, veter, čutila) začne duh naš po istem načinu delovati, kakor deluje vplivajoči predmet. In tako se duh »nekako« premeni v oni predmet, enak mu je gledé na delavnost ali na delovanje, torej gledé na ono stran, do katere more seči zmožnost naše duše. Vsak predmet je pa tak, kakor deluje, in narobe: vsak predmet deluje po svojem bistvu, po svojih svojstvih. Ker spoznavamo delovanje predmetov, spoznavamo tudi prave predmete.

Tako si moremo razlagati pravo jedro ali bistvo našega spoznavanja z občuti in tudi s predstavami. Pa tudi drugo delovanje umevamo po isti poti. Prav zato, ker je predmet (v onem smislu, kakor smo rekli) v spoznavajoči duši, spoznava duša tudi bistvo predmetovo, loči, kar je prvo in najvažnejše v predmetu, in kar je nebistveno; tako dela pojme. Prav vsled istega razloga tudi sodi spoznavajoč, kako je sklenen pojem s predstavo, t. j. kako je skleneno svojstvo s stvarjo. Naposled duša še sklepa in sicer trdno in resnično, zato ker se zaveda, da se ujema njeno delovanje z istino. Um bi ne imel nobenega poroštva, da spoznava resnico, ako bi se duševnost ne premenila — da tako rečem — v predmet, in ako bi predmet ne mogel s svojim delovanjem vstopiti in se pretvoriti v našo duševnost.

To potrjuje — da vsaj nekaj navedem — tudi staro modroslovje, oziroma dušeslovje. V tem je veljal ta-le stavek kot temeljni stavek v nauku o spoznavanji: »Spoznana reč je v spoznavajočem bitji po načinu (po naravi, po posebnosti) spoznavajočega bitja.« To je: zunanji predmet pride tako v dušo, kakor ga more duša sprejeti. Duša ne neha biti duša, ko spoznava, vendar ji daje prav spoznavanje posebno obliko. Spoznanje tudi ni — predmet sam na sebi, ampak spoznavanje nam kaže predmet. Tako veže dovršeno spoznavanje v enotnem činu oboje: dušo in istiniti predmet. — Prav to razlaganje pa se umeva tudi kaj lepo iz pojma zmožnosti. Duša ima zmožnost, da spoznava, da se izpopolni s spoznavanjem. Ako bi ne imela zmožnosti, kako bi mogla sprejeti va-se spoznani predmet? Ko se je pa zmožnost razvila, ni postala duša nič drugega,

ni narastla ali dobila novih delov, ampak le zmožnost njena se je razvila. In to razlaganje pojasnjuje tudi, zakaj more prav netvarinska duša toliko spoznavati. Za spoznavanje treba, da se premeni zmožnost v mnogovrstne čine (akte), zakaj predmetov je mnogo. Duša mora biti zmožna, da sprejema vsakojak predmet va-se, da izvršuje vsako delovanje, da se ji prilega vsaka oblika, ki je na predmetih. To je pa le možno, ako nima duša sama nikake tvarinske oblike, nič tvarinskega svojstva. Zakaj ako bi bila tvarinska, ne bi mogla sprejemati vtisov va-se. Tudi demant ne sprejema va-se nikakega vtisa. Vse drugače kamen, recimo marmor: sprejemljiv je za oblike, katere mu vdolbi kipar, vendar se mu dokaj upira. A z voskom narediš, kar hočeš. Kaj še le voda! Iz teh vzgledov spoznaš, da ima tvarina sprejemljivost v različni meri; čim bolj je sprejemljiva, tem manj je trdna, stalna, določena, tako da voda sama niti stalne oblike nima. Tvarina torej, dasi je nekoliko sprejemljiva, in se dá hitro spraviti v drugo obliko, nima stalnosti: stalnost in sprejemljivost sta v njej prav narobe sorazmerjeni. Zato more le netvarinsko bitje biti sposobno, da prejema najrazličnejše vtise, zato ker je čisto indiferentno za vsako obliko, a h krati samostojno in trdno, ker si daje samo sebi obliko in si določuje delovanje.

Tudi to preiskovanje nas je uverilo, da je človeška duša netvarinska, da je prav zato »mali svet«, ker ima zmožnost, da se v delovanji pretvori v vse stvari, v vsa bitja, v ves svet.

## § 140.

## Zmožnost teženja — ljubezen.

Neki stari modroslovec, Empedokles Agrigenčan, je učil (450 l. pr. Kr.) znameniti nauk, da vladata samo dve moči v vesoljstvu: ljubezen in sovraštvo. Ljubezen druži, sovraštvo pa razdružuje. Dasi se morebiti ta nauk glasi nekam čudno, vendar je v njem mnogo resnice. Pa tu ne govorimo o drugih stvareh, marveč le o duši. Tudi v njej je poleg spoznavanja še druga glavna zmožnost in drugo glavno delovanje: ljubezen, ljubljenje. Čitatelj naj ne misli, da smo besede zamenjali, in da mislimo pri tem le na teženje ali na želenje. Ne, tudi stvar nam je pred očmi, to namreč, da je »ljubezen poglavitno delovanje in korenina teženja. Zares

ljubezen je vsemu teženju korenina.« [1]) In prav to si je treba tukaj ogledati, zakaj pojem in zakon ljubezni spadata med najviše pojme in zakone tako, kakor spada poprej razloženo spoznavanje.

Po spoznavanji je začel bivati spoznani predmet v duši, pa ne drugače kot v neki sliki. Ta slika ni nič drugega kakor delovanje dušno, izvirajoče iz delovanja predmetovega. Rekli smo že, da se hočemo združiti tudi z istinitim predmetom; zaradi tega težimo po njem, da bi ga dosegli, imeli in uživali. A zakaj? Zaradi sebe. Duša ima zmožnost; zakon zmožnosti je, da se razvije; razviti se torej mora tudi zmožnost teženja in si prisvojiti raznih predmetov. Duša torej teži, da bi bila sama popolnejša in boljša, in to je — ljubezen. Duša teži po dobrih stvareh, ker ljubi samo sebe. In ta ljubezen ima najgloblje korenine v človeški naravi: zaradi te ljubezni težimo po raznih dobrih predmetih. Ali ne pravimo torej po pravici, da je prav ljubezen pravo jedro teženja? Enako je, ako želimo kaj drugim: tedaj jih pač ljubimo. Kadar se pa kaj ustavlja naši naravi, ali kadar ji hoče škoditi, tedaj se upre naše teženje oni stvari, onemu vplivu; škodljivo stvar odbijamo od sebe, imenujemo jo zlo — sovražimo jo. Pa oboje, ljubezen in sovraštvo, je le eno samo delovanje: zato sovražim zlo, ker ljubim dobroto, in ko odganjam zlo, pridobivam si istim potem dobroto. Zaradi tega se ljubezen in sovraštvo vedno menjavata v nas (ne govorim pa o jakih afektih). Kar spoznamo za dobro, ljubimo; kar je slabo, sovražimo. Po ljubezni pa se ravna želenje, in želenje samo je — ljubljenje.

A dobri predmeti so dobri v različni meri, enako so tudi slabi različno slabi. Spoznavanje nam kaže pot, da si želimo največe dobrote; med dvema neenakima dobrotama nam veleva pamet, naj si izberemo boljšo, vselej naj se ognemo zlemu predmetu. Kateri predmet je res dober, to spozna um; sama čutnost se prav lahko in pogostoma moti. Zaradi tega naj pamet uravnava naše teženje, našo ljubezen. Čutno želenje se mora ukloniti nadčutnemu spoznanju. Človek ima nalogo, da kroti čutnost, da jo modro rabi, modro vodi; s krepko voljo ji mora kazati pravo pot, potem nam je tudi čutnost krepka pomoč za dobro delovanje. — Mnogokrat se moramo sami v sebi jako ostro bojevati: čutnost nam dela zapreke, da ne pridemo do popolnosti, do vzorov. A reči tudi treba,

[1]) Jungmann, o. c. p. 55.

da je v takih slučajih naše nadčutno želenje preslabo, da le preradi popuščamo vzvišene predmete in se udajamo čutnim. Čim bolj ljubimo prave, dobre predmete, čim bolj težimo po svoji popolnosti, tem lože odganjamo čutne zapreke, tem lože zmagamo. Res, ljubezen nam napravlja boje, ker ljubimo stvari, ki nam ne koristijo. A le ena ljubezen je prava: ljubezen do neminljive in neizpremenljive dobrote. Ako je neminljiva in neizpremenljiva dobrota, tedaj je neminljiva tudi ljubezen. To je najviši zakon ljubezni. Kakoršna pa je tvoja ljubezen, tak si tudi ti sam. Ako hočeš torej krepak biti, okrepi svojo ljubezen; ako hočeš dober biti, izboljšaj svojo ljubezen; ako hočeš doseči svoj nravni vzor, dvigni se v ljubezni do njega. Ali ni torej ta pojem — pojem ljubezni res jako obsežen, in zakon ljubezni obče veljaven?

## § 141.

## Kaj je bistvo duše?

Lože odgovarjamo na vprašanje, kaj ni duša, nego, kaj je. Vemo, da ni tvarinska: kako bi sicer delovala tudi netvarinsko? Vemo, da ni samo neki pojem, zakaj njeno delovanje je istinito: kako pa more biti delovanje brez delujočega bitja? Vemo, da ni samo neko soglasje med silami: saj mora še-le duša sile spraviti v soglasje.

Duša je torej takó *istinito bitje*, kakor telo. Telo spoznavamo s čutili, dušo z opazovanjem samega sebe. Duša je *duh*, to je substancija, ki ima zmožnosti, s katerimi se razvija. Duša ima nalogo, da se razvije s spoznavanjem in hotenjem. Duša ne raste po obsegu, ampak po zmožnosti: tem veča je, čim več more. Duševno imetje je drugačno kakor telesno. Telesno je vedno le zunanje, duševno pa si prisvojiš popolnoma; duševnega imetja — skoro bi rekel — nimaš le, ampak to imetje si sam, je tvoja duša. Zato presega imetje duševno neprimerno mnogo vse imetje telesno. To je podobno plevam, ono je kot tvoja srčna kri.

Duša je *vir življenju* našemu — v splošnem pomenu. Najboljši in najlepši moment življenja je v naši zavesti in v naši oblasti — življenje duševno. Pa tudi telesno življenje izvira iz duše, ker ne moremo najti v sebi poleg umske duše nikake druge, n. pr. živalske. Človek je le *eno* bistvo, ima *eno* življenje, ki more izvirati le iz *ene duše*.

Duša je notranja, je nevidna, je enotna stran, s kratka: je »forma« človeškega bitja. Duša je notranji, sam sebi znani, sam sebi odkrivajoči se človek. Duševno življenje je notranje življenje, duševni pojavi se razkrivajo v zaznavanji. Zato ni brez zaznavanja duševnega pojava, kakor smo drugodi dokazali.

A zaman se trudimo, da bi si s čutno predstavo pojasnili, kaj je duša. Kdor hoče dušo tipati ali videti, ta naj preje poskuša gorkoto jesti in svetlobo piti. Duša sama je nadčutno bitje in spozna jo le mišljenje. Ako bi jo hoteli še bolje spoznati, primerjati bi jo morali z bitji sploh, kar pa seza čez meje tukajšnjega premišljevanja.

Kaj in kakšna je duša, kadar poneha telesno življenje, to bi mogli sicer tudi razložiti iz dosedanjih dognanih resnic, vendar natančneje se dá dokazati v drugi modroslovni vedi. Tu le ob kratkem rečemo: Naravnost nasprotno zakonom duševnega življenja in razvoja misli oni, ki pravi, da se to življenje mahoma konča in povrne v nič. Konča se telesno življenje, katero vidimo, a ne more se končati ono notranje samostojno življenje, katero se je razkrivalo le — samemu sebi. Ali more kako bitje uničiti samo sebe? Človek se more telesno umoriti, nikdar pa ne uničiti. Duševnost se ne more uničiti, marveč mora se le ljubiti in ohranjati: to je njen zakon. Torej tudi ne more to samostojno, samosvestno, samovoljno duševno življenje ponehati ob telesni smrti človekovi, ker bolezen razdene telo, a duše ne more razdejati. Kako bi pač mogla ponehati enovita, nesestavljena duševna substancija!

## § 142.

## Duša in telo.

Iz vsega, kar smo dosedaj spoznali o duši, razvideli smo, da je zveza med dušo in telesom bistvena, to se pravi: niti duša ni zase, niti telo ni zase, ampak duša je za telo in telo je za dušo. Duša in telo sta eden človek, eno bitje in eno bistvo. Z natančnim preiskovanjem in primerjanjem smo sicer dognali, kaj izvira posebej iz duše in kaj posebej iz telesa, toda v istini niso ti pojavi nikakor ločeni, ampak najože spojeni. Tako tudi ločimo v znanstvu tvarino in pa silo, ločimo stvar in njeno gibanje: res je sila nekaj drugega kakor tvarina, in gibanje moje noge je nekaj drugega kakor moja noga sama. Toda v tem primeru nista ločeni sila in tvarina, gibanje in noga, zakaj le v tvarini je sila in v nogi

je delovanje. Blizu tako je z dušo in telesom. V vseh pojavih se kaže vzajemnost duše in telesa, taka vzajemnost, da je njuno delo eno samo delo. To nam je vseskozi kazala naša veda in ta resnica sledi neovrgljivo iz našega razkladanja.

Da deluje telo z dušo in tudi na dušo, o tem nas poučuje vsak občut. Da deluje duša na telo, o tem nas prepričuje vsako gibanje. Že Aristotel je učil, da ima duša posebno zmožnost gibanja (τὸ κινητικόν) in dušeslovci njegove šole so tudi učili,[1]) da imamo ono silo (vis motiva ali motrix). Prav radi in iz prepričanja priznavamo to silo, a nismo posebej govorili o njej, ker je najprvotnejša izmed vseh sil, ker se umeva — rekel bi — sama po sebi. Kako bi mogel umeti kako dejanje, ako si ne mislim nikake zmožnosti za dejanje! Ker smo govorili neprenehoma o duševnem gibanji, morali smo za podlago staviti pač neko moč gibanja, bodisi notranjega, bodisi zunanjega. Prva je prav duševna zmožnost, druga je h krati telesna, organska,[2]) obe pa delujeta kot ena sama, in tudi nista v istini ločeni.

Iz medsebojnega delovanja vseh sil izvira ona medsebojnost in vzajemnost med dušo in telesom, katere mnogi niso mogli nikakor umeti. Zdelo se jim je namreč in se še mnogim zdi, da netvarinsko in tvarinsko bitje ne moreta delovati medsebojno. A vzrok temu, da ne morejo umeti, je nerodno mišljenje. Predstavljajo si netvarinsko dušo kot — »nič« in tvarino kot istinito bitje. »Nič« pač ne more delovati. A dokazali smo, da imamo res dušo, in telo vsakdo vidi: torej mora biti med njima vzajemnost, medsebojno delovanje. Duša deluje na telo, to je istina, to je dokazano. In zakaj bi vendar ne mogla? Še nihče ni do danes razložil, kako in zakaj se more gibanje ene oble preseliti na drugo oblo, kadar druga ob drugo trči: a tako je. Kdo naj razloži do poslednjega razloga, zakaj obstoji gibajoča se popolno prožna slono-koščena obla, ako udari naravnost ob drugo mirno, in zakaj se ta — druga — giblje enako hitro dalje? Kaj je prešlo iz oble v oblo? Gibanje. A kaj je gibanje? — Ne, tudi gledé na dušo in telo ni nikake težave, da le istino dobro spoznavamo. Predstavljanje kakega nespret-

[1]) N. pr. Tomaž Akv. S. th. I. q. 75. a. 3. 3; q. 78. a. 1. 4.

[2]) Prav ta je ona, katero moremo imenovati »vis locomotiva.« — Podrobnih vprašanj se tu ne dotikamo, posebej ne, v kakem razmerji je ta gibna sila z zmožnostjo želenja, n. pr. ali »ukazuje« želenje gibni zmožnosti (actus imperatus) idr. Cfr. Lahousse, o. c. p. 179., Stöckl, o. c. p. 179 sq.

nega človeka še ne odločuje istine. Gibanje med dušo in telesom se vrši, a kako se vrši, to je zakrito našemu umu, kakor marsikaj drugega.

Posamezni pojavi, v katerih se posebno jasno kaže medsebojno vzajemno delovanje, znani so vsakemu in nepotrebno je vračati se in posezati po nje sedaj, ko smo došli že do konca tega preiskovanja. Kako se v vsem telesnem in duševnem napredovanji kaže vsporednost, da se namreč h krati s telesom telo razvija, to vidimo v svojem in v drugih ljudij življenji. Vendar zakon duševnega razvoja je viši od telesnega, zato se v mnogih osebah razvija duh, ko pojema že telo. In krepko še tu pa tam deluje duh v mišljenji in hotenji, ko telesni stvor že skoro razpada. Le zunaj se ne more javljati notranje delovanje. Glasbenik je izvabljal divne glasove iz orodja, dokler je bilo še krepko; a glasovi umirajo ali pa se družijo v neprijetno nesoglasje, ko je čas razdejal umetni stvor. Glasbenik pa ni nehal biti glasbenik: i duša je duša tudi v onemoglem telesu.

Kot čudovita in nevidna moč oživi in oživlja duša človeško telo, katero si nareja po svoji podobi iz tvarine. S telesom vred začne biti, ž njim se razvija. A ko ji razpade telo, začeti se mora za dušo drugo in drugačno življenje.

## Popravki.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Stran | 31. | vrsta | | 20. | od zgoraj | čitaj | katera | mesto katere. |
| » | 39. | » | 20., | 38. | » » | » | sloboden, -na | » svoboden, -na. |
| » | 47. | » | | 15. | » spodaj | » | ali si | » ali. |
| » | 51. | » | | 10. | » » | » | drugo | » druga. |
| » | 88. | » | | 1. | » zgoraj | » | Mišično | » Mušično. |
| » | 178. | » | | 20. | » » | » | štirideset | » šestnajst. |
| » | 188. | » | | 4. | » » | » | reagovanje | » reagiranje. |
| » | 192. | » | | 1. | » spodaj | » | vanj | » vonj. |
| » | 213. | » | | 17. | » » | » | občni občutek | » občni čut. |
| » | 229. | » | | 3. | » zgoraj | » | pojmih | » predstavah. |
| » | 271. | » | 9., | 11. | » » | » | najraji | » najraje. |
| » | 300. | » | | 9. | » spodaj | » | umetniku | » umetelniku. |
| » | 400. | » | | 1. | » » | » | niže-čutne | » niže-čutno. |
| » | 400. | » | | 2. | » » | » | moremo | » moramo. |

Nekatere druge tiškovne pomote, zlasti v samoglasnikih in naglaskih, naj čitatelj blagovoljno sam popravi.

# Stvarno kazalo.


## A.

**Abstrakcija,** odmišljanje 329.
**Afekt,** navdanje 386, 422.
**Afekti,** aktivni in pasivni 427.
„ željni in jezni 427.
„ stenični in astenični 437.
„ umski 435.
**Analiza,** razkrojevanje 15.
**Analogija,** nalika 361.
**Anatomija** 2, 23.
**Animalno živčevje** 114.
**Antipatija** 431.
**Antropologija** 2.
**Apatija** 508.
**Associationspsychologie** 271.

## B.

**Barva** 224.
**Barvena** slepota 226.
**Barvenost** zvenkov, timbre, Klangfarbe 181.
**Beljakovina** v živčevji 124.
**Beločnica** 102.
**Beseda** 373.
„ spominska, umska, ustna 375.
**Besnost** 510.
**Blaznost** 76, 509.
**Blaženstvo,** sreča 385.
**Blodoumje** 510.
**Bog** 501.
**Bobnič** 95.
**Bobnišče** 95.
**Bolezen** dušna, umska 506, 507.
**Bradavica,** brbončica tipalna 84.

## C.

**Cerebrin** 125.
**Cev** (Canal) hrbtenjače 114.
**Choane** 92.
**Cholesterin** 125.
**Clairvoyance** 512.
**Cleptomania** 508.
**Cordijev organ** 97.

## Č.

**Čas** 340.
**Časogled,** kronoskop 206.
**Češerika** 116.
**Četvornik** 116.
**Človekoslovje,** antropologija 2.
**Čud,** Naturell 480.
**Čudenje** 435.
**Čustvo** 76, 133, 155, 386, 404.
**Čustva** estetična 414.
„ mešana 415.
„ nravna 414, 419.
„ religijozna 420.
**Čut** 82, 160.
**Čutenje** 79.
**Čutilo** 79, 81, 82, 160.
**Čutna** nazorna podoba, oblika 246.
**Čutna** (sensibilis) predstava 250.
**Čutna** želja 396.
**Čutnica** 80.
**Čutno** mamilo, halucinacija 311.
**Čutnost** 449.
**Čutno** uživanje 400.

## D.

**Determinizem** 469.
**Deuteroskopie** 512.
**Dipsomania** 508.
**Disharmonija,** nesoglasje 220.
**Dobrost** 383.
**Domišljija,** fantazija 291.
**Dokazovanje** 464.
**Dopolnjujoče** (komplementarne) barve 226.
**Dozdevati** se 356.
**Dremanje** 315.
**Družba** človeška 498.
**Druženje** (associatio) predstav 267.
**Duhanje,** vonjanje 91.
**Duša,** bistvo 32, 520.
**Dušeslovje** 2, 3.
**Duševni** pojav, dogodek 4, 13.
**Dvomiti** 356.

## *E.*

**Element,** prvina 44.
**Empirsko** dušeslovje 5.
**Empirska** metoda 9.
**Endolymphe** 97.
**Enostavna** (simplex) predstava 250.
**Enovit** občutek 232.
**Eratomania** 508.
**Estetična** iluzija 313.
**Estetično** čustvo 414.
**Estetika,** krasoslovje 418.
**Eter** 103.
**Evolucija,** evolucijska filozofija 139.
**Evstahijeva** cev 95.

## *F.*

**Fantazija,** fantazma 247.
„ domišljija 291.
**Fernsehen** 512.
**Fiksne,** blodne ideje 312.
**Fizični** pojav 13. 166.
**Fizijognomika** 24.
**Fizijologija** 2, 23.
**Fizijološni** čas 205.
**Fizijološni** (telesni) pojav 35.

## *G.*

**Ganenje** 436.
**Ganglij** 123.
**Genetismus** 342.
**Gesicht** zweites 512.
**Gibni,** motorski živec 81, 113.
**Gibna** moč duše 467.
**Glas,** ton 179.
**Gledanje** jasno, drugo, »dušno« 512.
**Gorkota,** občut gorkote 214.
**Govorjenje** 373.
**Govorništvo** 29.

## *H.*

**Halucinacija,** čutno mamilo 311.
**Hipohondrija** 508.
**Hotenje,** hoteti 386, 441.
**Hrbtenjača** 114.
**Hrbtišče,** hrbtenica 114.
**Hripelj** nosni 92.

## *I.*

**Idealist** 31.
**Ideja** 334.
**Iluzija** 312.
**Iluzija** estetična 313.
**Imaginatio,** domišljija 292.
**Imanenten** (immanent) 13.
**Indeterminizem,** indiferentizem 469.
**Indukcija,** navod 361.
**Intellectus** 323.
„ passibilis 292.
**Intentio,** zaznava 141.
**Intencijonalno** 13.
„ bivanje 142.
**Intenzivnost,** jakost občuta 189.
**Izkušenjska,** izkustvena empirska metoda 9.
**Izkušenjsko,** izkustveno empirsko dušeslovje 5.

## *J.*

**Jabolko** očesno 101.
**Jakost,** intenzivnost občuta 189.
„ intenzivnost predstavljanja 249.
**Jeza** 432.
**Jezično**-goltančni živec 121.
**Jezik** 82, 375.

## *K.*

**Kardinalna** točka 195.
**Kisloba** 90.
**Kladvece** 95.
**Komplementaren,** dopolnjujoč 226.
**Koža** 83.
**Krajevni** spomin 288.
**Krajevno** znamenje 347.
**Krasoslovje,** estetika 418.
**Kronoskop,** časogled 206.

## *L.*

**Labirint** 95.
**Labirintova** voda 96.
**Laxismus** 28.
**Lecithin** 124.
**Leča** očesna 102.
**Lepo-, krasnočutno** 414.
**Lepota** 414.
**Ličnica,** podočnica 92.
**Ljubezen,** želeča itd. 427.
**Logika** 351.
**Lokalizacija** občutov 452.

## *M.*

**Magnetizem** 511, 512.
**Mania** 508.
**Materijalist** 30.
**Mehanski** spomin 287.
**Melanholija** 508.

**Melodija** 219.
**Mentalen** 13.
**Mešana** čustva 415.
**Metoda** 7.
**Mik** 175.
**Misel, mišljenje** 322.
**Mišično** čutilo 83, 87, 89.
**Mnemonika,** mnemotehnika 288.
**Moč** duševna 514.
**Molitev** 421.
**Monada** 138.
**Monomanija** 508.
**Most** (možganski) 116.
**Motorski,** gibni živec 81.
**Mozeg** prodolženi 119.
**Možgani** 39, 115.
**Mraz** 214.
**Mrena** 102.
**Mrežnica** 103.
**Mrežnični** sloji 104.

## *N.*

**Nadânja** ópnica 97.
**Nadčutne** želje 398.
**Nagon** 386, 390.
**Naklo** 95.
**Nalika,** analogija 361.
**Napuh** 436.
**Narkoza** 212.
**Narodoslovje** 20.
**Natančnost** predstav 257.
**Nativismus** 342.
**Navdušenje** 435.
**Nazor** 234.
**Navod,** indukcija 361.
**Nebnica** 92.
**Nepravilnost** duševna 506.
**Nesoglasje,** disharmonija 220.
**Ničemernost** 435.
**Nikavne** (negativ) sodbe 356.
**Norost** 510.
**Nosna** kost, votlina 92.
**Nosnice** 92.
**Nrav** 480.
**Nraven,** nenraven 478.
**Nravno,** etično čustvo 414, 419.
**Nravnost** 476.
**Nuhanje,** duhanje 92.

## *O.*

**Obče** čutenje 88.
**Občna,** splošna predstava 306.
**Občni** čut 83.
**Občudovanje** 435.
**Občut,** občutek, Empfindung, das Empfundene 155, 158.
**Občutenje** 158.
**Občutni,** sensorski živec 81.
**Občutni** krog 347.
**Obhodni** živec 121.
**Objekt,** predmet predstavljanja 249.
**Oblok** v ušesu 95.
**Obmana** čutil 310.
**Obnavljanje,** reprodukcija predstav 276.
**Obup** 434.
**Obžalovanje,** kesanje 437.
**Occasionalismus** 61.
**Odbojno,** refleksno gibanje 129.
**Odmišljanje,** abstrakcija 329.
**Odvisnost** duše 498.
**Odvodnik** (živec) 121.
**Oko** 100.
**Okus** 210.
**Okusna** čašica 89.
**Okušanje** 176.
**Opazovanje** 14.
**Osebna** razlika, enačba 205.
**Oviralna** vsota 190.
**Oziranje** 298.
**Otrpnelost** 511.
**Ožina** zavesti 263.

## *P.*

**Pacinijevo** telesce 85.
**Pamet** 323, 464.
**Pasivni,** trpni afekti 427.
**Paslika,** Nachbild 228.
**Passiones** 425.
**Paziti** — zavedati se 264.
**Pega** rumena 103.
„ slepa 103.
**Pleteži** 122.
**Podjezični** živec 121.
**Podočnica,** ličnica 92.
**Pogum** 432.
**Pojem** 155, 329.
**Póli** stáničini 112.
**Polkrožni** žlebovi 96.
**Polž** 96.
**Polžev** živec 96.
**Polžev** žleb 96.
**Pomnjivost** 286.
**Ponižnost** 436.
**Ponos** 436.
**Posamezne** sodbe 356.
**Posebna,** specifična energija 172.
**Potrpljenje** 434.
**Poučevanje** 500.
**Poželenje** 396.
**Pravoslovje** 28.
**Preddvor** 95.
**Preddvorske** stopnice, živec 96.

**Predmet** — vsebina 265.
**Prednji** rek 358.
**Predstava**, Vorstellung 155.
**Predstava**, občna, splošna 306.
**Predstave**, enostavne, sestavljene 250.
**Predstave** čutne, umske 250.
**Predstavljanje** 245, 255.
**Prekat** očesni 102.
**Pričut** 309.
**Pridružni** živec 121.
**Prijateljstvo** 394.
**Prikazni** strahov 308.
**Primerjanje** 273, 298.
**Prodolženi** mozeg 119.
**Projekcija** občutov 452.
**Prostor** 342.
**Protoplasma** 111.
**Prvina** duševnega delovanja 15, 132.
**Prvotno** želenje 386.
**Psihičen**, duševen 13.
**Psihofizični** zakon 192.
**Psihologija**, dušeslovje 2, 3.
**Punčica**, zenica 102.
**Pyromania** 508.

## *R.*

**Racijonalno** dušeslovje 6.
**Ratiocinium**, sklep 357.
**Razdraženje** živcev 169.
**Razglasje** 179.
**Razkrojevanje**, analiza 15.
**Razmišljavna**, spekulativna metoda 7.
**Razum** 45, 313, 323.
**Razvoj** 138.
**Reactionszeit** 205.
**Refleksno**, odbojno gibanje 129.
**Religija** 502.
**Religijozna** čustva 414.
**Reprodukcija**, obnavljanje predstav 276.
**Rigorismus** 28.
**Roženica** 102.

## *S.*

**Samoglasniki** 218.
**Samoljubje** 393.
**Samosvest** 368.
**Sanje** 316, 511.
**Schema**, občna predstava 306.
**Sensorski**, občutni živec 81.
**Sensualisti** 323.
**Sestavljene** predstave 250.
**Sila** duševna 514.
**Simpatično** živčevje 122, 481.
**Sitka**, Siebbein 92.
**Siva** mrena 102.
**Sklep**, syllogismus 357.
**Sklepni** rek 358.
**Slika** (specis) čutna umska 188, 235, 332.
**Slišanje** 98, 177.
**Sloboda** volje 468.
„ izbiranja 470.
**Sluh** 83, 98, 99.
**Sluhovod** 95.
**Slušne** dlačice 97.
**Slušni** kamenčki, otolithi 97.
„ živec 96, 121.
**Slutiti** 356.
**Sluznica** 84.
**Smoter** 444.
**Sočutje**, simpatija 431.
**Sodba**, sod 155, 350.
**Soglasje** 179, 219.
**Somatologija** 2.
**Sopilo**, Athmungsorgan 92.
**Sovraštvo** 429.
**Sozvenenje**, Zusammenklang 216.
**Spajanje** predstav 296.
**Spanec** 315.
**Species** (intentionalis) sensibilis 188, 235, 246.
**Specifična**, posebna energija 172.
**Spekulativna** metoda 7.
**Splošne** sodbe 356.
**Spol** 494.
**Spomin**, spominjanje 276.
„ mehanski 287.
„ sodni 287.
„ bistroumni 288.
„ umetni 288.
**Spontaneum** 467.
**Spoštovanje** 420, 436.
**Spoznati** 266.
**Sramež** 437.
**Srce** 411, 479.
**Stánica** 84.
**Steklena** koža. Hornhaut 102.
**Steklovina** 102.
**Stopnice** srednje 96.
**Stožer** živčev 110.
**Strah** 433, 485.
**Stranski** bobnič 96.
**Strast** 387, 439.
**Stremen** 95.
**Subjekt** predstavljanja 249.
**Svest** 367.
**Svetloba** 224.
**Svetovna** duša 45, 64.
**Sylvijev** vodovod 116.

## Š.

**Šarenica** 102.
**Škodoželjnost** 431.
**Šum** 217.

## T.

**Tečaji** stáničini 112.
**Temperament** 492.
**Teženje,** želenje 381.
**Tipalo** 85.
**Tipalno** telesce 84.
**Togotnost** norska 510.
**Ton,** glas 179.
**Toplina** 87.
**Topost** 511.
**Trdivna** (positiv) sodba 356.
**Troblja** ušesna 95.
**Trojni** živec 121.

## U.

**Učenje** 282.
**Uganka** dušeslovna 26.
**Uhelj** 95.
**Uho** 94.
**Um** 323.
**Um** tvorni 332.
**Umetnost** 29.
„ zapominjanja 288.
**Umovno,** racijonalno dušeslovje 6.
**Umska** (intelligibilis) predstava 250.
**Umski** afekti 435.
„ nagib, razlog 442.
**Umsko** delovanje 323.
„ uživanje 401.
**Upanje** 433.
**Usmiljenje** 430.
**Uživanje** 385, 400.

## V.

**Varolijev** most 116.
**Vaterjevo** telesce 85.
**Veda** 464.
**Vednostni** sestav 464.
**Vegetativno** uživanje 400.
„ živčevje 114.
**Veselje** 429.
**Vest** 477.
**Vid** 106.
**Vidni** živec 121.
**Vis** aestimativa 297.
**Volja** 156, 386, 442, 465.
**Vonjalni** bat, griček 120.
**Vonjalo** 82.
**Vonjanje** 177.
**Vprečna** greda 117.
**Vretenca** 114.
**Vsebina** — predmet 265.
**Vtisek** 235.
**Vzgoja** 500.
**Vzgojeslovje** 29.

## W.

**Weberjev** zakon 192.

## Z.

**Zabljenje** 291.
**Zadovoljnost** 435.
**Zagozdnica,** Keilbein 92.
**Zakoni** sklepanja, mišljenja 363.
**Zaničevanje** 420.
**Zaupanje** 434.
**Zavedati** se 210.
**Zavest** 262.
**Zavist** 431.
**Zaznava,** intentio 141.
**Zaznavanje** 75, 146, 261.
**Zenica,** punčica 102.
**Zgodovina** 504.
**Zlati** prerez 417.
**Zlepnost,** Cohaesion 90.
**Zlo** 384.
**Zmožnost** 133.
„ spoznavanja 517.
„ teženja 518.
**Zmožnosti** duševne 514, 516.
**Značaj** 495.
**Zvenk,** Klang 179, 217.

## Ž.

**Žalost** 429.
**Želenje** 156, 381.
**Želja** 396.
**Žilnica** 102.
**Živci** 80.
**Živčna** meča 110.
„ mrenica 110.
**Živčne** stánice 111.
**Življenje** duševno 448.
**Životno** čutilo 83.
„ drevce 118.
**Žleb** 114.

TISKALA
KATOLIŠKA TISKARNA
V LJUBLJANI.

NARODNA IN UNIVERZITETNA
KNJIŽNICA
0000420774