

slaboten in dokaj medel. Zdi se, da je bilo življenje pričujočega dela zasnovano v mislih, ne pa v tvorni viziji in da je skušal pisatelj v knjigo vnesti misel, ki se ni rodila iz njenega življenja, marveč ki je zaman skušala preobraziti neko tuje življenje po svojem zmislu.

J o s i p V i d m a r.

France Veber: Filozofija. Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu. Znanstvene knjižnice 10. zvezek. Izdala in založila Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani 1950.

S to svojo knjigo se nam predstavlja Veber v povsem novi in, reči moram, toplejši in človeško simpatičnejši luči kakor pa v svojih dosedanjih publikacijah. Zapustil je suhoparno, res tudi pri nas že predobro poznano predmetno teorijo in se podal na polje dušeslovja.

Dočim se je v svojem prvem «Uvodu» leta 1921. in v poznejših delih (v Sistemu, Etiki, Estetiki, Psihologiji itd.) zanimal, kakor sam v predgovoru tega novega «Uvoda» izpoveduje, predvsem za razmerje med «doživetjem» in «predmetom (objektom) doživetja», raziskuje v svoji najnovejši knjigi razmerje med «doživetjem» in «subjektom doživetja». To raziskavanje ga vodi do povsem novega pojmovanja človeka in njegovega odnosa do Boga in stvarstva. Njegova filozofija ni več predmetno teoretska, marveč izrazito teistična. Veber se je v pričujočem «načelnem nauku o človeku» preril od definicije «ničā» v «Sistemu» do spoznanja in priznanja nadnaravnega osebnega Boga. Njegova izvajanja kulminirajo v «posebnih dokazih za dejansko bitnost božje osebnosti».

Te dokaze izvaja avtor iz notranje narave človeka samega in njegovega zakonitega razmerja do vsega vesoljstva.

Veber loči dve vrsti prirodnih reči, namreč mrtve in žive.

Mrtve reči so po lastnem bistvu in po lastni dinamiki zgrajene samo na lastnem bistvu in dinamiki svojih prirodnih lastnosti. Žive reči so pa vsi taki subjekti, ki imajo pasivna ali aktivna doživetja, ki so pa s a m i brez lastne dejavnosti ali trpnosti. Zgrajene so žive reči na lastnem bistvu in lastni dinamiki svojih doživetij. Delimo jih v rastlinske in živalske subjekte. Rastlinski subjekti imajo le trpna doživetja, živalski pa trpna in dejavna, oboji pa so, kakor rečeno, s a m i izven vsake lastne trpnosti in dejavnosti.

Oboje reči (žive in mrtve) so samo toliko in samo toliko delujejo, kolikor so v to določene po svojih prirodnih lastnostih ali po svojih enako prirodnih doživetjih.

Razen tega pa nahajamo «še take subjekte, ki niso nikake »reči«, zato ne, ker jim gre lastna dejavnost in trpnost in vzporedno ž njo tudi lastna bistvenost in dinamika, ki je ne smemo in ne moremo zamenjati z bistvenostjo in dinamiko njihovega doživetja. So to vsi človeški subjekti, ki so torej obenem edine izkustveno dane podstati ali substance v najstrožjem pomenu besede.»

«Tako je človek vprav po svoji duhovni in osebni plati zares edino izkustveno dano izvenprirodno, dá, nadprirodno bitje, k čemur je sedaj samo še to dostaviti, da je ta nadprirodna stran človeka razvojno zgrajena na stvarni prirodnosti ostale polovice njegovega celotnega izkustvenega svojstva. Ta zgolj prirodna stran človeške narave pa je zopet dvojna, mrtva in živa: mrtva je dana s telesno platjo človeške narave, živa pa z dušno animalnim poslovanjem njegove osebnosti.»

Iz teh ugotovitev izvaja Veber svoj prvi dokaz dejanske bitnosti božje osebnosti, in sicer takole:

«Že izkustveno dejstvo človeške, to je vsaj po razvoju prirodno pogojene osebnosti zahteva dejansko bitnost božje, to je tudi v vsakem razvojnem pogledu prirodno nezavisne osebnosti.»

Vsak namreč mora priznati, «da ostane tako osnovno jedro človeške narave naravnost notranje protislovno, ter samo sebi nasprotujoče vse dotlej, dokler ne izpopolnimo tega doslej dobljenega vesoljnega sestava s tako osebnostjo ali duhovnostjo, ki je kakor naša, neprirodna in ki, to pa v nasprotju z nami, tudi razvojno ni prirodno pogojena».

Svoj drugi dokaz dejanske bitnosti božje osebnosti izvaja avtor iz zakonito čuvstvenega razmerja človeka do prirode, človeka do človeka in človeka do Boga.

Človek čuvstvuje le spričo pojavov (predmetov), na katere se to čuvstvovanje nanaša. Na podlagi takega reaktivnega čuvstvovanja spričo pojavov pa človek te pojave tudi čuvstveno ocenjuje, presoja, vrednoti. Reč, ki nam dela veselje, cenimo, odnosno je ne cenimo, če nas spravlja v žalost.

Reaktivno čuvstvovanje in temu primerno vrednotenje pa je izkustveno odvisno tudi še od notranje osnovne narave dotičnih predmetov, na katere se to čuvstvovanje in vrednotenje nanaša. V tem oziru je reči: Veselimo, oziroma žalostimo se mrtvih in živih reči in notranjih doživljajev in jih temu primerno cenimo. Ne moremo jih pa ljubiti in temu primerno v spoštovanju vrednotiti. Ljubezen in spoštovanje se nanaša izkustveno zgolj na duhovne osebe (osebnosti) kot nosilce notranjih doživetij. Poznamo pa še posebno čuvstvovanje, ki ga doživljamo v molitvi in temu primerno vrednotenje, ki ga doživljamo v češčenju.

Jasno pa je, da ne moremo moliti in častiti mrtvih ali živih reči, ki se jih samo veselimo in temu primerno cenimo, pa tudi ne oseb zgolj izkustvenega ali množinskega značaja, ki jih pač lahko ljubimo in temu primerno spoštujemo. Moliti in častiti moremo le tako edinstveno osebnost, ki že vnaprej izključuje celó vsako možnost po več zastopnikov samega sebe in svoje vrste. «Le ideja take v najožjem smislu edinstvene osebnosti pa je obenem ideja pravega objekta ali dejanskega cilja molitve ali češčenja.»

Človek je torej čuvstveno do živih in mrtvih reči v čuvstvenem odnosu veselja, oziroma žalosti ter temu primerne stvarnega vrednotenja (cenitve). Do človeka je v čuvstvenem odnosu ljubezni ali sovraštva ter temu primerne osebnostnega vrednotenja v spoštovanju ali zaničevanju. Do Boga pa je človek v čuvstvenem odnosu v molitvi in odgovarjajočemu nabožnemu vrednotenju v češčenju. Iz tega sledi:

«V kolikor gre pri teh treh čuvstvenih odnosih res za zakonito trojico vsečloveškega čuvstvovanja, ki ne dopušča nikakega spreminjanja, toliko pač mora tej trojici odgovarjati tudi vzporedna trojica vesoljstva r e č i, izkustveno danih ter prirodno pogojenih o s e b in končno b o ž j e o s e b n o s t i same.»

«Dejanska bitnost božje osebnosti sledi (torej) že iz izkustvenega dejstva prvinskega nabožnega čuvstvovanja, kot se javlja v molitvi in češčenju; in sicer sledi ta dejanska bitnost iz nabožnega čuvstvovanja prav tako, kakor sledi dejanska bitnost vse prirodnosti in prirodno pogojene duhovnosti že iz enako prvinskega ter prirodno in izkustveno-duhovno naperjenega človeškega čuvstvovanja, kot se javlja n. pr. v veselju ali žalosti in v ljubezni ali sovraštvu.»

Tretji dokaz dejanske bitnosti božje osebnosti pa izvaja avtor takole:

«Rekli smo že, da lahko izvajamo vsaj načelno dejansko bitnost prirodnega sveta že iz našega ter zakonito vprav na ta svet naperjenega stvarnega vrednočenja in da lahko dalje enako izvajamo vsaj načelno dejansko bitnost ostalih človeških oseb že iz našega ter zakonito vprav na te osebe naperjenega osebnostnega vrednočenja; torej pa moramo še v tem večji meri in s tem večjo pravico izvajati enako načelno dejansko bitnost tudi božje osebnosti

same že iz našega ter zakonito vprav na to osebnost naperjenega vrednočenja, iz človeške molitve in češčenja, in sicer zato v tem večji meri in s tem večjo pravico, ker daje šele to nabožno čuvstvovanje tudi onemu prvemu in drugemu čuvstvovanju, ki zadeva naravo in ostalo človeštvo, njun končni kulturni pomen in smisel.»

«Naše stvarno vrednočenje je namreč sicer po eni strani neobhodna razvojna podlaga osebnostnemu, osebnostno pa nabožnemu v tem smislu, da ni molitve brez ljubezni in ne ljubezni brez veselja, po drugi strani pa je šele in le nabožno vrednočenje presojevalno-smiselna podlaga osebnostnemu, osebnostno pa stvarnemu in da torej daje n. pr. šele molitev pravi smisel ljubezni, šele ljubezen pa vsemu veselju.»

Presojo notranje vrednosti teh dokazov božje bitnosti prepuščam teologom. Zame, vsaj za enkrat še, ni dvoma, da se Bog, kot absolutno, neskončno, duhovno in osebno bitje dá pač zaslutiti, z njegovo milostjo mogoče celo neposredno začuvstvovati ali na kak drug način doumeti, odnosno doživeti, nikakor pa ne dialektično dokazati.

Sicer pa odlikuje tudi to najnovejše Vebrovo delo kljub nekoliko utrudljivi gostobesednosti, čudovita sistematičnost in globina misli, ki bo vsem, ki so versko usmerjeni, dalo obilo povoda za razmišljanje o bistvu človeka in njegovega odnosa do Boga in ostalega stvarstva. Dr. A. Šerko.

Platon, Phaidon. Prevedel Anton Sovrè. Izdalo Društvo prijateljev humanistične gimnazije. Ljubljana 1929. Str. 144.

V elegantni opremi smo dobili bržda najlepše delo Platonovo, ki so ga čitali v vsem starem veku in tudi pozneje najširši krogi ter zajemali iz visoko etične vsebine blažilo in tolažilo. Platon je v tem dialogu ozáril svojega velikega učitelja Sokrata in pokazal «ecce quo moritur iustus», kakor pravi Wilamowitz.

Phaidon pripoveduje na prošnjo Ekehrata, ki je bil vnet častilec Sokratov, njemu in njegovim prijateljem o poslednjih urah Sokratovih, ko je le-ta v razgovoru s svojimi prijatelji čudovito spokojno in neustrašeno gledal smrti v oči.

Pravkar mu je sodna komisija snela okove, kar je pomenilo, da bo zdaj zdaj moral izpiti strup in umreti. Toda Sokrates se radi tega prav nič ne vznemirja. Ker ima na nogi še neugoden občutek od okovov, si jo drgne in čuti polagoma, kako prehaja prejšnja bolečina v ugodje. To mu je povod, da se začne pogovarjati s prijatelji o razmerju med neugodjem in ugodjem in tako se razplete filozofični razgovor, ki kmalu spretno krene k vprašanju o nesmrtnosti duše. Sokrates je prepričan, da s smrtjo še ni vsemu konec, temveč da se s smrtjo šele prične boljše življenje, kajti duša je neumrljiva in smrt je samo preselitev na drug, boljši svet. Življenje filozofa je le priprava na smrt, ki ga odvede k resnici, ki jo je njegova duša iskala vse življenje.

Ker pa pravi eden navzočih, Kebes, da bi mu rad pritrnil, ko bi čul dokaz o neumrljivosti duše, je Sokrates pripravljen to dokazati. To dokazovanje temelji predvsem na Platonovih naukih o idejah, o preeksistenci duše in o anamnezi, t. j. vse doznavanje, učenje, znanje je v tem, da se duša polagoma spominja svojega prejšnjega znanja idej, ki jih je gledala nekoč, preden je prišla v človeško telo. Prvi dokaz opira Sokrates na to, da je življenje večno, kar nam potrjuje naroda: vse nastajanje in pretvarjanje je nepretrgano prehajanje iz nasprotnega v nasprotno v večnem krogotoku: iz živega se poraja mrtvo, iz mrtvega živo. Drugi dokaz temelji na enovitosti duše, tretji dokaz pa pokaže dušo kot pravir življenja, ki mora biti torej nesmrtna.

Ker je duša neumrljiva, moramo v življenju skrbeti za njeno usodo po smrti, kajti ko človek umrje, pride duša pred pravične sodnike, ki ji odmerijo plačilo ali kazen na onem svetu.