

10102

KOVAČIČ:

KRITIKA
ALI
NOETIKA

DR. FRAN KOVAČIČ:

KRITIKA

ALI

NOETIKA

NAUK O SPOZNANJU



MARIBOR 1930

TISKALA IN ZALOŽILA TISKARNA SV. CIRILA V MARIBORU

10.102

Nihil obstat.

Maribor, dne 23. oktobra 1930.

Dr. Jos. Somrek, censor ex off.

Imprimatur.

Št. 2174/I.

Maribor, dne 24. oktobra 1930.

† Andrej I. r., škof.

10. 102



N/14120/1362

Predgovor.

Ta knjiga je nastala iz predavanj, ki jih je pisatelj imel na mariborskem bogoslovnem učilišču, zato se mu zdi primerno, podati na tem mestu kratek zgodovinski pregled, kako se je filozofija predavala na tem zavodu.

V konstituciji (cap. CLXXIX.) »De examinibus generalibus e disciplinis theologicis« lavantinske sinode l. 1911 (Operationes et Constitutiones str. 773) se čita, da se je na mariborskem učilišču vpeljal učni načrt, ki so ga sprejeli škofje, zbrani na Dunaju l. 1856. ter ga je odobrilo ministrstvo za uk in bogočastje 29. marca 1858 za celo Avstrijo, naštejejo se predmeti, ki so se predavali, potem pa sledi: »Deinde ab anno 1883 alumnis primi anni philosophia christiana praelegebatur —«.

Potemtakem bi se bila začela filozofija na zavodu poučevati šele l. 1883. Takrat je pa knezoškof Jakob Maksimilijan Stepišnik uvedel le posebno docenturo za filozofijo, za katero je šele 30. avgusta 1894, št. 8708 ministrstvo za uk in bogočastje dovolilo 200 gl. letne nagrade. To docenturo je prvi oskrboval dr. M. Napotnik, redni profesor za cerkveno pravo, zgodovino in patrologijo. V stvari sami se pa ni kaj spremenilo. Že v prvem učnem redu za šolsko leto 1859/60, ko se je zavod otvoril, sta bili namreč določeni za filozofijo dve učni uri na teden, in sicer ob pondeljkih in četrtkih od 9.—10. ure. Od začetka 1859 do konca šolskega leta 1862. je predaval logiko, metafiziko (pač gotovo občno ali ontologijo) in metodiko

dr. Ivan Vošnjak. Potem je v šolskem letu 1862/3 dr. Vošnjak predaval samo metodiko, ki se je zanaprej združila s katehetiko. Filozofijo pa je v letih 1863—1868 predaval takratni gimnazijski veroučitelj Josip Čuček. Omenja se nekaj let le logika (pač formalna ali dialektika) in je najbrž filozofija bila skrčena le na eno uro, vsaj ohranjeni učni načrt za šolsko leto 1867/8 določa za filozofijo le eno uro, in sicer ob četrtnih od 4.—5. Razlog je bil najbrž ta, ker Čuček kot gimnazijski profesor ni imel več časa na razpolago.

Za Čučkom je predaval logiko od začetka šolskega leta 1868 do konca šolskega leta 1875 profesor moralnega bogoslovja Matija Šinko, za njim pa 1875 do 1883 profesor istega predmeta Ivan Skuhala. Po njegovem odhodu za dekana v Ljutomer je l. 1883. začel predavati filozofijo dr. Napotnik, in sicer se v učnem načrtu za šol. leto 1885/6 določata v prvem letniku za ontologijo dve uri na teden, ob torkih od 3.—4. in ob petkih od 4.—5. Napotnik je bil že 16. aprila 1885 poklican na Dunaj kot ravnatelj Avgustineja, njegov naslednik je bil dr. Avguštin Kukovič, ki je poleg cerkvenega prava in zgodovine predaval tudi filozofijo, a je umrl že 19. aprila 1889. Za časa njegove bolezni se filozofija sploh ni predavala, po njegovi smrti pa jo je v šolskem letu 1889.90 predaval zopet profesor moralnega bogoslovja Fran Dovnik. Od začetka šolskega leta 1890 do konca šolskega leta 1896 je predaval filozofijo dr. Martin Matek, in sicer splošen uvod v filozofijo, ontologijo in kratek življenjepisa sv. Tomaža Akvinskega.

Kosar v svoji kroniki omenja, kakšne učne knjige je Slomšek predpisal ob otvoritvi zavoda, a za filozofijo ni bil določen noben avtor; izbira je bila prepuščena profesorju. Predavala se je pa filozofija v latinščini tja do začetka šolskega leta 1923/4. Predavanja so bila do 1883 dokaj skromna, zlasti ko so bila skrčena le na eno uro v tednu. Dr. Napotnik in Kukovič sta rabila kot učbenik *Amo- nija*, katerega se je držal prva leta tudi dr. Matek.

Namen teh predavanj je bil le, da se slušatelji seznanijo z najvažnejšimi pojmi, ki se rabijo v dogmatiki in v moralnem bogoslovju. Toda med tem so se časovne razmere znatno spremenile. Ni bilo več dovolj, da si kandidatje pridobe le nekoliko pojmov, ki jih potrebujejo v dogmatiki, trebalo jim je tudi globlje in temeljitejše orientacije glede svetovnega naziranja in raznih časovnih aktualnih vprašanj. To je uvidel avstrijski episkopat in začela se je akcija, da se na bogoslovnih učiliščih razširijo filozofične in apologetične študije. Celo med takratno bogoslovsko mladino je nastal pokret, ki si je želel obsežnejšega pouka v filozofiji. Zlasti glasovita okrožnica Leona XIII. »Aeterni Patris« z dne 4. avgusta 1879 je vzbudila nov razmah filozofičnih študij v katoliških krogih. Med Slovenci so zlasti članki dr. Mahniča vzbudili v mlajši generaciji zanimanje za filozofijo.

Dne 21. avgusta 1895, št. 2550, je lavantinski ordinarijat vložil prošnjo na ministrstvo za uk in božičastje, naj se na mariborskem bogoslovnem učilišču poleg že šest obstoječih rednih stolic ustanovi še sedma za filozofijo in fundamentalno bogoslovje. Tej prošnji je ministrstvo za uk in božo-

častje ugodilo z odlokom 17. julija 1896, št. 11.187 ter je z novim šolskim letom 1897/8 ta stolica bila ustanovljena.

Dotlej se je filozofija predavala le kot privesek čisto različnih strok, knezoškof Napotnik je poskrbel za bodočo novo stolico tudi strokovno usposobljeno moč. Tako je pisec te knjige šel v jeseni 1895 v Rim, da se na ondotnih univerzah usposobi za profesorja filozofije in apologetike. Po končanih študijah je tedaj s 1. oktobrom 1897 zasedel novo stolico. Mesto dotedanjih dveh tedenskih ur so bile sedaj določene za filozofijo štiri ure na teden in pet ur za fundamentalko. Filozofski pouk se je sedaj razširil na splošni uvod v filozofijo, na noetiko, ontologijo in teodicejo ter življenjepis sv. Tomaža. Toda v praksi se je pokazalo veliko neskladje v vspelednem obravnavanju filozofije in fundamentalke. V apologetičnem delu osnovnega bogoslovja se je o verstvu in Bogu govorilo že v začetnih predavanjih, dočim so se te stvari obravnavale v filozofiji šele proti koncu drugega semestra. Stvarno-logična zveza je zahtevala, da se je v filozofiji najprej obravnavala noetika, ki je navadno zavzela celi prvi semester, v drugem semestru pa ontologija in teodiceja. Stvar se je potem uredila tako, da se je prvi semester predavala samo filozofija, in sicer po splošnem uvodu noetika, ontologija, teodiceja, filozofija verstva. S tem se je končal prvi semester in drugi semester se je čisto logično prestopilo na teorijo razodetja in ostale dele pozitivne fundamentalke, ki se je predavala celi drugi semester.

Ker za ostale filozofske panoge ni preostajalo časa, je pisatelj kot profesor uvedel še deseto uro, namenjeno prostemu predavanju za vse letnike v obliki nekakega seminarja.

Na ta način so se zvrstoma naslednja leta predelale naslednje filozofske panoge: zgodovina stare filozofije, etika, naravno pravo, kozmologija, zgodovina najnovejše filozofije s posebnim ozirom na noetični in verski problem in sociologija.

Prosta predavanja so se vršila v slovenskem jeziku, dočim sta se v obveznih urah filozofija in fundamentalka predavali v latinskem jeziku in za oba predmeta je škof Napotnik sam predpisal kot učni knjigi Augustina Eggerja »Propedeutica philosophica-theologica« in pa »Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis«.

Pozneje je dovolil, da se je pri fundamentalki rabila Tanquerejeva knjiga »Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis«, toda med vojno knjige ni bilo dobiti iz Belgije, uvedel se je torej zopet Egger.

Za filozofijo je profesor rabil deloma scripta, v ontologiji pa svojo slovensko knjigo, ki je izšla l. 1905., toda predavati se je moralo latinski.

Nova, temeljita sprememba se je zgodila l. 1923. Uvidelo se je, da štiri leta ne zadostujejo več za času primerno teološko izobrazbo. Med tem se je v Ljubljani otvorilo vseučilišče in na teološki fakulteti uvedel petletni študij. Za mariborsko bogoslovno učilišče je že l. 1911. škof Napotnik uvedel isti učni red, kakor je na vseučiliščnih teoloških fakultetah, kolikor je to sploh mogoče, ker ni dovolj stolic in drugih sredstev. Dosledno se je torej s šolskim letom 1923/4 uvedel tudi na tem zavodu petletni štu-

dij. Glavni namen petletnega študija je baš ta, da se razširi in poglobi pouk v filozofiji. Teoretična filozofija je sedaj obvezna za I. in II. letnik, traja dve leti ter obsega noetiko (samo v 1. sem. I. letn.), psihologijo, ontologijo, kozmologijo, zgodovino modroslovja (skupna predavanja za oba letnika), teodicejo (2. sem. I. letn.), v vsem 8—9 tedenskih ur. Filozofija verstva se je združila z osnovno dogmatiko, praktično filozofijo (etiko, sociologijo) pa predava višjim letnikom prof. moralnega bogoslovja.

Druga sprememba je bila ta, da se je po zgledu na ljubljanski teol. fakulteti uvedla slovenščina pri filozofskih predavanjih. Vsled tega se je začutila potreba kratkih in preglednih učbenikov. Za silo so morala pomagati scripta, vendar je veliko boljše, da kandidat dobi v roko knjigo, iz katere lahko tudi v poznejšem življenju ponovi, kar mu je že obledelo v spominu. Tako je ta knjiga nekako rezultat dolgega razvoja filozofskega pouka na mariborskem bogoslovnem učilišču. Pisatelju ni bilo na tem, da osreči Slovence s kakim novim filozofskim sistemom ali podrobnim razglabljanjem subtilnih filozofskih vprašanj, ampak da slušateljem poda lahek in pregleden učbenik.

Historični razvoj filozofskega pouka na tem zavodu je pa tudi eden izmed dokazov, da bogoslovna učilišča niso zbirališča kakih pol-analfabetov, kakor mislijo gotovi krogi omejenih in zakrknjenih sektarcev.

Maribor, na dan sv. Vavclava, 28. sept. 1930.

Pisatelj.

Splošni uvod v filozofijo.

§ 1. Opredelba filozofije.

Neko stvar si lahko razložimo s tem, da etimološko pojasnimo pomen besede, s katero v kakemkoli jeziku izražamo dotično stvar. Taka opredelba se imenuje nominalna. Ako analizujemo besedo »philosophia«, vidimo, da je to zloženka iz dveh grških besed: philos in sophia, torej je filozofija po svojem prvotnem pomenu ljubezen in prijateljstvo do modrosti. Cicero in Diogenes Laërtios (Tusc. disp. V. 3; De vitis I, 12) pripovedujeta, da si je Pythagoras prvi dal ime philosophos. Pri starih Grkih je »sophos« in »sophistes« pomenilo modrijana, šele pozneje je beseda »sophistes« dobila slab pomen: lažimodrijana. Pythagoru pa se je zdelo drzno, da bi se umrljivi človek imenoval modrijana, zato je se je rajši imenoval ljubitelja modrosti. Tudi Heraklitu znači filozofija teženje po modrosti. V splošno znanstveno rabo je pa naziv philosophia prišel po Platonu in Aristotelu. Filozofija ni modrost sama, temveč ona podaja to, po čemur človek lahko postane moder.

Pri Sokratu in Platonu obsega filozofija teoretično spoznanje in dejansko udejstvovanje spoznanja, slično pri stoikih. Aristotel pa je ločil spoznanje od dejanja in le prvo imenuje filozofijo.

Tudi dandanes mislimo pod »modrijanom« človeka, ki veliko ve in tudi »modro« živi, dočim pod

filozofom mislimo le človeka, ki se peča s filozofijo kot znanostjo, ne oziraje se na njegovo življenje.

Ako pa se oziramo na stvarno opredelbo filozofije (*definitio realis*), je podal najboljšo opredelbo filozofije Aristotel, ki jo imenuje »spoznanje reči po najvišjih vzrokih« (*cognitio rerum per earum ultimas causas*).¹ Med raznimi drugimi opredelbami je ta še najboljša. Težnja za znanjem je zasajena v samo razumno naravo človeško. Že otrok vprašuje: zakaj, odkod, kaj, k čemu je to ali ono? To povpraševanje po vzrokih je korenina ali mati filozofije in sploh vseh ved, kakor je rekel Schopenhauer (*das Warum ist die Mutter aller Wissenschaften*).² Le tedaj lahko rečemo, da nekaj vemo, kadar spoznamo vzroke.

V Aristotelovi opredelbi filozofije je razločevati dva dela: »*genus proximum*«, t. j. skupni bližji pojem, v katerem se dotična stvar, ki jo hočemo opredeliti, vjema z drugimi istega rodu. Drugi del opredelbe je pa »*differentia specifica*«, ožji pojem, vrstna razlika, ki omeji rodni pojem in nam tako določi stvar po tem, v čemur se razlikuje od drugih enakorodnih. »*Genus proximum*« v opredelbi filozofije je: filozofija je veda. Kot vedo označujejo filozofijo vsi starejši in novejši modroslovci. Francoski pozitivist A. Comte jo označuje kot »splošni sestav človeških zamisli« (*conceptions*), Anglež H. Spencer kot popolno sintezo spoznanja, Fechner kot vedo o vedi, Paulsen kot obseg vsega znanstvenega spoznanja. W. Jerusalem jo imenuje

¹ Met. I, 2, 982 b, 8—9.

² Über den Satz vom Grunde III, 18.

nauk o svetovnem nazoru. Mnogi pa pri današnji razcepljenosti sploh odklanjajo obče priznan pojem filozofije.¹

Vpraša se pa, kdaj se neko spoznanje lahko imenuje veda ali znanstvo? Le tedaj, kadar imamo o stvari jasno in gotovo spoznanje resnice, pridobljeno s pomočjo dokaza. Spoznanje mora biti jasno in gotovo, sam dvom, slutnja ali domneva ne more tvoriti znanja ali vede. Razne podmene in domneve niso veda in se v vsakdanjem življenju mnogokrat po krivici izdajajo kot vede. Nadalje je veda spoznanje resnice, ker za tem gre naš um. Spoznanje, ki tvori vedo, je torej umsko in ne zgolj čutno delovanje. Čutno spoznanje imajo tudi živali, vendar pri njih ni govora o vedi, ker ne morejo soditi. Ni pa že vsako jasno in gotovo spoznanje veda, temveč le spoznanje resnice, pridobljeno s pomočjo dokaza. Veda ne obstoja samo v načelih, ki so sama po sebi neposredno razvidna, ker potem bi bil zaklad našega znanstvenega spoznavanja zelo omejen in napredek skoraj izključen. Principi so torej le podlaga in seme znanosti, ne pa znanost sama. Dokazovanje je v tem, da s pomočjo že znanih resnic doženemo nove. Sicer pa principi sami v drugem oziru tudi lahko postanejo predmet znanstvene raziskave. Vsaka veda namreč ima svoje principe, katerih ne dokazuje, marveč jih kot gotove predpostavlja in na njih dalje gradi. Druga veda pa si lahko vzame za predmet same te principe, zlasti je to posel filo-

¹ Windelband n. pr. pravi: (Einleitung in die Philosophie 9.) »Es gibt keine allgemeine anerkannte Begriffsbestimmung der Philosophie.« Slično Külpe.

zofije, zatorej jo nekateri imenujejo »vedo o načelih« (Überweg).

Potemtakem je filozofija kot veda jasno in gotovo spoznanje resnice, pridobljeno s pomočjo dokaza. Tej opredelbi nikakor ne nasprotuje dejstvo, da je baš v filozofiji mnogokaj nejasnega, zmotnega in dvomljivega. Cicero je celo rekel: »Nihil est tam absurdum, quod ab aliquo philosophorum non dicatur.«¹ Ta navidezna potežkoča izgine, ako imamo na umu prej določen obseg vede ali znanosti. Kar je sedaj nejasno in dvomljivo, lahko polagoma preide v izvestnost in le takrat bo predmet znanstvenega spoznanja. Domneve in podmene so večkrat le predhodnice izvestnega spoznanja. Sicer pa je tudi razločevati med utemeljenim in neutemeljenim dvomom. Ciceronove besede, da nič ni tako absurdnega, česar bi že ne bil trdil kak filozof, lahko obrnemo tudi na dvom: nič ni tako trdnega, o čemur bi ne bil dvomil kak filozof. Toda dvom je neutemeljen, če je stvar zadostno dokazana.

V iskanju razlogov in vzrokov se filozofija vjema z drugimi vedami. Vpraša se sedaj, v čem se razločuje od njih, v čem je torej njena differentia specifica? To vrstno razliko izražajo besede v opredelbi: (spoznanje reči) po njih najvišjih vzrokih.

Dočim ostale vede zasledujejo le bližnje in posamične vzroke stvarnega in idealnega sveta, gre filozofija globlje in dalje, da spozna zadnje sestavine in vzroke vseh stvari. Filozofija torej govori o stva-

¹ De divin. II. 85.

reh, ki so predmet tudi drugim vedam, toda le pod najvišjim vidikom.

Končno je treba določiti obseg filozofiji nasproti teologiji, ki se istotako peča z zadnjimi vzroki vsega vesoljstva. Filozofija in teologija se razločujeta subjektivno in objektivno. Subjektivno se namreč filozofija opira le na naravno luč razuma, dočim se teologija kajpada tudi opira na razum, toda razsvetljen z nadnaravno lučjo vere. Objektivno se filozofija nanaša le na naravne resnice, ki so naravoma dostopne našemu umu, dočim se teologija opira na razodetje in se nanaša na resnice, ki presegajo naravno luč razuma in so nam znane le iz razodetja, n. pr. presv. Trojica, Evharistija i. dr.

§ 2. Razdelitev filozofije.

Filozofija govori o stvareh pod najsplošnejšim vidikom, pod vidikom bitja.

Vse pa, karkoli je in se da misliti, se da razvrstiti v troje vrst bitij:

1. so bitja, ki bivajo le v našem umu in odvisno od našega uma, n. pr. misli ko take. Taka bitja se imenujejo logična bitja, in del filozofije, ki se ž njimi peča, logika. Ta se deli zopet v formalno logiko ali dialektiko, ki govori o pravilnosti našega mišljenja. Od nje se razločuje tvarna logika, imenovana tudi kritika ali noetika, ki preiskuje vrednost in resničnost našega spoznanja.

2. Druga bitja bivajo izven našega uma in neodvisno od njega, naš um jih lahko opaža, ali jih ne proizvaja, ta bitja se imenujejo realna bitja in del filozofije, kateri so predmet, realna filozofija. Ker pa filozofija kot najsplošnejša veda razmotruje stva-

ri le pod najvišjim vidikom, zatorej jih spoznava le pod nadčutnim ali metafizičnim vidikom in zato se ta del imenuje tudi metafizika. Z ozirom na različnost zadnjih bitij stvarnega in idealnega sveta se metafizika deli v splošno in posamezno (*metaphysica generalis et specialis*). Splošna metafizika ali ontologija govori o bitju v obče in njega najvišjih kategorijah. Posebna metafizika pa zasleduje zadnji princip človeških činov, dušeslovje (*psychologia*) ali zunanje narave, nauk o svetu (*cosmologia*) ali končno pravzrok vsega vesoljstva, naravno bogoslovje (*theologia naturalis, Theodicea*).

3. Končno so bitja, ki jih naš razum spoznava, ob enem pa vplivajo na našo voljo in vodijo naša dejanja, n. pr. zakon, dolžnost itd. Taka bitja se imenujejo *moralna* bitja in filozofija, ki se z njimi peča, *moralna filozofija* ali *etika*. Ta se deli v moralno filozofijo v ožjem smislu, ki govori o moralnosti naših činov, in pa naravno pravo (*ius naturae*), v kolikor razmotruje človeka v njegovem moralnem razmerju do drugih ljudi, bodisi poedincev (*ius naturae privatum*) ali do družbe (*ius naturae publicum*); ko taka se imenuje družboslovje, sociologija, stari modroslovci so jo imenovali politiko.

To razdelitev filozofije v logiko, metafiziko in etiko je vpeljal že Platon, sprejel jo je Aristotel in splošno drugi modroslovci. Osredje filozofije tvori metafizika, dočim logika obdeluje uvodna vprašanja, etika (v najširjem pomenu) pa je že praktična obračba metafizike.

Z ozirom na neposredni smoter se razločuje teoretična in praktična filozofija, kolikor

se zadovoljuje s samo ugotovitvijo resnice, ali pa resnico naobrača na dejanje; prva torej ugotavlja: tako je, druga pa: tako treba delati. Boëtij in drugi starejši modroslovci razločujejo tudi prvo in drugo filozofijo, kolikor raziskuje absolutno zadnje vzroke in sestavine, ali le relativno zadnje. V prvo filozofijo spada potemtakem le ontologija in teodiceja, vse druge panoge pa v drugo filozofijo. Kant razločuje med šolsko in svetovno filozofijo (Schul- und Weltphilosophie).

Iz naštetih glavnih panog so se sčasoma izcimile nove zelo važne, ki so se deloma osamosvojile, a se dotikajo naštetih glavnih panog.

Tako tvori nauk o lepoti in nje udejstvovanju v umetnosti posebno panogo: estetiko, ki se dotika ontologije in psihologije. Na meji med teodicejo in psihologijo se je razvila filozofija verstva (philosophia religionis), v etično in psihološko področje sega filozofijska pedagogika. Razen tega imamo filozofijo zgodovine, jezikov, prava itd.

§. 3. Korist in važnost filozofije.

Če se filozofija pojmuje kot veda o najvišjih vprašanjih, je njen pomen očividni. V objektivnem smislu podaje filozofija odgovor na najvažnejša vprašanja, s katerimi se od nekdanj peča človeški duh. V formalnem in subjektivnem oziru ona največ pripomaga k spopolnjenju človeškega duha. Naš duh teži po resnici, ker pa nas filozofija uči najvzvišenejših resnic, tudi najbolj bogati naš um in je najboljša vaja za naše mišljenje. Le s pomočjo filozofije si moremo ustvariti »svetovni nazor«, pravo misel o svetu in življenju.

Od filozofije je v mnogem oziru odvisna tudi usoda ostalih ved, ker ona raziskuje temeljna vprašanja vseh ved ter jim daje širni polet in globlji smisel. Filozofija se sme po pravici imenovati cvet civilizacije in kraljica vseh ved (*regina scientiarum*). Vsak akademično izobražen človek, ki si izbira druge stroke (pravo, medicino itd.), bi se naj v glavnem seznanil s filozofijo vsaj na podlagi primernih sistematskih učbenikov.

Velikanskega pomena je filozofija za moralno in družabno življenje. Človeška narava je namreč tako ustrojena, da se delovanje ravna po spoznanju, kakršne ideje, takšne nravi (*telles ideas, telles moeurs*), pravi Francoz Lahr. Cicero (*Tusc. disp. II. 5, 6.*) in Boëtij (*de consol. philos.*) jo imenujeta voditeljico življenja in učiteljico čednosti.

Zlo, ki se javlja v človeški družbi, ima v znatni meri svoje korenine v napačnih filozofskih pojmih o človeški naravi, o svobodi in namenu. Ako pa ima um jasne ideje o najvažnejših problemih človeškega življenja, je tudi njegovo delovanje uravnano po pravi poti.

§ 4. Nekaj metodičnih navodil.

Filozofija ni lahka veda, zato je treba resnega dela in truda, da se človek vglubi v filozofske probleme. Zlasti začetnik naj ne zajema filozofskih naukov iz raznih političnih listov, ki se večkrat ne morejo dvigniti nad »opično kulturo«, tudi ne iz polzkih romanov in pouličnih pamfletov, temveč iz resnih filozofskih knjig. Svetovati je, da se predelajo najprej razne filozofske panoge po sistematskih učbenikih. Ko je to končano, je priporočati

zgodovino modroslovja, ker se s tem odpre človeku široki vidik in se s tem zavaruje, da se ne zarije preenostranski v ta ali oni sistem. Zgodovina modroslovja mu bo res »magistra vitae«, iz nje se bo prepričal, da ni nič novega pod solncem. Nazorom, ki se večkrat bahato predstavljajo kot nova in edino veljavna pridobitev, bo največkrat našel sledove že v sivi davнинi. Videl bo, da so se tudi ljudje prejšnjih časov resno trudili za resnico in jo tudi našli, večkrat pa so se tudi motili. Našel bo pa tudi z Leibnizem, da od sive davnine do današnjih dni skozi močvirje in skalovje raznih sistemov, včasih zelo vijugasto, teče zlata struga resnice.

Ko se predela zgodovina modroslovja, ali tudi že med tem, se lahko čitajo dela velikih filozofov, najprej Platona, Aristotela, Cicerona, Seneka itd., potem krščanski misleci, zlasti Avguštin, dalje Tomaž Akv., Albert Vel., Bonaventura itd. Od novejših filozofov Bakon Verulamski, Kartezij, Locke, Spinoza, Kant itd. Čitanje velikih filozofov koristi le, ako se jih človek loti umstveno dovolj pripravljen in oborožen.

Pri resnem in metodičnem, prav urejenem študiju filozofije se bo ljubitelj modroslovja tudi lahko prepričal o resničnosti izreka Bakona Verulamskega: »Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniore haustus ad religionem reducunt«¹ in filozofa-mučenika sv. Justina: »Philosophia summum bonum est et Deo placita, quia ducit ad Deum.«²

¹ De dignitate et augmento scientiarum I, 30.

² Dial. cum Tryph. 2, 1.

§ 5. Nekaj slovstva.

Kratek uvod v filozofijo sploh podajajo skoraj vsi učbeniki, ki obdelujejo sistematično celokupno filozofijo.

Posebej so omeniti nekateri specijalni uvodi:

Lampe dr. Fr., Vvod v modroslovje. Izd. Matica Slov. 1887. Endres Jos. A., Einleitung in die Philosophie. 1923. Jerusalem, Einleitung in die Philosophie. 1899. To delo je izšlo (Zagreb, 1915) tudi v hrvatskem prevodu, ki ga je priredil dr. Fr. Jelašić. Külpe O., Einleitung in die Philosophie. 1919. Paulsen Fried., Einleitung in die Philosophie. 1892; 1920 33—35. Windelband W., Einleitung in die Philosophie. 1914. Wundt Wilh., Einleitung in die Philosophie. 1901, 1904.

KRITIKA

ALI

NOETIKA

Uvod v kritiko ali noetiko.

§ 1. Opredeleba in razdelitev kritike.

Logika podaje pravila in zakone, po katerih se mora um ravnati, da je njegovo mišljenje pravilno. Pravilno je mišljenje le takrat, če se vjema z logičnimi zakoni, v nasprotnem slučaju je nepravilno, nelogično.

Toda pravilno mišljenje je le subjektivno delovanje našega uma, drugo je pa vprašanje, je li našemu mišljenju odgovarjajo predmeti v objektivnem, stvarnem svetu, ali se naše mišljenje vjema tudi s predmeti, da li je objektivno resnično in izvestno. Pred vsem nastopa vprašanje, ali je sploh mogoče našemu umu doznati objektivno, stvarno resnico. S tem vprašanjem se peča posebna panoga modroslovja, ki se imenuje kritika (od κρίνω, soditi) po Kantovem spisu »Kritik der reinen Vernunft« 1781, ali noetika (νόησις, spoznanje). Manj primerno jo nekateri imenujejo materijalno logiko ali višjo (logica materialis, logica maior) za razliko od formalne logike ali dialektike, ki govori le o pravilnosti našega mišljenja. Kratko se da kritika ali noetika opredeliti: Nauk o resničnosti in izvestnosti našega spoznanja. Samo na sebi resnično spoznanje namreč še ne zadoštuje, kakor n. pr. ni dovolj, če kdo dejanski ima veliko denarja, za to mora tudi vedeti, drugače mu denar nič ne koristi. Tako se moramo tudi zavedati,

da je naše spoznanje pravo in resnično, t. j. pridobiti si moramo gotovost (certitudo), da je naše spoznanje resnično.

Iz opredelbe kritike ali noetike sledi tudi razdelitev. Vpraša se namreč, kaj je resničnost in izvestnost ali gotovost, ali je sploh mogoče našemu umu spoznati z gotovostjo objektivno resničnost, kakšno je vobče razmerje našega uma napram resnici? Delovanje našega uma se giblje med dvema skrajnostima: od popolnega neznanja in dvoma do popolne izvestnosti, vmes je več postojank, ki so bolj ali manj blizu resnici in izvestnosti. Z ozirom na to so se izcimili filozofski sestavi, ki zmožnost našega uma ali podcenjujejo (skepticism) ali precejčujejo (racionalizem).

Če je pa naš um sposoben, priti do izvestne resnice, se dalje vpraša, kateri so viri in sredstva, po katerih moremo zanesljivo in gotovo spoznati resnico. Končno se vpraša: kako spoznamo, kdaj je naše spoznanje resnično in izvestno, kateri so znaki ali kriteriji, po katerih se razpoznavata resnično od neresničnega, izvestno od dvomljivega.

Kritika se torej deli v tri dele:

I. Pomen in možnost resničnega in izvestnega spoznanja.

II. Viri resničnega in izvestnega spoznanja.

III. Kriteriji resničnega in izvestnega spoznanja.

§ 2. Važnost in metoda kritike.

Vsaka znanost gre za tem, da s pomočjo dokazov dožene gotove resnice, toda vsa vrednost tega stremjenja je odvisna od temeljnega vprašanja, ali sploh more naš um z gotovostjo doseči objektivno

resnico. To temeljno vprašanje načeloma razmotruje in rešuje kritika, dočim vse druge vede to predpostavljajo, zato je kritika temelj in podlaga vsem drugim znanostim. Matematika, n. pr. bi bila čisto imaginarna, če bi razsežnost in število ne bilo kaj objektivnega, stvarnega, ali če bi splošna načela istovetnosti, protislovja itd. ne imela objektivne veljave. Empirične vede, ki se pečajo z zunanjo organsko in neorgansko naravo, predpostavljajo resnični obstoj zunanjega sveta in zanesljivost naših čutov, katerih se poslužuje izkustvo. Moralne, pravne, idealne vede predpostavljajo, da je naš um sposoben spoznavati tudi nadčutno resnico. Kritika je torej zelo važna, ker razpravlja o temeljnem vprašanju vseh ved in tudi človeškega praktičnega življenja. Velike zmote, ki rodijo najslabše posledice v umstvenem, nravnem, socijalnem oziru, imajo večinoma svoje korenine v področju noetike. Zato se ta veda po pravici imenuje žarišče celokupne filozofije, da, sploh kulturnega življenja.

M e t o d a. Metoda je pot ali način, po katerem neka veda zbira in obdeluje svoje gradivo. Pred vsem mora imeti veda neko zanesljivo oporišče in izhodišče za svoje raziskave. Namen kritike je, da ugotovi zmožnost našega uma, spoznati z gotovostjo resnico. Toda pri tem se poslužuje uma samega, katerega resničnost hoče šele dokazati. Zdi se torej, da se vsa spoznavna teorija vrti v zmotnem kolo-barju (*circulus vitiosus*). Pa ni tako! Dvomljivec lahko dvomi o vrednosti naših spoznavnih činov, a o enem ne more dvomiti: to je dejstvo, da mislimo, da čutimo, da smo. To mora pripoznati tudi najhujši dvomljivec, drugače bi sploh ne mogel dvomiti.

Izhodišče kritiki je torej dejstvo, da se v naši notranjosti vrši nekaj, kar imenujemo mišljenje in spoznanje. Drugo je vprašanje, je li to spoznanje pravilno in resnično, to se mora šele dokazati in to je baš namen noetike, a dejstvo samo, da mi res mislimo in spoznavamo, je nepobitno ter se utajiti ne da, marveč se potrjuje celo z dvomom in zaničanjem. Kritika mora torej izhajati od tega samosvestnega dejstva ter pred vsem natančno opazati spoznavne čine in iz njih tvoriti zaključke in zakone. V toliko je njena metoda analitična, ker sklepa od učinka na vzrok, od posameznega na splošno, od pojava in lastnosti na bistvo.

Noetika pa se opira tudi na zaključke drugih ved, jih uporablja kot dogotovljene resnice (lemata) in z njih pomočjo pojašnjuje pojave naše spoznave. Zlasti formalna logika in dušeslovje podajeta kritiki v pomoč svoje zakone, prva zakone za pravilno sklepanje in dokazovanje, druga psihološke zakone o raznih duševnih zmožnostih (um, razum, domišljija, čuti). V toliko je njena metoda *s i n t e t i č n a*, ker gre od splošnega na posamezno, sklepa od vzroka na učinek, od bistva na lastnosti in delovanje.

Obojna metoda je potrebna, kakor vsaki vedi, tako tudi kritiki, dasi z ozirom na naravo raznih vprašanj prevladuje včasih analitična, včasih sintetična metoda.

§ 3. Slovtvo.

Balmes J. — Lorinser Fr., Logik. Ideologie 1852.
— Weg zur Erkenntnis des Wahren. 1896. (3. izd.).
Cimerman dr. Stj., Opća noetika. Zagreb 1918. Donat Jos., Critica. Inomost 1928 (5. in 6. izd.). Gut-

berlet Dr. Const., Logik und Erkenntnislehre. 1909 (4. izd.). Hagemann, Logik und Noetik. 1902 (7. izd.). Huber, Grundzüge der Logik und Noetik. 1906. Husserl Edm., Logische Untersuchung. 1901. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie I. 1909. Mercier Des., Critériologie générale. Louvain 1905. Reinstadler, Elementa Philosophiae I—II. Stadler dr. Jos., kot prilogo »Vrhbosne«) Kritika ili noetika. Zigliara, Summa philos. I. 1895. Ušeničnik dr. Aleš, Uvod v filozofijo I. Ljubljana 1921. Willmann Dr. O., Geschichte des Idealismus I—III.

I. Del.

Pomen in možnost resničnega in gotovega spoznanja.

Kot oporišče noetičnih raziskav smo označili neutajljivo dejstvo, da mislimo, česar tudi najhujši skeptik ne more tajiti. V vsakem spoznavnem činu pa se da razločevati spoznavajoči osebek (subjectum cognoscens), spoznan predmet (objectum cognitum) in spoznanje samo (cognitio). Po spoznavnem aktu nastane v mislečem subjektu predstava nekega predmeta, ki nam vsled tega postane znan. Ako se ta predstava vjema s predmetom, t. j. ako se predmet tako predstavlja v umu, kakor je, tedaj se spoznanje imenuje resnično (cognitio vera), v nasprotnem slučaju neresnično, krivo ali napačno (cognitio falsa). Vpraša se torej najprej, kaj je resnica in kaj neresnica?

§ 4. Resnica in neresnica (Verum et falsum).

1. Kaj je resnica? V vsakdanjem govoru pridevamo resničnost stvarem, svojim idejam in besedam. Ideja ali spoznava nam je resnična, če odgovarja predmetu, t. j. če ga predpostavlja tako, kakor je, stvar imenujemo resnično, ako odgovarja ideji, ki jo imamo o njej, n. pr. to je resnično ali pravo zlato; besede pa so resnične, ako izražajo znotranje mišljenje in to mišljenje zopet odgovarja predmetu.

Zato se resnica da opredeliti: Soglasje med umom in predmetom, ne umom kot takim, temveč soglasje med umsko predstavo in dotičnim predmetom. To soglasje ali skladje tudi ni fizično skladje, ker spoznava je nekaj psihičnega, predmet — vsaj mnogokrat — nekaj materialnega; je torej čisto svojevrstno skladje: spoznava predstavlja na idealen način, predmet pa na realen način.

Resnica, ki se prideva stvarēm, se imenuje ontološka resnica (*veritas in essendo*), o njej natančneje govori ontologija ali občna metafizika; resnica v govorjenju je moralna resnica (*veritas in loquendo*), o njej govori moralna filozofija; resnica v spoznanju (*veritas in cognoscendo*) se imenuje logična resnica ter je predmet logike, zlasti noetike.

Za resničnost umskega spoznanja je merodajen predmet, t. j. spoznanje se mora upriličiti predmetu, da je resnično. Predmet ima torej do uma normativen odnos.

Drugo je kajpada vprašanje, je li spoznan predmet stvarno različen od spoznavajočega uma in njegove predstave. O tem imajo razni filozofski sistemi različne nazore. Idealizem smatra spoznane predmete le za proizvod subjektivnega mišljenja, relativizem ne priznava stalne in nespremenljive resnice, pragmatizem istoveti resnico s koristjo. Kdo ima pravo, se bo razvidelo v naslednjih poglavjih, za sedaj je ugotoviti, da v jedru vendar vsi ti različni sistemi pojmujejo resnico kot soglasje med predmetom in subjektom, ker idealizem imenuje resnično to, kar se vjema s subjektom in logičnimi zakoni, relativizem pa, kar odgovarja lastnostim, potrebam in občemu naziranju ljudi gotovega časa

ali kraja, pragmatizmu je resnično to, kar je koristno, torej kar se vjema s praktičnimi smotri in potrebami, nasprotno je nekoristno in neresnično, kar se s tem ne vjema. Vkljub različnosti nazorov velja torej opredelba resnice, kakor jo podaje navadna pamet: soglasje med spoznavo in predmetom. »Predmet« mora priznati tudi idealist; da je ta predmet stvarno različen od subjekta, se bo pokazalo v II. delu.

Soglasje med umsko predstavo in predmetom je lahko dvoje: popolno ali nepopolno. Popolno, ako um popolnoma izčrpa predmet, t. j. umska predstava vsebuje vse, kar je v predmetu, nepopolno pa, ako um le deloma obseže predmet in je to, kar izraža umska predstava, res v predmetu, toda v predmetu je še marsikatera stvarnost in popolnost, ki v umski predstavi ni obsežena, n. pr. solnce sije. V prvem slučaju se predmet vzame materijalno, t. j. z vsemi znaki, stvarnostmi in lastnostmi, predmet sam za sebe, kakršen je objektivno. V drugem slučaju se predmet vzame le formalno, t. j. le v nekem oziru na lastnost ali stvarnost, ki jo um na njem doznava. Mnogi novejši modroslovci hočejo, da bi naj resnična spoznava izčrpala vse, kar je v predmetu. To naziranje je posledica idealističnega naziranja o resnici in spoznavi, dejanski tudi idealisti priznavajo resnico, kjer je samo delno soglasje.

Za resničnost našega spoznanja namreč zado-
stuje le formalen predmet, t. j. nepopolno soglasje; to kar um o predmetu trdi, mora biti v njem, ni pa potrebno, da bi vse to bilo v umski predstavi, kar je v predmetu. Popolno skladje je mogoče le v absolutnem umu. Naš omejeni um pa le redkokdaj

tako izčrpno spozna predmet, da bi v predmetu ne ostalo nič umu neznanega.

Drugo je pa vprašanje, s katerim činom um doseže resnico?

2. **S u b j e k t r e s n i c e.** Resničnost spoznanja je v tem, da se um vjema s stvarjo. Sedež ali subjekt resnice je torej v umu, toda ne v umu ko takem, ampak kolikor ima v sebi predstavo o predmetu. Vsi čini našega uma se dajo zvesti na dva temeljna čina: tvorjenje pojmov (*simplex perceptio* ali *apprehensio*) in na sod (*iudicium*). S pojmom se enostavno stvar predstavlja v umu, ne da bi se o njej kaj trdilo ali zanikalo.

V vsakem pojmu se nahaja resničnost, toda le nepopolno ali začetno (*inchoative*), popolnoma se pa nahaja le v sodu. Vsak pojem je sam na sebi resničen. Imeti pojem o neki stvari, se pravi, ustvariti si v umu predstavo nekega predmeta; ako ta predstava odgovarja predmetu, imamo o njem pojem in ta pojem je prav zato že resničen, ker se nahaja soglasje med njim in predmetom, ako pa ne odgovarja, tedaj pa sploh nimamo o dotični stvari pojma. Ako se v vsakdanjem govoru sliši, da ima kdo o čem krive pojme, ni krivda za pravo v pojmih samih, marveč v sodu, ki na sebi resnične pojme nanaša na predmet, kateremu ne gredo. N. pr. bel krokar. Enako pravimo, da ima kdo krive pojme o kakem človeku, ker ga smatra za slabega, pa je dober. Pojem slabega človeka je čisto pravilen, napaka je pa v sodbi, ki ta pojem nanaša na subjekt, ki nima lastnosti slabega človeka.¹

¹ Nekateri, n. pr. Donat, odrekajo pojmom resničnost, češ, pojmi sami niso ne resnični ne napačni, ker se v njih nič ne

Vendar v pojmih samih poseduje razum resnico le nepopolnoma. V pojmu namreč je resnica, toda um se je ne zaveda. Le kadar sodi A je B ali A ni B, spoznava in se zaveda soglasja med svojo predstavo in stvarjo.

Resnica se v sodu izraža sicer popolnoma, toda ne nujno. Sod je lahko tudi napačen, kar je pri pojmu samem izključeno. V sodu namreč lahko um spaja, kar ne spada skupaj, ali ločuje, kar je dejanski spojeno.

3. **Neresnica, napačnost (falsitas)** je nasprotna resnici, torej je nasprotna tudi nje opredelba: nesoglasje med umom in stvarjo. Toda ni vsako nesoglasje med umom in stvarjo že napačnost, neresničnost. Kdor n. pr. o neki stvari sploh ne misli, nima seveda soglasja z njo, a radi tega še ni v zmoti. Napaka je torej pozitivno nesoglasje med umom in stvarjo, t. j. če um o nekem subjektu trdi, česar v njem ni, ali zanika, kar je v njem. Napačnost tudi ni isto, kar zmeta. Zmeta (error) je takrat, če um pritrdi nesoglasju med umsko predstavo in stvarjo, napačnost pa je le objektivna. N. pr. če hočemo navesti zgled napačnega sode, pravimo: $2 + 2 = 5$, to je seveda krivo, a v zmoti bi bili le takrat, če bi naš um temu pritrdil.

4. Pojmi ali ideje se izražajo z besedami, sodi pa s stavki (propositio), zatorej se analogično resničnost (oziroma neresničnost) pripisuje tudi bese-

trdi, resnica je torej lastna le sodbam. Toda sodbe so spajanje ali razstavljanje pojmov. Kako bi torej mogli delati resnične ali neresnične sodbe iz pojmov, ki niso ne resnični, ne napačni? Pravilno je torej le, da se v pojmih nahaja resničnost le nepopolno ali začetno, popolno pa v sodbah.

dam in stavkom. Besede in stavki so namreč zname-
nja za ideje in sode, zato je tudi one izražajo resnič-
nost, ne kakor bi se same po sebi vjemale s pred-
meti, ampak kolikor so izraz idej in sodov.

§ 5. Razmerje našega uma do resnice.

Kakor je volji sonaraven predmet dobro, tako
umu resnica. Vendar um ne dosega vselej resnice na
enak način, zato je razmerje uma do spoznane
resnice različno.

Napram resnici je um lahko v razmerju: a) ne-
znanja ali nevednosti, b) dvoma, c) slutnje ali do-
mneve (suspicio), č) mnenja (opinio), d) gotovosti ali
izvestnosti.

a) Ne z n a n j e ali nevednost je pomanjkanje
spoznanja v osebkju, ki je sicer zmožen spoznanja.
Odsotnost spoznanja v kamenu n. pr. ni neznanje ali
nevednost, ker zanj ni sposoben. Neznanje je nega-
tivno ali privativno. Negativno je enostavna odsot-
nost znanja v subjektu, ki je sicer spoznanja zmožen.
Privativno je pa pomanjkanje spoznanja, ki bi ga
kdo po svoji naravi ali svojem položaju moral imeti.
Če uradnik n. pr. ne zna orati, je neznanje zgolj ne-
gativno, če pa sodnik ne pozna zakonov, je neznanje
privativno.

Neznanje je dalje popolno (ignorantia totalis) ali
delno (ign. partialis), kolikor umu manjka sploh vsa-
ko spoznanje kake stvari, ali pa le deloma. Zmota že
predpostavlja delno spoznanje stvari; o stvari, ki nam
je popolnoma neznan, se ne moremo motiti.

b) Dvom (dubium) je omahovanje uma med dve-
ma nasprotnostima (A je B, A ni B). Dvom je nega-
tiven, ako um omahuje radi pomanjkanja motivov za

eno in drugo stran ter se malo razločuje od neznanja, pozitiven dvom pa je, ako za eno ali drugo stran govore enaki motivi ter se um ne more odločiti ne za eno ne za drugo.¹

Dvom je dalje utemeljen (dubium prudens) ali neutemeljen (dubium imprudens), ako so razlogi za dvom zadostni ali nezadostni.

c) Sumnja ali domneva (suspicio) je takrat, ako se um iz gotovih razlogov bolj nagiba na eno ko na drugo stran, vendar se še ne more odločiti za eno ali za drugo.

č) Mnenje (opinio) se razločuje od gole sumnje ali domneve objektivno in subjektivno. Objektivno, ker se v sumnji opira um le na neznatne razloge, v mnenju pa, če je utemeljeno, na tehtne razloge, subjektivno pa, ker se v sumnji um le bolj nagiblje na eno ko na drugo stran, dočim se pri mnenju že oklepa ene strani, vendar pritrditev ni tako trdna, da bi nasprotna stran bila izključena. Ako je neko mnenje zadostno utrjeno, se imenuje to **podmena** (hypothesis), ako je popolno utrjeno, se imenuje **teorija**. Vendar ima mnenje, če tudi utrjeno, le

¹ Kot zgled takega dvoma je v zgodovini modroslovja znan Buridanov osel, ki je gladu poginil med dvema enako dobrima kupoma sena, ker se radi enakosti njune kakovosti in količine za nobenega ni mogel odločiti. Ivan Buridan († 1358 kot rektor pariške univerze) je namreč izobličil t. i. intelektualni determinizem, t. j. um določa voljo, ki se nujno oklene tega, kar ji um kot boljše predstavlja, če bi um volji predstavil dva enako dobra predmeta, se sploh ne bi mogla odločiti, kakor osel ne med dvema enakima kupoma sena. Ni prav jasno, je li Buridan sam rabil ta zgled za svoj determinizem, ali pa so mu ga v zasmeh prišili njegovi nasprotniki.

večjo ali manjšo stopnjo verjetnosti (probabilitas), ne pa izvestnosti. Radi omejenosti našega uma je verjetnost (probabilitas) v znanstvu in v praktičnem življenju velikega pomena, ker se moramo večkrat v znanstvu in delovanju zadovoljiti z večjo ali manjšo verjetnostjo, kjer se popolna izvestnost ne da doseči. Zlasti v moralnih rečeh nam pomaga verjetnost, da se odločimo za kako dejanje ali ga opustimo. Ako je n. pr. dovolj verjetno, da nas v kakem slučaju zakon ne veže h kakemu dejanju, smemo to dejanje opustiti, ker obveznost zakona postane dvomljiva, *lex dubia autem non obligat*.

Subjektivno je mnenje večkrat združeno s trdnim prepričanjem in se celo trdovratno vzdržuje, toda tako »prepričanje« ni pametno in ne utemeljeno.

d) I z v e s t n o s t (certitudo) je popolna pritrditve eni od dveh protislovnih trditve brez bojazni zmote. (*Firmitas assensus in unam contradictionis partem sine formidine errandi.*) V izvestnosti ali gotovosti, s katero se um oklepa resnice, je razločevati negativna in pozitivna stran. Negativna stran je v tem, da je v izvestnosti izključena bojazen zmote, pozitivna stran izvestnosti je pa v tem, da se um trdno oklene resnice (*firmitas assensus, firma adhaesio*). Pozitivna stran vključuje prepričanje, da se naša trditve vjema z realnostjo, in pa dejansko soglasje naše trditve z dejstvom. To, kar bojazen zmote izključuje in povzroča, da se um trdno oklene resnice, se imenuje nagib, motiv ali podlaga pritrditvi. Ta motiv ni delo razuma samega; kakor ima resnica svoje mesto in podlago v stvareh, tako tudi izvestnost, dasi je sicer lastnost in stanje spoznavajočega razuma. Razum se ne more samo-

voljno odločiti, da pritrđi kakí resnici ali jo zanika, marveč objektivno dejstvo ga sili k temu ter ne more drugače. Razločevati je pa subjektivna in objektivna izvestnost (certitudo subiectiva et obiectiva). Subjektivna je trdno prepričanje uma, da je neka trditev resnična, objektivna pa je razvidnost stvari same, ki se razodeva umu ter ga sili k pritrđitvi. Subjektivna izvestnost je torej učinek, objektivna pa vzrok. Vsled tega se razločuje navidezna izvestnost od resnične; prava (subjektivna) izvestnost je le tista, ki se opira na objektivno. Zgodi se, da naš um s popolno gotovostjo smatra neko stvar za resnično in vendar se naposled pokaže, da je njegovo trdno prepričanje bilo zmotno. Prava in resnična izvestnost je le tedaj, kadar izvira iz popolnoma jasne resnice. Sonaravni predmet našega uma je le resnica, zato je um mirovati, t. j. biti izvesten le takrat, ko doseže resnico. Toda resnica ni vselej sama po sebi dovolj očividna, marveč je treba včasih natančno pretehtati razloge, da se dožene resnica. Prava izvestnost je torej mogoča le takrat, kadar je resnica dovolj očitna in jo um ko tako spozna. To pa ni vedno enako. Večkrat je resnica tako očividna, da o njej sploh noben dvom ni mogoč, n. pr. lastno bivanje. Včasih je pa resnica sicer dovolj jasna, vendar očividnost ni toliko, da bi bil vsak, tudi neutemeljen dvom sploh izključen. Treba je namreč vpoštovati dokaze, na katere se opira resnica, te dokaze pa um lahko prezre ali jih premalo vpoštevaja; človek je površen in raztresen, volja preslaba, da bi um silila k resnemu razmišljanju. V tem slučaju se zoper resnico, ki je sicer dovolj jasna, lahko vzbudi dvom, ki je sicer neutemeljen, vendar pa

mogoč. Izvestnost torej izključuje utemeljeni dvom, ne pa vselej neutemeljenega (d. imprudens).

Objektivna izvestnost ali razvidnost je kajpada relativna z ozirom na nadarjenost in izobrazbo spoznavajočega subjekta; kak fizikalni ali matematični dokaz je veščemu fiziku ali matematiku popolnoma jasen in gotov, ne pa drugemu, ki ne pozna dovolj fizike in matematike, vselej pa mora biti predmet dovolj spoznat en, ker so stvari, ki so same na sebi zapletene, nejasne in temne, v takih slučajih prava subjektivna izvestnost ni mogoča.

§ 6. Stopnje in vrste izvestnosti.

a) Kolikor izvestnost izključuje bojazen zmote, je nekaj negativnega, negacija pa nima stopenj. Ali je namreč izključena vsaka bojazen zmote ali ni. Ako ni, potem ni izvestnosti, ako je, potem pa se ne more kaj več še izključiti. Z ozirom na negativno stran torej izvestnost ne dopušča stopenj, ne more biti večja ali manjša. Z ozirom na pozitiven element, kolikor je namreč izvestnost pritrđitev uma, pa je mogoče stopnjevanje, ker ta pritrđitev je neka pozitivna lastnost uma, vsaka pozitivna lastnost pa se lahko stopnjuje. Razlogi, na katere se izvestnost opira, so večkrat tako očividni, da je dvom sploh nemogoč, drugokrat so pa sicer razlogi trdni in jasni, vendar je vsaj neutemeljen dvom mogoč. Razen tega za resnico, ki nam je že popolnoma gotova in jasna, lahko najdemo še novih dokazov, tako stvar sama na sebi gotova postane še gotovejša.

b) Vrste izvestnosti. Razločuje se:
1. Metafizična, fizična in moralna iz-

vestnost. Metafizična izvestnost temelji na analizi idej samih. Ta izvestnost je absolutna in brezpogojna ter ne dopušča nobene izjeme, n. pr. krog je okrogel. K metafizični izvestnosti spada tudi matematična, n. pr. $2 \times 2 = 4$. — Pri tej izvestnosti spoznavamo ob enem, da nikdar ne more biti drugače.

Fizična (empirična) izvestnost temelji na naravnih zakonih čutne narave in je pogojna, ker predpostavlja, da kak višji vzrok ne prepreči naravnih učinkov. N. pr. gotovo je, da telo vsled zakona utežnosti mora pasti proti sredini zemlje, a višji vzrok včasih proizvede tudi nasproten učinek, da se telo dvigne kvišku. Pri tej izvestnosti vidimo, da je tako, ne vidimo pa, da ne bi moglo biti drugače. N. pr. zajec je dolgouh, a ne vidimo, zakaj bi ne mogel imeti kratkih ušes.

Moralna izvestnost pa temelji na stalnosti moralnih zakonov in človeški nravi, n. pr. starši ljubijo svoje otroke. Tudi ta izvestnost je pogojna in dopušča veliko izjem.

Ker sta fizična in moralna izvestnost le pogojni, se vpraša, ali se moreta v pravem pomenu imenovati izvestnost? Vkljub svoji pogojnosti in izjemam sta pravi izvestnosti, treba je le paziti na gotove okoliščine. Izvestnosti namreč ne odstrani sama možnost nasprotnega, marveč verjetnost. Kjer ni prav nobenega znaka verjetnosti, da bi se utegnilo zgoditi nasprotno, je popolnoma gotovo to, kar se opira na kak fizičen ali moralen zakon. N. pr. kmet poseje v jeseni ozimino na svojo njivo in s popolno gotovostjo pričakuje, da bo prihodnje poletje na njivi žel, seveda, če ne pridejo kake uime.

Toda tudi brez ozira na uime ni nemogoče, da za zimskim časom ne nastopi spomlad ter bo setev uničena. Dejanski je v ledeni geološki dobi bilo tako. Ker pa ni nobenega znamenja, da bi v naravi sedaj znovič nastopila ledena doba, je popolnoma gotovo, da za zimo pride zopet spomlad in za spomladjo poletje. Tako je tudi gotovo, da nas dober prijatelj in znanec, ki nas povabi k svoji mizi, ne bo zastrupil ali zabodel z nožem, dokler je pri zdravi pameti, dasi se je že mnogokrat zgodilo, da je prijatelj prijatelja kot gosta zastrupil ali zabodel. Kjer ni prav nobenega povoda za tako bojazen, smo lahko popolnoma gotovi, da se kaj takega ne bo zgodilo.

2. Filozofska in vsakdanja (vulgarna) izvestnost. Ako o tem, kar nam je izvestno, vemo zakaj je tako, lahko navedemo razlog, tedaj je filozofska izvestnost; ako pa sicer vemo, da je tako, ne pa, zakaj, je vulgarna ali vsakdanja izvestnost. Mnogokaj je vsem ljudem popolnoma trdno in izvestno, a le malokdo ve, zakaj. S popolno gotovostjo mnogo ljudi ve, da se zemlja obrača okoli solnca in ne narobe, razmeroma malo pa jih je, ki bi mogli za to navesti razloge. Filozofska izvestnost se imenuje tudi znanstvena (*certitudo scientifica*), pravna (*cert. iuris*), refleksna, dokazna (*cert. demonstrativa*); vulgarna pa izvestnost dejstva (*cert. facti*), historična, naravnostna, enostavna. Refleksno spoznanje je mnogokrat združeno z velikimi težavami, zato neredko priprosti naravni razum vidi resnico, a refleksni zablodi v zmote in dvome glede iste stvari.

3. Naravna in nadnaravna izvestnost. Naravna se opira le na naravne motive, nadnaravna

pa na razodetje in milost božjo, n. pr. izvestnost mučencev o resničnosti in vrednosti krščanske vere. O nadnaravni izvestnosti govori natančneje bogoslovje.

4. **Nujna in svobodna izvestnost.** Že prej je rečeno, da je včasih predmet tako jasen in očividni, da je vsak dvom sploh nemogoč in je um prisiljen, pripoznati resnico. Taka izvestnost je **nujna**. Večkrat pa je sicer neka resnica jasna in gotova, toda opira se na gotove razloge in dokaze, pa je neutemeljen dvom mogoč ter je od volje odvisno, da um o teh razlogih razmišlja, ali pa jih prezre. Taka izvestnost se imenuje **svobodna**, dasi pritrditev ob vpoštevanju razlogov ni več svobodna, ker se jasno spoznani resnici um mora ukloniti.

§ 7. Skepticizem.

Kar smo doslej razmotrivali o resnici in izvestnosti, se opira na samosvestin obče naziranje, ker vsi ljudje brez razlike razločujejo resnico od neresnice, dvom od verjetnosti in izvestnosti. Vpraša se pa: more li naš um z gotovostjo doznati objektivno resnico, ki ima v stvareh svoje merilo in katere izvestnost sloni na očividnem razmerju dejstev? Zopet je i tu splošno prepričanje, da vsaj v nekaterih slučajih z gotovostjo spoznavamo objektivno resnico, t. j. vsi imamo **naravno** izvestnost v vsakdanjem življenju o mnogih rečeh. Kdor bi v dejanskem življenju hotel resno o vsem dvomiti in bi ne priznaval prav nobene izvestnosti, bi spadal v blaznico. Kritika ima torej rešiti vprašanje, ali se more navadna, praktična izvestnost prevesti v filozofično in priznati tudi v znanstvu, ki se ne sme

zadovoljiti s samim videzom, temveč se mora opirati na dejstvo. Ne gre torej toliko za vsakdanjo, vulgarno izvestnost, temveč za filozofično.

To izvestnost celoma ali deloma odreka našemu umu skepticizem. Skepticizem (od bes. σκέπτομαι, razmišljati, premišljati se, razmotrivati) je trojne vrste: popolni ali absolutni skepticizem (scepticismus absolutus), delni (partialis) in metodični (scep. methodicus).

A. Popolni skepticizem zanika sploh vsako gotovo spoznanje resnice. Skeptikom se po pravici lahko prištevajo že sofisti. Pravi začetnik popolnega skepticizma je pa Pyrrho iz Elide, vrstnik Aleksandra Velikega (300—721 pr. Kr.).¹ Velika razcepljenost med takratnimi filozofi ga je napotila do trditve, da je najvišja modrost v tem, dvomiti o vsem, previdno se vzdržati vsake izvestne sodbe, ker vsaka stvar je končno lahko tako ali tako. Realnost je le dozdeva.

Ainesidemus iz Knosa na Kreti, Timon, Sextus Empiricus (okoli 200 po Kristusu) in drugi akademiki so učili, da se o vsaki trditvi dajo navesti enakovredni razlogi za in proti (aequipollenta rationum). Zastopniki t. zv. srednje akademije v 3. stol. (Archesilaos, Carneades i. dr.) so pripoznavali, da naš razum more spoznati k večjemu verjetnost, ne pa izvestnost. V srednjem veku so skepticizem dejanski zastopali nominalisti, ki so splošnim pojmom odrekli realno vrednost, dasi sicer niso marali veljati kot skeptiki.

¹ Pirrovci so bili iz Aristotelove in Epikurove šole.

Popolni skepticizem se v tej ali oni obliki javlja tudi v poznejših dobah: Michel de Montaigne¹ (1533—1592), njegov učenec Piere Charron (1541—1603), P. Bayle (1647—1705), David Hume (1711—1776).

Sploh se javlja skepticizem v dobah, ki so prenasočene kulture ter se pripravljajo kriza in nastop novih kulturnih vrednot.

Skepticizem je napačen. Popolni skepticizem lahko razmotrujemo kot stanje našega duha ali kot nauk in filozofski sistem, t. j. vzamemo ga lahko subjektivno ali objektivno. V prvem oziru je skepticizem celo nemogoč in prav zato neresničen. Ako bi popolni skepticizem bil stvarno opravičen, bi se moral javljati v človeški razumni naravi, t. j. ljudje bi dejanski morali biti v popolnem in doslednem dvomu. A stvar stoji baš nasprotno; vsi ljudje brez izjeme, učeni in neučeni, ne izvzemši samih skeptikov, so o resničnosti pre mnogih stvari popolnoma prepričani, ne samo v praktičnem življenju, temveč tudi v znanstvu. Popolni in dosledni skepticizem zastonj iščemo v obsegu razumne človeške narave. Ako bi bil v naši razumni naravi utemeljen, bi se moral očitovati v njej, dejanski je pa baš nasprotno.

Isto nam potrjuje naša zavest; če bi tudi hoteli, bi vendar ne mogli prav o vsem dvomiti. Skepticizem je torej psihologično in praktično nemogoč. Nikakor ne drži izgovor, da je pač dopustiti

¹ On umuje: Čuti so varljivi, um pa pride do predmetov le po čutih. Ali um ve, da se moti ali ne ve; če prvo, se ne bi motil, če drugo, pa nikdar ni varen, da bi ne bil v zmoti.

vsakdanja, vulgarna ali praktična izvestnost, ne pa filozofska, znanstvena. Popolni in dosledni skepticizem v vsakdanjem življenju bi storil človeka zrelega za blaznico, kako more potem v znanstvu nankrat dobiti značaj prave in edine modrosti? Mejo med vulgarno in filozofsko izvestnostjo je večkrat težko določiti. Kakor je že rečeno, refleksna izvestnost lahko zadene na potežkoče, ki jih vulgarna izvestnost ne pozna, a tudi nasprotno je marsikaj znanstveniku jasno in gotovo, kar je navadnim ljudem dvomljivo. Toda to so čisto posebni slučajji, ki nikakor ne opravičujejo, postaviti splošni dvom kot edino izvestno ravnilo.

Kot filozofski sistem (objektivno) je popolni skepticizem absurden in protisloven.

a) Skepticizem sam sebi nasprotuje. Njegova temeljna teza: O vsem je treba dvomiti, je ali gotovo resnična ali neresnična. Če je napačna, potem je itak napačen cel sistem, če je pa resnična, potem pa vendar um z gotovostjo spozna vsaj to objektivno resnico, da ne more spoznati nobene resnice, torej ni res, da treba o vsem dvomiti, ker um izvestno spozna svojo lastno nezmožnost, doznati resnico, spozna vendar to resnico, da mora o vsem dvomiti. Toda do tega principa pride skepticizem le s pomočjo umovanja, torej mora pripoznati tudi resničnost logičnih zakonov, načelo protislovja, razliko med resničnim in neresničnim, izvestnim in dvomljivim. Torej nikakor ni resničen in izvesten samo ta stavek: o vsem treba dvomiti. Skepticizem z ene strani izraža našemu umu popolno nezaupanje, z druge strani pa se opira na isti um in trdi kot go-

tovo, da treba o vsem dvomiti. Kaj pa če je tudi to zmotno in dvomljivo?

b) Za vsako trditev, kakor tudi za vsak dvom, moramo imeti zadosten razlog. Kjer imamo razloge, vsled katerih je nekaj dvomljivo, oziroma manjkajo razlogi za neko trditev, tedaj smo upravičeni dvomiti o tem. So pa stvari, kjer ni niti najmanjšega razloga za dvom, niti najmanjše bojzani pred zmoto, stvari, ki se z dvomom samim potrjujejo, neutemeljeno in absurdno je torej o takih rečeh dvomiti.

Tudi teorija zgojine verjetnosti (Karneades) je nevzdržna. Kdor priznava nekaj kot verjetno, že tehta razloge za in proti ter meri spoznavo po pravcu resnice. Zakaj je eno verjetno, drugo pa ne? Ker se eno smatra kot bližje resnici kakor drugo. V verjetnosti človek izreka bolj ali manj utemeljene sodbe ter po njih uravnava svoje znanstveno naziranje in praktično življenje.

B. Delni skepticizem.

Ta skepticizem pripoznava našemu umu zmožnost doseči izvestnost, pa le v izkustvenem, historičnem in matematičnem področju, ne pa v nadčutnem, metafizičnem, moralnem in zlasti religioznem. Empiristi izza Bakona Verulamskega, senzualisti in pozitivisti so izvestnost našega spoznanja omejili le na izkustvo, novejši kritičisti pa na pojave, v nadčutnem, metafizičnem redu odrekajo umu sposobnost, z gotovostjo doznati resnico. Enako agnostiki. Sem spada tudi tako imenovani teologični skepticizem (Martin Luter, Kalvin in drugi reformatorji ter janzenisti), ki človeškemu umu po grehu prvega človeka odrekajo

zmožnost z ozirom na Boga in božje reči spoznati z gotovostjo kako resnico. Slično uče tradicionalisti, o katerih bo govor v drugem delu, ki vse izvestno spoznanje izvajajo iz prarazodetja, um sam je po naravi nesposoben, priti do resnice.

Delni skepticizem je polovičarski, nedosleden in poguben. Ako se dopusti izvestnost v empiričnem, historičnem in matematičnem oziru, se mora s tem priznati veljava občnih logičnih zakonov, načelo protislovja, zadostnega razloga in vzročnosti. Ako pa ti zakoni veljajo v enem področju, zakaj bi se ž njih pomočjo ne smelo in ne moglo pravilno sklepati v drugem področju, posebno z ozirom na metafizične in moralne resnice. Končno tudi empirične, matematične in historične vede obstoje iz splošnih pojmov in občnih zakonov, ki zassegajo že v nadčutni red. Dosledno mora torej delni skepticizem roditi absolutni skepticizem.

Delni skepticizem nasprotuje tudi naši razumni naravi, ki hoče doznati vzroke in zakone ne samo v čutnem redu, ampak tudi, in morda še bolj, v metafizičnem, moralnem in religioznem; tem bolj, ker gre tu za najvišje probleme, ki obvladujejo vse naše mišljenje in žitje.

Delni skepticizem ruši temelje vsega pravnega, moralnega, socialnega, religioznega, sploh duševnega reda ter nujno vodi v posuroveli boljševizem, socialni anarhizem in materijalistični egoizem ter podira temelje vse višje duševne civilizacije.

C. Metodični skepticizem.

Pri omejenosti in slabosti našega uma ima dvom veliko ulogo. Dvom je gibalno in pod-

net za iskanje resnice. Kdor si hoče v nekem vprašanju pridobiti gotovo in resnično spoznanje, mora pričeti z dvomom. V dosego resnice je potreba: a) prav dvomiti in b) dvom znati rešiti.¹

Zlasti v znanstvu treba zastaviti vprašanje o stvareh, ki so sicer popolnoma gotove ter celo nepristransko preiskati razloge, na katerih sloni dotična resnica, pri čemur se je treba tako vesti, kakor bi stvar bila dvomljiva raziskovalcu ali drugim. Celotemeljne resnice posameznih ved se smejo in morajo v znanstvu preiskati. Pri tem delu pa ni dvom cilj, marveč početak in podnet raziskovanja.

Zavreči je pa oni metodični skepticizem, ki v znanstvu zahteva, da naj znanstvenik izhaja iz občnega, resnega dvoma in ničesar ne dopusti, kar ni strogo logično dokazano.

Začetnik tega skepticizma je Kartezij (1596 do 1650). Kartezij ne zanika vulgarne izvestnosti, tudi ne teološke, priznava tudi našemu umu zmožnost, doznati z izvestnostjo objektivno resnico. A da bi našel in dognal resničnost in izvestnost našega spoznanja ter našel kriterij, po katerem bi se dala resnica sama iz sebe ko taka spoznati, se je postavil na stališče splošnega dvoma. Dvomiti se da, je rekel, o tem, kar s čuti zaznavamo, dokler ne vemo, če nas čuti morda ne varajo, dvomiti se da o vseh metafizičnih resnicah, ki jih doznajemo s pomočjo razuma in uma, dokler ne vemo, da naš um spoznava

¹ Tak dvom imenujejo nekateri negativni dvom (Ušeničnik, Uvod I., 66), ki za pravo ni dvom, ampak se stavi le vprašanje o neki stvari in iščejo razlogi, da se vprašanje reši ali morda na nov način reši. Nam je negativni dvom le tisti, kjer manjkajo razlogi za eno in drugo stran.

resnico. Sploh o vsem se da dvomiti, samo o eni stvari ne: o lastnem dvomu, ne moremo dvomiti, da dvomimo; dvomiti se pa pravi misliti, kdor pa misli, mora tudi bivati, torej o eksistenci lastnega mislečega subjekta ni mogoče dvomiti. To je Kartezij izrazil z glasovitim svojim izrekom: *Je pense, donc je suis* — *Cogito ergo sum*. Ta Kartezijeva Arhimedova točka, to mu je edina prvotno gotova resnica, o kateri je dvom sploh nemogoč. Iz tega izreka je izvedel tudi kriterij resnice, t. j. ono lastnost, po kateri se da resnica neovrgljivo spoznati ko taka. Ta kriterij je jasnost in razločnost ideje: *Verum est id, quod in clara et distincta idea alicuius rei continetur*. Ako dvomim in mislim, vidim jasno in razločno, da tudi bivam.

Če se namreč vprašamo, zakaj ni moči dvomiti o tem stavku: *Cogito, ergo sum*, je pač razlog ta, ker popolnoma jasno in razločno vidimo, da kdor misli, mora tudi biti. Kakor naše mišljenje jasno in razločno vključuje bivanje, da smo, na enak način mora biti jasno in razločno, karkoli naj velja kot resnično in izvestno.

Če pa obrnemo pozornost v svojo notranjost, najdemo tu različne ideje, med drugimi zlasti idejo neskončnega in najpopolnejšega bitja. Odkod ta ideja? Izkustveno je nismo mogli dobiti, ker s čuti takega bitja nikjer ne zaznamo, sami si je tudi nismo mogli ustvariti, ker se popolnoma zavedamo kot omejena bitja, omejeno pa ne more proizvesti neomejenega. Torej nam je ta ideja vrojena, oziroma vtisnjena od Boga samega. Zopet je pa jasno in razločno, da ideja neskončnega bitja vključuje v sebi tudi bitek (*existentia*), torej Bog je. Baš tako

je pa tudi jasno in razločno, da se neskončno in najpopolnejše bitje ne more motiti pa tudi ne lagati in ne varati, torej ni moglo ustvariti naše narave tako, da bi nas čuti in razum v vseh stvareh varali, torej nam je izvestno, da zunanji svet biva.

Tako smo od samosvestnega Cogito, ergo sum prišli do spoznanja božjega, od tega pa do spoznanja zunanjega sveta, oziroma do objektivno-realne eksistence Boga in sveta. Tako polagoma prestopimo iz subjektivnosti v realno objektivnost. Ko smo tako dognali realnost sebe, Boga in sveta, sedaj je dvom premagan, dobili smo trdna tla za resničnost in izvestnost svojega spoznanja. Svoj metodični dvom pojasnjuje Kartezij z naslednjo primero: če imamo v košari zdrava jabolka, pomešana z gnilimi (resnične in zmotne spoznave), treba vse skupaj izsipati iz košare (splošni dvom), potem pa zdrava jabolka odbrati in jih spraviti nazaj v košaro (na prej opisani način pridobljena izvestnost).

Toda ta metodični skepticism, ki hoče v znanstvu izhajati iz občega in resnega dvoma, je napačen, vodi v popolni skepticism in subjektivizem ter je sam na sebi nerresničen in nemogoč.

Da se doseže znanstvena izvestnost, ni mogoče začeti s splošnim dvomom, ali s tem, da se ničesar ne dopusti, kar ni strogo logično dokazano. Vsak dokaz se namreč mora opirati na neko že kot resnično spoznano premiso. Iz zgoljnega dvoma ne moremo nikdar priti do gotovosti.

Neresničnost Kartezijevega metodičnega dvoma je razvidna iz tega, ker nikakor ni res, da bi edino

ta resnica bila vzvišena nad vsak dvom. Cogito, ergo sum. Ta edini stavek namreč predpostavlja že mnogo drugih resnic, tako načelo protislovja, razliko med resničnim in neresničnim, gotovim in dvomljivim, predpostavlja temeljne zakone logike, sposobnost mišljenja itd.

Kartezijev metodični dvom je pravcati zmotni kolobar (*circulus vitiosus*), ko iz Cogito, ergo sum izvaja vse drugo s pomočjo umskih principov, a po njegovih lastnih izjavah je vse to dvomljivo, dokler nismo zagotovljeni o resničnosti najpopolnejšega bitja, dosledno o nevarljivosti naše od Boga ustvarjene razumne narave.

Kartezijev kriterij vodi tudi nujno v subjektivism, ki zanika objektivno vrednost resnice. Če je namreč kriterij resnice jasnost in razločnost v ideji, tedaj je to subjektivna lastnost spoznavnega čina, tedaj merilo resničnega spoznanja ni očitvidno in jasno razmerje med stvarmi, temveč jasnost subjektivne ideje. To je zlasti razvidno iz načina, kako Kartezij izvaja eksistenco božjo iz same ideje neskončnega bitja. Ta ideja je subjektivno v nas, v ideji neskončnega bitja pa je očitvidno vključena eksistenca, tedaj je tudi ta eksistenca le nekaj subjektivnega, t. j. mi moramo tako misliti, je torej le mišljena eksistenca. In ker iz te subjektivne ideje izvajamo zanesljivost naših čutov, ki nam spričujejo zunanji svet, je končno tudi zunanji svet le plod subjektivne ideje. Zatorej moderna subjektivistična filozofija po pravici v Karteziju vidi svojega začetnika. Zgodovinski razvoj pokartezijanske filozofije to tudi potrjuje.

§ 8. Racionalizem in relativizem.

Dočim skepticizem podcenjuje zmožnost človeškega razuma z ozirom na spoznavanje resnice, jo racionalizem precenjuje ter uči, da se um neprestano razvija in napreduje ter je sposoben sam iz sebe doseči vso resnico in je njegov napredek neskončen. Kakor posameznik tudi celotno človeštvo v znanju vedno napreduje. Slutvonaprednjaško svobodomiselnost in enostranski intelektualizem pričakujeta od znanosti rešitev vseh življenjskih problemov, zlasti se religiji odreka vsaka upravičenost poleg znanosti. Početek tega nauka se nahaja že pri senzualistu Tomazu Campanella (1568—1639), Baconu Verulamskem (1561—1626) in Karteziju (1596—1650); določneje ga je pa izrazil Pascal (1623—1662), in panteisti, ki človeški razum istovetijo z božjim ter mu pripisujejo neprestan in neskončen razvoj. Ako se človeški razum poistoveti z božjim, potem seveda suvereno obvladuje vso resnico, toda ker je podvržen neprestanemu razvoju, izgubi resnica stalno vrednost. Tako končno ta sistem preide v subjektivizem, zanika stalno in objektivno vrednost resnice — (relativizem) ter se izgubi v skepticizmu. Zlasti na Francoskem so pristaši Hegelove filozofije razvili racionalizem do relativizma in skepticizma; Victor Cousin, Jouffroy, Leroux, Saint Simon, Pelletan, Laurent i. dr.

Resnica se menja s časom, kakor moda, njen kriterij je javno mnenje. Zlasti so ta nauk obrnili na religijo; vse religije imajo le relativno vrednost za gotove čase in kraje, objektivne in popolne resnice nima nobena.

Ta sistem je popolnoma napačen.

1. Razvoj in napredek človeškega uma je v gotovem smislu resničen, a ta napredek ni dejanski neskončen (*infinitus*), ampak le možnostno, kakor to povdarja že Tomaž Akvinski: »*Nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.*«¹ Toda ta razvoj in napredek se vrši v določenih mejah, po gotovih logičnih zakonih in se pri tem razvoju um bistveno ne spreminja. Zgodovina jezikov in človeške misli kaže, da je človeški um vedno isti in deluje po istih zakonih ter spoznava gotovi zaklad resnic, ki se bistveno ne spreminjajo, drugače bi sploh bilo nemogoče doumeti n. pr. pojme starih Egipčanov, Kitajcev itd.

2. Kakorkoli si naš um lahko pridobiva novih spoznav, vendar je z druge strani omejen in slab ter ni sorazmerja med njim in predmeti. V sami čutni naravi, ki nam je sicer še najbolj dostopna, nas na vsakem koraku srečavajo nerazrešljive uganke, o katerih moramo z Du Bois Raymond priznati: »*Ignoramus et ignorabimus.*« Koliko zgodovinskih dejstev in velikih idej je prešlo brez vsakega sledu, kdo bi mogel doznati vse preteklo in prihodnje in kar se skriva v človeških srcih? In vendar tudi vse to predstavlja neko vrednoto. Veliko manj more naš um prodreti v globine absolutnega, neskončnega bitja.

3. Ni res, da bi človeštvo vsestransko in nepretrgoma samo iz sebe napredovalo v spoznanju resnice, marveč črta človeškega znanja se dviga, pa tudi pada. Kakor posameznik, tako so tudi celí na-

¹ S. th. I. qu. 86, a 2.

rodi in zarodi sposobni napredka, pa tudi nazadovanja. Zgodovina vseh narodov kaže, da kultura napreduje do gotove višine, potem pa nastopi propad, a navadno si baš v dobi propadanja domišljajo nebotično višino svoje kulture. Nekdaj kulturno cvetoče dežele so zapadle v barbarstvo. V zgodovini človeštva se ponavljajo krize in katastrofe, ki pokopljejo pridobitve, ki so bile sad trudapolnega dela dolgih stoletij. Istotako učita zgodovina in izkustvo, da se večkrat opaža nagel napredek v gotovi smeri in panogi, v drugih smereh pa nazadovanje. Najjasnejši dokaz za to je podala svetovna vojna, v kateri je toli slavljena moderna kultura naravnost ubijala samo sebe.

Svoje korenine je imela ta morija v ideologiji novejših filozofije ž njenim razbrzdanim subjektivizmom, ki je prevzel cele narode, češ, da so le oni ustvarjeni za gospodovanje, vsi drugi so brezpravni sužnji, in njenim materijalističnim pohlepom po brezmejnem pridobivanju materialnih dobrin. Velikanski izumi na polju tehnike in kemije, ki bi naj služili v prid človeštvu, so se osredotočili na to, da se pobije čim več ljudi in uniči čim več gospodarskih in kulturnih vrednot. Poleg tega se je zanemarljiva višja duševna in srčna kultura ter se zaredila nečuvvena podivjanost nravi in celemu svetu zagrozil barbarski boljševizem. Vsekako povojna Evropa ne kaže vsestranskega napredka, marveč žalostno nazadovanje, ki mora vzbujati skrbi in bojazen za bodočnost.

4. Absurdno je tudi trditi, da resnica nima stalne in objektivne vrednote. S tem so skepticizmu široma odprta vrata, s tem je uničen ves polet znan-

stvenemu raziskovanju. Resnica je izraz realnosti, kolikor je ta realnost spoznana. V zunanjem svetu se sicer v nekem oziru res vse spreminja, ali v drugem oziru tudi nekaj trajno velja. Nespremenljivo je bistvo reči, nespremenljivi temeljni zakoni vesoljstva, metafizične in matematične resnice.

Razločevati je treba med relativnimi, prigradnimi, časovnimi resnicami, ki predpostavljajo le spremenljiva dejstva in pa brezčasnimi, nespremenljivimi. Če n. pr. pravimo, letos imamo dobro leto, je to resnično, toda le pri nas in samo letos, prihodnje leto bo morda drugače. Vedno in povsod je pa nespremenljivo resnično, da je krog okrogel ali da ima človek svoje dušne in telesne potrebe, ki so seveda različne in spremenljive. A tudi v t. i. prigradnih resnicah ostane za vedno resnično, da je v gotovem času in kraju t a k o b i l o.

Napredek je mogoč le tako, da se opira na to, kar je doslej bilo in se to spopolnjuje ter dalje razvija. Ni pa mogoče, da se vsak hip vse nanovo postavi in podre vse prejšnje. Ako resnica ni drugo ko izraz javnega mnenja, tedaj izgubi veljavo tudi načelo protislovja, ker so si mnenja čisto diametralno nasprotna, tedaj je sploh vse eno, kaj kdo misli, ker je itak vse res, oziroma nič ni res. To je smrt vsake znanosti in vsakega duševnega napona.

»Filozofija mora svoj predmet preiskovati, ne pa ga uničevati,« pravi španski filozof Balmes. Varovati se je obeh skrajnosti: skepticizma, ki odreka razumu zmožnost, priti do izvestnega spoznanja; delni in metodični skepticizem, kakor ga je zasnoval Kartezij, vodita z logično doslednostjo do splošnega skepticizma, z druge strani pa racionalizma, ki pre-

tirava moč človeškega razuma, ali pa se izgublja v relativizmu in končno v skepticizmu. Odkloniti je tudi oni dogmatizem, ki zavrača vsako kritično raziskavo o spoznanju ter stavi gotove trditve, ne da bi navedel zanje kake razloge. Strogo logično res ni moči vsega dokazati, toda zadosten razlog za pritrditev mora imeti naš um.

Iz dosedaj povedanega se dajo kot ugotovljene povzeti tri osnovne resnice: 1. Dejstvo, da mislimo in smo; 2. dejstvo, da je naš misleči subjekt zmožen razpoznati resnico od neresnice, dvomljivo od nedvomljivega, verjetno od neverjetnega, kratko, v gotovih mejah spozna izvestno resnico; 3. načelo protislovja, ki ga tudi skeptik ne more zanikati. Kajpada te resnice niso kaka apriorna predpostavka, one same vključujejo v sebi še več drugih, a nasproti skepticizmu je dovolj ugotoviti to troje kot dejstvo, ki se mu tudi skeptik ne more izogniti.

Toda vprašanje o objektivni veljavi naših spoznav še s tem ni rešeno, to je odvisno od vprašanja o virih našega spoznanja.

II. Del.

Viri resničnega in izvestnega spoznanja.

Glede virov našega spoznanja se dajo modroslovní sestavi razvrstiti v tri skupine. Nekateri namreč izvajajo vse naše spoznanje iz same notranjosti naše, iz duše same. Sem spada nauk o vrojenih idejah (systema idearum innatarum), Kantov kriticizem in idealizem. Drugi izvajajo vse naše spoznanje iz samega zunanjega čutnega sveta, tako pretiran empirizem, ali iz samega psihičnega doživetja — psihologizem. Tretji iščejo vir resničnega in izvestnega spoznanja v samem Bogu, in sicer bodisi v razodetju božjem (tradicionalizem, fideizem in teosofizem) ali v neposrednem zrenju ideje božje, tako ontologizem, imanentizem in intuicionizem. Vsi ti sestavi so enostranski in zato neresnični, resnica je tudi tu v zlati sredini.

Od virov, iz katerih zajemamo ideje, je odvisna njih realna vrednost. Ako imajo ideje svoj izvor le v notranjosti duše, bodisi da so vrojene ali jih duša sama proizvaja, tedaj nam je zunanji svet popolnoma zaprt, o kaki objektivni in realni vrednosti naših spoznav ne more biti govora. Ako pa je edini vir zunanji svet s svojimi poedinimi in prigodnimi predmeti, ki delujejo na naša čutila, tedaj je brez veljave vse,

kar je nadčutno; s tem padejo vsi splošni pojmi in sodi, vse vrednote metafizičnega, religioznega, moralnega, pravnega reda, sploh vse znanstvo, kolikor ima znak nujnosti in splošnosti.

Ako se končno vse ideje izvajajo iz božjega razodetja ali iz ideje božje, zopet izkustveni svet nima vrednosti za naše spoznanje in subjektivizmu so vrata širom odprta.

Zavriniti nam je najprej napačne sestave in potem pozitivno razložiti vire našega resničnega in izvestnega spoznanja.

Prvo poglavje.

Sistemi, ki iz notranjosti duše izvajajo vse ideje.

§ 9. Sestav vrojenih idej.

Nauk o naravi in postanku našega umskega spoznanja se po pravici sme imenovati žarišče celega modroslovja. Razpotje in izhodišče vseh velikih modroslovnih sestavov je v tem-le noetičnem problemu: Vsi predmeti, ki jih s čuti zaznavamo krog sebe, so posamični, spremenljivi, prigodni (*objecta contingentia*), v neprestanem toku, postajajo in ginejo, predmet našega umskega spoznanja pa so splošne ideje, trajne, brezčasne, nespremenljive. Noben človek, kamen itd. ni nujen, brezčasen in nespremenljiv, ideja človeka, kame- na itd. pa je splošna, vedno enaka, ni vezana na čas, je nespremenljiva. Odkod torej splošni in nujni pojmi v našem umu? Iz izkustvenih predstav in predmetov jih ne moremo imeti, ker ti so posamezni, pritični,

mínljivi. To je napotilo mnoge modroslovce k trditvi, da jih mora duša a priori v sebi imeti, da so ji vrojene.

1. P l a t o n (427—347 pr. Kr.) je v klasični starini prvi izrazil misel, da so ideje našemu umu vrojene. On razločuje dvojni red bitij: eden, v katerem ni postajanja in spreminjanja, marveč mu pripada le jestvo (esse), ta red se ne da s čuti zaznavati, marveč le z umom misliti (*γένος νοητόν*). Drugi red pa je red tvarnosti, čutnosti, vidljivosti, kjer je vse spremenljivo. Posamični predmeti čutnega sveta so sicer nekak odsev ali snimek večnih, nadčutnih idej, vendar je med čutnim in nadčutnim redom velik prepad in iz čutnega sveta ne moremo dobivati nadčutnih idej, ki edine dajejo pravo vrednost našemu spoznanju. Kako pa pride duša do teh idej? Platon si pomaga s predhivanjem (praeexistencia) duš. Že pred sedanjim življenjem je namreč duša živela v idealnem svetu, kjer je neposredno zrla večne, nadčutne ideje. Vsled nekega prestopka pa je morala iti v materijo in v spoju z materijo je pozabila vse, kar je prej vedela; ostala ji je le zmožnost, s p o m n i t i se tega, kar je nekdanj vedela. Duša že prinese s seboj na svet vse ideje, toda vsled telesnih spon se jih ne zaveda, ideje so nekam zabrisane, duša je kakor popisan pergament, kjer je pisava obledela, pa se da s kemično tekočino obnoviti ter stopi zopet na površje. Pogoji za to je čutna zaznava. Ko s čuti zaznavamo različne predmete, se vzbude v naši duši speče ideje, zatorej idej ne dobivamo iz zunanjega sveta, imamo jih že v sebi, treba jih je le obuditi in priklicati v zavest. Če se torej kaj naučimo, ni to nič novega, le spominjamo se nanovo tega, kar smo že kdaj vedeli, pa

smo pozabili; učiti se, se pravi spominjati se (*discere est reminisci*).¹

Platonov nauk o vrojenih idejah se v zgodovini modroslovja često pojavlja in ponavlja v različnih oblikah, ker je imel Platon čarobno moč na duhove.

2. René Des - C a r t e s (1596—1650) stavi kot načelo: Ničesar ni v naših idejah, kar bi ne bilo umu vrojeno. (*Nihil est in ideis nostris, quod menti non sit innatum.*) Kakor Platon, uči tudi Kartezij, da svojega umskega spoznanja ne moremo zajemati iz zunanjega izkustva, temveč njega izvor je iskati v duši sami. Po Karteziju je mišljenje bistvo duše, brez mišljenja bi duša ne bila duša, mišljenje pa je nemogoče brez idej, torej morajo že v naravi duše biti vtisnjene nekatere ideje, t. j. morajo biti vrojene. K vrojenim idejam prišteva Kartezij pred vsem ideje, ki izražajo nekaj nujnega, nespremenljivega, večnega, bistvenega (tako ideja biti, podstati, vzroka, resnice, blaženstva itd.).

3. Leibniz (1646—1716) ima istotako nauk o vrojenih idejah. Nasproti Locke-u zagovorja Leibniz Kartezijev stavek, da so v nas vrojene ideje. Kot take smatra Leibniz vse nujne ideje in principe, ker imajo značaj nujnosti in splošnosti, ne morejo izvirati iz izkustva, ker to nam podaje le poedine in prigodne predmete. Razločuje pa čutne in umske ideje, dosledno tudi prigodne (akcidentalne), izkustvene in nujne, umske resnice. Obojne ideje so vedno v nas, zlasti umske ideje nosi duša v sebi, toda ne zaveda se jih, so v njej le virtualiter

¹ Te ideje razvija Platon zlasti v dialogih Phaedro, Menon, Teetet.

(der Anlage nach), kakor kip v marmorju ali rastlina v semenu. Leibniz jih imenuje *perceptije*. Da v duši speče ideje stopijo v zavest (kar Leibniz imenuje *apperceptio*), je potrebno, da temu da priložnost čutni vtisek. Izkustvo pa ni vzrok in ne vir predstav in idej, marveč le pogoj, da v subjektu že pohranjene ideje stopijo v zavest, kar je bilo prej *virtualno*, postane sedaj *aktualno*. A tudi čutnih predstav ne povzročajo čutni dražljaji, temveč so zopet le pogoj, da jih duša sama iz sebe proizvede. To se vrši po zakonu glasovite Leibnizeve od vsega početka določene smotrene skladnosti (*praestabilita harmonia, harmonie prætablie*).

Povse enoviti, nedeljivi drobc, nekake metafizične točke, Leibniz jih imenuje *monade*, ki imajo značaj substanc, so zadnja in osnovna sestavina realnega sveta. Monada na monado ne more naravnost delovati. Če se nam vendar zdi, da monade — podstati, druga na drugo delujejo, je vendar njih delovanje le *vsobno* (imanentno), toda božji vse urejujoči um jih je od vekomaj tako uredil, da vsobnemu delovanju ene monade točno odgovarja vsobno delovanje drugih monad. Torej vlada v fizičnem in duševnem redu zakon popolne vzporednosti. Če tedaj v čutilih in v možganih nastane fizični dražljaj, se v čutni zmožnosti vzbudi čutna predstava, ki točno odgovarja fizičnemu dražljaju; in če v čutnem redu nastopi niz predstav, se točno vzbude v notranjosti duše ideje, ki jim odgovarjajo.

4. *Antonio Rosmini* (1797—1855) je imel svoj čas velik ugled zlasti v Italiji. Še v zadnji četrti 19. stoletja se je starejša inteligentna generacija navduševala za Rosminijeve ideje. Rosmini je tudi

zagovornik vrojenih idej, toda on smatra le eno idejo za vrojeno. Stavi si namreč vprašanje, so li vse ideje našega uma pridobljene, ali so vsaj nekatere a priori v njem, so mu torej vrojene. Na to odgovarja, da ne morejo biti vse ideje pridobljene, ker bi si jih morali pridobiti ali s pomočjo sode ali abstrakcije. Toda v sodu že um spaja ali ločuje ideje, torej se že predpostavljajo kot navzočne v umu. Vseh, tudi prvih idej, si torej ne moremo pridobiti s sodom. Pa tudi z abstrakcijo ne, ker abstrakcija se nanaša na predpoznan predmet; da more torej um kaj odmišljati ali abstrahirati, mora že nekaj imeti v sebi. Torej vse ideje ne morejo biti pridobljene (*acquisitae*), marveč nekatere morajo biti a priori v nas, torej vrojene. Pa katere? Rosmini odgovarja: gotovo tista ideja, brez katere sploh ne moremo ničesar misliti, in to je ideja najsplošnejšega bitja (*idea entis generalissimi et universalissimi*), brez te ideje sploh ni mogoča nobena spoznava, je torej v nas pred vsako spoznavo, pred sodom, pred abstrakcijo, pred refleksijo in pred čutno zaznavo.¹

Ti so glavni zastopniki vrojenih idej.

5. Imanentizem ali fideizem se je razvil iz agnosticizma in Schleiermacherjevega sentimentalizma ter uči, da ideje moralnega in religioznega reda presegajo zmožnost človeškega razuma. Spoznava teh idej torej ne prihaja iz objektivnih dejstev, temveč iz lastnega subjekta, namreč iz prirojene težnje in potrebe po idealih, zlasti Bogu in religioznih idejah. Človek torej čuti potrebo višjega bitja in svojo odvisnost od njega, iz tega se

¹ Svojo teorijo o izvoru idej je Rosmini razvil zlasti v delu »Nuovo saggio sull' origine delle idee« in »Teosofia«.

potem rodi versko čustvo, zato je vera stvar čustvenosti. Ta teorija poriva nadčutno spoznanje iz racionalnega področja v čustvenost in ustvarja pravcati psihološki nestvor, ker bi moral človek čustvovati nekaj in o nečem, o čemur sploh nima nobene ideje.

Intuicionizem pa uči, da um človeški ne more doznati Boga, religioznih in moralnih idej diskurzivnim ali dokaznim potom, temveč le z neposredno znotranjo intuicijo, ki pa dobi značaj objektivnosti. Enako zre tudi znotranje bistvo in višje resnice (Bergson), ali pa po ljubezni in želji dojema Boga kot vrednoto. Vse to pa prihaja iz prirojenega religioznega nagnjenja.

§ 10. Kritika vrojenih idej.

1. Ideje nam ne morejo biti vrojene v smislu Platonovem.

a) Pred vsem opira Platon svoj nauk o vrojenih idejah na nedokazano, iz mitologije povzeto podmeno o predbivanju (praeexistencia) človeške duše. Ta podmena je prazna trditev, zato je pade tudi na njej sloneča trditev, da je duša v nekem prejšnjem življenju v idealnem svetu neposredno zrla vse ideje. Z ono popolno pozabljivostjo Platon podira sam svoj sistem. Če je duša vsled zveze s telesom vse pozabila, odkod sploh Platon ve, da je prej že bivala in vse vedela? Takega kaj si lahko dovoli pesnik, ne pa filozof.

b) Platon smatra zvezo duše s telesom za protin naravno, ki moti čisto spoznanje duše, ki je v telesu kakor v prežnanstvu. Tudi ta trditev ni z ničim podprta, antropologija in dušeslovje uči namreč, da je zveza med dušo in telesom v sedanjem življenju

prav naravna in torej duša vsled te zveze ne izgubi, kar je v njeni naravi, nasprotno, duša čutnih funkcij ne more izvrševati brez telesa. Platoniki sami priznavajo, da se v duši speče ideje morejo obuditi le vsled čutnih vtiskov, torej je čutni vtisek duši naravoma potreben, da more aktualno obnoviti od narave v sebi pohranjene ideje. Čutni vtisek je pa brez zveze duše s telesom nemogoč, torej je ta zveza duši naravna, kakor n. pr. zrak fizičnemu življenju.

c) V duši speče ideje se pač ne morejo vzbuditi mehanično, kakor n. pr. vzbudimo s sunkom spečega človeka, marveč le tako, da duša zazna v čutni zmožnosti navzočo predstavo zunanjšega predmeta; če pa to, potem si lahko napravi idejo iz te predstave same, vrojene ideje so pa čisto odveč. Ako iz te čutne zaznave duša ne spozna, kaj je dotična stvar, kako pa naj ve, kako idejo naj obnovi, da bo odgovarjala baš tej predstavi?

č) Edino navidezno oporo vrojenim idejam podaje dejstvo, ki ga navaja Platon iz izkustva. Ako namreč modro in previdno izprašujemo neukega človeka, nam daje pametne in resnične odgovore, dasi se dotične stvari nikdar ni učil. Resnične odgovore pa more človek dajati le o tem, kar ve, torej morajo biti v človeški duši a priori pohranjene, prirojene ideje.

Na ta ugovor že dobro odgovarja sv. Tomaž Akvinski.¹ Ako neuk človek na stavljena vprašanja daje resnične odgovore, se da to razložiti brez vrojenih idej. Modro izpraševanje začenja z najsplošnejšimi, vsaki zdravi pameti znanimi resnicami. Resnica

¹ S. theol. I. qu. 84 a 3.

se namreč lahko drugemu priobči na dvojni način: naravnost, da učenec le posluša (akroamatična metoda), ali pa v obliki izpraševanja, ko s spretnimi vprašanji izvabimo iz učenca odgovor (heuristična ali sokratična metoda). Resničnim odgovorom neukega človeka niso vzrok njegove vrojene ideje, marveč modra vprašanja in naravna spoznavna zmožnost. Ako bi bile ideje človeku vrojene, bi jih z enako lahkoto lahko izvabili pri vsakem človeku, a pri ljudeh tope in omejene pameti tudi najspretnejše izpraševanje ne opravi nič, dasi so čutni vtiski isti. Kar nam je sonaravno, je tudi lahko ter se ne pozabi in ne izgubi. Človek pa se le s težavo kaj nauči in zopet hitro pozabi. Predmet pozabljivosti je dokaz, da nam dotične (pozabljene) ideje niso od narave dane, marveč so priučene, pridobljene.

d) Eksperimentalna psihologija navaja dejstva, da kjer manjka kak čut, manjkajo tudi ideje, ki odgovarjajo onemu čutu. Od rojstva slepi ali gluhi nimajo nobene ideje o barvah ali zvokovih. Tu ne pomaga izgovor, da se radi tega ne obudi ideja, ker manjka dotični čutni vtisek. Znani so namreč slučajji, da so sleporojeni po spretni operaciji zadobili vid. A ko so spregledali, se jim nikakor ni vzbudila v duši speča ideja boje, marveč prvi hip so za vtiske vedno rabili ideje, pridobljene s pomočjo drugih čutov, n. pr. rdečo bojo so označevali z zvokom trobente, zeleno z zvokom roga, modro z zvokom piščali.¹

Iz vsega tega torej sledi, da nam niso vrojene gotove ideje, pač pa so nam vrojene spoznavne zmožnosti, ki se polagoma razvijajo, zato

¹ Willmann, Empirische Psychologie 43, 45.

se tudi pri otroku z razvojem možganov in čutov množi zaklad idej, ki si jih duša s prirojeno zmožnostjo polagoma tvori in pridobiva.

2. Kartezijeve vrojene ideje. Kartezija so njegovi nasprotniki spravili v škripce in je sam svoj nauk o vrojenih idejah popolnoma zasukal. Njegov sistem vodi v subjektivizem in v popolni skepticizem, kakor je bilo povedano v prejšnjem delu; o ideji neskončnega pa je govor v ontologiji in teodiceji.

3. Leibnizev nauk je spraval v sistem njegov učenec Kristijan Wolf. Ta je povzel Leibnizeve ideje in učil, da nujnost in splošnost našega umskega spoznanja more izhajati le od razuma, nikakor pa ne iz izkustva. Ta nauk je zopet iz Wolfa povzel in razvil Kant, o katerem je treba posebej govoriti. Leibnizevo praestabilito harmonio je Kant zavrgel kot samovoljno in z ničim dokazano, dasi je i sam v glavnem obtičal v Leibnizevi noetični teoriji.

4. Rosmini ima v toliko prav, da mora naši razumni naravi biti tisto a priori prirojeno, brez česar se sploh ne more razložiti postanek idej, res je tudi, da vsaka sodba, tudi prva, že predpostavlja ideje v umu, drugače jih ne bi mogli spajati ali ločevati. Glede abstrakcije je pa Rosmini prezrl razliko med naravnostno (direktno) in refleksno abstrakcijo. Le-ta že predpostavlja nekaj v umu, ker ima za pravo že obliko sode, ne pa prva, o čemer bo govor v paragrafu o abstrakciji. Sicer pa ono najsplošnejše bitje, kakor ga pojmuje Rosmini, ni ono bitje, kakor ga umeva ontologija, temveč njegovo vse-splošno bitje je istovetno z božanstvom in tako Rosminijeva teorija prehaja v ontologizem in panteizem.

5 Imanentizem in intuicionizem slo-
nita popolnoma na agnosticizmu, ta pa ima za pod-
lago zopet Kantov kriticizem in pozitivizem, o ka-
terem bo govor v naslednjih paragrafih.

§ 11. Kantov kriticizem.

Kantov filozofski sistem je največjega pomena
za razvoj novejše filozofije. Kant je bil nedvomno ve-
lik filozofski talent, njegova glavna hiba, kakor sploh
njegove dobe, je bilo preziranje zgodovine.
Zgodovina modroslovja bi mu bila dala potrebno
orientacijo in ga obvarovala pred marsikatero za-
blodo.

Kant sicer ne priznava vrojenih idej, a
v bistvu njegov sistem dejanski pride na isto.

Narodil se je Imanuel Kant l. 1724. v Königs-
bergu na Pruskem in je tukaj tudi poteklo njegovo
dolgo življenje. Izprva je bil pristaš takrat moderne-
ga filozofskega dogmatizma Kristijana Wolfa, ki je spr-
vil v sistem, pa tudi zmaličil Leibnizevo filozofijo. Či-
tanje spisov angleškega skeptika Hume-a je pa na-
polnilo Kanta z dvomi in z nezaupnostjo do člo-
veškega razuma, zlasti v metafizičnih rečeh, pa tudi
Hume-ov skepticizem ga ni zadovoljil. Poskusil je
tedaj kritični raziskavi podvreči spoznavne zmož-
nosti.¹

Hotel je najti neko srednjo pot med skepticiz-
mom in dogmatizmom, posledek pa je bil ta, da je

¹ Najznamenitejša Kantova dela so: Kritik der reinen
Vernunft. 1781. Prolegomena zu einer jeden künftigen Meta-
physik. 1783. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. 1785.
Kritik der praktischen Vernunft. 1788. Kritik der Urteilskraft.
1790. — Jezik in slog v Kantovih delih je težko prebavljiv.

Kant pač priznal zmožnost našemu razumu, spoznati čutne predmete, toda ne, kakor so »samí na sebi«, ampak le, kakor se nam javljajo; vse, kar je »nadčutno«, pa je nedostopno našemu spoznanju. Med »nadčutne« reči šteje vse predmete »same na sebi«, med čutne pa pojave, phoenomena. Potemtakem je metafizika kot znanje o nadčutnih rečeh nemogoča.

Kant načinja isti problem kakor nekdam Platon: predmet našega znanja so splošne in nujne ideje, toda vsi izkustveni predmeti so posamični in prigodni, torej iz izkustva ne moremo dobiti splošnih in nujnih elementov. Odkod torej nujne in splošne ideje v naši spoznavi?

Podlaga za rešitev tega vprašanja mu služi razlikovanje dvojevrstnih sodov: analitični sodi (Erläuterungsurteile), ki samo razjašnjujejo, kar že itak vemo. Pri teh sodih se da predikat dobiti iz razčlenbe subjekta samega, brez ozira na kako izkustvo. Drugi so pa sintetični sodi, kjer predikat ni vključen v pojmu subjekta, ampak se mu prideva na podlagi izkustva.

Nadalje razločuje Kant apriorne in aposteriorne sode. Vsi analitični sodi so apriori, sintetični so pa lahko apriorni ali pa aposteriorni. Ako se nekemu subjektu prideva predikat zgolj na podlagi izkustva, tedaj je sintetičen sod aposteriori, ako pa pripada subjektu neki predikat neodvisno od izkustva, tedaj je sintetičen sod apriori.

Z analitičnimi sodi si nič ne množimo znanja, ker v teh sodih je povedano le to, kar je že itak vključeno v subjektu, sintetični sodi pač množijo naše znanje, toda sintetično aposteriorni sodi se

nanašajo le na posamične in čisto prigodne predmete, znanstveno vrednost dobi sod le, če ima znak splošnosti in nujnosti. Takšni so le sintetični sodi a priori, n. pr. $7 + 5 = 12$, ali: vsak učinek mora imeti svoj vzrok, takšni so tudi splošni zakoni v prirodopisju itd.

Gradivo v teh sodih je izkustveno, kako torej dobe znak splošnosti in nujnosti? V tem vprašanju je težišče Kantove kritike.

Kant razločuje tri spoznavne zmožnosti: č u t n o s t (sensatio, Anschauung), r a z u m (intellectus, Verstand) in u m (ratio, Vernunft). S čutno spoznavno zmožnostjo dobivamo predstave (Anschauungen) o čutnih predmetih, toda ne o predmetih samih na sebi, temveč njih pojavih, kakor se nam javljajo. Te predstave o pojavih potem razum zbira in združuje po notranjih zakonih, pojmi in kategorijah, končno pa čisti um vse te pojme s pomočjo sklepov združuje v višjo enoto.

Vsaki teh treh zmožnosti so lastni a priori neki liki ali tipi, ki jih Kant imenuje k a t e g o r i j e. Ti liki so popolnoma nedoločeni in prazni, šele ko pristopi izkustveno spoznanje, uporabi um one like ter po njih razvrsti izkustveno gradivo. Naše spoznanje dobi na ta način znak splošnosti in nujnosti. Čutni spoznavnosti je lastna predstava p r o s t o r a (zunanja čutnost) in č a s a (znotranja čutnost), razumu so lastne kategorije k o l i k o s t i, k a k o v o s t i, o d n o s a (Relation) in n a č i n a (Modalität),¹

¹ Pod temi so zopet podkategorije. Kant podaja naslednjo razpredelnico kategorij:

1. Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.

2. Qualität: Realität, Negation, Limitation.

razumu pa tri ideje: ideja duše, Boga in sveta kot enote. Te kategorije ali tipi so a priori, pred vsakim izkustvom v nas in nam nalagajo subjektivno psihološko nujnost, da si predmete zunanjega sveta predstavljamo v prostoru in času, v kolikosti, kakovosti, razmerju in načinu ter da za vse pojave v nas in izven nas stavimo neko enoto, in ta je: duša, Bog, svet. To, kar odgovarja našim vrojenim kategorijam, ali se nam vsaj zdi, da odgovarja, imenuje Kant *νοούμενον*, das Ding an sich, bistvo, ki nam je celo neznano. Naše spoznanje je omejeno le na pojave (phoenomena). Kar je »onstran« pojavov, je nam neznano in nedostopno, metafizika o nadčutnih rečeh je le samoprevara, ki pa ima podlago v naši spoznavni naravi sami, ker se nam stvari predstavljajo kot dozdevni predmeti našega spoznanja.

§ 12. Preizkušnja Kantovih kategorij.

O sintetično-apriornih sodih bo govor pozneje, tukaj se omejimo le na kategorije. Ali nam ti tipi ali kategorije zadostno razlagajo vir naših idej? Na to moramo odgovoriti — in zgodovinski razvoj kantovske filozofije to potrjuje:

Kantove kategorije so brez podlage, ne pojasnjujejo izvora našega spoznanja, marveč uničujejo njega

3. Relation: Substanz — Akzidenz, Ursache — Wirkung, Wechselwirkung.

4. Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Notwendigkeit — Zufälligkeit.

Kritik der reinen Vernunft. 96.

objektivno vrednost in vodijo do sledno v skepticizmu.

1. Splošne ideje, ki tvorijo vsebino našega umskega spoznanja, predstavljajo stvari po njih bistvu, vsaj dozdeva se nam tako. Pojem ali ideja brez vsebine je nestvor. Po Kantu pa splošne ideje ne predstavljajo nič realnega, temveč so prazne subjektivne oblike, a priori pred vsakim objektivnim spoznanjem vrojene naši spoznavni zmožnosti. Kant pa ostane dolžan odgovor, odkod in zakaj so prišle te kategorije v naš spoznavni subjekt? Od Boga ne morejo biti, ker po Kantu sploh ne vemo, če Bog je; iz naše lastne narave jih ne moremo razložiti, saj nam je po Kantu spoznanje narave, t. j. bistva (das Ding an sich) nedostopno. A priori v nas tičočče kategorije so torej nekak »deus ex machina«, njih trditev je brez podlage, pravcati dogmatizem, ki narekuje samo: tako je.

Enako ostane dolžan Kant odgovor na drugo vprašanje: če so kategorije prazne oblike, zakaj vendar nekaj predstavljajo, ker drugače jih ne bi mogli ločiti drugo od druge. Kategorija prostora ima drugo vsebino kakor kategorija podstat ali ideja Boga. Razlika je pač v tem, ker nekaj drugo predstavlja prva in nekaj drugo druga. Kant nam ne razloži, odkod ta vsebina. Njegove kategorije so torej brez podlage in ž njimi nikakor ni pojašnjen izvor našega spoznanja, ker vemo le, da so kategorije tu.

Kantove apriorne kategorije uničujejo objektivno vrednost našega spoznanja in skepticizmu širom vrata odpirajo. Vedeti moremo pač le to, o čemer imamo idejo. Ako torej ideje ne predstavljajo

realnih predmetov, so nam ti neznani in vse naše znanje ima le subjektivni pomen.

Kant in njegovi pristaši kajpada trde, da se realna vrednost našega spoznanja reši po čutni zaznavi, ki zaznava posamezne predmete po njih pojavih, apriorne kategorije pa tej spoznavi dajejo znak splošnosti in nujnosti ter tako same dobe realno vrednost. — To pa ni mogoče. Kant sam priznava, da sta um in čutnost dve čisto različni zmožnosti, zato stavi med um in čutno zmožnost domišljijo kot posredujoč člen. A zastonj. Ali namreč um spozna, kaj je predmet, predstavljen v domišljiji, povzet iz čutne zaznave, ali pa ne spozna. Ako prvo, potem si um lahko napravi idejo o predmetu in apriorne kategorije so nepotrebne; ako pa ne spozna, potem njegova kategorija ostane prazna. Nadalje, kako more um vedeti, katero kategorijo naj aplicira predmetu, predstavljenemu v čutnem redu po domišljiji? Potem bi se lahko zgodilo, da bi n. pr. pojem podstati apliciral učinku ali narobe. Edini izhod iz te zagate je potem Leibnizeva preodločena skladnost — praestabilita harmonia, katero pa Kant pobija.

3. Kant misli, da nujnih in splošnih elementov ne moremo dobivati iz izkustvenih, posamičnih in prigodnih predmetov, temveč morajo biti a priori spoznavajočemu subjektu vrojene oblike. Prezrl je pa, da je spoznavajoči subjekt tudi sam posamičen in prigoden, potemtaka tudi v njem ne morejo biti nujni in splošni elementi. Ali če so mogoči v poedinem subjektu, potem so na ta ali oni način lahko mogoči tudi v drugih izkustvenih predmetih, saj je naš

spoznavajoči subjekt za druge baš tako izkustveni predmet, kakor so drugi predmeti našemu subjektu.

4. Kant se zapleta v očitvidno protislovje, ko a) z ene strani trdi, da je bistvo stvari (das Ding an sich, noumenon) našemu umu celo nedostopno in neznano, z druge strani se pa ponaša, da je on, in sicer on prvi, spoznal pravo naravo naših spoznavnih zmožnosti; b) z ene strani trdi, da se nobena resnica ne sme dopustiti, če se prej ne podvrže kritiki dotična spoznavna zmožnost, zlasti čisti razum (die reine Vernunft), z druge strani pa konstruira celi svoj sistem na predpostavah, da je njegov lastni um sposoben spoznati z gotovostjo resnico.¹

5. Jasno je, da iz Kantovega sistema nujno sledi popolni subjektivizem in skepticizem. Po Kantu nam je neznano bistvo reči. Ne vemo, ali je Bog in kaj je Bog, svet, duša, podstat, kolikost itd., temveč vrojene kategorije nam nalagajo le subjektivno nujnost, da za razne pojave v sebi in izven nas postavljamo neki vzrok in jih zvajamo na neko enoto ter urejamo po šabloni svojih prirojenih praznih likov. »Noumenon« nam je neznan, pa vendar govori Kant o njem kot nekem neznanem x, in to je Bog, svet, duša, podstat itd. Kar je pa neznano, se lahko tudi zanika. Zato se je celo naravno iz Kantovega sistema, t. i. transcendentalnega idealizma razvil ab-

¹ Po pravici očita Hegel Kantovemu sistemu, da pomeni mišljenje pred mišljenjem in plavanje brez vode. -- Kantov »Ding an sich« imenuje Fichte prazno domisljico in nestvor (eine Grille, ein Unding). Ed. v. Hartmann pa sodi o Kantu, da še ni nikdar v človeških možganih skupaj ležalo toliko protislovij kakor pri Kantu.

solutni idealizem, ki pomeni popolni subjektivizem in zanikanje vsake, od spoznavajočega subjekta različne realnosti. Prav značilno je za Kantovo kritiko spoznavnih moči njegovo umovanje: Doslej se je mislilo, da se mora naše spoznanje ravnati po predmetih, toda vsi poskusi, s pojmi a priori o njih kaj opraviti, s čemur bi se razširilo naše znanje, so se ponesrečili. Naj se poskusi enkrat, ali se ne bi naloga metafizike boljše rešila, če se predmeti ravnajo po našem spoznanju. Torej n. pr. nebeški planeti se naj sučejo po ideologiji naših glav, ne pa naše astronomično znanje po planetih!

Kantovo stališče je baš tako apriorno, kakor je bilo apriorno stališče subjektivistične filozofije od Kartezija preko Leibniza do Wolfovega dogmatizma.

§ 13. Idealizem.

Idealizem¹ se imenuje oni filozofski sistem, ki zanika razliko med spoznavajočim subjektom in predmetom ter ne priznava nobene druge realnosti kakor ono, ki je v idejah.

Sledovi idealizma, ki zanika stvarnost od subjekta različnega zunanjega sveta, se dado zasledovati v prastaro davnino, a vedno je v zvezi s panteizmom.

I. Zgodovina idealizma. Idealizem v zvezi s panteizmom je izražen že v znanih sveto-

¹ To je noetični idealizem, od katerega je razlikovati metafizični in praktični idealizem. Metafizični idealizem je tisti, ki nad materijo priznava višji duševni red, praktični pa je usmeritev vsakdanjega življenja in teženja po višjih vrednotah — idealih. Tak idealizem umeva n. pr. pesnik Gregorčič v znani pesmi »Vzori«.

pisemskih besedah, ki jih je govoril zapeljivec v raju: »... eritis sicut dii, scientes bonum et malum« (Gen. 3, 5), saj po idealističnem nauku človek sam določa s svojim mišljenjem dobro in zlo, bitje in nebitje. — Idealističen je bil stari indijski brahmanizem, ker indijski brahmani so imeli temeljno dogmo: »Karkoli je, Brahma je, kar ni Brahma, ni nič.« Svet je torej le pojav Brahma. Idealizem nahajamo pri starokitajskem mislecju Lao tse (rojen okoli 600 pr. Kr.), njegov nauk je mistično pobarvan panteizem. »Tao« je prapočelo vseh stvari, vesoljna svetovna duša, slično kakor indijski Brahma.

Grški eleati (Xenophanes, Parmenides, Zennon, Melissos) zastopajo pusti abstraktni monizem, prapočelo je absolutna enota — monas —, ki je edino čista bit, postajanje in spreminjanje je le videz. Pyrrho in drugi skeptiki so zastopniki skeptičnega idealizma. Angleški filozof Berkeley (izg. Bärkle, † 1753) zastopa t. zv. dogmatični, zmerni ali akosmični idealizem. Berkeley je na podlagi Locke-eve spoznavne teorije dokazoval, da telesnih podstatj zunanjega sveta ni in sploh niso mogoče.

S svojimi čuti namreč zaznavamo le čutne kakovosti na telesih; če v svojem mišljenju odstranimo vse te kakovosti, s katerimi se telesa javljajo, nam sploh nič ne preostane, telesa popolnoma izginejo. Ker so pa čutne kakovosti le subjektivne predstave našega jaza, sloni vse naše poznavanje le na subjektivnih predstavah. Spoznavajoč telesne kakovosti, spoznavamo za pravo le svoje lastne predstave in ideje ter je sploh nepojmljivo, kako bi mogli

tvarni, zunanji, od nas različni predmeti delovati na našega duha. Z druge strani se pa vendar zavedamo, da mi sami nismo povzročitelji naših kakovostnih predstav in idej, ker ni od nas odvisno, kakšna ideja nastopi, če odpremo oko ali nastavimo uho. Torej naše ideje vendar morajo imeti neko objektivno podlago izven subjekta. Jasno pa je, da ideje morejo bivati le v duhu, toda to ne more biti naš duh, ker ideje niso odvisne od nas. To je torej božji duh, le v Bogu ima čutni svet svojo podlago in svoj bitek. Vendar mi ne zremo stvari neposredno v Bogu, temveč Bog nam jih objavlja po gotovih zakonih, ki jih mi imenujemo »naravne zakone«. Zunanji svet s svojimi čutnimi telesi torej biva, toda le v Bogu in po Bogu in mi poznavamo svet brez sveta kot samosvoje realnosti, zato se imenuje ta idealizem akozmični (brez sveta).

Zlasti pa je dobil idealizem mogočen razmah v pokantovski filozofiji. Kantov idealizem se zove transcendentalni, ker on ne zanika zunanjega stvarnega sveta, ampak pravi, da bistvo (das Ding an sich) zunanjih predmetov presega (transcendit) našo spoznavno zmožnost, zato je o zunanjih predmetih ko takih nič ne vemo. Iz transcendentalnega idealizma se je celo logično razvil absolutni idealizem, kateremu je spoznavajoči subjekt in predmet, svet in um, misliti in biti popolnoma isto.

Absolutni idealizem pa ima zopet različne oblike:

a) Subjektivni idealizem. Njega zastopnik je Gottlieb Fichte († 1814), ki je Kantov polovičarski idealizem razvil do skrajne doslednosti. Kant je namreč v problem našega spoznanja

zanesel nekak dualizem, ki ga ni znal zadostno obrazložiti, pa tudi ne odstraniti. Ta dualizem je v temelju: z ene strani racionalni element, subjektivna forma naših spoznavnih zmožnosti, ki podajajo našim spoznavam znak nujnosti in splošnosti, torej dajejo našemu znanju značaj znanstvenosti, z druge strani pa te subjektivne forme vendar ne zadostujejo, da si ustvarimo v svoji zavesti spoznani svet, temveč je potreben izkustveni element, pojavi zunanjega sveta morajo vplivati na naš subjekt, da more priti do spoznanja, predmeti ko taki, od katerih sprejemamo pojave, ostanejo neznani. Tu nastaja med obema elementoma neka neskladnost in pokantovski sistemi se opirajo baš na to točko, povdarjajoč bolj subjektivni ali pa objektivni element. V jedru je problem teh sestavov prav isti, kakor v glasoviti borbi srednjeveškega nominalizma in realizma.

Fichte-jev subjektivistični idealizem predstavlja v filozofijo prenesene napoleonske politične ideje. Kakor kakega filozofskega Napoleona so Fichte-a imenovali »der Gewaltigwollende«. Fichteu sta bila učitelja v filozofiji panteist Spinoza in Kant, zato se tudi pozna vpliv obeh v njegovem sestavu. Od Kanta je pa odstopil, ker je zavrnil njegov nooumenon, nam neznano, vendar objektivno realnost. S tem je odstranil dualizem v našem spoznanju ter nasprotje med subjektom in objektom. Fichte zanika vse, kar se ne da izvajati iz dejavnosti našega subjekta; kar mi imenujemo »predmet«, je le predstava spoznavajočega subjekta. Misliti sebe in drugo, se pravi, trditi in zanikati svoj jaz, torej staviti jaz — nejaz (ego — nonego). Dočim je Kant stavil v sub-

jekt le prazne oblike, po katerih potem spoznavna moč ureja in zbira izkustveno gradivo, je Fichte prenesel v subjekt tudi vsebinsko, tako postane misleči subjekt vstvariteljni faktor, ki misli in z mišljenjem ustvarja svet. Resnica je potemtakem le v tem, da se misleči subjekt vjema sam s seboj in s svojimi imanentnimi zakoni.

Fichte utemeljuje svoj subjektivistični idealizem tako-le: pri vsaki zaznavi spoznavamo za pravo le svoje afekcije. Spoznavamo n. pr. boje, razsežnost, oblike itd., a ne spoznavamo nositeljev teh lastnosti (ker Kantov noumenon nam je neznan), temveč lastnosti same, a te le, kolikor so afekcije našega subjekta. Seveda nanašamo te lastnosti na nekega nositelja, podstat ali silo kot njih podlago, a končno smo vendar mi, ki dotičnim lastnostim ali pojavom podajemo neki podmet. Zato je vse naše spoznanje le subjektivni proces, iz svojega jaza ne moremo nikamor. Vse, karkoli spoznavamo, smo le mi sami; kar mi smatramo kot predmet, različen od nas, je le naš proizvod, je naš nejaz, ki se pa mora nujno staviti. Ko se namreč jaz hoče postaviti (poniren — ponere) po celi svoji biti, zadene v sebi na neko oviro, ki mu brani udejestviti se po celi svoji biti do neskončnosti. Ko se torej individualni jaz ne more udejestviti do neskončnosti in premagati one ovire ter dospeti do absolutne samopozicije, se zave kot omejeno bitje, posledek tega je nejaz, ki je istotako končen, ker je le v jazu, ki se zaveda kot končno bitje. Od individualnega jaza je razločevati absolutni Jaz, ki je skupna podlaga in skupna bit vsem samozavestnim subjektom, ki so torej le predstave absolutnega Jaza.

Fichte se ni zavedal, da je s svojim sestavom le ponovil stari nauk novoplatonika Plotina († 269 po Kristusu), kateremu je Nus tudi idealna vsebina vseh duhov, in srednjeveškega Averroesa († 1198), ki je učil, da biva neki skupni Razum, ki je edini dejavni, splošne ideje spoznavajoči razum, skupen vsem ljudem, torej nekak absolutni Jaz. Fichte je namreč preziral zgodovino še bolj kakor Kant.

b) Objektivni idealizem. Mesto subjektivnega jaza je Friderik Viljem Schelling († 1854) postavil absolutni razum kot popolno indiferenco subjektivnega in objektivnega. Po Schellingu biva neko absolutno bitje, subjektivnost in objektivnost sta le dva skrajna tečaja ene in iste bitnosti, ki se med seboj zahtevata in predpostavljata (slično kakor pozitivni in negativni pol pri elektriki). Ena absolutna bitnost se dejstvuje in očituje v dveh različnih pozicijah, v subjektu in objektu.

Izhodišče Schellingove identitetne filozofije je Fichtejev jaz in Spinozova panteistična substanca. Nasproti Fichteju pa bolj povdarja objektivnost. Pri Schellingu se kaže obrat na boljše v tem oziru, ker on vpoštevava zgodovino modroslovja in se ozira na stare filozofske sisteme. Zato je pa tudi neprestano spreminjal in razvijal svoj filozofski nazor, povzemajoč razne elemente iz Platona in novoplatonikov, iz Giordana Bruna i. dr. Po Hegelovi smrti je sam proglasil svoj identitetni sistem za enostranski. V svoji drugi periodi se je tedaj oklenil novoplatonizma in razvija svoj idealistični sistem tako-le: Absolutno bitje je čista idealnost, a s tem, da ta idealnost samo sebe zre, postane realna. Ta realnost

je protislika in snimek absolutnega in zato tudi sama absolutna. Ker je ta realnost snimek absolutno-idealnega, je tudi sama idealna in zre samo sebe in s tem zopet svojo idealnost pretvarja v realnost, proizvod tega so ideje. Toda na ta način izhaja iz absolutnega zopet le absolutno. Končno in pogojno je moglo nastati od absolutnega in neskončnega le tako, da so ideje odpadle od absolutnega. Vsled tega odpada je nastal čutni svet. Tvarne reči zunanjega sveta torej nimajo prave realnosti, ampak so le izraz svoje ničnosti in pomenijo nekaj le, kolikor se nanašajo na ideje. Tvarni svet s svojimi predmeti je le nekaka ruševina idealnega sveta, tudi človeška duša je le taka od absolutnega odpadla ideja. — V tem odmevajo Platonove ideje o neki pregrehi v prejšnjem življenju in o nepopolnosti vsega tvarnega.

V svoji tretji in zadnji periodi je pa Schelling zašel v neko megleno mistiko in pod vplivom Böhme-ovega in Baaderjevega teosofizma izvajal spoznanje iz neposrednega zrenja absolutnega bitja, torej je prešel v tretjo skupino sestavov, ki izvajajo vse naše ideje iz Boga.

c) Logični idealizem ali panlogizem. Njegov začetnik in zastopnik je Jurij Viljem Friderik Hegel († 1831). Hegel je kritično predelal in dalje razvil Schellingov identitenni sistem, pogreša pa zadosten dokaz za nujnost takega sistema. Fichtejev jaz mu ne ugaja, ker se neodločno ziblje med individualnim (empiričnim) jazom in absolutnim Jazom. Hegel tedaj stavi kot prabitje prazno, popolno abstraktno idejo bitja, ki ni bitje in ne nebitje: »Der Anfang enthält beides, das Sein, das zugleich Nichtsein und das Nichtsein,

das zugleich Sein ist.« Kakor mi z dialektičnim procesom stopamo od popolnoma nedoločene abstraktne ideje bitja do vedno določnejših bitij, tako se je vesoljstvo po dialektičnem procesu razvilo iz prazne in abstraktne ideje bitja do konkretnih bitij in v človeškem duhu pride konečno do samosvesti. (Der menschliche Geist ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte wirkliche Idee, die nun sich selbst weiß.) Popolnoma pa pride do svesti šele v narodni državi, zato je Hegelova filozofija veljala v Nemčiji kot državna filozofija, ko se je gradila velika ujedinjena Nemčija. Istotako je ta filozofija bila v prilog novi Italiji l. 1870, zato so hegelijanstvo presadili tudi v Italijo, zlasti Antonio Vera, Spaventa, d'Ercole Fiorentino i. dr. Hegelova filozofija je filozofija državnega absolutizma, država si je iz nje napravila »policijsko znanost«. »Der Staat ist die präsente Gottheit«, je znan Hegelov izrek, ki je rodil neštevilna nasilstva na svobodo vesti in versko prepričanje od strani državnih organov.

Tudi Hegel vpoštevata historični moment ter išče opore za svoj sistem v starih filozofih, med katerimi posebno čišla Heraklita, ki mu je res v marsičem bil predhodnik. Celo Platona in Aristotela ceni.

č) Voluntaristični idealizem zastopa Artur Schopenhauer (1788—1860), ki je idealizem izrazil s kratkim stavkom: »Die Welt ist meine Vorstellung.« Mesto absolutnega razuma ali abstraktne ideje stavi Schopenhauer kot prvotno bitje pravoljo. To, kar mi imenujemo svet, ni drugo kakor objektivacija te pravolje, kateri se je šele v človeku, in sicer le v moškem spolu, posrečilo udejestviti se v polnem obsegu.

»Volje« ne jemlje Schopenhauer v navadnem pomenu kot zmožnost zavestnega hotenja, marveč v širjem pomenu kot teživno silo, ki se javlja tudi v anorganski naravi.

Podlaga Schopenhauerjeve noetike je: kakor subjekt ni mogoč brez objekta, tako tudi objekt ne brez subjekta. Svet torej kot predmet ni za sebe obstoječa stvarnost, temveč je le predstava subjekta, ker brez subjekta ni objekta. Vendar Schopenhauer ne zagovarja egocentričnega idealizma, češ, tak egoizem je kot resno prepričanje mogoč le — v blaznici. Zunanji predmeti so objektivacija svetovne pravolje, kakor je naše telo s svojimi akti objektivacija naše volje. Zatorej Schopenhauerjev sestav pomeni že prehod od idealizma k realizmu.

d) Transcendentalni realizem. Tako je poimenoval svoj sestav nemški filozof Eduard (Karl, Robert) von Hartmann († 1906), v resnici ima njegov sistem le ime »realizma«, dejanski je idealizem. Svoj sistem je oslonil na Schellingovo filozofijo (prve periode). Hegelu očita, da njegova absolutna, prazna ideja brez volje ne more priti do realnosti, Schopenhauerju pa, da se njegova slepa pravolja ne more povspeti do idej. Ideja in volja sta torej dva nujna, vzporedna, enakopravna principa v prabitju. Prabitje je absoluten, prvotno nezavesten duh (zato se imenuje Hartmannova filozofija »Philosophie des Unbewussten«), ki ima dva praatributa: idejo in voljo. Ideja določa bistvo (kaj), volja pa eksistenco (da je) stvarno objektivnega sveta. Naše znanje je le vsebina predstav kot subjektivno idealnih pojavov. Individualni predmeti zunanjega sveta so le pojavi enega absolutnega bitja (Spino-

zove podstati, Fichtejevega absolutnega Jaza, Hegelove absolutne ideje, Hartmannovega »nezavestnega«, mi pa na njih nanašamo svoje subjektivne predstave.

Bolj ali manj v idealizmu in subjektivizmu tiče novejši novokancijanci in fenomenalisti: Avenarius, Laas, Natorp, Cohen, Eisler, ki uče, da svet proizvajamo s svojim umskim činom. Od zunanjega sveta se ne sme izvajati spoznanje, drugače propade njega pristnost. Tako n. pr. pravi Eisler: Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf.

II. Skupne točke idealizma: 1. Da je sploh mogoče naše spoznanje, je potrebno, da sta predmet in njega predstava isto. Le tako je mogoče, da predstava obsega predmet kakor je in je torej spoznanje resnično. Da se pa ta istost varuje, ne smemo iti iz spoznavajočega subjekta ven, temveč moramo smatrati t. zv. predmete kot proizvod samega spoznavajočega subjekta.

2. Vsi spoznavni čini so le subjektivni pojavi naše samosvesti (Bewußtseinsvorgänge), iz teh subjektivnih činov pa ne moremo prodreti do predmetov izven nas, ker če bi bili predmeti neodvisni od naših predstav, bi jih vendar ne mogli drugače spoznati kakor s svojimi predstavami. Ako bi torej bili objektivni predmeti brez naših predstav, bi si morali predstavljati te predmete brez predstav, kar je nemogoče. Torej iz subjektivnih predstav ni izhoda.

3. Zunanji, od subjekta različni materijalni svet, kakor si ga predstavlja navadni realizem, bi ne mogel delovati na razum, ki je čisto druge, duševne narave, torej ne more razum dobivati idej od zunaj;

marveč jih sam iz sebe proizvaja, zato je ideje ne vsebujejo nič drugo, kakor kar imajo od uma, od uma pa imajo le idealni bitek, ne realni. Z druge strani pa tudi spoznavajoč subjekt ne more sam iz sebe iziti, torej so taki, od naše zavesti različni in neodvisni predmeti za nas kratkomalo nedostopni.

4. Idealisti pravijo: dejanje svojega predmeta ne predpostavlja, temveč ga proizvaja. Tudi spoznanje je delovanje, in sicer znotranje, imanentno, torej svoj predmet proizvaja. Predstavljanje predmeta torej ni drugo, ko očitovanje ideje spoznavajočega subjekta.

§ 14. Kritika idealizma.

1. Temeljna zmota idealizma je zahteva, da bi v spoznanju morala predmet in predstava biti isto. Ako bi to bilo resnično, potem bi naš spoznavni čin ne smel razločevati predstav in predmetov, ki jih predstave izražajo, in ne med subjektom, ki predstave proizvaja. Vsaka predstava je pač sama s seboj najbolj identična, torej bi morala vsaka predstava sama sebe misliti.

Ako je za spoznanje potrebna istost med predstavo in predmetom, kako je sploh mogoče, da imamo idejo o zunanji, od nas različni realnosti, kako pridemo sploh do razlike med našim subjektom in zunanjim svetom, med materijo in duhom? Od idealistov zahtevana istost predmeta, predstave in subjekta vodi v protislovja. Ker um misli končno in neskončno, bitje in nebitje, duha in tvar, mora torej biti ob enem končen in neskončen, bitje in nebitje, duh in tvar, kar je protislovno.

Idealizem pretirava to istost, potrebna je pač istost sličnosti (unitas, identitas similitudinis), ne

pa istost v naravi (*identitas naturae*). Slika predstavlja človeka, čeravno ni iste narave ž njim, za resničnost slike ni potrebna istost v naravi, ampak le v predstavljanju.

2. Glavna opora idealizmu je subjektivnost naše samosvesti, ker vsi spoznavni čini so le subjektivni pojavi naše samosvesti. Toda ta samosvest spričuje zoper idealizem. Da sploh imamo misli in predstave, vedo tudi idealisti le iz samosvesti. Kakor pa nam samosvest spričuje, da mi res mislimo in smo, tako nam ista samosvest živo spričuje, da je nekaj drugega predmet in nekaj drugega predstava o tem predmetu. Ako se ne smemo zanesti na spričevanje svoje samosvesti, ko nam spričuje razliko med subjektom, ki misli, in predmetom, o katerem misli, se z istim pravom sme tudi oporekati spričevanju samosvesti, da sploh mislimo in smo. Samosvest nam dalje spričuje, da je sploh nemogoče misliti brez te razlike: subjekt, predmet, mišljenje. Celo takrat, ko mislimo lastni subjekt, razločujemo sebe kot subjekt in kot objekt, ob enem pa se zavedamo, da je to stvarno isto. Tako bi se morali tudi zavedati, če bi bil idealizem resničen, da smo mi in predmeti, ki jih mislimo, za pravo stvarno isto. Samosvest pa govori baš nasprotno.

3. Kar je tvorno, ne more sicer direktno in mehanično delovati na to, kar je duševno, mogoče je pa delovanje telesnega sveta na bitje, ki je spoj tvari in duha. Med zunanjim tvarnim svetom in mislečim subjektom posredujejo čuti, ki store, da predmet postane subjektu navzočen. Ni potrebno, da bi misleči subjekt šel sam iz sebe, tudi ni potrebno, da bi predmet ko tak vnišel v subjekt,

navzočen nastane le po vtisku, ki ga napravi na čute. Četudi bi ne mogli razložiti, kako prideta v stik stvarno in duševno, objektivno in subjektivno, dejstvo, da je svet, različen od nas, ki deluje na nas, mnogokrat tudi proti naši volji, je tako splošno in trdno, da ga niti idealisti ne morejo zanikati. Praktično je idealizem nemogoč. Tudi idealisti sami hote ali nehote priznavajo od sebe različno realnost, ko izdajajo knjige in pobijajo dokaze svojih nasprotnikov. V realnem življenju vodi idealizem do absurdnosti kakor popolni skepticizem. Ako pa v dejanskem življenju vodi v nesmiselnost in blaznost, ni mogoče, da bi v znanstvu bil resničen.

4. Dejanje res svoj predmet proizvaja, toda vsako dejanje tudi nekaj predpostavlja. Kar miselno dejanje proizvaja, so pojmi, sodi, zaključki, znanstveni sistemi, kar pa predpostavlja, so predmeti, iz katerih in po katerih um tvori svoje ideje.

Naše ideje in predpostavbe torej niso to, kar misli in spoznava um, marveč to, po čemur misli in spoznava. Predstave so slike, ki v naši znotranjosti predstavljajo zunanje, od nas različne predmete.

Indirektno proti idealizmu govore tudi vsi dokazi, ki jih navedemo pozneje za resničnost in zanesljivost naših čutov.

Drugo poglavje.

Sestavi, ki izvajajo ideje samo iz zunanjega sveta.

§ 15. Empirizem.

Empirizem je oni filozofski sistem, ki proglašča izkustvo (ἐμπειρία) za edini vir vsega na-

šega spoznanja. To pa na različen način, zato imamo tudi več vrst empirizma. Ni vsak empirizem napačen, ampak le pretirani empirizem, ki izvaja vse spoznave edino iz izkustva.

A. Materijalizem je najbolj robata oblika empirizma. Materijalizem zanika dušo kot netvarni princip, dosledno zanika v nas spoznavno umsko moč kot aktivni princip ter spoznanje razlaga na popolnoma mehaničen način kot funkcijo možganov pod mehaničnim vtiskom tvarnih predmetov.

Materijalizem se da zasledovati v davno preteklost. Tukaj se oziramo nanj le, kolikor posega v noetično področje.

Med grškimi filozofi je prvi zavestno učil materijalistični monizem Diogenes iz Apolonije na Kreti. Razum, čut, življenjska sila so mu popolnoma eno in isto. Ta življenjska moč je pa le imanentna sila zraka, ki mu je prapočelo vseh stvari, vsako netvarnost izrecno taji.

Na popolnoma materijalističnem stališču stoji Demokrit (»smejavi filozof« iz Abdere v 5. stol. pr. Kr.), ki iz tega, da duša spoznava tvarne reči, sklepa, da mora i sama materijalna biti, torej se vse spoznanje vrši le po materijalnih zakonih. — Tudi drugi stari misleci, kakor Empedokles, Epikur (314 pr. Kr.), Protagora, Lucrecius Carus (ok. 98—53 pr. Kr.) i. dr. zastopajo materijalistična načela, vendar v noetičnem oziru so bolj senzualisti kakor materijalisti.

Za klasično dobo je materijalizem za dolgo časa utihnil, spodrinila sta ga krščanstvo in novoplatonizem, potem aristotelizem. Mogočno je pa dvignil

glavo na Angleškem v 17. stoletju. Glavni zastopnik mu je **T o m a ž H o b b e s** (1588—1679). On priznava le tvarna telesa in drugo nič. Dosledno se vse naše spoznanje reducira na čutno zaznavo, ta je pa le delovanje organov (čutil in možganov). Tvarni predmeti napravljajo tvarne vtiske na čutne organe, vsled tega nastane v živčevju gibanje, ki se prenese do možganov, od možganov pa do srca, kjer se začne reakcija, posledek vsega tega je **z a z n a v a**. Zaznava je pa podlaga vseh drugih spoznav; ostane namreč v spominu in jo domišljija lahko obnovi. Spomin in obnovitev se olajša s tem, da se zaznani predmeti združijo z gotovimi znamenji, ta znamenja so **b e s e d e**. Iste besede, porabljene za slične in enake predmete, imenujemo splošne pojme.

Kakor srednjeveški nominalizem, uči tudi **H o b b e s**, da splošne ideje ne vsebujejo nič stvarnega, marveč so prazna imena, zato tudi za spoznavanje splošnih pojmov ni potrebna kaka višja zmožnost — um in razum, zadostuje domišljija, ki je organska zmožnost.

Iz Angleškega se je materijalizem v 18. stoletju preselil na Francosko, kjer sta mu glavna zastopnika: **J u l i e n O f f r o y d e l a M e t t r i e** in **H o l b a c h**. Tudi **C o n d i l l a c** razlaga spoznavni proces čisto pasivno, kakor materijalizem, toda v svoji teoriji je nedosleden in ga lahko štejemo tudi med senzualiste. V 19. stoletju se je materijalizem močno razširil po Nemškem, kjer so mu glavni zastopniki: **F e u e r b a c h**, **K a r o l V o g t**, **M o l e s c h o t t**, **L o u i s B ü c h n e r**, **D a v i d S t r a u s s**, **E r n e s t H a e c k e l** i. dr. Skupno noetično stališče novejših materijalistov je, da so vsi psi-

hični čini, mišljenje, čutenje, poželenje in hotenje le materijalni pojavi, bodisi kakovosti materije, ali nje učinku, v tem materijalisti niso dosledni. Naš subjekt je pri spoznavnih činih čisto pasiven, kakor je pasivno zrcalo glede slike, ki se v njem odrazi. Torej vse spoznanje se vrši po mehanični poti vsled vtiskov tvarnih predmetov.

B. Senzualizem pripoznava našo spoznavno zmožnost kot aktivni princip, a proglašča izkustvo s pomočjo čutov za edini vir našega spoznanja. Po čutni zaznavi pridobljene priproste ideje se na različen način spajajo in pretvarjajo in v tem obstoji vse naše spoznanje: pojmi, sodi, dokazovanje. Senzualizem ima strožjo in milejšo obliko. Strožji senzualizem pripoznava le čute kot spoznavno zmožnost, um kot aktivni princip ne pride niti v poštev. Milejši senzualizem pa priznava poleg čutov še neki višji spoznavni princip, razum, ki pa vendar tiči v okviru čutnosti. Po nauku milejšega senzualizma je duša prazna nepopisana tabla, katero čuti polnijo z idejami, um pa te ideje pretvarja v pojme, v sode, sklepe ter jih jezikovno določuje.

Senzualizem nahajamo že pri starih modroslovcih: Empedoklu, Epikuru (4. stol. pr. Kr.) in Protagoru. Senzualizem se opaža tudi pri stoikih.

Začetnik novejšega, toda enostranskega empirizma je Branc B a k o n V e r u l a m s k i (1561 do 1626). Zamislil je načrt, kako bi znanstvo postavil na nove temelje. To je hotel doseči s tem, da je mesto deduktivne (sintetične, aprioristične) metode priporočal induktivno (analitično, izkustveno, aposteriorno), pri tem je pa prezrl, da je

induktivno metodo uporabljal že Sokrat, potem pa zlasti Aristotel. Bakonov načrt je rodil čisto ekstremne sadove: pri Hobbesu pusti materijalizem, v religiozno-etičnem področju deistični naturalizem, ki um proglašja za vir vse resnice, torej iz empirizma nastane racionalizem, pri Berkeleyyu pa akozmični idealizem.

Bakonov empirizem je razvil v intelektualni ali z m e r n i senzualizem John Locke (+ 1704), ki poleg čutov priznava še drugo spoznavno zmožnost, katero imenuje refleksijo, toda glavno njegovo načelo je: Edini vir našega spoznanja je izkustvo.

Razločuje pa Locke zunanje in znotranje izkustvo. Zunanje se imenuje čutenje (sensatio) ter se nanaša na zunanje, čutom dostopne predmete, znotranje izkustvo se imenuje refleksija ter se nanaša na lastni jaz, ž njo spoznavamo svoje lastno stanje in delovanje, čutenje, mišljenje, sklepanje in druge lastne psihične čine. Zunanji predmeti napravljajo vtisek na čutila, ta vtisek se po živcih prenese v možgane in tu nastane občut, iz občuta pa predstava (perceptio) in ta se imenuje ideja, ko stopi v razum, toda razum je le pasivna, sprejemljiva zmožnost. Po refleksiji pa dobimo ideje o lastnih znotranjih činih. To so enostavne ideje in ne presegajo čutnega okvira. Iz enostavnih idej tvorimo potem sestavljene, ki izražajo ali načine (modi), ali podstati (substantiae), ali pa odnose (relationes). Načini ne izražajo kake za sebe obstoječe realnosti, temveč so le kakovosti ali lastnosti nečesa; Locke jih deli v primarne in sekundarne. Prvotne kakovosti zaznavamo kakor so, n. pr. razsežnost, gibanje,

oblika, pri drugotnih (sekundarnih) pa naš subjekt nekaj dodaje, n. pr. zvok, dišava, okus itd.

Ako opazimo, da gotovi pojavi in svojstva nastopajo stalno skupaj in zaporedno, jim podtikamo neki podstavek ali podmet kot nosilca. To je ideja podstati, ki je le naša predstava, kaj je pa sama na sebi, nam je neznan.

Slično je z o d n o s o m. Do te ideje pridemo, ako stvari med seboj primerjamo. Toda mi opažamo le zunanjo zaporednost, ne pa znotranje zveze, n. pr. med vzrokom in učinkom. Ker smo vajeni opazovati pojav za pojavom, stavimo med nje neko zvezo, ki pa je le naša predstava.

Pravo spoznanje je torej omejeno le na čutne reči.

Lockejev senzualizem je David Hume razvil v skepticizem, Condillac pa v strogi senzualizem, ki meji na materijalizem, vendar Condillac (izg. Condijak) priznava duševnost in neumrljivost duše. Condillaca so se držali francoski enciklopedisti Helvetius, Diderot, drugi so pa zašli v popolni materijalizem.

Novo obliko senzualizma predstavlja:

C. P o z i t i v i z e m. Razlika med senzualizmom in pozitivizmom je ta, da senzualizem z a n i k a v s e, kar je »transcendentalno«, t. j. kar presega čute, pozitivizem pa pravi, da nam je to n e z n a n o. Imenuje se tudi »fenomenalizem«, ker spoznavo omejuje le na čutne pojave. Začetnika pozitivizma sta Francoza August Comte (1798 do 1857) in njegov učenec Emil Littré († 1881), znamenitejši kot francoski jezikoslovec kakor kot

filozof. Pozitivizma so se oprijeli na Francoskem Taine, na Angleškem Stuart Mill, dočim je Spencer iz pozitivizma razvil agnosticizem v zvezi z Darwinovo razvojno teorijo. Tudi agnosticizem uči, da o nadčutnih rečeh, zlasti o Bogu, ne moremo nič gotovega spoznati.

D. Psihologizem izvaja vse naše spoznanje le iz notranjega psihičnega izkustva ali doživljanja. Psihologizem stoji nekako med idealizmom in materijalističnim senzualizmom. Opira se na dejansko vsebino zavesti. Začetnik psihologizma je Franc Brentano (1874—1880 prof. filozofije na Dunaju, † 1917), ki je napravil dobro predšolo v aristotelski in sholastični filozofiji, katero je potem zapustil. Drugi znamenitejši pristaši psihologizma so: Stumpf, Lipps, Schwarz, Wundt, Jodl, Jerusalem.¹

Prvotno Brentanov pristaš je bil dr. Aleksij Meinong, dolgoletni profesor filozofije v Gradcu († 1921), ki se je pa pozneje oddaljil od Brentana in osnoval svojo »predmetno« teorijo (Gegenstandstheorie).

Meinongov učenec je bil sedanji ljubljanski profesor filozofije dr. Fr. Veber; njegova filozofija je še ta čas v razvojnem stadiju, prvotni njegovi spisi so vsebovali neko vrst agnosticizma.

§ 16. Napačnost empirizma. *

Pretirani empirizem v kakršni koli obliki ne more zadostno razlo-

¹ Vpliv Brentanovega psihologizma se pozna tudi pri velikem slavistu dr. Fr. Miklošiču v njegovi razpravi »Subjunctlose Sätze«, Wien 1883.

žiti vira našega spoznanja, temveč mu odvzema objektivno veljavo, vodi v skepticizem in ruši dostojanstvo človeške narave.

Pred vsem ne more goli materijalizem zadostno razložiti umskega spoznavanja sploh. Materijalizem smatra naše spoznanje za fizično delovanje, torej bi vsi psihični čini, čutni in umski bili enaki fizikalnim pojavom, ki jih v zunanjem svetu proizvajajo tvarne sile. Fizično delovanje je pa ali mehanično ali kemično ter se končno da zvesti na gibanje. Če so torej naše spoznave le fizično delovanje, morajo biti tudi podvržene fizikalnim zakonom gibanja. To pa je nemogoče, ker 1. temeljni zakon gibanja je: nobeno telo ne more samo sebe gibati. Mogoče je pač, da eden del telesa giblje drugi. Popolnoma je pa nemogoče, da bi eden in isti atom gibal samega sebe. Naš spoznavni subjekt pa je sposoben popolne refleksije, ne samo, da mislimo druge reči, ampak spoznavna zmožnost lahko misli samo sebe in svoje lastne čine; misli, da misli. Če je torej mišljenje le gibanje, tedaj v slučaju refleksije subjekt, ki je ob enem predmet, giblje samega sebe.

2. Drugi temeljni zakon gibanja je: Ni gibanja brez gibajočega vzroka. Po nauku materijalizma spoznanje ne izvira iz mislečega subjekta kot aktivnega principa, marveč je gibanje, ki nastane vsled vtiska in vpliva zunanjega predmeta, kakor sploh vse materijalno gibanje. Toda v obsegu našega mišljenja se nahajajo ideje, ki izražajo predmete, katerih v materijalnem svetu nikjer ni, in po nauku materijalistov niso nič realnega. In vendar se tako mišljenje v nas nahaja, imamo namreč vse polno

pojmov o netvarnih rečeh, torej prihaja tako mišljenje od vzroka, ki ga nikjer ni, imamo torej gibanje brez gibajočega vzroka. In prav te ideje tvorijo zaklad našega praktičnega in znanstvenega spoznavanja.

3. Psihičen in fizičen red sta popolnoma različna. Nikjer ne more čisto fizično gibanje ko tako preiti v psihično in nikdar ne more proizvesti samosvesti. Za materijo je samosvest pravo čudo, svetovna uganika, ki je zgolj mehanična znanost ne more rešiti. Tvarina našega telesa se neprestano spreminja, zavest o istosti našega subjekta pa ostane. Naše mišljenje je tudi mnogokrat neodvisno od zunanjega vtiska, lastna mu je neka spontana suverenost, krog nadčutnih idej je njegova prava domačija. Čutna dejanska zaznava je odvisna od stvarnega dražljaja, ki se baš sedaj tu vrši, mi pa lahko poljubno mislimo to in ono, konkretno ali abstraktno, vtiski pa, ki prihajajo od drugod, mnogokrat niso v naši oblasti. Če bi bilo naše mišljenje le materialno delovanje, bi v obsegu našega spoznanja bila sploh nemogoča razlika med tvarnim in netvarnim, med materijo in duhom, med končnim in neskončnim, med bitjem in nebitjem. Torej mora biti v naši notranjosti spoznavni princip, različen od same materije.

Tudi kot senzualizem, pozitivizem in agnosticizem ne more empirizem razložiti našega spoznanja, temveč vodi v skepticizem in človeka ponižuje.

1. Empirizem vse naše spoznanje izvaja le iz izkustva in ničesar ne dopušča, kar se ne da s čuti

zaznati. Toda čuti zaznavajo le, kar je posamično, spremenljivo in prigodno. Odkod so pa naše splošne in nujne ideje, empirizem ne more razložiti. Dokler je matematika v veljavi, tako dolgo je enostranski empirizem napačen.

2. Če razen čutov ni nobenega vira našega spoznanja, potem izgubijo vso veljavo vse one ideje, katerih predmet se ne da s čuti zaznati. Te ideje pa tvorijo podlago moralnega, pravnega, socijalnega, religioznega, sploh višjega duševnega reda. Pojmi: zakon, pravica, dolžnost, čednost, pregreha, resnica, lepota, poštenost, rodoljubje itd. so potem prazne besede. Iz tega mora slediti v teoriji skepticizem, v praktičnem življenju popolni anarhizem, koristolovje, barbarski boljševizem. V duhu agnosticizma in pozitivizma vsa javna vzgoja, šola in slovstvo meri na to, da se materijalizira javno in zasebno življenje. Nezaslišana korupcija in boljševizem je le praktična naobračba teorije, a se pri tem pozablja neizprosna logična zveza, da kdor v teoriji veter seje, v praksi točo in nevihto žanje.

3. Po spoznavni zmožnosti se ravna teživna zmožnost; človek teži le po tem, kar spoznava, o čemur nima nikakšne ideje, po tem ne more težiti. Delovanju odgovarja bistvo ali narava; kakor stvar deluje, takšna je. Ako je torej vse naše spoznanje omejeno le na čutni red in se ne more višje dvigniti, je isto reči tudi o teživni zmožnosti; opravičeni predmet našega teženja so potem le čutne, tvarne reči, vsako teženje po idealih je nesmisel, zabloda. In če vsa naša spoznava in teženje tiči le v čutnih, materijalnih rečeh, je isto reči tudi o človeški naravi, t. j. v človeku je le materija brez vsakega viš-

jega, duševnega principa. Ako Condillac vkljub svojemu grobemu senzualizmu priznava duševnost in neumrljivost duše, je to pripisati le njegovi nedoslednosti. Drugi so dosledno iz senzualizma izvajali goli materijalizem.

4. Izkušnja uči, da se mnogokrat zamislijo velike ideje in najdejo vелеvažne resnice pred čutnim zaznanjem in brez njega. Krištof Kolumb je prišel na misel, da mora v zahodni smeri priti v Indijo, preden je to pot videl, in je tako odkril Ameriko. Astronomi so večkrat izračunali, da mora kje biti še kak planet, šele naknadno je sledilo empirično opazanje s pomočjo daljnogleda, ki je prvo potrdilo. V raznih znanostih se zasnujejo duhovite kombinacije, katerih resničnost se šele naknadno potrdi z empiričnimi dejstvi. Znani so tudi slučaji (Laura Bridgman, Marija Heuster, Helena Keller, Marta Obrecht), da so posamezne osebe izgubile vse čute in vendar se je posrečilo podati jim precejšnjo izobrazbo.

Tretje poglavje.

Sistemi, ki izvajajo ideje iz Boga samega.

§ 17. Tradicionalizem.

Tradicionalizem pretirava avtoriteto kot vir resnice ter jo smatra za edini vir izvestnosti in resnice. V nasprotju z racionalizmom uči, da je človeški um po naravi nesposoben z gotovostjo spoznati resnico, sprejeti jo mora od drugih. Človek pride do spoznanja le na ta način, da sprejema od

drugega človeka jezik in pouk, s pomočjo jezika se prenesejo ideje v um in ga oplodijo. Brez govora je mišljenje nemogoče. Jezik in pouk pa zajemata svoje ideje iz izročila (tradicije) človeškega rodu, zadnji vir tega izročila je pa božje prarazodetje. Bog je dal prvemu človeku ob enem z jezikom tudi zaklad splošnih idej, ki se hranijo v izročilu človeštva in priobčujejo posameznikom po starših in učiteljih s pomočjo jezika. Le tisto je gotovo in izvestno, kar se hrani kot zaklad v občem izročilu. Soglasje vseh ljudi je znamenje razodetih in izvestnih resnic.

Že Daniel Huetius (francoski škof 1630 do 1721) je učil, da je božje razodetje človeku tako potrebno, da brez njega ne more nobene resnice z gotovostjo spoznati. Vendar je ta nauk Huetijev ostal takrat precej osamljen, šele v 19. stoletju je prišel do večje veljave po tradicionalizmu.

Ustanovitelj tradicionalizma je Louis Gabriel Ambrosie de Bonald (1754—1840) iz starodavne plemiške francoske obitelji. S svojimi očmi je gledal grozote, ki jih je naduti racionalizem rodil v francoski revoluciji. Pred pariško strahovlado je zbežal preko Rena v Heidelberg. Za Napoleonove restavracije se je vrnil iz Heidelberga, živel je na svojih posestvih in skušal s svojim sistemom ovreči racionalizem. Po revoluciji zbegani duhovi so bili za take ideje dokaj dovzetni. De Bonald uči strogi tradicionalizem, po katerem je govor brezpogojno potreben za spoznanje, brez njega ni mogoča niti ena misel. Vse svoje pojme, empirične, moralne in socialne sprejema človek s pomočjo govora iz tradicije, ta pa iz božjega razodetja.

Tega tradicionalizma se je oprijel ognjevit in vihravi Felicitas Robert de Lamennais († 1854), ki odreka individualnemu razumu sposobnost, spoznati z gotovostjo kakšnokoli resnico. Vir vse resnice je marveč autoriteta celokupnosti človeškega rodu ali občnega človeškega razuma, ki se javlja v občnih ljudskih izročilih (sensus communis historicus). Občni človeški razum pa se zopet opira na božje prarazodetje. Soglasje človeškega rodu je nekak odmev božjega razodetja. Radi svojih prenapetih naukov je kot duhovnik prišel v spor s cerkveno oblastjo, je odpadel in umrl nepomirjen s cerkvijo.

Bautain († 1867) je dal tradicionalizmu bolj teološko smer, učil je namreč, da ne individualni in ne občni človeški razum ne moreta priti do spoznanja verskih resnic, marveč te resnice je mogoče spoznati le iz tradicije univerzalne cerkve z znotranjim sodelovanjem božje milosti. Bautain že omejuje potrebo tradicije na verske resnice.

Še bolj je omilil tradicionalizem Bonnetty († 1879), ki dopušča, da si človek lahko pridobi brez govora občne in abstraktne pojme o čutnih rečeh, ni pa sposoben brez govora, tradicije in prarazodetja priti do kakšnekoli gotove moralne ali verske resnice.

Končno je tradicionalizem zelo omilil italijanski oratorijanec Ventura, ki že pripoznava, da si more človeški um s pomočjo abstrakcije pridobiti pojme o čutnih predmetih, pa tudi nedoločene in nejasne pojme o stvareh nadčutnega in moralnega reda, ne pa določnega spoznanja o verskih in moralnih predmetih. Tako spoznanje si je mogoče pri-

dobiti le iz prarazodetja s pomočjo govora in tradicije. Tako je tradicionalizem, prisiljen z dokazi nasprotnikov od leve in desne, opuščal eno pozicijo za drugo ter se končno razgubil.

Kot glavno oporo za svojo teorijo je tradicionalizem navajal slučaje, kjer so otroci odrasli izven človeške družbe — med živalmi, pa je njih razum ostal čisto nerazvit in tudi človeškega govora niso govorili. Iz tega so sklepali, da je razum človekov nesposoben, pridobiti si ideje, ako ne sliši in ne govori človeške govorice, torej naše ideje so iz — tradicije.

Tudi med našim ljudstvom so znane pripovedke, da so volkovi ali medvedje tu in tam odgnali otroka v svoje brloge in ga tam po svoje — »vzgajali«. Te pripovedke so spomin na davne čase, ko je v naših krajih bilo še veliko neizkrčenih šum, veliko zverjadi in redke človeške naselbine. Toda znana so tudi res zgodovinska dejstva o ugrabljenih in med zverino odraslih človeških bitij. Posebno se omenjajo naslednji slučajji:

1. Hesenski dečki (Iuvenes lupini Hessenses). Hesenski kronist Viljem Dilih pripoveduje, da so l. 1341 lovci ujeli med volkovi divjega dečka, ki je hodil po štirih, delal nenavadne skoke in se ogibal človeške družbe, ko so ga privedli na dvor deželnega grofa. Ker ni mogel prenašati človeške hrane, je kmalu umrl. Drug slučaj pripoveduje neki neimenovani menih iz l. 1344, ko so vlovili takega dečka in so potem od njega zvedeli, da so ga kot triletnega otroka volkovi odvedli v šumo, dajali mu najboljše del svojega plena, po zimi ga lepo gredli. Tekal je z volkovi po vseh štirih. Ko so ga spravili v človeško družbo, so ga z lesenim drogom morali vaditi na ravno hojo. Polagoma se je naučil človeškega govora, a je večkrat rekel, da bi rajši bil med volkovi.

2. Bamberški deček (Iuvenis bovinus Bambergensis) je bil koncem 16. stoletja na dvoru bamber-

škega kneza. Vlovili so ga med živino v gorovju. Skakal je in se grizel z največjimi psi, ki so morali bežati pred njim. Med ljudmi se je kmalu pripitomil in se je potem celo oženil.

3. Lutiški Janez (Johannes Leodicensis Boerhaviij) se je kot petletni otrok izgubil v šumi in je živel tam med zvermi 16 let, hranil se je z zelišči, koreninami in gozdnimi sadeži. Imel je izredno razvit vonj, ki je pa potem v človeški družbi oslabel.

4. Irski mladenič (Iuvenis ovinus Hibernus). Tega je točno opisal zdravnik in amsterdamski načelnik dr. Nik. Tulp (1672). V otročjih letih se je staršem na Irskem zgubil ter je živel v šumah med divjimi ovci in si prisvojil njihovo naravo. Meketal je kakor ovce, bil je od solnca čisto ožgan in kosmat. Le s težavo je v človeški družbi izgubil svojo divjost.

4. Litavski dečki (Iuvenes ursini Lituani). Iz l. 1657, 1669 in 1694 poročajo kronisti o treh slučajih, da so dečki odrasli med medvedi, pa so jih potem lovci ujeli in spravili v človeško družbo. Bili so čisto divji in si prisvojili medvedjo naravo. V človeški družbi so se polagoma pripitomili.¹

Ti in enaki slučaji, kolikor so zgodovinsko zagotovljeni, ne dokazujejo tradicionalistične teze, pač pa so sijajen dokaz, da je človek kot človek družabno bitje in družabnost ni morda šele kaj prizgojenega in sekundarnega. Zato se tudi človek kot človek more razviti le v človeški družbi. Človek je čisto posebno bitje. Če se n. pr. gos zvali od kokoši in živi vedno med njimi, si ne prisvoji kurjega kokodakanja, ampak ji ostane gosje gaganje, človek pa si izven človeške družbe ne prisvoji človeškega govora, ampak si prisvoji glas svoje oko-

¹ Gutberlet Dr. Konst., Der Mensch, str. 263—278.

lice. Ti slučaji so tudi dokaz, da se človek sam od sebe ni mogel razviti od živali do razumnega človeka, kakor hočejo darvinisti. Da človek svoje zmožnosti kot človek razvije, potrebuje družbe, ni pa to dokaz, da je njegova spoznavna zmožnost čisto pasivna.

Tradicionalizem je napačen, ker:

1. nasprotuje naši samosvesti, ki nam jasno spričuje, da mišljenje ni samo pasivno sprejemanje od drugih, marveč naš um aktivno sodeluje; mi smo, ki mislimo in tvorimo ideje ne samo vsled poslušanja govorečih oseb, temveč tudi vsled opazovanja predmetov.

2. Govor in pouk z živo besedo je nedvomno velikanskega pomena za človeka. Z govorom se na najlažji način pridobivajo ideje in po potrebi pojasnijo, živa beseda ima tudi veliko sugestivno moč. Neresnična pa je trditev, da bi se z govorom vse, tudi prve ideje, vzbujale v nas. Izgovorjeno besedo lahko vzamemo v dvojnem pomenu: materialno, t. j. po njeni fizični naravi, in formalno, t. j. z ozirom na to, kaj pomenja. V prvem oziru je beseda zvok, kakor so drugi zvokovi, ki lahko vzbude predstavo samih sebe, ne pa kake ideje. Če slišimo še tako razločno izgovorjeno besedo v tujem jeziku, jo sicer lahko ponovimo in si jo zapomnimo, in vendar ne vemo, kaj pomeni, že zato, ker smo jo slišali. Tudi najučenejši človek ne razume v tujem jeziku izgovorjene besede, ne obudi mu dotične ideje. Če pa vzamemo besedo formalno kot znamenje, tedaj pa beseda že predpostavlja dotično idejo v umu. Da nam n. pr. latinska beseda homo vzbudi idejo človeka, moramo že poznati to idejo

in vedeti, da latinska beseda izraža baš to idejo in ne druge. Pouk z živo besedo nas opominja, da ideje, ki jih imamo, na različen način spajamo in ločujemo ter tako pridemo do novih resnic. Zato že Aristotel primerja učitelja zdravniku. Kakor zdravnik ne more gotovega zdravja kar vreči v bolnika, marveč podpira le naravo, da preмага bolezen; če je pa narava čisto pasivna, je zastoj zdravljenje. Tako tudi učitelj predpostavlja v učencu aktiven spoznavni princip, katerega podpira, da lažje in sigurno pride do resnice, ne more pa mu kot pasivnemu principu vklesati ideje, kakor se n. pr. črka napiše na tablo. Če učenec ne mara ali kot idiot ne more s svojim mišljenjem pri pouku sodelovati, tudi najboljši učitelj ne bo opravil nič, dasi učencu zvenijo na ušesa njegove besede.

3. Razodetje ne more biti prvi in edini vir vsega spoznanja, neposredno z ozirom na prvega človeka, posredno z ozirom na druge, in verovanje ne more biti prvi umski čin. Da more nekdo komu kaj verovati, mora najprej vedeti, da dotičnik biva in da je verodostojen. Z ozirom na božje razodetje je prvi človek moral najprej vedeti, da je Bog in kdo je Bog, potem je šele mogel sprejeti njegovo razodetje. Povrh je pa potrebno, da verujoč vsaj razume smisel tega, kar mu kdo spričuje, četudi ne razume celega obsega dotičnih resnic. Otrok n. pr. ne razume docela visokosti katekizemskih resnic, razumeti pa vendar mora, kar se mu dopoveduje. V gotovem smislu se res začetni pouk opira na avtoriteto, torej bi prvi spoznavni čin otroka bil v e r o v a n j e. A ni tako. Otrok sicer začetkoma veruje učitelju ali staršem, da je to črka A ali B,

toda prej jih mora razumeti, kaj mu pravijo. Ni torej verovanje prvi umski čin, marveč da verujemo, moramo prej spoznati, kakor je lepo rekel že sv. Avguštin: »Etiam credere non possemus nisi rationales animas haberemus.« (In ps. 118 s. 18 n. 3.) In star izrek Šole se glasi: »Fides quaerit intellectum.«

4. Tradicionalizem naposled nehote podaje orožje skepticizmu in agnosticizmu, ker tudi ta trdita, da so nam versko-moralne resnice nedostopne. In če je naš um po naravi nesposoben za resnico, kako naj potem spozna in sprejme nadnaravno razodetje?

§ 18. Ontologizem in teosofizem.

I. Ontologizem. Izhaja iz istega izhodišča kakor Platon, namreč predmet našega uma je resnica, ki je nekaj splošnega, nujnega in nespremenljivega, vse zunanje reči so pa posamezne in spremenljive. Iz tega razloga so že v srednjem veku arabski filozofi, med njimi Ibn Sina (Avicenna 980 do 1037), učili, da našemu umu priobčujejo ideje neke višje duševne inteligentne substance. Pozneje je Malebranche (1638—1715) učil, da dobiva naša duša svoje ideje iz neposrednega zrenja božjega in v božjem bitju vidimo vse ideje. Do posebnega sistema se je pa razvil ta nauk v 19. stol. Ime ontologizem je dal temu sistemu italijanski filozof V i c e n z o G i o b e r t i († 1852). Na Francoskem so ontologizem učili Charles Maret, Gratry, Jules Fabre, Ubaghs Kazimir, prof. filoz. v Lovani. Tudi Rosmini je v svojih zadnjih spisih vrojeno idejo splošnega bitja spremenil v neustvarjeno božje bitje, katero

naš um neposredno zre, kolikor ima v sebi idejo sveta, t. j. kot princip vseh stvari, dasi je sicer Gioberti bil nasprotnik Rosminijev.

Temeljna trditev ontologizma je: *Primum ontologicum est primum psychologicum et primum philosophicum*. Prvo, kar mi spoznamo, je najvišje bitje, pravzrok vsega bitja, Bog. Naš um zre neposredno božje bitje, kakor oko v luči gleda predmete, in to zrenje božjega bitja tvori za pravo luč razuma. Ko pa zremo Boga kot absolutno bitje, ga zremo tudi kot pravzrok in pravzorec vseh drugih bitij, mi vidimo v njem tudi njegov vstvariteljni čin. To je po priliki tako, kakor če bi nam bilo mogoče zreti v um velikega umetnika. V njegovem umu bi videli osnutke umetnikovih umotvorov, v že dovršenih umetninah pa bi videli, da odgovarjajo onim osnutkom in pri tem bi se zavedali, da smo to videli v umetnikovem umu samem. Razločuje pa Gioberti direktno in refleksno spoznanje božje. Prvo nam je vedno in neposredno navzoče, toda duša se tega spoznanja ne zaveda. A s pomočjo tega spoznanja, ki tvori luč razuma, spoznavamo vstvarjene reči. S tem spoznanjem pa se zavemo božjega spoznanja, ker so stvari ustvarjene po idejah, ki jih duša neposredno zre v Bogu kot stvariteljnem bitju in pravzorcu vsega bitja. Svojo tezo podpira ontologizem zlasti s tem, da splošne in nujne ideje ne morejo biti prazne subjektivne forme, marveč morajo izražati nekaj realnega, nujnega, nespremenljivega, drugače bi bile brez vrednosti. Razen Boga pa ni nič nespremenljivo, nujno, večno. Torej splošne ideje, zlasti ideje bitja, dobrote, resnice, lepote moramo dobiti le iz absolutnega bitja. Tudi ideja konč-

nega bitja predpostavlja idejo neskončnega, omejena popolnost neskončno popolnost, delna resnica absolutno resnico.

Zoper ontologizem pa govore naslednji razlogi: 1. Če bi nam bilo lastno neposredno zrenje božjega bitja v sedanjem življenju, bi nam ne moglo ostati prikrito, morali bi se ga zavedati, kakor se zavedamo svoje eksistence in razumnosti. Če pa se tega ne zavedamo, ne moremo tega trditi, kakor n. pr. revež ne more trditi, da je bogataš, četudi ima morda v svoji njivici zakopan zaklad, a on tega ne ve. To znanje bi bilo prvi in glavni čin našega uma, od katerega bi bilo odvisno vse drugo spoznanje. Na podlagi ontologizma bi bil ateizem nemogoč, pa je vendar mogoč, četudi ne utemeljen. Iz tega sledi, da naše spoznanje božje ne more biti apriorno in intuitivno, marveč aposteriorno in induktivno.

2. Božji neskončni razum gotovo presega naš omejeni razum, torej mora božji razum imeti sebi primeren in sorazmeren predmet, ki ni sorazmeren človeškemu razumu. Če primerjamo n. pr. veleum velikega učenjaka z neukim priprostim človekom, tedaj je pač razlika v tem, da učenjak marsikaj ve, česar neuk človek ne ve. Ako bi bil isti predmet njunega spoznanja, potem bi ne bilo razlike med učenjakom in neukim človekom. Neskončnemu božjemu umu primeren in sorazmeren predmet pa more biti le neskončno bitje, torej je Bog sam sebi neposredni predmet spoznanja. Ako pa je božje bitje tudi prvi in neposredni predmet našega uma, potem je isti predmet božjega in človeškega razuma, tedaj pa ni razlike med božjim in človeškim razumom. Člo-

veški individualni um in božji um sta potem isto, panteizem je neizogiben.

3. Vsako bitje se da spoznati po tem, kar je. Ako se torej končna bitja ne dado spoznati iz sebe, marveč jih spoznavamo le v Bogu, tedaj nimajo svoje biti, marveč so del božjega bitja.

In če je to, kar je v idejah nujno in nespremenljivo, za pravo božje bitje, s temi idejami pa izražamo tudi bistvo stvari, potem je bistvo stvari Bog, zopet panteizem.

4. Razlogi, ki jih ontologisti navajajo za svojo trditev, nimajo nobene dokazne moči. Splošne in nujne ideje imajo res podlago v stvareh in to je njih bistvo. Natančneje bomo to razložili v četrtem poglavju. Vsi krogi n. pr. so posamični, slučajni, toda vsak mora biti nujno in nespremenljivo okrogel. Um z abstrakcijo pusti v stran vse individualnosti in slučajnosti, da je ta krog n. pr. s kredo narisana na tej tabli, ali ga predstavlja ta-le zlat prstan itd. Um povzame le to: krog je okrogel, pa ima splošno in nujno idejo. Da dobimo idejo končnega, zadostuje opazanje predmetov, ako pa v ideji končnega odstranimo omejitve in negacijo stvarnosti, pa imamo neskončno bitje. O vsem tem bo govor v naslednjih paragrafih.

II. Teozofizem je navadno pomešan z napačnim misticizmom in panteizmom. Razločevati pa je filozofski teozofizem od praktičnega, ki ga predstavlja posebna versko-okultistična sekta, ki s svojimi fantastičnimi blodnjami zastruplja miselnost modernega razumništva, ki je vsled materijalizma in agnosticizma izgubilo pravo orientacijo. V svojem

izhodišču je v noetičnem področju filozofski teozofizem zelo blizu ontologizmu. Sledovi teozofizma, združenega s panteističnim misticizmom, se nahajajo že v starem brahmanizmu, potem v novoplatonski filozofiji, pri gnostikih in drugih krivovercih prvih krščanskih stoletij.

Začetnik novejšega teozofizma je Jakob Böhme (1575—1624), po imenu sodeč, češkega pokolenja, po poklicu priprost čevljar, toda globoko mistična narava, ki v mrzlem protestantizmu ni mogla najti zadostne hrane. V 19. stoletju sta razvila teozofski sistem Friderik Krause († 1832) in Franc Baader († 1841). Krause je skušal Schellingov panteizem spremeniti v pan-en-teizem. On izhaja od samosvesti ter se povspne do zrenja najvišjega bitja in vzroka, Boga. Ko se namreč lastni jaz spozna kot končno in omejeno bitje, zahteva neko bitje v katerem ima svoj zadostni razlog. Tako pride um do neposrednega zrenja najpopolnejšega bitja, ki je v svetu, po svetu in pod svetom, kakor je svet v njem, in je tudi temeljni princip vsega spoznanja, vse se namreč spozna po absolutnem in v absolutnem bitju. To je kajpada mogoče le na podlagi panteizma, ki istoveti bitje Boga in sveta.

Bližje krščanstvu stoji Baader, na katerega je poleg Schellinga zlasti vplival Böhme, potem pa je on zopet močno vplival na Schellinga v njegovi zadnji periodi. Naše znanje je po Baaderju nekaka soudeležba božjega znanja, šele po spoznanju božjem moremo mi prav spoznati stvari po njih bistvu. Naše spoznanje je mogoče le, če biva absolutni razum. Božje mišljenje se v našem mišljenju nekako nadaljuje.

Toda kot čutno-duševna bitja spoznavamo Boga le iz omejenih stvari in ne moremo dopreti do neposrednega zrenja; božja ideja nam sicer v marsičem spopolnjuje naše spoznanje o svetu, toda sveta ne moremo spoznati v Bogu in iz Boga samega, drugače je panteizem neizogiben.

Natančneje razloge o tem nam poda naslednje poglavje o pozitivnih virih našega spoznanja.

Četrto poglavje.

Pravi viri našega spoznanja.

§ 19. Izkustvo (experientia).

Izkustvo se imenuje znanje, pridobljeno s pomočjo čutov in samosvesti. Razločuje se zunanje in znotranje izkustvo.

I. Zunanji in znotranji čuti in njih predmet. Novejša psihologija deli čutne zmožnosti drugače, kakor stara, namreč v spoznavne in obnavljavne (reproduktivne). S slednjimi ne dobivamo novih spoznav, ampak že dobljene ohranjamo in obnavljamo. Vendar v noetičnem področju še vedno razlikujemo zunanje in znotranje izkustvo, in po pravici, ker vse, kar z izkustvom spoznavamo, prihaja ali od vtiskov na zunanja čutila, ali pa znotranje, psihično doživljamo.

Zunanje izkustvo pridobivamo torej z zunanjimi čuti, katerih v vsakdanjem življenju (in tega se je držala tudi stara filozofija) razločujemo pet: vid, posluš, tik, vonj, okus; če novejša psihologija še razločuje kot poseben čut temperaturni, gibni itd., to prav nič ne moti naše opredelitve »zunanjega« izkustva.

Znotranje izkustvo se pa pridobiva po samosvesti, ki je dvojna: čutna ali znotranji čut in umska, samosvest v ožjem in pravem pomenu. Znotranji čut ali čutna zavest je zmožnost, s katero spoznavamo svoje lastno telesno stanje in razpoloženje. Umska samosvest je pa sposobnost popolne refleksije, s katero se zavedamo svojega duševnega stanja in čisto duševnih činov. Čutna zavest se nanaša le na čutne zaznave, n. pr. mi čutimo bolečino, ob enem pa se zavedamo, da jo čutimo, z višjo zavestjo pa se zavedamo, da mislimo n. pr. ta ali oni filozofski nauk, ali ljubimo resnico, Boga itd.

Predmet zunanjih čutov so vtiski stvari zunaj sveta, predmet (oboje) samosvesti je le sedanje, dejansko, konkretno znotranje telesno ali duševno stanje in razpoloženje. S to zmožnostjo spoznavamo direktno svoje navdatke, posredno pa njih nosilca, lastni čutno-duševni subjekt. Pretekli, bodoči in samo možni navdatki in njih vzroki niso predmet znotranjega čuta ali čutne samosvesti, nego drugih zmožnosti, zlasti spomina in razuma.

Predmet zunanjih čutov je troje vrste: *l a s t e n*, *s k u p e n* in *p r i g o d e n* p r e d m e t (*obiectum proprium, commune, per accidens*).

L a s t e n predmet so oni pojavi, ki jih zaznava le eden čut, n. pr. bojo spoznava le vid, zvok samo posluš, dišavo samo vonj.

S k u p e n predmet pa so vsi tisti pojavi, ki se dajo zaznati od dveh ali več čutov, n. pr. obliko vidimo, pa tudi otipamo, enako mokroto, gibanje zaznamo z vidom, s tikom in vsaj iz navade s poslušom.

Prigoden predmet zunanjih čutov se pa pri Aristotelu imenuje sama podstat zunanjih predmetov. Naravnost namreč naši čuti zaznavajo le zunanje kakovosti, posredno pa zaznavamo sam subjekt, ki je nosilec teh kakovosti. Naše oko n. pr. pri drevesu vidi le listje, veje, deblo, vendar pravimo, da vidimo drevo, človeka itd. Podstat torej, drevo, človek itd. je posreden ali prigoden predmet čutne zaznave.

V novejši filozofiji je večinoma obveljala razdelitev v primarne in sekundarne kakovosti, ki jo je vpeljal John Locke. Pod prvotnimi kakovostmi umeva Locke tiste, ki se nahajajo ko take v telesih, n. pr. veličina, oblika; pod drugotnimi pa one, katere ustvarjajo ob enem čuti, n. pr. zvok, boja, dišava, grenkoba itd. Prve se imenujejo tudi absolutne, druge relativne. Proti tej razdelitvi ni ugovora, če se le vpošteva, da drugotne kakovosti niso zgolj delo čutečega subjekta, temveč imajo tudi one podlago v stvareh. Ako vzamemo n. pr. v usta kos sladkorja, imamo občut sladkobe, vendar ne moremo reči, da je v sladkorju samem sladkoba, potem bi tudi v sladkorju samem moral biti tisti kemični proces, ki nastane, ko ta predmet (sladkor) pride v dotiko z okusnim živcem. Napačno bi pa bilo trditi, da za ta okus ni podlage v sladkorju, temveč je zgolj subjektivni učinek. Enako je z dišavo, bojo itd.

II. Delovanje zunanjih čutov. Čut (sensus) je zmožnost, čutilo je organ (oko itd.), sensorium, sensatio — čutenje je delovanje čutov.

1. Čutenje je imanentno in spoznavno delovanje. Immanentno delovanje je tisto, ki ostane v samem

delujočem subjektu in proizvaja svoj učinek v znotranjosti subjekta. Čutenje nič ne proizvaja v predmetu, ki ga zaznava, n. pr. če gledamo sliko ali poslušamo petje, gledanje ali poslušanje ne povzroči v zunanji stvari nobene spremembe, marveč ostane le v subjektu in z vsako čutno zaznavo nam postane nekaj znano.

2. Za čutenje se zahteva: a) materialni vtisek ali dražljaj (mik). To nam potrjujejo vse empirične vede (optika, akustika itd.). Da kaj vidimo, mora svetlobni žarek prodreti v oko in podražiti vidni živec, da kaj slišimo, morajo tresljaji zraka vdariti na uho in podražiti slušni živec, enako pri drugih čutih. Toda to še ne zadostuje. Dražljaj mora sprejeti živ organ, organ je pa živ po življenjskem principu, duši. Torej duša sama, ki oživlja organ, se mora določiti, da obrne svojo pozornost baš na ta predmet. Z vtiskom, sprejetim v živem organu, postane predmet navzočen v čutni spoznavni zmožnosti, njega slika se nekako vtisne čutni zmožnosti. Da moremo n. pr. kak predmet videti, mora vidna zmožnost nekako sprejeti v sebe sliko dotičnega predmeta. Ta slika pa ni isto, kakor slika, ki se napravi v očesu liki *cameri obscuri*, ker je to čisto nekaj fizičnega, predmet mora na psihičen način postati navzočen vidni zmožnosti. Stara filozofija je za to rabila izraz »*species sensibilis impressa*«, to je kratkomalo čutni vtisek, predmet, sprejet v čutni zmožnosti. Ime se lahko da kakšnokoli, toda brez tega dejstva, da zaznan predmet mora, seveda ne sam, materialno, ampak po svoji sliki, postati navzočen čutni zmožnosti, se ne more

pojmiti zaznava zunanjih predmetov. Ta slika še ni čutenje samo, ampak pogoj za čutenje. Da čutenje res nastane, je b) potrebna reakcija od strani zaznavajočega subjekta. Zgodi se večkrat, da pride dokaj močan dražljaj v čutni organ, pa vendar ni čutenja, nič ne vidimo in nič ne slišimo, ker je pozornost duše obrnjena drugam ali pa v spanju in omedlevici sploh prekinjena. Potrebno je torej, da spoznavajoči subjekt obrne svojo pozornost na oni vtisek, po katerem postane predmet navzočen čutni zmožnosti, ki se ga nekako polasti in ga izrazi; sedaj je izražena čutna predstava gotova, predmet res vidimo, slišimo itd. Latinska terminologija imenuje to *species sensibilis expressa*.

III. Zanesljivost in resničnost izkustvenih virov. a) Samosvest. V okviru svojega predmeta sta notranji čut in umska samosvest tako gotovo resnična, da se njuna resničnost potrjuje celo z dvomom. Ker govorimo tu o »izkustvu«, gre tukaj v prvi vrsti za čutno samosvest, ki se nanaša na čutne predstave, vendar velja isto tudi za višjo, umsko samosvest. Naloga samosvesti je, da nam naznanja navzočnost tega, kar se prav sedaj godi v nas, torej da vemo za lastne občutke. Ako se n. pr. nekdo čuti bolanega, a v resnici ni bolan, si le domišljuje bolezen, je vendar resnično, da ima sedaj občutek boleznin in le to mu poroča njegova čutna samosvest, ne pa, je li ta občutek utemeljen ali ne. Slično, ako kdo misli, da se solnce vrti okoli zemlje, je seveda taka sodba napačna, a dejstvo, da misli tako, je resnično, in to mu naznanja le samosvest. Resničnosti samosvesti se ne da oporekati.

α) Ako kdo dvomi o resničnosti tega vira, tedaj ali ve, da ima ta dvom ali ne ve. Ako reče, da ne ve in vendar dvomi, ne more biti zdrave pameti, ako pa ve, da ima tak dvom, ve le po svoji samosvesti. β) Predmet te zmožnosti je neobhodno navzočen bodisi v notranjem čutu ali v umu in volji. Izključeno je torej, da bi se predmet predstavil v naši notranjosti morda le po videzu in ne kakor je v resnici, ker ta predmet je le dejstvo kakega občutka, mišljenja ali hotenja v notranjosti našega subjekta. Zanesljivost samosvesti je omejena le na ozki krogi njej lastnega področja. Zdi se, da gotove psihične motnje zasenčijo celo samosvest in torej ni zanesljiva. N. pr. so ljudje, ki se »zavedajo« kot razdvojena oseba, t. j. da sta v njih dve osebi, »zavedajo« se, da so kralji ali celo Bog sam. Toda tudi v teh slučajih je pričevanje samosvesti v njenem lastnem krogu nesporno. Dejstvo namreč je, da imajo o sebi tako in tako predstavo. Zmotnost pa ima drug vir, ne samosvest ko tako.

b) Zunanji čuti nam pod gotovimi pogoji nedvomno spričujejo bivanje stvarnega sveta in kakovosti zunanjih predmetov. Glede spričevanja zunanjih čutov se je varovati dveh skrajnosti: idealizma, ki proglašaja zunanji svet le za proizvod naših subjektivnih predstav, in naivnega realizma, ki misli, da je zunanji svet v vsem prav tak, kakor se predstavlja našim čutom.

1. Pred vsem s čuti zaznavamo svoje lastno telo, spoznavamo, da ima naše telo razsežnost, da ne more biti na istem mestu z drugim telesom, da je podvrženo zakonom materije, čutimo gorkoto in mrz, boli v telesnih udih itd. Da je del našega jaza

lastno telo, se pri zdravi pameti ne more resno dvomiti.

2. Kakor nam pa čuti in samosvest spričujejo bivanje lastnega telesa, tako tudi bivanje drugih, od nas različnih teles.

Ako kdo zanika obstoj zunanjega sveta, ki nam ga čuti naznanjajo, mora dosledno zanikati svoje lastno telo in vse, kar se v njem godi, končno svojo lastno eksistenco. Samosvest nam namreč nedvomno spričuje: *α*) da je čutenje nekaj dejanskega v nas, *β*) da čutenja ne proizvajamo sami po svoji volji, ampak se mnogokrat vrši celo proti naši volji, *γ*) čuti nam predstavljajo stvari kot zunaj nas in različne od nas. Samo domišljene predmete, ki so igrača domišljije ali halucinacij, natančno razločujemo od resničnih predmetov. Noben idealist ne more razložiti tega protislovja v naši naravi, da nam se predmeti s tako neodoljivo silo predstavljajo kot različni od nas, če so le proizvod naših predstav. Kje bi bil razlog, da bi narava tako sama sebe varala?

Spričevanje zunanjih čutov o eksistenci stvarnega sveta ima samo po sebi le fizično izvestnost, a ta izvestnost prehaja v metafizično, ker če se zanika stvarnost zunanjega sveta, se mora zanikati tudi metafizično načelo zadostnega razloga in načelo protislovja, ker ne vemo, odkod ta navidezna realnost sveta, s katero pa vendar moramo računati, torej je in ni. Zato je tudi človeštvo popolnoma prepričano o istinitosti zunanjega sveta, ki nam ga čuti spričujejo, ne izvzemši samih idealistov, ki dejanski sami računajo

z existenco od njih različnega sveta ne le v praktičnem življenju, marveč tudi v znanstvu.

3. Glede kakovosti zunanjih teles pa moramo previdno in kritično rabiti svoje čute in paziti na pogoje, pod katerimi se smemo na nje zanesti. Ti pogoji se nanašajo deloma na čute same, deloma na njih predmet, deloma na zvezo med čutom in predmetom.

α) Pred vsem se zahteva, da so čutila in čuti zdravi, popolni, primerno disponirani. Če je čutni organ poškodovan ali je bolano dotično živčevje ali je drugače v čutu ali čutilu kaj pomanjkljivega, n. pr. če je človek kratkoviden, gluh itd., ne more čut biti merodajen. Vsako orodje, da doseže svoj namen, mora biti popolno, tako sta tudi čutilo in čut sredstvo za sprejemanje zunanjih vtiskov. Treba je tudi primerne pozornosti. Če se človeku dremlje, če je raztresen ali popolnoma vglobljen v kako drugo stvar, ali je pijan, tedaj tudi vtiski v njegovih čutih niso zanesljivi.

β) Predmet mora biti primeren čutom. Pomniti je, da nam je narava dala čute pred vsem za vsakdanje življenjske potrebščine in navadne predmete. Premajhni predmeti so čutom nedostopni, zato se v znanstvene svrhe poslužujemo drobnogledov in daljnogledov ter drugih aparatov, ki ojačajo delovanje čuta. Na sam čut se v takih rečeh ne smemo zanesti. Raznih bacilov n. pr. prosto oko ne vidi, a zato nismo opravičeni reči, da jih ni. Čut je merodajen tudi le za predmet, ki mu je lasten. Pri predmetih, ki jih zaznava več čutov, pri prigradnih predmetih in pri drugotnih kvalitetah se ne smemo zanesti samo na eden čut. Čut nas tudi v takih slu-

čajih v istini ne vara. Če se potisne palica v vodo, se očesu zdi prelomljena. To je celo pravilno, ker svetlobni žarki drugače padajo v oko iz vode in drugače iz zraka. Enako se očem zdi, da mesec beži v oblake, dejanski pa se oblaki premikajo. Tu ni merodajen več čut sam, temveč razum in drugi čuti. Zlasti se ne smemo enostransko opirati na čute v vprašanjih, ki so predmet umskega dokazovanja. Tako bi se n. pr. motili, če bi o solncu sodili le na podlagi videza, kakor se nudi dan za dnem našim očem.

γ) Ker so zunanji predmeti bolj ali manj prostorno ločeni in oddaljeni od naših čutov, je za resničnost čutne zaznave zelo važno, kako se predmet združi s čutom. Prevelika ali premajhna razdalja moti pravo zaznavo, presilen ali preslab vtisek ne more dati resnične zaznave. Iz velike oddaljenosti ali v ropotu n. pr. tudi najboljše uho ne ujame točno glasov. Ako so pa ti pogoji izpolnjeni, se smemo popolnoma zanesti na svoje čute. Optika, akustika in druge znanosti uče, da so čutila, katerih se čuti poslužujejo, čudovito modro ustrojeni instrumenti za sprejemanje raznih vtiskov, vsak instrument pa, v svoji sestavi pravilen, popoln in prav uporabljen, nedvomno doseže svoj učinek. Ni torej razloga, zakaj bi nas čuti varali, ako so dani vsi pogoji za njih pravilno delovanje.

Važni so čuti kot vir izkustva za vse izkustvene vede, pa tudi za pravnike in zgodovinarje, ker se pričevanje navadno nanaša na delovanje čutov. Da se uspeh čutnega zaznavanja še bolj zagotovi in zavaruje proti zmoti, podaja logika posebna metodična navodila:

a) Metoda soglasja; primerjajo se med seboj slučaji, ko nastopi neki pojav (vzrok ali učinek) in poišče to, kar jim je skupno, oziroma, kar lahko izostane, pa vendar pojav nastopi, ni bistveno. Tako sta Galvani in Volta po žabjih stegnih dognala, da nastane elektrika, če se dotikata dve različni kovini. b) Metoda razlike; n. pr. kjer ni kisika, življenje zamre, torej je kisik za življenje potreben. c) Metoda preostankov. Ta metoda se zlasti v kemiji dobro rabi. Ugotovijo se učinki gotovih vzrokov, n. pr. opazajo se pojavi pri spajanju raznih kemičnih počel, od katerih so nekatera že dobro znana, pa se ta odstranijo, vkljub temu še v pojavu nekaj ostane. Tri preostali učinki morajo torej prihajati od nekega še neznanega vzroka. Na ta način so odkrili n. pr. brom, jod, selen. č) Metoda spremljanja izprememb; dva pojavi nastopata skupno, pa se opazi, da če pri enem nastopi sprememba, nastopi tudi pri drugem. Tako se je n. pr. dokazalo, da je zrak nositelj zvoka. Če se namreč zvoneč predmet dene pod steklen klobuk in zrak izsesa, postaja glas tem slabjši, čim več zraka se izsesa, končno se ne sliši nič več, ko je zrak izsesan, vidi se pa, da se navito pero še zmiraj giblje, torej oddaja zvok, a ni nositelja — zraka.¹

§ 20. Znanje se začenja s čuti.

S tem stavkom je izražen temeljni noetični nauk aristotelskega zmernega realizma. Na njem je dejanski zasnovano vse praktično življenje in ves pouk, slovstvo in umetnost celo takrat, ko sloni na drugih

¹ Hagemann, Logik str. 111 i. d.

filozofskih sistemih. Kratko in jedrnato je ta nauk povzel Tomaž Akvinski iz Aristotela: Početek našega spoznanja je v čuti.¹ Treba je pa tu točno določiti smisel aristotelskega empirizma in njega razliko od enostranskega, pretiranega empirizma.

Smisel teze: spoznanje se začena s čuti ni ta, kakor da bi um ničesar ne mogel spoznati, razen kar čuti zaznajo; po nauku skrajnega empirizma naše spoznanje sega le tako daleč, kakor daleč segajo čuti. Po aristotelskem realizmu ni čutna zaznava celoten vzrok umske spoznave,² dočim so po skrajnem empirizmu čuti edini vzrok sploh vse spoznave. Tudi ni smisel ta, kakor da bi se čutna predstava v čutih in domišljiji enostavno prenesla v razum, ker čutna predstava ostane čutna, um je pa netvarna, duševna zmožnost. Smisel zgornje teze je: Prvotne splošne ideje dobivamo od čutnih reči; prvi in pravi predmet našega uma je bistvo tvarnih reči, šele s pomočjo abstrakcije se dviga od čutnih reči višje do najsplošnejših in netvarnih pojmov. Teza ima torej povse drug smisel, kakor v pretiranem empirizmu.

Prvi in pravi predmet kake zmožnosti se imenuje oni, s katerim ima dotična zmožnost naravno somernost (proporcijo) in na katerega naravnost teži; drugotni in postranski predmet je pa oni, ki ga zmožnost dosega le posredno, mimogrede po nekem drugem predmetu. Tako je n. pr. prvi in pravi pred-

¹ Principium nostrae cognitionis est a sensu. S. Theol. I. qu. 84, a. 6.

² Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Ib. ad 3.

met našega hotenja namen, a kdor hoče namen, mora hoteti tudi sredstva, ta so drugotni in postranski predmet hotenja.

Da se naše spoznanje res začinja s čuti, t. j. da je njega prvi in pravi predmet bistvo tvarnih reči, se da dokazati z analizo naših spoznav (a posteriori, induktivno) in sintetično (a priori, deduktivno) iz same naše narave.

I. Na prvi način se da jasno dognati, da vse naše ideje nosijo pečat čutnega izvora. a) Ako preiskujemo etimologijo besed v kateremkoli jeziku, bodisi samostavnikov ali glagolov, se prepričamo, da vse besede, tudi take, ki izražajo popolnoma netvarne reči, v svoji prvotni koreniki značijo nekaj čutnega. Besede so pa izrazi in znamenja za ideje in nam kažejo, kako si je človek prvotno v svoji duševnosti predstavljal dotično stvar.

Pri mnogih besedah se sicer etimologija da težko z gotovostjo določiti, a kjer se da, je prvotni pomen vedno nekaj čutnega. N. pr. latinski glagol *considerare* pomeni globoko razmišljati o neki višji stvari, prvotno pa je v zvezi z besedo *sidus* — zvezda, *considerare* torej: opazovati zvezde. Samostavnik *spiritus* pomeni duha, torej materiji popolnoma oprečno bitje. Po svojem izvoru pa je v zvezi z glagolom *spirare* — pihati, pomeni torej prvotno dih, pihanje (zraka, vetra). Beseda *Deus*, grški *θεός* pomeni Boga, najnetvarnejše bitje. Korenika te besede je pa v sanskritskem *diu* — svetiti, svetloba. Torej tudi ideje prvotno izražajo nekaj čutnega, t. j. začenjajo se s čuti.

b) Kar je lažje in bolj znano, je prej v našem spoznanju, ker gremo od znanega do manj znanega,

od lažjega do težjega in ne nasprotno. Izkušnja pa uči, da so nam mnogo lažji in bolj znani pojmi, ki izražajo čutne reči, kakor pa čisto abstraktni in duhovne reči predstavljajoči pojmi. To se najbolj opaza pri otrokih in neukih ljudeh, ki imajo omejen krog idej o čutnih predmetih in težko abstraktno mislijo. Pa tudi izobraženci lažje stvar razumejo in sprejmejo, če se jim poda v nazorni obliki. Zato mora prvi pouk biti kolikor mogoče nazoren; težke in visoke ideje skušajo pisatelji in govorniki dopovedati ljudem s prilikami in zgledi iz čutnega sveta, da v njih nekako zró abstraktno idejo. S tem dejstvom računata tudi s svojim simbolizmom umetnost in bogoslužje.

c) Izkustvo nam spričuje trojno dejstvo v naši spoznavnosti: α) če manjka kak čut, manjkajo tudi dotične ideje; β) če se poškoduje osrednje živčevje, katerega se poslužuje domišljija, nastanejo motnje tudi v umskem delovanju, ker umu čutna stran predstavlja neredno in narobe materijal, na katerega se nanaša umsko delovanje; γ) vse umske pojme, tudi take, ki izražajo čisto netvarne reči, spremljajo predstave v domišljiji (phantasmata); pri bolj kompliciranih umskih operacijah morajo sodelovati bolj ali manj vsi deli možganov, ker morajo proizvajati domišljijske slike iz najrazličnejših področij, zato nas naporno in daljše duševno delo tako zelo utruji. Čutne predstave moremo imeti le iz telesnega sveta; ako bi prvi in pravi, direktni predmet našega uma bilo netvarno bistvo, morda Bog, tedaj bi morali netvarne reči najlažje in najprej spoznati ter si jih predstavljati brez slik v domišljiji. — To trojno dejstvo se da razložiti le, če

se naše spoznanje začenja s čuti. Ako bi naše umsko mišljenje bilo popolnoma neodvisno od čutov, bi ta dejstva bila naravnost nerazložljiva.

II. Deduktivni ali sintetični dokaz iz naše narave. a) Prvi in pravi predmet kake zmožnosti ima ž njo naravno somernost. Če bi bil človek čisti duh, bi njegovemu spoznanju sonaraven predmet bilo netvarno bitje, živalskemu spoznanju je sonaraven predmet zgolj poedini tvarni predmet, ker je žival le tvarno bitje, človek pa je sinteza duhovnega in tvarnega sveta, njemu someren predmet ni čisto netvarno bitje in ne zgolj tvarno, marveč tako, ki v stvari vsebuje idealni element in to je bistvo tvarnih reči.

b) Delovanje odgovarja principu delovanja, t. j. naravi, kakor stvar je, tako deluje. Specifično človeško, le človeku lastno delovanje je pa umsko spoznanje, ker ostali akti, n. pr. hoditi, jesti, spat, gledati itd. so lastni tudi živalim, torej umsko spoznanje mora odgovarjati naravi človekovi kot principu delovanja. Ta princip, človeška narava, pa ni ne samo tvar in ne samo duh, marveč naravna zveza duha in stvari. Tako mora tudi iz tega principa izvirajoče svojstveno delovanje vsebovati oboji element, duševni in tvarni, to je pa le mogoče, če čuti podajajo umu gradivo, on pa si na podlagi tega tvori pojme ter tako idealni element spaja z materijalnim.

c) Splošen je zakon, da povsod nižje služi višjemu, nižje sile so v službi višjih, torej tudi v človeku mora nižji, čutni del služiti višjemu, razumnemu; vegetativno življenje služi čutnemu, čutno pa umskemu, to pa na ta način, da čuti sprejemajo

vtiske zunanjega sveta in potom domišljije podajejo umu gradivo za njegovo delovanje.

S tem, da se naše spoznanje začenja s čuti in potem gre višje, se aristotelski zmerni realizem drži srednje poti med materijalistično-senzualističnim empirizmom in idealizmom ter čutom, kakor tudi umu priznava pravico. Filozofija, ki prezira empirični element, je za izkustvene znanosti brez pomena, te znanosti gredo preko nje in brez nje svojo pot, enostranski empirizem pa, dosledno in logično pojmovan, onemogoča pravo znanstveno sintezo, mora obtičati le v nabiranju posameznih dejstev, to pa še ni znanost, kakor ni botanična znanost v tem, da si kdo nabere čim več rastlin v svoj herbarij. To je le sredstvo za znanstveno sintezo.

D o m i š l j i j a. Domišljija ali fantazija¹ je čutna zmožnost, dobljene občute pridržati in jih obnavljati. Kolikor pa te občutke o h r a n j a , se imenuje čutni spomin (za razliko od umskega, ki ohranja ideje, in to je um sam). Poslavljamo se n. pr. od prijatelja, naše oči ga gledajo, ušesa poslušajo njegove poslovilne besede, roka stisne roko in prijatelj odide. Mi pa še stojimo pred njim, ga gledamo in poslušamo, toda ne več z očmi in ušesi, njegova telesna navzočnost ne dela več vtiskov na naše čute, da je pa še vendar pred nami, to dela domišljija. Pozneje si pa lahko večkrat obnovimo prizor, kako se je prijatelj zadnjič poslovil od nas. Tudi to je delo domišljije. Da je pa taka obnova mogoča, je moral prizor ostati vtisnjen in ohranjen v naši notranjosti. Ta zmožnost je pa spomin.

¹ Od grškega glagola *παύειν*, facio apperere.

Dočim po zunanjih čutih dobivamo res nove zaznave, lahko vidimo ali slišimo itd. kaj novega, česar še nismo videli, nam domišljija ne more podajati čisto novih zaznav. Vendar je za našo spoznavnost zelo važna, četudi nima tolikega pomena, kakor ji ga pripisujeta Fichte in Schelling. Prvi proglašča domišljijo za najpopolnejšo in najzlahotnejšo med vsemi zmožnostmi, Schelling pa ji pripisuje znotranje spoznanje vseh stvari.

Spoznavna delotvornost domišljije je zlasti v tem, da po čutih pridobljene zaznave na različne načine presnavlja, spaja, razdružuje in dopolnjuje ter tako vsaj relativno ustvarja nove slike. Na ta način je kot »obrazotvornost« bogat vir za umetnost v celem njenem obsegu, pa tudi v zgolj spoznavnem oziru domišljija zelo podpira delovanje uma, ker je od nje odvisno uspešno udruževanje predstav (asocijacija idej) in ker dopolnjuje pomanjkljivo zaznavo čutov. Če n. pr. čitamo težko čitljivo pismo, je dovolj, da razpoznamo nekaj besed, drugo nam pomaga spopolniti domišljija; če slišimo nerazločno govorjenje ali govorjenje v manj znanem jeziku, je dovolj, da ujamemo le nekaj besed, pa s pomočjo domišljije uganemo smisel celih stavkov.

Od zunanjih poedinih predmetov je domišljija tudi veliko bolj neodvisna, kakor pa čuti, ker za njeno delovanje ni potrebno, da je dotični predmet bas tukaj navzočen. Bila bi velika ovira za naše spoznanje, ako bi vedno bilo odvisno le od dejanskih čutnih vtiskov, domišljija mu tudi odsotne in davno pretekle stvari predstavlja kot navzočne. Vedno pa mora biti njeno delovanje pod vodstvom razuma, drugače zavede človeka lahko celo v blaznost.

§ 21. Mišljenje.

Z izkustvom spoznavamo le posamezne, konkretne stvari; to gradivo dobi značaj znanstvenega spoznanja šele, ko se ga polasti mišljenje ter ga izrazi s splošnimi idejami, z neposrednimi sodi in z dokazi. Glavna razlika med izkustvom in mišljenjem je ta: izkustvo ima za predmet, kar je poedino in pritično, mišljenje pa, kar je splošno in nujno, ker so ideje in sodi našega mišljenja vedno splošnega značaja. Mišljenje se pa vrši na dvojni način, zato se razločuje tudi dvojna miselna zmožnost: razum (intellectus) in um (ratio). Večkrat namreč, če primerjamo subjekt in predikat, neposredno spoznamo njih istovetnost ali različnost, ta zmožnost, ki naravnost in neposredno spozna resnico, se imenuje r a z u m (intellectus). Večkrat pa moramo primerjati en sod z drugim, moramo dokazovati, sklepati in umovati, da pridemo do gotove trditve ali negacije, ta zmožnost se imenuje u m (ratio, ratiocinari, umovati). Vsebina mišljenja, t. j. delovanje uma in razuma, so splošne ideje ali pojmi, sodi, sklepi. Vsako sklepanje in umovanje pa se opira na gotove principe: sklep je dober in veljaven, če pravilno sledi iz gotovih premis. Te premise so zopet ali zaključki iz drugih premis ali pa so same po sebi razvidne, končno se mora vsako umovanje opirati na nekatere enostavne resnice, katere razum neposredno spoznava, primerjajoč le subjekt s predikatom. Take temeljne in neposredne resnice se imenujejo p r i n c i p i ali n a č e l a. Ta načela so spoj subjekta in predikata, zatorej je njih vrednost odvisna od tega, če imajo ideje subjekta in predikata stvarno vrednost. Resničnost mišljenja, t. j. uma

in razuma je torej odvisna od realne vrednosti splošnih idej. Iz idej se potem sestavljajo enostavni sodi, načela, od načel pa je odvisno sklepanje in dokazovanje.

Da dokažemo zanesljivost drugega vira naših spoznav, je treba najprej ugotoviti stvarno vrednost splošnih idej in pokazati način, kako pride um na podlagi izkustvenega gradiva do splošnih idej, potem je govoriti o stvarni vrednosti načel in končno preiskati zanesljivost dokazovanja v njegovi dvojni obliki: v obliki indukcije (navoda) in dedukcije (izvoda).

§ 22. Stvarna vrednost splošnih idej (univerzalij).

Splošna ideja se da naobrtni na mnoge reči, n. pr. ideja kamena. Pojem je eden, stvari, za katere se uporablja ta pojem, so pa mnogotere. To razmerje med enim pojmom in množtvom stvari tvori važno vprašanje o splošnih idejah ali univerzalijah.¹ V zgodovini modroslovja sta se o tem vprašanju razvila dva celo nasprotna sestava: nominalizem in ekstremni realizem. Njun spor se pod različnimi imeni vleče skozi celo zgodovino modroslovja, prav do današnjih dni.

I. N o m i n a l i z e m trdi, da dejanski, objektivno bivajo le posamezne reči, enoten splošen pojem je le subjektivni tvor mislečega subjekta in nima v predmetih nobene podlage, je le subjektivno znamenje ali ime za mnoge stvari. Strogi nominalizem smatra splošno idejo le za prazno ime (nomen,

¹ Latinski *universale unum versus alia*.

flatus vocis, odtod naziv nominalizem), splošna ideja je le skupen naziv ali znamenje za mnogotere stvari. Od strogega nominalizma se razločuje milejši, imenovan konceptualizem, ki priznava, da splošna ideja ni prazno ime, temveč je pojem (conceptus) v umu, toda le kot subjektiven umski stvar brez objektivne vrednosti.

Sledove nominalizma nahajamo od najstarejših časov do današnjih dni, dasi pod različnimi imeni in oblikami.

Nominalističen je bil nauk Heraklitov, da je vse bežno in spremenljivo (πᾶσι πάντα ῥεῖν), zato nimajo naši splošni pojmi trajne vrednosti. Nominalisti po nauku, četudi ne po imenu, so bili sofisti, Epikur in stoiki, sploh stari senzualisti, ker so zanikali objektivno vrednost splošnih idej in le to dopuščali, kar s čuti zaznavamo. Zlasti pa se je razvil hud boj za univerzalije med nominalizmom in realizmom v srednjem veku od 9. do 12. stoletja ter se je končal z zmago (zmerne) realistične struje. Glavni predstavitelj strogega nominalizma je Roscelin¹ (kanonik v Compiègne, † 1120).

¹ Roscelin je bil nemiren in prepirljiv značaj. Učil je na Angleškem, v Rimu in v Franciji. Od njegovih del se je ohranilo le neko pismo Petru Abelardu; kakšen je bil njegov nauk, se da sklepati le iz raznih tekstov pri Anzelm, Abelardu in Janezu Salisbury-u. Pripisuje se mu nominalizem v najradikalnejši obliki, da so splošne ideje le prazna imena, ki jim niti v umu, niti v stvari nič ne odgovarja. Vendar Mercier in Wulf mislita, da se v tej obliki nominalizem sploh ni učil, temveč so ga v tako radikalni obliki predstavili le Roscelinovi nasprotniki, Roscelin zastopa napram skrajnemu realizmu zgolj negativno stališče.

Zastopnik milejšega nominalizma ali konceptualizma je Roscelinov nadarjeni učenec Peter Abaelardus (1079—1142).

Abaelard je v marsičem spopolnil sholastično metodo ter ima nemajhno zaslugo za razvoj visoke sholastike. Njegova spoznavna teorija je nekaka, še nepopolna predstopnja tomizma, ki je precizno rešil vprašanje univerzalij v smislu aristotelskega zmernega realizma, toda Abaelard v svojem konceptualizmu premalo poudarja pozitivno, realno stran idej, drugače bi ga lahko šteli k zmernim realistom. Nekako posredujoče stališče med nominalizmom in realizmom zavzema Gilbert de la Porré (Porretanus, 1076—1154).

Zadnja leta 12. stoletja so končno našli pravo formulo v vprašanju univerzalij med pretiranim realizmom in nominalizmom, strastni boj se je polegel, nastopila je doba visoke sholastike.

V 14. in v 15. stoletju se je zopet razvnel hud boj med nominalizmom in realizmom in tokrat je prevladal nominalizem, katerega glavni zastopniki so bili Viljem Okkam, Viljem Durandus in Gabriel Biel. Ta boj je povzročil propad sholastične filozofije in teologije ter je nominalizem posredno vplival na »reformacijo«, kar Luter izrecno povdarja: »Ich bin von Okkams Schule.« S propadom sholastike in v viharju verske krize v 16. stoletju je boj med nominalizmom in realizmom ponehal, a problem je ostal. Novejši čas uči senzualizem prav isto, kar stari nominalizem, tudi Kantove kategorije odgovarjajo popolnoma znamenjem, ki bistva na sebi nikakor ne izražajo. Tudi med

Okkamom in Wundtom je velika sorodnost, dočim se je konceptualizem obnovil v škotski in Herbartovi šoli.

Pogubne posledice nominalizma so iste, kakor pri Kantovem kriticizmu in pri senzualizmu, namreč skepticizem. Kar je predmet naših idej, je tudi predmet našega znanja, ker le to vemo, o čemur imamo ideje. Ako torej ideje ne predstavljajo ničesar, kar bi bilo v stvareh, temveč so prazno ime ali subjektivna fikcija našega uma, tedaj so nam stvari po svojem bistvu neznane. Nominalisti sicer trdijo, da so ideje znamenja, ki stoje za stvari (*signum quod stat pro rebus*) in so jim slične. To je sicer res, toda v duhu nominalizma to ne more rešiti objektivne veljave našega spoznanja. Glavna teza nominalizma: splošne ideje ne izražajo ničesar, kar bi bilo v stvareh, je v popolnem protislovju s trditvijo, da so splošne ideje znamenja, ki stoje za stvari in so jim slične. Da nam more nekaj služiti kot znamenje, moramo vedeti, da nekaj pomeni in kaj pomeni, drugače nam ne more biti znamenje. Če pa ideje ne izražajo nič objektivnega v stvareh, ne moremo vedeti, kaj naj pomenijo. In če so ideje znamenja za stvari in stvarem slične, tedaj pač morajo tudi stvari biti slične idejam, dosledno morajo ideje nekaj predstavljati, kar je v stvareh, in stvari morajo nekaj imeti, kar je v idejah.

Ako bi univerzaliije bile le imena za mnogotere predmete, bi to morala biti skupna imena, kakor n. pr. vojska, listje, a skupnih imen ne moremo privedati posameznikom, marveč le skupinam, dočim imena, s katerimi izražamo splošne ideje, privedamo

mnogim rečem posamezno, n. pr. človek, drevo. Tudi ne moremo po svoji volji pridevati splošnih imen mnogoterim rečem, marveč le rečem gotove skupine, n. pr. imena človek ne moremo pridevati drevesom, imena drevo ne kamenju itd. Zatorej to ne morejo biti prazna imena, temveč pomenijo nekaj, kar je dotičnim rečem skupno. Ime torej izraža idejo ali predstavo tistega, kar je rečem skupno ali radi česa jim pridevamo isto ime. Torej ime izraža predstavo, predstava pa predstavlja nekaj skupnega, torej objektivnega in zato ima splošna ideja podlago v stvareh, ni samo subjektivni stvor.

II. Skrajni realizem trdi baš nasprotno kakor nominalizem. Splošni pojmi, ki so enota za množstvo, imajo stvarno vrednost, torej našim splošnim idejam odgovarjajo tudi objektivno splošni predmeti. To pa razlagajo na različen način, zato ima skrajni realizem več oblik. V srednjem veku se je razvil realizem kot spoznavna teorija prej ko nominalizem, ker Abaelard ga imenuje »doctrina antiqua«, dočim je nasproten nauk veljal kot »doctrina moderna«, nominalizem je torej bil reakcija proti pretiranemu realizmu. Kolikor realizem objektivira naše splošne pojme, ga nahajamo že pri Platonu. Platon in njegovi prvi učenci so smatrali ideje kot posebna, od posameznih reči ločena in pred njimi bivajoča bitja. Novoplatoniki, Scotus Eriugena, Viljem de Champeaux (1070 do 1121), Amalrik de Chartres († ok. 1204) i. dr. so učili, da je ta splošen idejni element v stvareh samih ter so posamezne reči ko take le fenomenalne oblike. Drugi so stavili formalno razliko med splošnim bistvom in individualnostjo (v

Platonu n. pr. je humanitas, qua homo est, in platonitas, qua Plato est). Imenujejo se formalisti.¹

Tudi tak ekstremni realizem je ne v z dr žljiv. 1. Ako oni splošni predmet naših idej biva ločeno od posameznih reči in pred njimi (ante res), tedaj našim idejam v posameznih rečeh ne odgovarja nič in tako realizem nehote zapade v nominalizem, oziroma v idealizem. Potem bi se splošno dalo spoznati le z neposrednim zrenjem v nekem drugem življenju in splošne ideje bi nam morale biti vrojene, ali pa bi jih spoznavajoči um sam iz sebe proizvajal a priori.

2. Ako pa je oni splošni element, ki ga izražajo naše ideje, v posameznih rečeh, tedaj je ta splošen element ali eden in isti v vseh rečeh, ali pa je tolikokrat, kolikor je posameznih reči. V prvem slučaju je dejanski le eno, kar se z enim pojmom izraža. Ker pa naš um vse izraža z enim pojmom bitja, je vse le eno bitje, rodovi, vrste, individui so le pojavi in določitev enega istinito bivajočega bitja. To je pa panteizem v Hegelovem smislu; tako ekstremni realizem zapade v ekstremni idealizem.

¹ Sam po sebi teoretičen spor med nominalizmom in realizmom se je prelevil v strasten boj in dobil zelo konkretne oblike zlasti na praški univerzi.

Skrajni realist je bil John Wiclif († 1384), ki je povzročil na Angleškem velike zmede na verskem polju. Angleški realizem je našel odmev na praški visoki šoli ter dobil tu narodnostno obeležje: češki profesorji, med njimi Jan Hus, so bili realisti, nemški pa nominalisti. Iz tega spora se je razvil husitski pokret in končno strašne husitske vojne. Tako silno moč imajo ideje, ki se objektivirajo in nastanejo v človeški miselnosti nekaki idoli.

Ako pa je splošno tolikokrat, kolikokratni so individui, potem se realizem zaplete v protislovje. Splošna ideja ko taka je namreč nedoločena, zunanje stvari so pa vedno določene. Splošno drevo n. pr. ni veliko in ne majhno, ni hrast in ne lipa, dejanski pa bivajo le popolnoma določena drevesa. Če bi torej splošno ko tako bivalo v stvareh, bi moralo posamezno drevo biti ob enem veliko in majhno, hrast, lipa itd., tukaj in tam, kar je nemogoče. Torej splošni predmet naših idej ko tak ne more biti v zunanjih rečeh.

III. Aristotelski zmerni realizem hodi srednjo pot med obema skrajnostima. Z ene strani je gotovo, da splošne ideje ne morejo biti prazna imena ali le subjektivne fikcije, kakor uči nominalizem, ker potem izgubi naše znanje stvarno veljavo in skepticizem je neizogiben. Z druge strani pa to, kar izraža splošna ideja, ne more kot splošno biti na isti način v umu in zunaj uma. Preostane torej le srednja pot zmernega realizma, ki uči: podlaga ali materija splošnih idej je v stvareh, a splošnost ko taka (formalno) je v umu.

Ta podlaga splošne ideje v stvareh je njih bistvo. Zunanji predmeti sicer imajo svojo posamično naravo, bivajo kot individualna bitja, toda predmeti gotovih vrst so si med seboj v mnogočem slični in celo enaki ter tako dajejo našemu umu podlago, da jih pojmi z enim skupnim pojmom. To, kar splošni pojem izraža (materia), je v stvareh, a oblika splošnosti (forma universalitatis) je le v umu. In ta podlaga zadostuje za resničnost in objektivno vrednost našega spoznanja. Za resničnost se pač zahteva, da je

to, kar ideja predstavlja, istinito v predmetu, ni pa potrebno, da je na isti način v predmetu, kakor je v ideji.

O splošnih idejah se tedaj lahko reče, da so ante res, in rebus et post res. Ante res so ideje — ne v smislu Platonovih samobitnih idejnih substanc — marveč kot pravzorci v neskončnem razumu božjem, ki je vse stvari od vekomaj zamislil. In rebus, kolikor je vzorna ideja božja ostvarjena v posameznih rečeh; te reči so sicer prigodne, a v svojem bistvu odgovarjajo večnim idejam božjim, so to, kar jih je večni um zamislil. Post res so pa v našem umu, ki si jih dobiva iz stvari samih.

Ako pa ta podlaža, ki se nahaja v posameznih rečeh, dobiva v umu znak splošnosti, ima to popolnoma drug smisel, kakor Kantove apriorne kategorije. Pojmujoč um stvari v obliki splošnosti, ne obrača na njih kake svoje vrojene oblike ali kategorije, marveč splošno idejo dobi tako, da povzame v predmetu to, kar ima skupno z drugimi predmeti iste vrste ali istega rodu, pustivši v stran vse pritične in individualne stvarnosti. S tem pa, da odpadejo pritične individualnosti, ima ideja že znak splošnosti in ji ni treba ničesar privedati. To se pa zgodi s pomočjo abstrakcije.

§ 23. Abstrakcija.

Pod »abstrakcijo« mislimo v znanstvu in v vsakdanjem življenju umski čin, s katerim motrimo predmete pod splošnim vidikom v opreki s čutno zaznavo, ki se nanaša vedno na individualne pritike. Tudi prvotni pomen latinske besede »abstractio«

nam potrjuje staro noetično načelo: *Cognitio incipit a sensibus*. Samostavnik prihaja od glagola *abstrahere*, odtegniti od česa (*iumenta*, živino, če gre v napačno stran). V materijalnem pomenu nam je v slovenščini na razpolago odtegnitev, odstranitev, izključitev (*ruski* otvlečenost, *nemški* *Absonderung*), kot umski čin jo imenujemo odmišljanje, kot samo zmožnost uma odmislivost.

I. R a z n e v r s t e a b s t r a k c i j e. Abstrakcija pomeni torej ločitev enega od drugega. Iz stvarnega reda prenesen pojem abstrakcije na naše spoznanje pomeni sploh, izmed mnogoterih predmetov spoznati enega brez drugih.

Z ozirom na spoznavno zmožnost se razločuje čutna, imaginativna (*domišljajska*) in umska abstrakcija. Čutna abstrakcija je v tem, da čut zazna eno telesno lastnost brez drugih. Ako n. pr. ogledujemo lepo jabolko, vid zazna lepo bojo in okroglo obliko jabolka, vse druge kakovosti pusti v stran; tik pa zazna, da je jabolko trdo ali mehko, mrzlo ali toplo, vse drugo zopet pusti v stran, enako vonj in okus; sluh n. pr. pri glasovirju zazna le zvok brez vsega drugega. Mnogo dalje gre domišljija v svoji abstrakciji; ona si lahko predstavlja stvar brez določenega prostora in časa, brez stroge individualnosti in lahko spoji v enoto, kar je sicer ločeno ter si napravi neko shematično predstavo. V pravem pomenu pa je abstrakcija umski čin in obstoji v tem, da um spozna v stvareh le skupno bistvo, pustivši v stran vse individualnosti in pritične lastnosti.¹

¹ Sv. Tomaž, S. Th. I. qu. 85, a. 1. ad. 1: »Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a

Glede predmeta se razločuje fizična, matematična in metafizična abstrakcija. Fizična abstrakcija zaznava materijo sploh, pustivši v stran njene individualnosti. Mineralogija n. pr. govori o raznih rudninah, zlatu, srebru itd. brez ozira, je li to zlato, srebro itd. denar, prstan, ura, posoda ali kaj drugo. Rudnine v mineraloški zbirki so le vzorci in nazorna sredstva za pouk.

Matematična abstrakcija pušča v stran tudi realno materijo ter razmotruje le kolikost; geometrija razsežnost, aritmetika pa število brez ozira na to, je li ta ploskev polje, voda, ali so to število ljudje, novci ali kaj drugo.

Metafizična abstrakcija pa izločuje sploh vsako tvarnost ter stvar izraža s pojmi, ki so indiferentni za tvarnost in nekako dvignjeni nad tvarnost ter se dajo porabiti tako za stvarne kakor netvarne reči, n. pr. bitje, podstat, vzrok, razmerje itd.

Glede načina se razločuje direktna, naravnostna ali spontana, neposredna, intuitivna in refleksna ali znanstvena, primerjalna abstrakcija. Prva je v tem, da um naravnost misli to in ne drugo, refleksna pa, kadar nalašč delo primeroma med A in B ter sodi, da B je v A ali ni. S to abstrakcijo tvori um določene znanstvene pojme. Ta abstrakcija se vrši že s pomočjo sode in torej že nekaj predpostavlja v umu. Spontana ali prvotna pa drugo ne predpostavlja kakor spoznavno moč, ker ni drugo kakor ozir uma na eno in ne na drugo. S to razdelitvijo

phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.»

pade podlaga, na katero je Rosmini naslonil svoj dokaz za vrojeno idejo najsplošnejšega bitja. Um se naravnost obrne na dotično stvar in v njej spozna le to, kar ji je skupno z vsemi stvarmi, namreč, da je, ali da je nekaj in ne nič, in s tem jo pojmi že kot splošno bitje. Torej ni potreba, da bi nam morala biti ta ideja a priori vrojena.

II. Kako se vrši umska abstrakcija? Realnost našega spoznanja zahteva, da um dobiva ideje iz predmetov, ker drugače bi nam predmeti bili neznani, le to namreč vemo, o čemur imamo idejo. Dokazano je tudi, da se naše spoznanje začenja s čuti, t. j. da je prvi in pravi predmet našega spoznanja bistvo stvarnih predmetov. Vpraša se torej pred vsem, kako prideta um in zunanji predmet v stik in v kakem smislu se nahaja ideja v predmetu, ker drugače je um ne bi mogel dobiti iz predmetov, če je tam ne bi bilo. Da se reši prvo vprašanje, je treba pred očmi imeti v psihologiji dokazano resnico, da so čuti, domišljija in um zmožnosti enega in istega principa, duše. Najprej predmet po svojem vtisku postane navzočen čutu (*species sensibilis impressa*), na to čutna zmožnost reagira in si napravi čutno predstavo (*species sensibilis expressa*), domišljija je pa zmožnost, da to predstavo pridrži in obnovi tudi takrat, ko čutenje samo neha ter more tudi iz raznih čutnih predstav napraviti nove oblike (*phantasmata*). V domišljiji je torej predmet že nekako dvignjen iz svoje individualne priročnosti, vendar je tudi slika v domišljiji še čutna. Ker so pa čuti, domišljija in um zmožnosti iste duše, postane s tem predmet navzočen tudi umu. A da si more um iz njega dobiti idejo, mora predmet idejo

nekako vsebovati. Toda ideja ko taka ne more biti formalno v predmetu, kakor je n. pr. človek v sobi, ptič v kletki, ker predmeti so posamični in materialni, ideja pa splošna in idealna. Kakor ne more tvaren predmet ko tak viniti v spoznavajoči subjekt, tako tudi ideja ko taka, formalno, ne more biti v tvarnem predmetu. Predmet je v subjektu po svoji sliki, ki odgovarja njegovi naravi, »cognitum (predmet) est in cognoscente (v spoznavajočem subjektu) secundum modum cognoscentis«. ¹ Ideja je v tvarnem predmetu le možnostno, virtualno. Ako n. pr. ogledujemo umetniško sliko, spoznamo tam ne samo boje in oblike, marveč tudi idejo, katero je umetnik v sliki izrazil. Dejanski je slika nekaj materialnega in individualnega, a slika je tako napravljena, da se iz nje da nekako povzeti ideja. To se pravi: ideja je v sliki izražena možnostno ali virtualno. Slično posamezni materialni predmeti predstavljajo v sebi virtualno idejo svoje vrste ali svojega tipa. Vsaka stvar ima svojo določeno naravo ali svoje bistvo, po čemur je stvar to in ne drugo. Toda to bistvo je v posameznih rečeh zrastle z individualnimi in pritičnimi realnostmi. To bistvo mora sedaj um povzeti in nekako izluščiti iz individualnih pritisk ter si o tem napraviti pojem.

To se zgodi na sledeči način:

Z umom spoznati neko stvar, se pravi, stvar razumeti, razumemo pa stvar takrat, ko vemo, kaj je. Vedeti pa, kaj je stvar, se pravi, spoznati bistvo (kajstvo) stvari, ker bistvo stori, da je stvar to in ne ono. Vsaka stvar ima svoje bistvo, po katerem

¹ S. Th. I. qu. 84, a. 1.

je to in ne drugo in vsled katerega spada v gotovo vrsto ali rod, toda to bistvo je v posameznih rečeh vedno združeno z individualnostmi. Um tedaj zazna predmet v predstavi, ki mu ga predstavlja domišljija; kakor pa vid spozna bojo in obliko, a pusti vso drugo tvarnost, tako um povzame iz te predstave le to, kar stori, da je dotična stvar to, kar je, pusti pa vse individualnosti. In baš s tem, da um povzame le bistvo, pusti pa vso individualnost, dobi njegova ideja znak splošnosti in nujnosti. Um ji ne dodaje nobene pozitivne kategorije, marveč le opusti individualnosti; čim pa padejo individualnosti, dobi stvar znak splošnosti. Um tudi s tem, da individualno stvar pojmi na splošen način, nikakor ne potvarja stvari, kakor trdi n. pr. Bergson. Pojasnimo to s primerom z vidom. Vid zaznava v jabolku le bojo in obliko. Če vprašamo, kje je boja in oblika, ki jo opaža vid, je odgovoriti: v jabolku, a v jabolku so tudi še druge lastnosti, katerih pa vid ne jemlje v poštev. Če se pa vpraša, kje je boja in oblika jabolka brez dišave, okusa in drugih lastnosti, je odgovoriti: v vidu samem. Slično je s splošnimi pojmi. Domišljija predstavlja umu n. pr. predstavo človeka. Um povzame le to, kar stori, da je predmet človek in ne morda drevo, vse drugo: njegovo velikost, bojo, govor itd. pusti v stran in napravi si pojem, ki ga izrazi z besedo človek. Kje je sedaj človečnost, ki jo misli naš um? V posameznem človeku, toda v njem je spojena z individualnimi pritiki. Če se pa vpraša, kje je človečnost ko taka brez individualnih pritikov, je odgovoriti: v umu. Domišljijaska predstava predmeta, dasi sama po sebi čutna, vendar sodeluje pri tvorbi splošnih pojmov ne kot g l a v n i

vzrok, marveč le kot posredni ali instrumentalni vzrok. Posredni vzrok, četudi nižje vrste, lahko sodeluje pri učinku višje vrste, n. pr. čopič ni sam na sebi v nobenem razmerju z umetnikovo sliko in vendar je čopič sodeloval kot instrumentalni vzrok pri proizvodbi slike. Predstava v domišljiji tudi ne deluje na um mehanično, marveč le v tem smislu, da mu predstavlja predmet, v katerem um zazre tisti element, ki je predmetu bistven. Pojmi potemtakem prihajajo od subjekta in objekta.

Um sam je pri tvorbi idej deloma aktiven, deloma pasiven, zato Aristotel razločuje med dejavnim in trpnim ali možnim razumom (*νοῦς ποιητικὸς*, intellectus agens, *νοῦς δυναμικός*, int. possibilis). Um je dejaven, ker se s svojo spoznavno močjo obrne na predstavo predmeta v domišljiji in povzame iz nje, kar predstavlja bistvo predmeta, možen ali trpen pa je, kolikor to idejo sprejme vase. Kakor namreč v čutu mora predmet postati navzočen, da nastane občut, tako tudi v umu, kakor pravimo, moramo predmet »v pamet vzeti«, kar se imenuje species intelligibilis impressa, potem si pa um kot aktivna zmožnost vstvari pojem — verbum mentis, species intelligibilis expressa.

Dasiravno se pa naše spoznanje začenja s čuti in so nam lažji pojmi o konkretnih, kakor o čisto abstraktnih in čisto netvarnih rečeh, vendar abstraktivno delovanje našega uma gre od nepopolnega do popolnejšega. Prvi pojmi torej, ki jih um abstrahira iz zunanjega sveta, so najsplošnejši in najnedoločnejši. To nam potrjuje lastno znotranje izkustvo. Če se kaj učimo, dobimo o dotični stvari najprej neke splošne obrise, nedoločne in konfuzne ideje; če ko-

mu kaka stvar ni dobro znana, govori o njej le v splošnih, nedoločenih izrazih. Pri umski abstrakciji se godi slično kakor pri vidu, ki v daljavi zapazi neki predmet; začetkoma ne more razločiti, je li živ predmet ali mrtev, potem je li človek ali žival, moški ali ženska, naposled spozna, kdo je. Tako um najprej pojmi stvar, da je nekaj (bitje), da je telo, organsko ali neorgansko, vzrok ali učinek, te ali one vrste. Pri natančnejšem opazanju in razmišljanju postajajo pojmi vedno določnejši, v našem spoznanju se vedno bolj in bolj jasni.

Popolnost spoznanja je odvisna tudi od tega, o d k o d dobivamo predstavo, na podlagi katere si um potom abstrakcije napravi pojem. Tu je mogoče troje: 1. predmet sam je neposredno navzočen in ni potrebna kaka vmesna predstava ali slika. Na najpopolnejši način je to v Bogu, ki je sam sebi neposreden predmet, potem v naših samosvestnih činih, s katerimi spoznavamo sebe in svoje psihične akte. Spoznavajoč subjekt in spoznan predmet sta tu dejanski isto. Drugače pa je, če je predmet zunanji, stvarno različen od nas. Predstava je sedaj lahko neposredna, če namreč s svojimi čuti zaznavamo predmet sam, n. pr. leva, tигра, kamelo spoznavamo, če te živali gledamo, ali pa je posredna, če predstavo dobimo po nečem drugem, kar je s predmetom v bližji ali daljši zvezi. Tako gledamo n. pr. nagačene živali v kakem muzeju, ali njih okostje, okamenine, slike, ali čitamo samo opis in si iz tega napravimo pojme o dotičnih živalih. Slično se lahko učimo zemljepisje neke pokrajine, če jo sami prehodimo in ogledamo, ali pa si pomagamo s slikami in zemljevidi ali pa samo z opisom. V čim

večji razdalji sta predmet, ki ga hočemo spoznati, in stvar, po kateri dobimo predstavo o predmetu, tem nepopolnejše je spoznanje.

Abstrakcija je oni ključ, ki nam odpre vpogled v postanek naših splošnih idej.

III. Kako Locke pojmuje abstrakcijo. Locke priznava, ker je stvar preveč očitvidna, da so skoraj vse naše besede, v kateremkoli jeziku, splošne. Splošna beseda pa izraža tudi splošno idejo, ideja je pa splošna, ako velja brez razlike za več poedincev. Napravil je pa kot senzist dvojno napako, ko je hotel razložiti, kako pridemo do splošnih idej. Prvič popolnoma istoveti občut, domišljij-sko predstavo in idejo. Drugič pa polaga abstrakcijo v to, da primerjamo med seboj razne kakovosti, slične zberemo in pridržimo, različne pa izločimo. Splošna ideja je torej le neka skupna slika zunanjih kakovosti po izločitvi različnih.

Prvo je očitvidno napačno, ker občut, predstava v domišljiji in ideja nikakor niso vse eno. Občut nastane po dražljaju predmeta, ki je baš tu in sedaj navzočen, n. pr. to-le jabolko, ki ga držim v rokah, mi napravi občut rdeče barve, okrogle oblike, gotove vonjivosti itd. Domišljija si predstavlja jabolko neodvisno od dejanskega dražljaja, prostora, časa in točne individualnosti. Domišljija nam poda neko shematično sliko zunanjih kakovosti, ki pa nikakor ni ideja sama. Kakor se občut spreminja po predmetu, ki povzroča dražljaj, tako tudi domišljija lahko spreminja svojo obliko, n. pr. nam predstavlja jabolko rdeče ali kake druge boje, debelo ali drobno, te ali one vrste, s tako in tako dišavo, vedno pa ostane nespremenjena ideja jabolka.

Druga napaka je ta, ker Locke zamenjuje domišljjsko abstrakcijo z umsko, primerjalno abstrakcijo z abstrakcijo sploh. Ako bi Locke imel prav, bi mogli dobiti splošno idejo le po primerjanju raznih predmetov med seboj, po njih zunanjih kakovostih. To seveda lahko storimo; na ta način si lahko domišljija napravi shematično sliko, pa tudi um lahko primerja stvari med seboj in tako natančneje (zlasti v znanstvu) določi njih pojme. Toda ni res, da bi le na ta način prišli do splošnih pojmov, marveč iz enega samega predmeta si napravimo splošno idejo. Dovolj je n. pr. videti le enega leva, pravega ali naslikanega, pa imamo takoj splošno idejo levov, ne da bi to žival primerjali z drugimi.

Lockejevo zmoto ponavljajo bolj ali manj vsi tisti, ki tiče v senzualizmu, toda s tem se le potvarja naše spoznanje in dosledno se uničuje njega objektivna vrednost.

§ 24. Načela (principia).

V širjem pomenu je načelo vsaka resnica z ozirom na drugo resnico, ki se iz nje izvaja. V pravem in ožjem pomenu pa so načela le one osnovne resnice, ki se med drugimi odlikujejo po svoji neposredni razvidnosti ali plodovitosti. Prva se imenujejo formalna, druga pa materialna načela; slednja nalik semenu vsebujejo v sebi celo vrsto resnic kake znanosti, n. pr. človek je socialno bitje, ta stavek vsebuje celo sociologijo, ali opredelba prava vsebuje celo pravno znanost. Tukaž je govor le o formalnih načelih. Ta so zopet dvojne vrste: izkustvena ali sintetična načela (principia syntetica) in analitična (principia ana-

lytica). Sintetični principi izražajo enostavna dejstva, ki jih s čuti neposredno zaznavamo, n. pr. ogenj žge, sneg je bel. Njih resničnost je odvisna od resničnosti in zanesljivosti čutov, zatorej dalje o njih tukaj ne govorimo. Analitični principi so pa one splošne in temeljne resnice, ki se dobivajo iz analize idej, t. j. če primerjamo subjekt s predikatom, vidimo takoj, brez ozira na kako izkustvo, da se med seboj zahtevata ali pa izključujeta. Njih nujnost in splošnost temelji torej na neposredni analizi idej.

Kantovi sintetično - analitični principi. Poleg sintetičnih in analitičnih principov stavi Kant, kakor že omenjeno, še sintetično-analitične. On namreč tako-le umuje: Analitično načelo mora imeti trojni znak: 1. predikat mora biti vključen v subjektu, 2. princip mora imeti znak nujnosti in 3. splošnosti. Če kateri teh znakov manjka, drugi pa so, načelo ni čisto analitično in ne čisto sintetično, marveč je sintetično-analitično. Je pa mnogo načel, ki imajo znak nujnosti in splošnosti, pa vendar se v njih predikat ne da dobiti iz subjekta, temveč iz izkustva. N. pr. $5 + 7$ ne vključuje predikata 12 in vsak učinek ima svoj vzrok, v učinku ni vključen predikat vzrok. So torej načela, ki imajo od uma svojo nujnost in splošnost, od izkustva pa tvarino, torej so umu vrojeni gotovi tipi ali kategorije. Na tem izvajanju je potem zgrajen Kantov sistem, o katerem je že bil govor. Tukaj se nam je omejiti le na njegove sintetično-analitične sode.

Kant krivo razlaga naravo analitičnega sode. Analitičnost sode ni v tem, da

bi predikat moral biti vključen v subjektu in bi se moral dati iz njega spoznati, marveč v tem, da se iz same ideje subjekta spozna, da mu pripada ali ne pripada tak predikat. Le ta postulat, motiv za združitvev subjekta in predikata je razviden iz subjekta, ne pa predikat sam, ideja sama subjekta kakor predikata pa je iz izkustva, ker se itak naše spoznanje začenja s čuti.

Pri analitičnih sodih ne pride v poštev, odkod imamo idejo subjekta in predikata, temveč ta zveza med subjektom in predikatom. Da takemu subjektu pripada tak predikat, to je razvidno ali iz ideje subjekta samega ali od drugod. Če prvo, je sod analitičen, če drugo, je sintetičen, za sintetično-analitične sode pa ni mesta. Tudi nujnost in splošnost takega sode se da spoznati iz ideje subjekta samega. Da tak predikat pripada nujno in splošno takemu subjektu, spoznamo iz narave subjekta, ki bi moral nehati biti to, kar je, če bi mu odrekli tak predikat. N. pr. vsak učinek ima svoj vzrok; predikat ni vključen v subjektu, oba pojma sta pridobljena iz izkustva, toda kakor hitro in kjerkoli je subjekt učinek, se mu mora dodati tudi predikat vzrok, drugače učinek ni več učinek. Enako v sodbi: krog je okrogel, če odtegnemo subjektu krog okroglost, krog neha biti krog.

Da splošna načela veljajo tudi v stvarnem svetu in da so prima principia cogitandi tudi prima principia essendi, je odvisno od stvarne vrednosti splošnih idej, ker princip izraža le to v obliki sode, kar ideja v obliki enostavnega pojma. O stvarnosti splošnih idej je pa že bil govor

v § 22. O stvarnosti najsplošnejših načel govori tudi ontologija.¹

§ 25. Sklepanje.

V omejenosti našega uma je razlog, da ne moremo naravnost z enim umskim činom dojeti vse stvarnosti spoznanega predmeta. Pomagati si moramo torej s sklepanjem, t. j. izvajanjem novih spoznav iz že znanih resnic. To se lahko vrši na dvojni način; ali gremo od splošnih resnic na manj splošne, torej od splošnosti na poedinost, ali pa od poedinosti na splošnost. Prvi način se imenuje izvod — *deductio*, drugi navod — *inductio*, zato imamo tudi deduktivno, apriorno ali sintetično metodo, ki se poslužuje dedukcije, pa induktivno, aposteriorno, analitično metodo, ki se opira na indukcijo. Pri enem kakor drugem načinu se sklepanje lahko uredi v logično pravilno obliko, ki se imenuje silogizem, vendar pod silogizmom mislimo pred vsem deduktivno metodo, ker iz dveh sodov izvajamo tretji — zaključek.

I. Izvod — *deductio*. O pravilih in raznih vrstah silogizmov razpravlja natančneje formalna logika,² naloga noetike pa je, pokazati stvarno vrednost takega sklepanja in njege pomen zlasti za znanstvene spoznave.

Glede vrednosti silogističnega sklepanja, se je varovati dveh skrajnosti, eni namreč silogizem zametajo kot brezplodno vrtanje, drugi ga precenjujejo ter se izgubljaajo v prazno cepidlačenje in obračajo

¹ § 11. in 45. Kovačičeve Ontologije.

² Gl. tudi Ušeničnik, Uvod I. str. 232—245.

vso umsko silo na pravilno tvorjenje silogizmov, stvar samo pa puščajo iz vidika. Nasprotniki silogizma so stari in novejši senzualisti in pozitivisti od Sexta Empirica do Stuart Milla, Bergsona, W. Jamesa, S. Schillerja i. dr.

Glavna ugovora, ki ju nasprotniki vedno in vedno ponavljajo, sta dva: 1. V vsakem silogističnem sklepanju se že predpostavlja, kar bi se imelo šele dokazati, je torej v takem sklepanju znana zmeta »petitio principii«. N. pr. vzamimo ta-le silogizem: Vsak človek je umrljiv, — Peter je človek, — torej Peter je umrljiv. Zgornja premisa, da je vsak človek umrljiv, je resnična le, če je tudi Peter umrljiv, torej je resničnost sklepa že v premisi, če ne, pa je sklepanje nepravilno. 2. Ako kdo s silogizmom hoče nekaj dognati, ali že ve, kaj hoče dokazati, ali pa ne ve. Če ve, ni treba dokazovati, če ne ve, pa ne more s silogizmom tega iskati, ker kdor nekaj išče, mora vendar vedeti, kaj hoče najti.

Toda če bi to umovanje kaj veljalo, bi se n. pr. zoper razvojno načelo dalo tako-le umovati (kar so dejanski storili stari eleatski filozofi): To, kar se razvija in postaja, je ali že vključeno v tem, iz česar se razvija in postaja, ali pa ni. Ako je vključeno, ni treba, da bi se razvijalo in postajalo, ker že je, če pa ni vključeno, pa se tudi razviti ne more, ker iz nič ne postaja nič. Torej razvoja in postajanja ni, vse je le videz in prevara.

Napaka nasprotnikov silogizma je v tem, da ne razločujejo med aktualnim in samo možnim ali virtualnim spoznanjem, nekaj drugo je znati kako stvar *implicite* ali pa *explicite*. Tako je z biva-

njem pri razvoju. Če iz želoda zraste hrast, mora hrast biti nekako vključen v želodu, drugače bi se ne mogel iz njega razviti, oziroma bi se lahko razvil iz kakšnegakoli semena. Toda iz tega ne sledi, da je postajanje in razvoj odveč, ker hrast je v želodu le virtualno, ne aktualno. Slično je z našimi spoznavami. Če spoznamo neko splošno resnico, je v njej kajpada vključena tudi poedina resnica, toda le možnostno. Saj se v znanstvu in v vsakdanjem življenju mnogokrat zgodi, da kdo sicer jasno spozna neko splošno resnico, težko pa ga je pripraviti, da uvidi tudi to, kar je tam vključeno. Učiti se pravi, prevesti neko spoznanje iz zgojne možnosti v aktualnost. Razlika med znanjem implicite in explicite je tako velika, da pomeni res pridobitev nove resnice, če kdo izrecno in zavestno (explicite) spozna, kar je prej samo nezavestno in implicite (vključno) spoznaval v drugem, pravi celo Schopenhauer. Zato tudi znameniti starejši in novejši filozofi pripoznavajo veljavo deduktivnega sklepanja in njega znanstveni pomen, tako med drugimi B. Erdmann, Husserl, Mach (pozitivist), Wundt i. dr.

Objektivna veljava silogističnega sklepanja sledi nujno iz objektivnosti pojmov, ki jih uporablja silogizem, in dejanskega razmerja s srednjakom (M): M je P (predikat v zaključku), S (subjekt v zaključku) je M, torej sklep: S je P.

Silogistično sklepanje si svojega gradiva nikaikor ne izmišlja, temveč premise so ali neposredno razvidni sodi, ali po drugih znanostih in izkustvu ugotovljene resnice, iz njih pa očitvidno sledi zaključek. Končno sloni vsako pravilno sklepanje na načelih istovetnosti, protislovja in zadostnega razloga.

Glavni znanstveni pomen silogizma ni baš v tem, da najdemo kako novo resnico, temveč silogizem pokaže nazorno logičen razvoj misli od prvih načel do zaključka in da gotove spoznave drugim podamo kot popolnoma izvestne, ker silogizem daje dokazom neizprosno doslednost. Silogizem je izvrstna vaja za um, da se namreč nauči metodično misliti, pojmom daje jasno in točno opredelitev, ker dvoumni pojmi so vir premnogim zmotam, končno odkriva silogizem zmote in njih vire. Husserl priznava, da silogistično izšolan mislec lažje najde dokazov (oz. protidokazov) za kako teorijo kakor kdo drug. Schopenhauer pa opozarja, da je vsaka sodna obravnava silogistično sklepanje. Zakon, ki nekaj prepoveduje, je višja premisa, dejanje, ki ga je kdo storil, je druga premisa in ta se mora ugotoviti, sodnik pa napravi sklep: zakon kaznuje dejanje x , Peter je storil to dejanje, torej Peter zapade zakoniti kazni.

II. N a v o d — i n d u k c i j a. Najsplošnejše sodbe (analitična načela) dobimo po analizi in medsebojnem primerjanju pojmov, druge pa dobimo po navodu ali indukciji. Za pravo je neka vrst indukcije že v tem, da si um na podlagi zaznave poedinega konkretnega pojava napravi splošen pojem. Sodbe, ki jih tvorijo po indukciji pridobljeni pojmi, pa niso vselej induktivne, temveč so lahko tudi analitične, apriorne, če se namreč pojmi sami med seboj zahtevajo ali izključujejo. Druge sodbe so pa res induktivne, ko si namreč naš um na podlagi empiričnih sodeb ustvari splošno sodbo. Najbolj zanesljiva je popolna indukcija, ki se nanaša sploh na vse poedince gotove vrste, ki jim je svojstvena neka lastnost, da torej sploh ni drugih poedincev razen

tistih, na katerih smo opazili neko svojstvo, ki ga potem izrazimo v splošnem sodu. Toda taka popolna indukcija je le redkokdaj mogoča in vendar tudi nepopolna indukcija večkrat opravičuje popolnoma izvestno splošno sodbo. Lahko pa je na nepopolni indukciji sloneča sodba tudi napačna. Če pravimo: Vsi ljudje so umrljivi, ima ta stavek za podlago le nepopolno indukcijo, ker ne mi ne drugi nismo videli vseh ljudi umirati. In vendar je sodba popolnoma izvestna. Če pa n. pr. vzamemo zamorca, ki vedno živi le med črnci in nikdar ni slišal, da žive tudi ljudje drugačne boje, bo na podlagi svoje indukcije prišel do sklepa: vsi ljudje so črni, a taka sodba bi bila zmotna. Zlasti fizika ima nebroj splošnih in popolnoma izvestnih trditev, ki pa slone le na nepopolni indukciji. Kdaj torej zadostuje za izvestno spoznavo samo nepopolna indukcija?

Z ozirom na to je razlikovati *d o k a z n o* (demonstrativno) indukcijo, ki podaja popolno izvestnost in samo *verjetnostno*, ki opravičuje k večjemu, da je to ali ono *verjetno*.

Če namreč opazamo stvari, spoznamo, da so jim nekatere lastnosti zgolj prigodne, se spreminjajo in lahko izostanejo, ne da bi se stvar spremenila, druge pa temeljijo v *s a m e m b i s t v u* stvari in jih najdemo povsod, kjer je taka ali taka stvar. Ako se tedaj naše induktivno opažanje nanaša na svojstvenosti, ki temeljijo v *s a m e m b i s t v u* stvari, je splošna sodba popolnoma opravičena in izvestna, dasi se opira na nepopolno indukcijo. Tako je n. pr. zakon gravitacije splošen in popolnoma izvesten, dasi se naša indukcija nanaša le na gotovo število slučajev, kjer se je udejavila gravitacija, toda ta pojav temelji

v samem bistvu telesnih podstati, zatorej velja kot splošno in izvestno: vsako telo je podvrženo zakonu gravitacije.

Kjer pa so opazovana svojstva le prigodna, je treba velike previdnosti, zlasti če gre za pojave, ki niso samo učinki nujnih naravnih sil, temveč človeške samovolje. Naravne sile namreč v istih okoliščinah vedno delujejo na isti način, človek pa lahko tudi v enakih okoliščinah spremeni svoje delovanje, ker si stavi lahko različne smotre ali je različno razporejen.

Z indukcijo, ki vodi do izvestnosti, je navadno združeno silogistično sklepanje in je včasih le naobračba najvišjih načel. Objektivna vrednost indukcije je v najožji zvezi z objektivno veljavo splošnih idej in načel ter z abstraktivno močjo uma. Celo naravno je, da v senzualistično-pozitivističnih sistemih izgubi tudi indukcija svojo stvarno veljavo in se smatra le za neko privado (Hume, Stuart Mill). Dosledno pa potem tudi fizikalni zakoni izgube svojo izvestnost in objektivno vrednost in baš iz tega sledi, da je senzualistično-pozitivistična teorija zmotna.

§ 26. Svedoštvo ali avtoriteta.

Mnogo je stvari, ki jih je neobhodno potrebno vedeti v praktičnem življenju in v znanstvu, a jih vendar ne moremo doznati ne z lastnim izkustvom, ne z umovanjem, zato nam je na razpolago tretji vir spoznanja, s v e d o š t v o ali veljava (avtoriteta) drugih, ki nam priobčujejo nam sploh nedostopne ali le težko dostopne resnice. S tem virom dobi naše znanje s o c i j a l n i z n a č a j. Kar kdo ve iz iz-

kustva ali umovanja, ne ve samo za sebe, marveč to postane lahko last mnogih, da, cele družbe in še poznih zarodov. Nihče ne more z lastnim umom in izkustvom vsega dognati, kar mu je potrebno vedeti; na razpolago mu je tedaj znanje drugih.

I. **Pojem in vrste svedoštv**a. Svedok (testis) ali priča se imenuje oni, ki to, kar ve, priobčuje drugim in tudi jamči za resničnost tega, kar spričuje. Sama objava ali priobčevanje znanja drugemu se imenuje spričevanje ali svedoštv (testimonium), a imenuje se v daljnem pomenu svedoštv tudi stvar sama, katero kot resnično nekdo spričuje (objektivno svedoštv).

Ta način doznavanja resnice se razlikuje od znanja v ožjem pomenu. Naš um pritrjuje resnici, ki mu je sama na sebi razvidna ali na podlagi lastnega izkustva ali pa lastnega umskega spoznanja neposredno ali posredno po sklepanju. Ta umski čin je v pravem pomenu znanje, ki spozna resnico samo iz sebe. Um pa večkrat pritrudi tudi takim resnicam, ki same na sebi niso razvidne, marveč jih priobčuje in jamči za nje svedok, avtoriteta. Pritrditev resnici, ki sama na sebi ni razvidna, marveč se opira na avtoriteto, se imenuje verovanje.¹

¹ Beseda »vera« in »verovati« ima lahko različen pomen. O tem piše dr. Ušeničnik (»Čas« 1921, zv. 5—6, str. 352): »Vera« lahko pomeni: a) misel, ki si jo kdo prisvoji brez pravih umskih razlogov, ker si pač tako želi. Predmet take »vere« je lahko resničen ali pa tudi neresničen. b) »Vera« se imenuje mnenje, ki je verjetno, pa ni tako utemeljeno, da bi se ga mogli z izvestnostjo oprijeti. c) Imenuje se tako tudi spoznanje, ki je gotovo in po pameti nedvomno, vendar ni tako razvidno, da bi ne bilo v njem nobene poteškoče in bi ne bilo o njem mogoč vsaj neutemeljen dvom. č) V pravem in naj-

Avtoriteta znači tukaj ugled, veljavo, vpliv, ki ga ima kdo do drugega, da sprejme njegovo spričevanje za resnico. Svedok pa ima le takrat zadostno avtoriteto ali veljavo, da se mu sme po pravici verjeti, ako 1. sam ve to, kar drugemu priobčuje, in če je 2. resnicoljuben, da spoznano resnico drugemu nepotvorjeno priobči.

Veljava ali avtoriteta svedoka predpostavlja njegovo verodostojnost, ta pa zahteva znanje in resnicoljubnost svedoka. Znanje in resnicoljubnost svedoka se imenuje formalni predmet verovanja. Tako priobčena resnica sama na sebi ni razvidna, drugače bi je ne bilo treba verovati, temveč bi jo um sam spoznal in vedel, vendar pa mora um spoznati in vedeti, da je svedok verodostojen, da ve, kar spričuje, in je voljan resnico nepotvorjeno povedati. To spoznanje nagiba um, da sprejme za resnico to, kar samo po sebi ni razvidno. Zatorej je tudi »verovanje« pred vsem umski čin in ne morda kakega slepega čustva, ker um mora spoznati verodostojnost priče in le um more pritrčiti, t. j. sprejeti nekaj za resnico, ako je po verodostojnosti priče dovolj zjamčena.

Svedošтво se deli a) z ozirom na subjekt, ki spričuje, v božansko in človeško, ako Bog sam kaj razodeva ali pa človek. Razodetje v teološkem pomenu je božje svedošтво, vse drugo pa je

ožjem pomenu pa je vera umski čin, ki si ž njim človek prisvoji tujo spoznavo na podlagi zanesljivega svedošтва. Taka spoznava ni sama na sebi znanje, vendar je lahko cilj in osnova znanosti, če se da znanstveno dognati verodostojnost svedošтва, oziroma virov.

človeško svedoštvo. b) Z ozirom na predmet, ki ga kdo priobčuje drugemu, je svedoštvo dogmatično ali teoretično in historično, kolikor kdo spričuje kak nauk ali pa dogodek. c) Z ozirom na način, kako kdo neko stvar priobčuje drugim, se svedoštvo deli v ustno izročilo (tradicijo), v pisane dokumente in v spomenike. č) Z ozirom na razmerje do spričevane resnice (materijalnega objekta) je svedoštvo neposredno, ako je svedok dotično resnico sam izkustveno ali umstveno dognal, ali pa posredno, če je to, kar spričuje, sprejel od drugih verodostojnih prič.

II. Vrednost svedoštva. A. Dogmatično svedoštvo ima za predmet teoretično resnico, ki se da izkustveno ali umstveno sama v sebi spoznati. To svedoštvo ima zato le relativno vrednost in je le pomožni, ne glavni vir izvestnosti. Predmet tega svedoštva niso navadni, vsakomur dostopni in znani nauki, marveč višje in težje resnice, dostopne le učenejšim ljudem. V takih vprašanjih pa se človek, četudi o njegovi resnicoljubnosti ni dvomiti, lahko zmoti, in sicer ne samo eden, marveč tudi mnoge težkoča v vprašanju in razni predodki, ki so v gotovih dobah in krajih splošno razširjeni, lahko zavedejo v zmoto. Zatorej tudi soglasje med učenjaki glede teoretičnih vprašanj ni vselej merodajno. Čisto znanstvene reči se ne rešujejo samo z avtoriteto, temveč tukaj velja načelo: »tantum valet auctoritas, quantum valent argumenta.« Če se navedejo izjave raznih učenjakov o neki teoretični stvari, tedaj pač zvemo, kako oni mislijo, ne pa, kako stvar je, razen če njih razlogi imajo res dokazno moč, potem naš razum sam uvidi, da je tako.

Vendar je tudi dogmatično svedoštvo zelo važno in potrebno ter v gotovih okoliščinah pravi vir izvestnosti. Pred vsem se ves šolski višji in nižji pouk naslanja na avtoriteto. Vsaj začetkoma morajo učenci vzeti stvari na besedo učiteljevo ali povzeti iz knjige, kjer pa tudi pisatelj predstavlja avtoriteto. Le v zelo redkih slučajih morejo učenci z lastnim izkuilstvom ali umovanjem dognati resnico in še to navadno po navodilu učiteljevem. Poprečno ljudje vedo to, kar so slišali v šoli in čitali v knjigah in časnikih, razmeroma malo pa, kar so si pridobili z lastnim izkuilstvom in mišljenjem. To velja zlasti o ljudeh, ki morajo svoj čas in svoje zmožnosti porabiti za potrebe vsakdanjega življenja in se ne morejo pečati z znanstvenimi raziskavami. Pa tudi znanstveniki sami in celo največji učenjaki so navezani na druge, ker zlasti pri današnjem razvoju znanstva nihče ne more sam vsega dognati v vseh mogočih panogah znanstva, temveč se mora opirati na druge, zato pravi stari izrek: »Peritis in arte credendum est.« Še celo v lastni stroki je učenjaku svedoštvo drugih zelo koristno, bodisi pozitivno ali negativno, ker pregovor pravi: več ljudi več ve.

Zlasti v fizikalnih in matematičnih stvareh je avtoriteta učenjakov velika in je pravi vir izvestnosti, ker te stvari lahko drugi preskušajo in zasledujejo. N. pr. tega in tega dne bo mrknilo solnce. Lahko bi se zgodilo, da bi v kakem koledarju bila tiskovna pomota, toda splošno neoporečna napoved astronomov je pravec za naše »verovanje«, mi vzamemo za resnico, da bo res tako, dasi sami tega ne moremo dokazati. Ugled je v teh stvareh tem večji, čim več učenjakov priznanega slovesa, poštene res-

nicoljubnosti, ki so neodvisni drug od drugega, se vjema v neki stvari. Sploh je veljava učenjakov v teoretičnih rečeh odvisna od dokazov; ako so dokazi tehtni, ugled raste, ako so nezadostni, se vkljub velikemu številu soglašajočih učenjakov da ugovarjati njih nauku, in nastopi lahko slučaj, ko obvelja znani izrek: *Et si omnes, non ego*, ki seveda ne sme biti potuha za trmoglavost, upravičen pa je, če kdo s tehtnimi razlogi spodbije kako doslej bolj ali manj splošno prepričanje. Posebej je še v teološki ozirom soglasje sv. očetov in teologov pravi vir gotovosti v dogmatičnih rečeh, ker za pravo gre le za dejstvo, da je ta ali oni nauk bil nauk vesoljne cerkve v gotovi dobi. O tem natančneje govori osnovno bogoslovje.

B. Historično svedoštvo je pa pravi vir izvestnosti. Predmet tega svedoštva niso teoretične, težko dokazljive resnice, marveč izkustvena dejstva. Historično svedoštvo le poroča in spričuje, da se je to ali ono v gotovem času in kraju res dogodilo. Za spoznanje takih dejstev pa zadostujejo zdravi čuti in normalna pamet ter zadostna resnicoljubnost, da svedoki nepotvorenjeno poročajo to, kar so doživeli in izkusili.

Dasi se ljudje tudi glede izkustvenih dejstev lahko motijo ali pa lažejo in varajo, vendar so gotove okoliščine in pogoji, pod katerimi se smemo popolnoma zanesti na človeško historično svedoštvo. Poleg splošnih pogojev, ki smo jih navedli za zanesljivost čutov in poleg logičnih zakonov za pravilno in resnično sklepanje predpisuje historična kritika še te-le pogoje:

a) Glede dejstva samega. Dejstvo mora biti samo v sebi mogoče in ne sme nasprotovati kaki očitvidni resnici, ker resnica resnici ne more nasprotovati; dejstvo mora biti večjega pomena, ki vzbuja pozornost, resnobno, ne pa morda kaka šala ali dovtip, mora biti javno in obče znano (*factum possibile, illustre, publicum*).

b) Glede prič je potrebno dognati, da imajo zdrave čute in zdravo pamet; važno je, če neki dogodek spričuje mnogo prič, različnih po značaju, naobrazbi in težnjah. Ljudem resnega značaja se lažje veruje kakor lahkomišljenim. Če dva znana nasprotnika isto spričujeta, je moralo biti res, drugače bi si gotovo nasprotovala. Najvažnejši so neposredni svedoki, ki so sami videli in slišali, kar spričujejo, potem pridejo oni, ki črpajo svoje poročilo iz neposrednih virov in ga nepotvorjeno dalje poročajo. Ako se dožene, da poznejša poročila slo-
ne na pristnih virih in se v glavnem vjemajo s starejšimi ali celo prvotnimi poročili, je njih pričevanje verodostojno. Čim bolj raste število poznejših prič, ki se vsi v bistvu vjemajo s prvotnimi viri, tem bolj raste ugled poročila.

c) Korist ali škoda, ki jo komu donša njegovo spričevanje. Ljudje navadno lažejo in potvarjajo resnico takrat, če upajo na kakšno korist ali se hočejo izmotati iz kake zadrege. Ako se dožene, da je priča nepristranska, brez predsodkov, brez strasti ali maščevalnosti ter ostane pri svojem, četudi mora radi tega trpeti, je svedoštvo verodostojno. Ako n. pr. nekateri stari kronisti in dvorski poetje v najsijajnejših barvah predstavljajo vladarje in druge mogotce, v katerih milosti so se solnčili, je tako

poročilo sumljivo. Če si je pa nasprotno tak kronist nakopal nemilost svojega prejšnjega mecena, pa ga iz maščevalnosti slika kar najbolj v črnih barvah, je tudi tako poročilo nezanesljivo.

č) Glede svedoštva samega se zahteva, da se poročila raznih prič glede dejstva vjemajo vsaj v bistvu (*quoad substantiam facti*); dobessedno soglasje ni potrebno, ker važnejši dogodek razni ljudje opazujejo pod raznimi vidiki, eden opazi to, drugi ono postransko okoliščino; preveliko soglasje včasí celo vzbuja sum, da so se poročevalci med seboj dogovorili, kako bodo pričali.

d) Važno je, če svedok poroča neki dogodek javno pred svojimi sodobniki, ki bi ga lahko na laž postavili, a vendar nihče ne ugovarja, to je znak, da se je tako res zgodilo.

e) Glede pisanih virov ali dokumentov se zahteva, da so pristni, t. j. od tistega pisatelja, iz tistega časa in kraja, kateremu se pripisujejo. To se dožene iz znotranjih in zunanjih kriterijev, iz rokopisov, prevodov, citatov poznejših pisateljev, iz soglasja s časovnimi in krajevnimi razmerami. Dokument mora biti tudi nepovrjen; izključeni morajo biti vrinki (interpolacije), predelave in izpustitve, ki bi bistveno spremenile poročilo. Ako se tako dožene pristnost in celotnost dokumenta, je verodostojen vir resnice. Natančnejša pravila o vsem tem daje historična kritika.

Pod temi pogoji je historično svedoštvo pravi vir izvestnosti. Ta izvestnost je sama po sebi le moralna, vendar včasí preide v metafizično gotovost, ker če bi se zanikalo neko historično poročilo,

bi se moral zanikati sam metafizični princip zadostnega razloga. N. pr. če bi kdo hotel vreči med bajke celo zgodovino nekdanje rimske države, bi moral navesti za to razlog, kako je nastala ta bajka o rimski državi, drugače bi grešil zoper načelo zadostnega razloga.

§ 27. Viri zmot.

Kar je bolezen v fizičnem organizmu, to so zmote v spoznavajočem redu, in kakor je za lečenje bolezni pred vsem potrebno poznati njih vzroke in vire, tako tudi pri zmotah treba paziti, odkod izvirajo. Človeška omejenost je povod, da so viri našega resničnega in izvestnega spoznanja, ki smo jih našli v prejšnjih paragrafih, tudi viri zmot, ne sami po sebi, marveč slučajno vsled gotovih nedostatkov.

Prvi vir so zunanji čuti. Kakor se naše spoznanje začenja s čuti, tako je tudi prvi vir zmot iskati v čutih. a) Negativen vzrok, da nas čuti večkrat zavedejo v zmoto, je v tem, da se zane-marjajo in površno vporabljajo oni pogoji, pod katerimi so čuti resnični. b) Pozitivni vzroki so: α) Predmeti zunanjih čutov so mnogoštevilni, razno-vrstni pa zopet med seboj slični, tako čuti, zavedeni po sličnosti zunanjih kakovosti v svojih predstavah zamenjajo predmete, n. pr. brušeno steklo si predstavljamo kot kristal. β) Čut ne spoznava stvari naravnost po njenem bistvu, temveč le po zunanjih kakovostih in pojavih. Zato se lahko zgodi, da ne predstavlja stvari, kakor je, marveč po videzu in s tem zavede razum v krivo sodbo, dasi je v tem slučaju vzrok zmote za pravo v razumu, ne v čutu.

Domišljija. Med viri našega spoznanja je bilo omenjeno, kako velikega pomena je domišljija za našo spoznavnost. Je pa tudi vir premnogim zmotam. Ne samo v izjemnih slučajih obolevosti (halucinacije in iluzije) in prevelike živahnosti, ko razum izgubi oblast nad domišljijo, temveč tudi pri normalnem delovanju lahko postane domišljija vir zmotam. Omenjeno je, da domišljija dopolnjuje delovanje čutov; kadar hitro čitamo, gledajo oči le začetne črke, drugo nadomešča domišljija, pri nejasni pisavi ali nerazločnem govorjenju ujamemo le nekaj besed, pa uganemo celotni smisel, ker manjkajoče nadomešča domišljija, toda pri tem se lahko zgodi tudi napaka, da napačno čitamo in umevamo nejasno izgovorjene ali pisane stavke. Predstavam, ki jih imamo o prošlih doživljajih, lahko domišljija kaj pristavi ali odvzame, eno poveča, drugo zmanjša ter pomeša predstave, ki smo jih dejanski dobili iz različnih doživljanj, potem pa jih nanašamo na eden in isti doživljaj.

Treba je torej velike pazljivosti, da nas domišljija ne zavede v razne zmote.

II. Drugi vir zmot je razum. Dasi po naravi teži le za resnico in le jasno spoznani resnici nujno pritrdi, vendar pod krinko resnice pritrdi včasih tudi zmoti. Vzrok temu je a) v njegovi omejenosti in slabosti. Le redkokdaj spozna um (razum) resnico neposredno, da tak subjekt in tak predikat spadata skupaj. Največkrat pride do resnice šele po dolgem umovanju in dokazovanju; v to operacijo se pa lahko vtepe pomota, ki rodi potem celo vrsto drugih zmot. b) Odvisnost uma od čutov in domišljije, ki mu podajajo tvarino, ki jo

pa predstavljajo včasih le po videzu, in po tem tudi razum napačno sodi. c) Pomanjkanje sorazmernosti med predmeti in umom; mnogi predmeti po svoji vzvišenosti in globokosti daleč presegajo zmožnost našega uma, drugi so pa tako neznatni, da jih um ne vpošteva, a mala zmota v početku je večkrat velika v svojih posledkih. č) Sama narava uma, ki ga sicer žene k resnici, je večkrat povod zmoti. α) Temeljni zakon našega umskega spoznanja je, da zaporednim pojavom iščemo skupni vzrok; ta težnja pa je večkrat povod, da stavimo kot vzrok to, kar ni vzrok, in v zunanji zaporednosti iščemo vzročno zvezo. Iz tega izvira znana zmota fallacia causae non causae; post hoc, ergo propter hoc.

β) Težnja našega uma, zvesti vse na enoten princip. To je popolnoma naravno in opravičeno. Mnogotere pojme zvajamo na višje in enotnejše, mnogovrstno gradivo svojega spoznanja spravljamo v enotne, zaokrožene sisteme. Toda pri tem gre lahko um predalet ter išče enotnost tudi tam, kjer je ni. V tem tiči zmota konstitutivnega monizma.

γ) Težnja po ločevanju in razločevanju. S tem si um mnogokrat pri svoji slabosti pomaga do resnice, da komplicirano stvar razloči v njene komponente, a drugokrat ga ta težnja zavede, da stavi ločitev in razliko tudi tja, kjer je ni. Tako je nastal politeizem, ki je za vsak pojav stavljal posebno božanstvo kot zadnji vzrok.

δ) Generalizacija. Po naravnem zakonu gre um od posameznega na splošno, a večkrat posplošuje in abstrahizira tam, kjer ni podlage za to, iz nepopolne indukcije na podlagi poedinih slučajev dela

splošne sklepe, češ, ta in ta je takšen, torej so vsi takšni.

III. Volja sodeluje tudi pri spoznanju resnice. Kjer ni resnica tako očitvidna, da bi neodoljivo silila razum k pritrditvi, tam dobi volja svoj delokrog, da nagne um, da pozorneje preiskuje razloge za in proti. Večkrat je resnica sicer popolnoma dognana, vendar njena razvidnost ni tolika, da bi bil izključen vsak, tudi neutemeljen dvom. V takih slučajih lahko volja nagne um, da se oklene tega, kar ima le videz resnice, pa morda ugaja človeškemu samoljubju in strastem.

Vsaka zmeta, katere se um oklene, je bolj ali manj odvisna od volje, tudi takrat, ko zmeta ni prostovoljna in zakrivljena. Govorimo sicer o t. i. nepremagljivi zmoti, a taka zmeta je lahko nepremagljiva fizično ali moralično. Fizično nepremagljiva zmeta bi bila takrat, če bi razum bil neodoljivo prisiljen k pritrditvi. To je pa le takrat, kadar je resnica neposredno in popolno očitvidna, tako da je vsak dvom nemogoč. Ne more se pa zgoditi, da bi popolnoma očitvidna resnica bila vendar zmotna. Zgodi se sicer, da včasih navidezno vsi razlogi govorijo za neko stvar, a končno se vendar izkaže, da ni tako. Toda v tem slučaju ni neposredne razvidnosti resnice, temveč le videz, dejanski manjka neposredna očitvidnost resnice, drugače bi sploh ne prišli v poštev navidezni razlogi, ki govorijo za neko stvar. V slučaju tedaj, ko resnica ni razvidna in gotove okoliščine kažejo na eno stran, za nasprotno pa ni sredstev in ne časa, da se dožene, je sicer zmeta nepremagljiva, toda le moralično. Ni časa in

ne sredstev, da bi stvar dognali do popolne oči-vidnosti, moramo se pa vendar odločiti za to ali ono, ker pa ni razvidnosti, ki bi um silila k pritrditvi, vpliva volja nanj, da pritrdi neočividni stvari in se zmoti. Pri zmoti torej vselej sodeluje volja (*error est actus voluntarius*), a ni vselej zakrivljena (*imputabilis*). Pri vsaki zmoti se nahaja neka nejasnost in neki videz resnice, pa neko dobro, pravo ali navidezno, ki voljo vabi k privolitvi. Nejasnost je včasih v okoliščinah samih in je človek ni kriv, včasih pa je sam kriv po svoji zanikernosti ali zasukavanju resnice. Ker mu morda kaka resnica ne ugaja, tako dolgo vrta in išče navidezni protirazlogov, da iz jasne stvari napravi nejasno.

Večkrat je povod zmoti v osebnem značaju, ker so nekateri ljudje nagnjeni od narave k temu, da vsemu oporekajo, tudi takrat, ko drugi očitno resnico govore. Večkrat so povod zmoti strasti, včasih pa prevelika tankovestnost (skrupuloznost), celo skrb za red in čednost, ki vidi pregreho, nered in zmoto tam, kjer je ni.

IV. Po svedoštvu ali avtoriteti kot tretjem viru resnice dobi naše znanje socialni značaj, a prav v tem je tudi obilen vir mnogoterih zmot. a) Večkrat je povod zmotam prijateljstvo; prijatelj se preveč zanese na besede svojega prijatelja in mu prerad veruje ter nekritično sprejme njegovo pričevanje in tako pade v zmoto, večkrat pa nasprotstvo, sovraštvo in strankarstvo nagiblje ljudi, da ne pripoznajo resnice, ki jo spričuje nasprotnik. Nekateri ljudje so take narave, da jim velja le starina kaj, kar so

stari mislili in delali, le to kaj velja, vsako novost gledajo nezaupno; zopet drugi so novotarji, katerim velja le, kar je novo in v modi, kar je staro, ne velja nič. Eno in drugo rodi mnogotere znote. b) Človeško spričevanje se navadno priobčuje z besedo ali pisavo, v obeh slučajih se ideje izražajo z besedami. Jeziki so pa zelo različni, govorjenje ali pisanje včasih zelo nejasno, kar daje povod neštetim zmotam. c) Povod mnogim zmotam je napačna vzgoja, ki že v mladosti napolni dušo z zmotami in predsodki, ki se dajo težko odstraniti. Po psihološkem zakonu primene (apercepcije) namreč človek pozneje pridobljene ideje sprejema, ureja in primenuje po prejšnjih spoznavah, zato napačne prekoncepirane ideje (predsodki) navrnejo celo mišljenje na napačna pota. K temu pridejo slabe knjige in časniki, katerim pri današnjem razbrzdanem subjektivizmu in koristoljubju sploh ni do tega, da bi ljudem priobčevali resnico, marveč dražijo le strasti, podžigajo domišljijo in služijo umazani dobičkariji ali strankarstvu. č) Tudi socialne, narodnostne, politične in kulturne razmere so vzrok neštetih zmot in mnogokrat zastirajo spoznanje še tako jasne resnice.

Pod dojmom apriorne ideologije razrednega boja vidi n. pr. nahujskano delavstvo v vsakem nekoliko boljše oblečenem človeku lenuha in svojega nasprotnika. Pod vplivom nacionalnega šovinizma vidijo »gosposki narodi« (zlasti Italijani in Nemci) v drugorodcu (zlasti Slovanu) a priori manjvrednega sužnja in barbara. Politične stranke gredo čez drn in strn za abstruzno ideologijo svojih programov in presojajo vse po svojem strankarskem vidiku.

Negativen vzrok zmot, ki izvirajo iz svedoštva, je zanemarjanje onih pogojev, pod katerimi je teoretično in historično svedoštvo vir izvestnosti in resnice.

III. Del.

Kriteriji resničnega spoznanja.

§ 28. Kaj se umeva pod kriterijem?

Kriterij¹ resnice ni kaka posebna resnica, po kateri bi se razpoznala vsaka druga resnica, marveč je lastnost soda ali stavka, po kateri se spozna sod kot resničen in na to lastnost moramo vedno paziti, da moremo biti gotovi o resničnosti svojega spoznanja; je torej nekak znak ali pečat, kakor so gotovi znaki, po katerih se da razpoznati pravi denar od nepravlega. Kriterij resničnega spoznanja ni zamenjati z viri. Ti nam podajajo le gradivo za spoznanje, po kriteriju pa spoznamo, da je to, kar nam viri podajajo, gotovo resnično. Kriterije resnice mnogi imenujejo tudi motive ali nagibe, ker tisto, po čemur razločujemo resnično od neresničnega, tudi nagiblje naš razum k pritrditvi. Toda motiv in kriterij vendar nista povse isto. Če bi nam bila resnica vselej sama po sebi popolnoma razvidna, bi jo seveda samo po sebi razločevali od neresnice ter bi nas obenem nagibala k izvestni pritrditvi, a mnogokrat je resnico treba šele dognati s pomočjo dokazov, pri tem pa nas razni nagibi lahko nagibljejo k pritrditvi, včasih prijateljstvo ali celo strasti in predsodki, zato je treba

¹ Od grške besede κριτήριον, merilo, ravnilo.

nekega ravnila, po katerem razsojamo, je li naše dokazovanje pravilno in so li nagibi opravičeni in zadostni. Avtoriteta je n. pr. motiv, ki nas nagiblje, da sprejmemo neko trditev kot resnično, oni pogoji pa, pod katerimi je avtoriteta zanesljiva, so kriteriji. Kriteriji in nagibi so različni po različnosti resnic in znanosti; vsaka znanost ima svoje kriterije, a tudi svoj relativno zadnji kriterij.

Vpraša se tedaj, kateri je sploh (absolutno) najvišji in zadnji kriterij ter zadnji motiv, t. j. katera je tista lastnost, ki jo mora imeti vsak drug kriterij in vsak sod, da se spozna kot resničen? Zadnji motiv pa je tisti, ki nas sam po sebi nagiblje k pritrditvi in se ne oslanja na noben drug motiv.

Tak kriterij (in motiv) mora biti prvi in najvišji, ki ne predpostavlja nobenega drugega kriterija (ali motiva), in nujen, ker ž njim stojé in padejo vsi drugi kriteriji (in motivi). V vprašanju pa, v čem je zadnji kriterij, se razhajajo filozofski sistemi. Nekateri iščejo čisto znotranji, subjektivni zadnji kriterij, drugi pa čisto zunanji. Resnica je tudi tu v sredini. Treba si je najprej ogledati čisto subjektivne in čisto zunanje kriterije ter pokazati njih napačnost, potem pa razložiti pravi kriterij.

§ 29. Čisto subjektivni kriteriji.

Čisto subjektivni kriterij stavijo:

a) Senzualizem in pozitivizem, ki smatrača čute za edini vir našega spoznanja, dosledno stavita kot zadnji kriterij in motiv: samo to je resnično in izvestno, kar se s čuti zazna. A oba stojita na krivi predpostavi, da razen čutov ni v nas nobene višje spoznavne zmožnosti, kar je neresnično,

kakor je dokazano v prejšnjem delu o virih našega spoznanja. Senzualizem in pozitivizem tudi sama sebi nasprotujeta, ker oba imata svojo metafiziko, oba stavita splošne in nujne zakone, ki se s samimi čuti nikdar ne morejo spoznati, torej tudi glede resničnosti ali neresničnosti ne more sam čut biti kriterij.

Tudi samosvest, bodisi čutna ali umska, ne more biti absolutno zadnji kriterij, ker ona nam spričuje le to, kar se dejanski v nas godi. Ako bi samosvest bila zadnji kriterij, potem bi vse bilo resnično in izvestno, kar kdo misli. Napačno mišljenje je baš tako znotranje psihično dejstvo kakor resnično. Če kdo misli, da se solnce obrača okoli zemlje, mu zavest spričuje, da tako misli, če pa misli, da se zemlja vrti krog solnca, mu zopet spričuje, da to misli. Iz same zavesti torej ni moči razpoznati resnice od neresnice.

b) *K a r t e z i j* in *K a n t*. Kartezij stavi kriterij resnice v jasnost in razločnost ideje, iz česar nujno sledi subjektivizem. Kant in za njim idealisti stavijo kriterij v subjektivno nujnost mišljenja. Resnično je torej to, kar um po svojih kategorijah ali po nekem naravnem nagonu ima za resnično. Potemtakem je nekaj resnično ne zato, ker stvar tako je, marveč, ker jo um nujno tako misli. S tem izgubi naše spoznanje vso realno vrednost. Ta teorija stoji in pade s Kantovim in idealističnim sistemom, o katerem je govor v §§ 11—14.

c) *T o m a ž R e i d* (1710—1796), zastopnik škotske šole stavi zadnji kriterij v *s l e p i n a g o n* našega uma. Nasproti skepticizmu se je po-

stavil na stališče naravnega človeškega razuma, ki ima za predmet gotove resnice, brez katerih sploh ne moremo izhajati. Do teh resnic ne pridemo s primerjanjem ali sklepanjem, temveč so nam vsobne (ímanentne), podane vsled nagona naše razumne narave. Našemu umu je lastna neka vrst inspiracije in sugestije, vsled katere ima um za neoporečno resnične primitivne empirične in umske sode, ne da bi sam vedel zakaj. Skupina teh sodov je obče soglasje ali obči sod človeštva (common sens, sensus communis). Iz Reida je to povzel francoski skeptik Teodor Jouffroy ter proglasil slep o v e r o za najvišji kriterij resnice; mi enostavno slepo verujemo v resničnost primitivnih sodov. — Naša spoznavna zmožnost, zlasti um, ima res neko naravno nagnjenje do svojega predmeta, kakor sta opazila že Aristotel in Tomaž Akvinski. Razumna narava nas sili, da iščemo in sprejmemo spoznano resnico. A to ni drugo kakor naravna luč razuma, ki z lahkoto in neposredno spozna temeljne principe vsega našega znanja. A protislovno je, da bi slepi nagon ali slepa vera bila najvišji kriterij resnice. Slepi nagon in vera namreč izključujeta spoznanje, drugače bi ne bila slepa, protislovno pa je, da bi to, kar izključuje spoznanje, bilo najvišji kriterij in podlaga spoznanja. Potem se vse naše spoznanje razprši v slepo subjektivno nujnost, potem se pa ne more razložiti, zakaj imajo ljudje celo o temeljnih vprašanjih različne misli. Narava je vendar v vseh enaka in tisti slepi nagon bi moral vse siliti k enaki trditvi, kakor se drugi nagoni v vseh enako javljajo. Ta razlika mišljenja more prihajati le odtod, ker predmete spoznavajo nekateri bolj,

drugi manj jasno ter si po tem tvorijo o njih tudi različne sode.

V obče pa tak nagon ali slepa vera ne more biti za d n j i in najvišji kriterij, ker že predpostavlja druge resnice; poprej moramo vedeti za lastno eksistenco, spoznati moramo tudi, da je v nas tak nagon ali slepa vera, ki nas zanesljivo vodi do spoznanja izvestne resnice. Po čem naj vse to spoznamo, če je nagon (ali slepa vera) zadnji kriterij?

č) *Sentimentalizem*, ki ga zastopata *Jakobi* († 1819) in *Ulrici* († 1884), pa išče zadnji kriterij resnice in podlago izvestnosti v nekem posebnem čustvu resnice (*gesunder Sinn, Gefühlsglaube*). Potemtakem mi končno s čustvom dojamemo resnico in na to čustvo se potem opira vse naše spoznanje. Čustvo pa spada v področje teživne zmožnosti, po tem nauku bi najvišji kriterij bil v teživni zmožnosti in ne v umu,¹ vendar naša zavest pa pravi, da se mnogokrat pred umskim spoznanjem mora vpogniti teženje s svojimi čustvi in afekti in da končno o čustvu vpraša razum, je li to ali ono čustvo utemeljeno ali ne, torej ne more čustvovanje biti najvišji kriterij resnice in izvestnosti. Čustva so tudi, bodisi višja ali nižja, zelo nestalna in spremenljiva, odvisna od trenutnega telesno-dušnega razpoloženja, različna pri različnih ljudeh, kot posledica telesne konstitucije, temperamenta, značaja, vzgoje in izobrazbe, poklica in osredja, v katerem kdo živi, kriterij pa kot merilo in ravnilo mora biti nekaj stalnega in enakomernega.

¹ Tudi Kartezij je omejil umski čin le na pojme, pritrditvev ali zanikanje v obliki sode pa da je že čin volje.

§ 30. Čisto zunanji kriteriji.

Čisto zunanji kriterij resnice postavlja:

a) **P r a g m a t i z e m** (pragmatism),¹ filozofski sistem, katerega glavni zastopnik je ameriški filozof **V i l j e m J a m e s**,² uči, da je korist v človeških potrebah merilo za vrednost in resnico našega spoznanja. Resnično je, pravi James, vsako intelektualno prepričanje, ki se izkaže dobro, in zopet: spoznanje postane po učinkih resnično. Angleški filozof **F. C. S. Schiller** pa trdi, da je resnica le korist, ki služi našim ciljem.³ Po pravici se ta sistem imenuje »filozofija ameriškega dolarja«.

Res je, da resnica donša tudi korist, toda resnica in korist nista isto. Korist, zlasti materijalna, nikakor ni merilo resnice. Vsakdanja izkušnja uči, da je resnica mnogokrat prav trpka in zahteva žrtev, pa se dokazuje z dokazi, ne s koristjo.

Pragmatizem stoji na stališču subjektivističnega idealizma in psihologizma ter smatra naše spoznanje le za psihični pojav, ki naj koristi pred vsem subjektu, kakor sprehajanje, jezdenje, telovadba. To je filozofija ameriških milijarderjev, katerim je vse, tudi znanost, le — šport. Tudi verstvo in ideja božja je pragmatizmu šport. Če najdem, da mi verstvo in ideja božja donšata ugodje in korist, se jih oklenem, če ne, pa pustim.

Vrednost resnice je pred vsem v tem, da spolnjuje najplemenitejšo zmožnost človekovo —

¹ To ime je dal temu sistemu Ch. Perice.

² Izg. Džams.

³ Tudi Nietzsche trdi, da neresničnost še ni pomislek zoper kak sod, vpraša se le, v koliko pospešuje in vzdržuje življenje. *Jenseits von Gut und Böse* I. 4.

razum in v tem oziru tudi končno koristi, pa le za višje cilje, dočim je hipnim in materijalnim ciljem včasih celo nasprotna, laž in zločinstvo pa koristno. S tem se obsoja ta sistem sam, ker znanstvo ponižuje do orodja umazanega koristoljubja; namen znanosti ni več resnica, temveč denar in užitek.

b) Čisto zunanji kriterij resnice išče tudi tradicionalizem, ki gotovost in resničnost našega spoznanja izvaja iz ljudskega izročila in posredno iz božjega razodetja. Kot najvišji kriterij mu je soglasje človeškega rodu (*consensus generis humani*). Kaj je od Boga prvemu človeku razodeto in kaj se kot gotovo in resnično hrani v izročilu človeškega rodu, se pozna po soglasju; le to je resnično in izvestno, v čemur soglašajo vsi ljudje.

V nekem oziru in pod gotovimi pogoji je res soglasje človeškega rodu znamenje resnice, kakor pravi že Cicero: »*Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.*«¹

A to soglasje ni zadnji kriterij in ima sploh omejeno vrednost. To je namreč takrat, ko ni nobenega zadostnega razloga, ne kaka korist posameznika in ne čutni videz za splošno zmoto, kakor se n. pr. da najti razlog za nekdanjo splošno zmoto, da se solnce obrača okoli zemlje. Povod tej splošni zmoti je dal videz, ker se našim očem res dozdeva tako.

Toda prvi in najvišji kriterij resnice ne more biti sploh nobena avtoriteta in tudi ne soglasje človeškega rodu. Najvišji kriterij ne more biti tisti, ki

¹ Tusc. I. I. c. 13.

se mora šele dokazati in se opira na drug kriterij ter je lahko tudi napačen. Svedoštvo samo na sebi je lahko resnično ali pa je lahko napačno, lahko se nekaj smatra celo za božje svedoštvo, pa ni božje. Treba torej dokazati, da je svedoštvo verodostojno, ali da je to, kar se predstavlja kot božje razodetje, res božje razodetje in ne človeška zmeta. Resničnost in izvestnost svedoštva se ne more dokazati iz svedoštva samega, ker to bi bil zmotni kolobar (circulus vitiosus) in dokaz idem per idem, temveč se mora dokazati od drugod, torej predpostavlja neki drugi kriterij nad seboj.

Tudi obče soglasje človeškega rodu ne more biti prvi in najvišji kriterij resnice in izvestnosti. Pred vsem je treba dokazati, da o nekem vprašanju res soglašajo vsi ljudje, to se pa ne more dokazati iz soglasja samega, n. pr.: trditev A. je resnična, ker v njej soglašajo vsi ljudje, da pa res v njej soglašajo vsi ljudje, spričuje soglasje človeškega rodu!

Dalje treba dokazati, da ima to soglasje res one lastnosti in pogoje, pod katerimi je kako svedoštvo verodostojno. V občem soglasju so lahko primešane tudi zmete (n. pr. kretanje solnca, politeizem itd.). Treba torej v soglasju samem ločiti resnico od neresnice. Čim se dokaže nasprotje med občim soglasjem in nedvomno dokazano resnico, izkustveno ali umsko, izgubi obče soglasje svojo verodostojnost in se pokaže kot zmotno. Obče soglasje se tudi nanaša le na nekatere maloštevilne resnice, pri drugih pa nam ne pomaga nič. Trditvi tradicionalistov nasprotuje dejstvo samo, ker se pri izvajanju sklepov iz gotovih premis ne sklicujemo na soglasje človeškega rodu, marveč na očividno zvezo

med premisami in sklepi. Če n. pr. matematik konča svoj dokaz in preizkuša njegovo resničnost, se ne sklicuje na soglasje človeškega rodu, marveč da li posledki nujno in pravilno slede iz premis in če so premise pravilne.

§ 31. Najvišji kriterij je razvidnost, zadnji motiv vse izvestnosti pa resnica sama.

I. Najvišji kriterij ne more biti ne čisto subjektiven in ne čisto zunanji, mora torej biti sicer znotranji, subjektu na razpolago, vendar ne čisto subjektiven, temveč mora imeti objektivno podlago. Dalje mora biti kot najvišji kriterij tak, da ne potrebuje drugega kriterija, pač pa se vsak drug kriterij opira nanj. Tak kriterij je **r a z v i d n o s t** (evidentia).

Razvidnost se lahko vzame subjektivno in objektivno, abstraktno ali konkretno. Subjektivna razvidnost je razvidnost v nepravem pomenu, je jasnost in razločnost v spoznanju samem, kadar n. pr. jasno spoznamo kak pojem, stavek, dokaz. Ta razvidnost je le takrat prava, če je učinek objektivne razvidnosti, ta pa je jasnost in razločnost stvari same, ki se umu nekako nudi, da jo jasno spozna. Kadar govorimo o razvidnosti kot najvišjem kriteriju, umevamo objektivno razvidnost, ki ima za učinek subjektivno. Abstraktno je pa razvidnost lastnost, po kateri je predmet jasen, konkretno je pa razviden predmet sam, kakor se n. pr. dobrot vzame abstraktno kot to, po čemur je nekaj dobro, konkretno pa dober predmet sam. Razvidna je pa resnica na različne načine: a) Neka resnica je razvidna sama v sebi in neposredno, kakor so prvotni

principi in enostavna dejstva, n. pr. celota je večja ko polovica, sneg je bel, solnce sije itd. b) Resnica je lahko razvidna sama v sebi sicer, toda le posredno, s pomočjo dokaza namreč. c) Resnica ni razvidna sama v sebi ne posredno in ne neposredno, marveč le iz svedoštva, ki jo jamči. č) Naposled se lahko zgodi, da neka resnica ni razvidna ne sama v sebi, a tudi dokazovanje in svedoštvo ni neposredno razvidno, ali razvidno je, da so razlogi, ki govore za svedoštvo očitvidno verodostojni in izključujejo opravičen dvom.

Najvišji kriterij izvestnosti in resnice je torej ta: Karkoli je resnično in izvestno, mora na neki način, znotranje ali zunanje, posredno ali neposredno biti razvidno — evidentno.

a) Neposredne resnice, najvišji principi in primitivna izkustvena dejstva se umu tako jasno in razločno predstavljajo, da o njih sploh ne moremo dvomiti. Njih resničnost torej spoznamo iz znotranje in neposredne razvidnosti. Zatorej smo prepričani, da ne moremo navesti kakega višjega razloga, kakor če lahko rečemo; to je samo po sebi razvidno ter resno o tem ne more nihče dvomiti, ker s samim dvomom potrjuje resnico.

b) Sklepi, t. j. z dokazi dognane resnice niso sicer neposredno razvidne, a razvidna mora biti njih zveza z neposredno evidentnimi premisami, da namreč iz njih nujno sledijo. Torej je zopet evidentnost dokazovanja oni znak, po katerem razpoznavamo resničnost ali neresničnost sklepov.

c) Historične resnice niso same v sebi in neposredno razvidne, tudi se ne dajo z razvidnostjo

izvesti iz neposredno razvidnih premis, n. pr. v drugi kartaški vojni so zmagali Rimljani. To se ne da dognati ne potom silogizma, ne indukcije. Opirati se pa morajo take resnice na svedoštvo, katerega verodostojnost je popolnoma razvidna. Ako se ta verodostojnost ne da z evidenco dognati, ostane tudi poročilo le dvomljivo ali k večjemu verjetno. Izvestnost zgodovinskih resnic se torej opira na razvidnost verodostojnosti svedoštva, oziroma historigičnih virov.

č) Tudi takrat, ko svedoštvo samo ni neposredno razvidno, se mora vendar izvestnost opirati na razvidnost. Tak slučaj je pri božjem razodetju. Povse je namreč razvidno, da Bog kot absolutna resnica ne more varati in ne se motiti. Če bi nam torej Bog neposredno kaj razodeval, bi bila razvidna verodostojnost njegovega svedoštva. Toda Bog se ne razodeva vsakemu posebej; dejstvo, da je od Boža dano razodetje in da so razodete baš te in ne druge resnice, se mora dokazati. Dokazi, s katerimi se dokazuje, da je res dano razodetje splošno in z ozirom na gotove resnice, se imenujejo kriteriji razodetja (*criteria revelationis*). Ti kriteriji morajo imeti toliko razvidnosti, da se izključi vsak utemeljen dvom in da smemo razumno pritrčiti dejstvu razodetja (*evidentia de dignitate rationum*).

Iz tega sledi, 1. da mora vsaka izvestna resnica biti na neki način razvidna; 2. vsaka razvidna trditev mora biti resnična in 3. noben neresničen stavek ne more biti evidenten kot da bi bil resničen.

I. Najvišji motiv je resnica sama, umu zadostno razvidna.

a) Um po svoji naravi teži za resnico, torej more mirovati in doseči izvestnost le, če doseže resnico.

b) Naravoma ne more nobena reč siliti razuma k pritrditvi, kakor le resnica; strasti, predsodki, volja itd. nagibljejo razum k pritrditvi proti njegovi lastni naravi in le takrat, kadar resnica ni zadostno razvidna.

č) Umska pritrditev je utemeljena le, če se naša na resnico, ako bi torej bil kak drug zadnji motiv, ki bi sam po sebi nagibal razum k pritrditvi, bi resničnost našega spoznanja bila brez podlage, bilo bi neresnično, ker bi ga končno določevalo nekaj drugo in ne resnica, od katere je odvisna vsa vrednost našega spoznanja.

Osebno in stvarno kazalo.

- Abelard Peter 113, 114, 116.
Agnosticizem 49, 54, 81, 90.
Abstrakcija 49; direktna, refleksna 53, 121; etimologija a. 120; fizična, matematična, metafizična 121; kako se vrši umska a. 122—125; abstr. Locke-ova 127.
Ainesidemos 30.
Amalrik de Chartres 116.
Anarhizem 82.
Anzelm 113.
Apperceptio — po Leibnizu 48; primena 149.
Aristotel 1, 2, 6, 9, 77, 105, 125, 154.
Averroës 66.
Avguštin 9, 90.
Archesilaos 30.
Avenarius 70.
Avicenna — Ibn Sina 90.
Avtoriteta 136, 137; vir zmot 148; nagib k pritrditvi 152; najvišji kriterij 157—158.
Baader Franc 67, 94.
Bakon Verulamski 9, 39, 76.
Balmes I. 15, 42.
Bamberski deček — Iuvenis bovinus Bambergersis 86.
Baýle P. 31.
Bautain 85.
Bergson 50, 132.
Berkeley 62, 77.
Biél Gabriel 114.
Böhme Jakob 67, 94.
Boëtij 8.
Boljševizem 41, 82.
Bonald de Louis Gabriel Ambroise 84.
Bonaventura 9.

- Bonnetty 85.
Brentano Franc 79.
Bridgman Laura 83.
Büchner Louis 75.
Buridan Ivan 23.
Brahmanizem 62, 94.
Campanella Tomaž 39.
Carneades 30.
Champeaux de Viljem 116.
Charron Pierre 31.
Cicero 1, 4, 8, 9, 157.
Cimerman Stj. 15.
Cohen 70.
Comte August 2, 78.
Condillac 78.
Cousin Viktor 39.
Čut, čutilo, čutenje 97—98; čutni vtisek 98; zanesljivost zunanjih čutov 100—103; čut — vir zmot 144.
Demokrit 74.
Diderot 78.
Dilih Viljem 86.
Diogenes iz Apolonije 74.
Diogenes Laërtios 1.
Dogmatizem 43, 54, 58, 61.
Domisljija, phantasia 59, 75, 107, 109—110; 127; vir zmot 145.
Donat Jos. 15, 20.
Du Bois Raymond 40.
Durandus Viljem 114.
Dvom 22, utemeljen — neutemeljen 23.
Eisler 70.
Empedokles 74, 76.
Empirizem — pretiran 44; 73—79; napačnost 79—83.
Epikur 74, 76, 113.
Erdmann B. 113.
Etika 6.
Fabre Jules 90.
Fechner Teodor 2.
Fenomenalizem 78.
Feuerbach 75.

- Fichte Gottlieb 60, 63—66; 110.
Fideizem 44, 49.
Filozofija — opredelba 1—4; in teologija 5; razdelitev f. 5—7;
moralna 6, teoretična in praktična 6—7, prva in druga 7,
šolska — svetovna 7, korist in važnost 7—8, zgodovina f. 9.
Firentino d' Ercole 68.
Formalisti 117.
Gioberti Vincenzo 90—91.
Giordano Bruno 66.
Gotovost gl. izvestnost.
Govor, sredstvo za pridobivanje idej 84, 88.
Gutberlet Dr. Const. 16.
Haeckel Ernest 75.
Hagemann 16.
Hartmann v. Eduard 60, 69—70.
Heraklit 114.
Hegel Jurij Viljem Friderik 39, 60, 66, 57—68, 69, 117.
Helvetius 78.
Herbart 115.
Hesenski dečki — Iuvenes lupini Hessenses 86.
Heuster Marija 83.
Hobles Tomaž 75, 77.
Holbach 75.
Huetius Daniel 84.
Hume David 31, 54, 79, 136.
Hus Jan 117.
Husserl Edm. 16, 133, 134.
Idealizem 18, 44; transcendentální 60, 63; absolutni 61,
63; noetični, metafizični in praktični 61; zgodovina id.
61—70; dogmatični — akozmični 62; subjektivni 63—66;
objektivni 66—67; logični — panlogizem 67—68; volunta-
ristični 68—69; skupni nauk idealizma 70—71; — kritika id.
71—73; 100, 117.
Ideje — vrojene 45—49; kritika sistema vrojenih idej 50—54;
Rosminijeva ideja najsplošnejšega bitja 49; pridobljene
ideje 49, 52; splošne ideje 75, enostavne in sestavljene
(Locke) 77; prvotne splošne ideje od čutnih predmetov
105; stvarna vrednost 112—119; kot znamenja 115; id. v
tvarnih predmetih 123.

- Imanentizem 44, 49.
Intuicionizem 44, 50.
Irski mladenič — Iuvenis ovinus Hibernus 87.
Izkustvo 73; zunanje in znotranje 77; 95—96; predmet izkustva 96—97.
Izročilo — tradicija vir resnice in izvestnosti 84.
Izvestnost 24; subjektivna — objektivna 25; stopnje in vrste 26; metafizična, fizična, moralna 27; filozofska, vulgarna 28, naravna, nadnaravna 29, nujna in svobodna 29, 83; izv. čutov 101.
Izvod — deductio 131—134.
Jakobi 155.
James Viljem 132, 156.
Jerusalem W. 2, 79.
Jodl 79.
Jonffroy Teodor 39, 154.
Justin sv. 9.
Kajstvo, bistvo 123.
Kakovosti — primarne, sekundarne 77, 97; slične, različne 127.
Kalvin 33.
Kant 9, 54—61, 64, 153.
Kartezij (Des Cartes) 9, 35 d, 39; nauk o vrojenih idejah 47, 53, 153, 155.
Kategorije Kantove 56—57; njih kritika 57—61, 119.
Keller Helena 83.
Kolumb Krištof 83.
Konceptualizem 113, 114.
Kozmologija, nauk o svetu 6.
Kriterij 151; zadnji 152; znotranji, subjektivni 152; zunanji 156—159; pravi najvišji kriterij — razvidnost 159—162.
Krause Friderik 94.
Kritika 5, opredelba 12; razdelitev 13; k. historična 141, 143.
Kriticizem — Kantov 54—57, 115.
Laas 70.
Lahr 8.
Lamennais de Felicitas Robert 85.
Laotse 62.
Laurent 39.
Lehmen Alf. 16.

- Leibniz 9; nauk o vrojenih idejah 47, 53; praestabilita harmonia 48, 53, 54, 59.
- Leroux 39.
- Lipps 79.
- Litavski dečki — Iuvenes ursini Lituani 87.
- Littre Emil 78.
- Locke John 9; 47; 62, 77—78, 127.
- Logika — formalna 5.
- Lucrecius Carus 74.
- Luter Martin 33, 114.
- Lutiški Janez — Iohannes Leodicensis Boerhavii 87.
- Mach 133.
- Malebranche 90.
- Maret Charles 90.
- Materijalizem 74—76; zavrnitev m. 80—81.
- Meinong Aleksij 79.
- Melissos 62.
- Mercier Desid. 16, 113.
- Metafizika 6, 55.
- Metoda 14, analitična — sintetična 15; akroamatična, heuristična ali sokratična 52; deduktivna — induktivna 76, 131; met. soglasja, razlike, preostankov, spremljajočih izprememb 104.
- Mettrie de la Julien Offroy 75.
- Miklošič dr. Franc 79.
- Misljenje 111—112.
- Mnenje, opinio 23.
- Modroslovje g. filozofija.
- Moleschott 75.
- Monade — Leibnizeve 48; monas — eleatska 62.
- Montaigne Michel 31.
- Motiv najvišji resnice 161.
- Načela, principi 3, 111; 128—131; formalna in materijalna 128; analitična, sintetična 128—129; sintetično-analitična (Kantova) 129; stvarna veljava načel 130—131.
- Natorp 70.
- Navod — indukcija 112, 131, 134—136; dokazna, verjetnostna ind. 135, objektivna veljava 136.

- Neresnica, napačnost 21.
 Neznanje, nevednost 22; popolno, delno 22.
 Nietzsche 156.
 Nominalizem 75, 112—116, 117.
 Noomenon — bistvo, das Ding an sich 57, 60, 64, 65.
 Občut 77, 125, 127.
 Obrazotvornost — domišljija 110.
 Obrecht Marta 83.
 Odmislivost — umska zmožnost odmišljanja 120.
 Okkam Viljem 114, 115.
 Ontologizem 44, 53, 90—93.
 Panteizem 53, 61, 93, 94.
 Parmenides 62.
 Pascal 39.
 Paulsen 2.
 Percepcija — Leibnizeva 48.
 Perice Ch. 156.
 Phantasmata — domišljijske slike, predstave 107, 122, 124—125, 127.
 Platon 1, 6; nauk o vroj. idejah 46—47; kritika Pl. vroj. idej 50—53; 55, 90, 116.
 Plotin 66.
 Porre (Porretanus) de la Gilbert 114.
 Samosvest — zavest čutna in umska 96; zanesljivost 99—100; zadnji kriterij 153.
 Pozitivizem 54, 78—79; zavrnitev 81—83; kriterij 152—153.
 Pragmatizem 18, 156—157.
 Predbivanje — praeexistencia duš 46, 50.
 Predstava — perceptio 77.
 Protagora 74, 76.
 Psihologizem 44, 79.
 Pyrrho — skeptik 30.
 Racionalizem 13, 39, 77, 84.
 Razodetje božje — vir izvestnosti 84, 85, 89.
 Razum — intellectus 111; dejavni, trpni 125; vir zmot 145.
 Razvidnost, evidentia 159—161.
 Realizem — transcendentalni (Hartmann) 69—70; naivni 100; r. zmerni aristotelski 104, 109, 114, 118—119; ekstremni, skrajni r. 112, 116—118.

- Reid Tomaž 153—154.
Reinstadler 16.
Relativizem 18, 39.
Resnica — opredelba 17—20; subjekt r. 20; relativistična 39, 41—42; spremenljiva — nespremenljiva 42; najvišji motiv 161—162.
Roscelin 113.
Rosmini Antonio, nauk o vrojenih idejah 48—49, 53, 90; R. abstrakcija 122.
Saint Simon 39.
Salisbury Ivan 113.
Scotus Eriugena 116.
Schleiermacher 49.
Schelling Friderik Viljem 66—67, 69, 94, 110.
Schiller F. C. S. 156.
Schopenhauer 2, 68—69, 133, 134.
Schwarz 79.
Senzualizem 76; zavrnitev 81—83; kriterij 152—153.
Sentimentalizem 49, 155.
Sextus Empiricus 30, 132.
Silogizem 131—134.
Skepticizem 13, 29, popolni 30—33; delni 33—34; metodični 34—38; teologični 33; 39, 42—53; 58, 60, 73, 80, 81, 82, 90, 115.
Sklepanje 131.
Sodi — analitični, sintetični 55; apriorni, aposteriorni 55; sintetično-apriorni 57.
Sokrat 1.
Spaventa 68.
Species sensitalis impressa 98, expressa 99, 122; sp. intelligibilis impressa, expressa 125.
Spencer Herbert 2, 79.
Spinoza 9, 64, 66.
Stadler dr. Jos. 16.
Stoiki 113.
Strauss David 75.
Stuart Mill 79, 132.
Stumpf 79.
Subjektivizem 53, 60, 61, 153.

- Sumnja, demneva, suspicio 23.
Svedoštvo 136—144; svedok 137; verodostojnost sv. 138; bo-
zansko in človeško 138; dogmatično, teoretično, historično
139; neposredno, posredno 139, vrednost dogmat. sv. 139
do 141, historičnega 141—144; vir zmot 148—150; najvišji
kriterij 158—159.
Škotska šola 115, 153—154.
Taine 79.
Teosofizem 44, 93—94.
Theodicea — naravno bogoslovje 6, 7.
Timon 30.
Tomaž Akvinski 9, 51, 105, 120, 154.
Tradicionalizem 44; 83—90; 157.
Tulp dr. Nik. 87.
U b a g h s Kazimir 90.
Ueberweg 4.
Ulrici 155.
Um — ratio 111.
Ušeničnik dr. Aleš 16, 35, 137.
V e b e r Franc 79.
Veljava, ugled, avtoriteta 138.
Ventura 85.
Vera 137; v. slepa najvišji kriterij 154.
Vera Antonio 68.
Verjetnost, probabilitas 24, 27, 30.
Verovanje 89, 137.
Vogt Karol 75.
Volja — vir zmot 147—148.
Vsobno — imanentno 48; 154.
Wicliif John 117.
Willmann Dr. O. 16, 52.
Windelband 3.
Wolf Kristijan 53, 54.
Wulf 113.
Wundt 79, 115, 133.
Xenophanes 62.
Zenon 62.
Zigliara Tom. 16.
Zmota 22, viri zmot 114—150.

Kazalo.

	Str.
Predgovor	III
Splošni uvod v filozofijo.	
§ 1. Opredelba filozofije	1
§ 2. Razdelitev filozofije	5
§ 3. Korist in važnost filozofije	7
§ 4. Nekaj metodičnih navodil	8
§ 5. Nekaj slovstva	10
Kritika ali noetika.	
§ 1. Opredelba in razdelitev kritike	12
§ 2. Važnost in metoda kritike	13
§ 3. Slovstvo	15
I. Del.	
Pomen in možnost resničnega in gotovega spoznanja.	
§ 4. Resnica in neresnica	17
§ 5. Razmerje našega uma do resnice	22
§ 6. Stopnje in vrste izvestnosti	26
§ 7. Skepticizem	29
§ 8. Racionalizem in relativizem	39
II. Del.	
Viri resničnega in izvestnega spoznanja	44
Prvo poglavje.	
Sistemi, ki iz notranjosti duše izvajajo vse ideje.	
§ 9. Sestav vrojenih idej	45
§ 10. Kritika vrojenih idej	50
§ 11. Kantov kritičizem	54
§ 12. Preizkušnja Kantovih kategorij	57
§ 13. Idealizem	61
§ 14. Kritika idealizma	71

Drugo poglavje.

Str.

Sestavi, ki izvajajo ideje samo iz
zunanjega sveta.

§ 15. Empirizem	73
§ 16. Napačnost empirizma	79

Tretje poglavje.

Sistemi, ki izvajajo ideje iz Boga samega.

§ 17. Tradicionalizem	83
§ 18. Ontologizem in teosofizem	90

Četrto poglavje.

Pravi viri našega spoznanja.

§ 19. Izkustvo	95
§ 20. Znanje se začenja s čuti	104
§ 21. Mišljenje	111
§ 22. Stvarna vrednost splošnih idej (univerzaliij)	112
§ 23. Abstrakcija	119
§ 24. Načela (principia)	128
§ 25. Sklepanje	131
§ 26. Svedošтво ali avtoriteta	136
§ 27. Viri zmot	144

III. Del.

Kriteriji resničnega spoznanja.

§ 28. Kaj se umeva pod kriterijem?	151
§ 29. Čisto subjektivni kriteriji	152
§ 30. Čisto zunanji kriteriji	156
§ 31. Najvišji kriterij je razvidnost, zadnji motiv vse iz- vestnosti pa resnica sama	159
Osebno in stvarno kazalo	163