

D I S E R T A C I J A

ki jo predlaga dekanatu filozofske fakultete na univerzi
v Ljubljani, v dosego doktorskega naslova in časti

Mirko Hribar

Podpisani izjavljam s svojo častno besedo,
da sem disertacijo izdelal sam.

OSVETLJENJE

NEKATERIH PROBLEMOV

TRANSCENDENTALISTIČNE FILOZOFIJE.

Seznamek literature, ki prihaja za to razpravo v poštev.

Deli se seznam v dve skupini. Avtorji prve zastopajo transcendentalno, oni druge pa transcendentalistično filozofijo. Tudi transcendentalisti pa se dele v glavnem glede metode v dve skupini. Skupina, katere se drži pričujoč spis, sestavljena iz navedenih imen, bi bila tale :
Bolzano, Brentano, Meinong in Veber.

A. H.Cohen : Lehrbuch der reinen Erkenntniss, 1907

. Kants Theorie der Erfahrung , 1918

I.Kant : Kritik der reinen Vernunft.

. Prolegomena,

Natorp : Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, 1912.

Rehmke : Lehrbuch der Psychologie 1905.

Rickert : Grenzen der ^{natur-}wissenschaftlichen Begriffsbestimmung 1921.

Windelbanf : ^{///}Prä~~l~~udien.

- - -

B. Husserl : Logische Untersuchungen I/II 1913 - 1921

. Ideen zu einer reinen phaenomenologie und phaenomeno-
logischen Forschung. 1913.

Bolzano : Wissenschaftslehre I -VI, 1837.

Brentano : Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874

. Klassifikation der psychischen Phenomene, 1911.

Messer : Einführung in die Erkenntnisstheorie 1908

. Empfindung und Denken 1908

. Psychologie 1920.

Külpe : Die Realisierung I/II. 1912

. Vorlesungen über Psychologie 1920.

Twardovski : Über Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen 1894.

Veber : Predavanja iz psihologije in spoznavne teorije,

. Sistem I.

. Znanost in vera.

. Razprave I. *Elementarne enačbe človeške pozornosti.*

Meinong : Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System
der Wissenschaften - 1908.

. Über Annahmen 1910.

. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit 1915.

. Über emotionale Präsentation 1917 .

- - -

Vsebina.

Uvod.

Razmotrivanje o predočevanju.

Problem fundacije.

Problem "boljših" in "slabših" fenomenov.

K analizi zaznave in spomina

Analogije.

- - -

Uvod.

Pojem transcendentalitete je izveden iz pojma transcendentalnosti, z ozirom na katerega si ga hočemo поблиžje ogledati in objasniti na tem mestu.

Dvoje izhodišč imamo, na podlagi katerih utegnemo razločevati in razvrščati različne filozofske sisteme med seboj. Prvo teh izhodišč je podano z razmerjem fenomenalnega sveta na-
pram absolutnemu, kakor je orisano v tem ali onem sistemu. To razmerje lahko imenujemo razmerje transcendentalnosti. Drugo izhodišče pa je empiričnega značaja in določa zgolj razlike med različnimi obdelavami imanentne materije v kakem sistemu.

Izkaže se pa, da razlike med transcendentalnim in transcendentalističnim na podlagi teh dveh izhodišč nó mogoče orisati. Kajti prvič : z ozirom na razmerje do absolutnega ni med transcendentalnim in transcendentalističnim pojmovanjem nobene razlike, tako da se v tem ožiru ta dva pojma celo krijeta. Transcendentalno pojmovanje fenomenalnega je namreč sledeče : pojavi sami nikoli ne morejo biti zares objektivni /ker predpostavljajo subjekt/, marveč izvajajo svojo objektivnost iz nekega drugega faktorja v naravi, ki jim pritiče, ne da bi imel tudi on sam še kak nazor, ali kakor se tudi lahko reče, ne da bi mu odgovarjal še kje kak poseben doživljaj, ki nam bi ga mogel predočiti. Ta faktor je v transcendentalni filozofiji oni vedno nam vedno nepoznani "objekt na sebi", mejni pojem brez lastnega nazora, ki ga moramo postulirati, da moremo načelno subjektivnim feno-

menom pripisati značaj objektivnosti. V transcendentalistični filozofiji pa je dobil ta pojem ime faktičnosti ali istinitosti in ga le ta filozofija obdelava prav na isti način, kakor transcendentalna svoj "Ding an sich". Z ozirom na razmerje do absolutnega tedaj med tema dvema filozofskima strujama ni nobene razlike.

Drugič pa ozir na drugo izhodišče tu sploh ne more priti v poštev. Ker razlika je tu zgolj v metodi, tedaj ali se obdeluje material bolj iz posamezne izkušnje, tedaj empiristično /in tako tudi v našem slučaju/, ali pa bolj z vidika splošne zavesti v takozvani čisti filozofiji. Mišljena je s tem razlikovanjem razlika med principom induktivne in deduktivne metode, o kateri nam pa v naše namene tu razpravljati ni potrebno. Kajti jasno je, da bi lahko imeli transcendentalistično filozofijo v obeh teh načinih in torej zanjo tudi to razlikovanje ne more priti v poštev.

Razlika mora biti tedaj utemeljena v nečem drugem. To drugo pa ni v našem slučaju nič drugega, kakor izprememba, katero je doživelo pojmovanje predmeta s strani transcendentalistične filozofije. To izpremembo pa hočemo sedaj na kratko opisati.

Najpreje pojmovanje predmeta v transcendentalni filozofiji. Njeno stališče lahko orišemo sledeče : do zaznave vnanjega sveta pridemo le s posredovanjem naših čutov. Zatorej objekti, kakor jih zaznavamo, niso pravi resnični objekti, marveč zgolj fenomeni teh zadnjih, kakor so nam posredovani po naših čutilih. Vprašanje nastane sedaj, dali pripada takim objektom sploh kateri značaj resničnosti, ali pa če morda niso drugo kot zgolj

nekake samovoljne tvorbe naše fantazije, ki nimajo sploh ničesar skupnega več z onimi objekti, katerih fenomeni so. Na ta problem pa odgovarja transcendentalna filozofija potem sledeče : v vsem fenomenalnem svetu res ni ničesar ~~več~~, na kar bi se mogli opreti, da bi kako utrdili njegov več kakor samo subjektivni značaj. Izkaže se pa, da se vrše subjektivni akti naše domišljije po neki strogi zakonitosti /za katero govori zavest nujnosti in splošne veljavnosti nekaterih naših spoznanj/ : zakonitost, ki pa ni čutne ali nazorne, marveč zgolj miselne narave. Le ta umska zavest pa daje fenomenalnosti našega spoznanja nekako objektivno veljavnost, tako da lako sklepamo, da če bi bil nefenomenalen svet, katerega postulira pravkar omenjena naša umska zavest, tudi popolnoma različen od fenomenalnega /v bistvu nam oni ostane celo nepoznan za vedno/, vendar nam prav ta omenjena umska zavest jamči zato, da so vsi fenomenalni pojavi fenomeni ne ~~ke~~ ^{v smislu} produktivne kake poljubne in samovoljne domišljije, marveč fenomenalno objektivno resničnega, dasi za vedno nepoznanega nam sveta. Toliko tedaj o objektivnosti fenomenalnih pojavov v transcendentalni filozofiji.

S to objektivnostjo pa je seveda hkrati opisano pojmovanje predmeta v tej filozofiji. Predmet te filozofije je vse, kar se prostorno - časovno /v teh obeh formah nazornosti/ pojavi tako, da se da izvajati in da je v skladu z občimi zakoni, ki vladajo v naravi, tedaj zakoniti fenomeni. Vsega drugega pa, kakor naprimer predmete in dogodke, katere si naprimer samo sami izmišljamo, vsaj kot izmišljotine, ta filozofija enako kakor predmetov, katerih ne gre izvajati iz naravne zako-

nitosti, a to ne vsled našega omejenega poznanja naravnih zakonov, nikoli ne more smatrati za prave predmete ~~njenega~~ ^{svojega} rasiskovanja.

A sedaj pojmovanje predmeta v transcendentalistični filozofiji. V enem oziru je, kakor smo videli, v skladu s transcendentálnim pojmovanjem predmeta in se celo krije z njim : z ozirom na stališče, ki ga zavzema napram pojmu, iz katerega izvaja objektivnost pojavnega sveta, namreč da je ta pojem izven spoznavnega ~~območja~~ ^{območja} naše duševnosti, da ga je izvajati zgolj iz neposrednje njegove zavesti v vsakem posamnem slučaju sploh, ne da bi bila že načelno možna kaka nepokitna utemeljitev - to bi bil namreč circulus vitiosus - njega samega.

Načelno pa se loči v transcendentalistični filozofiji pojmovanje vloge, katero igra **d u š e v n o s t** pri spoznavanju napram onemu v transcendentálnu filozofiji. Odtod pa izvirajo pozneje tudi vse različice v pojmovanju predmeta med njima.

Najpreje v transcendentálnu : le ta uči, da nam je predmet vnanjega sveta posredovan po čutilih. Vtisi s strani vnanjega sveta pripravijo našo duševnost do aktivnosti z njene plati in tako pride do predstav vnanje prirode, ki se vsaj po svoji umski zakonitosti krijejo z ono prirodo samo. Kakor torej vidimo, se tu na duševnost pravzaprav ne jemlje nobenega posebnega ozira, ker ostane vsa pozornost čisto na predmetni plati našega spoznanja.

Drugače, in to prav v tem pogledu pa transcendentalistična filozofija. Dočim namreč v oni, kakor smo videli,

skoro čisto v nemar pustimo duševnost, ki je proizvedla na primer predstave zunanjega sveta, ravno tako, kakor da bi je sploh ne bilo, se je v tem oziru postavila le ta filozofija na stališče, da gre tej duševnosti neka čisto svoja pomembnost in svoja vloga ~~vloga~~ pri našem spoznavanju, katere nikakor ne smemo prezreti. V tem oziru vidimo torej nekak preobrat pozornosti od fizičnega k duševnemu pri vprašanju o našem spoznavanju sploh. V tem nas potrjuje tudi pojav psihologije kot samostojne vede, ki se je tako razvila v poslednjih desetletjih.

Dočim je torej transcendentalna filozofija, kakor smo videli, nekako rekli bi skoro naivno samostojni pomen duševnosti pri spoznavanju sploh kar ignorirala, meni nasprotno transcendentalistična, da je prav tu iskati ključ k rešitvi spoznavnega problema. O stvari sami bo seveda kakor vedno odločila šele bodočnost. Mi pa si hočemo samo nakratko še ogledati, kako in zakaj je vsled vsega tega pojmovanje predmeta doživelo spremembo, o kateri smo popreje govorili.

Stvar je namreč tale : ako govorimo za sedaj samo o jedru našega vprašanja, bi lahko rekli, da je bilo starejše stališče filozofije nekako fizikalnega značaja in pravzaprav je bilo govora tudi samo o takih pojavih prirode, ki so bili hkrati tudi predmet naravoslovja, seveda z ozirom na vprašanje po našem spoznavanju. Vsemu fenomenalnemu svetu ni bila posvečena pravzaprav nobena posebna pažnja. Predstave same niso bile nikoli predmet kake posebne pozornosti, šlo je le vse bolj za zakone, po katerih so se vrstile in pa sploh porajale, česar pa se ni pripisovalo

njim, marveč umu /kot izrazu za objektivni svet/, ki je tvoril središče vsega razpravljanja. S tega stališča gledano je potem res težko povedati, kako je bilo ~~spojmom~~ predmeta, zlasti še z ozirom na fenomene, na katere se ona, kakor že rečeno, ozira sploh ni jemalo. Sicer pa je vprašanje, da li ni tako stališče pri pravilnem razumevanju pričujočega problema celonujno. Ozrino se naprimer k sedanjim razlagam tega vprašanja. Ali vlada v tem ožiru sploh kaka razlika s prejšnjim? Kolikor jaz vidim, prav nobena. Razlika je marveč v temle : poprej se je enastavno reklo, da vzbuja vnanji svet nekake utise v nas, ki zopet bude nekako naše predstavne zmožnosti. In pri tem je tudi ostalo. Zanimanje se je stem zaključkom za to vprašanje nehalo in se je obrnilo drugam, k vsebini teh predstav, k pojavom vnanje prirode. Sedaj pa je temu drugače. Tudi v transcendentalistični filozofiji se učimo, da vzbuja vnanji svet nekake utise v nas, ki zopet bude naše predstavne zmožnosti. Od tu pa gre ta filozofija drugo pot, Pozornosti namreč ne obrnemo sedaj k vnanji prirodi, marveč skušamo dognati, kako da je pravzaprav s temi utisi, katere dobivamo od zunaj. In tu se izkaže, da lahko tudi na teh utisih, ki jih imenujemo sedaj doživljaje doženemo nebroj zakonov, ki upravičujejo celo novo vedo : psihologijo.

S tem načinom pa se seveda spremeni vsa podoba fenomenalnega sveta. Ker sedaj ne opazujemo več kar navadno prirodnih pojavov, marveč jih opazujemo z ozirom na zakone ki jih doganjamo v naši duševnosti. In predmeti imajo sedaj za nas čisto drug pomen, ker nas ne zanimajo več kot prirodni pojavi, marveč kot predočevanci naših raznovrstnih doživljajev.

Da se je s tem podoba fenomenalnega sveta, kakor že rečeno, spremenila, je lahko umljivo, Saj imamo sedaj predmete, ki jih v vnanji prirodi sploh ne more ^{biti} predmete, ki izvirajo zgolj iz aktov naše duševnosti, v skrajnem slučaju pa celo njo samo, ki je pač svet zase. To pa je razlog za ono spremembo, katero je doživelo, kakor smo to že popreje omenili, pojmovanje predmeta s strani transcendentalistične filozofije.

A da se nakratko povrnemu še k gori načetemu vprašanju : da li se je namreč glede jedra spoznavnega vprašanja s tem psihološkim pojmovanjem napram poprejšnjemu bistveno kaj izpremenilo, bi menil da ne. Nekaj utemeljitve k temu mnenju v enem poznejših poglavij. Najbrže je namreč res tako, da glede transcendentalnega objekta samega, glede faktičnosti našega spoznanja res ni bistvene spremembe zamisliti mogoče, pa bodisi, da bi našli še katere druge vidike, ki bi se od naših dveh še bistveno razlikovali : gre pač za dejstvo, ki končno ni utemeljeno na naših nezmožnostih, marveč v naravi tega problema samega.

predmeto

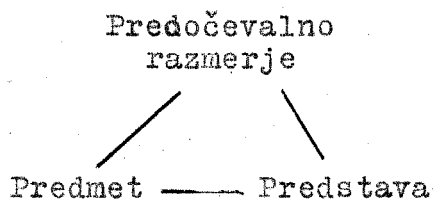
1. Razmotrivanje o predočevanju.

Da more katerikoli predmet postati predmet moje zavesti, si ga moram kakorkoli "predočiti". In kar mi ga "predoči" ne more biti drugo, kakor moja predstava o predmetu, ki mi ga je "predočila" /Obravnavamo samo ta osnovni slučaj vsāga predočevanja./ Zato imenujemo razmerje med predmetom in njegovo predstavo "predočevalno razmerje". Na tem razmerju pa opazimo pri natančnejšem razmotrivanju posebnost, ki nas nekoliko osupne v svojem dejstvu in nam da misliti. Tudi naslednje naj se podrobneje peča z njo.

Pri opazovanju vsakega člena tega razmerja posebej, se nam namreč zjasni, da ta dva člena kljub apriornosti svojega razmerja, v le tem razmerju nikakor nista enakovredna. In sicer opazimo, da je zavisnost predstave od njenega objekta nekako manjša od zavisnosti predstave od njenega objekta, in to, kakor že rečeno, kljub temu, da je to razmerje apriornega, to je objektivnega značaja. Ni li v tem nekako protislovje? Apriornost nam namreč v vsakem slučaju jamči za brezpogojno samostojnost svojih elementov, kar bi torej v našem slučaju moralo veljati za oba člena enako.

Naše razmotrivanje o "predočevalnem razmerju" pa naenkrat, - vsaj navidezno - ne sledi temu zakonu. Pristati moramo namreč na dejstvo, da izključuje na eni strani absolutno nebivanje predmetov tudi možnost vsakega predstavljanja sploh, ne velja pa ta stavek navidezno v obrnitvi, ker bi absolutno

nepredstavljanje, katerega pa si je seveda nemogoče predstavljati,
 - ampak recimo da bi si to kako mislili - /beseđe g.prof.Vebra/
 očividno še ne izključuje možnosti predmeta samega sploh. Zdi se
 nam torej, da se ne strinjajo rezultati teh različnih vidikov
 napram našemu umevanju predočevalnega razmerja med seboj.



Ako si torej naš položaj
 pojasnimo še enkrat, je potrebno, da
 smo si v svesti sledečih dveh
 zaenkrat si še protislovnih na-
 zorov o ena in istem problemu
 predočevanja : 1. Predstave ne gre
 nekako izvajati iz objekta, katerega

predstavlja, kakor da bi bil objekt naprimer vzrok predstave in
 njegova predstava le nekako njegov učinek. Razmerje med njima je
 marveč istočasno /brezčasno/ in vzajemno in že vsled svoje
 brezčasnosti ne more biti kavzalno, katero vedno zahteva časovnega
 sledstva. Skratka torej : predstava ni na noben umljivi način, /niti
 na empiričen način ne, ki je vedno neumljiv/ odvisna od svojega
 objekta, katerega predstavlja, marveč je v svojem bistvu absolutno
 samostojen, to je na nek idealen, nam neznan način na predmet vezan
 pojav., 2. drugič pa predstava vendarle ne more biti nikoli nič,
 razen predstava predmeta, brez katerega je torej sploh ne more
 biti. Obratnega pa ne moremo trditi, da bi namteč tudi predmeta
 moralo ne biti, ako bi si odmislili, - če bi bilo to sploh mo-
 goče - vsako predstavljanje sploh, Očividno je torej pred nami
 neka zavisnost predstave do njenega predmeta, kar nasprotuje
 zavesti njene absolutne samostojnosti, kakor smo jo orisali
 popreje.

popreje

popreje. Rešitev tega vprašanja nam je torej sedaj predvsem pred očmi.

Predno pa preidemo k problemu samemu, pa si hočemo najpreje ogledati поблиžje način premise, pod katero smo prišli do njega. Mnogokrat se namreč zgodi v premišljevanju tako, da kljub vsem pravilnostim v stvari rezultat navsezadnje le ne pride pravi, a to pa zato, ker niso dovolj razčiščene premise, na podlagi katerih smo prišli do njega. In res je premisa, ki je v našem slučaju seveda samo metodičnega značaja, vse preje kakor jasna po svoji naravi. V oči pade namreč dejstvo, da zahtevano rezultat, kakršnega smo dobili zastran predočevalnega razmerja metodično premiso, katero pa je apriori nemogoče izvesti. Zato pristavek : "katerega /predstavljanja/ pa si je nemogoče predstavljati, - a recimo, da bi si to kako mislili"-. Rezultat zastran "predočevalnega razmerja" sloni tedaj na metodično povsem problematični premisi in vprašanje je sedaj, če ni razloga dozdevne njegove protislovnosti iskati zgolj v naravi njegove premise same in torej sploh ni nobeno protislovje, marveč samo konsekvence metode, ki smo jo s po svoji naravi tako problematično premiso upeljali. Bodi temu tako ali drugače, vsekakor je treba začeti ne s problemom samim, marveč s tem v stvari navidezno čisto postranskim pristavkom, ki morfa na stvari ni tako nedolžen, kakor to izgleda na prvi pogled,

Od nekdanj se mi je čudno zdelo , ako sem v

teku kakih razprav srečal mesta, kjer se je zasledovalo rezultate in navajalo definicije na podlagi premis, o katerih že bilo hkrati navedeno, da so apriori nemožne. Nekaj nepojasnenega leži v dejstvu, da lahko človek razmišlja in razvija misli na podlagi nemožnih objektov. Vendar je povsem jasno, da misel res ni vezana samo na predstave možnih predmetov. Predstava perpetuum mobila je predstava ne-realno nemožnega predmeta, a misel o njej je vendar možna brez vsega drugega. A javi se tu vprašanje: da li je na namreč možna tudi misel nemožnega predmeta? To vprašanje pa se m o r a zanikati. Nemožni predmet je realno nič in misel ničesa sama tudi vedno nič. Tako se nam sedaj začne oblikovati problem in trčili smo na prvo opirališče. Izkazalo se je torej, da je nemožna misel nemožnega predmeta, nikakor pa ni nemožna misel p r e d s t a v e nemožnega predmeta. Tako je perpetuum mobile, ker je kot predmet nekaj nemožnega kot predmet tudi nič, in to tudi za misel, katere enako ne more biti kakor ni predmeta, katerega bi mislila. Ni pa nič predstava perpetuum mobila in nič tudi nija misel predstave, katere predmet je realno nemogoč.

Zavest možnega in nemožnega ima tedaj drugačno razmerje do objektov predstav samih, kakor do njihovih predstav. Niti nemožen predmet, niti misel o njem, nobeno ni pod nobenim pogojem nič, čisto drugače pa je s predstavo o takem predmetu, ki je naprimer v slučaju perpetuum mobila celo ideal mehanika, kateremu skuša približati svoje realne konstrukcije, seveda, ne da bi ga apriori mogel kedaj doseči.

Sicer pa je to staro spoznanje o idejnem sploh, in ni to, za kar nam gre v pričujočem slučaju. Vprašanje za katero gre nam se marveč glasi, kako da je možno razložiti, da bi nemožen predmet, ki je vedno in vselej nič, v enem slučaju, kadar gre namreč za predmet predstave/ ostal nujno brez smisla in pomena, v drugem slučaju pa /kadar gre namreč zgolj za predstavo o njem/, pa celo kot nič, kar je in ostane nemožen predmet vedno in vselej, ne bi ostal brez smisla, a bi nasprotno pod gotovimi pogoji, kakor je na primer tudi v slučaju perpetuum mobila, lahko celo kot ideja služil za vzor in vodilno načelo vsemu mehničnemu konstruiranju sploh?

Prišli smo torej do takega rezultata : nič, ki je predmet predstave nemožnega predmeta ne ostane pod vsakim pogojem enak in ne ohrani istega pomena, bolje nepomena.

Pojem "ničesa" je prastar pojem filozofije in ga srečamo v zgodovini že v najstarejših časih dobah starega veka. Njegovo obravnavanje pa je seveda vedno različno. Izraža pa zavest človeka, da z bivaječim svetom le ta še nemore biti izčrpan in da mora biti razen njega še nekaj nebivaječega, kar pa dela neverjetne preglavice vsemu predstavljanju in tudi besednemu formuliranju.

Naj se naša definicija "ničesa" pričujoče glasi sledeče : nič je predmet predstave realno nemožnega predmeta. A

A sedaj o tej definiciji, ki nam resnično razjasni razlog vseh težav, ki nam jih je prizadel naš problem.

Bivanje realno nemožnega predmeta je protislovje in torej nič. Predstava "ničesa" kot predstava realno nemožnega predmeta pa dasi sama kot predstava ničesa sama seveda tudi nič, le ni nič, kakor je nič bivanje realno nemožnega predmeta, - marveč je nič, kot predstava ničesa, kar ni.

Nahajamo se sedaj na mrtvi točki. Kajti po tej poti razum ne more nikamor več naprej in ako ne pride pomoč od drugod, je naše premissljevanje pri kraju.

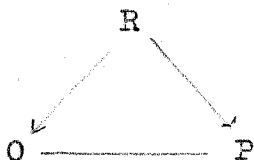
Srečen domislek pa nam naenkrat pokaže pot iz te zagate, in to, kakor navadno v skrajni sili na najenostavnejši način.

Imenovali smo nič predmet realno nemožne predstave realno nemožnega predmeta. A sedaj je treba pomisliti, da je vendar ravno **P r e d s t a v a s a m a** ono, kar je nekaj realno nemožnega. Kar je **paalno** nemožno pa smo definirali z ničem. Nič pa je ono, kar ne biva. Predstava sama torej ne biva. In to je sedaj naš rezultat.

Dvojno je, kar nam postaja jasno iz njega. Prvič vidimo, da moramo poleg bivanja predmeta predstave računati enako še z nebivanjem predstave same. S tem pa je obenem podan dokaz o enakopravnosti apriornega **o b s t o j a n e b i v a n j a** poleg obstoja bivanja. Drugič pa nam način našega dokaza pojasnjuje nemožnost pozitivne dokazilnosti za obstoj nebivanja, - da ostane torej dokaz zanje vedno samo negativen. Gradi se namreč na zavesti "ničesa" kot predstavi predmeta realne nemožnosti, tedaj na predstavo samo, ki sama ni drugega, kakor ta realna nemožnost in torej

kakor nič kakor nekaj, kar obstoja samo nebivajoče.

Duševnost se torej ne more dokazovati drugače kakor samo sama s seboj in iskati ji pozitivnih dokazov je in ostane prazen trud.



A sedaj k problemu

predočevalnega razmerja, zaradi katerega vse te analize. Videli smo na njem, da člena P in O

/ako ju obravnavamo z ozirom

drugega na drugega/ nista dozdevno enaka med seboj, kar bi nasprotovalo zavesti tega razmerja, ki nasprotno dokazuje in zahteva popolno neodvisnost in enakopravnost obeh členov. Do tega protislovja pa nas je privedla, kakor je gorin razvidno, metodična premisa, ki de sama zaveda nemožnosti svoje zahteve in postulira svoj sklep tedaj na nekaj nemožnega. Izkazalo pa se je tekom naše razprave, Smisel pristavka /naše premise/, da naj bi eliminirali vse predstavljanje sploh, kar pa si je seveda nemožno predstavljati, - a recimo, da bi to kako mislili -, nam postaja sedaj jasen. Eliminirati vsako predstavljanje je nekaj apriorno nemožnega. Izkazalo pa se je tekom naše razprave, da to "nemožno" ni nič drugega, kakor baš predstava sama, ki, ako abstrahira od svojega predmeta, tedaj sama zase, po svoji naravi, samo nebiva. Eliminiranje vsega predmeta torej ni nič drugega, kakor zanašanje zavesti

predstave na njo ^{sámo}, ki pa brez predmeta zares ni nič, a samo nič, kot apriorno zavestno obstojanje nebivanja. Odtod tedaj upravičenost ^{veló} take nikoži več kot samo problematične premise.

Ako nam je torej rezultat na podlagi te premise prinesel spoznanje, da je ni predstave brez predmeta, pač pa, da je lahko predmet brez predstave /kakor da bi bila predstava bolj odvisna od predmeta, kakor predmet od predstave/, je ta odvisnost v tem smislu nekaj neresničnega. Predstave brez predmeta nemore biti, ker je bistvo njenega bivanja ~~bivanja~~ obstoja ~~n e b i v a n j e~~, enako kakor je bivanje predmeta predstave bistvo njegovega obstoja.

Bivanje objekta predstave in nebivanje predstave ^{sáme} v njunem apriornem, brezčasnem razmerju je osnova, na podlagi katere se gradi pod imeno "predočevalnega razmerja" moderna psihologija.

3. Problem fundacije.

Naše spoznanje obdajajočega nas takoimenovanega vnanjega sveta je samo posredno, to je, zavemo se ga šele kot objekta naše duševnosti in ne neposredno takega, kakršen je sam na sebi.

Po metodi transcendentalistične filozofije pa niti ta naš predstavno vnanji svet še ni neposredno predmet našega zanimanja, marveč še drugi, še bolj posredni, to je oni, ki izvira iz odnošajev med zakoni v tej filozofiji samostojno obravnavane duševnosti in med omenjenim našim neposrednim, toda predstavnim svetom zunanjega.

Samostojno obravnavanje duševnosti nam namreč razkrije dejstvo, da se da celokupno naše duševno delovanje reducirati na samo štiri načelno različne njene funkcije, saj kolikor nam je to poznano doslej, le ta doživljanja pa nikakor niso morda čisto neodvisna drugo od drugega, marveč stoje v gotovem načelnem dosebojnem razmerju, ki kot tako res utemeljuje svojevrstno znanost. Ti doživljaji ki se vrste v redu - predstavljanje - mišljenje - čustvanje - stremljenje - utemeljujejo torej po metodi transcendentalistične filozofije gotovo razpredelbo našega neposrednega, a predstavno vnanjega sveta. Kajti vsak doživljaj nam po svoji naravi predočuje predmet, ki ga določimo po njegovi pripadnosti k odnošnemu doživljaju, ne pa z

ozirom naprimer na njegov odnos do ostale prirode, ali kako drugače, kakor je to bilo popreje običajno.

V tem sporedu doživljanj pa je prvo predstav-
ljanja, katerega vsa ostala doživljanja predpostavljajo, ne
da bi ^{jih} tudi obratno predstavljanje enako potrebovalo za
svoj obstoj. Pred seboj imamo takozvani zakon enostranske
odvisnosti med doživljaji višjega in nižjega reda, zakon,
ki je načelne važnosti v naši disciplini, v kateri se po-
navlja še na mnogih drugih mestih in o katerem bomo še
spregovorili pozneje. Iz pričujočega je le razvideti, da
pripada predstavljanju in z njim seveda tudi njegovim
predmetom nekako izjemno važno mesto, ^{v tej psihologiji} ker morajo vsa ostala
doživljanja pozneje nekakom ozir jemati na njegove zakone,
kar v obratni meri ne velja.

Predmete predstavljanja pa imenujemo v
razliko s predmeti drugih doživljajev osnove, pač zato,
ker so najnižjeredni predmeti, na katerih so nekako vsi o-
stali predmeti osnovani. Naše pričujoče vprašanje pa se
peča z odnosi in zakoni v območju teh osnov samih, neglede
na njihovo razmerje do drugovrstnih, od njih višjerednih
predmetov.

Kot prvo pade tu v oči dejstvo, da imamo
tudi med osnovami samimi razliko med višjerednimi in nižje-
rednimi, kar pomeni, da imamo osnove, ki lahko eksistirajo
same zase, toda pa tudi take osnove, ki potrebujejo še dru-
gih, njim podrejenih osnov za svoj obstoj. In tu načenja naš
problem fundacije.

Vzemimo za primer realno višjeredne osnove naprimer ^arealni stik med predmeti. Le ta stik je brez teh predmetov nonsens in jih nujno predpošavlja. Pravimo, da je fundiran na teh predmetih. Zatorej je realni stik, kot predmet predstave, kot osnova, višjereden napram naprimer osnovam, kakor so to realni predmezi v obče, na katerih je fundiran.

Psihologija pa razlikuje, z ozirom na problem fundacije, končno samo troje vrst osnov. K temu razlikovanju pa jo primora razmotrivanje v zvezi z nekim drugim problemom, namreč s problemom faktičnosti, o katerem smo že uvodoma govorili.

Izkaže se namreč, da more biti razmerje, v katerem lahko stoje vse osnove sploh do vprašanja po njih faktičnosti, samo trojne vrste, kar hočemo sedaj utemeljiti.

Prvič se oziramo samo na take osnove, ki lahko bivajo brez ozira na katerekoli druge osnove, ki odgovarjajo kot predmeti našega najnižjerednega predstavljanja kakor gledanju, slišanju ... itd. - tedaj /^{na}vid, sluh... itd - kolikor je čutov, ki nam posredujejo vnanji svet. Sedaj pa je vprašanje po njih faktičnosti. Vse te najnižjeredne osnove so, kakor umevno, načelno nefundirane. Odkod naj torej izvajamo njih faktičnost oz. nefaktičnost? Odgovor je kakor je čuden, samo ta mogoč : samo iz dejstva, da so ali pa da niso faktični. Vidi se torej, da značaj faktičnosti tem osnovam kategorično pripada ali nepripada, to pa zato, ker za faktičnost ali nefaktičnost samo ni druge uteme-

ljitve, razen nje same, ki smo jo enostavno prisiljeni postulirati, in to načelno v vsakem slučaju sploh. Vse načelno nefundirane osnove so tedaj faktične le, ako tudi faktične so, za kar pa ni nobenega pravega kriterija več.

Druge so navrsti takozvane realno višjeredne osnove, kakor je to naprimer gori omenjeni realni stik. Le ta je fundiran na nižjerednih osnovah, ki same koncem koncev niso več fundirane. A sedaj gre vprašanje za faktičnostjo le teh realni, a višjerednih osnov. O njih samo ob sebi velja tole : ako so osnove, na katerih so fundirane, faktične, tedaj so samo po sebi faktične tudi one, kar izražamo takole : realno višjeredne osnove izvajajo svojo faktičnost iz faktičnosti svojih predmetnih podlag. Kako pa je koncem koncev z faktičnostjo le teh predmetnih podlag, to pa je razvidno iz prejšnjega poglavja. Faktičnost le teh realnih višjerednih osnov bi torej lahko imenovali hipotetično, ker velja zgolj pod pogojem, da so res tudi faktični njeni fundamenti.

A slednjič sedaj še tretja vrsta osnov, o katerih pa je treba nekoliko bolj podrobnega razpravljanja. V tem slučaju gre namreč za osnove, za predmete predstav, ki so po svoji naravi bolj podobni mislim kakor pa predmetom nazornosti. Vzemimo za primer takega slučaja razliko med belo in črno barvo. V govoru pravimo, da je to razliko videti in to seveda tudi velja. A kako dobro pomislimo, tedaj pravzaprav ne gledamo razlike, temveč samo to belo in črno barvo pred seboj. Kaj torej pravzaprav pomeni, ako

govorimo, da vidimo razliko med dvema naprimer različnima barvama.

Predvsem primerjajmo naš slučaj s slučajem realnega stika. Kako je z gledanjem v tem zadnjem slučaju. Naprimer, če vzamemo dve krogli in ju bližamo. Gledamo, kako se razdalja med njima krči, in to bolj in bolj, dokler ne padeta skrajni točki notranje razdalje med kroglama skupaj, in je ta postala = \emptyset . Ako tedaj govorimo, da vidimo, kako da se krogli dotikate, kako je to potem pravzaprav razumeti? Ker eno je jasno, namreč, da razdalje = \emptyset ne moremo videti, ako jo pa le kako gledamo, tedaj mora biti ^{to} načelno drugačen način, kot smo gledali naprimer razdaljo x med kroglama, ki sta se bližali.

Bodi za naše namene dovolj, da smo si na jasnem o dejstvu, da "gledanje" ni v vsakem slučaju čisto nedvoumenu pojem, ker točna analiza vsega tega bi nas vedla predaleč izven okvira našega vprašanja. V naslednjem pa primerjajmo "gledanje" realnega stika z "gledanjem" gori omenjene razlike ~~gori omenjene~~ med črno in belo barvo

Eno tudi tu stoji : da je gledanje razlike med dvema barvama nekaj drugega kot odnosno "gledanje" vsake posamezne teh dveh barv. Drugo je sedaj vprašanje, če je to gledanje istovetno z gledanjem naprimer realnega stika. Najugodneje bo v ta namen, ako vzamemo dve krogli, katerih pa naj bo ena bele, druga pa črne barve. Tako nam bo mogoče na enem slučaju opazovati oba gori navedena odnosa

med njima.

Kar nam kot prvo pade v oči je dejstvo, da je za naše gledanje razlike med dvema naprimer barvama, čisto indiferentno, v kakem realnem odnosu da ti dve barvi sicer stojita, dočim je naprimer v slučaju stika prav realni odnos med predmeti poglavitno, na kar se opiramo, ker realni stik sam ni nič drugega, kakor mejni slučaj razdalje, kot realnega odnosa med predmeti. In tu tiči res jedro tega vprašanja in z njim seveda tudi njegovega odgovora, ki se torej glasi : realno osnovo višjega reda omogoča tak odnos dveh predmetov, katerega ustvarja ozir prvega predmeta na drugega in obratno. Samo kot pripomba morda tu ne bo odveč povdarek, da realni stik, kot mejni slučaj realnega odnosa med predmetoma, sam pravzaprav ni nič več nič realnega. Zato zanj pravkar navedena definicija pravzaprav ne velja več. A to dejstvo pa se ponavlja pri vseh razmišljanjih, kjer imamo opravka z realiziranimi mejnimi slučajmi katerihkoli realnih odnosov. Mejni slučaj pade sam vedno iz območja zakonov onega odnosa, katerega mejni slučaj prav je. Tega samega pa neposredno niti nikoli v misli jemati nemoremo. Kot mejni slučaj pa je nam je torej izraz za neko višjerednost, ki jo določimo po zakonih njenih fundamentov. Tako je tudi s stikom realnega, ki ga imenujemo realni stik, dasi sam ni več realne narave.

nikjer faktični, ali bi bila zato tudi razlika med njima nefaktična? Odgoovorimo seveda z ne, kar izrazimo potem takole : faktičnost irealnih osnov samih izhaja iz njenih predmetnih podlag samih, neglede na to, dali so le-te same tudi faktične ali ne.

In z ozirom na logiko lahko tu zaenkrat zaključimo predstoječi problem takole :

Faktičnost najnižjerednih osnov uvidimo samo v njeni možnosti, a to kategorično.

Faktičnost realno višjerednih osnov pa uvidimo v njeni resničnosti, a to pa samo pogojno.

Faktičnost irealnih osnov pa uvidimo z nujnostjo, a to pa samo v njih disjunktivnem odnosu do nekega irealnega, zgolj relativnega faktorja nad njimi.

- - - -

V začetku tega poglavja smo omenili zakom enostranske odvisnosti med doživljaji in odgovarjajočimi jim predmeti v njih nižje in višjerednosti. Mislim, da se da narava te zakonitosti na podlagi pravkar dovršenih razprav še malo bolj osvetliti.

V ta namen bi izšli iz dejstva trojnega načina "gledanja" =/predstavljanja/predmetov, namreč iz predstavljanja

- a. najnižjerednih osnov
- b. realno - višjerednih .
- c. irealnih .

kakor smo vse to gori navedli. Tudi o teh vrstah predstavlja-
nja ^{velja} po zakonu enostranske odvisnosti dejstvo, da je ire-
alno predstavljanje odvisno od ostalih dveh, realno-
višjeredno pa od najnižjerednega, katero samo pa je samo-
stojno. Te odvisnosti pa ne smemo rabiti v obratnem smislu,
Tu se nam vrine tale pomislek :

Vzemimo naprimer najpreje irealno osnovo.
Njena faktičnost je, kakor smo videli, neodvisna od faktič-
nosti njenih predmetnih podlag. Odvisna pa je faktič -
nost irealne osnove koncem koncem le, in to vsaj od
nefaktičnosti svojih predmetnih podlag, kar se torej #
strinja z našim zakonom enostranske odvisnosti med
višjerednimi in nižjerednimi predmeti. S tem hočemo ~~///~~
namreč reči, da ako bi naprimer črne in bele barve tudi
~~faktično~~ nefaktično nikjer ne bilo, potem seveda tudi
o kaki razliki med njima nima nobenega smisla več
govoriti.

Iz n u j n o s t i , s katero pripada
faktičnost irealni oshovi pa sedaj menimo da se da
izvajati tale sklep : vse osnove koncem koncev vsaj
nafaktično ~~///~~ nujno eksistirajo, oziroma se nahajajo,
kakor je izraz za bivanje nefaktičnega. Sicer ne vem
izhoda iz protislovja, ki bi nastalo, med nujno faktič-
nostjo vsaktere irealne osnove in med nenujnostjo
vsaj nefaktičnosti njenih predmetnih podlag, na kate-
rih je fundirana.

Razlika med belo in črno barvo ni z
nujnostjo vezana na faktično bivačo barvo. Vezana pa
je z nujnostjo na neke vrste nahajanje teh svojih
predmetnih podlag, ki je enkrat nefaktično, drugič pa
kakor nam govori čut, prav tako irealno, kakor je to na
njih fundirana irealna osnova.

Iz vsega tega pa izvajamo sedaj tako :
realne osnove najnižjega reda so efektivne osnove, ki
pa imajo vedno še neko svoje potencialno nahajanje.
Za dejstvo tega nahajanja pa nam jamčijo prav irealne
osnove, katere koncem koncev vselej tako irealno naha-
janje njim podrejenih, čeprav nam na sebi v svoji i-
realnosti nezavednih osnov, predpostavljajo. No, in kakor
končno razlika ^{med npr. črno in belo barvo} /nujno in brezpogojno je, pa čeprav nanjo
nihče ne misli, tako, mislim, da je z nižjerednimi osno-
vami vedno tudi zvezano nahajanje vseh ostalih višje-
rednih. Tako, da bi končno naš zakon enostranske odvis-
bosti veljal samo za efektivno, ne pa tudi za potenci-
jelnó, to je , za ves faktični polžaj razmerja, v katerem
se ^{ne} nahajajo samo osnove, marveč vsi predmeti in pa tudi
vse doživljanje, med seboj : tedaj vse nam znano in ne-
znano vesoljstvo sploh.

Angleški filozof Locke si je naprimer na to vprašanje tako odgovoril, da namreč lastnosti, ki so z naravo predmeta z nujnostjo zvezane, po njem imenovane primarne kvalitete, sovpadajo z lastnostmi transcendentalnega predmeta, tako da se na tej točki fenomenalni in transcendentalni predmet krijeta., do čim ostale so po njegovem nazoru ostale lastnosti, ki po našem uvidevanju predmetom brez vse nujnosti pripadajo in katere je imenoval sekundarne kvalitete, lastne samo fenomenom.

O tem nazoru bomo še govorili. Sedaj pa si zaenkrat oglejmo problem s svojega spoznavno teoretičnega stališča.

Načelna formulacija problema spoznavanja se v transcendentalistični filozofiji, ki se v tem oziru ktije s transcendentalno, skuša podati na podlagi odnosa, katerega zavzema celokupna naša zaznava do faktičnosti svojih objektov. A ravno tu je ena najkočljivejših točk vsega filozofiranja sploh, ker se za vsak pojav zaznave da najti še kaka utemeljitev te ali druge vrste, do čim je prav problem faktičnosti končno izvajati vedno samo iz faktičnosti same, za ktere katero pa ni nobene prave utemeljitve več. In vendar so vsi protiugovoru proti takemu nazoru faktičnosti vsi nekako prazni. Kajti vsak ugovor svojo moč navsezadnje vedoma ali nevedoma izvaja le iz faktičnosti svoje vsebine, ki je torej vendar

ne more zopet utemeljevati, ker bi se sicer sukal tako-rekoč okrog samega sebe.

Spoznavni problem s pričujočega stališča moramo torej formulirati takole : zaznava je spoznanje samo toliko, kolikor se njenih činiteljev ne da izvajati iz psiholoških, marveč samo iz apsiholoških faktorjev. Seveda pa za te apsihološke činitelje na zaznavi ni nobene nadaljne utemeljitve več, ker ti so ravno izraz za faktičnost zaznave, o kateri smo preje govorili.

Sled faktičnosti pa le nekake najdemo v fenomenih, ako jo vemo približno kako iskati. Vzemimo za naš primer naprimer dve popolnoma enaki kapljici vode. Sedaj pa, ako se vprašamo, v čem obstoji razlika med njima, odgovor na to vprašanje ni povsem lahak. Kajti, različni nista v nobeni konstitutivni, to je takšni lastnosti, ki jima kot kapljicama pripada. Razlika pa je zaenkrat nujna v njunih konsektivnih, to je takšnih lastnostih, katere ju označujejo napram ostalim predmetom, ki ju obdajajo. Tako naprimer njijun prostorni odnošaji napram okolici. Toda sedaj pa kapljici naprimer zamenjajta svoje mesto tako da med eno in drugo sedaj sploh ni nobene dosegljive razlike več. Ali je zato kaplica A postala kapljica B? Neposredna zavest nam da odgovor, da to pod nobenim pogojem ne. Iz tega bi se dalo sklepati, da je nezavzemljivost prostora po dveh predmetih hkrati, kriterij za identiteto poljubnega predmeta s samim seboj. A celo to

ni poslednji kriterij identitete, kakor bi se delo zdelo na prvi pogled. Trditi se da namreč marveč, da je ta zavest nezavzemljivostá prostora po dveh predmetih hkrati, zavest ki je seveda predmetom prirode tako brezpogojno lastna kakor naprimer zavest njihove razsežnosti / že tudi poznejša od še druge in vseskozi neposredne zavesti identitete predmeta s samim seboj, katera poslednja pa je po svoji naravi enaka z zavestjo faktičnosti, in torej kakor ta, brez nadaljne utemeljitve.

Na podlagi dejstva, da torej vsebuje naša zaznava v sebi neki element, ki pod nobenim pogojem ne more postati tudi sam zopet lastnost čemu drugemu, lahko sedaj sklepamo, da so fenomeni, predmeti, kakor so nam znani iz naše zaznave, prav fenomeni nečesa, kar samo ni več fenomen in kar imenujemo transcendentalni predmet ali noumen.

O tem predmetu pa seveda enako kakor ~~tudi~~ kakor tudi o faktičnosti na sebi ni in apriori ne more biti nobenega pozitivnega znaka. A izkušnja nas je / v slučaju naprimer naših kapljic / podučila, o njegovem vplivu na zakone fenomenalnih predmetov. Tako smo videli naprimer, da celo tam, kjer odpovedo vse možnosti še dognati razliko med dvema fenomenoma, ostane vsaj še brezpogojna zavest te razlike, ki je same torej nó mogoče več izvajati iz fenomenalnih lastnosti predmeta. Zato smemo sklepati : bodisi transcendentalni objekt na sebi

kakršenkoli /načelno nam ostane celo nepoznan za vedno/
eno stoji, da misel o njem, dasi ničesar pozitivnega ne
ve povedati, vendar ni prazna in neutemeljena, kakor to
mnogi v svojih različnih sistemih skušajo dokazati. S
takimi dokazi marveč samo dokazujejo nepravo umevanje
stvari, kar dokazujejo nasprotje dejstva, za katero načelno
ni dokaza, kar je seveda na sebi protislovno, dasi tega
ne vedo.

Poslednji razlog tedaj za razliko med
dvema ~~med dvema~~ predmetoma naprimer, torej ni več fenomen
nalnega, marveč transcendentalnega izvora. Seveda pa ne
velja to samo za ozko območje našega primera, marveč za
ves fenomenalni svet sploh, seveda tudi za vse slučaje,
kjer naprimer razliko, sličnost itd., lahko doženemo že
^{podlagi} na očitnih lastnosti na predmetih. Gre tu samo za posled-
nji vzrok, ki je končno pri vsakem slučaju poleg, dasi se
ga nam je treba samo v najbolj izjemnih slučajih tudi
posluževati, oziroma se sklicevati nanj.

Sedaj pa menimo, da smo torej upravičeni
na podlagi teh izsledkov sklepati še naprej - tako vsaj
transcendentalistična filozofija, - in sicer v tej le-
smeri : "poslednji" razlog naprimer razlike med dvema
predmetoma je iskati v transcendentalnem, Iz tega pa sle-
di, - vsaj domnevati smemo tako, - da tej razliki na fe-
nomenalni strani odgovarja vsaj neko gotovo razmerje na
strani transcendentalnega predmeta. Kako in kaj, o tem

seveda prav ničesar ne vemo. A nekaj po našem mnenju mora biti, zato pač govori neka naša neposredna zavest pri teh mislih. In tega fakta se poprimemo sedaj in ga izrabimo v svrhu svojih spoznavno - teoretičnih razmotrivanj, ker v svojih posledicah se izkaže zelo plodonosen in kot izhodišče za mnogo načelno važnih zakonov spoznavne-teorije.

Na sebi, tako kakor ga imamo sedaj pred seboj, ga imenujemo princip paralelenih relacij : vakemu odnosu na fenomenalni strani odgovarja prav enaki odnos na strani transcendentalnega objekta, pa bodisi razlika med fenomenom in noumenom na sebi kakršnakoli že :

$$w_1 : w_2 - o_1 : o_2, \text{ ali}$$

$$w_1 : o_1 - w_2 : o_2, \text{ itd.,}$$

pri čemer pomeni w člen relacije na transcendentalni in o člen relacije na fenomenalni strani.

- - -

Na podlagi ravnokar najdenega principa pa, lahko sedaj izvajamo še mnogo drugih, za spoznavno teorijo važnih zakonov. V tem poglavju pa se hočemo oziht rati samo na enega še, namreč na takozvani zakon "boljših" in "slabših" fenomenov. Do njega pridemo na podlagi sledečih preudarjanj :

Vzemimo razmerje med dvema fenomenoma. Prav isto razmerje, tako sledi to iz principa paralelenih relacij, pa je postulirati na strani, sicer po svoji naravi

do zadnjega od fenomena različnega noumena. Vzemimo sedaj to razmerje kot lastnost zase, tako na strani fenomena kakor na strani noumena. Tedaj sledi iz pravkaršnjega, da sta si ti dve razmerji po svojem internem razmerju ustroju bližji, kakor pa so si bili fenomeni in noumeni ki so to razmerje ustvarjali, med seboj. To po svoji naravi matematično dejstvo, pa lahko sedaj v naše svrhe čisto posplošimo. In s tem dobimo naš zakon slabših in boljših fenomenov : sličnost med fenomeni in noumeni rase /pod vidikom konstantne, to je ena in iste subjektivnosti/ od podrejenih k nadrejenim objektom, to pa vsekakor neomejeno, tedaj in infinitum.

Iz predmetnih lastnosti, kakor so nam z znane iz izkušnje pa smo si sestavili mal spored, kakor bi se vrstile po zakonu boljših in slabših fenomenov po svoji podrejenosti in nadrejenosti. Stopnic bi imeli v tem slučaju šest, in sicer :

- 1.Število,
- 2.oblika
- 3.razseg
- 4.prostor, čas, trdota itd.,
- 5.barva
- 6.okus, vonj itd..

Po tej razpredelbi bi si bilo število v fenomenalnem oziru najbolj slično z onim v noumenalnem oziru, oblika že manj in tako postopoma naprej navzdol.

Število bi bilo v tem pogledu torej "najboljši", vsi ostali pa po redu "slabši" fenomen. - H koncu poglavja naj sledi sedaj še nekaj misli k temu zakonu boljših in slabših fenomenov.

Ako si ga ogledamo najpreje s stališča, katerega zavzema zakon napram našim empiričnim izsledkom, se izkaže nekako presplošen, to je tak, da mu z empiričnimi podatki nismo prav kos. Sicer je res, da so zakoni po svoji veljavnosti neodvisni od našega empiričnega znanja in poznanja narave, vendar rase nekako pomen vsakega zakona, s pomenom, katerega ima za empirični svet, kateremu vlada. V našem slučaju naprimer predpostavlja zakon načelno neomejeno vrsto med seboj nad-, oziroma podrejenih si predmetnih lastnosti, dočim nam jih daje empirija zaenkrat na roko le šest. In ta razlika je nekako prevelika, pa bodisi, da bi se naše število v bodoče tudi še kaj zvišalo. Potem pa še to : tudi za določitev teh šestere stopenj v predmetnih lastnostih nam pravzaprav manjka še nekega gotovega principa. Sestavljeme so marveč le nekako bolj po čutu kakor po neovrgljivih načelih, kakor to znanost končno zahteva. Določiti naprimer zadnji princip trdote, razsega, števila itd., morda res ni tako lahko kot bi bilo to misliti na prvi pogled in vsled tega je celo to vprašanje razvrstitve naše tabele še nekako problem zase.

In tu se nam vrine misel, zakaj da bi na tem

mestu prešli izsledke, katere nam je dala psihologija v roke. V mislih imamo namreč v prejšnjem poglavju opisane zakone fundiranih in nefundiranih faktičnosti. Kajti le-to stoji : transcendentelni objekt sam, ki je tu istoveten z faktičnostjo fenomenov samo, nam ostane vseskozi brezpogojno nedosegljiv, kar ^{že} tudi zakon boljših in slabših fenomenov izraža, s tem namreč, da vrste fenomenov ne omejuje, marveč jo stavi izven vseh mej - ad infinitum.

Razmerja, katera more zavzemati ves fenomenalni svet napram faktičnosti, pa smo v psihologiji čisto jasno opisali, tako da se jih lahko tudi tu^j poslužimo. Kajti, načelno ne moremo z ozirom na faktičnost fenomenov razlikovati več kakor samo tri vrste fenomenov, namreč :

1. Načelno nefundirane fenomene, ki so ~~z~~ faktični ako faktični so, fenomeni tedaj, katerih faktičnosti ne moremo spoznati razen samo v njeni možnosti.

2. fundirane fenomene, ki so faktični, ako so faktične njih predmetne podlage, fenomene tedaj, katerih faktičnosti resnično, dasi samo pogojno spoznamo, in

3. irealne fenomene, ki so faktični brez ozira na faktičnost svojih predmetnih podlag in katerih faktičnost tedaj z nujnostjo spoznavamo.

Vse lastnosti, ki predmetom kakorkoli pripadajo, morajo biti torej nekako zapopadene v tem sistemu faktičnosti, izven katerega nobenih fenomenov več

ne more biti. Zatorej mislimo, da bi bilo prav, ako bi se tudi zakon boljših in slabših fenomenov oziral nanj.

V notranjosti vsakega oddelka teh z ozirom na faktičnost različnih fundiranih oziroma nefundiranih osnov fenomenov pa bi se potem določilo vsem znanim nam lastnostim predmetov njihovo mesto po načelu notranjega /omejenega/in-finitnega regresa. V našem slučaju bi naprimer vzeli v skupino nefundiranih osnov 5. /barvo/ in 6. /okus, vonj../ kjer je barva nekako višje narave kakor vonj ali okus itd., Dale pa bi se najti tudi v okviru samo te skupine gotovo še metode še bolj natančnega in diferenciranega razlikovanja. Ostale lastnosti, kakor razseg prostor itd., pa padejo seveda zopet v druge skupine, najprej po glavnem in skupnem principu in potem v notranjosti skupine po načelih natančnega diferenciranja, urejene. Kajti pozabiti ne smemo, da ostane most med fenomenalnim in transcendentnim načelno nepremeostljiv in da tudi "najboljši" fenomen po tej svoji lastnosti ne more preseči onega stališča do faktičnosti same, katero zavzemajo do faktičnosti irealni fenomeni v svojem načelu.

5.K analizi zaznave in spomina.

Stremljenje vsega znastvenega udejstvo-
vanja se koncem koncev strne v eno samo, vsem znanostim
skupno prizadevanje, namreč najti enotni princip vsega
vesoljstva, ki bi moral po naših računih odpreti vrata
k popolni sreči, po kateri vedoma ali nevedoma stremi
vsak človek. Sicer je ostalo vse dosedanje tozadevno delo
precej brez uspeha in se nasprotno raje množica prin-
cipov od dne do dne le še bolj množi. Vse to pa hotenja
po enotnosti razlage sveta nikakor ne ovira in kakor
se zdi, niti ovirati ne more. Vedno se namreč pojavlja na
svetu dejstvo, da slede dobam nabiranja dobe urejevanja
tako da se izogne znanost kaosu, ki bi ji sicer pretil,
ako bi narava sama ob pravem času ne posegla vmes.

Gre tu torej za dejstvo nepristnega,
često tudi celo nezavednega predstavljanja nekega enot-
nega principa, kateremu skušajo znanosti tudi svoje
efektivne rezultate približati. Le tako je tudi raz-
lagati pojem vedeželjnosti, ker bi sicer, ako bi temu ne
bilo tako, kakor smo ravnokar razložili, ne mogli govoriti
o drugem kakor o goli radovednosti, ki pa je vendar še razli-
različna od vedeželjnosti.

Iz pravkar orisanega dejstva pa se da
razlagati tudi veselje, katero občuti znanstvenik, ako se

mu zdi, da je našel ključ k zaželjeni enotnosti razlage in da se mu je posrečilo, vse svoje celotno nepristno, to je samo domišlijsko doživljanje - po zakonu psihološke gravitacije, katerega dalekosežnosti najbrže niti še ne poznamo - ^{prevesti} v resnično in pristno doživljanje. Sicer kakor že rečeno, se v tem oziru teorija in praksa nikoli nočeta strniti, kar pa nas ne ovira, da bi svoje sreče ne poizkušali še v naprej.

- - -

Vse to pa smo navedli tu samo zato, da nekako utemeljimo naše ravnanje s problemi, ki nimajo po svoji naravi nič skupnega pa bi jih le hoteli obravnavati vse po enem samem kopitu. Gre tu namreč za zakonitosti ki smo jih izsledili pri problemu fundacije in katere nočejo več iz glave. Njih porabnost pa se je v zadnjem poglavju tudi še praktično izkazala. Morča gre tu torej res za zakon, katerega območje sega bolj široko, kakor bi se mislilo na prvi pogled. Sicer bi tudi s tem seveda še davno ne bili pri zadnjem enotnem principu vsega razlaganja sploh, vendar bi se s tem pričujoč sistem transcendentalistične filozofije reducirjal zopet za nekaj točk, kar je že na sebi nekaj vredno.

V sledečem poglavju hočemo torej navesti, kako da bi se dala po našem mnenju zakonitost, katero smo našli pri problemu fundacije, izslediti tudi na načelih, po katerih si razlagamo naravo našega zaznavanja

na eni strani in na drugi strani tudi pri analizi izvora, ustroja in razmerja, katero vlada med zaznavo in spominom kot činiteljema v našem celotnem spoznavanju v obče.

Prva je torej na vrsti zaznava. O njej je razpravljalo prejšnje poglavje, ki je pokazalo, kako da je utemeljevati one psihološke činitelje na zaznavi, kateri ji dajejo šele avtonomen pomen in s tem pomen spoznavanja. Gre tu zopet za že tolikanj obravnavani problem faktičnosti, za metodo ki označuje naravo tega od vseh ostalih pojmov čisto različnega pojma, h kateremu se z nujnostjo zateka naposled vse naše umovanje, in to, čeprav ravno ta pojem na sebi nima več utemeljitve, ki bi se je dalo dokazati.

Toliko torej o spoznavnem problemu značaju naše zaznave. V svojem lastnem območju pa je zaznava precej neenostaven činitelj, ki tvori v spoznavni teoriji problem zase.

Vendar se hočemo v naslednjem omejiti samo na trojno razlikovanje, ki označuje zaznavo, to je, na notranje, na zunanje in na nalikujoče zaznavanje, dočim se hočemo razlikovanje pozitivnega in negativnega ogledati nekoliko pozneje. Kot drugo pa pride potem na vrsto razlikovanje med zaznavo in spominom, ki ima zopet svoje načelo razlikovanja v sebi in celo to poslednje razlikovanje preizkusiti z analogijami, ki nam jih že dal

problem ~~preblem~~ fundacije v roke, kakor smo to uvodoma navedli.

Zunanje zaznavanje je zaznavanje objektov vnanje prirode. Le to zaznavanje je torej načelno posredno, ker do vnanjih objektov ne moremo drugače kakor s posredovanjem naših čutil. Toda o vnanjem svetu, to je o onem, ki je onkraj našega predstavljanja pa tu sploh nočemo več govoriti. Marveč, ne govorimo o drugem, kot o neposrednem predstavnem vnanjem svetu, med katerim ničesar ne posreduje z ozirom na nas, marveč, ki je neposredni predočevanec naših predstav. Miza pred menoj, mi je torej neposredni predočevanec moje predstave o njej, torej p r e d s t a v n o vnanji predmet, ki je čisto nekaj drugega od absolutno vnanjega predmeta, o katerem sploh nobene predstave ne more biti.

Reči ~~se da~~, da so okrog nas predstave in ne predmeti ne odgovarja resnici, ker je smešno, če bi kdo rekel, da naj primaknem predstavo stola, ne pa stol sam to je ta predmet, k mizi. A ker o absolutno vnanjem predmetu tudi absolutno nobene predstave ni, zato sledi iz pravkar rečenega, da moramo govoriti o nekem neposrednem, a samo p r e d s t a v n o vnanjem svetu, ki je neposredni vsebinski predočevanec naše predstave.

Zato idejo govori tudi sledeči pomislek:
Ako govorimo o tujanji, to je fizični prirodi in no -

tranji, to je psihična priroda, tedaj se ta "zunanji" in "notranji" morata nanašati le relativno drug na drugega. Z ozirom na absolutni zunanji predmet o kaki notranjosti duševnega sploh ne more biti govora, kar z ozirom na absolutne relacije so vsi taki pojmi, kakor zunanji, notranji itd., nemožni, bodisi, da govorimo tudi o neki absolutni notranjosti, kar pa, gotovo ni nobeno določilo naše empirične duševnosti; iz česar sledi, da je treba postulirati relativno, to je predstavno zunanost predmetov, katerih zunanost določa njih tazmerje do duševnosti, ki je notranja, a zopet seveda notranja samo z ozirom na zunanost, po kateri je hkrati pogojena in kateri je hkrati pogoj. Amo torej govorimo o vnanji prirodi, tedaj, to bodi še enkrat poudarjeno, nima smisla govoriti o kaki absolutni vnanjosti, sploh o nikakem absolutnem določilu ne, marveč zgolj o neki relativni vnanjosti, relativni z ozirom na položaj duševnosti, o vnanjosti, kot neki samostojni ideji, ki jo nujno postuliramo, ako nočemo zaiti v protislovja z navadnim razumevanjem in čutom za te stvari, idejo torej, kateri po drugi strani odgovarja zase tudi samostojna, dasi samo relativna ideja notranjosti, kot določilo za duševnost, katere notranjosti vendar ni možno izvajati iz absolutno vnanjega, kar bi reklo, da smo v imanentni relaciji z transcendentnim in je torej protislovje na sebi.

Notranja zaznava je zaznava lastne duševnosti, v pričujočem slučaju naše duševnosti kot predstavne zmožnosti v n j e n e m pomenu vnanjega sveta. Le-ta je načelno neposredna, kakor/ previmo, je zaznava doživljajev, kateri so vsekakor odvisni od svojih predočevancev, zakaj to razmerje predočevanja ni kako samovoljno razmerje, ustvarjeno s strani naše duševnosti, marveč je osnovano, kakor je bilo to orisano v prvem poglavju naše razprave, na čisto izven-duševnih razmerjih objekta do subjekta, katerega razmerja, - imenovanega predočevalno razmerje - je immanentni predstavitelj. In kakor smo orisali to v enem prejšnjih poglavij, so zakoni, ki nam jih daje to notranje zaznavanje in opazovanje duševnosti, merodajni za razvrstitev predmetnega v sveta v transcendentalistični filozofiji, kar daje njenim razpravam čisto svoje obiležje.

Slednjič še nalikujoča zaznava. Česa zaznava pa je ta? Za primer nalikujoče zaznave služi naprimer zaznava "veselega obraza". Tedaj je v tem slučaju naša zaznava enkrat vnanja, ker mora zaznati obraz, drugič pa tudi zaznava veselja, torej nekaj duševnega in notranjega. Le ta zaznava pa se po razlagah transcendentalistične filozofije nikakor ne vrši tako, da bi bila ločena zaznava vnanjega in notranjega ~~svetjega~~ objekta posebej, iz katerih zaznav bi potem šele sestavila skupno zaznavo, izvirajočo iz

onih dveh. Marveč je njeno zaznavanje ravnotako konstitutivno kakor naprimer zaznaje samo zunanjega in samo notranjega, tedaj sploh vsega zaznavanje v obče. Zatorej so objekti ~~onih dveh zaznav~~ le te zaznave neke druge vrste od objektov onih dveh zaznav, namreč takozvani psihofizični objekti. Vprašanje nastane sedaj, dali je psihofizičen objekt zgolj sestavljen objekt psihičnega in fizičnega objekta, tako, kakor postavimo stol k mizi, ali pa tvori kak nov stvar zase? In to vprašanje je tembolj utemeljeno, ako smatramo za utemeljeno razlikovanje nalikujočega zaznavanja poleg vnanjega in notranjega, in to ne kot enostavno samovoljno sestavljanje onih dveh, marveč zaznavanje, katero utemeljuje čisto svoja narava. No, in ker za to poslednje govori mnogo izkušenj, naprimer primer otroka, ki ima nalikujočo zaznavo že davno prej, kot more imeti kako zmožnost sklepanja, ki bi bilo potrebno, da bi razložili nalikujočo zaznavo za nekaj umetnega in ne za neko samo posebi, po nekem svojem načelu narave pogojeno zaznavanje, zatorej smemo tedaj sklepati, da psihofizični objekti nekakor niso samo iz fizičnih in psihičnih objektov umetno sestavljeni objekti, marveč, da stojimo pred nekim novim objektom, čigar načelno stališče v svetu se ne da reducirati niti na zgolj iz teh zunanje niti na notranje in slednjič niti na zgolj iz teh dveh eventuelno sestavljeno stališče. /Poslednje bi bilo v našem slučaju itak samo prazna predstava/

Stojimo tedaj pred nekim novim problemom, ki muje težko priti bližje, da bi se ne zapletli v protislovja. Ker, težko je določiti naravo predmeta, ki predpostavlja na eni strani psihične in fizične objekte kot za svoj pogoj in v katerih se popolnoma izčrpa, dasi po drugi strani zahteva še neko samosvojo utemeljitev svoje eksistence, neglede na vso psihično in fizično naravo, kakor smo to gori orisali.

Iz tega položaja, mislim, da bi se težko rešili, ako bi nam ne prišel tu na pomoč naš problemn fundacije, o katerem smo že govorili. Ali nismo res pred nekakimi sličnimi okoliščinami, kakot tam, dasi čisto iz drugega vidika? Naj torej opišemo vso stvar, kakor smo si jo zamislili.

Pri problemu fundacije smo imeli tri vrste osnov, nefundirane ter relativno in relacijsko fundirane osnove. Podrobnejše razlage tu itak niso več potrebne. Tu pri pričujočem problemu zaznavanja pa imamo troje vrst zaznave : vnanjo, notranjo in nalikujočo. Ali ni tu najti kake analogije v odnosih zaznav med seboj, analogije z razmerji tako ali drugače fundiranih osnov, med seboj?

Zdi se nam namreč, da smo v bistvu pred enako zakonitostjo in sicer, da odgovarja zunanja zaznava najnižjerednim, tedaj načelno nefundiranim osnovam, notranja realno višjerednim fundiranim a nalikujočam zaznava irealnim, načelno fundirani osnovi, to pa na sledečih podlagah :

1. Vnanja zaznava /v gori orisanem smislu/ je načelno takorekoč najnižjeredna zaznava, ki kot taka ničesar ne predpostavlja sama zase, in ki je z ozirom na

faktičnost faktična, ako faktična je.

2. Notranja zaznava pa /seve, vse v izvestnem preloženem smislu, samo analogno / predpostavlja zase objekte, katerih predočevalec je, in brez katere je, kakor je to razvidno iz prvega poglavja naše razprave, ne bi moglo biti. Tedaj sloni v nekem smislu na vnanji zaznavi in je celo z ozirom na svojo faktičnost nekako v analognem položaju, kot so to realno- višjeredne osnovne do svojih predmetnih podlag. No, in sedaj slednjič še,

3. nalikujoče zaznavanje. Povdariti moram tu namreč še enkrat, da smo postavili nalikujoči zaznavi svoj princip, za katerega sicer nismo našli razlage, katerega pa smiselnost nalikujoče zaznave nujno predpostavlja. Le - ta posebna ~~zaznava~~ narava pa odgovarja po / svojem stališču, ako se ne motim, prav onemu, katero zavzemajo irealne osnove do svojih predmetnih podlag. In res je objekt nalikujočega zaznavanja po oni svoji strani, ki ga karakterizira prav kot objekta te posebne zaznave, irealnega značaja. Čisto tako, kakor irealna osnova je sicer nemogoča tam, kjer njegovih "predmetnih podlag" v absolutnem smislu ne bi bilo, pa vendar ostane zase tudi še nekaj, čeprav samo irealnega, tudi v slučaju da bi njegovih "podlag" efektivno ne bilo., to je namreč oni biološki čut bitja, ki nalikujočo zaznavo označuje in se manifestira, kadar so pogoji zato izpolnjeni in vendar ni nič v slučaju, ko ti pogoji tudi ^{niso} navno dani.

Končno sedaj še k analizi razmerja zaznave do spomina prav s tega vidika, dodatna misel. Kajti tudi dejna višje- in nižjerednost sledi tem zakonitostim, seve s posebnimi omejitvami, ki ravno označujejo naravo dejna na predstavi. Če-tu pa bi zopet celotna zaznava kot dejno najnižjeredna odgovarjala nefundirani, a spomin kot dejno višjeredna, višjeredni realni osnovi. Vidimo pa tu primankljaj člena, ki bi odgovarjal irealnim osnovam. Brez posebne utemeljitve postavimo sedaj tu pojem intuicije kot dejno irealen faktor naše duševnosti, kot svojevrsten spomin ob pogledu na zaznani svet. Naj ostane to kot proizoreno postavljen rezuštat, o katerem morda še nanese kedaj/ prilika spregovoriti.

Zanimivo pa bilo vsekakor, ako bi se izkazalo, da stojimo s problemom fundacije pred zakonitostjo tako obsežnega pomena, ki se je že doslej izkazala tako plodonosno pri vseh teh problemih, ki se človeku zdijo, kakor žile dovodnice k enemu samemu vs vedno nam nepoznanemu osrčju, ki nosi v transcendentalistični filozofiji ime "faktičnost".

Analogije.

Sklepanje na podlagi analogije je izraz za našo zavest, da lahko zakonitost kakega principa obsega v velikem in malem vse one pojave sveta, ki spadajo v njegovo območje. In že v tem dejstvu je videti ono tolikokrat povsodi povdarjeno dejstvo samostojnost in avtonomnost človekovega mišljenja napram fenomenalnemu svetu, o katerem razmišlja. Ker ja^hno je, da spoznanje principov ne more izhajati od drugod, kot samo iz golega mišljenja. Tako naprimer sklepamo po analogiji, da morajo narodi v velikem umreti ravno tako kakor posamzniki v malem - to zahteva tako načelo smrtnosti. Isto vidimo naprimer tudim pri državi, kjer njen vsakokratni ustavni princip kar nekako mehanično zadobi izraza v vseh večjih in manjših edinicah, ki ustvarjajo to državo. In tako povsodi. Skratka ima torej sklepanje po analogiji namen, da zasleduje izraz^g kakega principa, ki smo ga našli v malem potem tudi v velikem ali pa obratno. Navadno pa je seveda tako, da je ono "v velikem" že kaka idejna tvorba, kakor naprimer država, narod, priroda ali kaj podobnega, tvorba torej, za katero pravzaprav nimamo več pravih, neposrednih označeb in določil in katero si človek kvečjemu kako v glavi ustvari in skuša njej primerno poteri urediti vse ono, kar spada pod njo.

Tudi ideja filozofskega sistema je taka tvorba v glavi človeka, za katero pravzaprav nimamo več pravih, neposrednih označb in določil, pa skušamo njej primerno urediti vse ono, kar najdemo, da spada pod njo. Potrebujemo torej predvsem nekega poglobitnega načela, ker o načelu vemo, da velja za vse pojave v velikem in malem, ki spadajo podenj. In glavno načelo /če jih ni norda/ več/ takega sistema bo imelo lastnost, da bo veljalo za vse pojave tega sistema v malem prav tako kakor ~~v velikem~~ bo sicer veljalo tudi za ves sistem filozofije, kot ene same velike celote sploh. Najti to načelo ali pa ta načela pa je tako pojmovano gotovo edini in poglobitni namen vsega filozofiranja sploh.

Nehote se seveda pojavi tu vprašanje, če tak idealen sistem filozofije že kje eksistira ali ne in ali je torej glavno svetovno načelo že najdeno ali ne. Kaj bi se dalo na to odgovoriti? Zgodovina namiz-pričuje, kako je bil že marsikateri sistem razglašen za takega, pa se je pozneje izkazalo, da je bilo to samo prepričanja onega časa, ki je minilo in se spremenilo z njim vred. To naj bo tudi nam v svarilo pred končno - veljavnimi razsodbami.

Pred seboj pa imamo transcendentalistično filozofijo kot idejno celoto, kot sistem, ki mora kot tak imeti svoje glavno načelo v sebi in ki se mora potem v malem zrcaliti tudi v vseh onih delih tega sistema, ki spadajo pod njega. Eno glavnih načel transcendentalistične

filozofije pa je brezdvomno izraženo v dualističnem pojmovanju vesoljstva. Ker v tem sistemu je še bolj strogo kot sicer ločena duševnost od neduševnosti in stoji pravzaprav v ospredju njenih njegovih razprav, kakor smo to uvodoma orisali. Sicer pa ta princip dualizma ni edini glavni princip v tej filozofiji, marveč mu stoji enakopravno ob strani še princip faktičnosti pojavov, kot posebna načelo, ki velja tudi v velikem in malem za vse dela tega sistema. Vendar se hočemo nanj v tem poglavju samo površno ozirati, to pa zato, ker nameravamo pregledati naravo razmerja duševnega v njegovem odnosu do neduševnega o katerih seveda vseskozi velja, da sta nujno tako ali drugače faktična /kakor so to orisala prejšnja poglavja/ pa je sicer s tem tudi že skoro vse povedano, kar se z ozirom na odnos med psihičnim in nepsihičnim povedati da. Slednje prihaja odtod, da problem faktičnosti ni noben interni problem naše filozofije, marveč je nekakšen vsesplošen *problem* človeškega umovanja, ki stoji pred in nad vsemi drugimi problemi, ki se jih da le z ozirom nanj reševati, dočim stoji, kakor je bilo te že razloženo on sam končno izven vse nadaljne razlage.

Kar se tiče internega ustroja transcendentalistične filozofije, je z ozirom nanj njegov princip imenovati princip dualizma. Duševnost in neduševnost sta v njem ločeni po kategorijalni /to je po absolutno nepremostljivi / različnosti svoje narave, dasi ju po drugi strani moremo razpravljati samo v njunem neločljivem

razmerju ,v posebnem razmerju,ki zopet nima sebi enakega v vsej filozofiji in katerega imenujemo predočevalno razmerje.O tem razmerju je razpravljalo prvo poglavje te razprave in se bomo morali nanj opirati tudi v naslednjem še večkrat.Iskati hočemo tedaj veljavnost tega dalističnega principa,ki velja v velikem za naš sistem tudi v malem,pri čemer seveda tvegamo,da mu podmenimo elemente,ki pod njega sploh ne spadajo.V tem oziru moramo biti torej kolikr mogoče previdni.In če v tem pogledu ne zaidemo,nam morda naše sklepanje po analogijah odkrije utemeljenost marsikaterega odnosa pa tudi kake pomankljivosti v elementih našegasistema. Predvsem pa naj služi za to,da nam s tega vidika še bolj osvetli celotno arhitektoniko naše zgradbe in pomen ter stališče glavnih faktorjev,ki ga gradijo, v njem. -

Al/. Predstavljanje je duševen akt,ki je v transcendentalistični filozofiji deljen v dva činitelja,ki sta njegova vsebina in njegov dej.Sno torej na stališču pred dualističnim pojmovanjem ustroja naše duševnosti same in pogledati hočemo,dali se ne skriva za to dvojnostjo oni glavni princip transcendentalistične filozofije,ki je izražen z nasprotjem v razmerju med psihičnim in nepsihičnim in katerega označujemo kot predočevalno razmerje.Vsebinska kakega predstavljanja seveda ni istovetna s tem predstavljanjem,tenveč letemu samo nekako pripada.Enako pa seveda tudi način

predstavljanja ni istoveten s predstavljanjem samim in je torej tudi dej predstavljanja samo nekako njegovo določilo in mora ono samo biti torej nekaj drugega. Vsebinska predstavljanja pa pravzaprav tudi ni nič duševnega in je čisto odvisna od objektov, katere nam naše predstavljanje predočuje. - Mala opomba pa najtu zabrani one ugovore, ki bi izhajali iz tega, ker nismo navedli, da se naše razmotrivanje vrši na podlagi čisto specijelnega slučaja, kar se tiče odnosa med činitelji, ki prihajajo pri našem spoznavanju v poštev. Kot primer nam tedaj v vseh slučajih služi samo oni posebni primer, katerega vsi drugi že predpostavljajo in mu gre torej v vsakem oziru prioriteta pred njimi. V našem slučaju si imamo torej misliti oni slučaj predstavljanja, ki je prvič pristno, ki je dalje primarno, adekvatno, avtonomno itd..., /vse lastnosti, ki jim gre prioriteta napram svojim nasprotjem/, ki je slednjič še predstavljanje samo osnov najnižjega reda, ki mu gre prioriteta napram onemu višjerednih osnov. Vsi slučaji, ki se ne krijejo s tem idealnim slučajem našega spoznavanja imajo namreč vsak svoj lasten princip razlage v sebi, katerega je treba v vsakem slučaju posebej obravnavati in posebej ozira nanj jemati, dočim je pri razpravljanju o strukturi načelnih momentov v filozofiji gotovo najbolj priporočljivo posluževati se predvsem njenega najbolj idealnega slučaja in si določiti svoje principe najprvo nanjem. Veljavnost teh principov se mora dati pozneje itak prenesti na vse ostale slučaje, s posebnim ozirom seveda

na njih specijelna načela. Na ta način je snov bolj pregledna in razmotrivanje bolj enostavno.

Ostali smo tedaj pri vsebini našega predstavljanja. Rekli smo, da vsebina predstavljanja pravzaprav ni nič ~~duš~~ psihičnega, in da je odvisna od objektov, katere nam predočuje. Nasprotno pa se o deju predstavljanja lahko reče, da je nekaj duševnega, nekaj notranjega, kar je neodvisno od vsebine predstavljanja in nekako samostojno napram njej. Naša duševnost bi se potemtakem sestajala iz nekega duševnega in nekega neduševnega faktorja, kot svojima določiloma, kar seveda ni prav lahko razumeti. Ta problem pa ni povsem nerešljiv, nastane pa na ta način, da si nislino predstavljanje, kot nekak objekt, ki ga imenujemo ravno predstavo, kot da stoji nekako pred nami in si ga predstavljamo. Tako pojmovanje pa nas mora gotovo zavesti v protislovja. Iz zagate pa nam pomaga tu fakt predočevalnega razmerja, kakor smo to že orisali v prvem poglavju. Predstavljanja ne smemo pojmovati kot nekak objekt izven nas, ki se sestaja iz dveh činiteljev - iz svojega deja in svoje vsebine - marveč nam mora biti to predstavljanje nekaj zgolj duševnega, kar stoji svojemu objektu naproti, a to pa ne zopet kot kak objekt, marveč ravno kot predstavljanje tega objekta, kot nekaj notranjega, kar z vsem zunanjim nima nobene sličnosti. Razmerje teh dveh faktorjev pa je tako, da ne moremo reči, da bi stal glede zavisnosti eden pred drugim, marveč je to razmerje čisto vzajemno in obojestransko, tako da pomeni vsaka sprememba na strani objekta

/smo pri idealnem slučaju! / isto kot sprememba na strani duševnosti, brez vzroka in brezčasno, kakor da imamo pravzaprav en sam element pred seboj. Zatorej, lahko rečemo, da nam predstava predočuje objekt pa moramo pri tem istočasno misliti, da je to predočevanje vseskozi določeno po svojem objektu, tako da o kaki prednosti teh dveh elementov med seboj v predočevalnem razmerju ne more biti govora. Navedli smo že, da narava duševnosti s tega vidika ni drugače določljiva kot nekaj /vže razloženem smislu / negativno pivajočega. In na podlagi teh izsledkov nam sedaj ne bo težko rešiti vprašanja o vsebini in deju predstave. Vsebina seveda ni nič duševnega, že zato ne, ker je izraz za nekaj pozitivnega, kar duševnost v takem smislu nikoli ne more biti. Pred seboj pa imamo duševnost kot predstavljajanje. O predstavšjanju kot predočevanju, kot aktu pa lahko rečemo, da je prevtako določeno po svojih objektih, kot jih sicer lahko smatramo za določene po njem, v njegovi zavesti. Akt predočevanja po svoji določenosti po svojih objektih pa nam predstavlja ono, kar imenujemo na predstavljajanju njegovo vsebino, dočim dej sploh ni drugega kot prav zavest duševnosti same, v njeni samostojnosti v predočevalnem razmerju. Razlike v deju pa ne zadenejo principa dualističnega pojmovanja, marveč samo princip faktičnosti, katerega tu posebej ne obravnamo. V delitvi med vsebino in dejem predstave pa vidimo torej res v maleni realiziran princip dualizma, ki nam v velikem velja za ves sistem transcendentalistične filozofije.

Omenili smo že, da veljajo naša izvajanja za oni idealni položaj našega spoznavanja v najširšem pomenu te besede, kateremu gre prioriteta pred vsemi drugimi. Tem drugim položajem pa je vsem skupno to, da se njihovi činiteljev ne da izvajati zgolj iz faktičnega stanja stvari marveč jim gre z ozirom na to faktičnost nekako samovoljnost in neodvisnost napram vsemu, kar prihaja pri njih v poštev. Nepristno predstavljanje, naprimer, je nekako neodvisno od faktičnega stanja stvari na svetu in se gradi to predstavljanje na nekaki samovoljni domišljiji stvari, o katerih velja, da ni potrebno, da bi kjerkoli faktično obstirale. Vsi taki pojavi tedaj ne izvirajo iz faktičnega položaja stvari, marveč predpostavljajo zase, kakor pravimo, drugotne psihološke činitelje. Da to kako utemeljimo moramo umevati ustroj vesoljstva takole: v vesoljstvu so dane neskončne možnosti realizacije njegovih predmetov. Od vseh teh možnosti pa nikdar niso vse realizirane. One pa, ki so ustvarjene so edino faktične. Človek pa si lahko izmišlja tudi še druge, še ne realizirane možnosti, ki tedaj ni treba, da bi imele kaj protislovnega v sebi, ki pa jim manjka fakticitete. Iz faktično realiziranih možnosti pa lahko človek po svoji glavi ustvari marsikatero, ki bi brez njegovih rok pač nikdar ne nastala. Nemožno pa je, da bi človek iz gole dane možnosti za kak predmet, znal kedaj ustvariti tudi ta predmet sam. V tem tiči tudi ona brezprimerna stran v naravi faktičnosti, ki kakor v duševnem, tako tudi v neduševnem svetu ^{stoji} kot nekak absolutum

nad silo njegovih fizičnih kakor duševnih stvari moči.

In tega faktorja primanjkuje povsod tam, kjer govorimo o vplivu drugotnih činiteljev, kakor naprimer pri nepristnem, inadekvatnem, heteronomnem itd., predstavljanju. Te dvojnosti tedaj nimajo nič opraviti z načelom dualizma, ki ga zasledujemo po raznih koteh našega sistema.

V to skupino pa spada pravzaprav tudi razlikovanje med primarnim in sekundarnim predstavljanjem, o katerem tedaj velja, da nikoli ne more izvirati iz faktičnosti našega spoznavnega položaja, marveč vselej samo iz "drugotnih", iz psiholoških činiteljev; to pa naj pokaže ~~se~~ ~~sledeč~~ ~~preudarjanje~~. Pred seboj imamo naprimer slučaj predstavljanja predstave mize. Faktičnemu predstavljanju mize, kot uski duševnosti, gre po naših razlagah gola predočevalna funkcija svojega objekta in je v tej funkciji izčrpana. To predočevanje bi si tedaj morali predstavljati, ako bi hoteli imeti o njem avtonomno pristno predstavo. Da bi moglo biti golo predočevanja kakega objekta zopet objekt kakega predočevanja, /skratka da bi gledali naše gledanje/, to pa je seveda nemogoče. Stvar pa se da razumeti tudi drugače, Vzeti nam je treba le predstavo kot nekaj fiksnega izven nas, kar je določeno po svoji vsebini in svojem deju, in predstava takega fiksuma, taka sekundarna predstava potem seveda nima nič protislovnega na sebi. A kako pa je z dejanskim položajem v tem slučaju? Po mojem mnenju tako. Povsem pristnega predstavljanja

naprimer mi~~24~~ si, kakor že rečeno, ne moremo zopet predstavljati, to pa zato ne, ker je duševnost pri takem predstavljanju popolnoma okupirana in nima možnosti, da bi zavzela še kako stališče do same sebe. Ako pa začne to pristno predstavljanje prehajati v nepristno, potem pa se sorazmerno s tem prehajanjem manjša tudi stopnja okupirane duševnosti v predočevanju njenega objekta, in~~4~~ je en njen del prost~~4~~, da si, a sedaj pristno predstavlja, sedaj že bolj ali manj nepristno predočevanje nize. Je torej faktično predstavljanje nefaktičnega, kar ni nič protislovnega. Nefaktični objekti so faktično nefaktični in taka je lahko tudi predstava o njih. Duševnost je v predočevalnem razmerju /v svojem smislu/določena po svojih objektih in to prá pristnem kakor/pri nepristnem predstavljanju. Samozavest te duševnosti je nekako občutje subjekta napram objektom predstave . To bolj ali manj nepristno občut~~4~~je nam tedaj pri takozvanem sekundarnem predstavljanju reprezentira duševnost, kateri pripisujemo neko naperjenost do njenega objekta. Čim pa bi to občutje in z njim predočevanje postali maksimalno pristni, tedaj je čisto nemogoče, da bi človek še predstavno kako dojemal do duševnost. Taka duševnost je v popolni kongruenci s svojim aktom predočevanja in nič, kot samo predočevanja objekta, nekaj povsem negativnega, kar nikakor ne more znova postati objekt kake druge duševnosti, Sekundarna predstava tedaj ni drugega kakor inadekvatna predstava spričo pristnega gledanja objekta, pri čemer je ta inadekvatnost zapopadena baš v tem, da spričom tega gledanja ne

~~ne~~ ostajamo pri~~x~~ tem gledanju, temveč se hočemo nekako dvigniti nad njega, s čemer postaja ono bolj in bolj nepristno, dočim se s pomočjo one duševnosti, ki postaja pri tem prosta, skušamo to nepristnost pristno predočiti, te pristnosti pa si zopet ne moremo predočiti, kar pomeni, da čiste duševnosti, kot nekaj /v izvestnem smislu/ pozitivnega, kot nekaj objektivnega nikoli ne more stopiti pred naše oči., kar je naposled po sebi umevno. S principom razlike med primarnim in sekundarnim predstavljanjem stojimo seveda že po njihovi definiciji pred principom dualizma, pa smo se nekoliko bolj pomudili pri njem, ker bi drugačno pojnovanje nasprotovalo našim prejšnjim izvajanjem, tako pa smo ga vsaj z njegove praktične plati uredili pod princip faktičnosti.

- - -

Naposled naj še nakratko orišemo specialna slučaja predočevanja ~~pred~~ višjerednih osnov, ki tudi ne sovpada več z našim idealnim slučajem. Tudi ta dva slučaja zavzemata napram idealnemu že posterijorno mesto.

Najpreje k predočevanju realno-višjerednih osnov. Nakratko bodi samo omenjeno, da realno višjeredna osnova ni nič pozitivnega. Realni stik je, kakor smo to orisali mejni slučaj pozitivne razdaljenosti med objekti, in sam ni nobena razdalja več in z ozirom na njo samo nekak negativum. Jasno je sedaj, da mora biti v predočevanju takega negativuma z ozirom na predočevanje poljubnega negativuma pozitivuma tudi bistvena razlika. Vprašanje

je le, kako to označiti. Mislim da nismo na nepravilni poti, ako iščemo principa tega predočevanja v duševnosti sami, o kateri smo vendar ugotovili, da je sama zase tudi nekak negativum napram nepsihičnemu objektu. Naša predstavna duševnost je nekak elementaren občut tega /gledanje. slišanje/ tega, kar nam predstavlja. Vprašanje je sedaj, dali ni predočevanje stika realnega za nas nekaj tako notranjega občutenega in torej nekak samoobčut predstavnosti duševnosti. Če je temu tako, potem bi si morali predstavljanje realno višjeredno osnovno predstavljati tako, kot da je pri njem v ospredju duševna plat predočevanja, dočim je pri predstavljanju najnižjerednih osnov v ospredju čisto samo njegova neduševna plat. S tem bi bilo torej zopet ugodeno našemu principu dualizma, ako bi se tu ne pojavilo še predočevanje irealne osnove, ki zahteva seveda tudi nekak odgovarjajoč irealen ustroj na strani duševnosti, ki to osnovo predočuje. Tu pa smo v nekakem nedumevanju, ker nas zapusti naše razlaganje duševne in fizične narave, ker smo pred nekakim dualističnim principom, za katerega pa si ne vemo prave razlage in ki ostane zame torej še problem.

§ - - -

Preidimo sedaj k mišljenju kot drugemu umskemu doživetju, ki je napram predstavnemu doživetju nekako višjeredno doživetje : vsaka misel nujno predstavlja kakršnjekoli predstavljanje in je prav taka ali drugačna misel o njen oziroma o njegovih objektih. Smo pred dvema faktorjema naših spoznavnih zmožnosti in

pogledati hočemo, dali se da njih kako izslediti naš princip dualizma, ki velja za enega glavnih principov v našem sistemu.

Postavimo, da bi bilo temu tako, potem že vemo, da bi sedaj kompleks predstavne duševnosti in njenih objektov v tem razmerju zavzemal mesto nepsihičnega, misel pa mesto psihičnega: ker v razmerju psihičnega do nepsihičnega zavzema duševnost kljub svoji očitni zavisnosti od nepsihičnega po drugi strani le odličnejše mesto, to pa zato, ker ji je lastna neka naperjenost do njenih objektov, dočim so ti objekti zase brez vsake take svobodnejše lastnosti, ki bi jim dala zavzemati napram sebi ali pa tudi drugim pojavom naproti še kako stališče. Pred seboj imamo tedaj razmerje dveh kompleksov: na eni strani ves kompleks predstavnega doživetja na drugi strani pa kompleks miselnega doživetja z njegovimi objekti in bi hoteli dognati, dali se v tem razmerju ne zrcali norda tudi naš princip dualizma. In začeti hočemo tako, da si ogledamo najprej naravo duševnega mišljenja in njegovih objektov in ga potem primerjamo s predstavljanjem in njegovimi objekti.

In tu nam kot prvo pade v oči ona posebna stran mišljenja, ki ga uprav razlikuje od vsega predstavljanja sploh, to je njegova aktivnost. Mišljenje je aktivno doživetje, aktivno napram predstavi, o kateri razmišlja. Toda, kako si razlagati pojem aktivnega doživetja? Ali ni pojem doživetja že pojem o nečem pasivnem, kar je ravno doživljeno brez brez vse aktivnosti z moje strani? Prvi pojem

doživetja je tudi prav gotovo tak. Če nam kdo pripoveduje svoje doživljanje na kakem popotovanju, tedaj nam bo pripovedoval pač, kaj vse je videl, česa si želel, o čem razmišljal, a nikoli ne bo med svoje doživljanje prišteval tudi svoje obnašanje ob teh doživljanjih, željah, mislih itd. Svoje aktivnosti tedaj ne prišteva med svoje doživljanje. Toda, lahko pa tudi misli prišteva med svoje doživljanje, seveda misli, o katerih pravi, da so mu prihajale, ali pa kaj takega, kakor to pač izražamo. S tega je razvidno da je treba razlikovati med aktivnostjo in aktivnostjo, Aktivnost v mojem obnašanju je nekaj drugega od moje aktivnosti v mislih. Misli so kot doživljanje nekaj pasivnega - mu pridejo, kakor pravimo, - pa so le nekaj aktivnega napram predmetom, okrog katerih se sučejo.

A kako sedaj označiti to aktivnost. Različna je misel od vsega onega, o čemer je misel. V našem slučaju naprimer, nam misel da vedeti, kake predstave nam prihajajo pred oči, in da nam in ~~skak~~ kako nam prihajajo, da so to naprimer spomini in še nebroj takih stvari, ki se vse razlikujejo od narave mišljenja, pred katerim se vrste. Res je sicer, da smo s takim pojmovanjem mišljenja v nekakem nasprotju z običajnim njegovim pojmovanjem. Naprimer, če pravimo, da se misli vrste v naši glavi, potem so vendar tudi te misli nekaj, napram čemur smo s tem da jih določamo v nekem aktivnem stanju in nemogoče je torej, da bi vsaj z oziranjem na ta naš duševni položaj smatrali te misli za nekaj aktivnega in jih moramo smatrati za nekaj pasivnega. Tu pa smo pred analognim položajem v tej stvari, kakor smo

smo bili pri predstavi, kjer smo nje^{gov}~~ev~~ izvor tudi ob-
razložili. Tudi misel lahko pojmuemo na dva načina, enkrat
kot nekak fiksna pred nami, ki je sestavljen po svojem deju
in svoji vsebini, nekak nepsihičen objekt pred nami, kar pa
misel, prav gotovo ni. Drugič pa jo pojmuemo ravno kot
naše mišljenje, -naprimer ta trenotek ravno o vseh teh
problemih, - neposredno njeno pojmovanje, ki ima ono prvo
pojmovanje lahko za svoj objekt, pa samo ni nikoli objekt
zopet kake druge misli. To je njeno idealno pojmovanje, in
kot tako jo lahko označimo kot ono, kar je povsem različno
od vsega, kar je njen predmet.

Prav isto pa smo ugotovili tudi o pred-
stavljanju v razmerju do njegovega objekta, tako da v
tem pogledu med predstavljanjem in mišljenjem ni razlike.
Razlike pa je tu v tem, da je predstavljanje kot akt, kot
predočevanje zase brez vsakega stališča napram sebi kakor
svoji objektom in je predstavna duševnost v tem predočev-
vanju že popolnoma izčrpana, dočim je mišljenje kot akt,
kot predočevanje uprav zavest neke stališčnosti, ki izraža
ravno bistvo mišljenja sploh, ki je konstatacija ali du-
ševnosti in njenih pojavov ali pa konstatacija nečesa o
objektih ali njihovih lastnostih, dejstev torej, ki jih i-
menujemo lastne objekte mišljenja in ki se lahko tičejo
tako duševnosti kakor neduševnosti. Ako torej hočemo razumeti
naravo misli kot posebnega doživljanja, si moramo kako ob-
jasniti pojem stališčnosti, ki tvori, kakor smo videli, njeno
bistvo.

Za ta naš namen predpostavljamo sledeče premise našemu problemu : mišljenje samo, k onemu, kar ima za svoj objekt, ničesar ne prida in od tam tudi ničesar proč ne jemlje. Vse, kar misel /v idealnem slučaju seveda/ konstatira, mora biti na njenem objektu že realizirano, todaj tako njegove lastnosti, kakor tudi njegova eksistenca. Prava misel ni drugega kot konstatacija dejstva, da imamo pred seboj prav tako in tako lastnost predmeta in da ta predmet ako eksistira, tudi eksistira. Skratka, misel/ničesar novega ne ustvarja in ničesar ne more doprinesti k onemu, kar nam je že predočila predstava: misel ni drugega kakor gola konstatacija dejstev na vsem onem, kar je potem predstavnó duševnosti stopilo v krog naše zavesti.

Rekli smo tudi o predstavi, da nam ničesar ne more predočiti, razen onega, kar objektivno tudi je. Tudi predstava nam je bila v svojem idealnem slučaju samo gol pasivum do vnanjega sveta in zdi se torej, da jo v tem zadene analogija z mislijo, pojmovano tako, kakor smo to pravkar opisali. Proti temu pa govori pomislek, da lahko zavzeta misel tudi napram duševnosti, napram temu golenmu pasivumu /kako je s sekundarno predstava smo že povedali/ ne da bi sama ne bila in ostala pri tem prav tak pasivum - napram duševnosti, nadrejeno stališče. To pa je skrajno težak položaj za pravo interpretacijo vseh teh razmerij. In izhoda ne najdem drugače kot tako, da ono, kar označuje bistvo misli, njeno stališčenost, po njeni naravi ne prištevam več v območje duševnosti, marveč da jo stavim izven nje v

transcedenco. Poimovanje je torej tako : z bistvom misli se človek krije s transcedenco svoje kakor obdajajoče ga narave, katero bistvo pa je prisotno samo misli v njeni načelni stališčnosti do vsega kar je pod njo, do čim ostane vsemu predstavnemu doživetju nezavedno. In ako si je problem mišljenja res tako razlagati, potem zadeva problem razmerja med kompleksoma predstavne in miselne duševnosti z njenimi objekti princip razmerja faktičnosti do svojih objektov, ne pa princip dualizma med duševnim in neduševnim svetom.

Vsaka misel je nahajavna ali takovostna. Kateri princip vlada temu razmerju? Ena misel zadeva bivanje, druga naravo onega, kar biva, Razmerje je torej enako razmerju med vsebini in dejem naše duševnosti, ki gre po principu dualizma. Dalje je vsaka misel še pozitivna ali negativna, o čemer velja seveda isto kakor pri predstavi in potem je vsaka misel še večja ali manjša, kar gre po analogiji z principom pristnosti in nepristnosti na predstavi. Končno bi se morali ozirati še na razmerje sanomisli do somisli, kar pa lahko opustimo. Ker to sploh ni elementarno, z mišljenjem samim že dano razmerje, marveč zadene mišljenje šele potem, ko si ga ogledujemo že čisto z drugih vidikov in z nameni, ki ne spadajao več med čisto osnovne pojme psihologije.

- - - -

Tu prehajamo sedaj k tretjemu glavnemu razmerju, ki nam ga nudi psihološka analiza naše duševnosti, k razmerju med umsko in nagonsko duševnostjo. Dva činitelja sta pred nami in moka nas ugotoviti, dali se ju ne da da pojmovati tako, kot da reprezentirata naš princip dualizma, ki ga povsodi iščemo. Ako bi recimo bili pred tem principom,

potem vemo že v naprej, da bi nam umska polovica morala pomeniti tu nepsihičnost - nagonke pa psihičnost, to pa zato, ker je tudi nagonka duševnost v tem smislu nad umsko, kakor naprimer osnova do predstave, ker tam kot tu nam je ona stran razmerja, ki jo druga predpostavlja, takozvaní objekt, pa se druga polovica, ki zgléda na prvi pogled čisto odvisna od one, navsezadnje izkaže za višjo od nje, ker ima nekako več prostosti v sebi kakor ona. Tudi čustvo izgleda napram pojavom umskega sveta na prvi pogled nekaj čisto odvisnega, ker ne moremo čustvovati drugače, kot spríčo njih, pa se potem po drugi strani izkaže le za nekaj višjega. Treba nam je le pomisliti na pomen etike med žnanostni, za človeka, ki je končno zgrajena na tem čustvovanju.

Mislino si torej sedaj tako : vsa umska stran našega bitja nam bodi kako dana, in spríčo nje sedaj čustvujeno. Kakšna je to relacija in kako označiti in razložiti bistvo teh dveh tako zelo različnih strani naše narave. Umska duševnost je predstava in misel /bistvo zadnje pa/ de celo izven duševnosti/ in sta oba doživljeja nekaj, kar je z ozirom na vso našo nagonko naravo kakor mrtvo in brez izraza. V čisto umskem doživetju ni nobene volje in zato je njegov potek in njegov ustroj ~~tak~~, pojmovati brez vsega subjektivnega, kot nekaj, kar se dogaja po samih brezosebnih naravnih zakonih. In ravno tu se zdi, je iskati glavno oporo za določitev razlike med umskim in nagonskim doživetjem. Ali ni ravno pri ugonu tako, kakor da prišel šele tu subjekt do veljave, kot nekak centrum, okrog katerega se

vse vrsti pri/tem doživljanju? Saj zdi se človeku tako.

Čustvo je nekaj duševnega, nekaj notranjega, kakor je to predstava, pa se razlikuje od predstave po nečem, kar se upira vsaki jasni definiciji. M o r d a se razlikujeta tako med seboj kakor formalnost od materialnosti. Predstava kot čisto umsko doživljanje je nekaj indiférentnega, nekaj kar je kakor gola formalnost napram čustvu, ki je, dasi neopredeljive narave, vendar nekaj nekako resničnega, materialnega, kar se ne da negirati tako kot umsko duševnost, ki je le še marsikdo zanikava in mu je težko obrazložiti, kako je s stvarjo. Čustva pa nam prihajajo nan podlagi naših predstav ali misli in seveda njihovih objektov. In če se na duševni strani duševnost nekako začne čutiti samo sebe /ker to je vendar čustvo/ potem se mora tudi na objektu nekaj objektivnega, temu odgovarjajočega, pripetiti. In to iz sledečega razloga. Pri čustvu je duševnost, vsaj po svoji nagnonski strani, tako popolnoma osredotočena sama v sebi, da pri njem od vsega predočevanja, z ozirom na objekt tega predočevanja, ne ostne nič drugega več, kakor samo še izvenduševna določenost predočevalnega akta. In to je tudi vse, kar ve čustvo o svojem lastnem objektu povedati. Ne smemo namreč pozabiti, da diferenciacije ki zadenejo čustvo vsled različne smeri njegove pozornosti ~~ne zadenejo~~ pravzaprav ne izhajajo iz čustvene pozornosti - čustvo ni nikamor pozorno - marveč iz pozornostne smeri njegovih psiholoških podlag, kakor je to obrazloženo

v dr. F. Vebrovi knjigi : Razprave I. Elementarne enačbe človeške pozornosti. In tako bi čustvo lahko definirali tudi takole : čustvo je samodoživljanje v sebi osredotočene duševnosti. In ravno razlikuje čustvo od predstave, Predstava, kot čisto umska duševnost je tako popolnoma zavzeta po objektivni strani predočevalnega razmerja, da sama zase z oziranjem nanj ne pomeni drugega kot orisanij goli negativum. Pri čustvu pa nekako oživi v sebi osredotočena duševnost /kako je to mogoče, to težko da bo kdo kedaj razložil/, težišče se v tem predočevalnem razmerju prenese tako čisto na ~~umske stran~~ duševno stran, da od vsega objektivnega ne ostane nič drugega več, kot samo še določenost tega razmerja po nečem nepsihičnem, kar pa nam samo kot objekt nikoli nič pozitivno določljivega pomeniti ne more. - In tako pojmovano je razmerje med umskim in nagonskim doživljanjem torej res izraz za naš princip dualizma.

Kar se sedaj tiče drugih določil na čustvu kakor naprimer njegove vsebine in njegovega deja in drugih njegovih kvantitativnih in kvalitativnih določil, velja seveda o njih isto, kar pri predstavljanju in mišljenju. Nova je tu ravno le ona kvaliteta na čustvih, ki različnim čustvom, kakor hedonskim, estetskim, vrednostnim, logičnim etc. določa njih medsebojno mesto in katerih princip je že podan z njih definicijo.

- - -

Končno stojimo tu še pred dvojico doživljanj

na nagonskem polju samem, pri razmerju čustvovanja do strem-
ljenja, kateremu hočemo najti princip. Eno načelo lahko tu
postavimo, namreč da smo po naravi ustvarjeni tako, da za-
vračamo neugodno čustvo in njegove objekte in da stremimo
po ugodnem čustvu in njegovih objektih. Smo tedaj napram
čustvu v aktivnem položaju, kakor smo naprimeriz mislijo
napram predstvi. Da, razmerje med mislijo in predstavo
nam mora biti tu celo vodilo našega razmišljanja. Smo namreč
brez dvoma pred analogno zakonitostjo. Analogno mora biti
obravnava nasprotja, ki leži tu v pojmu "aktivnega
doživetja", analogno pojmovanje med umevanjem pasivnosti
in aktivnosti stremljenja, ki ju stremljenje združuje. E-
nako kot misli nam prihajajo tudi želje in bi bile torej
nekaj pasivnega, pa so le nekaj aktivnega napram vsemu
kompleksu čustvovanja in njegovih objektov. Vse torej analog-
no kakor pri misli. In analogno je b i s t v o stremljen-
ja zapopadeno v njegovi načelni stališčnosti do vsega
ostalega, napram njemu pasivnega doživetja, stališčnost, ki
je iz navedenih razlogov ne moremo več izvajati iz območja
naše empirične duševnosti in ki jo moramo tedaj iskati
drugod : v transcendentnem. Stremljenje je tedaj pred ču-
stvom to, kar je misel pred predstavo in se razlikuje od
mišljenja po onem, kar razlikuje golo predstavljanje od
čustvovanja. In tudi princip razmerja med čustvovanjem
in stremljenjem tedaj ni princip dualizma, marveč enega
drugega oni drugi, ki ga imenujemo princip faktičnosti.

Stremljenje zadevajo kvantitativna in kvalitativna določila kakor čustvovanje na katerem se gradi in o njih torej ni treba več posebej govoriti. Zanimiva misel pa se pojavi pri obravnavanju stremljenja, ako ga stavimo v razmerje do mišljenja. Kajti mišljenje kakor stremljenje se skladata v svojem bistvu, po svoji stališčnosti, kakor smo to opisali, s transcendentno, ker pa sedaj ni mogoče v fenomenalnem oziru izvajati na primer mišljenje iz stremljenja ali pa obratno, ker sta absolutno različne narave, sledi iz tega, da razlika med umsko in nagonsko duševnostjo zahteva naposled tak dualizem na strani transcendentne same. To pa je problem, ki pravzaprav ne spada več sem, temveč v področje metafizike.

Ako sedaj h koncu sklopimo vse rezultate, ki nam jih je prineslo to poglavje, bi se jih torej dalo urediti takole : sistem transcendentalistične filozofije je zgrajen v glavnem na dveh principih : z ozirom na razmerje med fenomenalnim in transcendentnim na principu faktičnosti, z ozirom na razmerje med fenomenalnim samim pa na principu dualizma. In ko smo zasledovali ta dva principa na nekaterih glavnih zakonitostih transcendentalistične psihologije smo ugotovili, da bi se jih z ozirom na nju dalo takole razpredeliti :

Po dualističnem principu gredo razmerja :

1. predočevanja do predočevanca
2. uma do nagona
3. deja do vsebine predočevanja.
4. nahajavno do kakovostnega dejstva.
5. sekundarno do primarnega predstavljanja.
6. osebna do predmetnih čustev.

Po principu faktičnosti pa gredo razmerja :

1. predstava do misli
2. čustvo do stremljenja
- 3 .pristine do nepristine duševnosti.
4. avtonomno do vseh slučajev heteronomnega doživljanja.

Slednjič pa smo ^{zadele} ~~izsledili~~ pri problemu klasifikacije osnov na odlomek nekega dualističnega principa, ki se je, kakor je bilo tekom te razprave videti, pojavil v transcendentalistični filozofiji pri različnih prilikah še drugod. Ta princip pa nima še tako točne opredelitve v sebi, da bi že zaslužil ime vodilnega principa v pričujočem sistemu, pa se mi zdi, da je sploh še nekako nerazčiščen princip, katerega moramo pravo jedro isketi še naprej.

- - - -