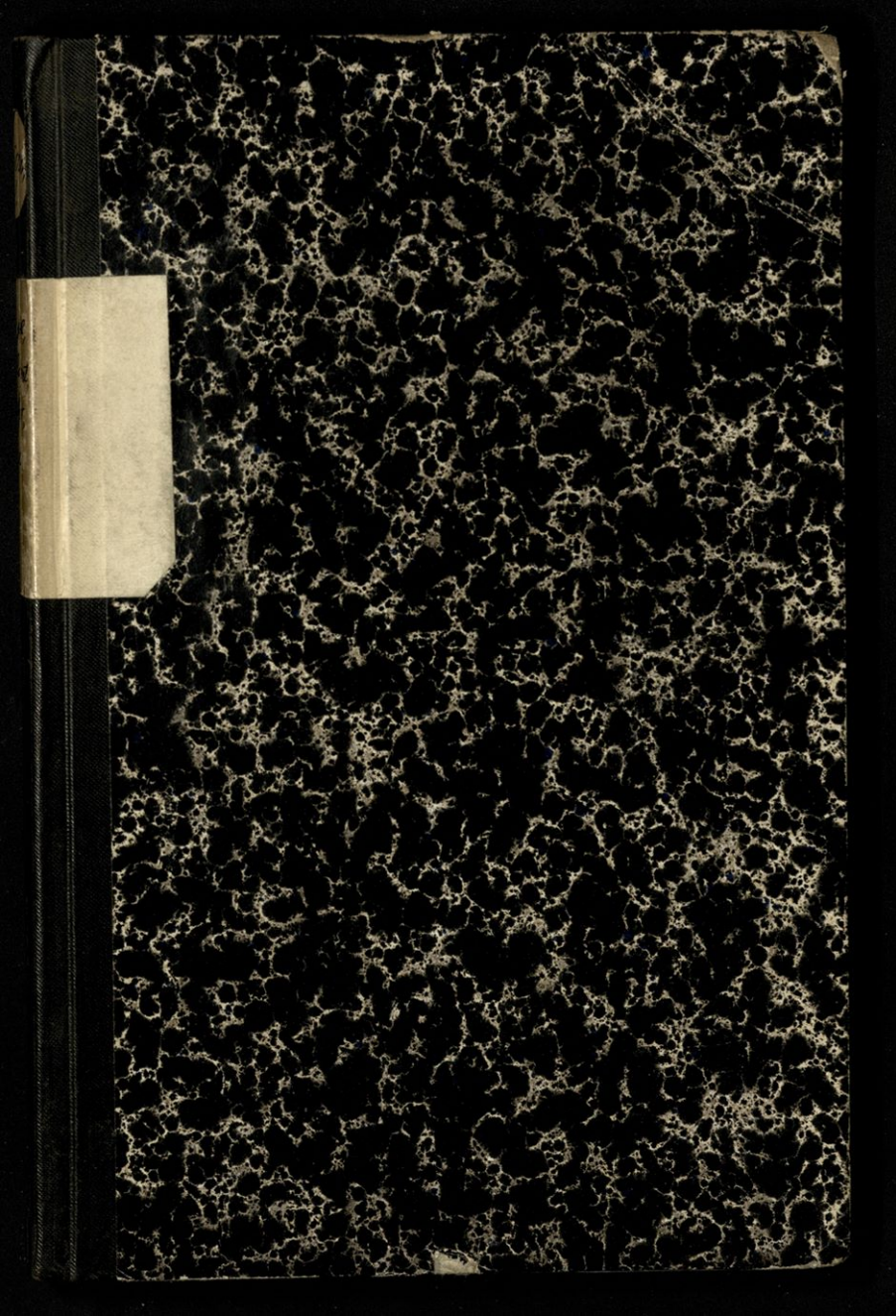




36026, II, B. f.



Apologetični razgovori

ali

Pot do resnice.

I/II
Spisal

France Lampe,

doktor bogoslovja in modroslovja, profesor bogoslovja.



II. zvezek:

Ali je Bog?



V LJUBLJANI.

Tiskala »Katol. Tiskarna«. — Založila »Katol. Bukvarna«.

1889.

Apologie des sciences exactes

Pot de résine

Paris

France Lamps

Paris Lamps, 11, rue de la Harpe, Paris, France

All je Bog?

V. L. L. L. L.

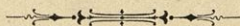
Paris Lamps, 11, rue de la Harpe, Paris, France

1880

Apologetični razgovori

ali

Pot do resnice.



Spisal

France Lampe,

doktor bogoslovja in modroslovja, profesor bogoslovja.



Noverim me, noverim te.

August. Soliloq. II, 5.



V LJUBLJANI, 1887.



Tisk »Katoliške Tiskarne«. — Založila »Katoliška Bukvarna«.

KAZALO.



	Stran
Predgovor	III
Kaj je človeška duša ?	
I. Vvod. Duša je netvarinska	1
II. Dokazi	6
1. dokaz: iz mišljenja sploh	8
2. dokaz: iz predmetov naših misli	11
3. dokaz: iz samosvesti	13
4. dokaz: iz prostosti mišljenja	16
5. dokaz: iz človeške volje	17
6. dokaz: iz samostojnosti volje	19
7. dokaz: iz nadčutnih predmetov naših misli	21
8. dokaz: iz čustev	23
9. dokaz: iz razlike med fizičnimi in duševnimi včinki	25
10. dokaz: iz zaznavanja	26
11. dokaz: iz razlike med mikom in občutkom	29
12. dokaz: iz splošnega prepričanja vseh ljudi	31
III. Ugovori	33
1. ugovor: kar ni tvarinsko, tega ni	34
2. ugovor: ni sile brez tvarine	36
3. ugovor: duša je samo delovanje tvarine	37
4. ugovor: vspeorednost in zveza med možgani in dušnim življenjem	38
IV. Raziskovanje bistva duše	43
Neumrljivost človeške duše	61
I. dokaz: iz bistva duše	64
II. dokaz: iz želje človeške	72
III. dokaz: iz nraynega reda	78
IV. dokaz: iz prepričanja človeškega rodu	82
Prostost človeške volje	86





Predgovor.

Nate, dragi Slovenci in zlasti Vi, duhovski bratje, prvi zvezek »Apologetičnih razgovorov«! V spomin njihovega začetka in pa zaradi prosteje oblike v dokazovanji in pojasnovanji ostalo je ime »razgovori«. Sprva namreč so bili razgovori znanstveni del »Duhovnega Pastirja«. A ker se je razodevala kmalu želja, da naj bi izhajali posebej, začeli so »Apologetični razgovori« izhajati kot priloga »Duhovnemu Pastirju«. Namen jim je, da obravnavajo apologetična prašanja sicer temeljito, toda ne v strogo-znanstvenem redu in strogo-znanstveni obliki.

Prvi ta zvezek obravnava tri glavna prašanja o človeku: 1. Kaj je človeška duša? 2. Je-li duša neumrljiva? 3. Je-li volja naša prosta? — Ako hočemo spoznati Boga in svet, poznati moramo najprej sami sebe. Zato se pečajo razgovori najprej s človeško naravo.

»Apologetični razgovori« se kažejo dragim čitateljem tudi z naslovom: »Pot do resnice«. Ne samo zagovarjati hočejo resnico, kakor naznanja beseda »apologetičen« (apologija = zagovor), ampak tudi kazati pot, po kateri naj oni pridejo do resnice, ki so jo morebiti zgrešili. Resnica je pa samo ena. Ako vidimo, da imajo ljudje o eni in isti reči različne nazore, gotovo niso vsi resnični. Kakšne nazore naj imamo? Kteri nazor je resničen?

Tukaj ne govorim o vsakdanjih nazorih; v mislih imam najviše nazore, ki jih ima človeštvo. Naš um želi zvedeti, kaj je svet, kaj je človek, od kod je in kam gré? Odgovor na taka prašanja mora biti resničen, ker ta prašanja so najviša, pa tudi najvažnejša prašanja. Ž njimi se je pečal ob vseh časih človeški um, s takim delovanjem iskal je resnico.

O da bi vsi ljudje resnico prav in radi iskali! O da bi je nikdar ne zgubili! O da ne bi nikdar zgubili resnice oni, ki so jo sprejeli v svoji mladosti kot krščansko katoliško vero! Srečen, kdor ima vero, nesrečen, kdor jo je zgubil: v naši veri je resnica. Neverni svet se nam posmehuje, mi pa njega obžalujemo. Oni, ki se ne brigajo dosti za našo vero, menijo, da verujemo kar slepo, ne da bi vedeli, zakaj verujemo, ne da bi bili prepričani. Res je, da je vera dar božji: toda kjerkoli se zadeva vera ob našo pamet, tam mora priznavati pamet, da je v naši veri resnica. Da, pamet spričuje, da je v veri resnica: treba je samo trezno in pridno iskati.

Razgovori hočejo učiti in kazati, kako naj trezno in pridno iščemo. Prav zato se nahaja marsikaj v njih, kar bi se bogoslovcu zdelo nepotrebno, tu pa tam je morebiti preveč naravoslovne tvarine, včasih je kak modrosloven nauk premalo določen, ali ne s primernimi šolskimi izrazi označen itd. Nisem pisal znanstvene apologetike za učenjake, ampak razgovore za vse prijatelje resnice. In tako bom pisal tudi dalje.

Povedati pa je treba, da so morali razgovori premagati marsikako oviro. Ovire je delal že jezik. Ne da bi jezik naš ne bil pripraven za vednostne razprave. Skušnja me je učila, da je naš jezik tako spreten in gibčen, kakor so drugi jeziki: le vedna skrb me je mučila, sem-li povedal prav v slovenskem duhu, sem-li pisal dosti jasno, bodo-li čitatelji tudi umevali? To mi je delalo veliko preglavice. Prepričal sem se pa nazadnje, da je popolnoma nemogoče pisati tako jasno, da bi čitatelj ne imel nikakih težav. Te težave dela predmet, dela jih stvar sama. Zato si je treba le tako razlagati nekatere težavneje dokaze. Ako bode čitatelj nad njimi nejevoljen, bode naj vendar prepričan, da je pisatelj storil, kar je mogel.

Nihče si pa ni tako svest, da je nepopolno to delce, kakor pisatelj sam. Častiti bralci naj ne iščejo v njem globoke učenosti, naj ne iščejo zabave, naj ne iščejo prilike, da kažejo svojo bistroumnost, ampak iščejo naj resnico. Naj bodo preverjeni, da si je dal pisatelj sedaj in prej mnogo truda zanjo, da si bode tudi rad dal znanprej, ako more s tem le količkaj storiti v čast večne Resnice in v prid svojemu narodu.

Pisatelj.



Kaj je človeška duša?

Spoznaj samega sebe!

I.

Pripovedujejo, da je Hernan Cortez dal na morskem bregu meksikanskem pokončati vse ladije, ki so bile pripeljale majhno njegovo vojsko v dotedaj neznano deželo Meksiko (l. 1519.). S tem je hotel vzeti svojim vojakom vso nado, da bi se mogli povrniti tje, od kodar so bili prišli, — nazaj na otok Kuba. Ni jim tedaj ostalo drugega, kakor zmagati, ali pa umreti v tuji deželi. — Enako — zdi se mi — dela s človeštvom ona vrsta znanstvenih poveljnikov in vodnikov, ktera trdovratno trdi, da nima človek razun telesa nikake posebne duše. Duša, ali bolje: vera in zavest, da imamo dušo, ta nam je nekaka ladija v našo pravo domovino; vera in zavest, da imamo dušo, vzbuja v naših srcih zmerom nado, da se bomo s te zemlje povrnili v svoj pravi dom. Ako si tukaj ne pridobimo sreče, nismo še zgubili s tem prihodnje prave sreče. Ker je človek iz duše in telesa, ni vstvarjen edino le za zemeljsko življenje in ni samo tako bitje, kakor so druga zemeljska bitja: marveč on spada h krati med bitja drugačne vrste. Če pa ni res, da bi imeli mi dušo, potem smo goli zemljaki in tukaj na zemlji moramo pridobiti si popolno srečo, ali pa raje poginiti. Ako po smrti duša ne živi, je bolje zgodaj poginiti, kakor dolgo trpeti.

Število onih, ki so pokončali svojo ladijo — misel na dušo — in se nečejo podati na pot v domovino, je veliko. Skušnja uči, da se mnogim zdi beseda „duša“ nespamet, in ti mnogi niso samo zdravniki, ampak povsod naletiš lahko na ljudi takega mišljenja. Ti ljudje pokončujejo in podirajo misel na dušo tudi pri drugih. Imenujejo se materijalisti, ker mislijo, da ni drugačnih bitij, kakor samo tvarinska ali materijalna. Pred dvajsetimi leti je bil med učenjaki materijalizem postal nekako splošen ali pošegen (modern). Kakih osem let sem nekoliko zgubiva veljave, a zato je pa med tem bolj globoko zajedel se v niže ljudstvo, zlasti v delavski stan. Delavski stan, iz katerega se nabirajo socijalisti, se mi zelo podoben zdi Cortezovim vojakom. Zato se pa socijalisti bojujejo z obupno predrznostjo za srečo tega sveta, kajti pot do prihodnje sreče so jim zaprečili oni, ki so jim vzeli vero.

Priznati moramo, da napenjajo materijalisti vse svoje moči za svoje nazore. Ako se kaj dá storiti za obrambo ali razširjanje materijalistovskih nauk, gotovo ne zamudijo tega storiti otroci tega sveta. Zato ima materijalizem povsod mnogo zagovornikov: v šolah, v knjigah, časopisih in — v vsakdanjem življenji. Žalostna resnica je, da si je priboril on veliko „omikanega“ sveta in da mu ta svet služi zvesto v življenji. ¹⁾ Beseda duša je postala v takih krogih prazna, kakor tudi mnogo drugih, ki so nekdaj bile svete.

Ne smemo pa misliti, da je še le dandanes duša prišla v tako nemilost. Že od nekdaj je imela precej nasprotnikov, ki so je skušali ali utajiti, ali spremeniti v kako telesno moč, ali atome itd. Abderčan Demokrit je trdil, da je duša iz samih prav drobnih in lahkih atomov sestavljena, in tako skoro menili so tudi Epikur in njegovi učenci. V starih modroslovnih šolah so se pečali mnogo s tem praskanjem, kakor se lahko vsak prepriča, ako bere modroslovne spise Ciceronove. V srednjem veku se je arabsko modroslovje na materijalistovsko, ali marveč na panteistovsko stran nagibalo, in novi vek je pravi, goli materijalizem zopet oživil. Francoski „filozofi“ preteklega stoletja so bili večinoma materijalisti in so odločno trdili, da je duša samo neka skupina telesnih moči (La Mettrie, Holbach, Helvetius) in ta nauk so sprejeli okoli l. 1840 z velikim ponosom Nemci, ko so se bili naveličali Hegelovih napetosti in sanjarij. Ako tu pa tam govoré o duši, jim je duša samo beseda, s katero zaznamujejo človeško mišljenje in hotenje. Ravno tako prav bi bilo reči: misleči in čuteči možgani, kakor misleča duša. ²⁾

Kakor so posamezne resnice kakega nauka tesno zvezane med seboj, tako se oklepa tesno tudi ena zmota druge. Ni mogoče toraj povedati na tem mestu vseh nazorov o duši, ktere nahajamo pri obilo številnih materijalistih. Vjemajo se v tem vsi, da duša ni nikako posebno bitje, različno od telesa, ki bi zamoglo živeti kdaj samo za-se, ampak duša jim je k večemu moč ali izvod (produkt) telesnih moči. Po tem nazoru je človek tvarinsko bitje, kakor tudi živali: bistvenega razločka ni med njimi. ³⁾ Da imajo taki nauki veliko pomena za naše življenje, mi ni treba še praviti. Kakor žival prosto živi brez dolžnosti, tako je tudi človek brez duše prost vseh нравnih dolžnosti — tako mislijo. Po smrti ni ne plačila ne kazni.

Od kod pa izvirajo taki nazori? Ali jih pamet sama vstvarja? — in sicer zato, ker so resnični? O tem se bomo podučili v tej preiskavi in razpravi. Ako mi je dovoljeno, vspeh razprave že tukaj naznaniti, smem reči, da pamet sama ne tají duše, ampak pamet, ki služi čutnosti. Namen onih, ki se prizadevajo, dušo utajiti, je v resnici vendar-le ta, da bi odvzeli mesenosti ali čutnosti vse spone. Da je res tako, se lahko vsakdo prepriča. Naj le prevdarja! Gotovo je, da pobožen kristijan ravno tako, kakor materijalist, sliši v svojem

¹⁾ Materijalizem, ki se kaže v kulturnem življenji, je mično opisal Paul Haffner: *Der Materialismus in der Culturgeschichte* 1865.

²⁾ Prim. Büchner *Kraft u. Stoff*, 8. A. p. 109, 196 sq.

³⁾ Büchner, l. c. p. 229.

srecu glas vesti, glas naravne postave. Ta postava ga tudi veže, ker jo vsakdo pozna in za njo vé. Tudi materijalista veže ali opominja, da naj jo spolnuje; tudi materijalista že po naravi navdaja strah pred kaznimi, ako greši; tudi on čuti nad seboj nekega gospodarja. Vse to spoznava materijalist v svoji notranjosti, naj verjame, da ima dušo, ali ne. Narava se s tem ne spremeni, ako začne kdo tajiti dušo. Mislimo si, da pride materijalist pred sodbo božjo: kako ga bode Bog sodil? Ali po materijalistovskih nazorih, ali po oni postavi, katero je materijalist vedno slišal v svojem srecu? Vsakako po oni postavi, po vesti, ne gledé na njegove misli o duši. Tudi materijalist bi moral priznavati naravno postavo, on bi moral trditi, da je njegovo bitje neumrjoče, on bi moral bati se večne kazni, kajti vse to mu pred oči stavi njegova vest. Naj si misli ono bitje tvarinsko, ali naj ga imenuje dušo — duha, to je vse eno. Tudi materijalisti morajo priznati, kar je dejansko, „faktično“, tedaj morali bi priznati naravne postave in morali bi imeti strah pred kaznimi. Da rabim primer: naj bi si dimnikar še tako živo domišljeval, da je pravi zamorec, vendar ostane Kavkazec; ali naj se kak igralec na odru še tako močno zamisli v svojo ulogo in zdi samemu sebi mogočen kralj, vendar se ne bode gledališki ravnatelj brigal za namišljeno dostojanstvo, marveč ravnal z igralcem po igri, kakor je ravnati po gledaliških pravilih, ktere igravec-kralj tudi v kraljevi časti na odru pozna.

Ta zadeva je zeló vredna, da se premisli. Iz tega lahko spoznamo, kako se varajo vsi oni, ki s svojo pametjo zaidejo na krive poti. Naj se nazori o duši, o Bogu, o veri še tako menjavajo, narave glas se ne menja in ne spremeni. Ta narave glas pa je odločilen, ta nam kaže pravo našo osodo. Nazor je podoben obleki; glas srea, glas vesti pa nam je prirojen, kakor telo in njegovi udi. Mi ne preiskujemo že na tem mestu, od kod ta glas: dovolj je nam, da ga slišimo. Znano je, da je zagrizeni in frivolni materijalist La Mettrie nagloma umrl, ker se je preveč najedel dobre pastete. Menite, da ni on v vesti bil opominjan, da naj bode zmeren? Tudi materijaliste prašam: kako vi sodite tega človeka: ali po svojem brezbožnem načelu, ali pa po vesti? Vi obsojuate vsako grdo dejanje: toda obsojiti ga ne morete dosledno po materijalistovskih nazorih, ampak edino le po glasu svoje — vaše vesti. Kaj vam tedaj pomagajo vaši nazori? V praksi, v dejanskem življenji veljá notranji glas vesti tudi vam, kakor nam: v teoriji, ali v znanstvenem preiskovanji tedaj je edino — morebiti — še kaj prostora za materijalizem. To pa bomo preiskovali in potem odgovorili.

Upam, da je blagovoljnemu čitatelju razvidno, kaj da sem hotel razkazati. Zelim, da bi še enkrat prečital in prevdaril zadnji odstavek, kajti te resnice zapirajo materijalizmu pot v dejansko življenje. Zlasti mladeničem, ki so v nevarnosti, da bi padli materijalizmu v naročje, bi rad zaklical: Pomislite, dragi moji, da ostanete ravno tisti tudi v materijalizmu, kakor ste bili dosedaj, da ne bodo jenjale z novimi nazori naravna postava in vest in naravne dolžnosti. Naravna postava je večna, in ako bi vas tudi materijalizem naučil,

pozabiti vse to, a ušli jej ne bodete nikdar. V svojem sreč, mladenič, nosiš svojo osodo, — in deiner Brust sind deines Schicksals Sterne; — ne bode odločil tvoje osode nazor materijalistovski, da nimaš duše. Ti rečeš lahko, kakor se ti ljubi: a reči bi moral, kakor veleva vest. Verjami, da vest človeka sodi: ako te ne sodi tukaj, te bode sodila tam.

Plemenita, viša in boljša naša narava se bojuje zmerom s slabšo, čutno. To je tako stara resnica, kakor je staro človeštvo. Proti vesti in nravni postavi se bojuje čutnost, meso. Da bi se bojevalo lože, išče si pravice in hoče dokazati, da so njegove zahteve pravične. Kdo bi pa mogel tajiti, da ima meso res kaj pravice, ako je dokazano, da razun tvarine — mesa v človeku ničesa ni in da je vest le neka prevara? Vsaj zdi se, da bi človeštvo smelo po mesu živeti, ako duše ni. Zato si prizadeva čutnost, pripraviti vest ob veljavo in pamet mora iskati razlogov. Glavni razlog, da je glas vesti prazen, mora biti: duše ni. Na to meri dandanes tajeenje duše. Najstareji modroslovci so res samo resnico iskali, a že epikurejci so bili zato materijalisti, da bi mirneje smeli uživati časno veselje.

Kaj pa je vendar na tem, ali priznavamo dušo, ali ne? Tako bi utegnil kdo ugovarjati in se sklicevati na naše premišljevanje. Kakoršni smo, taki smo, naj že mislimo tako ali drugače. — Res je tako: toda vse eno nikakor ni, kako da mislimo. Pamet imamo, da spoznamo resnico; resnica je naše pameti, je naše narave najlepše in najdragoceneje blago; resnica nas dela srečne in zmota nesrečne: ni vse eno, kako mislimo o duši. Ako imamo dušo, moramo tudi vedeti za-njo, jo pripoznavati in ne smemo tajiti je. Človeštvu je najsvetejša dolžnost, za to resnico potegniti se in ne dati si je odvzeti. Najsvetejša dolžnost je, do trdnega prepričanja priti in po tem ravnati.

Zato pa tudi oni ravnajo in učijo napačno, ki trdijo, da ni mogoče spoznati duše in da tedaj o njej čisto nič ne vemo. Mnogi namreč hočejo dokazati, da o duši ničesa ni mogoče vedeti, tudi ne: ali je, ali je ni. Sloveči Spencer trdi tako precej ob začetku svojih dušeslovnih indukcij.¹⁾ Da je Kant takemu pol-materijalizmu povod dal, je gotovo, akoravno on meni, da ni nevarnosti za materijalizem v njegovem „pojmu“. ²⁾ Prav mnogo modroslovcev se drži tega skepticizma: govore o duši, o „psihi“, a kaj da je, nečejo vedeti. „Skušal sem v svojih predavanjih dokazati, da je to prašanje onstran onih mej, v katerih bi se zamoglo znanstveno določiti“, pravi Bona Meyer. ³⁾ Razprava naša bo pokazala, da se dá spoznati, kaj je naša duša, vsaj toliko, da jo zamoremo ločiti od drugih znanih bitij, da jo zamoremo deti v posebno vrsto. Že to je dovolj, da vemo kaj ni: nikomur ni padlo v glavo reči, da je svojo dušo videl. Tako spoznati duše res ni mogoče. Mogoče je pa spoznati jo po drugi poti. Duša misli, duša želi in čuti, kar se godi „v moji notranjosti“, to se godi v duši:

¹⁾ Principien der Psychol. 1882, p. 151.

²⁾ Krit. d. rein. Vern. Kehrbaeh p. 323.

³⁾ Zum Streit üb. Leib u. Seele 1856, p. VI.

tedaj mi duša moja ni deveta dežela. Duša sama sebe naravnost ne more spoznati, kakor oko samega sebe ne more naravnost videti. Ni pa s tem rečeno, da nikakor ne more oko videti samega sebe. Tako je pač gotovo, kot beli dan, da nekaj — naj si bode kar hoče — misli, želi, čuti. Tedaj se gre za to, kaj je tisti nekaj? Mogoče, da je telo, mogoče, da je kaj drugega. Treba je preiskovati. Kaj da telo dela in sploh storiti zamore, to nas uči skušnja, veda. Mi se lahko podučimo o tem, kaj da telo zamore. Potem prašamo: ali zamore tudi misliti telo? Da, zamore ako je mišljenje popolnoma tako delovanje, kakor je drugo telesno delovanje. Ali to je ravno! Preiskava kaže, da je mišljenje in hotenje čisto drugačno, toto genere različno, kakor delovanje telesno. Kdo bi toraj ne sklepal: tudi oni nekaj, ki misli itd. mora biti drugačen, nego telo? In da bi tega ne bilo mogoče sklepati in spoznati?

To bode naša razprava morala razkazati in natančno vsak dokaz trdno podpreti, da ne bode nikjer kakih pomanjkljivosti in bralcu vzroka za pomisleke. Bolj, kakor ta površni pregled našega dokaza bode celoten dokaz prepričal vsakega, da je nekoliko, — kolikor je treba — mogoče vedeti o duši. Dokazal bom, da je duša netvarinsko bitje, s telesom združeno, toda ni telesno, marveč tudi samo za-se obstoječe bitje ali kakor pravimo znanstveno: substancija. To bode odgovor na vprašanje v naslovu.

Bralec, ki morebiti sedaj ni tega prepričanja — Bog daj, bi tudi takim ta spis prišel v roke! — si morebiti v nejevolji misli: „Saj vem, kaj hoče dokazati! To bode tudi — prav, ali napačno — dokazal; čemu bi še dalje bral? To ne bode nikaka objektivna, stvarna in nepristanska preiskava, ampak strankarsko zavijanje. Kako je mogoče od pisatelja, ki stoji na strogo verskem stališči, pričakovati popolne nepristranosti?“ — Pomiri se, prijatelj! Tvoja nejevolja nad verskim stališčem je hujša in večja, kakor tvoja pamet. Premisli le: bi li mogel jaz tebi razkladati, kaj je duša, ako bi tega jaz ne bil že za-se dovolj prevdaryl? Ali bi mogel jaz pisati o tem predmetu, ko bi moja sodba ne bila že sklenjena? Kako hočem biti drugačen, nego strankarsk? Ko bi ne bil na eni strani, tedaj niti materijalist, niti dualist, potem bi ne bil nič in bi tudi pisati ne mogel. Ako zarad takih pomislekov ne bi hotel brati, bi le samemu sebi dal največo nezaupnico. Se li bojiš, da te hočem zapeljati v zmoto? Ali ne zaupaš toliko svoji pameti, da bodeš moje napake našel? O, potem jih le razkrij: učim se vedno rad. Le nič strahu! Kdor se boji resnici gledati v obraz, ima slabo vest. Kar se pristranosti tiče, smem trditi, da ne bode nihče imel prilike, spodtikati se nad njo. Zmote hvaliti ali zagovarjati pač ne morem; kakor o materijalizmu mislim, tako govorim. Še to smem zatrjevati tudi najbolj nevernemu bralcu: da mi je popolnoma lahko postaviti se na njihovo stališče in predstaviti se v njihov položaj. Vse dobro vem, kaj ima toliko moč do uma in srca materijalistov, kaj jih vodi, kaj jih vnema za te čudne nazore. A to je slepenje. Reči se drznem in tudi dokazati zamorem, da materijalizem, najbolj oslepi ali zatemni duha, to je, spoznanje. Že to

bi moralo prijatelja resnice odvrniti od materijalizma, ker je to mnenje najbolj enostransko. Vse je materija; — kar ni materija, tega ni, tako kliče materijalist in temu stavku, temu nazoru se mora vse upogniti, bodi si rado ali s silo. Nič ne pomaga, da se dušeslovni pojavi kar nič ne vjemajo s stvarinskimi; nič se ne brigajo materijalisti za to, da oni v resnici ne vedó, kaj je materija; nič jim ni mari, da drugi imenujejo njihovo materijo samo „silo“ . . . : vse to jih ne moti, ker jim načelo samo takó zelo dopade. Res nerazumljivo je, kako težko se materijalist loči od svojega prepričanja: zdi se mu, kakor da bi moral slovo dati celemu svetu. To pa je ravno priča, da izvira materijalizem iz srca in ne iz pameti. Srce pusti težko, kar ljubi; pamet ne pozna družega, kakor resnico in se ne briga za to, ali jo podaja materijalizem ali dualizem. Tako tudi mi recimo: Mi hočemo spoznati resnico in za gotovo zvedeti, kaj je človeška duša, zato se ne brigamo, kdo nam na to velevažno prašanje odgovarja.

II.

Slavnoznaní vitez Don Quixote de la Mancha, ki je vse napačnosti tega sveta po svojem lastnem opazovanji in premišljevanji poznal in se proti njim tudi bojeval z vso resnobo viteškega poguma, je imel včasih to odpustljivo slabost, — ali recimo raje — nesrečo, da je kako stvar drugače videl in si domišljeval, kakor je bila v resnici. Tako je prišel nekoč tudi do mlinskega kolesa na veter. Precej pride bistremu in junaškemu vitezu na misel, da to je eden izmed najbolj nevarnih orjakov ali celo kak zmaj. Lahko si mislite, kako je navduševal svoje srce po noči, ko je stal na straži in se pripravljajal za osodepolni boj. — Prav mnogokrat se tudi v znanstvu ponavlja tako Don-Quixotovstvo. Vitezi v znanstvu si napravijo v svoji domišljiji kakega orjaškega nasprotnika in potem se bojujejo proti njemu z vsem znanstvenim naporom. Oni namišljeni orjaški nasprotnik je kaka resnica, kaka trditev, katero pa možje preveč bistrega uma po svoje zavijajo in jo potem pobivajo. Tudi s trditvijo, da imamo dušo, ki je bitje samo za-se ali substancija, se godi velikrat enako. Nekteri si domišljujejo, da duša ne pomeni nič družega, kakor neko malo stvarico, ki kobaca po možganih in zbeži ob smrti, ako ni drugače, — tudi sfrči. Zato je treba ob smrti kakega človeka okno odpreti, da ima duša prosto pot. Slišal sem iz ust medicince: Veliko trupel sem raztelesil, a duše nisem našel. Tako govorijo mnogi. No, dokler ne pride truplo v pest kakemu človeškemu rezarju, ima pač duša časa dovolj, pomagati si dalje, toraj ni kaj čudno, ako je ne vjame nož. Sicer pa menim, da bi tudi v živem telesu medicinci duše ne vjeli, kajti nekoliko je že drugačna, kakor kost. — Pa pustimo šalo: mnogi prav zaradi tega tajijo dušo, ker si precej napačnega o njej mislijo. Ako trdimo mi, da je duša bitje samo za-se, ne pravimo, da je kak poseben človek, ali da je kaka stvar, le za silo združena s telesom, ali kak veter, ki pohaja po možganih, ali da se duša, kakor „hudočni duh“ v obsedenega, spravi nad otročje telo, kakor si Vogt

domišljuje: precej ob začetku dokazovanja prosim bralca, da naj nima kake posebno misli o duši. Mi še le preiskujemo, kaj je duša; kar bode naša preiskava pokazala, tega se bomo oprijeli. Kako napačno je reči: „duše ni“, zato, ker bi radi imeli materijalisti, da bi je ne bilo! Ali pa zato, ker je lažje misliti si človeka — samo iz tvarine, kakor pa pridevati še dušo — imeti dva dela. „Lažje misliti, je bolj lepo, mi bolj dopade itd.“ — to ne velja, ko raziskujemo resnico. Reče naj raje vsakdo: Tako bom mislil o duši, kakor veleva stroga pamet. Zakaj da bi vendar moral imeti materijalizem kako prednost pred nazorom zdrave pameti? Zakaj da bi samo na sebi ne bilo ravno tako primerno misliti si človeka obstoječega iz dveh delov, kakor pa misliti si samo tvarinskega? Saj si ni treba misliti onih dveh delov kot dve popolnoma nasprotni ali celo nasprotujoči si stvari, marveč telo in duša sta eno človeško bitje, tedaj popolna enota, kakor n. pr. papir tega lista, ki je h krati bel in ima dolgost. Dolgost in barva ste različni stvari, a dolgi in beli papir je samo ena stvar. Zdravo modroslovje uči, da sta duša in telo tako tesno sklenjena, kakor n. pr. tvarina kakega kipa in njegova oblika ali kakor barve, s katerimi se napravlja slika in pa podoba slike. Barve same niso še nič umetnega. Ko jih umetnik poklada polagoma na platno, barve nekako oživé in v nekolikem času je pred očmi slika. Pa kdo bi rekel, da je slika kako drugače nastala, kakor iz barv, akoravno barve same na sebi niso še slika? Tako tudi telo samo na sebi še ni človek: ko ima dušo, je človek. Duša ne pokonča in ne uniči telesa, ampak mu dá življenje in človeško podobo, ali bolje: duša sama je oblika (forma) telesa. Dalje ne smemo: toliko samo v pojasnilo dokazov sploh, kateri bodo tako vredjeni in razdeljeni, da bodo h krati tudi nekaka raziskava in preiskava.

Od kodi pa naj zajemamo takih dokazov? Gotovo ne bomo rabili niti tehcnice, niti druge mere, ampak ogledali si, kar se kaže našemu razumu. Vsak človek, ako se količkaj zaveda, razločuje prav dobro svoj notranji obzor in zunanji svet. V njegovi notranjosti je nekak svet, v katerem se mnogo godi, kaže in vidi. In zunaj človeka je zunanji svet, v katerem je človek samo neznaten del. Dokaze gledé človeške duše bomo zajemali večinoma iz svoje notranjosti. Tu bomo prevdarjali nekatere pojave in iz njih sklepali, kakšna da je duša. Pojavov je toliko, da nam bode izbirati. Kader mislimo, hočemo, želimo, se stavi pred naše „notranje oko“ mnogo predmetov in te imenujem „pojave“, ker se javijo našemu umu. Ti notranji pojavi so gotovo resnični, da, bolj resnični, kakor vsi drugi. Notranji pojavi se nam kažejo, kakoršni so; zunanji pojavi pa se nam vselej ne kažejo, kakoršni so v resnici (čutilne prevare itd.). Zato pa zmoremo po notranjih pojavih veliko bolj zanesljivo sklepati, kakor po zunanjih.

Opomniti moram že na tem mestu, da naši dokazi ne bodo razstavljeni v strogo znanstvenem redu, ampak v takem redu, da bode razprava bolje in lažjeumljiva. Znanstvenost je lepa reč, razumljivost pa še lepša. — Lahko nam je sedaj začeti z dokazi samimi.

Prvi dokaz. Longum iter per praecepta, breve per exempla: težko je podučevati s pravili, lahko je z vzgledi, pravi šolski pregovor, kterege se bodem tudi jaz držal. Ni mi mogoče popisati natančno, kako je slavni Kopernik opazoval zvezdno nebo, da je nazadnje prišel do svoje razlage „svetovnega sistema“. Do takrat (roj. 1473, u. 1543) so mislili, da se sonce vrti okoli zemlje: on je pa začel učiti, da je narobe, da se zemlja vrti okolo solnca. Za tadanji čas je bilo to velikanska vednostna misel. Kako je on pridno opazoval planete in njihova pota, ki so včasih prava, naravnostna, včasih pa tudi rakova! Kako si je zapisoval, računal in zopet gledal! Kako je skušal vse težave poravnati s Ptolomejevo razlago in ko le ni šlo, iskal je novo razlago. In ko jo je dobil, koliko je bilo treba računati in opazovati in prepričati se, da ni prazna sanjarija! Na to še le je spisal svojo osodno knjigo: de orbium coelestium revolutionibus. — Ta zgled ni preobširen, dragi čitatelj! Kaj ne, marsikaka številka, marsiktera misel je bila Koperniku pred dušnimi očmi. Vse te misli pa so se združile krog ene same misli: da se zemlja suče okoli solnca. Mnogokrat je njegovo mišljenje kakor blisk pregledalo neznansko vrsto dokazov, opazovanj, pomislekov, vzgledov itd. in vse to se ni razgubilo ali raztreslo v njegovem mišljenju, ampak bilo je, kakor da je zvezano s trdno vezjo, bilo je, kakor da so vsi ti dokazi in vzgledi samo ena stvar. — Ta je pa čudna: vsi dokazi in zgledi in pomisleki samo ena stvar? In vendar je taka. Naj le opazuje vsakdo samega sebe, ko dela sklepe in načrte in račune in dokaze: ali ni cela velikanska vrsta misli pred njim sklenjena, kakor da je ena sama misel? Še celo abecedar si je svest, da ima proti koncu leta svojo abecedo, kakor pravimo, v mazineu ali v kratkem in ozkem obzoru pred seboj? Da, tako je. Naše mišljenje se tako sklepa in veže in združuje, da se v njem strinjajo še tako zelo različne stvari v eno stvar. Blisk mora kar brez odloga švigati, kadar „leté strele iz oči“ razjarjenega nasprotnika. Blisk, strela, oči, nasprotnik... to postane kar ena stvar v mišljenju ali predstavljanju. Kako je to mogoče?

Vsakdo mora sprevideti, da razni predmeti sami za-se niso ena stvar. Ako pa nahajamo v svojih mislih tako enoto, kakor sem jo popisal, more ta enota le izvirati iz onega bitja, ki misli, ki ima pred seboj one predmete. Razum Kopernikov je sklepal razne dokaze in opazovanja v enoto. Rabil sem nalašč v pojasnjevanje tak vzgled, ki nam kaže veliko množino misli, ktere vse je eden razum združeval. Ono bitje, ki tako misli, sklepa in napravlja take podobe, mora vsekako biti enotno ali enovito bitje, to se pravi, njegovo delovanje mora biti sicer mnogo-vrstno, toda imeti središče, ki razne predmete veže in združuje. Eno in isto bitje je v vseh različnih mislih in sicer z ravno tistimi močmi, ravno tistim zavedanjem. To drugače ni mogoče, kakor da ima tisto misleče bitje mnogo delujočih moči, a nikakih delov, ki bi bili ločeni eden od drugega; to bitje ni sestavljeno, ni tvarinsko. A to moram še bolje pojasniti in pokazati, zakaj da tako bitje ne more biti tvarinsko.

Ce pravim, da misleče bitje ne more biti tvarinsko, pravim: da tvarina ne more takó delovati, kakor sem razkazal s prejšnjim zgledom. Ker nam bode to prevdarjanje koristilo tudi pri poznejših dokazih, zato si oglejmo bistvo in delovanje tvarine. — Obče znana in priznana lastnost tvarine je ta, da obstoji iz delov. Akoravno se ne da deliti neskončno, vendar pa so najmanjši delci nezmerno majhni. Naravoslovci menijo, da se ti delci ne dajo dalje deliti in zato jih imenujemo atome, t. j. nedeljive delee. Taki najmanjši delci so popolne celote in tudi enote, prav zato, ker nimajo nikakih delov. Taki mali delci pa ne bivajo sami zase, marveč priroda jih druží v večje skupine. Še le celo skupino zamoremo videti ali tipati: najmanjši delci so nevidni in sploh čutilom zakriti. Veče skupine so enote, to se pravi: vsaka za-se je nekaj in se da ločiti od drugih skupin. Vendar pa niso popolne enote. Posamni deli so združeni ali kemijsko ali mehansko ali po koheziji: naj so združeni tako ali drugače, vsak del mora — tudi združen z drugimi — ostati to, kar je bil prej in ne more postati kaj čisto drugega. Ako se je vodik tako združil s kislikom, da pride na dva delca vodikova en delec kislikov, nastane iz dveh plinov — voda ($H_2 O$). Akoravno je voda vse kaj drugega, kakor vodik in kislik, vendar so morali oboji delci tudi v spojnini ostati nespremenjeni, sicer bi ne bilo mogoče iz vode zopet izločiti obeh prvin. Gotovo je tedaj, da so v vsaki spojnini najmanjši delci ostali nespremenjeni, in toliko gotoveje je, da niso ponehali ali se pozgubili. Kdor bi imel veliko bolj popolna čutila, kakor jih imamo mi, bi zamogel opazovati, kako se združujejo mali delci in strinjajo v skupine, a delci sami ostanejo, kar so bili prej. Ko bi ne ostali in bi se v kaj drugega spremenili, potem bi ne imeli nikake stalnosti, mi ne bi mogli govoriti o naravnih zakonih in tudi ne o tvarini sploh. Ker ostanejo najmanjši deli tvarinski nespremenjeni, si zamoremo združenje samo tako misliti, da je en delec poleg drugega (Juxtaposition). Zaradi tega je tvarina razsežna ali raztegnena, — se razprostira. Kar je en delec, to ni drugi delec: vsak je nekaj zase. Združenje je samo kakor pravimo — zunanje. Kar je v delcu *a*, to ni v delcu *b* itd.; kar ima en delec, tega nima drugi. — V naših mislih, predstavah, željah je pa ravno narobe. Moja misel, katero naj imenujem *A*, je res različna od misli *B*, toda v moji zavesti ste združeni tako, kakor n. pr. rudeča barva in okrogla oblika na jabelku. Kaj drugega je barva in kaj drugega oblika, toda oboje vidimo na eni stvari bistveno združeno. Dva tvarinska delca ne moreta biti tako združena, bodi-si, da sta dva atoma, ali dve molekuli. Tudi ne more biti med dvema atomoma take razmere, kakor je med dvema mislima. Naš razum naredi iz dveh misli tretjo misel (n. pr. v sklepu), naš razum spozna, kaj imata skupnega dva pojma in zamore izločiti, kar je skupnega, kratko: razmera ali vez med dvema predstavama, med dvema mislima v pameti, je notranja, je popolna ali vsestranska, je táka, da se morete obe misli spojit v novo enotno misel (Chemie der Verstellungen), in ne samo dve misli, tudi mnogo več, kakor priča zgoraj navedeni zgled. Kakšen razloček med tvarino in „duševnimi“ pojavi! V „psihi“

— duši se godi blizu tako, kakor da bi cel kup kamenov skrčil se v enega samega, in bi iz onega kamena zopet mogel razrasti cel kup. Nekteri dušeslovci so zaznamovali ta razloček, oziraje se na čas in prostor, tako: telesni pojavi so „časno-prostorni“, t. j. trpijo nekaj časa in godijo se v prostoru: psihični pojavi pa so samo „časni“, t. j. samo časno mero imamo zanje.¹⁾ Vendar je pa težko tako razločevati, ker si drugače ne moremo predstavljati zunanjih stvari, kakor v prostoru. Kaj pa da je predstava sama na sebi, in ali je prostorna, ali ne, tega ne moremo kar hitro spoznati in bi morali še-le dokazati, da ni prostorna.

Kdor torej prevdari, kako da mislimo in prevdari, kaj je tvarina, mora pripoznati, da mišljenje ne more izhajati iz tvarine. Mišljenje ima namreč take lastnosti, ki so popolnoma nasprotno tvarini. — A ugovarjati bi se utegnilo to-le: Res je, da je tvarina razdeljiva, da obstoji iz veliko delov, ki so sami zase stalni in nespremenljivi; res je da se en delec ne more spremeniti v drugega; res je, da med delci samimi take zveze ni, kakor med dušnimi predstavami: toda — tega treba ni. Akoravno je delov mnogo, vendar je pa delovanje edino. Veči kos tvarine n. pr. zamore trčiti samo z ostrim oglom ob drugi kos: taki udarec je popolnoma enovito delovanje, kakor da bi točka udarila ob točko. Če užgemo kupček smodnika, se zasveti in počí: oboje je samo eno dejanje. Še jasneje se to vidi, ako je smodnik v strelnem orodji. Ura obstoji iz mnogo delov, vendar je delovanje enovito itd. Takó je delovanje tvarine sploh lahko enovito, — kakor mišljenje, akoravno je tvarinskih delov mnogo. — Rad priznavam, da je ta ugovor zelo važen, zato, ker je delovanje tvarinsko navidezno res enovito. Toda samo navidezno. Pomisliti moramo, da ima beseda „enota“ več pomenov. Tudi armada je enota in njeno delovanje mora biti enovito: a kdo sme reči, da je ta enota ista, kakor enota kakega atoma? Kaj pa se pravi: tvarina deluje? To se pravi: kosi ali deli tvarine so med seboj v nekaki razmeri. Ako je ta razmera enaka med posamnimi delci, imenujem delovanje enovito. Na pr. ako se krogla *A* bliža krogli *B*: delovanje (gibanje, vrtenje) vseh delcev krogle *A* je enako. Je li pa isto? Nikakor ne: v drugem krogu se gibljejo točke blizu središča, v drugem točke ob površini. Ali je zaradi tega kaka posebna zveza med dvema deloma krogle, ker tečeta oba po eni poti? Prav lahko bi nadrobno razkazal in vsakdo se zamore sam prepričati, da se le v mojem umu delovanje zdi edino, ker denem nekako več snovi v eno obliko. V istini pa one edinosti ni. Naj razstrelim skalo: učinek se mi zdi enovit, toda kolika raznovrstnost. Ako pa jaz gledam, kako leté kosi na vse strani, združujem v umu vse kose v popolno enoto, zdi se, kakor da jih vežem med seboj. Mislimo si košček demanta, ktereга je najteže razbiti v manje delce: ali ne drži enotna vez vse delce skupaj? Fizika še ni konečno določila, kaj jih drži skupaj; tako zvana privlačnost je samo nekaki pomožni pojem, prav tako je mogoče, da zunanje sile

¹⁾ Kaulich, Psychologie, 1870, p. 3.

skupaj stiskajo posamezne dele. Pa naj si bode tako ali drugače: s tem, da se dva delca trdno držita eden drugega, je določena njihova vnanja razmera; medsebojno delovanje ne more spremeniti nobenega atoma in spojiti oba v kak nov — tretji atom. In če bi kdo rekel, da velikanska sila združuje vse demantove delce med soboj, mu smemo odvrniti: ravno to kaže, da ni med delci nikakega delovanja in spreminjanja, ampak stalna, gotova razmera. — Ni mogoče dobiti v tvarinskih stvareh analogije ali podobnosti z duševnim delovanjem. To prevdarjanje nam mora zadostovati, ker sicer zaidemo predaleč, in komur ni popolnoma jasno, mora sam dalje premišljevati. Sploh velja zadnji opomin v naših dokazih. Kdor le povrhoma pobira besede, njemu je mogoče še tako nespametno trditev natveziti in te slabosti se poprijemajo materijalisti, kakor bomo pozneje videli. Temeljito dokazovanje pa zahteva, da globoko premišljujemo razloge in pretehtamo njihovo veljavo.

Skušajmo sedaj dokaz zaključiti! Dušno delovanje, in posebej še mišljenje, se nam kaže enovito, akoravno se nam javijo v mislih mnogoteri predmeti in v obilnem številu, kakor n. pr. v zapletenih dokazih. V mišljenji našem so razne misli o raznih predmetih združene v enoto (n. pr. razna opazovanja Kopernikova — v en sam stavek). Misli pa same zase ne morejo biti, niso samostojna bitja: smejali bi se onemu, ki bi trdil, da so njegove misli ali predstave o prijateljih itd. istina, torej, da ima on prijatelja živega in telesnega v svojih možganih. Misli so samo čini ali dejanja našega uma, mišljenje je umsko delovanje. S tem pa ne tajim, da niso posamezne misli resnične: moj um zares — in ne samo dozdevno — nekaj stori. To delovanje se more vršiti edino le ob kakem bitji, to se pravi: bitje deluje, bitje misli, sodi, sklepa itd. To bitje pa ne more biti tvarinsko: tvarinsko delovanje ni enovito, ker je tvarina razdeljiva in razdeljena. Mnogo atomov ali delov skupaj ne more imeti ene in celotne misli, ravno tako gotovo ne, kakor mnogo atomov nikdar ni = en atom. Bitje ki misli, mora tedaj biti nesostavljeno, netvarinsko bitje. Ker je naše telo sestavljeno, tvarinsko: ne more misliti naše telo. Tisto bitje, ki misli, imenujemo dušo: tedaj je duša različna od telesa.

Ta dokaz bi bili lahko okrajšali ali pa razširili, kakor se namreč razkažejo posamezni deli dokaza. Tudi je ta dokaz za posamezne osebe bolj ali manj prepričalen ali močen, kakor razumejo dele dokazove. Ovreči tega dokaza ni mogoče, ker vsakdo vé, kako deluje duša in kako deluje tvarina. K večemu, da materijalisti tvarino tako razkladajo, kakor bi vse zamogla in vse storila. Njihove dokaze bomo pregledali ob koncu.

Drugi dokaz. Ker mislimo, želimo, čutimo v duši svoji, bi morali vsi dušni pojavi pričati, da je duša drugačna in kaj drugega, kakor telo: toda jaz ne pišem dušeslovja, ampak podajam samo glavne in najbolj očitvidne razloge za svoje nazore o duši. Očitvidne razloge pa lahko dobimo, ako prevdarjamo le nekatere predmete, s katerimi se pečamo v svojih mislih. Ne moremo misliti, da ne bi

česa mislili. Tisto, kar mislimo, imenujemo predmet mišljenja. O predmetih, ktere lahko mislimo, govori slovnica in logika. Naša naloga ni, da bi jih obširno obravnavali. Le to hočemo dokazati: Nekteri predmeti našega mišljenja so taki, da nikakor ne morejo izvirati ali izhajati iz tvarine. In taki predmeti so oni, ktere navadno imenujejo nadčutne. Nadčutne jih imenujejo zato, ker menijo, da jih s samimi čutili ne bi mogli spoznati. Oglejmo si jih nekoliko! Matematično točko imenujemo začetek ali konec linije ali presekališče dveh premih črt itd. Matematična točka nima ne dolgosti in ne širskosti. Kaj pa je taka točka? Ali je kaj v istini? V istini take točke ne more biti, ker vse je v istini razsežno. Kako pa vem kaj o taki točki? Z očmi je ne vidimo in s prstom je ne moremo potipati in z nobeno mero je ne moremo zmeriti. Gotovo tedaj nič ni prišlo v naše možgane, kar bi zamoglo to misel zbuditi. In vendar jo imamo. To nam je v dokaz, da je nimamo po čutilih, ampak od drugod. Ko bi naše telo mislilo, ne bi moglo misliti kaj družega, kakor samo telesne reči. Samo telesni, tvarinski vtisi bi se razodevali: svitloba, plošča, podobe itd., nikakor pa ne netvarinski. Bitje, ki ima v svojih mislih predmet: matematično točko, mora biti netvarinsko. Ravno tako je z drugimi geometrijskimi liki. Popolnega kroga nikjer ni v tvarinskih stvareh. Ako bi rabil še tako fino šestilo (cirkel), naredil bi krožnico, v kateri so nektare točke dalje od središča, kakor druge. Od kod imam tedaj svoj pojem, svojo misel o popolni krožnici? Ako je oči niso videle, tudi možgani niso mogli iznajti je, kajti celó v možganih je nemogoča popolna geometrijska krožnica. Samo netvarinsko bitje zamore v mišljenji narediti, izdelati si polagoma tak netvarinski predmet, — Za zgled naj nam bodo dalje npravne človeške lastnosti in npravni pojmi: pravičnost, čednost, dobro, pregreha. Naša čutila nam samo povedó, kaj in kako da se godi, nikakor pa ne, je li prav ali ne. Ali si niste naslednji dve dejanji po zunanje zeló enaki: Jaz sežem po uro in pogledam nanjo, potem jo vtaknem v žep. Na to pride uzmovič, seže po mojo uro, pogleda nanjo in jo vtakne v svoj žep. Mi vemo, da je razlika precejšnja, toda te razlike ne dela oko, marveč naša vest. Kdor ima pojem „pravičnost“, on je moral opazovati več dejanj, on jih je moral primerjati med seboj in z npravno postavo: polagoma se je razvijal ta pojem, ki nikakor ni domišljija, vendar pa tudi nikakor ni čuten. — In ako bi vse druge pojme hoteli pojasnovati čutno, češ razvijajo se v človeku, v njegovi čutnosti, kakor se razvija njegovo telo: vendar misli o Bogu, sploh: verskih pojmov ne morejo razlagati čutno. Kaj mi kažejo takega oči ali ušesa, da bi mogel reči: glejte! to je Bog, to je dolžnost do Boga, ljubezen do Boga itd.? Kaj takega nam ne morejo podajati čutila, ker nikjer ne nahajamo onih stvari: tedaj zamoremo spoznati samo nadčutno, t. j. po neki zmožnosti, ktere tvarina nima.

Kako ugovarja materijalizem temu dokazu? Nikakor ne ugovarja, ampak samo trdi, da so oni pojmi po čutnem opazovanji nastali. Če ne gre drugače, pomagajo si s čudnimi, nerazumljivimi besedami. „Der ausser- und übermenschliche Gott“, pravi Feuerbach, „ist nichts

Anderes, als das ausser- und übernatürliche Selbst, das seinen Schranken entrückte, über sein objectives Wesen gestellte subjective Wesen des Menschen“. Dobro, ko bi le kaj takega mogoče bilo. Kako je neki mogoče, da kdo sam po sebi, brez pripomočkov, prestopi svoje meje? Feuerbach hoče povedati, da človek samega sebe tako poviša, da si on zdi Bog. Zanimivo bi le bilo zvedeti, kako se neki to zgodi. Nobena stvar se ne spremeni, nič se ne zgodi brez vzroka. Kakšen vzrok človeka sili, da si nareja take misli o Bogu, kaj neki? Ali prehuda kri? Ali veliki možgani? Naj pokaže anatom in fizijolog vire takim mislim! In ko bi bilo tudi ono bitje v nas, ki misli, izumilo ali iznašlo Boga in pojme zgoraj navedene: že to dovolj priča, da je to bitje netelesno. V tvarini vlada vsekozi zakon vzroka in učinka: ni vzroka brez učinka in narobe. Kje vendar dobiti vzroka mislim o Bogu, o pravdnosti, vzorom? Znana reč je, da si svoj vzor vstvari umetnik sam in da po vzoru svojem izdeluje svoj umotvor. Kako more kaj imeti tvarina, česar ni dobila? — Poslušajmo, kako razlaga materijalizem posebej še ideje! „Ideja nastane s tem, da si človek iz objektivnega sveta, ki ga obdaja, izbere to, kar je vsakemu lastno ali najboljše; iz tega si naredi tako zvano idejalno podobo (obliko) in jej dá pridevek: resnično, lepo in dobro. To duševno delovanje pa se vrši vstrajno od onega časa, ko se je začela človeška zgodovina; ideja si je pridobila tedaj nekako zgodovinsko pravico in objektivno veljavo; posameznemu tedaj ni treba po enakem načinu delovati, ampak on zamore pridobljeno kar sprejeti.“ — „Kar stori človeški razum z materijalom, ktereга mu podajajo čutila ali duševno spoznanje, kako da to snov obdeluje, veže in v splošno sklepanje porabi, da celo vednosti sozida, — to je njegova reč in to je neodvisno od njegovih čutnih vtisov. Toda ti vtisi so bili edini pripomoček, ki mu je podajal snov v obdelovanje: prirojenega, neposrednega ali nadčutnega spoznavanja ni imel.“ — „Le supranaturalistično zelo omejen nazor zamore z Liebigom tedaj trditi, da ne vemo, od kod prihaja ideja“. ¹⁾ Kaj smo si na boljem s takim razlaganjem? Česar en človek ne more, to naj stori človeštvo! Jaz pa mislim, da, če en človek ne more frčati, tudi človeštvo ne more, naj si bode še tako umno in mogočno. Mi ne trdimo, da so one ideje in misli prirojene ali v dušo vsajene. Samo to dokazujemo, da takih predmetov misliti ali predstavljati si ne moremo s tvarinskimi močmi. Vsakako mora tedaj bitje, ki ima one misli in predstave, biti netvarinsko.

Tretji dokaz nam podaja samosvest. Mi se ne zavedamo samo, da mislimo, delamo, ampak mi se zavedamo tudi sami sebe. Jaz vem, da sem oni, ki sedaj piše, vem da sedaj mislim, da lahko neham pisati, da zamorem kaj družega hoteti, vem da sem jaz prav isti, ki sam o sebi tako govorim. To „vedenje“ zase imenujemo zavedanje in to misel ali svest imenujemo: samosvest, akoravno bi tudi beseda „svestnost“ zamogla ustrezati. Če tudi je precej težavno pra-

¹⁾ Büchner, I. c. p. 168 sq.

šanje: kako da nastane samosvest; toda, kaj da je, razume vsakdo. Samosvest je središče našega dušnega življenja, ona daje našemu umu pravi umski značaj. Brez samosvesti bi bili mi na isti stopinji, kakor živali: samosvest pa nas povzdiguje nad vsa druga vstvarjena bitja. Da imajo skoro vsi ljudje samosvest, je znano. Oni, ki je nimajo, niso razumni. Kako pa je mogoče, da nastane samosvest? Dušeslovci na to marsikaj odgovarjajo, česar ponavljati ne morem. V naši razpravi se gre samo zato, ali zamore samosvest nastati iz tvarine, ali je treba za to kake druge substancije.

Gotovo je, da je samosvest neko duševno delovanje posebne vrste. Ne samo, da ona „duša“ deluje ob kakem predmetu, marveč ono delovanje spoznava tudi samo sebe, ozira se samo nase. Tako blizu je, kakor da se delovanje povrača v krogu nazaj k isti točki, ob kateri se je delovanje pričelo. Kakor se krožnica povrača sama v sebe, tako nekako se povrača tudi mišljenje samo v sebe. Ne spoznamo in ne mislimo samo zunanjih stvari, ampak tudi vse to, kar se godi v spoznanji. Dalje: Zdi se, kakor da ne spoznamo samo mišljenja in družega dušnega delovanja, ampak tudi ono bitje, ki misli, oni subjekt, ono središče, in to imenujemo: jaz. Otrok do kakih štirih let se še ne zaveda samega sebe, on pravi: „Mihec je lačen,“ kadar je on sam lačen. Še le, ko se razvije nekoliko mišljenje, spozna otrok, da je on ravno tisti, ki je lačen, ki želi in prosi kruha, ki potem jé in se nasiti. Brez samosvesti ne bi se moglo naše dušno življenje in spoznanje razvijati. Živali samosvesti gotovo nimajo. Zato je ravno samosvest bistven razloček med živalimi in človekom, in reči tudi smemo: Ta zmožnost, da se zavemo sami sebe, mora biti tudi bistvena zmožnost spoznavajočega bitja. Ni težko dokazati, da take zmožnosti in takega delavanja v materiji ni najti.

Ako se ni dalo že mišljenje sploh razlagati iz materije, bodisi da gledamo na množino misli, bodisi na one stvari ali predmete, ktere mislimo: koliko manj se dá razlagati samosvest, ki je prav poseben čin v našem spoznavanju. V samosvesti ne spoznamo samo takega zunanjega predmeta, — takega, ki je drugačen, kakor naše mišljenje, ampak spoznavanje spozna samo sebe, ta luč razsvetljuje samo sebe. Kako da se to godi, ni mogoče razložiti, ker nimamo prave analogije v materiji. Kdor hoče vedeti, kaj je samosvest, mora opazovati samega sebe. Ali pa res ni analogije — enakosti — v materiji? Kolikor vemo do sedaj, ni je. Vse delovanje tvarinsko je le vnanje. Da zamore delovati tvarinski del, mora kak drugi del biti s prvim v neki razmeri. Drugačnega delovanja, kakor vnanjega, bi nam ne bilo niti opazovati mogoče. Recimo, da je atomistovska hipoteza resnična, da obstoji tedaj res vsa materija iz samih atomov: kaj se godi „v“ atomu samem? Ali se vsak atom zaveda samega sebe? Ali atomi mojih las mislijo, hočejo? Jaz o tem ničesa ne vem, akoravno vem marsikaj o svoji roki, nogi, glavi. Ako bi pa vendar le imeli posamni atomi samosvest, potem bi se morali zavedati ne samo sebe, ampak tudi drugih atomov. Kakor se tudi „duša“ zaveda ne samo sebe, ampak tudi drugih stvari, drugih

predmetov. Po tem takem bi imeli v človeškem telesu, v katerem je nezmerno veliko atomov, nezmerno veliko samosvesti: pa o vsem tem ničesa ne vemo. — Mnogo drugih nesmisli bi lahko še razvil iz onega „ako“, in tako se vidi, da je oni pogoj neresničen. Pri tej priliki bi se dalo povedati marsikaj zanimivega iz zgodovine modroslovja o našem prašanji in spoznali bi, da so modroslovci bili dokaj drzni v svojem razlaganju in seveda, ravno tako nesrečni. Le enega izmed materialistovskih razlagalcev samosvesti naj navedem, Czolbe-ja. On trdi, da se godi v možganih neko gibanje v podobi kroga; to gibanje se tedaj povrača samo v sebe, bodisi, da so posamezni možganski delci tako razstavljeni, ali da se sami v krogu vrtijo ali kako drugače gibajo.¹⁾ A zdi se mi, da bode težko šlo komu v glavo, da je tako vrtenje h krati že samosvest. Enako se vrti tudi kolo v strojih, celo ovca včasih tako vrtoglavi: a samosvesti menda s tem ne dobi. Gledé gibanja samega je čisto vse eno, ali se povrne tisti predmet na prejšnje mesto ali ne. Ako je kaka hipoteza zidana na pesek, omenjena Czolbejeva je gotovo.

Ker ne moremo zapaziti v tvarini ničesa, kar bi enako ali podobno bilo samosvesti, zato moramo reči: iz tvarine ne prihaja samosvest, ampak prihaja iz kakega drugega bitja, iz drugačne substance. Naš sklep je ravno tak, kakor naslednji: kuhinska sol, kamenje, ilovica itd. nikakor ne morejo utolažiti žeje. Da se žeja vendar-le utolaži, treba je kaj drugega vzeti v usta, kakor soli. Čemu bi vendar materiji kaj pridevali, česar ona storiti ne more?

Pa ne le samosvest, kakor sem jo opisal dosedaj, ampak skoro še bolj dve lastnosti njene nam pričate, da samosvest ni v tvarini, temveč v drugačnem bitju. Te lastnosti ste: enojnost in stalnost samosvesti. Te lastnosti ste bistveni in brez njiju bi samosvesti ne bilo. Vsled enojnosti se človek zaveda, da je on samo eden, telesnost in duševna stran se združujeta v enoto. Res je tudi telo samo zase neka enota, in enojnost telelesa se kaže v tem, da živi, raste, in se razvija: toda ta enojnost še nikakor ni tista enojnost, katero vidimo v samosvesti. Tudi tok krvi je enojen, tudi živčevje enojno: pa nihče ne more tajiti, da v nekem trenutku je druga kri v srcu, druga v glavi, druga v tej in oni žili. Samosvest je pa ista, bodisi, da se hočemo zavedati noge ali roke, ali glave, sploh, česar koli se zavedati moremo. V samosvesti je videti, kakor da so vsi udje in vsi deli telesni združeni v neko središče, kakor da niso več po prostoru ločeni med seboj, ampak, kakor da so se spojili v pravo formalno enoto. Tvarini to ni mogoče, temveč samo bitju, katero zamore prostor obsezati drugače, kakor tvarina.

Stalnost samosvesti imenujem tisto lastnost, vsled ktere se zavedam, da sem vedno isti, ob raznih časih, ob raznih prilikah. Spomin moj mi priča, da sem še dandanes isti, kateri sem bil kot mali dečko in skoro gotovo bom isti tudi ostal. Ali je mogoče, da bi se ta stalnost ohranila, ako bi imela tvarina samosvest? Ni mogoče. Druga tvarina bi morala imeti drugo samosvest. Znano je pa, da se telesna

¹⁾ Czolbe, Entstehung des Selbstbewusstseins, Leipzig 1855, p. 75 sq.

tvarina popolnoma prenovi v kakih pet letih. Tedaj bi tudi jaz moral imeti danes drugo samosvest, kakor pred nekaj leti. Ako pa kdo ugovarja, da oblika telesa vendar le ista ostane in da se tvarina v telesu spreminja polagoma, da se tedaj tudi zavest zamore ohraniti ista, ugovarjam: Brez materije ni forme ali oblike, in druga materija mora imeti tudi drugo, — akoravno ne drugačno — obliko. Materija je tako zvani „principium individuationis“. Ako je materija danes v meni druga, kakor je bila nekdanj, bi moral jaz spoznati se in zavedati, da sem drugi, — ako materija misli in se materija zaveda. Ker pa se določno in jasno zavedam, da sem vedno isti, moram iz tega sklepati, da je samosvest — ne v materiji, ampak v nekem stalnem in neprememljivem bitji.

Četrty dokaz. Ker se pečamo z mišljenjem svojim, naj navedem iz mišljenja še en dokaz, da ne misli naše telo, ne tvarina, ampak neko netvarinsko bitje. Ako gledamo svoje misli, kakor se mota ena za drugo, zapazimo, da včasih kar same prihajajo pred našo zavest, kakor studenec lažno vre iz vira svojega, včasih — in sicer največkrat — jih pa s svojo voljo kličemo v spomin. Volja jih zbuja, jih oživlja, jih razvrščuje, jih krepi ali pa tudi odganja: volja vravnava misli naše s popolno oblastjo. Naš namen ni, razkazati, kako je to mogoče in kako se to godi: da je res tako, to priča vsakemu lastna skušnja. Nas zanima samo to, kar zamoremo iz rečenega sklepati in povzemati. Delovanje one volje ni kar popolnoma neodvisno, da bi ona storila brez vsega reda, kar bi se ji zljubilo. Na drugi strani je pa to delovanje res prosto, to se pravi: ne ravna se po zakonih kake zunanje ali notranje sile, ampak samo po sebi, — ako smemo take reči. Mi zamoremo tok svojih misli kar hipoma ustaviti, mi se zamoremo pri eni misli dolgo pomuditi, kakor se nam zljubi. Zato nam je mogoče prevdarjati, sklepati in svoje sklepe spreminjati, mogoče nam je več misel primerjati med seboj in jih združevati ali razločevati. Ker je vse istinito ali dejansko, kar sem rekel, zato se samo prašajmo: ali je mogoče razlagati te pojave iz tvarine ali ne? — Kolikor je mogel dosedaj opazovati človeški um, povsod je v tvarini opazil zakone, po katerih se ravna vesoljna tvarina. Nikdar ne more tvarina delovati proti tem zakonom. Nam se zdi, kakor da vlada neka nepremagljiva moč nad tvarino. Kaj očitvidno se nam kaže to v našem telesu. Tudi našega telesa tvarina se ravna po svojih zakonih in teh zakonov mnogokrat ne more premagati moč našega življenja: tedaj pride bolezen in potem smrt. Nikakor se ne more zgoditi, da bi zakoni teže nekaj časa prenehali, da bi n. pr. tvarina iz svoje moči nekaj časa plavala v zraku in ne padla na tla itd. Rastlina raste po svojih zakonih in ne more po notranjih nagibih ustavljati se prirojenim zakonom. Tudi žival sluša svoje nagone in se vedno po njih ravna. Celo naše telo deluje v nekterih svojih delih po fizičnih zakonih vedno enako, vstrajno, natančno. Srce vedno bije, bodisi, da hočemo ali da ne hočemo: ravno tako ima tudi prebavljanje svojo odmerjeno pot, za katero se nam ni treba kar nič brigati. Vse drugače je pa v mislih in potem tudi v onih delih telesa, ktere vodi naša volja. V naših mislih se ne godi tako, kakor ura bije in srce tolče in se kri pretaka,

Naj pogledamo kamorkoli v stvarinska bitja, nikjer ne nahajamo kaj enakega mišljenju. Znano je, da pravimo: naše misli so proste ali naše mišljenje je prosto. S tem hočemo povedati, da je mišljenje drugačno, kakor delovanje stvarinskih reči. Nikakor ne trdimo, da ne velja za misli naše nikak zakon, ampak samo to trdimo, da ne veljajo taki zakoni ali vsaj tisti ne, ki veljajo v stvarini. Ako pa za misli naše ne veljajo tisti zakoni, kakor za stvarino, kako je vendar mogoče reči, da izhaja mišljenje naše iz stvarine? Ako ne nahajamo v vesoljni stvarini one „prostosti“ ali neodvisnosti, kakor nam jo kažejo misli: kako naj je mišljenje vendar le stvarinsko? Ali se morejo nahajati na eni in isti stvari nasprotni lastnosti? Kdaj je bil še kdo na ravno isti strani in na ravno istem kraju suh in moker? To je nemogoče in tedaj je tudi nemogoče, da bi stvarina mislila, to je: delovala ne-stvarinsko. Kakor je različno delovanje stvarine, ki se ravna neizogibno po določenih zakonih, in pa naše mišljenje, tako ste tudi različni reči: stvarina sama na sebi in pa ono bitje, ki misli.

Peti dokaz. Dosedanje dokaze smo povzeli vse iz spoznavanja človeškega. Opazovali smo lastnosti in posebnosti spoznavanja, primerjali jih z lastnostimi stvarine in na to smo rekli: ker se v spoznavanju kažejo popolnoma drugačne, da, celo nasprotni lastnosti, kakor so v stvarini, torej je nemogoče, da bi spoznavanje človeško izhajalo ali izviralo iz stvarine.

Zadnji (četrti) dokaz nam pa kaže pot do drugih dokazov, ki so sicer dosedanjim podobni, vendar pa so dokazi sami zase, dokazi posebne vrste. — Predstave naše namreč ne prihajajo in ne odhajajo v notranjem obzoru našem, kakor n. pr. oblaki, ktere goni veter po določenih in stalnih zakonih, ampak naša volja zamore kolikor toliko samolastno nad njimi vladati. Kako pa se to godi? Kaj pa je volja?

Obče znano je, da ločimo dve duševni zmožnosti: um in voljo. To ni tako umeti, kakor da je stvarnik duši dodal ali v dušo vtaknil dve moči, kterih duša sama po sebi nima, marveč umeti moramo tako, da enovito duševno bitje na dva načina deluje. Ako spoznava, pravimo, da ima duša um; ako pa želi in hoče imeti kako stvar, ako sklenemo, da bomo kaj zvršili, tedaj pravimo, da deluje naša volja. Nemogoče in tudi nepotrebno je, da bi na tem mestu natančno razlagal, kaj je volja,¹⁾ prav tako tudi, da bi nazore raznih dušeslovcev navajal. Prašajmo samo lastno skušnjo in izvedenost! Ta nam pravi, da mi nekatere reči poželimo, da čutimo v sebi nek nagon, prilastiti si jih, kakor si bode. Če bi hotel rabiti primero, bi rekel, da nas neka moč vleče k dotičnemu predmetu. Zaradi tega pa trdijo mnogi materijalistovski dušeslovci, da je tako „želenje“ tudi v drugih, živih in neživih bitjih. Ako magnet vleče nase železo, tedaj on tudi „poželi“, ali kadar se solnčnica obrača po solcu, ona poželi itd.; taki in enaki pojavi bi spadali vsi v isto vrsto, kakor želenje. Lahko razvidimo, da je vendar le precej razločka med omenjenimi

¹⁾ Obširneje bode pisatelj razpravljal ta predmet, ko bodo „razgovori“ dospeli do „prostosti naše volje“.

pojavi in pa človeškim poželenjem. A o tem se nam ni treba prepirati, kajti zavest naša nam priča, da ne čutimo v sebi samo želenja, ampak poleg tega imamo tudi moč, da ustrezemo želji, ali pa se ji ustavimo. Želja sama nas nikdar še ne pripravi, da bi kaj storili. Ko smo prevdarili in ko smo se odločili, sploh: kadar hočemo, potem še le storimo. Rabimo prav navaden zgled! Ko smo žejni, želimo piti, in ko smo prišli do hladnega studenca, želimo piti bistro studenčnico. Ta želja naša je tedaj popolnoma določena, in ko bi trebalo samo želeti, gotovo bi za željo kmalu prišlo dejanje. Pa vendar malokdo pije vroč, akoravno je žejen, mrzlo vodo, temuč čaka, da se on sam shladi in potem še le pije, če nima še drugačnih pomislekov. Želja in volja ali hotenje, to ni vse eno; volja ima sicer za podlago ali vzrok željo, zraven želje pa mora biti prevdarjanje, dotični človek se mora odločiti, potem še le ima voljo. Kaj da se v istini združi z željo, da postane volja in kaj da je bistvo volje, vse to lahko prezremo. Ogledati si moramo le, kako da se volja kaže, kako deluje, da bomo videli, ali more imeti voljo materija.

V spoznanji svojem opazimo razne predmete, želja pa se loti enega ali drugega, to je: mi hrepenimo po njem. Ko smo postali vsled tega na zaželeni predmet bolj pozorni, ostanemo pri njem, mudimo se pri njem in prevdarjamo, ali ga smemo, moremo ali tudi moramo pridobiti itd., kateri so pripomočki zato, kake nasledke bode imelo to za nas. Vse to prevdarjamo bolj ali manj skrbno, bolj ali manj natančno. Ko smo prevdarili, storimo sklep ali odločimo se in izvršimo djanje. Ta zadnji čin: sklep ali odlok, to je v volji poglavitno in s tem ne storimo drugzega, kakor da naredimo sami sebe „za vzrok ali provzročitelje“ djanja. Potem pravimo, da mi hočemo, da smo mi storili in štejemo si v zaslugu ali v nečast.

Tako pa delovati tvarina sama ne more; volja se ne da razlagati po stvarinskih dosedaj znanih zakonih. Najprej zamorem z voljo svojo še tako močno in silno željo ustaviti, ako se zavedam samega sebe; pretehtevati morem razne razloge med seboj, kakor dolgo hočem, in še le potem pride za vzrokom vspeh ali včinek. — Sile, ki jih opazujemo na materiji, delujejo vse drugače. Vsaka sila, vsak vzrok ima tudi precej vspeh. Ako pade iskra na suh smodnik, tedaj se smodnik kar nič ne obotavlja ali pomišlja; v smodniku samem ni nobene moči, da bi se mogla ustavljati, marveč takoj se tvarina vname in pokne. In tako je v vsej tvarini. Le pomislimo, kako bi sicer bilo z našimi stroji, z našim delom, z našimi skušnjami! Ko bi stroj še le prevdarjal, kako se bode gibal, naprej ali nazaj, in koliko dela bode včinił . . ., s takim strojem bi še materijalisti ne bili zadovoljni. Materijalisti morajo imeti človeka, ako hočejo biti dosledni, za nekak zelo umeten stroj. La Mettrie ga je tudi naravnost imenoval stroj v naslovu svoje knjige: *L'homme machine* (1748). To posebnost pa le ima ta „človeški stroj“, da se ne briga samo za vnanje vzroke in vnanje pritiske, ampak da neka notranja nevidna stvarica vravnava vspeh ali včinek. O tem ne more nihče dvomiti, kdor le sebe opazuje.

Ako kdo ugovarja, da tudi tista moč, katero imenujemo voljo, deluje in provzročuje, kakor druge tvarinske sile, da tedaj med voljo in drugimi silami ni nobenega razločka razun tega, da je volja krepkejša in zamore ustaviti zunanje sile: priznavamo prvo tudi mi, tajimo pa posledico. Naj deluje ona notranja moč, ki prevdarja in se odloči, zaradi česar koli, dovolj je, da deluje, da druge vzroke zavira, da izbira med raznimi nagibi, dovolj je, pravim, kajti te moči ni v materiji. Prav s tem je spričano, da mora ono bitje, ki hoče, biti drugačno, kakor so tvarinska. To bitje se popolnoma zaveda, da je samo vzrok kakemu djanju, in ne kaj drugega. Ako se kdo iz pregoreče ljubezni do bližnjega žrtvuje in zapravi svoje zdravje, samega sebe šteje za vzrok; in ako je kipeča jeza spodbodla roko za udarec smrtni, morilec ima samega sebe, ima svojo voljo za vzrok temu činu. Vemo sicer, da so izjeme, kadar namreč prevelika strast, ali kaj drugega, za nekaj časa vzame zavednost: a taka izjema ne more ovreči našega dokaza, kakor lahko vsakdo razvidi.

Ta dokaz nam dokaj jasno kaže, kaj je človeška duša ali bolje: ono bitje, ki hoče. To bitje mora biti samostojno, mora biti nadtvarinsko, biti mora vzrok človeškemu delovanju. Zato, ker je samo vzrok, so zunanji vplivi, pritiski itd. samo nagibi (motivi), nikakor pa ne vzroki v ožjem pomenu.

Ta dokaz je tako močen, da bi moral prepričati vsakega, le količkaj resnobnega človeka. Ovreči se ne da, ker se opira na gotovo, vsakdanjo — neprestano skušnjo, na vsakterega izvedenost. Ako materijalisti temu oporekajo, rekoč, da ravnamo po najmočnejšem nagibu, jim moremo odgovoriti: Nič ne dene, ako bi tudi ravnali po najmočnejšem nagibu, (česar pa seveda v resnici ne priznamo:) že to, da izbiramo nagibe in jih presojujemo, kaže nam dovolj, kaj je duša. Kako spoznamo, kateri nagib je najmočnejši? Prav s tem, da prevdarjamo, nagibe primerjamo, jih ustavljamo in še le po spoznanji delamo po nagibih. Zakaj ni deloval nagib kar precej? Kako bi nam moglo samo na misel priti, da zamoremo nagib ustaviti, ako bi ga res ne mogli? Naj bi samo iz možganov izvirala volja, morali bi vsi razni nagibi ali vplivi združiti se v neko rezultanto in sicer tako, da ne bi se mi mogli ustavljati. Po občem naravnem zakonu se morajo sile, ki delujejo ali vplivajo na eno točko, združiti v eno silo — rezultanto. O taki rezultanti ni v volji ne duha ne sluha, marveč vplivi ali nagibi so popolnoma ločeni.

Šesti dokaz. Še bolj očitno nam bode, da je človeška duša samostojno bitje, ako pazimo na neko posebno stran našega hotenja ali volje naše, ali na neke posebne pojave. Ta dokaz, ki ga nameravam predočiti cenjenim bralcem, je sicer že v prejšnjem, kakor je posebno v splošnjem, a zaradi tega, ker je zelo umljiv, dajmo mu posebno mesto!

Naše telo ima sicer več delov, toda vsi so organsko združeni v enoto. Med vsemi udi je popolna vzajemnost. Isto tako pa je ta vzajemnost tudi med najmanjšimi delci telesnimi: ko bi take edinosti in vzajemnosti ne bilo, truplo bi hitro razpadlo. Zato moramo reči,

da se nikdar ne ustavlja ali ne škoduje en ud drugemu — že po svoji naravi. — Recimo sedaj, da bi ono bitje, ki hoče (po naše: duša) bilo tvarinsko (oziroma možgani in živci:) možgani, kot središče živčno, ne bi nikdar mogli česa hoteti, česar na pr. ne bi hotelo živčevje v drobovji itd. Še manj pa bi bilo mogoče, da bi možgani sami sebi nasprotovali, da bi na pr. hoteli, da naj se želodec nasiti in h krati ne hoteli.

V istini pa uči vsakdanja skušnja, da je med človeškimi željami in pa med voljo mnogokrat precejšnje nasprotje in ne majhen boj. Kaj nam pravi skušnja? Najbolje spoznamo to v posebnih slučajih in zgledih. Ubožen rokodelec dela že celi dan. Truden je, roke mu omahujejo, oči se mu zapirajo, pozna ura ga kliče k počitku. A zaslužek je grozno majhen, delo ne gre izpod rok; če ne dela še nekoliko v noč, ne more preživiti obilne družine. Torej premaga trud in zaspanec, ter dela v pozno noč. — Vsakako je to gotovo: 1. da njegovo telo ali recimo „telesnost“ želi počitka in ta želja je zelo krepka; 2. tej želji se popolnoma ustavi druga želja, nasprotna želja, ki tudi zmaga; 3. med obema željama je bilo nekako bojevanje ali upiranje. Sedaj prevdarjajmo! Ko bi telesnost naša sama imela voljo in bi poleg nje ne bilo drugega bitja, morala bi biti v trudnem delavcu samo ena volja, da bi namreč šel počivat. Ker so vsi njegovi udje otrpnjeni in vsi živci oslabljeni, kako bi ga mogli na pr. možgani sami vzdržati na nogah, in ne samo to: tudi na težavno delo priganjati? Le tedaj je to mogoče, ako je nasprotna volja zase popolnoma samostojna in od telesa neodvisna: ena in ista stvar namreč ne more nasprotovati sama sebi. Volja pa zamore biti samostojna le tedaj, ako izvira iz samostojnega bitja, ki ni to, kar je telo naše.

Da bode ta dokaz še bolj trden, povedal bom ugovor, s katerim bi zamogel kdo spodbijati naš dokaz. — Ta boj ali to nasprotovanje med telesnim želenjem in duševnim hotenjem ne more tega dokazati, kar hočemo dokazati, ker se ta boj nahaja tudi med čisto duševnimi željami. Častilakomnost je gotovo čisto duševna želja, ravno tako ponižnost. Obe se bojujeta med seboj in zadnja more premagati prvo. Tudi skopost izvira bolj iz duševnih moči, nego telesnih; skopost in dobrotelost ali milosrčnost se bojujeta med seboj. Dosledno po zadnjem dokazu bi morali reči: duša se bojuje proti duši. Kakor zaradi teh zgledov, kakoršnih bi navedli lahko še več, nikdo ne trdi, da je več duš v človeku, ravno tako se ne smé trditi zavoljo onega prvega, da je poleg telesa tudi temu nasprotujoča duša. — Tako bi se dalo ugovarjati. Odgovarjam: Tudi zadnja dva zgleda, kakor prvi in vsi drugi enaki, pričata, da je poleg telesa v človeku še drugo bitje ali bolje: pričata, da je človek bitje, ki nikakor ni povsem materialno. V samo materialnem bitju nikdar ne bi moglo biti nasprotja, zato ker vladajo v tvarini neizogibni zakoni in ti si ne nasprotujejo ali se ne vničujejo. Enemu in istemu telesu ne morejo zakoni veleovati: bodi skop in hrani denar, in pa: bodi milosrčen in daj trpinom ter revežem! Tvarina sama v sebi ni samostojna, da bi popolnoma vničevala zunanje vplive in vtise. Ako bi po svojih zakonih in zaradi

določenih okoliščin železna krogla morala biti vroča: kako je mogoče, da bi v tvarini sami bila neka moč, vsled ktere bi krogla nasprotno bila mrzla? Da se pa to more zgoditi, kar kažejo naši zgledi, mora bitje, ki hoče ali ima voljo, biti samostojno, netvarinsko. S takim bitjem se dajo razlagati tudi zgledi v ugovoru in sicer prav lepo in lahko. Želja po časti nastane po nekterih predstavah ali mislih, bodisi teh ali onih. Ta želja bi imela kmalu nasledke, ko bi ne ustavila se jej druga želja, ki ni nastala kar sama po sebi, ampak je bila vzbujena, — želja, ki zamore prvo premagati. Novo željo zbuditi, ž njo zatreti staro željo, to zamore samo bitje, ki je nekak studenec ali vir svojim mislim in željam, ki je samostalno. Ako napade gospodarja na njegovem domu četa sovražnikov, tedaj je gotovo zgubljen in bode kmalu premagan, če je sam doma. Ustaviti se pa more, ako ima pri sebi oboroženo stražo, ali pa, ako ima tako moč ali tak vpliv do napadnikov, da se kar sami umaknejo. — Naša duša je tako bitje, ki premaga želje, bodisi čutne ali tudi duševne, mnogokrat v prav hudem in težavnem boju, in ne samo premagati more, ampak tudi popolnoma nasprotno želje zamore zbuditi, imeti in jih izvršiti. Zato moramo sklepati: Naša duša ni tvarinsko bitje, ki bi se ravnalo po fizikalnih zakonih, ampak je netvarinsko in samostojno bitje, to je tako, ki ne deluje samo po zunanjih vplivih, ampak deluje po svojih lastnih nagibih; v tem bitji samem je pravi vir in pravi vzrok njegovemu delovanju.

Sedmi dokaz. Splošni naravni zakon pravi, da se po vzroku ravna včinek: čim večji ali manjši je eden, tem večji ali manjši je drugi. Zakon našega mišljenja veleva: ne misli ničesa brez zadostnega razloga (*sine ratione sufficiente*)! Opiraje se na te zakone smo rekli: tvarina ne bi mogla nikdar vstvariti si verskih pojmov, idej, nekterih — ali bolje: največ — vednostnih pojmov, ako bi res tvarina v človeku spoznavala. Tvarina sama ni zadosten vzrok in tudi ne more biti razlog, da bi ž njim razlagali one proizvode (produkte) svojega uma. Koliko manj pa je zmožna tvarina, do onih idej in idealov djansko dospeti! Koliko manj morejo iz tvarine izvirati želje po takih predmetih! In vendar vemo, da nas volja naša ne vodi samo do jedi in pijače, počitka in spanja, pohotnosti in jeze, ampak tudi do drugačnih predmetov: do zdržnosti, čistosti, krotkosti, sploh — kreposti, do svetosti, do veličastne ljubezni božje. Tudi take predmete ima naša volja, in torej si tudi take lastnosti hočemo pridobiti ter si jih tudi pridobivamo. Je li pa mogoče, da bi hrepenela tvarina po takih lastnostih? More li sprejeti in imeti jih tvarina? Kakoršen bode odgovor na to vprašanje, tak bode tudi dokaz.

Kaj stori ali naredi materija? Ne smemo reči, da vse je tvarinsko, kar stori tvarina. Ni je namreč tvarine, ki ne bi imela svojih sil ali moči. Delujejo prav za prav samo sile in torej more včinek sil biti le kaka nova sila, seveda na tvarini. Sile, ki bi bila sama zase in brez tvarine, nikjer ni. — Kakoršna sila, take so tudi lastnosti tvarinske. Oba pojma sta vzajemna. Nemogoče je, da bi si kaka tvarina pridobila kako lastnost, ki se ne vjema ž njenimi silami.

Nemogoče je, da bi led postal gorak ali celo vroč in ostal vendar le led. O tem se ni treba nam dalje razgovarjati.

Zavedamo se, da hočemo biti: dobri, modri, sveti, bogoljubni. To zavest svojo prevdarjamo lahko na dve strani: one kreposti so nam a) predmet našega hotenja, b) ko smo jih pridobili, so naše lastnosti. — a) Nikakor ni dvomiti, da so omenjene kreposti netvarinske stvari. Kreposti: modrost, svetost itd. niso sestavljene iz atomov; potipati, gledati in duhati jih ni mogoče, samo z umom jih spoznavamo. Nič manj gotovo pa ni, da one kreposti — kot predmete — hočemo. Ko si predstavljam po svoji moči svetost, jo želim in hočem, kakor ob drugi priliki želim in hočem piti. Tako hotenje ne izhaja iz materije, kakor je zgoraj dokazano, torej mora vzrok takemu hotenju, ali taki volji — netvarinsk biti. — b) Skušnja uči, vsi ljudje se o tem vjemajo in jezik naš spričuje, da zamore človek biti dober, pošten, bogoljuben, svet. Te pridevke imenujemo: npravne (človeške) lastnosti. Te lastnosti so istinite (realne); v istini je nekaj posebnega v človeškem bitju, ko je svet ali bogoljuben in tak človek se lahko loči od nesvetega in nebogoljubnega ali brezbožnega, kakor se tudi svitlo loči od temnega in gorko od mrzlega. Te lastnosti so pa netvarinske: nikomur še ni prišlo na misel reči, da je tvarina sveta, da je luna poštena, — ker sveti tatovom. Sklep: Torej mora biti netvarinsko tisto bitje, kateremu pridevamo omenjene lastnosti.

Tako zamoremo v strogih in trdnih silogizmih sestaviti ta dokaz kakor se trdno postavi skala na skalo. Globoko misleči in pazljivi čitatelji so gotovo že sprevideli, da se ta dokaz nahaja — rekel bi: po podlagi svoji — že v prejšnjih dokazih. A namen dokazov je prav ta, da se razkaže resnica od mnogih strani.

Poleg strogega dokaza pa nikakor ni odveč, ako podamo čitateljem tudi za čustvo ali za srce kaj primernega, da bodo toliko lažje in raje spoznali, kaj je duša. Najviša in najbolj plemenita stran človeškega bitja je njegova npravna stran. Res veličastna je njegova zunanja postava, ponosna njegova hoja in oblastno gleda oko izpod prostega čela: a vse to je kaj malo v primeri z npravnimi prednostmi, ktere imamo vsi, in v primeri z onimi krepostmi, ktere si moremo pridobiti. Taka prednost je naša volja. Kakor vodi um človeka do najvišjih resnic, tako se povspne tudi volja naša na krilih uma tje v one kraje, kjer bivajo večni vzori. To je nezmerna vrednost in plemenitost človekova, da se dvigne s svojo voljo do takih predmetov. Kako pa pride do njih? Res, da se dviga kvišku na krilih pameti, toda človek sam nosi na sebi grozno pezo svojih slabosti. Mi pravimo navadno, da nam napravlja te slabosti — meso. A toliko veličastneje je za človeka, ako dvigne on kvišku tudi to neznosno meseno pezo, jej vzame moč in oblast in nekako vdihne vanjo nadtvarinsko, nebeško lahkoto. — To vzvišeno npravno nalogo našo so spoznali že pagani in skušali bojevati oni boj z neukretnim, slabim, razbrzdanim mesom. Sokrat je pripovedoval sam o sebi, da je moral hudo zatirati in z največo silo premagovati svojo vsem strastem udano

naravo. Še le po dolgem trudu je postal oni Sokrat, ki je bil vzor modrega in krepostnega moža. In Platon, njegov učenec, primerja človeka vozu, pred katerim sta vprežena dva konja različne narave: eden ognjevit, brzen, plemenit, drugi počasen, okoren, hudomušen. Nekteri pogani so tudi v npravnosti precej visoko dospeli in tako djansko pokazali, da človek tudi z grehom ni zapravl moči svoje volje. Kaj pa še le krščanstvo! Kristijani prvih časov nam kažejo čudovite vzore človeške popolnosti. V preganjanji so namestu nejevolje in jeze imeli potrpežljivost, namestu maščevanja gorečo ljubezen do bližnjega, namestu strahu pred smrtjo so kazali tudi dečki in deklice junašk pogum, namestu poganske pohotnosti so ljubili sveto čistost kot najdražji zaklad. Za vse to jih je v nemala plamteča ljubezen do Boga. Pač res: tega nista storila meso in kri, to je storil le duh človeški napolnjen z Duhom Božjim. — Dalje: oni pojavi čudovite ljubezni Božje, kakor jih opazujemo v življenji sv. Terezije, sv. Filipa Nerija itd.; oni možje, ki žrtvujejo zdravje in prijetnosti življenja vedi; one device, ki se žrtvujejo bolnikom ali vzgoji otrok itd.: vsi so nam priča, da si izbere volja naša tudi netvarinske predmete, da tedaj vir volje, vir hotenja, vzrok takim pojavom ni tvarinsk. — Ta stran človeškega življenja in delovanja nam kaže torej zelo jasno, da nismo samo iz tvarine, da naša duša ni samo skupina ali vsota ali posebna kombinacija (združenje) tvarinskih delcev in tvarinskih sil. — Pa še na tretjo stran — poleg uma in volje — ne smemo pozabiti, namreč na čustvo, s katerim se pa na tem mestu ne bomo pečali dolgo.

Osmi dokaz. Mi se ne dotikamo prašanja, ali je za čustvo (*sensio, affectus, Gefühl*) posebna zmožnost v človeku, ali izvira ono iz volje: gotovo je, da imamo mi čustva in da so ona nekoliko drugačna, kakor same želje: zato naj nam posebej kaj povedo o kakovosti naše duše. — Čustvo je neki stan, neki položaj naše „notranjosti“ ali sploh celega našega bitja, kajti čustva se ne dajo pridevati kakemu kraju našega telesa, n. pr. glavi ali srcu, akoravno nenatanko pravimo, da čutimo v srcu. Čustva so prav različna; prijetna, neprijetna, poželivna, jezovita (*irascibiles*), estetična, npravna, nabožna ali religijozna itd. Ozirali se bomo samo na zadnje tri vrste. Ko ogledujemo kako lepo podobo, lep kraj, lepo umetnino sploh, nas obide prijetno čustvo, ktero imenujemo: lepočutje. Vsakdo pozna to čustvo, ktero zbudi v nas lep predmet, umeten ali naraven. Preiskati moramo, ali more izvirati tako čustvo iz tvarine, ali ne more. Gotovo je, da nastane lepočutje v človeku in da ni kaj takega v stvareh samih. Kadar kaj lepega gledamo ali poslušamo, nastane v nas lepočutje brez naše volje. Zato se ne bom skliceval na gledanje ali poslušanje, ker to bi se utegnilo komu zdeti čisto tvarinsko zaradi omenjenega vzroka. A mi vemo, da lepočutje nastane tudi, ako bremo lepo pesem ali lepo povest. Tak umotvor gotovo ni tvarinsk, torej ne more nihče reči, da je tvarina zbudila lepočutje. Vsakdo mora razvideti, da je pesem najprej morala napraviti lepo podobo ali nekako sliko v spoznanji. Še le po spoznanji je moglo nastati čustvo. Kajti, da bi črke, naj si bodo še tako lepe, — bile napravile

prijetno lepočutje, tega pač nikdo ne misli. Kdor si domišlja toliko o stvarinskih silah, da morejo one same spremeniti tiskano pesem v lepočutje, takemu se pač ne more zdeti nič nemogoče. — Poleg lepočutja se javi v nas tudi nravno in nabožno ali religijozno čustvo. Kakor se ne morejo razviti nravni pojmi iz tvarine, kakor tvarina sama ne želi nravnih predmetov, tako tudi ne izvirajo iz tvarine same npravna čustva. Ko sem slišal, da je pogumen mož rešil iz velike nevarnosti svojega bližnjega, — svojega sovražnika, zbudi se mi posebno čustvo. Ko berem, da je sv. Janez Gvalbert na veliki petek odpustil svojemu smrtnemu sovražniku in ga sprejel za prijatelja, ne morem si kaj, da bi ne občudoval in z veseljem v srcu pohvalil njegovega djanja. To storim zaradi npravnega čustva. Od kod pa izvira tako čustvo? Iz tvarine? Naj mi je dovoljeno sebi in čitatelju prikrajšati prevdaranje, da tvarina tega ne zmore. — Še manj pa zmore tvarina izlivati proti Bogu, svojemu stvarniku, nabožna in pobožna čustva. Da vesoljno stvarstvo Boga moli, to pravimo samo v podobi ali prenesenem pomenu. Le pesniki smejo govoriti o takih čustvih v naravi. Ako tvarina ne more Boga spoznati, kako bi mogla Boga ljubiti, veseliti se njega in vskipeti v gorečih čustvih proti nebesom, sedežu Božjemu! — Mnogokrat slišimo, da je v človeški naravi vcepljeno „čustvo odvisnosti“ od višega bitja. Kdo naj čuti to odvisnost? Tvarina? Potemtakem bi bilo to čustvo popolnoma enako oni sili, ktero imenujemo privlačnost (*attractio*). Naj pa blagovoljni čitatelj sam prevdarja, koliko je razločka med privlačnostjo dveh teles, n. pr. solnea in lune, in med omenjenim čustvom „odvisnosti“! Zanimivo bi bilo vsakako zvedeti, ali tudi to čustvo narašča in pojema po znanem zakonu splošne privlačnosti ($p = \frac{M \cdot m}{r^2} \cdot k$).

Tako prevdaranje nas kar naravnost sili, da ne pridevamo takih čustev tvarini, ampak drugačnemu bitju, ki ima drugačne moči in se ravna tudi po drugačnih zakonih, kakor tvarina. — Kaj pa ugovarja temu materijalizem? Kdor bi prečital dve poglavji v knjigi „Kraft und Stoff“: „Angeborene Ideen“ (str. 156) in pa: „die Gottesidee“ (str. 185, 8. izd.), oni bi se kmalu prepričal, da se materijalistovska razprava skrbno ogiba pravega dokaza. Pošten materijalist naj bi pokazal, kako more iz tvarine izvirati n. pr. pobožnost, po katerih zakonih, iz katerih elementov itd., pa smo zadovoljni in ne bomo niti črhnili več o duši. Dokler pa tega ne morejo, imamo pa ne samo pravico, ampak tudi dolžnost, da ne pridevamo netvarinskih lastnosti in moči — tvarini, ampak neki netvarinski substanciji. — Umeti je pa tudi lahko vsled tega, kar smo o čustvih povedali, zakaj da materijalizem ni poseben prijatelj pobožnim čustvom in zakaj bi se tudi odvisnosti od Boga najraje znebil. — Fizika uči, da se ravna tvarina po nespremenljivih in določenih zakonih. Enaki vzroki morajo imeti v enaki tvarini enake vspehe. Tvarina sama se ne more nikdar ustavljati tem zakonom. Ko bi naše misli, naša volja in naša čustva prihajala iz tvarine, morala bi se ravnati po fizikalnih zakonih. Ali pa se res tako ravna, naj pojasni tudi naslednji dokaz.

Deveti dokaz. Tudi ta dokaz, ki ga stavim na deveto mesto, dal bi se bil združiti s kakim prejšnjim dokazom; toda jasnosti in zanimivosti smemo v dokazovanji tudi priznati kaj pravice.

Oglejmo si prav navaden zgled! Deček, ki prebiva v tujem mestu zaradi šolanja, ima doma bolno mater. Bolezen se konča s smrtjo. Domači pa niso hoteli sporočiti dečku, da je materi vedno huje in da je nevarnost vedno večja, češ: čemu napravljati otroku žalost! A smrti mu nečejo zakrivati, zato dobi deček nekega dne pismo od doma in bere med drugim: „... mati... umrli...“ Kaj da ste včiniili te besedi, to si lahko vsakdo misli. Ako prevdarjamo stvarinsko ali čutno stran tega dogodka, imamo kot vzrok dve besedi, kot včinek pa jok, žalost, grozno srčno bolečino itd. in ne samo v kratkem času, ampak ta včinek trpi tedne in mesce. Znano je, da utegne tako neprevidno poročilo provzročiti omedlevico ali celo smrt. — Prašam: kako se vjema po stvarinskih zakonih vzrok z včinkom? Naj pokaže naravoslovec enak pojav v prirodi! Naj pové, po katerem stvarinskem zakonu se je to zgodilo, kar sem ravno popisal! Ali delujejo električne sile, ali kemijske, ali kakošne? Vem, da nima noben materialist odgovora na prašanje. Stoj! Nekdo hoče odgovarjati: „Enak ali vsaj podoben pojav nam kaže materija, ako n. pr. iskrica pade na kup smodnika. Kako velikansk včinek, in kako neznatni vzrok!“ — Skoro da bi človek strah imel, — a ne pred ugovorom, ampak pred smodnikom. Le nekoliko je treba pomisliti, da spoznamo takoj, kolika je podobnost med obema pojavoma. Primerjati moramo: pismo in iskrico kot vzrok, — možgane in smodnik kot stvarino, na kateri se kaže včinek. Da ogenj včini ogenj, to je popolnoma umljivo in je po naravnih fizikalnih zakonih. Da pa pismo — črke, črne poteze na belem papirji — včini žalost in včasih tudi smrt, — to je po fizikalnih zakonih neumljivo. Ako pride toliko strihnina v želodec, kolikor je črnila v dveh besedah, včini strihnin skoro v trenutku smrt; to se dá po fizikalnih zakonih razlagati. A, da bi po fizikalnih zakonih kak strup zamogel iti v oči in potem po živcih v možgane, da tukaj včini žalost ali celo smrt — o takih pojavih ne vé fizika ničesa. Taka podobnost je tedaj med iskrico in pisanima besedama! — Kaj pa smodnik in možgani? Ako naj iščemo v pojavih podobnost, tedaj jo moramo najti med smodnikom in možgani. Ako vzamemo toliko smodnika, kolikor je v glavi možganov, in vržemo nanj iskrico, potem je včinek gotovo precejšen. Toda smodnik pogori ali bolje: razkroji se v pepel in nekaj plinov (gazov): možgani pa ostanejo nespremenjeni, naj se tudi deček po tleh valja zaradi dušne tuge. Ako je smodnika več, je včinek silnejši: kaj pa, ako so možgani več?

Opustimo dalje primerjanje, saj je tega dovolj in postalo bi še bolj zanimivo, ako bi zgled nam bil povedal, da je z onim pismom kak hudomušen brat hotel pahiti dečka v žalost in da je prišla kmalu po onem pismu mati sama k dečku ter ozdravila njegove „možgane.“ To ozdravljenje bi se pač hitreje zvršilo, kadar bi zagledal dečko svojo mater pred seboj, kakor pa, če bi hotel kak materialist ozdraviti požgani smodnik.

Naj mi ne zameri blagovoljni čitatelj zaradi tega zadosti umljivega zgleda! Nekterim trdoglavecem materijalistovske vere ni mogoče priti drugače do živega, kakor z novošegnimi sredstvi. Naj si le še enkrat — kdor koli — predoči delovanje dušeslovno in delovanje fizično, zakone psihične in zakone fizikalne ali tvarinske, in potem naj se praša: Ali je duša in tvarina res vse eno, bitje ene vrste? Nikdar! Kakor so pojavi in njihovi zakoni različni, morajo biti različne tudi substancije, na katerih se prikazujejo pojavi.

Drug zgled! Na vežbališči stoji tisoč vojakov in poleg njih kopica otrôk, ki se zabavajo po svoje. Major stopi pred vojake: „Pazite! Primite puške!“ — Bataljon stoji kakor zid in dve tisoč rok se giblje enako, kakor bi trenil. — Kako si razlagamo to po materijalistovsko? Beseda častnikova je potresla zrak, tresenje zrakovo pride vojakom do ušes in potem do možganov. Možgani se po svoji tvarini nekoliko spremené in razdražijo mišice, da roke primejo za puške. Tisoč ljudi torej dela po nepremagljivi sili. — Vse to bi bilo prav in lepo, ko bi le otrôk ne bilo zraven. Glas zadene tudi njihovo uho, a oni ne primejo niti hlačnih naramnic, in tudi se ne gibljejo kakor vojaki, temveč kramljajo kakor preje.*) — Kako moremo razlagati mi popisani pojav, ako duša ni družega kakor tvarina, ali telo in telesno delovanje? Zakaj je pa otroška tvarina vsa drugačna kakor vojaška? Zakaj si ne moremo pomagati kar nič z materijalnimi zakoni? Recimo zopet naravnost: Zato, ker duša ni tvarina in ni tvarinsko bitje ali tvarinsko delovanje.

Deseti dokaz. Dosedanji dokazi so nas prepričali, da se duševno življenje, naj si ga ogledamo na kateri strani koli, ne dá razlagati tvarinsko. Dušeslovni zakoni so vse drugačni kakor tvarinski zakoni. Da bodo ti dokazi še bolj trdni, ozrli se bomo še na ono stran našega duševnega delovanja, ki se najožje dotika tvarine, na ono stran, ki je združena s tvarino, namreč na zaznavanje. Kaj pa je to? Ako obrneš svoje oči proti luči, pridejo svitli žarki (opomniti moram, da ne govorim točno znanstveno) v oko, iz očesa se preseli neko gibanje po očesnih živcih, kakor po telegrafu dalje v možgane; kaj da se pa v možganih godi, tega ne vemo. Za malo časa potem se zave človek, da ima luč pred seboj, on jo zagleda ali jo „zazna“, kakor pravimo znanstveno. Ono delovanje naše duše, s katerim mi vidimo, ali slišimo, ali tipamo itd. imenujemo „zaznavanje“. Kje je zaznavanje? Gotovo je v duši, ako imamo tako dušo, kakor sem rekel ob začetku našega preiskavanja. Zakaj mi se zavedamo, da smo ravno tisti, kadar gledamo in poslušamo, kakor smo takrat, ko mislimo ali hočemo. Dalje je pa tudi gotovo, da prihajajo zaznave iz tvarine. Luč, pokanje, gladko, dišeči prah cvetlic . . . vse to je tvarinsko. Ko pride to do naših čutil in od tod v možgane, nastane zaznava. Kar se godi v očesu ali ušesu, sploh v čutilih, to je tvarinsko; tudi gibanje v možganih je tvarinsko: je-li pa tudi zaznavanje sámo — tvarinsko in sicer samó tvarinsko delovanje?

*) Prim. Stöckl, Materialismus 1877, p. 31.

Skoro bi človek mislil tako, češ, ako je vzrok tvarinsk, mora biti tvarinsk tudi včinek. Toda težko ni dokazati, da se tudi zaznave ne morejo razlagati iz same tvarine.

Dandanes si stavi naravoslovje za namen, da bi dokazalo: da so vse spremembe v naravi, vsi pojavi brez izjeme — samo gibanje. Vse naravoslovne zakone skušajo razlagati iz gibanja. To se pravi: pokazati skušajo, da se povsod v natori prav tako godi, kakor se godi v večih delih tvarinskih ali telesih, kadar se gibljejo, n. pr. kakor teče krogla, kakor se nihalo pri uri giblje itd. Priznati moramo, da napreduje naravoslovje res naglo, odkar si tako prizadeva spoznavati naravo. Recimo, da to načelo velja za celo tvarinsko naravo, da je povsod v tvarini samo gibanje, torej da je svetloba gibanje, kakor tudi glas, elektrika, gorkota in druge naravne moči. Sedaj pa prašajmo: kaj so pa zaznave? Ali so tudi samó tvarinsko gibanje? Ni treba dosti premišljevat, da spoznamo, kam naj štejemo zaznavo. Gibanje ali premikanje z enega mesta do drugega gotovo ni zaznava. Ako pogledam na svetlo belo steno, ne morem opaziti v sebi nikakoršnega gibanja. In vendar uči optika, da nastane svetloba in posebej bela barva vsled tega, ker se neka zelo tanka tvarina, namreč éter, — rekel bi — trese. Tudi kadar slišim glas, se zrak prav lahko trese. Sam v sebi, v glasu, — kadar n. pr. zapoje tanka piščalka — ne morem spoznati nobenega gibanja ali tresenja. Ko denem svojo roko v toplo ali hladno vodo, občutim sicer z roko toploto, toda kakega gibanja ali tresenja ne morem spoznati. — S takimi in enakimi zgledi se zamoremo prepričati, da se v našem spoznanji ne godi ravno to, kar se godi zunaj nas; zaznava ni ravno taka, kakoršna je stvar sama: barva, glas, sladkost itd., to je samo v našem spoznanji, v naši „duši“. Iz tega pa moramo sklepati, da zaznavanje ni samo tvarinsko delovanje, ampak da je nekaj netvarinskega v zaznavah.

Materijalistovski fizijologi sami so morali že večkrat priznati, da v zaznavanji ne delajo same telesne moči. Slavni Helmholtz potrjuje, kar smo prej rekli o zaznavah, češ, da so zaznave samo znamenja zunanjih stvari, da ni podobnosti med stvarmi in zaznavo. Ta izrek je gotovo pretiran; pa ako bi bil samo deloma resničen, morali bi prašati: kaj pa spremeni gibanje zunanjih stvari v ono znamenje? Ako je voda, ki doteka v kotel, mrzla in voda, ki odteka iz kotla, gorka: mora v kotlu gotovo nekaj biti, kar vodo spremeni, ogreje. Tako mora tudi še zraven možgan v človeku nekaj biti, kar spremeni gibanje v zaznavo. W. Wundt pravi sicer: Zaznavo imenujemo ono spremembo v naši svesti, katero naredi vsako draženje naših čutil,¹⁾ to se pravi, kar razdraži naše oči, ušesa itd., to napravi v nas zaznavo. A kako pa? Zakaj Wundt tega neče povedati? L. Hermann pa ne prikriva, da je neznano, kako da delujejo živci, zlasti pa da se nikakor ne dá določiti, kaj je volja in pa občutljivejša (zaznava). „Nikakor ni tedaj mogoče dušnih pojavov“ (med katere tudi zaznava spada), „obravnavati naravoslovno, ker se oni ne dajo spraviti pod

¹⁾ Lehrb. der Physiologie des Menschen, 1873, p. 553.

noben naravosloven pojem“¹⁾ (torej tudi ne pod kak naravosloven zakon). Tudi C. Ludvig priznava, da ni mogoče z naravoslovnimi teorijami, pa tudi ne z električno teorijo pokazati, kako da nastanejo po samih živcih zaznave, občutljivi in izločevanja, to je: ako bi se ozirali samo na tvarinske živce, ne mogli bi razlagati zaznav in drugih dušeslovnih pojavov. In Ludvig je odločen materijalist. Iz tega se vidi, da se trezno ne dá razlagati po materijalistovskih načelih zaznavanje in da spoznavajo to tudi najboljši fizijologi.²⁾

Zaznavanje spada torej v posebno vrsto pojavov, ki se ne vjemajo s tvarinskimi pojavi. Pri zaznavanju ne moremo opazovati tistih lastnosti kakor na tvarini. Zato bi bilo popolnoma napačno reči, da zamore zaznavati tvarina. Ako pa ne more tvarina, torej zamore samo neko netvarinsko bitje. — Ugovarjati bi se utegnilo, da morajo vendar le zaznave naše biti enake zunanjim stvarjem in da morajo biti v zaznavah tvarinske lastnosti, ker sicer bi ne bilo mogoče tvarine spoznati. Ako ne pride v zaznavo nič tvarinskega, tedaj je tvarina za nas čisto neznana, o njej ne vemo nič . . . , kar je pa nespametno trditi. Odgovor: Mi ne trdimo, da ni nič tvarinskega, da ni nobene tvarinske lastnosti v našem zaznavanju, ampak da zaznavanje ne more biti samo tvarinsko. Kakšna da je tvarina sama in ktere da so njene prave lastnosti, to je spoznalo človeštvo polagoma, to uči veda. Navaden človek ne misli, kakšne da so stvari in kakšne njegove zaznave, kakor tudi ne prevdarja, ima li dušo, ali je samo iz telesa. Še le, ko začne globoče premišljevati, mora začeti ločiti to, kar je telesnega od duševnega. Saj mi tudi mislimo, t. j. sodimo in sklepamo o tvarinskih stvareh, in vendar niso misli tvarinske.

Še bolj razvidno pa nam naslednje premišljevanje kaže, da zaznavanje nikakor ne izvira iz samega telesa, ampak nastane v nekem bitji, ki je v človeku še poleg živcev in možganov. — Ako opazujemo živce, ako jih prerežemo, razdelimo in denemo pod drobnogled, ali ako jih drugače preiskujemo, vselej se nam živci kažejo med seboj enaki, enako sestavljeni. Znano je, da ločimo dvoje živce: občutne (senzitivne) in gibne (motske) t. j. take, kateri vodijo čutilne vtise do možganov ali do hrbtenjače in pa take, kateri gibljejo mišice ali kite, da se te krčijo ali stegujejo. Tedaj opravljajo ti živci kaj različne naloge. Poleg tega imajo tudi občutni živci razne opravke: eni vodijo vtise iz oči, drugi iz ušes, tretji iz kože itd. do možganov in vsled tega občutimo svetlobo, glasove, gorkoto . . . : kolika razlika, in vendar so živci med seboj enaki! Ako se zraste na umeten način občuten živec z gibnim, potem vodi ravno tako en zraščan del, kakor drugi bodisi čutilne vtise, bodisi one vtise, ki prihajajo iz volje, t. j. opravila živcev se med seboj menjajo. Živci se torej ne razločujejo, a razločujejo se občutki, razločujejo zaznave. Ravno tako zamoremo tudi v možganih opazovati isto enakost; tudi možgani so v vseh svojih živčnih delih enako sestavljeni. Kako je torej mogoče razlagati samo

¹⁾ Grundriss der Physiologie des Menschen, 1872, p. 5. 8.

²⁾ Prim. Ulrici, Gott und Mensch, 1874. I. p. 145.

iz živcev in iz možganov zaznave? Ako bi poleg živcev ne bilo nič drugega v človeku, zakaj bi vsi živi enakih ali vsaj podobnih zaznav ne naredili? Naj sodimo ravno imenovane pojave za materijaliste še tako ugodno, vendar ne moremo si nikakor prikrivati, da s stvarino samo ne shajamo: Poleg možganov mora v človeku še nekaj biti, kar razločuje — zaznava posamezne vtise: drugači take vtise, ki prihajajo po živcih iz očesa in drugače take, ki prihajajo po živcih iz ušesa itd. Tisto bitje imenujemo dušo. — Kaj pa, ako duša ne sodeluje? Ako ne sodeluje duša, ne nastane zaznava. Kadar smo zamišljeni, kadar beremo kaj zanimivega, kadar kaj nenavadnega gledamo, takrat ne slišimo glasu, ki nas kliče, ne opazimo oseb, ki gredo mimo nas. Vojak, ki je sredi boja, ne zapazi rane, iz ktere mu teče kri. Zakaj ne? Ali morebiti živi ne spolnujejo svojega posla? Živi pač sporočajo vestno vse, karkoli dojde do čutil: toda duša, ki ima opraviti z drugimi rečmi, ona ne sprejme poročila. Naj telegraf še tako točno deluje, vendar poročilo ne dojde na določeno mesto in se ne izve, ako ni pri telegrafu telegrafista.

Da sodeluje duša v naših zaznavah, spričujejo še nekatere druge lastnosti zaznav. Navadno se nam zdi, da vidimo oddaljene predmete res v daljavi, bližnje pa v bližini in sicer tako, kakor da nam o k samo po sebi pové, kaj je daljava, kaj je blizo, kaj na desni, na levi itd. A v resnici nam oko samo po sebi tega ne pové. Primerilo se je, da so nekterim, ki so bili zaradi sive mreže slepi od rojstva, to mrežo iz oči spravili in so slepci spregledali. Pa kaj so videli? Zdelo se jim je, da se zunanje stvari kar tiščijo, dotikajo njihovih oči. Vse, karkoli so gledali, zdelo se jim je kakor barvane plošče. Prostorov niso mogli razločevati, ne velikosti; niso vedeli, kaj je spredaj ali zadek; ena soba se jim je zdela večja, kakor cela hiša, ko so jo gledali od zunaj. — Ta zgled nas uči, da oči same, da živi in možgani še ne kažejo nam zunanjega sveta takšnega, kakoršen je, ampak v resnici — kakor učijo tudi drugi zgledi, — spoznavamo ga le počasi: skušnja nas uči. Kdo pa si nabira skušnje? Kdo nam pové še to, česar ne povedó naša čutila?

Dalo bi se navesti še nekoliko enakih razlogov (zlasti tako imenovanih „čutilnih prevar“), a težko da bi vsled tega postal dokaz trdnjej. Vse to prevdarjanje nas namreč uči, da ne moremo razlagati zaznavanja iz samega delovanja živcev, ampak da mora še neko drugo bitje poleg tvarine, poleg živcev biti v človeku. Zaznave kažejo nam take lastnosti, katerih zastoj iščemo na tvarini.

Enajsti dokaz. Ko bi tvarina sama občutila, zaznavala in mislila, nastale bi misli v možganih. Kakor hitro bi se po živcu razdražili možgani, morali bi mi že občutiti, že vedeti, kaj da se zunaj godi. Lahko pa je pokazati in dokazati prav očitno, da ni še v možganih občutkov, ko so možgani razdraženi, ampak da je za občutke in zaznave treba več časa in več spremembe, kakor za same možgane.

Kar se godi v naših čutilih, to pride po živcih v možgane. Vendar je za to treba nekoliko časa. Merili in preračunili so, da je treba štiri in tridesetega dela ene sekunde, da pride mik (t. j. draženje)

od enega konca živca do drugega, ako je živec dolg 1 meter, ali pa: v eni sekundi preteče zunanji mik, ako pride do živca, skoro 34 metrov dolgoti. Torej ni res, da bi mi občutili bolečino v ravno tistem trenutku, kakor se vrežemo, ali pa da bi videli svitlobo takrat, ko švigne iskra: marveč mi občutimo nekoliko pozneje. Pa še nekaj drugega ne smemo pozabiti! Kadar razdraži živec možgane, takrat še ne nastane občutek. Akoravno se je zamoglo gibanje razširiti po celih možganih, vendar mi nismo še ničesa spoznali, dokler ne preteče deseti, ali vsaj dvajseti del ene sekunde. To sicer ni kaj posebno dolgo, a nekaj je le, in to je dosti za naš dokaz. Od konec prsta pa do možganov ne rabi zbodljivej toliko časa, kakor od možganov do zaznave. Vsakako se mora kaj bolj bistvenega goditi v tem zadnjem času kakor preje v živcih, sicer ne bi treba bilo toliko časa za spremembo iz možganskega gibanja v zaznave ali v občutke. In da rabim zopet ono primero o telegrafu: Da pride iz enega kraja v drugega znamenje, zato je treba le kaj malo časa; da pa telegrafist znamenja bere in črke zapiše, zato je treba več časa. V tem času se godi nekaj, kakor se tudi v oni $\frac{1}{20}$ — $\frac{1}{10}$ minute nekaj godi. Da bi se v tvarinskih možganih še kaj godilo, o tem ne vemo ničesar, torej nam ne ostane druga pot, kakor da idemo od možganov še do drugega bitja — duše.

Naj temu dokazu, ker je kratek, dostavim kot dodatek neko prašanje. Ko bi spoznavala in tudi zaznavala tvarina sama, torej — naši možgani: zakaj bi nam ne povedali možgani, kako da je tu notri pod našo črepinjo, kakšni so možgani, kakšni posamezni deli možganov? To prašanje ni prazno ali otročje. Ako ima tvarina moč in sposobnost, da spoznava, zakaj nam ne pové ničesa sama o sebi? Saj bi možgani veliko lažje zavedali se samih sebe, kakor se zavedajo sprememb na nogah, očeh, ušesih. Pa o sebi ne povedó možgani ničesa. Marveč možgani vedó le takrat kaj, kadar jim pové kaj čutilo, oko, uho itd. — Rekel bi kdo, da se dá ravno tako ugovarjati onemu, ki priznava dušo, češ: tudi duša bi morala bolje poznati telo, ako je res duša tesno združena s telesom. A ta ugovor ne velja. Duša ne spoznava celega telesa in njegovih posameznih delov, ker je ona drugo in drugačno bitje kakor telo. Duša spoznava le toliko, kolikor se v telesu spoznati dá. Za spoznanje je pa treba mnogih pogojev, teh pa ni po celem telesu. Le to spoznava duša, kar dojde, — ako smem tako reči, — do nje. Spoznavanje je neko posebno delovanje naše duše. Le kar zbuja v duši to delovanje, tega se duša zaveda, to spoznava. — Kdor ima to pred očmi, on razume bistvo vseh naših dokazov. Ko bi hotel materijalizem biti dosleden, moral bi trditi, da vsa materija spoznava ali celo misli. Da zamore namreč v živcih in slednjič v možganih nastati zaznava, morajo za spoznavanje sposobni biti že posamezni delci tvarinski. Kako bi sicer mogla skupina imeti zmožnost, ktere nimajo posamezni deli? Spoznavanje ni taka moč kakor elektrika, ali magnetizem, ali gorkota. Dosedaj se še nikomur ni posrečilo razkazati, kako bi se dalo spoznavanje vrstiti med naravne sile. Ker je torej spoznavanje moč posebne vrste in ne samo

nekaka skupina mnogih moči, zato bi morali že najmanjši deli — atomi — imeti moč ali zmožnost za spoznavanje. V resnici je mnogo modroslovcev in naravoslovcev učilo, da spoznava vsa tvarina, torej tudi kamenje, glina itd. Dokazati se dá, da je to samo sanjarija. Pa naj bi tudi vsa tvarina imela spoznanje, nobeden ne bode mogel spričati, da je res tako. Čemu bi torej varili prazne trditve?

Kamorkoli se obrnemo, povsod se nam kaže resnica v jasni podobi. Prašam: kako bi vendar mogoče bilo toliko dokazov navesti za domišljijo? kako bi mogel nas tako slepiti goli videz? Kako bi mogli govoriti o duši, če bi ne imeli nikakega vzroka za to? Zakaj bi se zapletal materijalizem v toliko nasprotji, toliko nedoslednosti, ako bi bila resnična njegova trditev, da tvarina misli, da možgani sami storijo vse to, kar pridevamo mi duši? Zato moramo popolnoma priznati, kar piše Ulrici (Gott u. d. Mensch, I. p. 159): „Mi se držimo trdne istine, da dosedaj niso našli na fizijologijem (telesnem) okrožji onega „nekaj“ (po katerem še le nastane zaznava in občutek), in tudi ne bode v prihodnje mogoče tega najti; in vendar moramo nedvomno priznati, da je tako bitje (torej, da je poleg telesa in njegove tvarine v človeku še drugo bitje). Tisto bitje, ki sodeluje pri občutkih in predstavah, ki je tedaj so-vzrok psihičnim pojavom — imenujemo psihično moč ali dušo“. Recimo torej kratko: Veda priča, da ima človek dušo, in da je ta duša drugo bitje kakor telo.

Dvanajsti dokaz. Ako bi naše prašanje: „kaj je človeška duša?“ bilo prav zelo težko, ako bi si veda ne znala pomagati, ako bi posamezni znanstveni veljaki nas pustili še v dvomih, vendar obupati bi še ne bilo prijatelju resnice. Skušnja uči, da hodi veda mnogokrat po krivih potih in da se zlasti zakoplje rada v dvome, ki niso opravičeni. Ali nam nihče ne more in ne zna prav nedvomno pričati, da je duša samostojno bitje? O da, celo človeštvo, vsak človek, ki sodi po svojem zdravem razumu. Prašajmo le: kakšno prepričanje ima človeštvo: da imamo dušo, ali da je nimamo? Vesoljno človeštvo je prepričano, — ako izvzamemo malo peščico materijalistov, — „da imamo dušo“. V vseh jezikih se nahaja kaka beseda za „dušo“, pri vseh narodih nahajamo bolj ali manj resničen pojem o nekem netelesnem bitji, iz katerega obstoji človek poleg telesa. Večina narodov, reči smemo — vsi narodi so prepričani, da je to netelesno, zračno, lahkotno bitje tako samostojno, da se more ločiti od telesa in po smrti živeti samo zase. Materijalistovskega naroda v našem pomenu ne nahajamo nikjer. O duši so pripovedovali stari narodi; bodisi Slovani ali Germani so imeli bolj resnično spoznanje o duši, kakor imajo današnji učenjaki. In dandanes tudi ni divjega ljudstva, katero ne bi ničesar vedelo o duši. Od kod pa vé neomikana in neuka pamet, da imamo dušo? Ona spoznava to resnico tako, kakor se ji resnica naravnost kaže. Prosta pamet ne išče praznih dvomov, tudi se resnici ne ustavlja, kakor pamet, ki je presukana in premotena po raznih lažljivih pomislekih. — Celo človeštvo torej, glas narave naše nam spričuje, da imamo dušo, in ta

glas je resničen in popolnoma zanesljiv. Laž slepi enega ali drugega, celega človeštva ne more. Ako se motijo vsi ljudje, ako se moti naša narava, tedaj pa ni več resnice, tedaj je resnica za nas nedosegljiva.

Ta dokaz, ki se opira na prepričanje človeštva, je zelo važen in h krati popolnoma trden. Kdo ne verjame, da se stokrat laže moti nekaj pristranskih učenjakov kakor pa glas naše nepokvarjene pameti, gole človeške narave? Zakaj pa se trudimo, ako stojimo tako trdno, zakaj se trudimo pobivati malovredne in slabe nasprotnike? Zato, da ne zmedejo in zapeljejo onih, ki niso vajeni mnogo misliti, da ne zadušijo prave pameti pri drugih. Zmota nikdar nima trdnih tal, resnica jih pa ima, tudi pripoznava večinoma mnogo več ljudi resnico, kakor pa zmoto. Toda zmota ne bi si niti enega človeka smela pridobiti zase; saj se tudi trudimo, da niti eden človek ne zboli. Zato bi se bilo treba bojevati zoper zmote materijalistov, ko bi jih še manj bilo, kakor jih je.

Pri tem dokazu se smemo sklicevati na neko pravilo, ki je za naše spoznavanje zelo imenitno. — Gotovo je, da spoznavati ni mogoče kake stvari, ktere ni. Spoznati zamoremo to, kar je, kar je istinito, ali kar bi vsaj biti moglo. Ako pa ta stavek obrnemo, bomo rekli: Kar spoznavamo, to mora biti istinito. Ta stavek je jasen sam po sebi. Naj jaz trdno in določno spoznam, da je pred menoj bel papir, črnilo, da moja roka piše: kako bi mogel h krati reči, da ni tako? Kar spoznam, da je, — to je. Ali duše ni, akoravno spoznava večina človeštva, da je? — Res, da se mnogokrat ljudje motijo, motijo v obilnem številu: se li ne motijo ljudje tudi gledé duše? Posamezne pomisleke bomo pozneje prevdarili; splošno pa smemo to reči: Zelo, zelo neverjetno je, da bi naša pamet nam pravila o kaki stvari, o kakem predmetu, kterega ni. Naša pamet nam pravi, da imamo dušo, da je netvarinska, to pravi nam pamet skoro vseh ljudi, in vendar bi to ne bilo resnično? Kaj pa je povod tej zmoti, ako se motimo? Zakaj pa je tvarina tako nerazumljivo čudna, da goljufa samo sebe, da sanjari o neki duši, ktere pa ni — po mislih materijalistov? Zares, ako duše ni, potem pameti naši ne smemo zaupati.

S tem smo dokončali svoje dokaze, ktere smo tako razvrstili, da smo najmočnejše teoretične dokaze deli na prvo mesto, in na zadnje mesto stavili dokaz iz prepričanja vsega človeštva, ki prejšnje potrjuje in jim daje še večjo veljavo. Ne rečemo, da je dokazov ravno toliko, ali več, ali manj: število dokazov se ravna po metodi, ktere se oklepa dokazovalec. Moč dokazov pa se ravna po posameznih delih, posameznih mislih, ki se združijo v dokazu. Vendar pa nima vspeha niti najmočnejši dokaz, ako ga čitatelj ne prebavi.

Dokazi naši bi ne bili popolni, ako bi ne pregledali tudi protidokazov in ugovorov ter jih pravično ocenili. S temi protidokazi in ugovori se bomo pečali v prihodnjem odstavku.

III.

Maloktera resnica je toliko znana in priznana, kolikor resnica, da je naša pamet slaba in zelo omejena. Stari in novejši modroslovci so pisali in tožili o tej slabosti, mnogo knjig iz sedanjega časa ima celo naslov: o mejah naše pameti, našega spoznanja. A kdo bi si mislil, da kako resnico precej pozabimo, kader bi se imeli po njej ravnati!

Ako prebiramo zgodovino modroslovja, moramo se takoj prepričati o slabosti in omejenosti našega uma. Kako bi sicer zamogli posamezni modroslovci nasprotovati si, kako bi mogli boriti se s toliko zmotami? Kaj zanimivo pa je, da se hoče naša pamet boriti z dvo-reznim mečem. Na eni strani se bori proti onim, ki jej podtikajo slabost: proti tej strani hoče biti pamet močna, obširna, zanesljiva. A, kadar se ji zdi ugodno, hoče biti kar naenkrat slaba in nezanesljiva, kakor da bi ničesa ne mogla trdno vedeti in dovoljno spoznati. Kako je vendar tako nasprotje mogoče? To uganjko rešiti ni kaj težko. Vsak modroslovec, — pa naj rečem raje: — vsak človek ima svojo lastno pamet za močno in zanesljivo, a pamet drugih ima za slabo. Iz tega se vidi, koliko zaslug da ima samoljubje v znanostih. Kolikor več samoljubja ima učenjak, toliko brezobzirneje udriha po nasprotnikih. Morebiti bi nam ravno to vtegnilo pojasniti, zakaj da so novejši nemški modroslovci zaničevali staro modroslovje in si napravljali svoje modrostne načrte — vsak zase. Morebiti bi to celo pojasnovalo namene skeptikov — dvomljivcev, in tudi kritikov modroslovnih, ki tako obdelujejo pamet, da ji ne pusté družega, kakor k večjemu pravico motiti se. Se vé da, razumeva se samo po sebi, da oni — skeptiki in kritiki — sami se nikakor ne motijo.

Pa predaleč ne smemo zaiti od svojega predmeta. Ako se oziramo na svoje prejšnje in sedanje obravnave, zamoremo povzeti si kaj imeniten nauk iz onega-le premišljevanja. Podal sem gledé duše dvanajst dokazov, ki spričujejo, da duša je substancijalno bitje. Trdim in sem popolnoma prepričan, da je duša res tako bitje. Trdim pa nikakor ne, da so moji dokazi tako absolutno popolni, jasni in močni, da bi treba bilo vanje le pogledati in bi se že vsakdo prepričal. Zakaj ne? Zato, ker takih dokazov naša pamet nima, za tako popolno in jasno spoznavanje ona ni vstvarjena. Pamet naša mora nekako tipati v temi in dolgo dolgo truditi se, dokler se do cela preveri o resnici; ona mora napenjati vse moči, in vendar ne pride do one zaželene jasnosti in popolne razvidnosti. To velja pač samo o nekterih resnicah, resnicah modroslovnih. S tem pa ni rečeno, da pamet resnice ne spozna. O da, spozna jo, kakor smo videli v prejšnjih dokazih, spozna od več strani in se lahko dovolj prepriča, akoravno ne tipa resnice z rokami.

Ker so nekatere resnice za nas težavneje, ker jih naš razum ne more čisto jasno spoznati in jim pogledati do dna, zato se trudijo mnogi učenjaki, da bi utajili take resnice, češ, mi ne vemo in ne moremo vedeti ničesa o njih. V starem in novem času je bilo mnogo takih nasprotnikov resnice. Res je, da nekteri resnice same ne tajijo,

ampak samo pot zapirajo do resnice, rekoč: mogoče je, da je to ali ono resnično, toda mi tega vedeti ne moremo (Kant). A kaj nam mari resnica, ktere spoznati ne moremo? Resnica je za nas, za našo pamet. In v istini tudi kaže skušnja, da ni posebnega razločka med onim, ki naravnost taji resnico, in med onim, ki samo pravi, da je ne moremo spoznati. Naj bi si dali dopovedati taki modrijani, da je naša pamet omejena in ne more spoznati najvišjih resnic tako, kakor spoznava lahke resnice. Kaj moremo mi za to, da ne vidimo tako bistro, kakor orel? A vidimo vendar le, ako tudi slabo.

Kakšne dokaze da imamo za dušo, to je pokazala dosedanja razprava. Kdor bi hotel trditi, da o duši ne moremo spoznati ničesa, on bi moral ovreči vse posamezne dokaze. A tega ne storijo in ne morejo storiti modroslovci, marveč skušajo najprej dokazati kako napačno ali vsaj enostransko načelo, in s tem se spravijo kar nad vse dokaze h krati. Že poprej (str. 4 in 5) sem omenjal nazore takih modroslovcev. Najbolji dokaz, da so taki nazori napačni, je dokaz, ki smo ga prevdarjali v zadnjem odstavku. Ako je mogoče dvanajst dokazov navesti za kako trditev, zakaj bi pač ne bilo mogoče spoznati dotične resnice? Nasprotniki trdijo, da so vsi taki in enaki dokazi goljufivi, napačni, paralogizmi¹⁾. V istini so pa napačni in goljufivi le čudni izvodi in dokazi Kantovi in njegovih privržencev, ki pamet morijo trdeč, da duše spoznati ne more.

Zato se ne bomo mudili dalje z ugovori skeptične in kritične modroslovne šole, ampak podali se bomo takoj k ugovorom materijalistov in njihovim dokazom. Držali se bomo nekega reda, da bomo ugovore in zagovore lahko umeli.

1. Kdor je čital kako materijalistovsko knjigo, ali se pečal s takimi učenimi deli, je kmalu opazil, da je v takih spisih nekaj podkupljivega in zapeljivega, ki človeka kar omami. Najprej zagotavljajo materijalisti, da se potegujejo za resnico, ki je dosedaj bolj ali manj bila neznana, ali celo prikrita. Zatrjujejo, da ima resnica veliko sovražnikov. Najhujši sovražniki so tisti, ki slepijo ljudi z vero. Zato se je treba tem ustavljati in razkriti njih goljufije. Ljudje, ki delajo za vero, so najhujši sovražniki človeštva, so veliki hudobneži. Oni govoré o Bogu, o duši, o čudežih, in vendar vsega tega ni in ne more biti. Kako neki? „Kdo bi takim abotnostim verjel? Povsod v naravi opazujemo strogo zakonitost; vse se godi po zakonih, ki so vedno ravno isti in se ne dajo spremeniti. Nikdo še ni videl kakega dogodka, ki bi bil nasproten tem zakonom. Zato pravi zdrava pamet, da je le to resnično, kar se vjema z večnimi in stalnimi naravnimi zakoni, kar se pa ne vjema, to mora gotovo biti samo izmišljeno.“ Tako blizo govore materijalisti skoro v vsakem spisu, ker zavedajo se, da je to povdarjanje precej tehtno. Res, naravni zakoni veljajo v celi prirodi in so tudi nespremenljivi, ker se narava vedno ravna po njih. In te naravne zakone povzemamo iz materije, samo materija ima povsodi enake lastnosti in torej tudi enake zakone. „Kar bi ne bilo materijalno, to bi

¹⁾ Kant, Krit. der rein Vern. izd. Kehrbach, p. 293, sq.

bilo izjemno, bilo bi tudi proti zakonom. Povsod v naravi n. pr. velja zakon, da ima vsak vzrok primeren učinek, in narobe. Nobeden se ne drzne tajiti tega zakona. A kako naj se vjema s tem zakonom misel spiritualistov, da imamo netvarinsko dušo? Le materija more primerno delovati na materijo, netvarinsko bitje ne more gibati tvarine. Kako naj bi nastalo, kako razvijalo se netvarinsko bitje? Potem: kakšno in kaj pa naj je to netvarinsko bitje? Kar ni tvarinsko, tega tudi ni. Že Tertulijan je rekel (de anima 7; de carne Christi 11): Nihil enim, si non corpus . . . Nihil est incorporale, nisi quod non est. Netvarinsko je torej isto, kakor nič; ta misel je neopravičena in nedovoljena izjema v občni zakonitosti, v vesoljni naravi.“

To bi bil prvi ugovor, ki sem ga povzel iz materialistovskih spisov. S tem ugovorom si pridobivajo materialisti največ privržencev; načelo, da se samo z materijo dá razlagati ona zakonitost, ima v materializmu največo moč. — Pa dokazati ni težko, da je ta ugovor deloma prazen, deloma krivičen, deloma goljufiv.

Tudi mi, ki priznavamo netvarinsko dušo, trdimo, da so naravni zakoni občeveljavni, zlasti, da ima vsak vzrok tudi primeren učinek. Tudi mi trdimo, da so ti zakoni nespremenljivi; a tajiti moramo vse zgoraj imenovane posledice materialistov. Naravni zakoni, ktere imajo v mislih materialisti, so obče veljavni samo v materiji: ali je pa s tem rečeno, da kakega netvarinskega bitja ne more biti? Res je, da bi netvarinsko bitje bilo „izjema“ gledé materije: a ktera pamet neki uči, da bi take izjeme ne moglo biti? Skušnja, pamet naša uči, da je v resnici taka izjema. Dokazali smo, da je netvarinska duša, ravno s tem, da smo izjeme gledé tvarinskih zakonov pokazali. Rekli smo: Kar opazujemo mi sami v sebi, bodisi v pameti, v volji, ali v čutenji, to se ne vjema s tvarinskimi zakoni; dušeslovnih pojavov ne moremo razlagati s tvarinskimi zakoni itd. Ali nismo bili potem prisiljeni reči: torej duša ne more biti tvarinska? Tako smo mi dokazovali: materialisti pa dokazujejo drugače. Oni najprej predrzno trdijo, da morajo vsa bitja samo tvarinska biti in navajajo za to misel zgoraj imenovane razloge; na to pa denejo vse dušeslovne pojave na materialistovsko kopito, češ: glejte, kaj vse materija dela! In ravno to je „proton pseudos“ (prva laž) materializma in vseh materialistovskih spisov, da ne prašajo: kako bi se dalo to razlagati, in kako ono, marveč brez obzira razlagajo vse dušeslovje po svojih načelih, naj si bode še tako prisiljeno, in to imajo za dokaz. — Dalje je popolnoma neopravičeno trditi, da bi netvarinska duša ne mogla delovati na tvarino, da v netvarinski duši ne bi mogel veljati zakon vzročnosti (causalitatis): vsak vzrok ima svoj učinek. Kako pa vedó to materialisti? Dušeslovje uči, da velja tudi v dušnih pojavih ta zakon, a velja seveda v posebnem načinu. Skušnja uči, da ima res vsak vzrok v tvarini primeren učinek, toda kako da se to zgodi, tega ne vemo. Kako da se godi, ko udari ena krogla ob drugo in se začne druga gibati, tega nihče ne vé. Ako ne vemo, kako da more tvarina delovati na tvarino, kako smejo materialisti trditi, da netvarinsko bitje ne more delovati na tvarino? — Kakšno pa je netvarinsko bitje?

Tako bitje, ki ima lastnosti, kakoršnih tvarina nima. V človeški duši smo opazili lastnosti, kakoršnih tvarina nima in zato smo rekli, da ni tvarinska. A s tem zopet še nikakor ni rečeno, da zaradi teh lastnosti ne more duša delovati na tvarino. Naj dokaže materijalist, da ne morejo na enem bitji združene biti netvarinske ali nadtvarinske lastnosti in pa h krati zmožnost, da zamore delovati na tvarino! Materijalisti ravna jo silno prekanjeno; kadar pravijo: „delovati na tvarino“, imajo vedno v mislih: „Tako delovati, kakor deluje tvarina na tvarino“. O, to radi verjamemo, da duša ne more tako delovati na tvarino kakor tvarina na tvarino. Kdo pa je dokazal, da ne more delovati drugače? Skušnja uči, da deluje res drugače in iz te skušnje smo povzeli mi prejšnje dokaze. Materijalizem nikakor ni v stanu spodbiti meni trditve, ako pravim: da netvarinsko bitje še lože ali popolneje deluje na tvarino, kakor tvarina na tvarino. Netvarinsko bitje ima popolnejše lastnosti, kakor tvarina, torej zamore tudi popolnejše delovati.

Iz tega smo razvideli, da je ugovor sicer podkupljiv, nikakor pa ni opravičen. Podkupljivo je res reči: vse v vesoljstvu je sama tvarina, vse je enojno, povsod vladajo isti zakoni, — a resnično ni, ona enojnost nam je samo všeč, ni pa istinita, kakor je dokazal že eden izmed prejšnjih razgovorov (IV. r. v 4. zv.). Kar pa učijo materijalisti resničnega, tega tudi mi ne tajimo. Ali moramo tajiti zakonitost v tvarini, da rešimo dušo? — Pa kaj vendar je duša, ako ni tvarinska? kako naj si jo mislimo? O tem bom govoril v prihodnjem odstavku: tukaj naj samo še besede cerkvenega pisatelja Tertulijana pojasnim. Beseda „corpus“ res pomeni „telo, tvarino“, ali težko ni spoznati, da si je Tertulijan mislil samo substancijo in je bil tedaj nekoliko nepreviden v besedah. Sicer pa, ako bi on tudi po stoičnih nazorih bil mislil, da je duša nekaj éter, tanka materija, prašam, ali je samo to resnično, kar pravi Tertulijan?

Ta ugovor torej, s katerim se ne moremo še dalje pečati, nas samo opominja, da moramo biti previdni in se ne damo zapeljati videzu. Ne delajmo resnice sami, ampak iščimo jo! Resnica se ne ravna vselej po naših željah, pač pa se morajo naše želje ravnati po resnici.

2. Prvemu ugovoru precej podoben je drugi, ki ga tudi neprenehoma ponavljajo materijalisti. Dá se izreči kratko tako: Ni sile brez tvarine. Ako to splošno pravilo velja, potem zamorejo tudi dušne sile biti samo v materiji in ne drugod. — Akoravno lahko beremo to trditev, kjer hočemo in kadar hočemo, je vendar le samo nekako mnenje, ktero bi bilo treba še le dokazati. Kdor nam tako ugovarja, on ne pravi v istini drugega, kakor: duše ni. Tak ugovor pa ni ugovor, ampak golo tajeenje. Zdravo modroslovje samo uči, da ni sile (moči) brez substancije (ali substrata). Zakaj pa ločimo v vsakdanji govorici telesne moči od dušnih moči? Navadna pamet torej neče pripoznati, da ni sile brez tvarine. Pa tudi učena pamet tega stavka ne more pripoznati tako dolgo, dokler ne dokažejo materijalisti, da netvarinskega bitja ne more biti.

3. Ker vedo materijalisti, da nam o substancijalnosti duše najbolj pričuje naša samosvest, ki je enojna (gl. str. 15), zato skušajo ravno to enojnost razlagati po materiji sami, češ, tudi v tvarini so učinki enojni, akoravno deluje več delov, n. pr. v parnem stroji (Büchner). „Duša je enota (Einheit)“, pravi Wundt, „pa ta enota se ne opira na enovito substancijo, ampak skoro gotovo na skupnost mnogih enovitih bitij. Po svoji notranjosti je duša ravno taka enota, kakor telesni organizem...“¹⁾ Tudi Lange trdi, da „je dovolj, ako je le kaka zveza (med deli telesa): kakega središča v možganih ni treba.“²⁾ Ta ugovor smo si ogledali in nekoliko razpravljali zgoraj (str. 10), ko smo se pečali z dokazom samim. Na tem mestu naj nasproti ugovoru povdarjam, da v nobenem tvarinskem bitji ni one enojnosti, kakoršna je v duši. Živalsko telo je res enota, kakor vsak organizem, toda deli so ločeni po prostoru, vsak del ima svoje opravilo, ima tudi svojo obliko in enojno je, le to, kar imenujemo življenje. Kakšna je ta enojnost življenja? Življenje samo zase ni v roki in ne v nogi, tudi ne v glavi, ampak v vseh delih h krati. In vendar ne moremo reči, da bi vsi deli enako bili potrebni za življenje, kajti telo ohrani življenje, naj zgubi tudi več delov, n. pr. roke in noge. Kakšna je tedaj enojnost, ki se dá tako raztrgati ali vsaj okrajšati? Tudi učinki telesni niso enojni. Roka dela, giblje se, trpi bolečino, a noga je lahko mirna, zdrava ali pa narobe. Zgubiti zamoremo za naše življenje tako važni pogled ali sluh, in vendar se lahko prav dobro počutimo in dosežemo veliko starost. O organizmu velja, kar pravi Wundt, da so posamezni deli v zvezi in da je ta zveza enojna, ne velja pa o duši in njenih pojavih. V duši niso samo zvezane ali združene posamezne predstave, ampak v vseh predstavah in v celem dušnem življenji in gibanji se zavedamo enojnosti, zavedamo se, da smo vedno isti, zavedamo se, da so razne predstave v duši tako, kakor razne lastnosti na eni in isti stvari. Ako smo danes žalostni in jutri veseli, godi se nam tako, kakor n. pr. pēči, ki je danes mrzla, a jutri gorka. Dušno stanje se menja, ne menja pa se duša. To, kar duša dela, nikakor ni duša sama. Duša misli, čuti, hoče, toda mišljenje, čutenje in hotenje — to ni duša, marveč v duši ali na duši opazujemo imenovano delovanje. Nikdo ne trdi, da svetloba in gorkota je solnce, marveč svetloba in gorkota je v solnci, solnce ima te dve lastnosti, da sveti in greje. Zato se pravi res iz pameti norčevati se, ako kdo trdi, da duša nič družega ni, kakor delovanje tvarinsko, ki je enojno. Tako predrzni niso materijalisti, da bi rekli: materija je enovita (einfach), zato pa toliko bolj zatrjujejo: „delovanje tvarinsko je enojno (einheitlich) in to je dosti, da razlagamo dušo, kajti duša je ravno to enojno (akoravno ne enovito) delovanje.“ Tako je razlaganje materijalistovsko. Mi pa rečemo: kadar bode gorkota — solnce, kadar bode mraz — led, rudečina — škrlat, belina — sneg, oblina — krogla itd.: takrat bomo tudi mi pripoznali, da misli, čuti in želje so — duša.

¹⁾ Grundz. der physiol. Psychol. p. 862.

²⁾ Gesch. des Materialism. p. 418. Prim. Meier, Zur Seelen-Frage, p. 305.

4. Materijalisti pa ne ugovarjajo samo treznim dušeslovcem, ampak oni skušajo tudi naravnost dokazati, da naše telo misli in opravlja vse to, kar pridevamo duši. „Naši možgani“, tako trdijo, „so orodje našega telesa za mišljenje ravno tako, kakor noga za premikanje, jetra za žolč, obisti za izločevanje vode“. Da tako trdijo, je prav lahko umeti: ako tajijo dušo, morajo razlagati dušeslovne pojave samo telesno. Skušnja pa nas uči, da je v možganih središče živcev, s katerimi občutimo ali pa telo gibamo, v možganih si mislimo tudi dušno delovanje. Možgani tedaj po mislih materijalistov čutijo, mislijo in želijo. Kakšne dokaze imajo za to mnenje? Držimo se v tem pregledu Büchnerjeve znane knjige,¹⁾ ki ima v poglavji „Gehirn und Seele“ dotične dokaze primerno razvrščene. Akoravno govori Büchner o možganih samo kot „organu“ mišljenja, akoravno govori o „neposredni“ in trdni zvezi med možgani in mišljenjem, vendar pa je iz drugih njegovih besedi lahko razvideti, da on o duši v našem pomenu ne misli, ampak razlaga „dušno“ delovanje samo z možgani.

a) „Možgani so kraj in pa orodje za mišljenje; njihova velikost, oblika in pa sestava je v pravi razmeri z velikostjo in močjo dušnega delovanja, ki je v možganih“ (l. c. p. 109). Sklicuje se B. na primerjajočo anatomijo, ki kaže, kako je v posameznih živalih toliko bolj razvito duševno življenje, kolikor bolj so razviti možgani. „Človek, po svojem duhu najvišje bitje, ima primeroma največje možgane.“ Gledati pa je treba ne samo na velikost možganov, ampak tudi na njihovo obliko, ker so v človeku najpopolneje razviti. Ozirati se moramo dalje na toščo, na vodenost možganov, nasproti pa na fosfor: prvo je znamenje slabih, drugo je znamenje dobrih možganov. Opazovanje tudi kaže, da so veleumi imeli nenavadno razvite možgane (n. pr. Beethoven). Vse to spričuje resnico: kolikor veči in bolj razviti so možgani, toliko večja je dušna zmožnost v živalskih bitjih. Iz tega naj sklepamo: torej mislijo možgani. — To je dokaz materijalistov. Sicer so o tem, kakor tudi o naslednjih dokazih, že mnogo pisali; tudi v našem slovstvu je bilo to prašanje prišlo na dnevni red in odgovor je bil dovolj tehten. Toda popolnoma ogniti se ga tukaj ne morem, akoravno bom podal samo načela, s katerimi moremo soditi o vrednosti materijalistovskih dokazov. — Ta dokaz se opira na znano resnico, da je najti pri raznih živalih več ali manj umnosti, ako smemo neko spretnost v vedenji in v življenji živalskem sploh tako imenovati. Kolikor bolj je kaka žival umna, toliko večje možgane ima. Možgani so torej vzrok ali vsaj orodje umnosti. Človek ima največje in najrazvitejše možgane: kaj čudno bi bilo, ako ne bi imel največjega in najboljšega uma.

Odgovarjajmo na ugovor! Prvič ni res, da bi človek imel absolutno in relativno največje možgane. Človeški možgani so mnogo manjši kakor kitovi ali slonovi; slonovi so trikrat večji, kakor človeški. Relativno, t. j. gledé na težo celega telesa, ima še vrabec večje možgane, kakor človek. — Iz oblike možganov se ne dá nič dokazati. Nobe-

¹⁾ Kraft u. Stoff, 8. izd. p. 108 sq.

nega razloga ni mogoče navesti, zakaj da je ena oblika možganov boljša za umnost, kakor pa druga. Najmanj pa se dá sklepati iz oblike, da mora kaka določena oblika misliti, drugačna pa da ne more. V kakšni zvezi, da je oblika možganov z mišljenjem, o tem le nekoliko slutimo, a vedeti ne moremo. Kar je pa poglavitno pri dokazu, namreč analogija ali podobnost med človeškim ali živalskim umom, ravno to ni veljavno. Analogija med človekom in živalimi ne velja. Veljala bi, 1. ako bi živali res imele um, 2. ako bi živali imele um samo vsled možganov, kar pa ni dokazano; in 3. ako bi človeški um bil samo boljši in spretnejši, ne pa bistveno drugačen kakor živalski. Navedenih pogojev za analogijo med človekom in živalstvom nikakor nimamo. Živali nimajo uma, ako rabimo to besedo v pravem pomenu. Najboljši dokaz temu je, da živali služijo človeku. One imajo sposobnosti, katere rabijo za svoje življenje: uma pa nimajo, ali recimo raje določeneje: pameti žival nima, in to jo loči od človeka. Spretnost bobrova, marljivost čebelj in mravelj, izvedenost ptic selivk itd.: vse to kaže, kako umno je vravnana cela narava, ne kaže pa pameti živalske. Sicer bi vse, karkoli je dobro, modro vravnane v naravi, moralo imeti pamet. Človek ima pamet, žival pa ima nagone, ima notranje moči, ki se ravna po organskih zakonih. Človeška pamet je bistveno drugačna, kakor um živalski. Razlika se kaže v tem, da človek prevdaja, žival ne; človek sodi in sklepa, žival ne; človek hoče, žival dela po svojem nagibu. Kdo more reči, da se žival zaveda, da ima samosvest, da napreduje v pameti, da si pridobiva znanosti itd.? Žival spoznava nekoliko, a sama sebe se ne zaveda, in to je tak razloček, kakor med smrtjo in življenjem. Zato nima žival splošnih in občnih pojmov, ne more spoznati nadčutnih reči, nima svobode itd., kar je vse bistveno za človeka. Brez predrznosti smem reči: Gledé umskih pojavov in umskih zmožnosti nikakor ni človek samo nekoliko bolj obdarjen, kakor žival, ampak on ima pamet, vsled ktere je med človekom in živaljo bistven razloček. Ako bi živalski um izviral iz živalskih možganov in bi mi o tem bili popolnoma prepričani, ne bi vendar nikakor mogli sklepati: torej tudi človeška pamet izvira iz človeških možganov. Razlog je ta, da ni one razmere med živalskimi možgani in živalskim umom, kakor je med človeškimi možgani in človeško pametjo, ali da naredim matematično obliko: $\frac{\text{živalski možgani}}{\text{živalski um}}$ in: $\frac{\text{človeški možgani}}{\text{človeški um}}$, to je: ako si mislimo, da bi bili ti izrazi matematične količine, tedaj ne bi veljala sorazmera (proporcija). — Kako slab da je ta dokaz, razvidi se pa najbolj iz slabih pomočkov, s katerimi hočejo svoj dokaz podpirati. Ker človeški možgani niso v resnici največi in ker je pač težko sklicevati se na samo obliko, na zamotane zavoje, na globoke brazde v možganih: zato kličejo na pomoč kemijsko sestavo, množino vode, ako so možgani slabi, na množino fosforja, ako so možgani dobri. Zdi se mi, da smem prav z lahko vestjo prepuščati blagovoljnemu bralcu, da naj on sam najde, po katerih logičnih, ali pa nelogičnih zakonih se pride iz možganskega fosforja do sklepa: „torej možgani mislijo“.

b) A kdo more tajiti, da se v posameznem človeku razum tako razvija, kakor se razvijajo možgani? Kolikor več postajajo možgani, kolikor bolj razvita je njihova oblika, toliko večje so dušne zmožnosti. V starosti pa, ko začnejo pojemati dušne moči, propadajo tudi možgani. Znano je, da je duševna zmožnost pri ženskah slabša, kakor pri moških. Pa tudi možgani ženski so manjši, kakor moški. Opazovanje dalje uči, da je navadno tam najti prav malo duševnih zmožnosti, kjer so možgani prav majhni. Ako se odvzamejo od možganov kakega sesalca posamezne plasti, potem se zgubivajo toliko bolj dušne moči, kolikor več možganov je žival zgubila. „Jeli mogoče zahtevati še močnejši dokaz za zvezo med dušo in možgani, kakor ga podaja anatomov nož, ki reže dušo kos za kosom?“ (l. c. p. 116.) To je pač dokaz, ki se dá prijeti! A vendar bi se dalo s strogo pametjo temu dokazu marsikaj tehtnega ugovarjati in tudi skazati, da je dokaz ta prazen, ker ne dokazuje, kar hoče dokazati. Najprej ni res, da se razum tako razvija, kakor se razvijajo možgani. Razum navadnega delavca, težaka, ne razvija se kaj zelo; vse drugače pa razum človekov, ki še od svoje prve mladosti peča s znanostmi in umetnostmi. Kakšen razloček je med znanjem marljivega učenjaka in znanjem neolikanega drvarja, ki še čitati ne zna! Razloček med možgani pa ni znamenit in gotovo ni v nobeni primeri z razločkom med znanjem obeh omenjenih oseb. Ko bi znanje in možgani bili vsoporedni, morali bi učenjaki imeti glave kakor mernik velike. Da bi v starosti vselej propadale duševne zmožnosti, ni res. Včasih ali vsaj največkrat res pojemajo, a ne vselej. Telesna moč in možgani oslabijo pa v starosti vselej. — Dalje: akoravno so možgani pri ženskah navadno manjši, kakor pri moških, vendar pa ni duševna zmožnost ali nadarjenost ženskega spola zaradi tega manjša, kar dokazujejo mnogi zgledi. Da se zmožnosti ženske tako ne razvijajo, temu je pa treba iskati vzroka v ženskem poklicu, in ne v možganih samih. — Akoravno méni Büchner, da „se duša dá rezati kos za kosom“, vendar to še nič ne dokazuje, da so možgani duša, kakor tudi n. pr. odtekanje krvi gledé duše ničesa ne dokazuje. Kolikor več krvi namreč odteče, toliko bolj pojemajo dušne in telesne moči. Zaradi tega je bila misel starih Izraelcev, da je duša v krvi. Kaj pa, če bi kdo rezal nogo za nogo, roko za roko, in še druge dele telesa do glave, — ali ne bi rezal tudi kos za kosom duše? Kdo pa trdi, da je človek brez telesa — človek? Kakor da bi duša mogla delovati brez možganov, videti brez oči in slišati brez ušes! Kaj dokazuje Büchnerjev dokaz? Nič drugega ne, kakor, da mora telo biti celotno, ako naj duša deluje, ali bolje: da je duša tako sklenjena s telesom, da ne more delovati duša, ako je poškodovano telo. In to vemo ter priznavamo vsi. Možgani so duši podlaga; ako se ta podlaga poruši in pokvari, kako naj vendar deluje duša? Saj mi ne trdimo, da je človek samo iz duše, ampak iz duše in telesa.

c) Ravno tako malo velja tudi dokaz, ki se sklicuje na posamezne ljudi, pa tudi na cele narode, češ: toliko več pameti imajo, kolikor več možganov. Akoravno imajo mnogi učenjaki velike možgane

— ker imajo velike glave, vendar niso majhnoglaveci vedno tudi puhloglaveci. Nasproti pa tudi ne manjka debeloglavcev, ki pa niso posebni veleumi, kakor nas uči že vsakdanja skušnja. In da se dalje ne spuščam: ali mi ne pripoznavamo, da delujejo možgani z dušo? Ako pa delujejo, razvijajo se in zrastejo toliko bolj, kolikor bolj jih človek rabi, kakor se tudi roka kovaču bolj razvija, nego drugi telesni deli, ker on najbolj rabi roko. Zato smemo reči, da ta dokaz ne dokazuje materialistovskih nazorov.

d) Kaj pa naj rečemo o znani resnici, da vplivajo naše telesne razmere tudi na dušo in da dušni stan vpliva na telo? Materialisti rabijo to resnico za dokaz, da duša in telo sta ena in ista stvar in sicer da sta samo telesno bitje, duše pa (v našem smislu) da ni.¹⁾ Jeza, sramožljivost, strah, obupnost, žalost bere se lahko človeku na obrazu. Lakota, bolečina, mraz, vročina spreminja dušno stanje. Kaj pa naj sklepamo iz tega? Da duše ni? Nič drugega ne moremo povzeti iz teh znanih stavkov, kakor da je tesno združena duša s telesom.

e) Posebno radi se sklicujejo materialisti na „patologijske“ (bolestne) pojave. Skušnja uči, da se kaže bolezen možganska tudi v duši. Vse „dušne“ bolezni so prav za prav bolezni naših možganov. Kadar se poškodujejo možgani, kažejo se v duši nenavadni pojavi.²⁾ — Ali torej možgani mislijo in čutijo? Prvič je dokazano, da se zamore pokončati ena polovica možganov, in dušno življenje ne preneha, ampak druga polovica opravlja posel za obe. Ako možgani sami mislijo, kako se neki vjemate obe polovici med seboj? Ali misli vsaka zase? Ali imate obe samo ene misli, in zakaj? Zakaj ne dvojih? Zares, ravno to, da zadostuje za mišljenje ena sama polovica možganov in da je mogoče odstraniti ali pokončati celo polovico, ne da bi nehali mi delovati duševno, ravno to spričuje, da ne mislijo možgani, ampak da misli nekaj drugega. Možgani, in sicer obe polovici, so orodje za dušo, s katerim ona deluje. Kakor vidimo z obema očesoma samo enkrat ali enojno kak predmet, ravno tako deluje duša tudi enojno z obema polovicama. Kadar poneha delovati ena polovica, deluje druga, navadno pač nekoliko slabše. In dušne bolezni — ali se one ne dajo razlagati po naših načelih? Nobeden ni še trdil, da je v resnici duša bolna ali da se ona pokvari: saj duša je enovito bitje, ki se ne more razkrojiti in torej ne pokvariti. Spriditi se zamorejo samo možgani, kakor se spridijo drugi telesni deli in kakor se spridi tvarina sploh. — Kadar se razdere telegrafska zveza, ni mogoče pošiljati poročil, naj si bode telegrafist še tako izurjen. A sklepati, da telegrafista ni, ako ne dohajajo poročila, je ravno tako, kakor reči, da duše ni, ker ne more delovati, kadar so poškodovani možgani.

Sedaj pa poslušajmo Büchnerja³⁾: „Dovolj je dejanskih dokazov! Cela antropologija, vsa vêda o človeku je nepretrgani dokaz, da je duša

¹⁾ Büchner l. c. p. 119.

²⁾ l. c. p. 121.

³⁾ l. c. p. 125.

v neločljivi zvezi z možgani, in vse, kar kvasijo modroslovni dušeslovci o samostojnosti duše in njene neodvisnosti od materije, je popolnoma prazno, ako se oziramo na moč dejanskih dokazov“. Čudno je res, kako je mogoče samega sebe in druge tako slepiti. Nikdo ne trdi, da je duša samostojna, nikdo, da je neodvisna od materije. Saj nismo samo duhovi, kakor angelji; duša, ki bi bila neodvisna od telesa, bi ne bila človeška duša. Tako dokazovanje, kakor smo ga prevdarjali ravnokar, naj pa vendar-le dokaže, da možgani popolnoma lahko zvršujejo vsa opravila duševna in da za to ni treba posebnega bitja — duše. Vsi dosedanji dokazi samo to spričujejo, da res delujejo naši možgani, kadar čutimo, mislimo in hočemo, nikakor pa ne, da samó možgani delujejo. Mi smo dokazali, da možgani sami ne morejo včiniti takih pojavov, kakoršne opazujemo sami v sebi, v svoji notranjosti. Naj prevdari vsakdo, kateri dokazi so bolj dosledni in trdni: ali naši, ali materijalistovski! Ko vidim, da je iz tal prirastlo lepo žito, in ko opazim, da je tem lepše, čim boljša so tla: ali naj rečem, da so sama tla rodila žito? Ali ni bilo treba solnca, ali ni bilo treba posejati semena na njivo? Tudi dežja je bilo treba: vse to je sodelovalo in ako bi enega manjkalo, žito ne bi rastlo. Zakaj da bi pa sami možgani morali nam zadostovati, da si razlagamo delovanje, za katero je tvarina sama nezmožna?

Ozrimo se sedaj na to, kar smo čuli v začetku tega odstavka! Naše spoznavanje je le slabo in nepopolno. Do nekterih predmetov pridemo zelo težko in mnogo pomočkov moramo rabiti, da jih dosežemo. Kaj da je bela stena, katero obseva solnce, to spoznamo lože, kakor solnce samo, njegovo naravo in sestavo. In kadar zamoremo tudi dovolj gotovo reči: solnce je tako-le; vendar neka nejasnost je še zmerom v takem spoznanju. Zakaj? Zato, ker je ta predmet za naše zmožnosti težaven, od nas oddaljen in ker moramo rabiti več drugih sredstev, da ga spoznamo. Ko bi mogli spoznati kar naravnost, kakšno da je solnce, zdelo bi se nam to spoznanju razvidno, jasno in trdno. Kolikor bolj pa moramo prodirati do svojega predmeta le nenaravnost, toliko manj trdno se nam zdi spoznanje. A spoznanje je le! — Do duše svoje tudi ne moremo priti naravnost. Oko samega sebe ne vidi naravnost in duša sama sebe ne more spoznati naravnost. Spoznava pa sebe nenaravnost po „duševnih pojavih“, po svojih delih, včinkih. Nenaravnost smo tudi mi spoznavali dušo in ravno zato ogledovali jo od več strani. Temu se upira materijalizem in nas dolži, da le motimo sebe in druge, češ, „vaše spoznavanje je goljufivo; mi vam kažemo pot naravnost do duše“. Komaj so to izrekli, že z vso vnetostjo kažejo s prstom na možgane: „glejte, to je duša, to vidimo in tipamo! Kake druge duše ne vidimo, torej je ni.“

Tako v resnici postopa materijalizem. Upam, da sem pojasnil njegovo dozdevno moč, njegovo logiko, njegove vspehe. Materijalisti zapirajo človeštvu pot do pravega, vzvišenega namena, oni mu tem-nijo pogled, da tega namena ne spozna. Najbolj vzvišene resnice so res tudi najbolj nadčutne; oči in ušesa ne vjamejo kar na prvi hip

onih vzorov, ki naj nas povzdigujejo nad vsakdanje življenje. S takim delom se peča naša pamet in pamet uči, da je duša.

Akoravno se ponaša materijalizem, da on goji strogo, „eksaktno“ vednost in da se bori za resnico z vsemi silami, je vendar le res, da materijalizem zatira in spodkopuje vednost. Ali ne brani duhu gibati se prosto in povspeti se, kolikor mogoče, visoko v spoznanji? Ali ne opravičuje materijalizem dušne lenobe, ker uči, da ima naš um le malo dela, da nima drugačnega opravila, kakor v sami stvarini? Grudo pač zna obdelovati materijalizem, to vemo in ravno s tem se ponaša, češ: glejte moje vspehe v naravoslovji in v javnem življenji! Da je na stvarinskem polji mnogo storil, to priznavamo. Da je pa ne samo zanemaril boljšo in imenitnišo stran narave človeške, ampak tudi pokončal najlepše cvete v zgodovini človeštva: plemenite značaje, vzore v pravosti, — tega ne morejo tajiti zagovorniki njegovi. In to je najhuja obsodba za materijalizem.

IV.

Skoro dovršili smo svojo nalogo. Poglavitni namen tej razpravi namreč je: pokazati, da materijalistovski nazori o duši niso pravi. Duša ni samo prazna beseda, ni samo neka stran ali zmožnost našega telesa; dušno delovanje ne izhaja samo iz našega telesa — posebej iz možganov; da razumemo dušeslovne pojave, ne shajamo nikakor s samimi telesnimi močmi: temveč duša je posebno bitje; ni stvarinsko, ker nima stvarinskih lastnosti, ampak je enovita substancija, je samostojno t. j. pravo in resnično, ne samo namišljeno bitje. — To smo dokazali naravnost v drugem odstavku ter odbili v tretjem odstavku nasprotno pomisleke in ugovore. To prepričanje, ki smo ga pridobili, zadostuje za naše potrebe, kajti na tem prepričanju sloni naše upanje, da bomo po telesni smrti živeli dušno, sloni vsa pravost, sloni tudi vsaka vera. Več vedeti o duši ni neobhodno potrebno. Duh naš sicer želi vedeti še več, želi prodreti v spoznanji do dna: toda življenje naše ne bi postalo drugačno, ako bi celó orodje tako našli, s katerim bi mogli dušo videti, — kar se seveda ne more zgoditi. Vendar pa, kdo bi nam zameril, da želimo vedeti še kaj več, kakor samo to, da duša ni telesna? Ne samo prazna radovednost, ampak prava in plemenita vedoželjnost nas naganja, da se trudimo spoznati vsako stvar popolnoma. Ali je pa mogoče o duši spoznati še kaj več, nego smo spoznali dosedaj? Gotovo je, da je to spoznavanje zelo težavno in ker je zelo težavno, zdi se nam tako spoznavanje le malo zanesljivo. V resnici je tudi mnogo različnih nazorov o bistvu naše netvarinske duše. S tem, da smo pokazali kakšna da duša ni, ni še povedano, kakšna da je, to se pravi: je li podobna kaki točki, ali je podobna tekočini itd.; razni nazori se skušajo opirati na take primere, na take podobnosti.

Splošno smemo reči: naj bi mi sklepali in umovali še tako strogo in natančno, vendar ne moremo duše svoje tako spoznati, kakor spoznavamo druge stvari. Karkoli spoznamo, vse spoznamo le

na podlagi in s pomočjo čutil. Vsi naši pojmi so povzeti iz čutnih stvari. Ker pa naša duša ni čutna, torej je tudi nemogoče imeti o duši primernih in natančnih pojmov. Naša duša nima niti barve, niti okusa, niti dolgotnosti in širokosti: torej ne moremo nje imeti tako pred dušnimi očmi, kakor n. pr. sliko. Ravno tako tudi hitro razvidimo, da duša sama sebe naravnost ne more spoznavati, to se pravi: ne more sama sebe — da tako rečem — videti ali prijeti. Naravnost spoznavamo le druge predmete.

Ali ni torej nikakor mogoče pozvedeti natančnejše, kakšna da je neki duša? Pač; spomnimo se le pravila, katero smo rabili pri vseh svojih dokazih: kakoršno delovanje, tako je bitje. Opazovati zamoremo delovanje naše duše. Dosedaj smo prevdarjali to delovanje toliko, da smo sklepali: tako delovanje ne izvira iz tvarine. Od sedaj bomo ogledovali si delovanje dušno s tem namenom, da bi se nam odprlo bistvo naše duše še nekoliko širje in globočje. Da bomo pa lažje in varneje preiskavali, ozrli se bomo najprej na nazore nekterih učenjakov. Na ta način je lažje varovati se zmote in najti čisto resnico.

1. Ne zaradi posebne važnosti, ampak zaradi zanimivosti omenjam najprej neki nazor, ki smo ga vsaj nenaravnost že ovrgli in ki kaže, da je dandanašnji materijalizem prišel do najskerajše meje. Materijalizem namreč je bil znan že v starem veku; gojili so ga nekteri modroslovci, n. pr. Leveip, Demokrit, Epikur in njegova šola. A ti niso trdili, da človek nima duše različne od telesa, ampak samo, da je ta duša iz zelo tanke in gibčne, iz ognjevite, éterske snovi, iz najmanjših in najbolj gibčnih atomov.¹⁾ — Seveda tudi taka duša je snovna, tvarinska: torej ne moremo razlagati s tako dušo pojavov dušeslovnih. Ta nazor nam vendar kaže, da si človek že po naravi svoji skoro mora misliti dušo različno od telesa.

2. Iz mnogo delov, ki bi tako ločeni bili, kakor so ločeni tvarinski deli, nikakor ne more biti človeška duša, zakaj zavest nam dovolj priča, da je duša enovito bitje. Kako si pa zamoremo misliti enovito bitje? Nekteri so mislili in mislijo, da je tisto bitje en — atom. Mnogi fizijologi so tako učili in zlasti modroslovec H. Lotze je zagovarjal to misel zelo bistrourmno. Da jo razumemo, moramo vedeti, kaj je atom. Atomi so najmanjši delci, v ktere se zamore kemijsko razdeliti tvarina.²⁾ Takih atomov ni mogoče ne tipati, ne videti; spoznamo jih samo s pametjo svojo. V telesu tudi najmanjšem je neizmerno veliko atomov. Izmed teh neštevilnih atomov eden bi bil — duša. — Ni treba imeti posebne bistrourmnosti, da vidimo nekatere precej slabe strani te razlage. Kdo neki vé, kaj je atom? Naravoslovci in modroslovci imajo razne, celo nasprotné misli o atomu. Kaj nam torej pomaga ona razlaga? Prvič je težko umeti, da bi tak atom utegnil biti enovito in celo neumrjoče bitje, in drugič je pri razlaganju raznih pojavov tako težko shajati z atomom, da se razla-

¹⁾ Aristot. de anima, I. 2.

²⁾ Prim. zgoraj str. 9.

ganja skoro ni mogoče oprijeti. Le prevdarjajmo! Ako je en atom v možganih duša, mora ta atom biti središče vsemu telesnemu delovanju, posebej še središče živcem: živci bi se morali pri tem atomu in s tem atomom združevati, le tako bi zamogel dušni atom sprejemati od živcev vtise. Ako bi ta razlaga bila resnična, moralo bi se dobiti v možganih tako središče: a v istini ga ni mogoče dobiti. Noben del v možganih se ne more imenovati središče, niti anatomsko, še manj pa fiziološki. Anatom bi moral najti to središče. Ko bi ga on našel in potem izrezal, izrezal bi h krati tudi dušo in vse delovanje, dušno in telesno, moralo bi prenehati. Tudi kaj takega ni mogoče storiti. Dalje: kako pa naj vendar deluje en sam atom na vse druge atome, na vse živce? Saj vendar vemo, da deluje duša na vse živce, na celo telo! To težavo je dobro poznal Lotze in zato si je izmislil neko étersko snov, zvano „živčni parenhim (Nervenparenchym)“. Ta snov neki obdaja dušo in posreduje med njo in med živci. A ta parenhim je v resnici kaj slaba pomoč. Je-li parenhim iz atomov? Ako je, potem nismo nič na boljem, kakor preje. Ako pa ni iz atomov, ampak je enovito bitje, zakaj ne bi ta parenhim sam bil duša? Čemu bi še atom imeli za dušo? Kaj pa dela tak parenhim? Kako more sprejemati razne vtise in jih prenašati v dušo? — Torej eno prašanje vrsti se za drugim, kteremu ni mogoče odgovoriti po tej razlagi. Pa naj bi tudi res bila duša kak atom: tak atom bi bil popolnoma drugačen, kakor drugi atomi. Zakaj pojavi, ki se kažejo v duši, so vsi drugačni, kakor telesni. Čemu bi torej imenovali dušo atom? Drugega vzroka bi pač ne bilo najti, nego da bi se razlaga lože sprijaznila z materijalizmom.

Precej podobna tej novi razlagi je starejša Leibnitz-ova. Ta modroslovec trdi, da je človek sestavljen iz enovitih delcev, ktere imenuje enotice (monade). Ena izmed teh enotice je duša, ki se torej bistveno ne loči od drugih delcev, ampak je samo prva, vladajoča med njimi, je središče v telesu. — Novejša, a prejšnji zelo podobna je razlaga Herbart-ova. Po njegovih mislih obstoji vsako telo, vse kar je, iz enovitih bitij, ktera imenuje on reale. V telesu so reale združene in so neka celota. Glavna reala — je duša. Ona ni prostorna, pač pa je na nekem kraji, na eni sami točki v možganih. — Kako naj si mislimo dušo po teh dveh razlagah? Tega povedati pač ne bi mogla niti omenjena dva modroslovca. Ona dva sta le hotela pokazati, v kaki razmeri da je dušno bitje z deli telesnimi. Da pa imenujem dušo — monado ali realo, zaradi tega je ne poznam nič boljše. Priznati moramo le to, da po taki razlagi je duša nekako enovita in tudi nikakor nista hotela ta modroslovca opravičiti materijalizma. Vendar moramo tudi njima ugovarjati, kar smo ugovarjali Lotze-ju. Kako da more delovati duša skupaj s telesom, kako zamoreta eden drugemu oddajati vtise, to je po tej razlagi le z nekako skrajno silo mogoče pokazati, in to je za razlago samo kaj slabo znamenje.

3. Zato pa so drugi učili, da je duša nekaka tekočina, „posebni dušni fluidum“, t. j. substancija, ki je podobna éterju, ali magnetnim

in električnim tekočinam. Tako n. pr. primerja R. Wagner dušno substancijo s tekočino, ki nastane, ako se dve različni kovini dotikate itd. ¹⁾ Nikakor ne kaže navajati nazorov posameznih teh učenjakov, toliko manj, ker se nekterih nazori skoro nič ne razločujejo od nazorov starodavnih materijalistov. Ako je dušna tekočina taka, kakoršna je éterska, imenovati se mora snovna: taka pa duša ne more biti. — Kaj pa, ako je ta tekočina nepretrgana ali neprestana, nerazdeljena in nerazdeljiva? „Mislimo si središče mnogih sil, katero bi le s tem zamoglo ustavljati se drugim silam, da bi se zamoglo samo raztezovati in razširjati, katero bi zamoglo z ravno to silo bližajoče se molekule obsezati ali objemati, ne da bi se jim umikalo: ko bi ono središče po takem načinu moglo delovati na telesne delce, bila bi taka substancija nekaj fluidum . . . Le kot nepretrgana, enovita in ne iz atomov sestavljena substancija bi ta tekočina bila različna od snovnih teles, in torej bi mogla imenovati se taka substancija netvarinska.“ ²⁾ Tako razlaga in si misli dušo Ulrici, eden izmed najbolj temeljitih nasprotnikov materijalizma. Da si po domače osnujemo to razlago, mislimo si neko bitje, ki ima določeno velikost, ki je dolgo, široko in visoko, ki pa nima nikakih delov in se tudi ne dá (?) razdeliti. Na tem bitji ni mogoče najti nikakih čutnih znakov, pač pa se ono zamore raztezati in torej tudi krčiti; zamore obsezati in oklepati atome, delovati zamore z atomi in jih združevati, zamore tudi ustavljati se jim itd. Taka blizoma je ta substancija. — Ne trdim sicer, da ni mogoče misliti si takega bitja, vendar pa je težko umeti, kako da bi smela opisana substancija imenovati se nematerijalna in kako bi zamogla delovati združena s telesom. Ulrici namreč pravi, da se zamore ta substancija raztezati in da zamore obsezati atome: a ne gré mi v glavo, kako da bi zamogla raztezati, razširjati se nepretrgana substancija, ki nima delov. Razširiti se pravi: ostati na prejšnjem prostoru in zasesti poleg starega še novi prostor. Ono bitje pa ne more postati večje, ker ne morejo prirasti mu novi deli, ne more ničesa pridobiti, kakor tudi ne more ničesa zgubiti. Je-li pa res tako bitje nerazdeljivo? Kar ima neko velikost, to ima gotovo tudi dve polovici, ali tri tretjine, ali štiri četrtine itd.: kar je prostorno, dá se vsakako razdeliti. Kdor trdi, da se kako bitje razdeliti ne dá, mora dosledno trditi, da se tisto bitje ne razprostira v določenem prostoru. Potem moramo prašati: ali raste tudi to bitje tako, kakor raste telo? Kako je mogoče umeti po tej razlagi popolno enoto duše in telesa?

Ulrici sam se je zavedal, da bi se dalo kaj ugovarjati tej razlagi. Da je taka razlaga precej nevarna, ker je težko na ta način pokazati, zakaj je duša enovita in nerazdeljiva, razvidimo iz teh besedi: „Po naši razlagi se lahko umeva, kako da nastane pri rojstvu iz dveh duš nova duša, ne da bi se duši spremenili, ali kaj zgubili . . .“ ³⁾ Kako da je to mogoče, nikakor ni lahko umeti. Ako

¹⁾ Ulrici, Gott u. d. Mensch, I. p. 197.

²⁾ Ulrici, I. c. p. 204.

³⁾ I. c. p. 210.

nastane iz dveh duš nova, tretja duša, morala je vsaka izmed dveh starih duš nekoliko svojo substancije oddati novi duši. Torej pa duše niso nerazdeljive.

Da se pa ne mudimo dalje pri teh nazorih, povzemimo še enkrat glavne poteze. Po obravnavanih nazorih naj bi sicer duša bila enovita, samostojna, različna od telesa: toda v resnici po teh razlagah taka ne more biti, ako je ali éterska ali en atom, ali neprestana tekočina. Ena, kakor druga misel more dosledno priti do materijalizma. Te razlage so hotele sicer spodbiti materijalizem, toda ostale so tako blizo njega, da se le malo ločijo od njega. Edini Ulrici išče po pravi poti povoljne razlage, toda neče se mu posrečiti. Težko je govoriti o tekočini, ne da bi si je mislili tvarinske. Vse te razlage imajo toliko nedostatkov, da razlag ne moremo priznati. Učimo se pa lahko iz njih to, da ne smemo prenašati iz materije znakov na dušo, da ne moremo pridevati duši tvarinskih lastnosti in tvarinskih moči, ampak dobiti moramo pojem za dušo iz netvarinskih lastnosti. Kako da je to umeti in kako moremo to izvršiti, to bode kazala naša razlaga.

4. Ako hočemo dobiti pravi „pojem duše“, t. j., ako hočemo tako misliti si dušo, kakoršna je v resnici, moramo ozirati se prav skrbno na to, kar o duši vemo za gotovo, in iz tega moramo sklepati po strogih umskih pravilih. O duši pa vemo dosedaj: *a)* da ni tvarinska in nima tvarinskih lastnosti; *b)* da je najtesneje združena s telesom in sicer tako, da se zavedamo duše in telesa. Skušnja uči, da deluje ali vpliva duša na telo, pa tudi telo na dušo; torej izvirajo nekteri pojavi iz duše in se kažejo na telesu, drugi pa izvirajo iz telesa in iz zunanjih vtisov, in se javijo v duši, v poznanji; *c)* vemo, da je duša središče človeškemu delovanju: iz nje izhaja spoznavanje in večinoma tudi gibanje, in vanjo se zopet vse povrača; *d)* vemo tudi, da duša ni prostorna, nima določene dolgosti in širivosti, pač pa je v prostoru in sicer gotovo v onem prostoru, v katerem je telo. Kajti duša zamore spoznavati — zaznavati skoro na vsakem delu telesa. Tudi spoznava duša, kaj in kakošen je prostor. Akoravno torej sama ni prostorna količina, vendar pa je v taki razmeri s prostornimi količinami, da zamore prostor obsezati, v prostoru delovati in prostor spoznavati. *e)* Samosvest in zavest sploh nam kaže pojave, ktere zamore včiniti le naša duša; ni pa vsaj nobenega naravnega pojava, ki bi kazal, da zamore delovati duša ločena od telesa, ali da more delovati telo ločeno od duše. Tudi ni mogoče naravnost opaziti v pojavih samih, kaj deluje duša, kaj telo: marveč vsak pojav je popolnoma enojen, kakor da izhaja iz enega bistva.

Vse to nam spričuje naša zavest, naša skušnja. Nekatere stavke pa moramo še nekoliko pojasniti in tudi dokazati. — Prvi stavek smo že dokazali z vsemi dokazi v II. odstavku te razprave. Drugi stavek je pa obče znan in priznan. Vsakdo vé, da ni tako združena duša s telesom, kakor n. pr. prebivalec s svojim prebivališčem, ampak še bolj tesno, kakor ste kemijsko združeni dve snovi v tretjo snov. Tudi tretji stavek nam je vsem znan in vsakdo ga mora priznati.

Nobeden ne more reči, da je n. pr. v roki središče človekovo ali kje drugodi; v srcu je sicer središče krvnega obtoka, toda nikakor ni središče čutenja ali gibanja. To središče je tam, kjer je naše mišljenje, kjer je volja itd. in to je duša. Zavedamo se popolnoma, da se mi iz svoje volje in z lastnimi močmi gibamo, da smo mi vir in vzrok vsemu, kar storimo, zato smemo ravno dušo imenovati vir ali princip svojega delovanja. Karkoli storimo in kadarkoli delujemo, deluje naša duša, — sicer ne bi mi vedeli za to in tudi ne bi zvršilo se nikako dejanje, ako ne bi ga vzbudili mi v svojem spoznanji, to je v svoji duši. Lahko sicer deluje ena sama roka, ne da bi se gibala druga, in tako se tudi noge premikajo, med tem ko mirujejo roke: toda duša ne počiva, temveč sodeluje, bodisi da hodimo, ali delamo z rokami. Celo mezinca ne ganemo prostovoljno, da ne bi se zavedali — to je: delovali — s svojo dušo. Zato je res duša naša središče v človeku, je človek sam — v nekem smislu: zakaj duša se zaveda sama sebe in h krati je tudi telo v duši idealno, ali po spoznanji. V duši je človek tako in toliko, kakor in kolikor ga zamore obsežati spoznanje: vsaj to je gotovo. Ni li morebiti v duši še kaj več, nego obseza spoznanje, to bomo videli pozneje.

Četrty stavek pa bi se morebiti ne zdel vsakemu na prvi pogled razviden in resničen. Od kod pa vemo, da duša ni prostorna? Deloma iz tega, kar smo rekli v prejšnjih razlagah. Ako je duša prostorna, dá se tudi deliti in toraj ni nerazdeljiva; ako je prostorna, ima meje, ima prostorno obliko, v tem prostoru mora biti substancija in ta substancija ne more biti kaj drugega, kakor tvarina. Vsak prostor se dá deliti; ako napolnuje duša neki prostor, morala bi se dati deliti tudi duša v dotične dele: kateri del bi imel samosvest, kateri bi ostal prava duša? Ne, prostorna — dolga, široka in visoka — ni duša. Vendar pa je v nekem prostoru: v onem prostoru, katerega zavzema telo naše, mora biti tudi duša, kajti sicer bi morala biti zunaj telesa, — a tega ne trdi nihče. Da pa duša prostor obseza, spoznava in v prostoru deluje, to nas uči vedna skušnja. Ko igram na klavirji, deluje duša s prsti vred, in ko pojem zraven, deluje v grlu, torej na raznih krajih — prostorno. — Za peti stavek nam tudi ne manjka dokazov. Posebno se mi zdi potrebno poudarjati resnico, da je vsak pojav človeške narave bistveno enojen, to se pravi, tak je, kakoršen izhaja samo iz bistvene enote. Nikdo ne more ločiti tega, kar izvira iz duše od tega, kar izvira iz telesa, ako izpregovorim n. pr. besedo Bog, ločiti tako, da je vsak del za-se nekaj. V tem pojavu je delovala duša in telo; oboje skupaj se strinja v oni besedi. Telesne enote ne delujejo tako. Med tem ko z roko pišem, zamorem z nogo mahati, na tla udarjati. Roka in noga sta sicer na enem organizmu, toda pisati in udarjati — to so razni in različni pojavi. Ono tesno zvezo med dušo in telesom bi torej smeli primerjati kemijskim spojinam, v katerih ste dve snovi združeni v tretjo, ki je od prvih večidel popolnoma različna.

Ali se dá kaj povzeti ali sklepati iz teh resnic? Dá se; po teh sklepih bomo spoznali bistvo naše duše. Najprej moramo vedeti, da

ne iščemo več odgovora na prašanje: Je-li duša tvarinska ali netvarinska. Ta odgovor nam je že dobro znan in mi ne dvomimo več, da duša ni tvarinska, marveč bitje, ki je nad ono tvarino, katero opazujemo v naravoslovji. Tudi vemo, da duša ni samo lastnost tvarine: nekatere lastnosti se menjavajo; druge pa, ki se ne menjavajo (bistvene l.), izvajati se morejo iz bistva. Ni pa mogoče, da bi imela ena in ista stvar nasprotujoče si lastnosti, torej ni mogoče, da bi imela tvarina na eni strani lastnosti, kakor nam jih kaže naravoslovje, in na drugi strani popolnoma različne in nasprotno lastnosti, one, katere nam kaže dušeslovje. Zato mora biti duša netvarinsko bitje; s tem pa ni rečeno, da ne moremo iz tvarine ničesa povzeti za poznanje duše. Ko prašamo, kaj je duša, iščemo neko vrsto bitij, v katero bi spadala tudi duša. Kakšno vrsto? Ali je mogoče poleg nematerijalnosti še kaj določiti? — Zakaj da ne bi? Zakaj da ne bi duša, ker je združena s tvarino, imela enake naloge in torej tudi spadala v enako vrsto, kakor kak drug princip, katerega zamoremo spoznati v tvarinskih stvareh? Zakaj da ne bi se tudi po tvarini, po telesu našem moglo priti do nekega spoznanja?

Telo naše nam je znano in na njem zamoremo opazovati prav natančno vse njegove lastnosti. Pa tudi dušni ali notranji pojavi so nam znani, opazovati jih zamoremo, kader hočemo, akoravno po drugem načinu. Iz obojega znanja lahko povzemamo, kaj je duša gledé telesa, v katero vrsto spada. Vedno pa nam more biti pred očmi glavno pravilo, ki smo ga dobili preje: Oboji pojavi, bodisi da jih imenujemo dušne, bodisi telesne, izhajajo ali izvirajo iz popolne enote. Nekatere pojave v človeškem bitji imenujemo duševne zato, ker telo samo zase, telo kot sama tvarina ne bi jih nikdar mogla provzročiti. Druge imenujemo telesne zato, ker so po svojem glavnem značaji tvarinski, akoravno tudi v teh pojavih sodeluje duša. Umovanje, mišljenje — imenujemo duševen pojav, ker je njegov pravi in prvotni izvir ali princip — duša. Vendar pa sodeluje v mišljenji telo z dušo, in brez telesne pomoči ne more misliti duša. — Premikanje nog, to je gotovo telesen pojav, ker se da meriti, šteti, kakor drugi tvarinski pojavi. A tudi v tem pojavu ne deluje sama tvarina, ampak tudi duša. Kajti pri človeku ne hodijo samo noge, ampak — človek hodi. Ko hodimo, zavedamo se svoje hoje, občutimo jo, mi določujemo svoje korake. Tako bi zamogel razkazati, da v vsakem pojavu, bodisi katerem koli, deluje poleg telesa tudi duša in narobe.

Bitje človeško je tedaj enota, je bistveno enotno in prav to nam kaže pravo pot do natančnejega spoznanja, kaj je duša. Najprej zamoremo zavreči vse one nazore o duši, ki trdijo, da je duša v telesu le nekak prebivalec, da je le nekam slučajno duša v telesu. Kakor smo zavrgli poprej nazore in razloge materijalistov in njihovih sorodnikov, ravno tako bodemo tudi odbili pretirane nazore idealistov in njihovih sorodnikov. Vsi ti nazori ločijo dušo tako od telesa, da ni med njima ali nikake zveze in skupnosti, ali k večjemu le ne-bistvena, postranska, prisiljena. Taki nazori nam ne povedó resnice na prašanje: kaj je človeška duša? Oglejmo si jih nekaj!

Platon je učil, da ima človek trojno dušo ali tri duše: eno za pamet, drugo za pogum in tretjo dušo za poželenje. Zadnji dve ste umrjoči, le prva je neumrjoča in torej pravi duh. Duh prebiva v glavi človekovi, pogum in poželenje pa v prsih in spodnjem životu. — Kako je razkosana po tem nazoru človeška narava! Kako bi si mogli razlagati edinost in enotnost po Platonu? Iz tega se vidi, kam dovede modrijana enostranost. Med tem, ko hočejo materialisti imeti samo eno snov za vse pojave, zahteva Platon tri ali štiri, češ, kolikor vrst moči imamo, toliko raznih snovi ali substancij.

Po Platonovih mislih so govorili o več dušah tudi Manihejci in Apolinaristi¹⁾ in v našem stoletju med drugimi Günther in njegova šola. Razložek med zadnjim in Platonom je vendar precejšen. Günther si misli celo natoro kot skupno snov, eno substancijo. Ta substancija, ki je telesna, razsežna in torej zunanja, prizadeva si vseskozi, da bi sama sebe spoznala in se sama sebe zavedala. Zarad tega si pridobi snov v nekterih naravskih stvorih zmožnost, da spoznava. Živali imajo zaznave in predstave in sicer zaradi tega, ker imajo neko dušo, ki je bistveno iste substancije, kakor tvarina, vendar pa je nad mrtvo tvarino. To dušo imenuje Günther „Psyche“. Spoznanje v psihi pa je le na pol spoznanje, samo začetek. Tudi se ta duša nikdar ne more zavedati sama sebe. Da se pa zavé, zato se združi v človeku ona duša z „duhom“ (Geist, Pnema). Duh je samostojen, netvarinsk, vir samosvesti in višega spoznavanja. Ker je duh netvarinsk, ne bi se mogel združiti s tvarinskim telesom, ako ne bi bilo nekega bitja v sredi med duhom in telesom, ki je sicer iz tvarine, ima pa lastnosti, ki so podobne lastnostim duha. Zaradi tega je mogoče, da se združita duh in duša v enojnem delovanju.²⁾ Ker delujeta duša in duh v istem smislu (formalno enotno), nastane iz obeh formalna enota (t. j. vzajemnost), ne pa bistvena enota, kakor se tudi glasovi združujejo v enem akordu (Lewisch, Psychol.)

Prevdarimo kratko, ali zamorejo taki nazori o duši razlagati ono bistveno edinost v človeškem bitju in nam li dovolj povedó, kaj je duša? Niti enega, niti drugega nam ne razjasnijo ta načela. Ako imamo več duš, kakor trdi Platon, zakaj spoznavamo mi, da smo enotno bitje? Kako so pa združene te duše? In ako moramo misliti si za vsako duševno moč tudi posebno dušo, zakaj pa ni še več duš, kakor tri? Zakaj ni za spomin posebne duše, zakaj ne za razum posebne, ako je za pamet samostojna duša? Po Platonovem razlaganju je duša kaj slabo sklenjena s telesom, ona stanuje v telesu, kakor jetnik v svoji ječi. — Pa tudi Günther ne more razložiti s svojo dušo, kako da more po njej duh biti sklenjen s telesom. Duh je po njegovih mislih tako vstvarjen, da se naravnost ali neposredno ne more združiti z materijo. Mi si duha torej nikakor ne moremo misliti z materijalnimi pripomočki. Pa naj bi še bilo: veljalo bi o duhu toraj sploh, da je netvarinsk. A kakor je gotovo, da je netvarinsk, tako gotovo

¹⁾ Stöckl, *Gesch. der Phil. der patrist. Zeit.*, p. 80 sq.; p. 98 sq.

²⁾ Günther, *Eurystheus und Herakles*, p. 510; Kaulich, *Psychologie* p. 110 sq.

je tudi, da je z materijo bistveno združen. Kako nam razkazuje to Günther? Nikakor ne; namesto bistvene enote nam kaže on samo formalno enoto, enoto vsled medsebojnega delovanja. In akoravno on imenuje to enoto organsko, vendar iz njegovih načel ni mogoče dosledno tega povzeti. Kako neki delujeta duh in duša med seboj? Ako duh ne more naravnost delovati na telo, tudi ne more na dušo, kajti duša je iste narave, kakor telo, je tudi materialna. Med materialnim in nematerialnim ni nobenega prehoda. Zato smemo reči, da ta teorija ničesa ne pojasnuje, pač je pa duša samo spodtikljej, samo zapreka med duhom in telesno stvarino, ker ne vemo, kam bi deli tako dušo. Po Güntherju živi telo samo zase, ker ima vse potrebno za življenje. Človeško telo z dušo (ne z duhom) je nekaka žival. Ko se združi z njim duša, je človek. Ne da se umeti, zakaj da človeško telo ne živi še dalje, ko se loči od njega duh, kajti telo s svojo dušo je popolno bitje. — Drugih razlogov proti tej teoriji ne bom navajal, ker bi bilo težje umeti jih in ker so že ti dovolj jasni in tehtni.

Ravno tako čudno se mora vsakemu zdeti razlaganje Kartezijevo o duši in telesu. On misli, da je telo samo zase popolno bitje, ki se samo giblje, ki samo zase živi in tudi samo čuti: vse to pa dela telo mehansko, kakor vsak drugi stroj ali mašina. V tem stroji prebiva duša in sicer v možganih, v pinelasti žlezi (glandula).¹⁾ To žlezo ona giblje in tako deluje na celo telo. — Kartezij je hotel sicer popraviti prejšnje modroslovje, toda mnogo več je pokvaril, nego popravil: to se vidi najbolj v njegovem dušeslovju, ki je v primeri z Aristotelovim, kakor otroško govorjenje. Da bi duša bila neko bitje, ki ima majhen prostorček sredi možganov, v katerem skuša po svojih slabih močeh gospodariti, to je tako neokretna misel, da je ni treba pobijati. Ako nista združena telo in duša tesneje, potem zares telo ne potrebuje duše, ali duša ne telesa. In v resnici sta se razvila oba omenjena nazora iz Kartezijevega nauka. Kmalu po njegovi smrti so trdili nekteri njegovi učenci (Occasionalismus), da ni bistvene zveze med dušo in telesom, ampak, da je samo neka vspretnost (paralizem) med delovanjem dušnim in telesnim. Po božji naredbi se zgodi, da, kadar telo kaj trpi, h krati duša nekaj občuti in kadar ona kaj hoče, giblje se telo. — Tako je prišel Kartezijev nazor do nesmisla, ad absurdum, in ko smo to prav kratko pokazali, smo dokazali, da takošna ne more biti duša, kakor trdijo ti modroslovci. Kaj pa je torej, ako ni bitje, ki biva v telesu, ki sprejema od telesa vtise in giblje telo po živcih? Ali ni to dosti? — Ne, s tem ne moremo razlagati one popolne enote, ki družijo dušo in telo.

Da moremo umeti to enoto in da stopimo še za en korak bliže proti duši, skušajmo določiti, kako neki deluje duša na telo. To določiti ni težko. Mi vemo, kaj zamore telo — tvarina sama po sebi. Ako si ogledujemo človeško telo, more se nam pokazati, koliko da vpliva in kakšen vpliv da ima duša na telo v raznih pojavih.

¹⁾ Cart. de passionibus, I. 30 sq.

Naše telo je celota in enota. Nikdo še ni trdil, da so deli našega telesa samo kosi, ki ne spadajo v en organizem. Roka je le roka na telesu in tako tudi drugi udje. Odkod pa izvira v telesu ta enota? Iz materije? Zaradi materije je telo naše dolgo in široko, zaradi materije je en del tukaj in drugi tam, iz materije je telo sestavljeno: toraj ima telo zaradi materije samó take znake, ki so enoti in celoti nasprotni. Kako bi mogla iz materije izvirati enota? Saj imenujemo stvarino ravno to, kar zavzema prostor in kar se ustavlja bolj ali manj, ako jo hoče izpodriniti druga stvarina. — Ker je pa naše telo h krati enotno, mora vir enote biti kaj drugega, kakor stvarina. Kaj neki?

Vir enote v telesu, kakor sem jo opisal, je človeška duša. Ona je vzrok, da ni telo samo sestavina iz raznih stvarinskih kosov, ampak da je živa skupina, v kateri so razni kosi le deli večje celote. Da se tega prepričamo, oglejmo si, kako da se javi ona celota in enota. Najjasneje se nam javi naravnost v našem spoznanji. V spoznanji namreč se zavedamo skoro vseh delov svojega telesa. Onih delov, katerih se ne zavedamo, katerih ne čutimo, kader hočemo, zavedamo se pa, kader so bolni. Zavedamo se jih s tem, da dobivamo občutke v nekem središču, — kakor smo to že dovolj prevdarili. V zavesti torej imamo središče celega telesa in zavest je — delovanje duše. — To resnico pripoznava vsakdo in si skoro drugače misliti ne more človeškega telesa. Nogo imenujem svojo, ker jo čutim in ker jo lahko gibljem. Lase in zobe imenujem svoje, ker jih občutim posredno, akoravno sami za-se niso občutljivi. Zavest mi torej priča naravnost, da je zavedna duša vir ali princip enote telesne.

Duša je princip čutenja, kakor lahko razvidimo iz dosedanjega premišljevanja. Telo naše je občutljivo in ko neha biti občutljivo za vselej, takrat ni več pravo človeško telo, ampak je mrtvo truplo. Občutljivost je toraj znak našega telesa, ki je bistven, kakor znak „enota“. Mogoče je sicer pretrgati za nekaj časa občutljivost, vsaj deloma, n. pr. z narkozo, a zmožnost ostane še vedno; ko bi prenehala še zmožnost, prenehalo bi tudi telo. Dokazali smo pa v drugem odstavku te razprave, da občutimo po duši. Tvarina sama za-se ni občutljiva. Pri tem se ni sklicevati na živali, češ, da one nimajo duše, a vendar občutijo. Tudi v živalih ne občuti stvarina sama za-se, ampak stvarina z živalsko dušo. Za naše prevdarjenje ni potrebno, da bi to dokazal. Mi zamoremo po človeku samem zadosti spoznati, kaj da deluje v njegovem telesu duša.

Dalje je duša pri človeškem telesu vir gibanja. Mi se namreč zavedamo, da gibamo po svoji volji razne dele telesa. Tudi občutimo večinoma vse gibanje, razun gibanja na nekterih delih, n. pr. na srcu, ako mirno bije, obtok krvi itd. Toda marsikdo bi utegnil reči, da hočemo preveč dokazati, češ, vir gibanja je telo samo, ker gibanje je stvarinsko. Tega tudi jaz ne tajim, ampak trdim samo, da telo brez duše nima gibanja in da še le duša dá telesu to zmožnost. Zakaj pa se ne giblje truplo mrličevo, ako ima stvarina sama na sebi zmožnost gibati se? Saj mrliču precej po smrti ničesa ne manjka po telesu:

ima ude, glavo, živce, in vendar vemo, da se gibati ne more, — zato ne, ker nima duše. Po smrti se tudi oni deli več ne gibljejo, ki se gibljejo v življenji brez naše zavesti, n. pr. kri. Začenja se pa drugačno gibanje ali spreminjevanje, namreč kemijsko, ker telo razpade v svoje prvine in sestavine, ki so bile preje v živem telesu v enoto združene.

Kar smo ravno sedaj rekli o gibanji in o spremembi po smrti, to nam pričuje, da duša mora biti v telesu tudi vir življenja. Nečem pa tajiti, da je nekoliko težje dokazati to trditev, kakor prejšnje. Kajti misliti bi se dalo, da je v telesu neka posebna moč ali sila za življenje, kakor v resnici tudi mnogi prirodoznanci in fizijologi mislijo. Ta moč življenja (*Lebenskraft*, *vis vitalis*) — pravijo — je v vseh organizmih, v rastlinah, kakor v živalih: zakaj bi toraj ne bila v človeku? — A vendar ni treba v človeku misliti si take moči, ki bi različna bila od telesa. Dokaz svoj napravimo tako-le:

„Za vegetativno življenje (t. j. za samo, gólo življenje, kakor je tudi v rastlinah,) treba si je misliti ali poseben enovit princip, ali pa je dovolj misliti si, da izvira rastje in plodenje iz posebne sestave elementov (prvin) v organizmu. Ako moramo misliti si poseben princip za življenje, imamo ga v umni in čutni duši: zakaj bi neki hoteli imeti še nov, drugačen princip? To bi bilo protinaravno in tako misliti ne bi bilo vednostno. Samo takrat bi smeli sklepati, da je za življenje poseben princip ali vir v človeku, ako bi po duši sami ne dalo razlagati se življenje. Temu pa ni tako, prav lahko se dá razlagati z dušo tudi vegetativno življenje. Bitje, ki je više in boljše, zamore gotovo toliko, kolikor nižje bitje, seveda, ako ni ono opravilo naravi kakega bitja ravno nasprotno. Duši pa ni nasprotno, delovati v telesu tako, kakor bi deloval poseben princip za življenje, kajti duša zamore občutiti, kar se godi na tvarinskem telesu, toraj je sama čutna: zakaj da ne bi bila ona tudi vegetativna, vzbujajoča in ohranjajoča življenje? Da zamore duša biti čutna (t. j. da zamore sprejemati telesne vtise), zato mora ona biti s telesom združena še tesneje, kakor je treba za samo življenje. Občutki so namreč popolnoma v duši, kakor so tudi na telesu: za življenje pa je dovolj, ako le giblje nek princip elemente ali prvine telesne po določenih zakonih. Duša pa gotovo zamore gibati: to kažejo vsa prostovoljna naša gibanja. Ako zamore gibati duša večje telesne dele, zakaj neki ne more gibati tudi malih? ¹⁾

Da izvira res iz duše življenje človeško, nam kažejo tudi čudne posledice, ki se dajo povzeti iz nasprotne misli. Ali naj ima v človeku telo svoje življenje in duša svoje? Kaka zveza bi potem bila med dušo in telesom? Morali bi reči, da ste v človeku dve bitji, ki živite lahko vsako za-se, in vendar je gotovo, da je življenje našega telesa človeško življenje, človek je pa le človek, ker ima dušo. Človeškega življenja si ne morem misliti brez duše: toraj obstoji in trpi to življenje zares le po duši. — Ako bi nasprotni nazor bil resničen, morali bi se tudi zavedati, da ima dušno življenje drug vir, kakor

¹⁾ Tako blizo Gutberlet: *Psychologie*, p. 264.

telesno življenje. Mogli bi po svoji volji vravnavati dušno življenje, nikakor pa ne telesnega: to bi se razvijalo popolnoma samostojno, in duša ne bi mogla ničesa določevati. A vendar uči skušnja, da zamore duša na razne načine telesno življenje ali pospeševati, ali pa motiti. Da bi se telesno življenje moralo, ali vsaj zamoglo vzdržati po smrti, akoravno preneha dušno življenje, ako bi bil v človeku poseben princip za življenje, to sem že zgoraj omenil.

Ako si pa ne smemo življenja v človeškem telesu razlagati po posebnem principu ali viru življenja, toraj moramo priznati, da dela duša telo živo ali da: duša telo oživlja.

Kakor nikdo ne taji, da ni žival popolna enota, da ni v njej mnogo principov, ravno tako moramo tudi o človeku reči: kar opazujemo v človeku in na človeku, to izvira iz popolne enote, iz enega bistva. In ker je tako, toraj mora ravno tako duša, kakor telo delovati, da je v človeku življenje. Če tvarina sama nima življenja, zamore ga le imeti, ako je združena v človeku z dušo.

Dalje te dokaze razpravljati ni mogoče, ker strogo ne spada to v naš načrt. Ako pregledamo še enkrat vse, kar smo rekli o pomenu duše za telo, smemo sklepati kratko: Duša dela, duša stori in je pogoj, da je tvarinsko telo — človeško telo. Ona mu daje enoto, ona občutnost, ona je vzrok gibanju in sploh — življenju. — Kaj pa: ali ni toraj taka duša prav za prav telo sámo? Potem ni razlike med dušo in telesom? Imajo li materijalisti prav, ko trdijo, da je samo telo istinito, duše pa ni?

Ne smemo se zaganjati iz enega nasprotja v drugo. Da je človek bitje, ki ni samó tvarinsko, da so v človeku pojavi, ki ne izvirajo iz tvarine, — to je že dovolj in trdno dokazano. S tem pa ni rečeno, da bi ne mogla biti združena telo in duša tako tesno, da sta eno samo bitje človeško. Da sta res združena v eno samo bitje, to sem dokazoval v zadnjem razlaganju. To razlaganje je pokazalo, da vse to, kar ima človeško telo nadtvarinskega, ima samo po duši. Vsi drugi nazori, bodisi, da je več duš, ali da je poleg umne duše tudi posebna moč življenja itd., vsi taki nazori se ne vjemajo z djanskimi pojavi, kakor nam jih kaže človeška narava. Kaj pa je toraj duša? Ako ni bitje od telesa ločeno, ako pa tudi ni telo samo ali tvarina: kaj neki more biti?

Skoro že dospeli smo do vrha, raz ktereга moremo imeti dovolj razgleda po celem obsegu tega prašanja. A še nekaj določimo preje, predno končno odgovorimo! Ker je duša, naj si bode karkoli hoče, gotovo v telesu, skušajmo določiti in najti, kje da je: ali v možganih, ali v živcih, ali v krvi, ali v srcu?

Da duša kot taka ni samo v enem delu telesa, tudi ne samo v možganih, to je tako razvidno in po dosedanjem razkazovanji dokazano, da mi ni treba tega ponavljati še enkrat. Zato naj raje kar naravnost dokažem resnico, da duša je v celem telesu, da je v vsakem, tudi v najmanjem delu našega telesa, in sicer je v vsakem delu vsa duša. Kako je to mogoče? Glejmo!

Kdor se vjema s tem, kar smo rekli dosedaj o duši, ne more tajiti, da je duša res v celem telesu, in ne samo v enem delu. Kakor je življenje v vsakem delu telesnem, tako je tudi duša, kajti življenje je v telesu zaradi duše in po duši. Ona vliva v vsak delec življenje in ker ni življenje samo nekaj zunanjega položaja, ampak ker prešinja stvarino popolnoma, tako da je živa stvarina po svojem notranjem bistvu drugačna, kakor mrtva, zato prešinja tudi duša vso materijo in sicer tako, da jo popolnoma prevstvarja, ali po notranjosti spreminja. Življenje v človeku ni nikjer ločeno od duše, zato je duša v celem živem telesu. Kakor je snovnost ali materialnost po celem telesu, tako je tudi duša povsodi, ker ona je princip življenja v materiji. — Dalje: Ker je duša princip enote v telesu, in ker je v vseh delih samo eno telo, zato je tudi v vseh delih ena duša, duša, ki včinja, da je ta ali oni delec — telesni delec. — Zlasti jasno pa razvidimo to iz čutnosti ali občutljivosti svojega telesa. Izvzemši malo telesnih delov občutimo po celem životu in sicer občutimo na onem kraju, kjer je vtis, kjer je udarec, kjer je bolečina. Zakaj pa ne občutimo samo na enem mestu, ali bolje: zakaj se nam ne zdi, da imamo občutke samo v enem središču, kamor se stekajo živci? Znano je, da se živci večinoma združujejo v možganih in da ni mogoče občutiti, ako živec ne vodi vtisov do možganov, n. pr. če je prerezan. Zakaj toraj ne stavimo bolečine na konec živca v možgane, ako smo se vrezali v peto? Dušeslovci pravijo, da mi stavimo iz navade po dolgi skušnji vse občutljeje na določena telesna mesta, ali da jih lokalizujemo. V istini pa da ni občutljivej res v peti, ali na prstu, ali drugodi. Po tem takem bi zamogla duša, akoravno je samo v možganih, občutiti tudi v vseh delih telesa, ker ona bi notranje vtise in spremembe stavila na površino telesno. — Res je, da mi ne moremo ničesa občutiti, ako se ni mik razširil po živcu do možganov, kakor gre telegrafsko sporočilo od ene postaje po žici do druge. Toda, ako ne bi duša bila tudi v onem delu telesa, kjer naredi kaka zunanja stvar vtis, kjer udari, ali pritisne, ali zbode itd., ne bi mogli mi nikakor občutiti ravno v onem delu in sicer tudi takrat, ko zremo o onem vtisu samo po enem čutilu. Ako vidim, da mi leze čebela po roci in potem kar naenkrat začutim bolečino, mislim si lahko, da je čebela pičila na onem mestu. Toda, ako je nič ne vidim in vendar začutim bolečino prav tam, kjer je pičila: mora pač vir občutenja biti tudi na onem kraju. Duša more biti povsodi, kjer občutimo. Ako bi čutili samo v možganih, kjer se stekajo čutnice, ne bi duša vedela, kako delec na živčni nitki da naj stavi vtis ali bolečino. Ako je zbodena bila peta, zakaj ne bi duša vtisa stavila blizu kolena, mimo ktere ga gre živec iz pете ali pa na kak drugi kraj, skozi ktere ga poteka živčna nitka? Ako pojasnuje kdo te pojave opirajoč se na čutnice, češ, čutnice nam povedó, kje da je bil vtis, moramo prašati dalje: Kako neki morejo čutnice same občutiti, kako morejo one same tako delovati, da se izve v možganih, kaj se godi ob koncih človeškega telesa? Naj posredujejo čutnice še tako točno in natančno, vendar ne morejo one v možgane sporočiti ničesa, česar sprejele niso. Da pa zamorejo čutnice sprejemati

vtise že v čutilih, t. j. v koži, v očesu, ušesu itd.: za to morajo imeti občutljivost ob onih mestih; občutljivost pa imajo po duši. Toraj je duša na vseh občutljivih mestih pričujoča. Ker je pa občutljivo celo telo, zato je duša v celem telesu, v vseh njegovih delih. — Isto tako bi se lahko dokazalo iz gibanja, da je duša pričujoča po celem telesu, ker zamore mnogo delov gibati svojevoljno.

Vem, da se marsikomu taka misel zdi čudna. Dandanes večinoma ljudje mislijo, da je duša v možganih, ker so možgani središče vseh živcev. Ravno to priča, pravijo, da je duša samo v možganih. Ako bi duša bila po vseh delih telesa, ne bi treba bilo živcev, ki posredujejo med zunanjimi vtisi in med dušo, kajti občutiti bi morali posamni deli sami po sebi. — A ugovor ta ne velja. Občuti namreč ne samo duša, ampak duša h krati s telesom. Da pa zamore telo z dušo občutiti, mora za čutenje pripravno in tudi pripravljeno biti, kajti za vsako delovanje ni vsaka stvar. Kakor je na človeškem telesu priprava za hojo in priprava za gibanje sploh itd., ravno tako je tudi primerna naprava za čutenje. Ta naprava za čutenje v človeškem telesu zove se: živčevje ali čutnice. Duša je sicer pričujoča po celem telesu, a da zamore s tvarino delovati po raznih načinih, zato mora imeti razna orodja, razne organe. Živčevje toraj nikakor ne kaže, da je duša v možganih in da je ni v celem telesu. — O tem se prepričamo še drugače. Ako tudi ne bi duša bila v vseh delih našega telesa, vsaj deluje gotovo ona v vseh delih ali na vse dele. S svojim delovanjem je ona gotovo tudi v najskrajnejših delih, ker v njih ona čuti in tako jih tudi giblje. Po tem nazoru bi po živcih prehajalo delovanje in vplivanje dušno. Naravnost ali neposredno bi delovala duša na nekatere dele v možganih: na vse druge dele pa posredno. Oni deli, ki bi neposredno bili v dotiki z dušo, morali bi po svojem poslu biti drugačni, kakor pa drugi. Prvi (t. j. nekteri možganski) deli bi sprejemali gibanje od duše in to gibanje bi oni razširjali dalje do drugih delov. Toraj bi ti deli proti drugim delom imeli ravno tisto opravilo, kakor ima duša proti njim. Recimo, da vpliva duša neposredno samo na dele *a, b, c, d* v možganih. Ti deli pa vplivajo na druge dele in ti zopet na druge itd. Kakor toraj vpliva duša na *a, b, c, d*, ravno tako bi vplivali po omenjenem nazoru *a, b, c, d*, na *e, f, g, h* itd. Tudi deli *e, f, g, h*, imajo namreč popolnoma isto naravo, kakor prvi. — Tako misliti in sklepati pa ne moremo. Nikdar namreč ne moremo priznati, da bi zamogel samo telesen del tako delovati na drug telesen del, kakor deluje sama duša. Po tem nazoru bi postali deli *a, b, c, d*, prave duše, ker zamorejo storiti ravno to, kar njim stori duša. Potem: ako je treba, da duša sama deluje na *a, b, c, d*, da postanejo ti deli živi, gibljivi in čutni: zakaj ne bi isto veljalo tudi o drugih delih? Ta ugovor gre omenjenemu nazoru tako do živega, da nikakor ni mogoče zagovarjati ga. Kdor le priznava, da je duša v možganih in da tukaj vpliva na nekatere dele, on mora trditi, da vpliva tudi na druge dele popolnoma enako, kajti ločiti onih „duševnih“ delov od drugih ni mogoče. Ako so si pa deli med seboj enaki po sestavinah, življenji, gibanji: mora tudi vpliv duše

na eni del biti popolnoma enak njenemu vplivu na druge dele. Dokler torej nikdo ne razkaže, da so možgani popolnoma drugačni, — in sicer po svojem bistvu, — kakor drugi telesni delci, tako dolgo moramo trditi, da je tudi za druge dele duša ravno to, kar za možgane, namreč princip življenja, čutenja in gibanja, trditi tudi, da je duša v drugih delih telesa pričujoča, kakor v možganih.

A rekli smo še, da je cela duša pričujoča v vsakem delu telesnem. Je-li to možno? Ker smo navajeni predstavljati si vsako stvar stvarinsko, tako, da so razni njeni deli na raznih krajih: zato nam je težko misliti si, kako more vsa duša biti v vseh delih. In vendar ne more biti drugače. Ako občutimo v enem delu telesa bolečino: ali občutimo samo s polovico duše? Ali gibljemo mazinec na roki le z malim delom duše? Ali oživlja samo kos moje duše glavo, in ali samo ena stran moje duše deluje v srečju? — Ne: marveč povsod, po celem telesu deluje cela duša: duša je nerazdeljiva, deluje sicer v raznih ozirih ali na raznih straneh različno, deluje pa zmerom celotno. Kakor se nam kaže duša enojna in enovita, ako opazujemo njene pojave v spoznavanju (notranje pojave), ravno tako je tudi enojna gledé zunanjih pojavov, gledé sodelovanja v vseh stvarinskih pojavih. Torej res ne moremo sklepati drugače, kakor da je cela duša v celem telesu.

S tem prevdaranjem smo pa tudi skoro do cela odgovorili na prašanje: kaj je duša, odgovorili stvarno, akoravno nismo bistva duše naznanili z besedo.

Ker je duša v celem telesu, ker ona oživlja telo, ker brez duše ni človeškega telesa, ker je ona s telesom združena v bistveno enoto: zato ne more ona nič drugega biti, kakor oni djavni princip, oni princip javljenja, življenja itd., kakor ga opazujemo v vseh drugih bitjih. Mislimo si, da imamo pred seboj žareč ogelj. Vsakako je to materialno bitje: ima po svoji razsežnosti gotove mere, ima težo, ima barvo, gorkoto itd. Ktere dele (metafizične d. ali principe) moramo ločiti na tem telesu? ¹⁾ Ločiti moramo vsaj dva dela ali bolje: principa, ki sta med seboj različna in vira različnim lastnostim. Ena vrsta izmed teh lastnosti je: raztezanje, vsled kterega zavzema ogelj nekoliko prostora, upiranje proti zunanjim silam, potem stanovitost ali lenost, vsled ktere hoče telo v nekem stanju ostati itd. Druga vrsta lastnosti je pa drugačna: ogelj tudi deluje, on sveti, žge in spreminja stvari, ki se ga dotikajo; spreminja se ogelj tudi sam, kajti ohladi se polagoma in ni več žareč (mrtvo oglje), polagoma celó razpade. Torej je lahko opaziti na eni in isti stvari nasprotni lastnosti: ene izvirajo iz nekake djavnosti, druge pa iz ne-djavnega, (rekel bi) mrtvega vira. — O tem se lahko še po drugi poti prepričamo. Žareči ogelj zamoremo omočiti z vodo, in hitro je ves drugačen, nego je bil preje. Na to

¹⁾ Opomniti moram, da ne govorim v tem smislu o delih, kakor jih narejamo z rezanjem, sekanjem, ampak o takih delih, ktere naredimo, ali ktere ločimo po svoji pameti. Take dele imenujemo v znanstvu principe, t. j. vire raznim znakom ali lastnostim.

vzamemo kladvo in raztolčemo ogelj, da dobimo droben, črn prah. Ako se nam poljubi, vzamemo gorečo trsko, denemo jo na prah in ogelj začne zopet žareti ali goreti. Za nekoliko časa opazimo samo lahek siv prah — pepel. — Kaj moramo sklepati iz tega? Ogelj se je spreminjal, oblika njegova je postajala vedno drugačna. Ali ogelj ostal je vedno isti ogelj: raztolčeni ogelj ni kaj drugega, kakor je bil prej kot mali košček. Nikdo ne pravi, da v raztolčenem oglju ni nič več onega, kar je bilo prej v celem kosu. Saj se prepričamo lahko sami, ko gledamo, da oni ogelj ni zginil, ampak samo spremenil se je. Kaj pa je ostalo? Kaj n. pr. ostane, ako razstopimo košček snega ali voska? Nekaj gotovo ostane, akoravno ne moremo popisati, kakšno da je tisto. Tisto namreč, ki je stalno in nespremenljivo v materialnih stvareh, ne javi se nikdar samo zase, ampak ima vedno neko obliko, ki se pa zamore spreminjati. V vsakem tvarinskem bitji je toraj nekaj nespremenljivega, nekaj trpežnega in stalnega, drugo pa je spremenljivo, djavno, prehajajoče — ravno nasprotno prvemu. Dva principa sta v vseh stvareh, kakor smo videli: trpni in djavni; eden sprejema vsakovrstne oblike in ostane sam vedno isti, vsled drugega principa pa se stvari spreminjajo, delujejo, javijo se itd.

Razlogi, ktere sem tukaj le kratko omenil, napotili so trezne modroslovce že v starem veku, da so ta dva principa razločevali in ju imenovali: materija in forma (snov in oblika). Materija je nespremenljiva in povsod ravno ista; forma se menjava, deluje, javi se in je tudi vzrok, da je materija določno bitje. Materija namreč sama za-se ni še nikaka stvar, nima za-se lastnosti, nima bistva; ravno tako pa forma ni sama za-se, ampak je na materiji, ž njo je bistveno združena, tako da v istini ni materija nikdar ločena od forme in se tudi ne dá ločiti, sicer preneha kaka stvar biti to, kar je bila preje. Materija je za formo in forma je za materijo. Svetloba sama za-se ne more biti, ampak samo stvari so svetle, tako tudi forma ni sama za-se, ampak je v materiji in z materijo. Kjer je materija, tam je tudi forma. Samo pamet naša zamore ločiti ali razločevati obe, ločiti s tem, da se ozira na razne znake, in po zakonih svojega mišljenja dobimo ta dva vira ali principa. — Sedaj pa je tudi razkazano, zakaj in v katerem smislu sem imenoval zgoraj (str. 7) dušo „obliko (formo) telesa“. Kar je v vsakem tvarinskem bitji forma, ravno to je v človeškem bitji gledé telesa — duša. Kakor ne more biti tvarina brez forme, tako tudi ni človeškega telesa brez duše. Kakor je forma povsodi, v vsakem delu kekega telesa, kakor ona daje bitju enoto, djavnost, kakor ona stori, da je bitje to, kar je: isto tako deluje duša človeška v človeškem telesu.

Kako primerna razlaga! Na eni strani smo razvideli, da je duša drugačno bitje, kakor samo telo, sama tvarina, da torej duša ni tvarina ali lastnost tvarinska, — in na drugi strani pa se kaže tesna zveza in skupnost s tvarino. Vsi materijalistovski pomisleki so lepo pojasnjeni po našem nazoru, kolikor jih je izmed njih resničnih. In to priporoča najbolj kako razlago, da se ozira nepristransko na vse pojave in da je h krati v soglasji s celo naravno sestavo. Recimo

torej, odgovarjajoč na prašanje stavljeno v nadpisu: Duša je netvarinsko bitje, združena pa je najtesneje s telesno tvarino, tako da je forma ali oblika telesu.

Tak pojem duše smo dobili primerjajoč človeško telo z drugimi tvarinskimi bitji. Ali smo pa našli tudi bistvo duše? Bistvo je to, vsled česar je kaka stvar prav ista stvar. Ali je naša duša vsled tega duša, ker je forma telesu? Da; kajti brez telesa ne bi duša bila človeška duša, torej je duši bistveno, da je združena s telesom. Vsa-kako smemo reči, da je bistveno duši: biti forma telesu. Vendar ta izraz bi utegnil marsikoga motiti, dokler ga še nekoliko ne določimo. Ako pravim, da je duša forma telesu, zdi se skoro, kakor da mora poleg take duše še kaj višega v človeku biti. Saj stavimo v nekako nasprotje dušo in telo ter si mislimo pri tem, da je duša bitje samo za-se in tako tudi telo. „Ako bi ta duša bila telesu forma, pogreznila bi se tako v telo, da bi ne bila več duša. Telo namreč mora imeti, ker je pravo telesno bitje, že samo za-se svojo formo: ako je ta forma duša, potem smo v pravcatem materijalizmu“. Tako bi mogel kdo ugovarjati in pri tem še dalje sklicevati se, da taka duša ne more biti neumrjoča. Forme se namreč menjavajo in zginjevajo: kadar človek umrje, takrat preneha forma telesna in torej mine.

Tako sklepati bi bilo zato napačno, ker mi nismo rekli, da je duša samó forma telesa in nič drugega. Ko pravim, da je solnce vir življenja na naši zemlji, ne pravim, da solnce nič drugega ni. Duša je za telo v polnem pomenu to, kar je forma za materijo, a je še več. S telesom združena duša ni samo vir telesnega življenja, ampak tudi vir mišljenja, samosvesti in vir čustev. S to zmožnostjo se dviga duša visoko nad telesom, akoravno ga na eni strani najtesneje objema. Po tej strani, ob kateri se dviga nad samo-telesnim delovanjem, je duša — duh; akoravno namreč tudi misliti ne more brez telesa, vendar pa ne misli s telesom, ampak sama, z lastnimi zmožnostmi. Le duša sama zamore delati sklepe in mnogo sklepov združevati v dokaze, le ona sama zamore zavedati se sama sebe in imeti samosvest, zato, ker je po svojem bistvu tudi samostojna, to je: ne iz česa drugega izhajajoče bitje. Samosvest priča, da je duša — duh. Samosvesti nima razun človeka nobeno zemeljsko bitje. Zato povdarja po pravici večina modroslovcev samosvest kot neovrgljivi in najmočnejši dokaz, da je duša netvarinska, samostojna. Samosvest je — tako reči — notranja stran, ali ogledalo bistva duše. Iz samosvesti izvira potem prostost ali neodvisnost od fizičnih zakonov. Človeku se namreč ni treba ravnati po zakonih njegovega organizma, on premaga kolikor toliko potrebe svojega telesa, premaga in vravnava svoja čustva in svoje želje, in to je njegova samostojnost. Materijalisti nam oporekajo, da mi trgamo in ločimo dušo od telesa, kakor da bi duša sama za-se mogla delovati. Tako ni umeti beseda samostojnost. V takem pomenu ne bi bilo nikake samostojnosti, človek ne bi bil samostojen; ker je odvisen od hrane in obleke.

Umsko delovanje naše duše je sicer duševno in ne telesno delovanje. A tudi v umovanji samem se kaže enotna zveza med dušo in

telesom. Umovanje namreč se opira na one predmete, stvari in prvine, ktere smo sprejeli v spomin s čutnim opazovanjem. Čutne stvari najprej zaznavamo, iz zaznav nam ostanejo predstave, v kterih se dušno-telesno delovanje najlepše javi. Iz predstav dela um pojme, s kterimi potem sodi, dalje sklepa, sklepe zлага, pripravlja celi vednostni sostav: — tako se dviga spoznavanje vedno više in više, začeni v čutnosti dospe do nadčutnih in čisto umskih predmetov. In vendar je spoznanje samo eno, ker je človek enoten. Duša je res pogreznjena v materijo, a ni v njej pokopana, marveč vpenja se med bitja drugačne vrste.¹⁾ Duša tvarino samo oklepa in objema ter vliiva vanjo svetlobo in moč iz nadčutnega sveta.

Prav to, kar sem rekel sedaj o duši, utegnili bi komu zbuditi misel, da je naša duša samo del neke splošne, ali vsem ljudem lastne in skupne duše, kakor je tudi naše telo del občne materije. Po smrti se telo „povrne v prah, iz kterega je“, t. j. tvarina telesna spremeni se v drugo tvarino: ali se ne povrne tudi duša naša v ono občno dušo, iz ktere je vzeta? Tako bi morebiti razlagali najlože nadčutne zmožnosti dušne. — V resnici so nekteri modroslovci tako mislili, češ, naša duša je samo del splošne duše ali pa ta splošna duša sama, kakor se javi ali kaže v posameznem človeku. A to je čisto napačno. Mi se namreč zavedamo, kakor sem dokazal, da smo bitja sama za-se, popolnoma ločena od drugih bitij; zaradi tega imamo tudi samosvest, ki je enotna ter pravi, da smo mi popolne celote. Ako bi ona misel bila resnična, morali bi se zavedati, da je v istini naša duša le nekaj žarek višega bitja, morali bi spoznati, da smo mi ono više bitje, ona občna duša: pa o vsem tem ne vemo ničesa. Kar vemo, nam priča, da je naša duša posebno bitje, da je nekaj samega za-se, ali kakor pravimo v znanstvu, da je individualna, nerazdeljena in nedeljiva.

Duša zato tudi ne more prenehati, kakor prenehajo druge tvarinske forme. Druge tvarinske forme so same in gole forme ter nič drugega. Duša pa zamore ohraniti svoje življenje in svoje sile, akoravno telesno neha. Kar je duša sama za-se, tega ne more zgubiti in ker ne obstoji iz tvarinskih delov, ne more razpasti. Po svoji substanciiji torej mora ona vstrajati večno. Vsakako se pa življenje dušno po smrti, to je po ločitvi od telesa — zelo spremeni, dokler se s telesom zopet ne združi, kakor nas uči sv. vera.

* * *

Kratek in površen je bil naš pogled v bistvo in naravo duše naše. Srečen, kdor rad gleda v svojem dušnem obzoru, kdor pazi na svetlobo svojega uma, glas svoje vesti in kipenje svojega srca! Spoznaj prav samega sebe, in ne bodeš zgrešil svojega večnega namena.

¹⁾ Zg. str. 1.





Neumrljivost človeške duše.

— — maximo vitae bono, certitudine
aeternitatis post mortem — —
(Leibnitz, confessio nat. ctra. atheistas. I.)

Kako lepo priliko imam, da bi odvezal od „razgovorov“ tesne in težke spone, s katerimi jih veže strogi, modroslovni, znanstveni duh! Strogo znanstvo se res le težko briga za lepотиčje svojemu slogu, za mikavnost v pripovedovanji, za neprecenljivo zabavnost, ki ima še največ milosti pred sedanjim občinstvom. Znanstvo hodi najraje naravnost po trdni in varni — včasih dolgočasni — poti, ne gledajoč niti na desno, niti na levo. Zato pa nima znanstveno raziskovanje mnogo prijateljev, ker zahteva, da naj čitatelj samo dela in se trudi, zabave pa ne podaja skoro nikake. — Govoreč o nemrljivosti človeške duše zamogel bi pač tudi zabavi odmeniti nekaj vrstic. Sostavki naši se imenujejo razgovori; ne bi torej treba bilo več razgovarjanja in manj razkladanja? Kdo ne bi hotel posnemati vekovitih razgovorov Platonovih, zlasti onega, ki nam tako vneto dokazuje neumrljivost naše duše? Da, kaj takega, kakor je Platonov „Phaidon“ (razgovor o neumrljivosti duše) je tudi meni bilo pred očmi; celo v mično povest sem mislil vplesti sedanji razgovor. Toda nazadnje sem storil odločen sklep: komur je mari resnica, on jo bode priznal in sprejel, naj si ima tudi neznatno, priprosto obliko. Raje bom glavne resnice in dokaze jasneje razkazal, kakor da tratim čas in prostor s pripovedovanjem, ki ne spada povsem v naš načrt. Seveda, razgovor zamore biti samo med dvema osebama, katerih pa ni najti v tem spisu. A jaz si mislim: za eno osebo — vsaj za silo — sem jaz, in druga, glavna oseba je pa moj ljubeznjivi, vselej dragi čitatelj, kteremu želim gorečega hrepenenja po resnici in sladkega miru v njenem spoznanji. O dragi mi čitatelj! ako nisi še okusil onega sladkega miru, ki ga podaja nam dobljena resnica, res nisi skusil, kaj je sladko, prijetno, nebeško.

Ta razgovor se bode pečal z neumrljivostjo človeške duše. Ko smo spoznali, kaj je človeška duša, zamoremo tudi kaj povedati o njeni osodi, o njenem namenu, o njenih zmožnostih. Najzanimiveje prašanje pa je, kaj da se zgodi z našo dušo po smrti: bode li ponehala in se razgubila, bode li živela dalje, bode li ostala, kakoršna

je sedaj, ali se bode spremenila? Pač kaj več, nego hladnokrvnost, moral bi oni gojiti, ki se neče brigati, kaj da bode ž njim po smrti. „Kaj bode po smrti? Nič ne bode: ob smrti je vse končano. Smrt se imenuje oni trenotek, ko preneha naše življenje, mišljenje — vse. Nespamet je brigati se za to, kaj bode po smrti.“ — Tako govorijo učenci onega modrijana (Epikura), ki je rekel, da je svet rešil štirih strahov in med njimi tudi strahu pred smrtjo. A kaj pomaga? Tudi tič noj se reši strahu pred preganjevalci, ko skrije glavo pod peroti: nikakor pa se ne reši smrti. Največa nespamet je slepiti samega sebe, ne poslušati glasú svoje vesti, zakaj — ne kaj nas bode gotovo zadelo po smrti. Kaj neki? Nam-li kdo zamore povedati? Da, zamore nam povedati in v istini nam pamet tudi pové, pravi nam, da smo neminljivi. Je-li pa to res? — O tem nas bode podučilo in prepričalo natančno preiskovanje. Kar nam notranji glas naznanja, to zamoremo dokazati z raznimi razlogi in pridobiti si moremo trdno prepričanje. Ravno to je najlepša naloga modroslovju, da pojasnuje one strani naše narave in našega življenja, ki so za nas najbolj važne, ki kažejo pot našemu življenju. V tem se kaže modroslovja čast in vrednost, da služi tudi življenju, da stavi človeštvu pred oči njegove vzore, da ga povzdiguje nad vsakdanjost, da ga tolaži v tužnih trenutkih. — Zato bomo radi poprašali modroslovje, kaj nam zamore gotovega razkazati o dušnem stanu po smrti.

Da je to prašanje zelo važno, o tem ne priča samo zanimanje vsakega resnobnega človeka, ampak tudi prizadevanje mnogih veleumov, da bi našli zanesljiv odgovor. Reči smemo z veseljem, da se je pravo modroslovje vseskozi trudilo dokazati resnico, da je naša duša neumrljiva. Že egipčanski modrijani so jo učili,¹⁾ učil jo je Ferekid, učenik Pitagorov,²⁾ učili so jo najveljavniši in najboljši možje v starem veku. Kdo ne pozná onega divnega dela Platonovega, v katerem dokazuje Sokrat ravno pred svojo smrtjo, da duša v smrti ne premine? Tudi Aristotel, „učenik onih, ki znajo“ (Dante), učil je enako. In Cicero razpravlja to prašanje tako mično, da se bere lahko v vsaki besedi njegovo zanimanje. — O krščanskih pisateljih mi niti praviti ni treba. Sam imam pred seboj lepo kopico starejših in novejših del, ki obravnavajo naše prašanje. Akoravno nahajamo večinoma v vseh iste dokaze, seveda po raznih načinih razvrstene, vendar zamoremo vsako knjigo čitati z novim zanimanjem, ker vsaka je pisana z gorkim duhom.³⁾

Da bi mogel tudi jaz v spis vlti — in po spisu tudi v srce tvoje, dragi čitatelj! — vsaj nekoliko one srčne milobe, s katero me napolnuje misel o resnici naši! Umrta bova tudi midva, a ne bodeva popolnoma ponehala biti: nepreminljiva sva po duši. Kolika tolažba za nas v trpljenji, v boleznih, v smrti! Kako veselo upanje za onega,

¹⁾ Herodot II., 123.

²⁾ Cicero, disputat. Tuscul. I., 16.

³⁾ Ena izmed takih knjig je izšla tudi v Ljubljani: de immortalitate mentis humanae, J. B. Liber Baro de Garzaroli, Labaci, 1681.

ki je spoznal plemenito svojo naravo ter jej želi, da bi se še bolj razvila in spopolnila! Pač ne bi vedel, zakaj bi si pridobival znatnosti, zakaj bi se trudil za kreposti, ko bi oboje minulo ob smrti.

Predno govorimo o dokazih za neumrljivost človeške duše, moramo vedeti, kaj da je neumrljivost. Ko pravim, da je naša duša neumrljiva, naznanjam najprej, da duša ob smrti ne bode tako preminila, ali prenehala biti, kakor n. pr. preneha ogenj, da ne bode razpadla, kakor razpade telo, da je torej neminljiva ali bolje nerazrušljiva (*in corruptibilis*). A poleg tega naznanjam še, da bode duša ločivši se od telesa tudi še dalje živela, da se bode zavedala sama sebe, mislila in hotela. Duša bode ostala naša duša, ona bode mogla reči o sebi: „jaz“, — ostala bode osebna. To pomeni beseda neumrljivost.

Od kod pa naj zajemamo dokazov za to resnico, ali bolje: kako pa naj spoznamo, kaj da bode z dušo po smrti? Ali zamoremo videti dušo po smrti? Ali nam je duša, ki se je ločila od telesa, kaj povedala? Ali je kdo videl oni kraj, v ktereга prihajajo duše po smrti? — Niti eno, niti drugo. Takih pripomočkov in dokazov za svojo resnico nimamo. Kar mi vidimo, to je le živ človek, opazujemo lahko le živečega človeka duševno življenje, in le truplo zamoremo opazovati po smrti, nikakor pa ne duše. Pa saj ni treba, da bi morali videti ravno dušo. Saj je tudi v življenji ne vidimo naravnost, in vendar pravimo, da je pravo substancično bitje. Tako je tudi dovolj, da opazujemo njene lastnosti, njeno bistvo, in iz teh zamoremo sklepati, kaj se bode ž njo zgodilo. Ker poznam bistvo in lastnosti svojega telesa, zamorem trdno in zanesljivo sklepati, kako da se bode ž njim godilo, ko bode prišlo v zemljo, akoravno takrat tega ne bom mogel gledati s svojimi očmi in tudi nisem še nikdar opazoval kekega odkopanega mrliča. Ker namreč poznam dobro svoj predmet in vem, po katerih zakonih se spreminja in giblje: kako da ne bi mogel vedeti, kaj da bode postal ta predmet za nekaj časa? Ali zamore zlato kdaj postati blato? Ali zamore zlato spremeniti se drugače, kakor po svoji naravi? Ali zamore postati duša kaj družega, kakor nekaj — naravi duše primerne? Torej moramo preiskovati samo naravo duše, naravo človeško in iz najdenih resnic bomo sklepali dalje.

Častiti čitatelj je že razvidel, da bode to naše delo precej lahko, ker naravo, lastnosti in delovanje naše duše smo že prevdarjali. Vse, kar smo pridobili v prvem razgovoru, porabili bomo v sedanjem, in poleg tega bomo privzeli še nekaj drugih prevdarkov, ki nam še nekoliko širje pojasnujejo naravo človeško, kakor zadnji razgovor.

Ali bodo pa naši dokazi gotovi in zanesljivi? Tudi materialisti poznajo nekaj dokazov za to resnico, a imajo jih za slabe in negotove. — Čitatelj naj sodi sam, so-li dokazi naši trdni ali ne. Poprej govoriti o gotovosti dokazov, predno sem razkazal dokaze same, ne zdi se mi vmestno. Samo one je pač že sedaj treba zavriniti, ki tirjajo dokazov tako razvidnih, kakor so računski. No, ko bi duša bila število, (kakor so menda mislili Pitagorejci), n. p. 8, ki ima v sebi tri dvojke, potem bi se dalo o duši govoriti in dokazovati računsko.

Dokler je pa duša netvarinsko, za nas težko umljivo bitje, moramo biti zadovoljni z drugačnimi dokazi. Pa naj dokažejo materijalisti s številkami, da je življenje samo fizikalni ali kemijski pojav! — Gotovost dokazov je gledé neumrljivosti duše taka, da se zamore vsak pameten in nepristransk človek prepričati. Kdor pa zapira resnici oči in ušesa, ta naj čaka onega dokaza, kterega mu bode napravila smrt sama. Takrat se bode preveril, da so dokazi dušeslovcev kaj več, kakor izrodki bolnih možganov.

Ravnajmo se pri dokazovanji po naravnem redu! Ta nam veleva, najprej ozirati se na dosedanje premišljevanje, sklepati naravnost iz bistva naše duše, potem pa ozirati se tudi dalje na druge strani, ki nam pojasnujejo našo osodo po smrti. A preveč vezati se ne sme, mili čitatelj, s kakim določenim redom, sicer bi najin razgovor bil podoben razgovoru šolskemu, ki je mnogo poprej že na papirju obeh razgovarjalcev, kakor pride v šoli na dan, da vsi poslušalci osupnjeni strmijo zaradi duhovitosti mladih učenjakov.

I. Dokaz: iz bistva duše.

Našli smo v prejšnjem raziskovanji, da je duša netvarinsko bitje, ki je samostojno, substančno, tudi individualno. Dokazali smo, da duša nima delov, da ni razsežna, t. j. dolga, široka in visoka: sploh da ni čutnega nič na njej. Omenili smo tudi, da si ne moremo predstavljati — z dušnimi očmi gledati — duše, vendar pa nas pamet sili, da si jo mislimo tako. Sedaj pa se prašajmo: kaj se zamore zgoditi s takim bitjem? Ali zamore ponehati, miniti? Ne; to lahko dokažemo, ako prevdarjamo: a) dušno substancijo, b) dušne moči, c) dušno delovanje.

a) Dušna substancija. Ali se duša spreminja? Da se v duši marsikaj spreminja, to vé vsakdo. V četrťuri smo lahko žalostni in veseli, zadovoljni in nezadovoljni; spreminja se naše znanje, spreminjajo se volja in želje, spreminjajo sploh naše misli. Naše znanje, naša volja, naše misli — te pa niso stvari same za-se, kakor tudi ni svetloba in gorkota sama za-se, marveč biti zamorejo samo razni pojavi na eni in isti substanciji. Ta substancija sama pa ni spremenljiva, ne postane druga, marveč je vedno ista. Ako bi se substancija vosekova spremenila, kakor se razstopi tudi vosek, potem ne bi mogli reči, da je vosek postal mehek ali celó tekoč, kajti tekoči vosek bi bil popolnoma druga stvar. Tako ostane duša vedno ista, akoravno si pridobi učenost, ali spretnost, ali krepost itd. Dobro je treba imeti pred očmi, da se ne spremeni substancija duše, ako se spremeni njena zmožnost ali njeno delovanje.

Ko smo se znebili tega pomisleka, ne moremo več dvomiti, da ostane dušna substancija vedno ista. Da, tudi mora ostati, kajti dušna substancija se ne more spremeniti v drugačno substancijo. Ona namreč nima nikakih delov, iz katerih bi bila sestavljena. Ker nima delov, ne more razpasti ali razdrobiti se v posamezne dele: ako pa ne razpade, mora obstati taka, kakoršna je bila. Duša torej mora ostati v

svoji substanciiji, ali po svoji substanciiji vedno ista, ali kakor bi v navadni govorici rekli: notranjost duše se ne more spremeniti. Seveda v duši ne moremo tako ločiti notranjosti od zunanosti, kakor ju n. pr. ločimo v tvarini: vendar se dajo ločiti tudi gledé duše notranje in zunanje spremembe. Duša se zamore spremeniti po svojih razmerah, spremeniti po svojih zmožnostih, spremeniti po spoznanji in po volji: nikakor pa ne po substanciiji, kakor se spreminja tvarina.

Substancije tvarinske se spreminjajo po kemijskih zakonih. Ti zakoni učijo, da nastane iz dveh ali več substancij nova, različna substancija, in da se dajo iz sestavljenih substancij izločiti prvinske substancije (elementi). Vzrok temu je tvarina, ki je razdeljiva in prav vsled tega zamorejo se najmanjši delci (atomi) združevati v male skupine — molékule, ki so podlaga vsem lastnostim kake substancije.

Materijalna substancija se spremeni v drugo, ona toraj preneha ali premine, in zopet nastane. Ne trdim, da se substancija vniči, ampak samo, da ona „kot substancija“ neha; n. pr. kisik (*O*) kot substancija neha, ako se spoji z vodikom (*H*) ter nareja vodo (*H₂O*). Voda je nova substancija in v njej ni substancije vodikove in kisikove, kajti v vodi ni opaziti nikakega gaza, tudi ne lastnosti (akci-dencij) obeh prvin, marveč popolnoma nove in posebne lastnosti ima nastala vodena substancija.

Take spremembe ne more biti v duši, ker nima delov ali prvin, kakor materija, torej ne more z drugo substancijo tako spojiti se, da bi nastala iz obeh nova substancija.

A ravno v zadnjem oziru bi utegnil kdo ugovarjati in trditi, „da se duša zamore spremeniti in da se zamore z drugo substancijo tako združiti, da nastane iz obeh nova substancija. Saj je duša združena s telesom in sicer tako tesno, da nastane iz obeh popolna enota, ki je različna od duše in telesa — samih na sebi. Duša se torej lahko združi z materijalno substancijo, spreminja se in zato tudi smemo misliti, da preide v popolnoma druge substancije“. — Tak ugovor je navidezno precej tehten, toda hitro mu zmanjka trdnih tal, ako si ogledamo zvezo duše s telesom tako natančno, kakor smo si jo ogledali v prvem razgovoru, in ako primerjamo s to zvezo spojine kemijske. Duša je s telesom res bistveno združena in njeno delovanje se vedno na telo opira: ali duša, akoravno je s telesom združena, ne neha nikdar biti duša, ne zgubi nikdar svojih lastnosti in zmožnosti, ohranila je tudi poleg telesa svoje netvarinske sile, — iz človeškega delovanja se lahko sklepa, da je duša netvarinska itd.: vsi ti razlogi nam kažejo, da je duša sicer s telesom neločljivo združena, a nikakor ne v kaj drugega spremenjena. Za to, kar trdim, mogel bi navesti celo prejšnjo razpravo. To je pa za naš namen zeló tehten dokaz, da se duša ne bode spremenila v kaj drugega, zato ne, ker se ne more.

Prevdarimo dalje le kratko, kolika razlika je med kemijsko spojino in človeškim bitjem! V kemijski spojini ni zapaziti onih delov, iz katerih je sestavljena: v človeški naravi moremo oba dela ločiti in opazovati. V kemijski spojini se družijo, kakor uči sedanja veda, najmanjši delci v določenem številu med seboj, n. pr. en atom kisikov

se združi z dvema atomoma vodikovima. Taka spojina se dá potem deliti v male dele, kakor n. pr. voda v male kapljice, in vsak tak del je prava substancija. Vse drugače pa je z dušno substancijo. Enovita, nerazdeljiva duša je združena s celim telesom, da je tudi telo popolna enota in celota. Duša ne objema samo enega atoma, ampak celo telo je v dušnem obsegu in — skoro bi rekel — v vsaki molékuli telesni je cela duša. In ta celotna duša se tudi javi kot celota, duša ima združena s telesom popolno duševno življenje, ona vlada telo in mu daje življenje, zraven tega pa še sega daleč nad telesno-organsko delovanje.

Iz tega se vidi, da duša je res posebna substancija, akoravno je združena s telesom in to dokazuje pač zadosti, da duša se ne more spremeniti, sevéda še manj prenehati.

Akoravno se ne more substancija dušna spremeniti v drugo substancijo, dá se pa morebiti popolnoma vničiti? — Vničiti bi zamoglo dušo dvoje bitij: ali neskončno — Bog, ali kako vstvarjeno bitje. Zadnje ne more vničiti duše, kajti nobena substancija se ne dá vničiti po naravnem potu. Zato ima občno veljavo fizikalni stavek: Materija se ne dá pokončati. Tudi brez poskušnje moramo pripoznati s samo pametjo, da to, kar je in je bilo, ne more postati nič, ampak zamore se samo zgubiti nekam. Sicer bi nekaj bilo nič, in nič — nekaj. To pa je protislovje. Pokončati duše kako vstvarjeno bitje ne more, kakor tudi ona sama ne more razpasti. — Bog pa tudi ne pokonča dušne substancije: to bom dokazal še pozneje, a razvidimo to tudi že iz resnice, da je Bog stvari gotovo vstvaril zato, da so, da ostanejo in delujejo. Bog bi nasprotoval sam sebi, ko bi to zopet vničil, kar je poprej stvaril.

Zato je zadnji ugovor, da bi se utegnila duša dati vničiti, prazen in naša trditev je resnična, da duša je po svoji substanciji neminljiva. Da bomo še lože umeli to trditev, mislimo si, da imamo pred seboj tvarinski atom, ki je sevéda nerazdeljiv. Ravno zato imajo pa vsi fiziki tak atom za nerazrušljiv ali nepokončljiv. Nobena vstvarjena sila ni v stanju, da bi iz sveta spravila mali atom. Ako pa je nepokončljiv že vsak atom, koliko bolj je tudi duša nepokončljiva, nespremenljiva in neminljiva, bodisi v kakem koli slučaju.

Toda ob smrti zgubi telo svojo formo in torej mora ta forma ponehati, ker nima več svoje materije? — Mi smo že dokazali, da duša ni samo forma telesu, ampak da je samostojno bitje, da je mnogo več, kakor sama forma. Torej se ne more razgubiti, ko poneha biti forma. Ponehati zamorejo forme, ki se vedno menjavajo, ki prihajajo ena za drugo: toda nikakor ne forma, ki je sama za-se substancija.

Kaj se torej mora zgoditi z dušno substancijo ob smrti? Nič drugega, nego ločiti se mora od telesa in potem obstane sama za-se, nerazdeljena, zunanje spremenjena, a ne tako, da ne bi več bila ista substancija. Kakor ostane glasbeni umetnik tisti, kateri je bil preje, akoravno nima več pred seboj orodja, iz kterega je izvabil divne glasove, tako je tudi duša ločivši se od telesa ista substancija, ako-

ravno nima več telesa, da bi ž njim enojno delovala. Ker daje duša telesu življenje, ker je ona pravi vir delovanja in ker ostane bistveno nespremenjena, zato ima ona življenje in ima svoje moči tudi, ko se loči od telesa in ravno to imamo v mislih, ko pravimo, da je neumrljiva.

b) Dušne moči. Iz dušne substancije smo povzeli trden dokaz, da je duša neumrljiva. Ta dokaz je izmed vseh drugih najbolj važen in je tudi po naravnem redu prvi. Podal sem ga blagovoljnemu čitatelju zato v krajši obliki, ker imam podlago za ta dokaz že v prejšnjem razgovoru. V tem razgovoru je čitatelj tudi zvedel, da imajo mnogi dušo za samo delovanje (produkt) možganov. Kakor delujejo po svoje drugi telesni deli, prav tako tudi možgani. Po tem takem bi seveda duša ne bila neumrljiva, tudi ne neminljiva, kajti minula bi, kakor mine vsako stvarinsko delovanje. Toda tako zamore sklepati le tisti, kdor stavi dušne moči in dušno delovanje v eno vrsto s stvarinskim delovanjem. Kdor pravi, da človek ni več, kakor žival, ta človeku ne more prisoditi boljše osebe, kakor živalim. A prašam: kdo smé v znanstvu po svoji glavi trditi, kar bi se mu ljubilo? Ali ni naloga znanstveni preiskavi, da se ozira na istino, na to, kar je dejansko, realno? V istini pa pričajo tudi zmožnosti ali moči dušne, kakor tudi njeno delovanje, da je duša neumrljiva. Le ozirati se je treba na te moči same, — ozirati nepristransko.

Bistvene dušne moči ali zmožnosti ste: spoznavanje in volja. Opisati in dopovedati teh zmožnosti ni mogoče, vsakdo jih pozná sam po sebi. Zmožnost ne more biti sama za-se, ampak nahaja se na stvareh, na substancijah. Po svojih zmožnostih deluje substancija in ne more delovati drugače, kakor zamorejo zmožnosti. Dokler je substancija ista, so iste tudi zmožnosti. Ena in ista zmožnost pa deluje različno, kader so predmeti različni, n. pr. drugače spoznavam lepo podobo in drugače spoznavam lepo čednost. — Duša bi ostala vedno ista, ostala tudi vedno živa, ako bi ohranila vedno iste zmožnosti. Spoznavanje in pa volja ste taki zmožnosti, da jih duša ne more zgubiti ob človekovi smrti. Spoznavanje se sicer začneja s čutnimi zaznavami, a kolikor bolj napreduje, toliko bolj je nadčutno, netelesno in netvarinsko, tako da ima ta dušna zmožnost tudi sama za-se, ali brez tvarine, dovolj „delokroga“. Gotovo je, da se ne more v tem življenji razvijati spoznavanje, ako ne bi ga sprejemali s svojimi čutili. A iz čutnega povzamemo s svojo pametjo tudi nadčutne predmete in tako se obogati naš duh z obilnim spoznanjem. To spoznanje ima duh kot svojo lastnino, zmožnost postaja toliko večja, kolikor več spoznanja obsega. Ali pa potrebuje moč spoznavanja vedno čutnih predmetov, da zamore delovati, — to se pravi: ali ne bode mogla zmožnost spoznavanja delovati tudi po smrti človekovi? Gotovo bode mogla, ker ima že v tem življenji nadčutne predmete, zlasti pa, ker spoznava duša samo sebe, ker imamo samosvest, ker vemo sami za-se: spoznavanje spoznava, da tako rečem, samo sebe in iz tega razsodimo, da ni treba vedno duši telesa, da zamore ona vedno delovati. Duši ni treba samih zunanjih predmetov, kakor stvarinskim silam. Tvarinske moči se torej mnogo ločijo od dušnih

moči, ker tvarinska moč ne more nikdar javiti se, ako ni za-njo primerne tvarine. — O tem se ravno tako prepričamo, ako prevdarjamo voljo.

Volja naša sicer mora imeti nek predmet, to se pravi: mi moramo hoteti nekaj, ni pa treba nam hoteti vedno kaj čutnega. Tudi nadčutne predmete lahko hočemo in ti so še bolj popolni, kakor čutni, n. pr. krepost, Bog. Ako pa lahko s takimi predmeti delujemo, torej tudi za voljo ni treba telesa: Mi ljubimo Boga, mi se veselimo kreposti in hrepenimo po njih, s svojo voljo delamo za vedno večo popolnost: vse to more storiti zmožnost volje naše in sicer popolnoma samostojno. — Omeniti mi je komaj treba, da sta volja in spoznavanje v najtesnejši zvezi; zato se ravna volja po spoznanji. Ako pravi spoznanje, da bode v duši vedno ostalo, priča tudi volja, da se ne bode ločila od dušne substancije.

Ker spoznava duša sama sebe in v sebi mnogo predmetov, ker deluje tudi volja najboljša, ako se ozira na one nadčutne predmete, zato zamore in mora duša misliti in hoteti tudi sama zase. Ona bode tedaj lahko živela večno, ker to večno življenje ni družega kakor delovanje zmožnosti, ktero ima dušna substancija. Zmožnosti dušne nam torej pričajo, da je duša neumrljiva.

Temu dokazu ugovarjajo,¹⁾ da človek zgubi v spanji vse, kar koli prisojujemo duši, da zamore torej spanje naravnost in po skušnji dokazati, da se dá posamezna duša vničiti. — „Dušno bitje je (v spanji) ubežalo, in le telo še biva dalje in životari brez samosvesti. Ko se zbudi, najde duša sama sebe ravno tam, kjer je sebe pozabila, ko je zaspala itd.“. — Prav brez vspeha se sklicujejo na spanje. Duša živi tudi med spanjem, ko bi ne živela, ampak umrla, kako bi se mogli zbuditi? Kako bi mogli vedeti, da smo spali? Kaj so pa sanje? Samo zavé se duša ne sama sebe, živi pa in deluje mnogovrstno. Mi vemo, da je duša v spanji nezavedna zaradi telesa in ne sama po sebi. Ravno tako „pademo v omedlevico“ po telesu. Dokler smo namreč sklenjeni s telesom, ne more duša delovati drugače, kakor skupno s telesom in če je telo za nekaj časa zadrževano, duša tudi ne deluje popolno, kakor v omotici ali v spanji. Kaj pa naj dušo zadržuje, kadar je ločena od telesa? Iz tega se torej vidi, da se ne dá iz spanja povzeti ničesa proti neumrljivosti duše, ampak narobe: spanje nam kaže, da zamore biti mišljenje za nekaj časa pretrgano, a zmožnost ostane. Tako bodo tudi ob smrti ostale dušne zmožnosti, akoravno se morebiti ne morejo vselej javiti v zadnji bolezni. V kakošno nesmisel da zaide zmota, pričajo nam najbolj naslednji stavki Büchnerjevi²⁾: „Tako stanje brez zavesti zamore včasih zelo dolgo trpeti, tudi cele mesece... Ves ta čas je bil zanje čas trdnega spanja ali duševne smrti, oni so, da tako rečem, umrli in drugič rojeni. Ako nastopi po taki dōbi smrt v istini, tedaj nima ta dogodek za človeka nikakega pomena (!), za duševno smrtjo

¹⁾ Büchner, l. c. p. 210 i. dr.

²⁾ L. c. p. 203.

pride telesna smrt, ne da bi se človek zavedal tega trenutka. On je bil umrl kot oseba — kot duševno živo bitje — že preje, t. j. v onem trenutku, v katerem se je vsled bolezni prenehala zavest.“ Torej dvojna smrt! Ako je v nezvesti človek že mrtev, kaj je treba potem še druge smrti? Ali ne pričuje ravno to proti materijalistom najjasneje, da je pač razloček med dušo in telesom, med dušno in telesno smrtjo? Kdo more reči, da je zmožnost duševna v nezvesti ponehala, da se je zgubila? Saj se večinoma ljudje iz oмотice in spanja prebudé in zopet mislijo. Zmožnost je torej ostala in zato se razodeva precej, kakor hitro zgine zadržek, kakor solnce posije na ravnino, ko zgine temen oblak.

c) Dušno delovanje. Zmožnosti ali moči, ktere ima kaka substancija, razodevajo se v delovanji; gotovo je delovanje tako, kakoršne so moči. Duša spoznava in hoče: to dvoje je njeno posebno delovanje in kar opazujemo zraven tega v duši, n. pr. čustvo, to zamoremo razlagati deloma iz spoznavanja, deloma iz volje. — Da se delovanje dušno loči od tvarinskega delovanja, to smo razvideli v prejšnjem razgovoru in povzeli smo tudi iz tega dokaz, da je duša kaj drugega, kakor tvarina. Pa še drugo lastnost duše zamoremo povzeti iz njenega delovanja.

Ako opazujemo delovanje tvarinsko, vidimo povsodi, da prehaja ena vrsta delovanja v drugo vrsto. N. pr. drgnjenje prehaja v gorkoto, gorkota lahko raste tako dolgo, da se vneti ogenj in v ognji se začinja tvarina spreminjati, kakor les v pepel. Narobe vidimo, da spreminja gorkota vodo v paro, para goni parni stroj, parni stroj goni železnične vozove. Tako prehaja eno delovanje v drugo in sicer po trdnih in stalnih zakonih. Vsako delovanje dá se spremeniti v drugačno delovanje. Pri tem se ne zgubi nikaka sila, kakor se tudi ne zgubi najmanjši del tvarine. — Ali je tudi v dušnem delovanji tako prehajanje in spreminjevanje? Tudi dušno delovanje prehaja od enega predmeta do drugéga, a nikakor ni tukaj onega spreminjevanja, kakor v tvarini. Spoznavanje je vedno isto spoznavanje, in volja ostane vedno ista ter se ne spremeni v drugo delovanje, to nam priča dovolj naša samosvest. Spoznavanje naše bi prenehalo in zopet se začelo z nova, ako bi veljali isti zakoni za dušo, kakor za tvarino. Ako je človek na duhu zdrav, je delovanje duševno celo življenje isto in popolnoma enako. Ni mi treba opomniti, da je ta enakost precej drugačna, kakor je v zunanjem delovanji kakega organizma. Drevo, ki živi mnogo let, deluje tudi enako leto za letom, — tako si mislimo in pravimo. Ali to delovanje je vse kaj drugega in o takem ne govorimo sedaj, ampak o raznih vrstah delovanj, kakor so: gibanje, svetloba, gorkota, kemijske spremembe, magnetno in električno delovanje. Spoznavanje in hotenje ne preide v eno ali drugo izmed teh vrst, n. pr. v gorkoto ali svetlobo; vsakemu bi se čudno zdelo, ko bi jaz kaj takega trdil. Kdo bi hotel najti oni zakon, vsled kterega je treba toliko in toliko spoznanja, da se naredi iz njega neka množina elektrike? Delovanje naše duše je torej popolnoma ločeno od tvarinskega delovanja, ne more se spremeniti, zato pa mora tudi vedno ostati enako; duša

sama po sebi ne more začeti delovati drugače: — to pa je ravno, kar naznanjamo z besedo: neumrljiv. Reči namreč hočemo, da bode tudi po smrti naša duša delovala tako, kakor deluje sedaj, to je, da bode spoznavala in da bode hotela. Sevéda s telesom ne bode več delovala, ker telo razpade ob smrti, a pravo dušno t. j. nadtelesno delovanje s tem ne more minuti, kakor ne mine dušna substancija.

Zdi se pa, kakor da bi imeli v dušnem delovanji še večje zapreke, ki se ustavljajo našemu dokazu, nego smo jih imeli v dušnih zmožnostih. Delovanje dušno namreč — vsaj navidezno — včasih preneha, n. pr. v spanji, v omotici, v omedlevici. — Zakaj ne bi si torej mislili, da preneha delovanje za vselej ob smrti? — Ta pomislek je pa prazen in težava je res samo navidezna. V spanji in omedlevici preneha le samosvest, mnogokrat še samo občutnost, to se pravi, ne zavedamo se sami sebe, in ne čutimo svojega telesa: nikakor pa ne preneha vse dušno delovanje. Zakaj pa imamo v spanji sanje? Ali v sanjah ne dela duša? Zakaj imajo mnogi v omedlevici zavest, da živijo, mislijo in hočejo: samo občutijo ne in udov svojih ne morejo gibati. Kakor se ne zavedamo zmerom vseh delov svojega telesa, tako se lahko zgodi, da preneha za nekej časa samosvest, a duša deluje vendar le, deluje s tem, da ona telo še vedno oživlja in da hrani v sebi vse pridobljeno znanje: toraj v istini ne preneha dušno delovanja nikdar, gotovo do smrti ne. Ko bi namreč delovanje kdaj prenehalo, moralo bi prenehati tudi življenje telesno, ker brez duše ni telo živo. Ko bi duša prenehala kakorkoli si bodi, delovati na telo, moralo bi telo razpasti, ločiti bi se moralo telo od duše. Torej o tem nikakor ni dvomiti, da sploh deluje duša do smrti: naš dokaz je nameraval le pojasniti in vsakega prepričati, da je delovanje dušno vedno isto, da ne prehaja v drugačno in se ne spreminja, da bode zatoorej tudi vedno tako ostalo, — da bode duša vedno tako delovala, živela.

Ali ne neha ob smrti delovanje dušno? Ali ne mora telo ravno zaradi tega razpasti? — Delovanje dušno-telesno preneha, a ne preneha vsako dušno delovanje, ker tudi ob smrti ne more preiti v kako drugo delovanje, ampak ostane, kar je bilo: zato ostane ob smrti in po smrti spoznanje in volja, in oboje delovanje je mnogo močnejše in čisteje, ker dušno delovanje na telo je prenehalo. Mislimo si le človeka umirajočega. Spričano je, da imajo mnogi bolniki svojo „popolno zavest“ do zadnjega trenutka. Akoravno ne morejo govoriti in ne dati nikakega znamenja, vendar pa večinoma dobro slišijo in se spominjajo tako jasno svojega prejšnjega življenja, kakor se niso spominjali nikdar preje. V zadnjem boju, v zadnjih trenutkih je dušno življenje še krepko in čilo, mnogokrat še bolj krepko, kakor v prejšnjem življenji; takrat, ko že odpovedujejo telesne moči, oživi moč spoznavanja: ali ne priča to, da dušno delovanje ne neha ob smrti, ampak ostane, da duša še dalje živi in deluje? Predno je znani veliki bogoslovec Adam Möhler umrl, sklenil je nad glavo svoje roke in zaklical: „O, zdaj vidim, — zdaj vém; zdaj bi hotel pisati knjigo, to

bi bila knjiga!“ Enake izjave poročajo tudi o drugih možeh. Je-li mogoče, prašam, da bi to življenje kar na mah ponehalo? Kje je vzrok, kje je sila, da bi mogla mahoma vničiti to življenje? Ni je, kajti nič ne more vničiti dušne substancije, torej tudi nič ne dušnega življenja in delovanja.

Ako bi nazadnje kdo v smislu materijalistov ugovarjal, da se volja spreminja v drugačno delovanje, ker volja provzročuje telesno gibanje, torej mora tudi v tako gibanje prehajati, odgovorjam: Volja provzročuje telesno gibanje, nikakor pa ne prehaja ali se ne spreminja v to gibanje, ker se zavedamo popolnoma jasno, da je naša volja tudi potem, ko smo kaj sklenili, ali celó po storjenem dejanji ostala ravno ista. Ker deluje duša h krati s telesom, ne more se reči, da je duša sama zase provzročila telesno gibanje, marveč to gibanje je nastalo ravno tako po duši, kakor po telesu.

Dalje pač ne smem razpravljati in razkosovati tega dokaza, ki ga zajemamo iz bistva dušnega, ker sicer bi ugovori in odgovori zakrili glavno misel, ki je: da duša ne more razpasti in torej ne preminuti, ravno tako pa tudi ne more zgubiti svojih moči, in da njeno delovanje ne more postati delovanje drugačne vrste. Vse to pa, in nič drugega ne zaznamuje beseda: neumrljiv. Naša duša je neumrljiva, ker se njena substancija ne bode razgubila in ker ne bode njeno bistveno delovanje — spoznavanje in hotenje — ponehalo ob smrti. Ta dokaz je res glavni in najtrdnější dokaz za našo resnico, vendar pa ni vsakemu tako jasen in razviden, kakor bodo naslednji dokazi, ki se opirajo na bolj znane strani našega življenja in mišljenja.

Kdor ne bi mogel pregledati cele vrste našega dokazovanja in zavračevanja, naj prevdarja nekaj prav lahkih prašanj: Noben tvarinski atom ne more ponehati na svetu: ali naj poneha naša duša, — mali svet? Nobena sila v naravi ne more zginiti, vsaka deluje, dokler se ni spremenila v drugo silo: kako pa naj se spremené ob smrti duševne sile? Ali zamoremo vničiti edino le duševne sile? In dušno delovanje: ali naj tudi to zgine, kakor megla, naj zgine ogromno znanje kakega učenjaka, vzori umetnikovi naj se razkadijo brez sledu in velikanski načrti veleumov, ki bi zamogli prevstvariti celi svet, — tudi ti niso nič, ko pride smrt? — To ni mogoče: tudi znanje, mišljenje in volja je nekaj istinitega ter zamore imeti veliko veliko vspeha v duševnem in gmotnem oziru, torej nikakor ne more postati goli nič. — Zato si tudi težko mislimo, kako bi utegnila naša duša ob smrti prenehati. Zdi se nam nemogoče, da bi celi ta notranji svet podrhl se in zginil za vselej. — Tako mišljenje potrjuje, da je naš dokaz resničen.

„A potem so tudi živali neumrljive, ako velja naše dokazovanje, saj spoznavajo tudi one.“ — Tak ugovor slišimo in beremo pogostokrat, ni pa na tem ugovoru prav nič. Živali imajo sicer toliko spoznavanja, da se zamorejo gibati in živeti v raznih okoliščinah, toda višega spoznavanja, samosvesti itd., nikakor nimajo. Njihovo spoznavanje je nekako delo ali opravilo možganov, je nekako mehansko: človek pa se povzdigne po spoznanji do samostojnosti, do posebnega

duševnega življenja, ki ravno zaradi tega ne more končati se, ker ne izvira iz tvarine. Kdor meni, da ni bistvenega razločka med notranjim svetom kakega učenjaka ali umetnika in med topoglavostjo neumne živali, temu seveda ni dopovedati, zakaj da mora biti človeška duša neumrljiva.

II. Dokaz: iz želje človeške.

Za vsako resnico imamo navadno več dokazov, ne, kakor da bi resnica drugačna bila, ako si jo ogledamo od druge strani, ampak zato, ker mi samo po eni poti popolne resnice ne spoznamo. Resnico spoznavamo le deloma: nekoliko povzamemo iz pojavov ene vrste, nekoliko iz drugih ozirov, nekoliko spoznamo za gotovo, nekoliko slutimo, nekoliko vémo jasno, nekoliko le temno in megleno: tako je naše nepopolno spoznavanje. Tudi za neumrljivost človeške duše imamo več dokazov, ki pa niso vsi enako močni. Niso enako močni, ker se ne kaže ob vseh straneh enako jasno naša narava. Saj tudi solnce drugače sveti o poludne, kakor o ranem jutru, drugače na strmem vrhu visoke gore in drugače v zaraščeni dolini. A kolikor neznatnejši je videti kak dokaz, toliko natančneje ga je treba obdelati.

Ako le malo prevdarjamo pomen neumrljivosti za človeško dušo, precej se nam vrine misel, da se mora prihodnja naša osoda več ali manj razodevati že v našem sedanjem življenji, rekel bi, da nekak žarek prihodnjega našega namena mora sijati na obzorji sedanjega čutenja, mišljenja in hrepenenja. Kakor nam telo naše neprenehoma naznanja, da se bode razrušilo, tako nam mora tudi dušno življenje mnogoterno oznanovati, da ne bode ponehalo, ampak bode trpelo večno. Tako je pa tudi v istini.

Naše želje, naše hrepenenje po popolnosti, naša nrvnost, naša sodba o nrvnem redu v vesoljstvu — vse to nam oznanuje, da je duša neumrljiva. Vsi ti glasovi nam kličejo, da človek ne bi mogel doseči svojega namena, ne bi mogel živeti po nrvnih zakonih, ako ne bi duša njegova bila vekovita. Ali je morebiti ta glas narave naše goljufiv? Ni mogoče, da bi nas varal ta glas naše narave, kajti narava s tem glasom razodeva, kakšna da je. Kakor se po drugih načinih razodeva naša narava, tako se razodeva tudi v našem hrepenenji in v našem mnenji. Ako ne damo veljati tega, ne moremo niti najmanje resnice povzeti iz svoje narave.

Dvojno željo ima naša narava, ki nam pričate, da smo vstvarjeni za neumrljivost: a) želimo sploh biti neumrljivi in se bojimo smrti, b) hrepenimo, da bi dosegli popolnost, zlasti v spoznanji, kar se pa ne more zgoditi brez neumrljivosti.

a) Želja, da ne bi umrli. Skoro, da bi prav bilo, poprej pojasniti pomislek, ki ga ima marsikdo o našem stavku, češ, skušnja priča, da se ne bojijo ljudje smrti in si ne želijo vsi neumrljivosti. Koliko jih je, ki usmrtijo sami sebe, koliko jih je, ki želijo umreti! Koliko jih je, ki pravijo, da so premagali ves strah pred smrtjo, in mnogokrat vidimo v resnici, da človeku ni dosti mari za življenje.

Ta pomislek pa ne more podreti našega stavka, ki ga bomo kmalu dokazali tudi naravnost. Velik razloček je, kaj da želi naša narava sploh, in kaj da želi v posamnih okoliščinah. Da so včasih okoliščine za človeka tako hude in neznosne, da si želi smrti, kdo se more nad tem čuditi? Ako tare reveža skrajna stiska, ako ga muči huda bolezen, ako se je navalila nanj strašna sramota, potem seveda nastane želja, da bi se mu tako stanje spremenilo. Ravno tako razumevamo lahko, zakaj da ni smrt strašna za dobrega kristjana, ki ima mirno vest in ki veruje, da je duša neumrjoča.

Nаш dokaz se opira na priznano resnico, da se naša narava v obče boji zgubiti življenje in da noben nagon ni tako močan, kakor nagon, ki nas uči ohraniti si svoje življenje. Naj si le vsakdo misli, da mu ravno v trenutku žuga nagla smrt in naj se prasha: bi li hotel urno in z veseljem upogniti jej glavo? Še bolj pa bi mu postalo čudno pri srcu, ko bi si mislil, da bode kar hipoma vse njegovo bitje prenehalo za vselej.

Pa ta razlog sam za-se nima kake posebne veljave, saj se še črvček zvija, ko mu hočeš streti glavo: to še ne priča da je neumrljiva naša duša. Zato moramo natančneje ogledati si to svojo željo. Akoravno je nagon, ohraniti si življenje, prirojen vsakemu živemu bitju in akoravno niso zaradi tega vsa bitja neumrljiva, ima vendar omenjeni nagon pri človeku nek poseben značaj, po katerem se loči on od vseh drugih bitij. Človek se ne boji smrti, kakor druga bitja, ampak on želi naravnost neprenehoma biti, živeti in delovati. To pa je kaj drugega, kakor oni občni nagon. Ta želja je le zato mogoča, ker spoznava človek jasno, kakšna da zamore biti njegova prihodnost in ker se zaveda, da je taka osoda njegovi naravi edino primerna. Oboje je združeno: želja in spoznanje. Cesar ne spoznavamo, ne moremo želeti: ignoti nulla cupido. Ako pa želimo, spričujemo, da se nam zdi možno doseči oni predmet.

Vsi želimo, da bi naše življenje in delovanje zmerom trpelo. Ko se spomnimo prihodnosti, nas vleče nehoté nekaj, da bi v prihodnosti tako delovali v nekem delokrogu, kakor sedaj. Želimo ohraniti vse te zmožnosti, ktere imamo sedaj, želimo ohraniti to spoznanje, želimo, da bi ostali vedno to, kar smo sedaj, akoravno si želimo drugačnih razmer. Vsaj meni ne gre v glavo, kako da bi moglo kdaj zginiti vse to, kar je v moji duši, in postati nič. Spanje mi nič ne pomaga, da bi si ono vničenje mislil laže. Kajti dobro vem, da v spanji tudi sem in delujem, samo nepopolnoma; vem toliko bolj, ker se lahko iz spanja prebudim s svojo voljo, ako sem poprej bil naredil sklep, da vstanem ob določeni uri ali ob določenem znamenji. Zato si želim popolnoma brez pomislikov in dvomov, da bi nikdar ne prenehalo moje življenje, zato mi je skoro nemogoče, misliti si, da bi kdaj moglo vse ponehati, kar lahko v sebi opazujem: vse moje znanje, moje želje, moji naklepi itd.

Tako lahko vidimo, da je precejšen razloček med onim splošnim prizadevanjem vseh živih bitij, da bi si ohranila življenje, in med človeško željo, da ne bi za vselej preminuli. Ker nas vsakdanja skušnja

dovolj uči, da bomo gotovo umrli in ker skusimo tukaj v tem življenju mnogo britkosti, res težko, da bi kdo želel si biti vekomaj tak, kakoršen je sedaj: vekomaj imeti to malovredno telo, vekomaj trpeti bolečine, vekomaj trpeti zaničevanje in topiti se v grenki žalosti, — tega si pač ne želimo. Želim si pa biti po smrti v takem stanju, da bi mogel izvrševati svoje namere, da bi mogel razširjati svoje moči, da ne bi trpel in se mučil brez vspeha, kakor se godi v tukajšnjem življenju.

Tako željo imamo v sebi in kolikor bolj opazujemo sami sebe, toliko jasnejša nam je ta želja. Naravnost smemo trditi, da to željo imamo zato, ker se zavedamo sami sebe; kdor bi se ne zavedal, ta ne bi mogel misliti o svoji prihodnosti, o življenju ali bivanju po smrti. Človek je oseba, ker je bitje samo za-se in ker se zaveda samega sebe. Zato ker je oseba, torej želi biti in živeti vedno, želi ohraniti svojo osebnost. To pa ravno imenujemo neumrjočnost.

Ne tajim, da se ne bode vsakemu zdel ta dokaz popolnoma prepričevalen. To pa izvira od tod, ker ne prevdarja vsakdo samega sebe in torej tudi ne pazi na to, kar se v njem godi. Naj le poskuša kdo misliti si, da postane on po smrti goli nič, videl bo, kako se pamet temu upira. Kdor pa posluša glas svoje narave, njemu ona pravi, da želimo biti neumrjoči. Le poslušajmo nekaj pisateljev! „Bitje, ki ima v sebi kal neumrjočnosti, ne more umreti. Akoravno ne vidimo te kali, vendar ne moremo dvomiti, da jo imamo, ker tako jasno gledamo njena znamenja. Skušnja uči, da se ne dá vničiti ta kal, tudi ne z najhujšim razdevanjem. Res je, dá se ta kalica neumrljivosti ogrditi, dá se tudi ovirati in z nogami teptati, da jej ne ostane kar nič plemenitosti . . . : toda vničena ni še kal neumrljivosti. Tudi najbolj zavrženi ljudje so se večkrat zopet spametovali“ (Claudius). — „Tudi človeku je dano, da sluti svojo neumrljivost. Ta slutnja mu pravi: ti se bodeš samo preobrazil, kakor črv, da se povzdigneš na višo stopinjo; — človek! kako bi te mogel Bog goljufati?“ (J. D. F. Schotting). Da zares, ako bi nas ta želja goljufala, morali bi reči, da nas narava vara ali goljufa, da nas Bog goljufa, ki nam je dal to željo, to hrepenenje. Tako pa ne smemo govoriti, marveč reči moramo: Naša narava nam kaže že sedaj v življenju, kako da bode žnjo v prihodnosti. Recimo, da bi ne bili neumrljivi, kako neki bi se mogla v nas poroditi ta nespametna misel, da bomo živeli še dalje, še po smrti? To bi ravno tako bilo, kakor če bi v živali nastalo hrepenenje, da bi se spremenila ob smrti v človeka.

b) Hrepenenje ali nagon, da bi dosegli popolnost. Dokaz, ki sem ga ravnokar podal, oziral se je samo na splošno našo željo, da bi vedno živeli, vedno bili in nikdar ne preminuli. Bolj jasno pa nam kažejo to posamični dokazi, ki se ozirajo na našo posebno željo, da bi dosegli popolnost. Popolnost bomo pa zopet ločili v popolnost uma našega, našega spoznanja in čutenja. Mi smo namreč toliko bolj popolni, kolikor bolj bogat in olikan je naš um, kolikor boljša je naša volja in kolikor prijetneje je naše čutenje.

Kaj pa je naša popolnost? Tega nas uči pamet in skušnja. Ne zdijo se nam vse stvari enake in vsa dejanja nimajo za nas enake cene: marveč eno je bolje, kakor drugo. Najvišjo stopinjo, ki jo je mogoče doseči in ki mora ugajati vsakemu, imenujemo popolnost. Popolnost je torej tako različna, kakor so stvari različne. Popolnost je najvišji namen vsaki stvari, kajti pamet nam pravi, da bi morali vsi popolni biti.

Globoče ne bomo preiskovali tega pojma, saj nam je dosti, da se moremo sklicevati na skušnjo in na to, kar priča vsakteremu notranji glas. — Vsak človek hrepeni, da bi dosegel popolnost. Vsakdo hoče boljši, srečniši, močnejši itd. biti. Kdor ima pamet in se zaveda samega sebe, tisti se zaveda tudi tega hrepenenja. To hrepenenje se začenja prav zgodaj, kajti otrok želi hitro rasti, želi mnogo vedeti, želi mnogo storiti in biti enak odrasčenim. Ko zraste, začne hrepeneti po veljavi, po časti, po bogastvu. In to hrepenenje ne neha, dokler ne zagrne človeka zemeljska odeja. — Kakor je iz tega lahko posneti, so želje te sicer razne, ali vendar zamoremo vse imenovati: želje po popolnosti, dovršenosti.

Nikogar ni, ki ne bi mogel biti popolniši, kakor je sedaj. Popolniši pa bi gotovo postal človek, ako bi postale boljše in večje njegove zmožnosti. Svoje zmožnosti in svoje delovanje zamoremo zboljšati, svojega telesa in svoje duševne substancije ne moremo zboljšati, ker to ni v naši oblasti, ker tega si nismo pridobili sami. Ako bi torej popolnejši bilo naše spoznanje, boljša naša volja in ko bi prijetneje bilo naše čutenje: bili bi popolniši, boljši in srečniši. Zato imamo pa tudi željo in vsakdo hrepeni vedoma ali nevedoma, da bi dosegel vse te popolnosti, samo to je različno v raznih ljudeh, da nekteri hrepené bolj po eni, drugi pa po drugačni popolnosti; eden želi mnogo vedeti, drugi pa mnogo storiti, tretji hoče zibati se v samih prijetnostih in sladkostih.

Ker se prizadeva človek po naravi svoji, da bi postal vedno popolniši, moramo reči, da je popolnost njegov namen. Namen imenujemo namreč tako stanje, do katerega se razvija kako živo bitje. Namen človeku je torej, da dosega popolno spoznanje, da spolnuje vedno natančneje нравno postavo in da je vedno bolj srečen. Natora naša ima torej ta namen, in recimo naravnost, da je stvarnik moral odločiti človeku to nalogo, ker mu je dal potrebne moči in potrebno hrepenenje. Gotovo pa je človeku tudi mogoče, ta namen doseči. Kajti on ne bi nikakor mogel domišljevati si, še manj pa v resnici želei kaj takega, česar mu ni mogoče doseči. Ako nas natora sama nagiba, rekel bi, sili in naganja, da naj se trudimo brez prenehanja biti vedno boljši, gotovo zamoremo taki tudi res postati, kakor sem že zgoraj razkazal. A drugo vprašanje je, zamoremo li taki postati že v tem življenji? Da to spoznamo, moramo prevdariti posamezne zmožnosti posebej.

Spoznavanje. Vsi želimo, da bi mnogo spoznali, mnogo vedeli, razkrili vse skrivnosti in našli vse vzroke. Kolikor več pa spoznamo, toliko več si želimo. Ta želja nikdar ni nasičena. Saj pa drugače

biti ne more, ker najdemo toliko več neznanega in skrivnega, kolikor dalje prodiramo s svojim umom. Kako močna da je ta želja v nekaterih osebah, — seveda ne v vseh ljudeh, — o tem nam govori zgodovina. Mnogi so žrtvovali svoje premoženje in življenje, da so dosegli nekaj novega znanja. Ta želja ne pojema v starosti, marveč večinoma še raste in se krepi. Znanje se širi človeku vsak dan — do smrtne ure in ob tej uri naj je vse končano? Hrepenenje — to je bilo človeku muka, in želja, da bi dosegel popolno znanje, bila je goljufiva? Da, tako bi bilo, ko bi človeška duša ne bila neumrljiva. Vse bi se podrlo, kakor pena, smrt bi mu razdrila najlepše nade, in naj rečem: opravičene nade. Vedeti — saj to ni grešno, ni samo prazno vživanje, ampak Bogu samemu se bližamo in se dvigamo kvišku, ki spoznavamo njegovo stvarstvo, njegova dela, njegove misli.

Ko smo v tukajšnjem življenji začeli truditi se za ta namen, ko smo spoznali že mnogo stvarstva in Boga stvarnika samega gledali že od daleč, hrepeneč, da bi ga še bolje spoznali, koprneč, da bi nam dano bilo vsaj za en trenutek napojiti svojega duha v njegovem veličastvu —: kaj dobimo v resnici? — Nič! Vse je bilo le prazna želja, goljufiva misel, ako duša po smrti več ne spoznava, ne misli, ne živi. Zares nespametno, da, pogubno in škodljivo bilo bi truditi se za znanosti in za umetnosti; za omiko in prosveto, ako smrt konča tudi dušno življenje. Ali bi se ne reklo čas tratiti, ko bi kdo pisal knjige o samih teorijah, ki ne dajo človeku vsakdanjega kruha? Ali bi ne bilo zvezdoslovje največa bedarija? Koliko ima vendar človeštvo od tega, naj so zvezde za nekaj milijonov kilometrov dalje od zemlje, ali ne? In učiti se zgodovine — čemu neki? Kar je bilo, je bilo, in to nam sedaj nič ne koristi. Vsa vednost bi bila prazno početje in edina poštena dela bi bila za umrljive ljudi: kopati, orati, sejati, jesti in piti. Znanje ima le tedaj kaj pomena, ako je tudi v človeku nekaj stalnega, nekaj večnega. — Naj nikdo ne ugovarja, češ, „ako ni posamezen človek večen, saj je večen rod človeški. Posamezni izumirajo, a rod živi in ne umrje“. Nič ne dene: rod človeški je res nekaj stalnega, vsaj bolj stalnega, kakor so posamezni ljudje. Toda, ako posameznik ne dosega svojega namena, ga tudi cel rod ne dosega. Res je, da človeški rod ni samo prazna beseda, a on ni drugega, kakor vsi posamezni ljudje. Ako za posamezne nima znanost nikake vrednosti, nima je tudi ne za celi rod. Kaj je otrok na boljem, da se trudi leta in leta z učenjem? Ali ne bi mogel brez tega živeti? Dá, in ohranil bi si v prosti naravi krepko in čilo telo, spreten bi bil za telesno delo, sploh čem bolj bi enak bil živalim, tem bolj naravno bi bilo njegovo življenje. In vendar človek hrepeni po znanji in sicer po obširnem, temeljitem znanji. On želi prestopiti vse meje, premeriti vse daljave, pogledati v vse globočine, najti vsem pojavom prave vzroke. Čemu vendar? Kaj nam ta želja pravi? Pač nič drugega, kakor da naš duh ni vstvarjen samo za to kratko življenje in za to nepopolno spoznanje, ampak za življenje, v katerem bode mogel doseči svoje želje in mogel priti do popolnega spoznanja. Le tedaj se zamore to zgoditi, ako je duša neumrljiva.

Delovanje. Kakor si želimo, da bi vedno več in vedno bolje spoznavali, tako si želimo, da bi mogli i vedno popolniše delovati. Kolikor popolniše je naše spoznavanje, toliko lepše vzore si napravljamo, ktere hočemo vresničevati, po kterih se hočemo ravnati v dejanji. Toda volja naša je sicer dobra, „ali meso je slabo“. Kako da naj bi delovali, kaj naj bi hoteli, to pač vemo. Kadar je pa treba storiti in dejanje izvršiti, takrat se nam ustavlja težav in zaprek cela legija. Zato se večinoma zgodi, da nismo zadovoljni sami s saboj, kadar je dejanje sicer dokončano, a ne tako, kakor smo nameravali. Tako je naše življenje res polno grenkosti, polno kesanja in nezadovoljnosti, in sicer ravno oni občutijo te slabosti najbolj, kterih volja je najbolj plemenita. Seveda tudi voljo svojo zamoremo zboljšavati od dne do dne. Kolikor bolj trdna in neupogljiva je ona, toliko natančneje se ravná naše delovanje po naši pameti.

Skušnja nas uči, da si prizadevamo sicer celo življenje za to popolnost, o kateri govorimo, a dosežamo jo le deloma. Nikdo ne more reči: dosti je, nič več mi treba ni. Nikdo ne more reči: sedaj imam trden značaj, ni se mi bati, da bi padel, nevarnosti zame ni. Nikdo tudi se ne drzne reči, da se je oklenil trdno нравnega zakona, da ljubi krepost, da ljubi Boga nad vse, ljubi z vsemi močmi. Prizadeva se pač, a storiti popolnoma ne more v tem življenji.

Tako se torej zdi, da je človek tudi ob tej strani privezan na nepopolnost in da mu je njegovo hrepenenje dano samo za muko. Saj je pač to največja muka zanj, da se trudi, a doseči ne more. — A tako ne moremo sklepati, marveč rekli bomo, da doseči more, ako želi in če ne more v tem življenji, dosegel bode po tem življenji. Kajti tudi tukaj velja naše sklepanje: Narava naša ne more buditi v nas plemenitih, vzvišenih željá brez vspeha, ne more vabiti nas do namena, kterega bi nikdar ne mogli doseči.

Čutenje in želja po sreči. Ko rabim tukaj besedo čutenje, ni mi na mislih kteri-koli občutek, ampak samo oni, ki se nam zdi prijeten ali neprijeten. Skušnja nam pravi, da nekteri občutki zdé se nam prijetni, drugi neprijetni, nekteri niti eno, niti drugo. Vsi si želimo tega, kar je za nas prijetno in kadar imamo mnogo prijetnosti, dušnih ali telesnih, pravimo, da smo srečni. Vsakdo si želi tudi sreče in ni mogoče kaj drugega želeti si, kakor sreče. Tudi samomorec želi sam sebi sreče in skuša uiti hudi nesreči, ki ga tare. Upa, da mu smrt polajša njegovo osodo, da bode prihodnja osoda gotovo boljša, kakor sedanja. To ga žene v smrt. — Ravno tako tudi grešnik, recimo pijanec, igralec itd. želi sam sebi sreče, seveda napačno si jo domišljuje in zato tudi napačno za njo hodi.

Zamore li nam to življenje dati popolno srečo? More li to življenje popolnoma umiriti srce in je napolniti s popolno slastjo? Kdaj je rekel še človek: Dosti sreče imam, ne želim si je več? Zakaj se imenuje zemlja „dolina solz“ in človek „popotnik“? Ako ne pridemo v življenji do te popolne sreče, tudi ne pridemo do prave popolnosti. In življenje človeško, njegova osoda bila bi prava muka, kajti vsi ljudje hrepené po sreči, ktere skoro nikdar ne dosežejo. Tako življenje

in tako hrepenenje bilo nam bi uganjka, ali celó protislovje. Vesoljni red v naravi, splošno soglasje nam bi težko bilo umljivo. — Zato moramo sklepati tudi to prevdaranje, kakor prejšnje: Človek nikakor ne preneha biti, ko umrje. Narava sama nam pravi, da bomo živeli, da bomo ostali tisti, kakor smo sedaj t. j. tiste osebe: narava pa ne more varati nas. Po naravi namreč imamo zmožnost spoznavanja, po naravi torej tudi pridemo do resnice.

Ako poleg tega še pomislimo, da umrje večina ljudi v zgodnji mladosti, da potem ona nikakor ne doseže svojega namena, za kterega je vstvarjena in kterega spoznamo zadosti po svojih željah: prašam, ali si moremo misliti, da bitje človeško ob smrti popolnoma poneha? Kako je vendar to, da nam sije iz prihodnjega življenja toliko žarkov nasproti in vendar tega življenja ne bi bilo?

III. Dokaz: iz nramnega reda.

Kakor vlada v naravi natančen red, bodisi v malih stvaricah, ali v velikih nebeških svetovih, tako veljá določen red tudi za človeško delovanje. Ni vse eno, kako da človek ravná, kako da misli, po čem da hrepeni: temuč le to sme storiti, kar je prav in dobro, to, kar mu velela vest — nramna postava. Kdor se ravná po nramni postavi, oni spolnuje in izvršuje red, ki ga je Bog sam določil. Ni mi treba še-le razkladati in dokazovati, da zamore do svojega namena le tisti priti, ki se ravná po tem redu, kajti ta red nam kaže pot do pravega namena. Kdor se pa prave poti ne drži, oni ne pride do cilja.

Nramni red je bistveno drugačen, kakor red v prirodi. Nobena stvar v naravi ne more gibati se kdaj in delovati drugače, kakor po nramnih zakonih. V nramnem redu pa velja prostost. Kdor hoče, spolnuje nramno postavo, kdor je pa neče, tega narava sama ne sili. Seveda kliče mu, opominja ga in grozi mu tudi hude kazni, a sili ga ne. Lahko je umeti, da je ta nramni red tudi mnogo vzvišen nad redom v prirodi. Človek je sam svoj gospodar in njemu je dano, da sprejme in pripozna nramno postavo, ali jo pa zavrze. Kako velik razloček je pa tudi med delovanjem človeškim in delovanjem drugih stvari! Človek je sam vzrok svojih dejanj, druge stvari pa delujejo, kakor morajo.

Vendar pa ni misliti, da je človek v tem smislu prost, kakor da ga nramni zakon kar nič ne veže, kakor da je vse eno, naj dela tako, ali drugače. Marveč on bi moral vedno in povsodi spolnovati nramno postavo, ta ga vodi do pravega namena. Ako pa nramne postave ne spolnuje, ako on red moti in razdeva, mora potem zopet nekdo red popraviti, da ohrani red svojo veljavo, nekdo mora dotičnega človeka prisiliti, da se redu ukloni in to se zgodi s kaznijo. Nad nramnim redom čuje nekdo, ki more kaznovati, ki more človeka prisiliti, da spozná veljavo reda. Seveda, nasproti se spodobi plačilo, kakoršno-koli onemu, ki se reda drži. Plačilo je pač v prvi vrsti to, da dotični človek doseže svoj namen, zraven tega pa bi imelo kako

plačilo mnoge moči, da bi spodbujalo, kakor kazni straši in priganja k spolnovanju postave.

Vse to, kar smo rekli, je popolnoma gotovo. Tudi mora vsakdo naše stavke priznati, ako ne v mislih, vsaj v dejanji. Ako bi npravnega reda ne bilo, ne bilo bi držav in državnih postav, ne plačila, ne kazni itd., sploh človek bi ne bil človek, ne takšen, kakoršen je. Na tej trdni podlagi pa moremo dokaz postaviti za neumrljivost naše duše in smemo reči: Nravni red, kakor ga djansko zamore vsakdo spoznati v človeški naravi, ne bi bil veljaven, ako ne bi duša bila neumrljiva. Narobe: Ako je duša umrljiva, nima npravni red trdnega stališča, ali še boljše: ako ni neumrljiva duša, tedaj ni npravnega reda. To svojo trditev bomo pa dokazali z dvema razlogoma: videli bomo, da brez neumrljivosti a) ni nikakor misliti si npravnosti, b) ni mogoče razlagati si osode, katero vživajo ljudje tukaj na svetu. Kakor namreč pravi naše npravno čustvo, mora biti osoda človeku vselej odmerjena po zasluženji, a tako ni vsikdar pred smrtjo.

a) Ker spoznavamo v sebi npravno (moralno) postavo, je duša naša neumrljiva. — Da vlada v naših srcih res npravna postava, to sem dokazal preje. Zato moram sedaj samo še dokazati, kako da spoznamo iz tega neumrljivost naše duše. Naj precej tukaj pristavim, da je ta dokaz popolnoma trden in za vsakega prepričevalen.

Mi vemo, da je velik razloček med dobrim in hudim, med grehom in dobrim delom. Tega razločka ne more nikdo tajiti in ga resnobno tudi nikdo tajil ni. Ni pa samo tak razloček med dobrim in hudim, kakor n. pr. med velikim in malim, ampak ta razloček je bistven, sploh največi razloček, kar si jih je mogoče misliti. Dober človek in slab človek sta si popolnoma nasprotna, njihovo življenje poteka po čisto različnih potih, eno na desno, drugo na levo. — Ta razloček vsakdo pripoznava, zlasti, ko sodi o drugih. Prašam pa, ali se ta razloček razodeva dovolj v tukajšnjem življenji, to se pravi: ali se dovolj kaže tudi v zunanjem stanji, v zunanji sreči človekovi, da je eden grešnik, drugi pa pravičen in dober? Ali ne zahteva naše npravno čustvo, da se ta razloček tudi vidno kaže, v veselje dobrim in v grozo slabim?

Ako vprašamo svojo vest, kaže nam ona zelo jasno in glasno ta razloček. Ako pa gledamo na življenje, na delovanje in gibanje ljudi, opaziti ni velikega razločka, ali vsaj ni ga moči opaziti hitro. Vzrok temu je naša natora — dušno telesna: Telo ima v tem življenji več veljave in skoro več važnosti, kakor duša, ktera tako rada tukaj zabi sama nase. Na telesu se ne kaže oni razloček med hudim in dobrim. Zato moramo sklepati, da nas čaka neko stanje, neko življenje, v katerem bode razlika med dobrimi in slabimi ljudmi popolnoma očita. V onem stanji ne bode moglo imeti več telo take veljave, kakor jo mi pridevamo njemu v svoji slabosti. Kdo si more misliti, ne da bi se mu upirala vsa njegova narava, kdo si more misliti, da sta hudobnež in pa pravični, ko zatisneta ob smrti oči, popolnoma enaka? Da, mora biti razlika, in ker je ni na telesu, mora biti drugodi, torej na duši, in to bode le očitno, ako duša živi in deluje tudi po smrti.

Še bolj močan postane ta dokaz, ako pomislimo, da tirja naše нравno čustvo za dobra dela plačilo ali priznanje, za slaba dela pa kazen. Kdor namreč reda нравnega ne spolnuje, onega ta red kaznuje. Ko bi kazni ne bilo za slaba dela, za prelomljevanje нравne postave, potem bi ta postava bila čisto prazna in ničeva. Kdo bi se brigal zanjo? Zakaj bi neki pustil revež bogatinovo premoženje pri miru, ako ni нравna postava nič drugega, kakor oni glas: ne smeš! Vsekako — нравna postava mora žugati s kaznimi in neposlušne mora tudi res kaznovati. Vemo, da kaznuje pravica človeka že na tem svetu, toda le nepopolnoma in le malokdaj po zasluženji. Tudi bi se ljudje tukajšnjih kazni, katerim zamorejo mnogokrat uiti, le malo bali, ako ne bi še drugačnih bilo in sicer po smrti. Zato pa mora biti duša neumrljiva. Hudobnež bi zamogel uiti večni pravici s tem, da bi umoril samega sebe. In vzeti si življenje, to pač ni pravična kazen, ktero naloži človek sam sebi? — Nasproti pa zopet prevdarimo: Ali si je mogoče misliti, da življenje blagega moža, dobrotnika človeštva, ki je na zemlji moral trpeti mnogo zaničevanja, zavisti in preganjanja, da tako življenje ob smrti za vselej poneha in postane nič, kakor življenje morilčevo, ki je zdihnil na vislicah? Tudi tega si ne moremo misliti, to je zoper naše najboljše čustvo. Že iz tega je lahko spoznati, da нравni red ne bi imel podlage, ako ne bi duša bila neumrljiva. Da, zares, ako je ob smrti vse končano, potem je nespametno ločiti med dobrim delom in med čednostjo, potem je dobro samo to, kar je prijetno in koristno. Zakaj bi ne bilo prav, recimo, spraviti s poti nevarnega nasprotnika? Ko bi prišla smrt, bil bi tudi umor vničen, pozabljen, — vse pri kraji. Kako pametno bi delal oderuh ali pohotnež! Ob smrtni uri bi bili vsi neštevilni grehi zbrisani, človeka bi ne bilo več, nikakega kesanja, nikakega očitanja, — ker bi ne vedel več sam zase. A tako misliti je grozno! Res grozno je, a ravno te posledice dajo se izvajati iz nasprotnega mnenja, da je namreč duša umrljiva. Človek bi bil popolnoma enak živalim, ker o teh nikdo ne pravi, da grešijo.

Mnogi sicer ugovarjajo, da ima vsako dobro delo že plačilo v sebi, ravno tako pa da ima tudi pregreha kazen v sebi, da torej ni treba sklicevati se na prihodnje življenje. Po tem takem je poštenjak plačan že s tem, da pošteno dela, in hudobnež kaznovan s tem, da slabo dela. — No, prepričan sem popolnoma, da ima častiti bralec odgovor že na jeziku, da mu ni treba tega praznega ugovora obširno spodbijati. Tat bi že torej s tem dosti kaznovan bil, ker je kradel? Morebiti pač nekoliko tedaj, ako je dolgoprstež ktero staknil, a to je zanj samo nesreča. Pravična in zaslužena kazen pa se to ne more imenovati. Tudi dobro vemo, da hudobnež svojo vest mnogokrat popolnoma uduši, da mu ničesar ne očita. Za takega torej pač ni slabo delo samo že kazen. Ako bi res bilo slabo delo samo že kazen, gotovo ne bi nikdo slabega dela storil. Storimo pa kaj slabega zato, ker nas prijetnost mika, ktera nam ponuja kako slabo dejanje, n. pr. pri tatvini mika dobiček, pri laži lastni dobiček ali tuja škoda itd. Tudi pravični nima vselej primerne plačila v dobrem dejanji samem.

Saj skušamo vsi, kako težavno je mnogokrat storiti, kar je prav, kako se moramo bojevati sami seboj, bojevati s svojim bližnjim. Saj vemo, kolikrat nam ostane tudi po dobrem dejanji nemir v srcu, ker se bojimo, da nismo prav storili. Kolikor bolj vesten je človek, čim bolj želi doseči нравno popolnost, tem bolj je v skrbeh in tem težavneje je njegovo delo. Življenje vélikih mož, zlasti onih, ki so se trudili za нравno popolnost, spričuje nam to resnico. Torej je napačno reči, da ima vselej in vsako dobro delo plačilo že samo v sebi. Ako napravlja dobro delo v srcu našem neko zadovoljnost in srečo, ni to nikakor že plačilo. Zadovoljnost prihaja iz mirne vesti, kadar se zavedamo, da smo se ravnali po нравni postavi, sreča in srčno veselje pa prihajata od veselega upanja, da ne bode izostalo priznanje našemu delu. To je pravi vzrok notranje zadovoljnosti. Še enkrat smem ponavljati, da ne bi noben človek storil hudega dejanja, ako bi dejanje samo kaznovalo, marveč vsi bi delali samo tako, da bi iz svojega delovanja zajemali svojo srečo.

Naš dokaz je torej popolnoma veljaven. Kakor gotovo živimo v нравnem redu, kakor gotovo bi se brez tega reda morala podreti človeška družba, kakor gotovo bi brez tega reda človek ne bil nič boljši, kakor žival: tako gotovo mora tudi resnična in trdna biti podlaga temu redu, in ta podlaga je življenje dušno po smrti. Kakor se razvije iz otroka deček in mladenič, iz mladeniča mož, kakor se iz otroške dôbe dá sklepati, kakšna da bode dôba možka, in kakor ni razvita v dôbi otroški že cela narava človeška: tako moramo tudi reči, da mora priti za tem življenjem še drugo življenje, zato ker sedanje življenje napoveduje prihodno življenje in ker bi narava naša in namen naš ostala nepopolna, ako bi vse ponehalo ob smrti.

b) Brez neumrljivosti ne moremo razlagati si osode človeške v tem življenji. Že zgoraj smo spredvideli, da zahteva нравni red za dobro dejanje plačilo, za slabo dejanje pa kazen. Po tem нравnem redu ne bi smelo imeti dobro dejanje nepovoljnih posledic in slabo dejanje tudi ne bi smelo imeti ugodnih nasledkov. Kajti sicer ne bi se kazal nikak razloček med dobrim in slabim, in vendar je ta razloček globoko vtisnjen v našo naravo, v naše mišljenje, v naše čustvo. Zato pa nam tudi pravi naša pamet, da bi dobrim ljudem moralo goditi se že tukaj dobro in slabim slabo. Hudobneža morala bi vselej po hudobnem dejanji zadeti kazen, in za težave pri dobrem delu naj bi poštenjak prejel plačilo ter naj bi vžival srečo, in sicer notranjo v srcu, in zunanjo na blagu in dobrem imenu.

Kako pa je v resnici? Ali se godi v našem življenji vse po teh pravilih? Ali je osoda naša vselej zaslužena, naj si je dobra ali naj si je slaba? Ali se godi vsakemu po pravici? — Večinoma, ali vsaj pogostoma pač, tako da vidimo, kako vlada res pravica in božja previdnost nad človeštvom in nad posameznimi ljudmi. A vselej ne. Marsikdaj vidimo hudobneža v obilici, v bogastvu in v časti, vse se mu klanja in mu streže, on si privoli vsako veselje, kar si jih more izmisliti razkošna domišljija in kar jih more napraviti bogastvo. Nasproti pa vidimo včasih, da se poštenjak bori za vsakdanji kruh, da

je mnogokrat pogled njegov v prihodnost le mračen in žalosten, vidimo, da jemlje obrekovanje najboljšemu prijatelju človeštva in najčistejšemu značaju dobro ime, vidimo, da se včasih javno priznava prednost takim možem, ki še vredni niso, da bi drugim odvezali jermene na nogah. Rekli smo, da včasih je tako in tega tudi nikdo ne taji. Smemo sicer imenovati take slučaje izjeme, toda pravna postava mora biti splošna in pravni red ne pozna nobene izjeme. Kako pa naj si one navidezne izjeme razlagamo? Drugače ne moremo razlagati jih, kakor če trdimo, da je pravni red splošen in nepremisljiv in da kaže svojo veljavo po smrti, ako je ne kaže pred smrtjo. Kolikrat skriva hudobnež svojo hudobijo leta in leta: ali o priliki, ko se najmanj nadja, pride na dan njegova hudobija. Kolikrat zvemo ob smrti ali celo po smrti, da je kak obrekovanec bil nedolžen in kak spoštovan možak vreden bil prav za prav zaničevanja! Zakaj da ne bi torej trdili, da se v istini poravná ob smrti vse to, kar se nam zdi v življenji nepravilno, neopravičeno, nezasluženo, nepopolno, krivo, napačno, spodtikljivo? Da, reči celo smemo, da se poravnati mora tako gotovo, kakor gotovo mi pravni red poznamo in spolnujemo, kakor gotovo mora povsodi vladati pravica, kakor gotovo nas mogočno navdaja čustvo pravičnosti, groza nad hudobijo in veselje nad lepimi in vrlimi deli. Ko bi pa tako ne bilo, potem tudi ni resnice, ne dobrega, ne slabega, nobenega reda, ampak vse je le slučajno. Kaj pametneje bi bilo za nesrečneža, da bi si končal življenje, in za mogočneža, da bi spraval s poti vse one, ki zavirajo njega v vživanji, v veselji.

Torej mora biti življenje po telesni smrti in še le v onem življenji se vse dokonča in dovrši, kar se je tukaj začelo in pripravljalo. Brez prihodnjega življenja bi bil človek sam sebi nerazumljiva uganjka, bil bi nepopolno ali napol bitje, hotel bi priti do cilja, ktereга še ni ne, ravnati bi se moral po pravilih, ki bi človeka samo motila. Zato moramo priznati: gotovo je duša neumrljiva, ker zahteva in uči tako narava človeška.

IV. Dokaz: iz prepričanja človeškega rodu.

Kratek, a krepek dokaz za neumrljivost človeške duše povzemamo iz prepričanja vsega človeštva, iz soglasja gledé naše resnice, ktero nahajamo pri vseh narodih vseh časov in vseh krajev. V tem soglasji se razodeva naša narava, njen namen, njene zmožnosti. Kar trdi enoglasno celo človeštvo, to mora biti resnično. Nekoliko ljudi se lahko moti, ko išče resnico. Ako pa vsi ljudje z neznatnimi izjemami enako učijo, oni s tem spričujejo, da so resnico našli in se niso motili. Ako bi se motili vsi ljudje, ne bi mogoče bilo najti resnice.

„Od vzhoda do zahoda, od enega tečajnika do drugega vedó ljudje o namenu človekovem. Vsi verujejo v vseмогоčnega Boga, v prihodnje življenje in verujejo z globokim prepričanjem, tako sedaj, kakor v preteklih vekih. Cela starodavnost, pravi Ciceron, od začetka vseh stvari počemši, pripoznava, da smrt ni konec našega bitja

(Tuscul. disp. I. 12). Zato je staro in splošno, kakor človeški rod, prepričanje, da je še drugi svet in drugo življenje“. ¹⁾ Poslušajmo še, kaj piše O. Peschel, ²⁾ ki je v tem oziru popolnoma nepristransk: „Vero v neumrljivost so našli pri vseh ameriškanskih prvotnih narodih skoro brez izjeme, potem pri Polinežanih, Papuvancih in Avstralcih, pri večini Azijancev, pri starih evropskih prebivalcih, pri vseh Kamovcih severne Afrike od Nila do Kanarskih otokov. Kjer ni dobiti neposrednih dokazov, tam zamoremo sklepati iz pokopavanja mrličev o tej veri. Ako bi tudi ne bili bolje podučeni o veri Egipčanov gledé prihodnjega življenja, sklepali bi o njej lahko iz te njihove navade, katero so imeli pri pokopavanju mrličev, da so dali mumijam v grob pšenice, seveda s tem namenom, da bi imeli mrličii po vstajenji žita za setev: iz tega povzamemo lahko, česa so pričakovali po smrti. V grobeh starih Babiloncev je najti povsodi dateljnovih jéder in to kaže, kaj da so upali o prihodnjem življenji. Prebivalci okoli Karibskega zaliva so dajali mrličem zrna koruzina v roke. V Dahomeji so žrtvovali ljudi na grobu poglavarjev in kraljev, kakor velevala Ada ali „véliki običaj“; na Fidžiotokih so ugonabljali žene ob smrti kraljevi: to nam kaže vero v neumrljivost. Ali ko bi tudi nič natančnega ne vedeli o nazorih duševno nadarjenih, a poprej zaničevanih Hotentotov, dosti je, da vemo, kako so pokladali v grob mrličee. Devali so jih v grob v prav takem položaji, v kakoršnjem so bili pred rojstvom v maternem telesu.“ ³⁾ Pomen te posebne navade je, da čakajo mrličii v temni zemlji novega rojstva... Prav v osrednji in južni Afriki se zanimajo prebivalci prav živo za neumrljivost. Zamorci ob zlati obali žrtvujejo sužnike pri pogrebu, da pomagajo umrlim. V deželi Kongo je poleg Reade-ovega poročila neki sin svojo staro mater samo zato vsmrtil, ker je pričakoval, da mu bode kot poveljčani duh močnejše pomagala. Kakor daleč sezajo rodovi Bantu, torej v celi južni Afriki, kličejo duše umrlih starišev na pomoč... Posebno krepko se je razvilo češčenje umrlih pri Kitajcih, ki zidajo umrlim cesarjem posebna svetišča itd.“ — Tudi Kant in ž njim drugi veljavni učenjaki priznavajo, da so imela tudi neolikana ljudstva vero na neumrljivost, „kajti ta vera se vsili človeku zaradi njegove npravnosti sama po sebi.“ — Lahko bi omenjali posameznih starih in novejših narodov versko prepričanje, v katerem ima pripoznavanje Boga in neumrljivosti prvo mesto. To prepričanje je tako živo, da se kaže v verskih obredih, kaže v bajeslovji in se izraža v nazorih o človeku in življenji.

Pa ne samo neolikana ljudstva so verovala v neumrljivost, tudi največi veleumi, misleči učenjaki in modrijani bili so prepričani, da je duša neumrljiva. In nasproti takim veljakom pač mnogo ne izda nauk nekterih materijalistovskih naravoslovcev in zdravnikov, ki pobivajo prepričanje o neumrljivosti. Prav v tem prašanji ni treba prašati, je li kak učenjak naravoslovec ali zdravnik, t. j. anatom ali fizijolog,

¹⁾ Prove d'un' altro mondo. L. M. 1854.

²⁾ Völkerkunde, 1876, p. 270.

³⁾ Namreč sključene z vratom in s hrbtom proti nogam, in ne podolgasto.

marveč, je li imel dovolj krepke in pripravne volje za priznavanje resnice in dovolj bistrega duha, da je v spoznavanju segel do dna resnici. Kdo bi pač mogel trditi, da so naravoslovci bolj bistrega duha, kakor drugi učenjaki, ali da so oni vso pamet za naravoslovje v zakup vzeli? Ako torej dandanes, kakor tudi v prejšnjih vekih, nahajamo posumnike, ki so neumrljivost tajili, ne more to ovreči našega dokaza, kakor tudi kopica oblačkov ne more ugasniti solnca. Zares, kdor se drzne ugovarjati celemu človeštvu, on ugovarja resnici. Kdor ugovarja celemu človeštvu, on stavi svojo pamet nad pamet vseh ljudi, on očita vsem drugim zmoto, le pred svojo pametjo pada na kolena, ker jo ima za nezmotljivo.

Dokaz, ki se opira na soglasno prepričanje celega človeštva, je sam za-se močan dokaz, h krati pa potrjuje druge dokaze. Vsak človek pride namreč do prepričanja s tem, da rabi svojo pamet. Ako jo rabi prav, po pravih umoslovja, najde resnico. Kakor smo se mi prepričali o neumrljivosti človeške duše, tako se prepričajo tudi drugi. To priča, da so dokazi naši pravi.

* * *

Štiri dokaze smo razpravljali za neumrljivost človeške duše. Ali jih nimamo še več? Blagovoljni čitatelj je videl, da smo vsak veči dokaz razdružili v več manjih, torej smeli bi imenovati tudi večje število dokazov. Ni pa rečeno, da ne bi mogli dobiti še drugih dokazov za to važno resnico. Modroslovci, ki obravnavajo to prašanje v posebnih delih ali knjigah in ki so lahko temeljiti, kolikor hočejo biti, navajajo še nekatere razloge, kateri pa za naš namen niso tako primerni, kakor sedANJI. Tudi o neumrljivosti človeške duše velja, kar je bilo opomnjeno v prejšnjem razgovoru, da je mnogo važneje prevdarjati posamezne razloge natančneje in vglobiti se vanje, kakor pa le površno ogledati si jih celo četo. Ako le enega prevdariš natančno, lahko se prepričaš: ako si pa površen tudi v sto dokazih, nobeden te ne more prepričati.

Kaj pa smo iz teh dokazov razvideli? Razvideli smo, da nam narava naša obeta prihodnje življenje. In ona ne obeta nekaj takega, česar ne bi mogla dati, marveč naša duša je že vstvarjena za neumrljivost. Za kakšno neumrljivost? Ali je to že neumrljivost, da ne bode pokončano naše telo, ampak bode samo razpadlo v svoje dele? Ali je to neumrljivost, da bi n. pr. naše dušne sile spremenile se v drugačne n. pr. v kemijske ali organske sile? Ne, neumrljivost pomeni, da bode naša duša tako živila, mislila in delovala, kakor deluje sedaj, seveda ne skupaj s telesom, ktere ga ne bode po smrti oživljala, ampak sama za-se. Duša naša bode ohranila to svoje znanje, katero imamo sedaj, ohranila bode svoje posebne lastnosti, ohranila svoje prednosti in napake — govorim seveda ne gledé na nauke naše sv. vere, ki nam razodevajo še natančneje osodo duše po smrti —, kratko: ostali bodemo prav tisti, prav tiste osebe, ki smo sedaj. Spomin naš po smrti nam bode razgrinjal celo preteklost našo od

prve mladosti, ko smo začeli misliti, do trenutka naše smrti in tudi vse kar se je godilo ob smrti in po smrti.

Nikakor pa ni misliti, da bode to življenje ostalo tako, kakoršno je sedanje. Ostali bodemo tisti, ki smo sedaj, ne bode pa ostalo tisto življenje in delovanje naše. Tudi v spanji in v sanjah smo mi ravno tisti, ki smo po spanji, ko bdimo: a kolik razloček med obojim delovanjem! Kolik razloček v delovanji, ko smo otožni, pobiti in užaljeni do smrti, in pa, ko smo veseli, pogumni, čili, polni življenja in zdravja! Ako so že pred smrtjo take spremembe v naši duši in je razloček med posamnim stanjem tako velik: zakaj bi si bilo težko misliti spremembo ob smrti? Kolik razloček je v spoznavanji n. pr. med otroško dôbo in zrelo moško starostjo! Lahko rečemo, da odrasčeni človek — ako smemo rabiti mero — dvakrat in trikrat tako krepko in delavno živi po duhu, kakor otrok. Kak razloček med dušnim delovanjem bistrumnega in neumornega učenjaka, ter navadnega neukega delavca! Delovanje prvega je v eni uri tako obširno, različno in krepko, kakor delavčevo komaj v celem mesecu. Velik govornik, ki je navdušen za svoj predmet in je poln duha in idej, stori v eni uri večje duševno delo, kakor nerazviti človek skoro celo leto. — Sevéda te primere niso, da bi jih deli na tanko tehtnico, ker duševno delo se ne dá meriti in izračunati, kakor telesno delo. Pojasnujejo nam pa vendar le, da je popolnoma mogoče duši, da se spremeni ob smrti tudi v notranjosti tako, kakor se ona spremeni v zunanjem ločivši se od svojega telesa.



Prostost človeške volje.

Izmed prašanj, s katerimi so se že sprva nameravali pečati apologetični razgovori, je tudi prostost naše volje. To prašanje se tiče človeške narave in je torej v najtesnejši zvezi s prejšnjima razgovoroma. Ali dasiravno ga moramo staviti v eno vrsto s prejšnjima, vendar na tem mestu ne morem podati enake razprave, kakoršni ste bili prejšnji, in sicer zato ne, ker je podlaga za temeljito obravnavanje prostosti človeške volje drugačna, kakor za neumrljivost ali substancijalnost duše naše. Prepričan sem, da bi obširna in nadrobna razlaganja težavnih prašanj o kavzalnosti, o nujnosti in sili, o svobodi, o zakonitosti, o notranjem in zunanjem nagibu, o bistvu prostosti in raznih njenih vrstah, o razmeri prostosti naše s zakonitostjo in nujnostjo . . . da bi vse to pač težko ugajalo blagovoljnemu čitatelju, dokler se ni privadil natančnemu in težavnemu modroslovnemu mišljenju. Reči tudi smem, da v vsej modroslovni vedi je malo težjih prašanj, kakor naše prašanje, ako bi mu hoteli do dna seči. Ne, kakor da bi tako težko bilo dokazati, da smo v svoji volji res prosti, — to bomo dokazali kratko in dovoljno: marveč pokazati je težko, kako da se vjemajo naši vednostni, modroslovni in naravoslovni pojmi s pojavi naše volje. — Mnogokrat se zgodi, da prav natančna raziskavanja več zakrijejo ali vsaj zmedejo v čitateljevem poznavanju, kakor pa da bi pregnala temoto. Sicer pa tudi ni toliko potrebno, da bi prostost volje človeške obširno dokazali. Naj nekteri učenjaki iz slabih namenov še tako tajé to prostost, zaradi tega vendar ne bode postalo življenje posameznikov, držav in narodov drugačno. Življenje je močnejše, kakor suha teorija. Edino kazensko pravo je v ozki dotiki z nazeri o človeški volji. Sevéda, ako človek ni prost, potem je največa krivica, obsoditi ga zaradi njegovega neprostege dejanja k smrti. A pomnožena hudodelstva kažejo in bodo kazala, da je teorija takega kazenskega prava napačna. — Gledé tega bodo dokazi naši za prostost človeške volje kratki.

Ako pravimo, da je naša volja prosta, hočemo povedati, da ne mora ravnati se tako, kakor nas nagiba kaka zunanja sila, tudi ne tako, kakor nagiba notranja potreba, marveč volja se nagiba odločilno sama po sebi. Mrtve stvari n. pr. se gibljejo tako, kakor jih goni zunanja sila, organska bitja se ravnaajo po svojih notranjih zakonih in vsled tega mora roža tako rasti in cvesti, kakor jo vodi notranji zakon, in

žival mora tako gibati se, kakor velewa njen nagon. Da bi drugače godilo se v neorganskih in organskih bitjih, kakor velewa zakon, to je nemogoče.

Kako pa v človeku? Zunanja sila stori z nami, kar hoče, a naše volje ona ne doseže. Ker je naše telo popoln organizem, zato se ravna tudi po organskih zakonih. A naše volje ne vravnava jo ti zakoni. Akoravno telo naše potrebuje hrane in občutimo mi lakot, a jest gremo, kadar hoče volja. Telo se hoče zazibati v spanec, a volja ga odganja. — Volja naša je torej neodvisna od zunanje in notranje sile v tem smislu, da volje ne vravnava taka sila, ampak ona se vravnava sama sebe.

Oni, ki tajé prostost človeške volje, se smejo sploh imenovati deterministi, ker učijo, da kakoršne koli sile določujejo (determinant), kam naj se volja nagiba. Nekteri izmed njih, ki tajé človeško dušo, trdijo, da je človek po svoji naravi kakor žival, da torej nima nikake prostosti. To je materijalistovski in brezbožni nazor. Drugi pa hočejo bolj fino in skrito tajiti prostost naše volje in pravijo, da se ravna volja ravno tako po notranjih zakonih, kakor vsi organizmi, da ne more nikdar volja delovati ali odločevati se drugače, da je torej prostost, o kateri govorimo, le navidezna. To je determinizem v ožem pomenu, ki ga učijo nekteri modroslovci, največ po zmoti, ker se dajo bolj voditi besedam in izrazom, kakor stvari sami.

Mi pa trdimo, da je volja naša v pravem pomenu in v resnici prosta. Ne samo, da je ne nagiba zunanja sila in da je notranji organski zakoni ne vodijo, tudi v njej sami ni kake moči, ki bi jo nagibala samo na eno stran, samo do enega predmeta. V vseh zakonih vidimo, da oni nagibajo in vravnajo bitja samo na eno stran in do enega predmeta. Zakon kaže vedno le eno pot in eno mer. Volja je pa zato prosta, ker zamore izbrati si med mnogimi predmeti enega ali drugega, ona zamore odločiti se, da kaj stori ali pa opusti: zato pravimo, da si izvolimo. Pa da ne bomo preobširno opisovali, oglejmo si razloge za prostost naše volje.

1. Prvi in najbolj razvidni dokaz je ta, da se svoje prostosti zavedamo. Vsak trenotek se zavedamo, da lahko gremo, ali sedemo, ali stojimo, ali govorimo, ali molčimo. Izmed teh potov, ki so mi pred očmi, izberem enega, ali drugega, kakor hočem. O tem odloči samo moja volja. Sevéda, oziram se pri tem včasih na razne razloge, mnogokrat pa kar nič ne premislim: a nikdar se ne zavedam, da bi ono dejanje ravno storiti moral. Ko bi človek ne bil prost, ali bi se zavedati mogel, da lahko stori, kar hoče? Ko hočem n. pr. spoznati, da je pitagorejski stavek resničen, ali se zavedam, da bom spoznal, kakor bom hotel? Ali se zavedam, da sem prost, ko pravim: dvakrat dve so štiri? Tako moram reči, kajti resnica je samo ena in ne dá se izbirati nič, zato tudi nikdar ne mislim zraven, „lahko bi rekel, da je tudi pet“. Ako pa kdo ugovarja, da je prostost samo na videz, češ, nam se tako zdi, v resnici pa mora naša volja predmet izvoliti si, potem mi odgovarjamo: kar v sebi popolnoma jasno spoznavamo, to pač ne more biti samo videz, ker sicer je vse spoznavanje samo

videz. Res je, da moramo nekaj, samo eno izvoliti, ker dveh nasprotnih stvari ne moremo hoteti h krati, n. pr.: hoditi in ne-hoditi, ali to ne jemlje nam prostosti. Česar misliti ne moremo, tega pač tudi storiti ali hoteti nismo v stanu. Prostosti ne moremo iskati v tem, kar človek stori, ampak v tem, kar storiti zamore. V resnici hočemo v enem in istem trenutku samo eno, zamogli bi pa hoteti kaj drugega. Sedaj res pišem, a prav tako lahko bi sedaj čital in ne pisal. Mislimo si, da bi tega ne bilo mogoče, da bi torej jaz prav sedaj po notranjih nagibih pisati moral: kako bi mi na misel prišlo, da bi lahko tudi čital? To bi še sanje ne bile!

Ne zavedam pa se samo pred kakim dejanjem, da bi lahko storil kaj drugega in drugače, ampak tudi med dejanjem in po dejanji imam ravno tisto zavest. Med dejanjem lahko preneham, po dejanji prevdarjam, ali bi ne bilo bolje delo sešlo se, ako bi začel bil drugače. Od kod pač ta zavest, ako ni duša naša prosta?

2. Zavest naša, o kateri smo sedaj govorili, je glavna priča za prostost naše duše. Imamo pa tudi obilo drugih prič, ki dovolj razločno govoré in se potegujejo za resnico. Skušnja nas uči, da radi pred kakim dejanjem prevdarjamo, kaj bi storili, uči nas, da preiskujemo razloge in jih tehtamo, primerjamo med saboj. Zakaj in čemu prevdarjamo? Gotovo zaradi tega, ker imamo zmožnost za to, ker moremo izmed raznih predmetov izbrati si ktereга koli, kakor se nam zdi najbolje. Ali bi ne bilo nevspešno in tudi nepotrebno prevdarjati, ako bi morali delati po določenem in nespremenljivem zakonu?

Ko smo prevdarili, sklenemo ali se odločimo, storimo trden sklep, da bomo ravno tako in ne drugače ravnali. Čemu bi pa narejali take načrte in sklepe, ako bi po trdnih zakonih ravnati morali? Ali ne priča to, da zamoremo tudi drugače delati? — Recimo, da se nismo držali svojega sklepa, ali nam ni žal po storjenem dejanji, zlasti, ako je iz naše nestanovitnosti nastala za nas kaka škoda? Zakaj nam je pa žal? Neumni bi bili in nerazumljivi, ako bi nam žal bilo zaradi dejanja, ktereга nismo mogli niti opustiti, niti drugače storiti.

3. Tako sodimo o sebi. Pa tudi o drugih sodimo enako. Kadar vidimo, da je kdo kaj storil, pravimo, da je on tega kriv, da je njegova zasluga, da je kazni ali plačila vreden, mi dotični osebi dejanje pripisujemo (imputatio). Ravno tako seveda pripisujemo ali pridevamo kako dejanje tudi sebi, ko smo ga dovršili. To pa priča, da storimo tako dejanje prostovoljno. Ako bi kako dejanje po katerem koli drugem nagibu storili, in ne po svoji volji, nikakor ne bi rekli: to je meni v krivdo, ali v zaslugo. Da, tako globoko je vkoreninjeno to prepričanje v našo naravo in naše mišljenje, da včasih gremo še predaleč. Mnogokrat štejemo svojemu bližnjemu kaj v zlo, česar ni kriv, ali vsaj tako ne, kakor mislimo. Kolikokrat stori naš bližnji kaj iz naglice, kolikokrat brez posebnega ali jasnega namena! Mi pa kaj radi dolžimo svojega sobrata in mu podtikamo namene, katerih še imel in poznal ni. Prašam pa: ali je kak pameten človek

svojemu prijatelju v zlo ali krivdo štel, da je majhen ali velik, bele ali črnike barve? Vzrok je ta, da dejanja izvirajo iz naše proste volje: kar je pa na našem organizmu, tega si nismo sami dali.

4. Kakšen namen imajo postave? Čemu grozijo postavodajalci s kaznimi in zakaj obetajo blagim činom plačilo? Postava pravi: tako-le stori, in ne drugače! Kaj pa, ako človek prost ni? Ali mu je treba veleovati, kako naj stori? Ali mu je mogoče in potrebno prepovedati, česa da naj ne stori? Postave brez prostosti še ni misliti ne, ker prav za to dajejo postave, da bi ne delali ljudje, kakor bi se jim ljubilo, ampak po pametnih pravilih. — Kdor prestopi postavo, on si nakoplje kazen. Vsakdo vé, da kazen se ne dá samo zaradi strahu, ampak zaradi tega, ker pravica, užaljena postava to zahteva. Pogoj temu je prostost volje naše.

Ali naj še to dostavim, da sloni na prepričanju o prostosti naše volje ves red v državi, pogodbe, naprave, vstava in uprava? Sploh, človeka ne si misliti prostega — ni mogoče. — Kako se pa ljudje obnašajo med seboj? Kako se sodijo, kako nagibajo, kako si prigovarjajo, svetujejo, vóšijo in želijo to in ono! Celó oni, ki najbolj zagrizeno tajé prosto voljo, težko da delajo in ravnaajo drugače, — ker to ni mogoče, ako neče kdo skregati se popolnoma s svojim razumom. Ali oni n. pr. kaznujejo svoje otroke le tako, kakor svojega psa, da bi se otroci le bali kazni, in ne zaradi družega? Ali oni nikdar nobenemu ničesar ne očitajo? S kratka: naj si bode kdor koli, mora priznavati prostost volje naše, ako ne v besedi, pa v dejanji.

5. Prevdarimo sedaj, kaki nauki bi se dali izvajati iz nasprotne trditve, da namreč volja ni prosta. — Ako volja ni prosta, potem je vse naše gibanje, delovanje, mišljenje in čutenje podobno gibanju kakega stroja. Vse se godi natančno po fizikalnih in organskih zakonih, tako, kakor se razvija po določenih zakonih cvetlica in žival. Ako ni proste volje, so vsa dejanja enaka, nobeno ni niti dobro, niti slabo, nespametno je koga spoštovati zaradi njegove vrlosti, pa tudi krivično koga zaničevati zaradi malopridnosti. Vsa zgodovina človeška je kolo, ki se vedno vrti, ne da bi se moglo gibati drugače; ne samo slepa osoda vlada nad človekom, marveč mrtva in nerazumna sila, ki vlada v drugih stvareh naravnih.

Kako blizo sta si pamet in nespamet, razum in strahovita slepota! Res, pamet, ki se loči od Boga, postane nespamet: zato je pač le nekterim zaslepljenim laži-modrijanom 18. in 19. veka, ki so hoteli plemenitost človeške narave pokončati v človeškem prepričanju, da bi jo toliko lože potisnili v živalstvo in s tem dali jej pravico živeti po živalsko, le tem je zgodovina prihranila slavo, da so popolnoma tajili prostost volje naše. — Drugi, ki so jo tajili le na pol, ali je vsaj razumeti niso hoteli, napravili so vendar veliko škode, največ s tem, da so zamotali nauk o človeški naravi, motili in kvarili dušeslovje in tako spodkopali v mnogih učenjakih in neučenjakih prave nazore o človeški naravi. Modroslovci te vrste mislijo, da se v duši naši mora vse prav tako goditi, kakor se godi v drugih stvareh. Ko vidijo, da vlada v naravi strogi zakon, da ima vzrok primeren včinek in narobe,

menijo, da mora ta zakon veljati ravno na ta način tudi o duši. Oni ne pomislijo, da ne smemo v duševnih pojavih razlagati vsega tvarinsko, kajti s tem je že izrečeno, da je tudi duša tvarinska. Duša in njene pojave moramo razlagati po takem načinu, po taki metodi, ki je duši primerna. — Ko zagovarjam prostost človeške duše, ne trdim, da ne velja o duši noben zakon, da se godi v duši vse brez vzroka in da za človeško voljo ni nobenega pravila. Vsi dobro vemo, da velja tudi za voljo zakon o vzrokih in včinkih. Zato skušamo svojo in drugih ljudi voljo nagibati, zato vzgojujemo mladino, zato skušamo vcepiti značaj itd. Toda to ne podira prostosti. Volja se ravna po nagibih, a ravna se prosto, na voljo delujejo vplivi, a prostosti ne pokončavajo vplivi. Oni, ki pobivajo prostost naše volje, domišljujejo si, da mi govorimo o delovanji volje naše brez razlogov, nagibov in zakonov. Da, volja naša se ravna po zakonih, a po svojih zakonih in ne po zakonih mrtvih ali brezumnih stvari.

Podlaga prosti volji namreč je naša pamet. Kar se godi v naši duši, to nam naznanja naše spoznavanje. Kadar hoče volja naša odločiti se za kako dejanje, takrat deluje najprej naše spoznavanje ali naša pamet, ki pregleda hitro celo dejanje, prevdarja nasledke in okoliščine, pretehta nagibe, stavi si jasno nek namen . . . in prav to delovanje pameti naše je jedro v prosti volji. Zato je torej človeška volja prosta, ker imamo pamet. Ne smemo misliti, da ste v duši naši ločeni pamet in volja. Pamet vlada voljo in volja dela s pametjo. Pamet in volja ste samo dve zmožnosti enega duševnega bitja.

Ugovorov proti prostosti naše volje ne bom razkladal in zavračal. Ti ugovori segajo v taka prašanja, ki bi naše razgovore zategnila brez potrebe in brez koristi. O vseh ugovorih smemo to-le primerovati: kdor ima na očeh zelena očala, on vidi vse zeleno. Kdor meni, da je vse v stvarjenji le tvarinsko, kdor misli, da Bog ni bil dovolj moder in mogočen, da bi mogel bil dati duši posebne zmožnosti in zakone, oni naj trdi svoj determinizem, kakor mu drago. Človeštvo zaradi takih nauk ne bode začelo živeti drugače, in ko bi vendar le začelo, dokazala mu bode lastna zgodovina, lastna osoda in lastna poguba, da človeška volja je vkljub učenim teorijam prosta. Res gorje bi bilo človeštvu, ko bi se dalo preslepiti takim nazorom, kakor je n. pr. ta-le: „Večina hudodelstev izvira izvestno iz razburjenosti ali pa nevednosti, ker ni bilo dovolj omike ali premalo prevdarka . . . Olikanec si pomaga na razne načine iz neznosnih razmer, ne da bi prelomil dane postavbe. Neolikanec si ne zna drugače pomagati, kakor s zločinom: on je žrtev svojih razmer . . . Slabi razum, uboštvo in neolikanost napravljajo hudodelstva. Hudodelci so mnogo bolj pomilovanja kakor pa zaničevanja vredni. Zato bi storili bolje, da ne bi nikogar sodili in pogubili.“*) Taki nazori bi bili strup in smrt za človeško družbo in to kaže, da so napačni.

*) Büchner l. c. p. 250.

Apologetični razgovori

ali

Pot do resnice.

Spisal

France Lampe,

doktor bogoslovja in modroslovja, profesor bogoslovja.



Noverim me, noverim te.
August. Soliloq. II, 4.

V LJUBLJANI, 1889.

Tiskala »Katoliška Tiskarna«. — Založila »Katoliška Bukvarna«.





Predgovor.

Ge vrstice nimajo namena, da bi opravičevale pisatelja, zakaj je izdal to knjigo, marveč, da bi vzbujale, opozarjale čitatelja na stvari, ki mu morebiti ne prihajajo pogostokrat na misel. Opravičil bi se namreč pisatelj lahko že s tem, da je hotel obdelovati znanstveno, modroslovno vprašanje. Težko pa bi zaveden Slovenec mogel imenovati tako delo nepotrebno, kajti spisano je v prosep, za napredek slovenskega naroda.

A — rečem naravnost — samo za ta namen, da bi se moglo reči: »slovenski narod ima znanstveno knjigo več«, ne bi bil rad pisal. Od same slave in od samega slovstva se narod niti ne živi, niti dobiva prave sreče. Osrečimo in oblažimo posameznike, da bode narod imel kaj sadú od našega dela!

Tudi s to knjigo bi rad koristil posameznim —, a mnogim Slovencem, posebej še pravim narodnjakom. Rad bi, da bi čitali to knjigo in si utrdili prepričanje; želim tudi, da bi mogli v drugih utrditi enako prepričanje, kakoršno imajo sami. Ako se to zgodi, dosegel sem svoj namen in sem zadovoljen, ako bi je tudi sedanja in prihodnja javna kritika ne hvalila ali jo celo prezrla.

Pa ugovarjati bi mi utegnili čitatelji: »Ako imam ta namen, potem je knjiga res odveč; saj bogotajcev ni med Slovenci, saj verujemo vsi, da je Bog.«

Prav o tem je treba pregovoriti resno besedo. Pač ne stikam nikakor v onih razmerah, v onih izjavah, ki so na pol javne, na pol zasebne, in v katerih se človek v ožem krogu svojih znancev kaže takega, kakoršen je. Zato se tudi nečem sklicevati na nikake — niti na svoje lastne — statistične podatke o bogotajstvu na slovenskih tleh. Toda pomisliti treba, da ne nasprotuje samo bogotajstvo resnici, da je Bog, ampak še mnogi drugi napačni nazori. Resnica je, da je le en Bog, ki je različen od sveta, ki je umno

in svobodno, dúhovno ali netvarinsko bitje, bitje, ki nas je vstvarilo, bitje, ki je tudi naš namen — konec, bitje, kateremu moramo biti pokorni. Ali med Slovenci vsi tako mislijo, ali vsi tako govoré in pišejo? Skušnja uči, da ne. Pa tudi pravo bogotajstvo ni v Slovencih tako redko, kakor si morebiti kdo misli. Ne govorim s statistiko v roki, opiram pa se na skušnjo. Že ko sem bil dijak v nižih šolah, naletel sem na dijaka, ki je trdil, da je ateist. Vse njegovo govorjenje in delovanje je kazalo, da se ne norčuje samo in ne dela s tem sebe za junaka in čudaka, ampak da mu je le preveč resno s tem, kar govori. Tudi me je pripovedanje o njegovem prejšnjem življenji poučilo, da je lahko do tega propada dospel in vanj telebnil. V poznejšem šolanji sem se prepričal, da postane na srednjih šolah precej dijakov bogotajcev in to prepričanje mi potrjuje sedanja skušnja. Ti dijaki so včasih skriti, včasih pa prodajajo svoje bogotajstvo popolnoma očitno. Zgodilo se je, da so imeli taki somišljeniki nekako društvo, da so delovali tudi na druge v tem smislu in jih skušali pridobiti za popolno brezbožnost. Tovariši, ki tako govorjenje slišijo, obračajo se od njih, ako so še dobri, mlačni pa se jim smejaajo. Nihče pa nima poguma, da bi jih naznanil prednikom. Ne vem o nikakem slučaju, da bi kdo zaradi bogotajstva bil izključen iz šole. Navadno pravijo profesorji, da je to lahkomišljenost. Jaz pa pravim: Lahkomišljenost morete prav tako imenovati bogotajstvo odraslih: razloček je samo po letih ali po starosti. Kolikor vem po skušnji, zeló žalostna je ta zadeva. Ako pa pusté navadno oni, ki bi morali imeti skrb za mladino, naj se godi, kar hoče, kaže to, v kako grozno malomarnost gledé najvažnejših vprašanj in zadev smo zašli. Ta malomarnost je tolika, da se skoro nikdo nič ne briga za to, ako nam morebiti kdo reče naravnost: »Jaz sem bogotajec«. — Na visokih šolah ni bolje, česar pač nikdo ne taji. Bil sem sam pri predavanjih, v katerih se je z namenom zagovarjal ateizem, ali učilo, da ni Boga. Kakšni morejo biti višješolci — tako poučevani! — Znano mi je, da so bogotajci v takih stanovih, v katerih bi človek bogotajca nikakor ne iskal. Hud boj bijejo vsi verni in zavedni kristijani za versko šolo. Zdi se mi, kakor bi jih neka nerazumljiva slutnja gonila. In ta slutnja je, da se bogotajstvo včasih po šoli plazi. Govorim v tej točki splošno o Avstriji in ne samo o slovenskih deželah. — Tudi v niže kroge pride včasih kaj od omikancev, kar diši zeló po bogotajstvu. Današnje društvene razmere, v katerih se uči praktični ateizem, pripravljajo vedno bolj niže ljudstvo za popolno brezbožnost. Vedno

gosteje se slišijo besede: »Saj ni Boga, kdo naj neki še veruje v Boga!« itd. A naj bi mi hotel kdo tudi ugovarjati, da preostro sodim, temu pa ne more nikakor ugovarjati, da Boga ljudje jako radi prezirajo, kakor bi ga z molčanjem hoteli utajiti. Ali ne najdeš takega preziranja pri omikancih, kamorkoli pogledaš?

Ne — zatrjujem — ni nepotrebno dokazovati, da je Bog, ni nepotrebno za Slovence, za duhovnike in olikane možé sploh, da se oborožé z dokazi za resnico: »Bog je«.

Ko bi imeli čitatelji te knjige še širši obzor na znanstvenem polji, pritrdili bi mi toliko raje. Kako se trudijo dandanes mnogi znanstveniki, da bi spodbili prepričanje o Bogu! Mnogi izmed čitateljev teh vrstic si nikakor ne mislijo, kako je v cvetji dandanes brezbožna veda. Ne samo prirodoslovje, ne samo narodoslovje, ne samo zgodovina, ne samo primerjajoče verstvoslovje se bojuje proti resnici, celó nraivoslovje (moralo ali etiko) hočejo odtrgati od Boga, dasi je ta veda dosedaj bila vedno tesno združena z verstvom. »Kdor je le nekoliko znan z dotičnim slovstvom, tega mora pretresti in s strahom navdati razdejanje, katero je napravila brezbožna veda, in obžalovati mora, da se na naši strani tako malo temu nasproti stori, da se oni prezirajo, ki imajo pogum ustavljati se tem pogubnim valovom.«¹⁾ »Marsikdo bi utegnil imeti ta strah za pretiran in zlo za manjše in neznatnejše. To je umevno, kajti mnogi ne vedó nič, kako se v resnici godi, in ne morejo soditi, ker so zunaj bojišča. Komaj beró časopise in knjige verskih ved, v dotiki so vedno le s takimi, ki so enakega mišljenja: kako bi si mogli misliti, kaj se godi zunaj njih obzorja, kaj se godi na meji, kjer lastni vojaki odpadajo in bežé! Kdor mora dalje časa biti v deželi sovražnikov, ta vidi drugače. Da bi se le hoteli optimisti, med katerimi je žal dosti najvplivnejših môž, vsaj premakniti, stopiti iz svojega kroga in pogledati na polje sovražnikovo! Kmalu bi tudi razvideli, kako primerno in kako potrebno je opominjevanje onih, ki so zapleteni v znanstvene boje. Večinoma poznajo le nepopolnoma živo in ognjevito delovanje bogotajstva ne samo po njegovih knjigah in časopisih, ampak posebno še v ožih krogih. V gostilni in v zabavnem salonu delujejo krepko za vednost — za bogotajstvo. Obdelujejo gospé, pridejo celó do dekliških šol... Prvak cerkve, kardinal Newman, misli: ako ne pomaga čudovito viša moč, ni mogoče upati, da bi se splošno povrnilo versko čustvo, da bi prišla

¹⁾ »Natur und Offbrg.« 1889. p. 509.

v veljavo vera srednjega veka ... Voditelji nasprotnih napadnikov trdé, da so močnejši, nego mi, in čim dalje bolj veruje svet, da je tako. — Nekteri izmed zastopnikov vednostnega bogotajstva, ki se trdno zanašajo, da bode izginilo verstvo, bojé se sicer one pošasti, katero so vzbudili. Sami pravijo, da ni nikdar groznejša nesreča pretila človeštvu, kakor sedaj. Kot vesoljni potop dere strašna usoda pogubonosno in silovito vedno dalje: tepta vsako nado, golta najbogatejše misli, z razvalinami zasipa vsako više življenje, da si te strahote še predočiti ne moremo, — da, tako nam grozi bodočnost.«¹⁾

Ta slika je sicer grozna, a resnična. Prav tako se godi in taka bodočnost se obeta na Francoskem, Laškem, Nemškem, celó na Španskem. Ali se bode naš slovenski narod obvaroval tega groznega duha, ki prodira dalje in dalje? Znamenja kažejo, da ne. Novejša prosveta, ki se hoče pri nás vdomaćiti, oznanovalka je tega duha.

Dalo bi se pač nekoliko pomagati, ako bi delali neutrudno za pravo temeljito vedo in krščansko omiko. Vsaj nekatere posameznike utegnemo rešiti, ki bi se sicer pogubili. **Le krepko držimo v roki zastavo resnice**, in k tej zastavi vabimo vse one, ki so še nepokvarjeni, in one, ki so blage volje!

¹⁾ »Apologie des Christenth.«, Duilhé de St. Projet (Braig); 1889, p. 8—10.

Popravki.

Na strani 1 namesto Philoletes čitaj Philalethes.

„ „ 24 „ poprašanje „ vprašanje.

Druge manjše tiskarske pogreške naj čitatelj blagovoljno sam popravi.



KAZALO.

	Stran
Predgovor	III
Vvod	1
§ 1. Od kod zajemamo dokaze in kako jih razdeljujemo?	5
§ 2. Ali je mogoče sestaviti trdnih dokazov, da je Bog in kako?	7
§ 3. Načrt in namen teh dokazov	10
Dokazi.	
I. Kozmologični dokaz.	
§ 4. Ime in zgodovina	11
§ 5. Načrt kozmologičnega dokaza	12
§ 6. Razlogi iz gibanja in spreminjanja sploh	13
§ 7. Pojasnjevanje prejšnjega dokaza in ugovori	16
§ 8. Dokaz iz gibanja nebesnih teles	20
§ 9. Dokaz iz spreminjevanja živih bitij ali iz življenja	23
§ 10. Premišljevanje: Gibanje in življenje — učita Boga spoznavati.	26
§ 11. Kaj uči novejše naravoslovje o gibanji?	29
§ 12. Ker je svet omejen po prostoru, je Bog	31
§ 13. Razlogi iz tvarinske sestave	35
§ 14. Ker je svet odvisen, izvira iz vzroka	37
§ 15. Kantov ugovor proti našemu dokazu	42
II. Teleologični dokaz.	
§ 16. Vvod. Ime in zgodovina	49
§ 17. Načrt teleologičnega dokaza	52
§ 18. Kaj je red v obče?	53
§ 19. Kaj je smoter?	55
§ 20. Red v naravi sploh	57
§ 21. Red v nebesnih telesih	58
§ 22. Splošni red na naši zemlji	61
§ 23. Red v posebnih naravnih delih	62
§ 24. Posledice. Vzrok reda	67
§ 25. Poljudno pojasnjevanje prejšnjega dokaza	69
§ 26. Smoter v naravi	72
§ 27. Kjer je smoter, tam je razumen vzrok	82
§ 28. Ugovori proti smotrečnosti	85
§ 29. Darwinova teorija in smotrečnost	93
§ 30. Sklep iz dognanih stavkov	100
§ 31. Nekatere misli o tem dokazu	102
III. Moralni dokaz.	
§ 32. Ime in zgodovina	104
§ 33. Pregled dokaza	106
§ 34. Človeštvo loči dobro od zlega	107
§ 35. Človeštvo spoznava npravni red	109
§ 36. Kaj sklepamo iz teh resnic?	113
§ 37. Ugovori proti moralnemu dokazu	117
§ 38. Nekatere misli o npravnosti in o moralnem dokazu	120

IV. Estetični dokaz.

§ 39. Ime, zgodovina in načrt	123
§ 40. Ideja resničnega in lepega	125
§ 41. Ideja istinitosti nas uči, da biva najistinitejše bitje	129
§ 42. Lepota v naravi in v umetnji	132
§ 43. Pojasnjevanje iz narave in umetnosti	134
§ 44. Nekatere misli o lepoti in o Bogu	137

V. Zgodovinski dokaz.

§ 45. Ime, zgodovina in načrt	140
§ 46. Božanstvo poznajo vsi narodi	141
§ 47. Soglasje vseh ljudi kaže resnico, da je Bog	143
§ 48. Ugovori proti zgodovinskemu dokazu	145

Dostavek.

Ontologični dokaz.

§ 49. Ime in bistvo	148
§ 50. Zgodovina ontologičnega dokaza	149
§ 51. Kako naj sodimo o tem dokazu	150

VI. Nauk pameti o Bogu.

§ 52. Kakšnega Boga spoznavamo iz teh dokazov	154
§ 53. Lastnosti božjega bitja	156
§ 54. Pisatelji o Bogu in o dokazih, da je Bog	159

Nasprotni nazori.

§ 55. Kteri nazori so našim dokazom nasprotni?	162
--	-----

I. Bogotajstvo (ateizem).

§ 56. Kaj je bogotajstvo in kolikero je?	163
§ 57. Zgodovina bogotajstva	165
§ 58. Na ktere dokaze se opira bogotajstvo?	168
§ 59. Bogotajstvo — kriv in poguben nauk	171
§ 60. Kaj pravi nramni zakon o bogotajstvu?	176
§ 61. Pozitivizem	178

II. Materijalizem.

§ 62. Kaj je materijalizem?	180
§ 63. Zgodovina materijalizma	181
§ 64. Materijalizem je kriv nauk	185
§ 65. Še nekoliko prevdarkov o materijalizmu	194

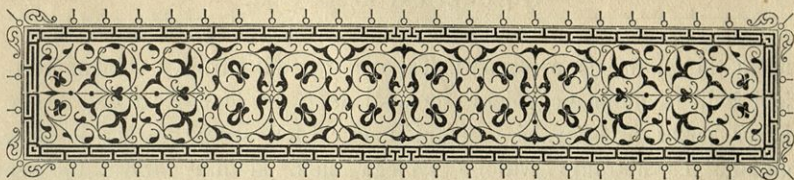
III. Panteizem.

§ 66. Kaj je panteizem?	196
§ 67. Zgodovina panteizma	198
§ 68. Panteizem je neresničen nauk	202
§ 69. Panteizem v vedi, umetnosti in življenji	210
§ 70. Dva pisatelja o panteizmu in panteistih	215

IV. Idealizem.

§ 71. Pojem, zgodovina in vrste idealizma	217
§ 72. Dostavek. A) Politeizem	223
B) Dualizem	224





V v o d.

Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.

(Ps. 92, 5.)

1. Ni je važneje resnice, kakor je resnica, da je Bog: zato pa tudi ni važnejega prašanja, kakor je prašanje, ki je naslov tej razpravi: Ali je Bog? Toda, ako je resnično, da je Bog, čemu pa še le prašamo? — Zares, ne bi treba bilo staviti takega prašanja, ako bi hoteli resnico vsi pripoznati. Skušnja namreč uči, da mnogi Boga tajé. Že psalmi omenjajo bogotajca: „Rekel je neumnež v svojem srcu: ni Boga“ (13, 1; 52, 1.) in take vrste modrijanov bilo je najti v vseh časih. Kako da dandanes vednost, politično in zasebno življenje Boga taji, to je dovolj znano.¹⁾ Zato je potrebno dokazati temeljito, da je Bog. Tudi oni, ki so prepričani, da je Bog, bodo s takim dokazovanjem mnogo pridobili. Ko bodo videli razloge za našo resnico, postalo bode njihovo prepričanje trdneje in močnejše. Vse njihovo mišljenje bode se ravnalo lažje po tem prepričanju. Njihovo delovanje bode tudi toliko bolj dosledno in vravnano po npravnih pravilih, kolikor močnejše bode prepričanje, da je Bog, ki je najviše pravilo npravnosti.

2. Iz tega lahko povzameš, prijazni čitatelj, da je res imenitna resnica ta, da je Bog. Bog je začetek in središče vsega, kar je, on je tudi namen vsemu, ker je najviše bitje. Bog je bitje v posebnem pomenu. Vse druge stvari so le po Bogu in zaradi Boga, Bog je pa sam iz sebe in za sebe. Kdor pozná Boga, on pozná vir in namen vseh stvari, torej pozná to, kar je za naše spoznavanje najbolj imenitno. Zato smemo reči, da je Bog podlaga vsemu spoznavanju. Ako je res, da je Bog, in ako poznamo Boga, imamo več spoznavanja, boljšega in bolj temeljitega, kakor vsi modrijani, še tako

¹⁾ Cf. Theismus und Atheismus v. A. Philoletes, 1866.

učeni, ki ga nečejo pripoznati. Tako more tudi otrok v solnčni svetlobi bolje z enim pogledom spoznati lego in lepoto kakega kraja, kakor pazni preiskovalci v temni noči. Kdor spoznava, da je Bog, on ima res notranjo svetlobo svojega uma, ki mu razsvetljuje vse temote. Kako lahko sklepamo iz te resnice druge važne resnice, n. pr. kaj je človek, čemu je na svetu, kakšna osoda ga čaka itd.! Kako trdna podlaga je naša resnica za нравno postavbo! Ako je Bog, potem smo gotovo dolžni spolnovati njegovo voljo. Kdor jo spolnuje, on smé pričakovati veselo in srečno prihodnost, on zamore popolnoma miren in zadovoljen biti v prijetnih in žalostnih razmerah. Kako trdno se moremo zanašati na modrost ali previdnost najvišega bitja! To zaupanje je toliko trdnije, kolikor močnejše je naše prepričanje. — Kaj pa, ako Boga ni —?

3. Tudi iz tega pogoja dajo se sklepati dolge vrste posledic. Ako Boga ni, potem smo mi ljudje bogovi in svet je najvišje ter samostojno bitje. Kar bi se še drugega dalo sklepati in se tudi v resnici sklepa, tega mi ni treba posebej razkazovati; dovolj je bilo o tem povedano na drugem mestu „apol. razgovorov“. ¹⁾ Gotovo je pa, da eno je resnično: ali da je Bog, ali da ga ni. Ktero pa? Prijaznemu čitatelju nečem prikrivati, da jaz sem si za svoje prepričanje eno že izbral, torej tudi odločno in brez omahovanja trdim, da je Bog. O tem bi prepričal rad tudi druzega čitatelja. Prepričal bi ga rad tako, da bi sprevidel popolnoma, od kod zajemamo to svoje prepričanje, koliko je vredno in koliko je vredno bogotajstvo. Ko bi kak bogotajec bil med čitatelji, naj bi postal zopet, kar je bil pred bogotajstvom. Oni pa, ki je trdno prepričan, naj bi dobil pripomoček ali dobro orožje v roke, da bi mogel tudi druge prepričati. To prašanje torej: „ali je Bog?“ neče zapeljati v dvome onih, ki imajo trdno prepričanje, marveč samo temeljit odgovor zahteva. Ta odgovor moramo seveda zajemati iz svoje pameti, katero mora tudi bogotajec pripoznati. Ako bi pameti ne pripoznal, tudi ne more reči, da Boga ni. S pametjo svojo bomo prav trezno in varno preiskovali vse, karkoli moremo po njej izvedeti. In kadar se bomo lotili novega dokaza, kadar ga bomo obdelovali in tudi dokončali, vedno se smé vsakdo prašati: ali je Bog? ali me to prepričuje, da je Bog? kaj morem temu ugovarjati? Seveda, vsakdo naj potem tudi sam sebi odgovori: da, je Bog, spoznavam in pripoznavam. Ako bi čitatelj sam pri sebi ne hotel tako odgovoriti, bilo bi naše dokazovanje nevspešno.

¹⁾ „Duh. Pastir“ 1886, p. 347 sq.

4. Je-li Bog? Panteist pravi, da je, in pagan tudi pravi tako. Ali pa moremo biti zadovoljni z odgovorom panteistovim? Zato moram precej tukaj razložiti, da beseda Bog mi ne pomeni vsega tega, kar si kdo utegne misliti — ako tudi malika —, ampak samo neskončnega, večnega in vsevednega Boga, ki je stvarnik vesoljstva in zadnji namen svetu in človeku. Da je tak Bog, bomo dokazali. Kajti, ako panteist pravi: Bog je ravno isto bitje, kakor svet, tedaj pač ni treba dokazati, da tak Bog je. Dokazati je le treba, da je nad svetom nevidno bitje, ktero zamoremo spoznati samo z umom, da je to bitje v istini in sicer še mnogo bolj istinito, kakor one stvari, ki so vidne. Bog torej ni samo v naših mislih, ni samo beseda, ki ne zaznamuje resničnega bitja: Bog je tako gotovo, kakor sem jaz, kakor je vse stvarstvo. O tem se bomo prepričali v naslednjih razgovorih. Naloga tem razgovorom je, da pretehtajo vse dokaze ali vsaj glavne dokaze, s kterimi zamoremo spričati, da je Bog. Te dokaze pa bomo tako obravnavali, da bodo kar sami po sebi razvili se, da bodo nekako nastali ali rodili se iz premišljevanja. Ta pot je najbolj umljiva in najteža. Zanimiva je za onega, ki dokaze že pozná in prepričevalna je za onega, ki nima za resnico zaprtega srca.

5. Kdor ima veselje za vednostno preiskovanje, on se mora zanimati za te dokaze. Ne samo da so mnogovrstni, da podajajo razne snovi in da torej čitanje takih razprav čitatelja ne utruji, ampak zanimanje mora se nam vnemati zaradi predmeta samega. Kako se zanimamo za vsakdanje novice, za politične dogodke in še bolj za dogodke v domači družini! Koliko bolj se moramo zanimati, da bi zvedeli, je-li v resnici ono najvišje bitje, ki je za nas bolj važno, kakor vse drugo! Zares, kdor se za tako prašanje ne briga, on pač ne vé, čemu ima pamet? Nemarnost v tem preiskovanji bi nikakor ne bila naravna. Že od najstarejših časov je človeštvo pečalo se s tem predmetom, ali recimo raje: prepričano je bilo o višem bitji; modrijani so pa samo to preiskavali, kakšno da je. O takem preiskovanji in o dokazih, da je Bog, dala bi se pisati lepa zgodovina. Toda mi je ne bomo tukaj razkladali, marveč v vsakem dokazu posebej omenili kaj zgodovinskega, da bode blagovoljni čitatelj sprevidel, kako da so drugi premišljevali in dokazovali.

6. Dokazi, da je Bog, se lahko ali kratko izrazijo, ali pa na dolgo razširijo. Ni mi treba še le praviti, da je vsak dokaz toliko bolj trden, kolikor trdnejšo in obširnejo podlago ima. Poleg tega je pa treba še opomniti, da je mogoče več ali manj dokazov navesti za našo resnico. Resnico spričuje sicer dovolj že en dokaz, a gotovo

mora naše prepričanje postati toliko trdnejše, kolikor več dokazov, — torej prič imamo za resnico. Ako imamo pa celo vrsto dokazov, ki vsi jasno spričujejo, da je Bog: kako bi mogli še dvomiti? Zato naj tudi v „apologetičnih razgovorih“ obravnavamo to prašanje toliko obširno in temeljito, da bomo to dokazovanje lahko imenovali res vednostno in gotovo. Ako se bomo podali na različna vednostna polja, zlasti pa na polje naravoslovno in modroslovno, naj to čitatelja nikar ne moti. Saj tudi naravoslovno znanje ne bode nič škodilo, ako dobiš kaj dosedaj tebi neznanega v teh vrstah. Učil se pa bode vsakdo kaj lahkim načinom, kako naj naravo opazujemo kot božje delo in kako naj v stvarstvu iščemo stvarnika.

Ugovorov bomo prevdarjali mnogo. Čitatelja naj nikar ugovori ne begajo, ampak skuša naj priti vselej, bodisi dokazu, bodisi ugovoru, do dna. Zlasti zato bom navajal mnogo vsakovrstnih ugovorov, da se bode čitatelj v svojem prepričanju utrdil. Kolikokrat se zgodi, da se kdo nad nepričakovanim ugovorom kakega nasprotnika popolnoma spodtakne in si ne zna pomagati! Zaradi takega ugovora se celó odpo-vejo resnici. Naj bi taki vendar hoteli prevdarjati, da ugovarjati je mo- goče vsaki resnici in da nam je Bog zato dal pamet, da zavržemo zmoto, in se oklenemo resnice. Prav v tem preiskovanju bomo imeli mnogo pri- like, da si bomo vadili svojo bistroumnost, da bomo spoznavali zakone svojega mišljenja, prevdarjali tudi meje ali skrajne ter zadnje strani na- šega spoznavanja. Vsa ta različna tvarina vrtela se bode okoli misli o Bogu tako, kakor se tudi celo veseljstvo vrti okoli svojega težišča in središča: Boga.

7. Naše preiskovanje in dokazovanje mora seveda biti strogo znanstveno in torej tudi trezno, zmerno in vmerjeno. Nikjer ne smemo v preveliki gorečnosti kakega pomisleka ali kake težave preskočiti, kakor da bi je ne bilo. Tako smé delati pesnik, ne pa modroslovec. Zato pa smemo tudi zahtevati, da naj gré naš nasprotnik vedno tesno za nami, naj se drži naših korakov in naj ne skaka na stranska pota. — Tu pa tam bomo vendar oddahnili se nekoliko na kaki prijazni tratici ob našem potu, da dobimo kaj krepčala za naše sree. Ako pamet naša najde Boga, zakaj da bi ne dovolili sreč vzradovati se? Saj vemo, da je nemirno naše sree, dokler ne počiva v Bogu. Zato bomo tu pa tam dovolili si nekoliko takega srčnega počitka. Upam, da blagi čitatelj in spremljevalec na zanimivi poti do Boga, na kateri se imava pomenkovati o tako važni zadevi, ne bode mi tega zameril.

§ 1.

Od kod zajemamo dokaze in kako jih razdeljujemo?

1. Boga ne vidimo in z nobenim drugim čutilom ne moremo spoznati ga: kako moremo torej vedeti, da je Bog in kakšen je Bog? — Pové nam naša pamet, česar nam ne povedó čutila. Pamet nam tako spričuje, da je Bog, kakor nam naznanjajo čutila, da so zunanje stvari. Solnce vidimo s svojimi očmi: Boga pa vidimo s pametjo svojo, kajti ona ima to zmožnost, da zamore spoznavati to, kar je nadčutno. Vendar pa ne more pamet o nikaki reči česa vedeti, ako nam čutila ne kažejo pota ali sledú, iz ktereга se dá kaj povzeti. Pamet ne more novih predmetov iznajti, zamore pa to prevdarjati, kar jej kažejo čutila. Kako bi mogla pamet naša iznajti tako misel, kakor je misel o Bogu? Prav lahko pa zamore pamet iz vidnih — sploh: čutnih — stvari povzeti, da je neko bitje nad njimi. Torej moramo prašati se: Iz katerih stvari moremo povzeti, da je Bog?

2. Odgovoriti je lahko. Ako je Bog najviše bitje, ki je vstvarilo vesoljstvo, ako je vse od Boga, torej se dá povzeti iz vseh stvari, da je Bog. V istini dá se povzeti iz vseh stvari, da je Bog; vsaka stvar ima — da tako rečem — pečat ali znamenje na sebi, po katerem jo zamoremo spoznati kot božje delo. Ko vidimo na stvareh taka znamenja, sklepamo, da mora biti ono više bitje. Enako ravnamo, ako vidimo lepo podobo ali slišimo prijazne glasove: vselej sklepamo za trdno, da je podobo naredil umetnik in da prihajajo glasovi od glasbenega orodja. Kako bi torej ne sklepali, da je svet tudi tako delo, in da je tako delo napravil umetnik, ki je nad vsemi umetniki? Iz vseh stvari, ktere koli moremo spoznati, moremo dokazati, da je Bog. Ko bomo to dokazovali, treba nam bode samo pokazati, kako da pridemo do tega spoznanja.

3. Kdor se je že pečal s temi dokazi, gotovo se je prepričal, da se ne dá določiti število dokazom. Eni jih naštevajo več, drugi jih naštevajo manj. Vzrok za to smo že povedali: ker se zamore iz celega stvarjenja povzeti, da je Bog, zato je celo stvarstvo vir za naše dokaze. A umeva pač vsakdo, da ne moremo za ta namen pre-mišljevat celega stvarstva in tudi potrebno ni. Dovolj je namreč, da samo nekatere vrste vstvarjenih bitij, nekatere vrste pojavov pre-mišljujemo. Iz njih bomo povzeli toliko, da bomo zamogli tudi o drugih soditi. H krati pa se kaže tudi na nekterih straneh vesoljstva več in jasnejih onih znamenj, iz kterih spoznamo Boga, kakor na drugih.

Akoravno so namreč vse stvari enako od Boga, vendar pa mi tega ne spoznamo iz vseh stvari enako. Tega je kriv naš um, ki ni za vse predmete enako bister in spreten. Zato bomo izbrali si one strani vesoljstva in posebej one predmete, ki nam kažejo najbolj jasno Boga. — Dalje vemo, da spoznavamo sami sebe drugače, kakor pa svet. Zato imamo tudi drugačne dokaze sami iz sebe, kakor iz sveta in njegovih delov. Praviti mi tudi ni treba, da so mnogi pred nami že dokazovali Boga in so prav veliko dobrega blaga v ta namen nako-pičili. Ko torej skušamo primerne dokaze napraviti si tudi mi, ne bomo delali kar na novo in popolnoma drugače, kakor so delali predniki, ne bomo čisto neznanih dokazov kovali, ampak že obdelovane dokaze bode treba spraviti v tako obliko, tako včasih razširiti in včasih skrajšati, da se bode lože vtrdilo naše prepričanje. Torej pač moramo reči, da v nekem oziru bomo zajemali svoje dokaze iz znanosti, iz modroslovne in tudi iz apologetične vede, iz sporočila vednostnega. Kar je nekdanj moglo pamet človeško prepričati, da je Bog, to pač ni napačno — tudi ne dandanes. In zato tudi ne bomo smeli drugače teh dokazov deliti, kakor so jih delili že od davna.

4. Ali jih pa moremo deliti? Deliti bi jih mogli, ako bi več dokazov spadalo v eno vrsto: potem bi dobro bilo dati v eno vrsto tudi enake ali podobne dokaze. In res je mogoče dokaze na ta način deliti. Vse dokaze povzamemo sicer iz vstvarjenih bitij, a iz človeške narave jih moremo še posebej povzeti in sicer zelo prepričevalnih. Zato smemo dati v eno vrsto one, ki jih povzamemo iz stvarjenja sploh, one pa, ki jih povzamemo iz človeške narave, denemo v drugo vrsto. Akoravno je ta razdelitev popolnoma primerna, vendar pa je bolje, da se ne vežemo na kak poseben red in na razdelitev, ampak ostanemo pri dosedanji navadi. Navadno pa te dokaze samo naštevajo ter jim dajo posebna imena in sicer: 1. dokaz je kozmologičen, ali dokaz iz vesoljnega sveta; 2. dokaz je teleologičen, ali dokaz iz splošnega namena, ki ga opazujemo v celi naravi; 3. moralni ali npravnostni dokaz, ki se opira na npravnost v naši naravi; 4. zgodovinski dokaz, ki se ozira na soglasje celega človeškega rodu iz vseh časov. Tem dokazom pridevajo drugi tudi ontologičen dokaz, ki skuša iz pojma „Bog“ — najvišje bitje — razkazati, da tako bitje mora biti. Nekteri imenujejo ene vrste dokaz: antropologičen, t. j. dokaz, povzet iz narave človeške ali človeštva.¹⁾ Vendar je bolje, da obdržimo na mestu tega zgoraj

¹⁾ Dippel, die beiden Grundfragen der Gegenwart, 1877, p. 251 sq.

navedeni imeni: moralni in zgodovinski dokazi, ki nam kažejo, kako se Bog razodeva v naši naravi.

5. Teh izrazov in teh načinov bomo se držali tudi mi. Ni pa s tem rečeno, da ne bomo po svoje nekterih dokazov razširili, podprli in spravili v primerne oblike. In da odprem blagovoljnemu čitatelju nekoliko obširnejši razgled, naj še razložim, kako je dokazoval Aristotel, da je Bog in za njim sv. Tomaž Akvinski. Aristotel se je oziral na spreminjanje ali na gibanje, češ, vsaka stvar se spreminja le po drugi ali zaradi druge. Vrsta spreminjajočih se stvari pa ne more biti neskončna, ampak spreminjanje mora imeti začetnika, ki spreminja druge stvari, a njega ne spreminja nič drugega, torej je sam v sebi nespremenljiv. Po tem načelu je tudi sv. Tomaž glavni svoj dokaz opiral na gibanje ali spreminjanje. Poleg tega dokaza navaja pa on še štiri druge dokaze in sicer drugega iz vzrokov, ki tudi ne morejo biti neskončni ali neštevilni, ampak imeti morajo prvi vzrok, ki ni od drugod, ampak sam iz sebe. Tretji dokaz je sv. Tomažu to, da so nekatere stvari samo možne, t. j. take, da biti morejo ali pa tudi ne-biti. Vsa bitja pa ne morejo biti samo možna, ker sicer bi ne bilo nobene reči: torej mora tudi eno bitje samo po sebi nujno ali potrebno (*necessarium*) biti. — Četrty dokaz se povzema iz stopinj, ki se nahajajo v stvareh. Ker se nahajajo po raznih stopinjah dobre stvari, mora tudi najboljše (najpopolniše) bitje biti. — Peti dokaz se opira na vladanje sveta, v katerem se kaže določen namen, ki ga more stvarem staviti le bitje, ki je nad svetom.¹⁾ Precej tukaj priznam, da bom dokazovanje sv. Tomaža kaj zdatno rabil, da pa ne bom razvrstil dokazov v Tomaževem redu, ampak v takem redu, da bo en dokaz podpiral drugega, en dokaz razvijal se iz drugega.

§ 2.

Ali je mogoče sestaviti trdnih dokazov, da je Bog in kako?

1. Nekteri modroslovci pravijo, da ni mogoče podati trdnih dokazov o Bogu, ker nima pamet naša dovolj moči, ali ker je tako spoznanje pameti naše vedno le negotovo in goljufivo. Prevdarjali bomo pozneje, s kakšno pravico da smejo kaj takega trditi. Najboljši odgovor bomo takim dvomljivcem podali s tem, da bomo sestavili trdne dokaze. Naj reče potem kdor-koli, da ni mogoče dokazati naše resnice, nič ne de: saj vemo, kako je znal Kolumb odgovoriti v nekem

¹⁾ S. theol. qu. II. a III. concl.

malenkostnem prepiru. Tak trden dokaz bomo res sestavili in sicer zato, ker imamo v svoji pameti trdno podlago, na katero moremo ta dokaz postaviti. Ta trdna podlaga je neovrgljiv stavek: Vsak včinek ima svoj vzrok. Kjer torej opazujemo kak včinek, tam smemo iskati zanesljivo tudi vzroka. Vesoljstvo pa je včinek in sicer v svoji celoti, kakor tudi v posameznih delih, — to bomo trdno dokazali. Sklepali bomo potem: torej ima vesoljni svet svoj vzrok in ta vzrok je Bog. Ali se pa dá opazovati, da je svet včinek, t. j. da je včinen od drugega bitja? To se dá popolnoma trdno, pa tudi lahko dokazati. Kar je včinjeno, to se ni storilo samo iz sebe, to nima svojega začetka samo v sebi. Kako pa da ne bi mogoče bilo ločiti tega, kar je od drugega bitja narejeno ali spremenjeno, od onega bitja, ki je samo iz sebe, ki je nespremenljivo? Preiskovanje bode v kozmologičnem dokazu pokazalo to jako razvidno. Pamet naša že sama po sebi zgodaj — v mladosti naši — loči včinek od vzroka, išče kaj rada vzrokov za razne pojave in zato otrok tako pogostokrat prša: zakaj je to, čemu je ono? Pamet mu pravi samo ob sebi, da mora vsaka sprememba, vsak dogodek imeti svoj vzrok. Dvomit o tem ni mogoče in kdor bi dvomil, on bi razdrl vse spoznanje.

2. Zato se prizadevajo vsi oni, ki hočejo dokazati, da je Bog, prav jasno pokazati, da je svet res včinek ali narejen, vstvarjen od drugega bitja. Opazovanje in pamet res uči, da svet nikakor ne more biti sam ob sebi in da tudi sedaj ne more sam ob sebi obstati. Ko se o tem prepričamo, tedaj smo tudi prepričani, da je neko bitje nad svetom, ki mora pa vse drugačne lastnosti imeti, kakor svet. Te lastnosti spoznava naša pamet. Iz sveta, iz njegovega lepega reda, iz narave človeške itd. moramo naravnost in za trdno povzeti, da je Bog razumno, modro, neskončno mogočno bitje, ki je nespremenljivo, ki je vzrok vsega, kar-koli je. — Tako se spoznavanje naše dviga vedno više in više, od čutnih stvari začeni, do najvišega predmeta. Ker ima pamet te zmožnosti, zato zamoremo sestaviti trdne dokaze za svojo resnico.

3. Ne moremo se pa na tem mestu popolnoma ogniti nekemu drugemu prašanju: „Ali je pa tudi treba in ali je pametno dokazovati, da je Bog? Ali ne naredimo z dokazovanjem več škode, kakor koristi? Zaradi dokazov je začel marsikdo dvomit, ki je poprej veroval, da je Bog; zaradi tolikanj dokazov se človeku nazadnje zdi, da ta resnica vendar ni kaj posebno trdna. Ali ni ta resnica sama po sebi dovolj razvidna in gotova? Saj jo moramo priznati, kakor jo slišimo!“ — Zares mnogokrat beremo ali čujemo take ugovore proti

dokazom in zato jih je treba ogledati. Ako je kak dokaz kdaj slučajno naredil kaj škode, ni bil tega kriv dokaz sam, kakor tudi nož ni kriv smrti morilčeve. Ako je pa kdo zašel v dvome, ko je čital dokaze, moramo zapisati to v račun le pisatelju, ki je dokaze slabo razvijal, ali pa čitatelju, ki še ni zrel za take dokaze. Nečem tajiti, da utegnejo res taki dokazi biti povod raznim dvomom: a ravno to moramo reči o vsaki vednostni preiskavi. Vsaka mora navajati razloge za resnico: je-li pa s tem rečeno, da pisatelj sam dvomi, ali da ima čitatelj pravico dvomiti? Vsaka resnica ima razloge in kdor hoče razumeti resnico, mora razumeti razloge. Če se ne zdi vsakemu vsak dokaz prav temeljit in veljaven, ne smé zaradi tega dvomiti o resnici sami. Morebiti pa čitatelj dokaza razumel ni, morebiti ni še zrel za tako mišljenje, morebiti je po naključji pisatelj naredil kako napako, morebiti se čitatelj pristransko ozira samo na en dokaz, ki je slabiji, med tem, ko je še mnogo drugih popolnoma trdnih dokazov za resnico. Neumno, zelo neumno bilo bi reči tako-le: „Gotovo stoji trditev, da je Bog, na zelo slabih tleh, ker je treba zanjo toliko dokazov. Resnica je sama po sebi jasna in razvidna“. — Kdo pravi, da potrebujemo vseh teh dokazov za svojo resnico? En sam dokaz že zadostuje, toda poleg enega imamo tudi druge, ki spričujejo vsak po svoje našo resnico: torej je to pač dobro znamenje za našo resnico. Le tak ugovor je slabo znamenje za pamet ugovarjalcev. Kolikor več dokazov imamo, tako bolj gotova je resnica. Prav to kaže, da se vjema trditev z drugimi resnicami. Iz takega ugovora tudi razvidimo, da ugovarjalcem ni dosti na tem, kak ugovor da navajajo, da le ugovarjati morejo. Zato pa drugi niso zadovoljni z dokazi češ, da je ta resnica že sama na sebi razvidna, in kdor je rad ne pripozna, tudi ne bode je pripoznal zaradi dokazov. — Na to je pač treba odločneje odgovoriti. Resnica ta ni sama po sebi razvidna, tako da bi moral vsakdo zaslišavši besede: „Bog je,“ tudi pripoznati: „da, res je“. Ako bi tako bilo, ne bi bilo bogotajcev in nikdo bi se ne bil kdaj motil o tej resnici, kakor se n. pr. še nikdo ni zmotil o tej resnici, da „del kake stvari je manjši, kakor cela stvar“. Kdo pač more trditi, da tako spoznavamo tudi Boga? Nekteri (ontologisti) trdijo sicer, da Boga kar naravnost spoznavamo, kar naravnost vidimo: toda dobrega dokaza nimajo nobenega za to trditev. Saj bi si vendar morali biti svesti, da spoznavamo Boga naravnost, zavedati bi se morali tega: in vendar nisem še nikdar mogel sam povzdigniti se do te zavesti. In vera nas naravnost uči, da tukaj spoznavamo samo deloma, samo kakor v ogledalu, potem pa (v prihodnjem življenji) bomo gledali z

obličja v obličje. Ne torej naravnost, ampak posredno spoznavamo Boga, to je, po stvarih, po onih bitjih, ki izvirajo iz Boga, v katerih se Bog razodeva. Prav zato pa je tudi dobro in potrebno, da pokažemo, kako se razodeva Bog, po čem ga spoznamo. Naj rečem naravnost: nima naš um lepše naloge in modroslovje nima lepšega predmeta, kakor dokazati, da je Bog, in spoznavati njegovo bistvo. Tudi ni v nobeni vednosti bolj zanimivega, prijetnega in ljubega, sree vnemajočega predmeta, kakor predmet naših dokazov. Razvideli pa bomo — ako Bog dá — pozneje še natančneje in jasneje, kako važni so ti dokazi, koliko sloni na njih, kako moč da imajo v vedi in v življenji. Koliko knjig se piše in se bere o ničvrednih stvareh, katerih mnogokrat celo ni in ni bilo: o Bogu pa, najvišem bitji, naj bi ne pisali? Kako želel bi, da bi mogel te dokaze zanimivo in trdno, prepričevalno in goreče razkazati in tako svojega ter bralčevega duha povzdigniti do vira vsega spoznavanja, vsega dobrega, vse sreče in vse popolnosti!

§ 3.

Načrt in namen teh dokazov.

Dokazovali bomo, da je Bog, po tej poti, da bomo najprej razkladali razloge za to resnico in prevdarjali ugovore, potem pa bomo zavrgli napačne ali nasprotné nazore, zlasti bogotajstvo ali ateizem.

Izmed dokazov bomo stavili na prvo mesto kozmologični dokaz, na drugo teleologični, in poleg teh večih dokazov obravnavali bomo manj važne dokaze, to je take, ki se opirajo le na pojave kake posebne vrste v naravi. Za temi bomo obdelovali dokaze povzete iz človeške narave, in sicer moralni ali нравstveni dokaz in estetični dokaz (iz popolnosti). Vse te dokaze bode potrjeval zgodovinski dokaz. — Ko bomo te dokaze dobro prevdarili, pregledali bomo tudi ontologični dokaz, da vidimo, koliko veljave ima, in ali se po pravici šteje med druge dokaze.

Tudi s tem, da bomo zavračevali nasprotné nazore, bomo dokazovali resnico. Tako bode naša trditev na vse strani dobro zavarovana, kakor nepremagljiva trdnjava.

2. Namen teh dokazov je posebej še ta, da bi obvarovali našo domovino nemarnosti in mrzlot v največjih in najvišjih zadevah in prašanjih. Ta nemarnost se dandanes grozno širi v vseh krogih. Bog jim je zadnja briga. Treba je zato truditi se, da se dalje in dalje razširi in tudi vtrdi krepko prepričanje, ki ni samo včasih v sreči,

ampak ki prešinja vsega človeka. Le tako prepričanje bode vir vzornemu mišljenju in djanski kreposti. Čitatelj naj bi imel za to prašanje toliko zanimanja, kolikor ga ima za najvažneje osebne zadeve.



DOKAZI.

I. Kozmologični dokaz.

§ 4.

Ime in zgodovina.

1. Ime „kozologični dokaz“ pomeni, da je povzet iz onega dela metafizike, ki se imenuje kozmologija. Kozmologija pa se peča z vesoljnim svetom ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ = svet), torej kaže ime, da se dokaz opira na vesoljni svet. Gotovo pa ne bomo rabili za svoj dokaz vsega, karkoli vidimo na svetu, ampak le na nekatere strani se bomo ozirali, te strani bomo morali primerno in previdno izbirati.

2. Kozmologični dokaz je zelo star. Prvi pa, ki ga je vednostno obdeloval, je bil Aristotel, ki je dokazoval, da je Bog, iz gibanja ali iz spreminjevanja, kakor je bilo že zgoraj rečeno. Nekteri pravijo, da Aristotel ni samo o stvoritelju ali izdelovalcu ($\delta\epsilon\iota\kappa\mu\omicron\upsilon\sigma\tau\eta\rho\acute{o}\varsigma$) sveta govoril, ampak o pravem stvarniku (Trendelenburg, Brentano in dr.). V resnici se bolj vjema ta misel z dokazovanjem Aristotelovim, kakor nasprotna, kajti po Aristotelovem dokazovanju so moči ali sile gotovo iz onega bitja, ki je „primum movens“; sile pa so tudi neka stvar in s tem, da je tvarini dal sile, je vstvaril nekaj, česar prej ni bilo. Sicer pa ne spada v našo nalogo, da bi obširno razpravljali to zgodovinsko prašanje. — Aristotelovi učenci (peripatetiki) so enako dokazovali, da je Bog. Tudi so še natančnejše in določnejše razvijali načela svojega učenika. V vseh dokazih se nahaja ta skupna misel, da stvari nikakor ne morejo biti same iz sebe, ampak, da morajo imeti vzrok ali začetnika. Ta misel se ponavlja v raznih oblikah, včasih samostojno, včasih pa podpira tudi druge dokaze. Slišali smo že, da je Tomaž Akvinski tudi rabil ta dokaz in mu dal posebne oblike. V novejem veku ga nahajamo pri mnogih modroslovcih in bogoslovcih in imel je mnogo veljave, dokler ni angleški modroslovec Hume začel spodbijati mu podlago, stavek namreč, da ima vsak

včinek tudi vzrok.¹⁾ Opirajoč se na Hume-a je Kant tudi spodbijal kozmologični dokaz in trudil se prepričati, da je ta dokaz „nemogoč.“²⁾ Ugovore Kantove proti kozmologičnemu dokazu ogledali si bomo pozneje. Sploh smemo reči, da Kant ni povedal svetu nič novega, in zato rabimo tudi še po Kantu iste dokaze, kakor so jih rabili nekdanj. Ker se je dandanes naravoslovje ne samo razširilo, ampak tudi očistilo in mnogostransko popravilo, zato so tudi posamezni členi našega dokaza mnogo pridobili. Lahko rečemo: kolikor bolj napreduje naravoslovje, toliko trdnjej, toliko krepkeji in mnogovrstnejši je tudi kozmologični dokaz. Tako mora tudi naravoslovje učiti Boga in akoravno se nejeverci naravoslovci z vso silo upirajo vsemu, kar ima količkaj božjega imena ali značaja, vendar ne bodo se mogli ustavljati resnici.

§ 5.

Načrt kozmologičnega dokaza.

1. Kozmologični dokaz dá se obravnavati krajše ali dalje, kakor namreč porabimo več ali manj tvarine iz naravoslovja. Dokaz sloni na dveh resnicah, kateri ste mu stebra: 1. svet je omejen, odvisen ali pogojen, to je: sveta ne moremo razumeti ali razlagati iz njega samega, temu se odločno ustavlja pamet. 2. Kar je odvisno ali omejeno, imeti mora kak vzrok, da je, da obstoji: ko bi vzroka ne bilo, tudi ne bi bilo dotične stvari same. Iz teh dveh resnic more povzeti vsakdo: Torej ima svet vzrok, ali kakor lahko rečemo drugače: ima začetnika, ima izvor v drugem bitji.

2. Da pa je dokaz trden, treba je obe resnici posebej dokazati. Zlasti prvo resnico je treba temeljito dokazati, ker ni razvidna ali gotova sama po sebi, med tem ko razvidimo drugo resnico lahko samo po sebi in je le malo takih posebnostev, ki bi to resnico tajili. Ker ima svet mnogo delov in mnogo strani, zamoremo ozirati se pri dokazovanji tudi na mnogo strani in tako se zdi, kakor da bi bilo več kozmologičnih dokazov. Mi se bomo ozirali le na take strani, ki nas bodo lahko popolnoma prepričale, ki ne bodo preveč težavne, pa vendar lahko umevne. Najprej si bomo ogledali splošno gibanje, ktero nahajamo v celi naravi. To gibanje ni samo iz sebe, ampak mora imeti vzrok. Pa ne samo iz gibanja, ampak iz vsakega spreminjanja sploh sklepamo lahko, da mora imeti izvor ali vzrok.

¹⁾ Enquiry concern. human understanding.

²⁾ Krit. d. rein. Vern. Elementarlehre II. Th. II. Abth. II. B. III. 5.

Med gibanjem in spreminjanjem nam zlasti gibanje in spreminjanje nebesnih teles in posebej še gibanje našega solnčnega svetovja kaže, da svet ni sam iz sebe, ampak od drugod. Kakor v velikanski meri na nebesnem svetovji, tako nam kaže v mali meri tudi gibanje v rastlinah in živalih, to je: življenje, da vsaj zemlja ni sama iz sebe, ampak ima vzrok ali začetnika. Kakor ima svet po času gotove meje, to se pravi, ni večni, tako ima meje tudi po prostoru, t. j. ni neskončen, ali brezmeren. Odvisnost, nesamostojnost sveta kaže se prav jasno v najmanjših delih in njihovi sestavi.

3. Tako nam vesoljstvo po vseh svojih delih, velikih in malih, kaže, da ni samo po sebi, da torej tudi ne more biti samo iz sebe, ampak od drugod: torej ima začetnika ali stvarnika. Ker je pa svet v istini, in ne samo v domišljiji, zato je tudi Bog v istini, ali: Bog je. Po tem načrtu nekako bomo razpravljali kozmologični dokaz. Razumeva se samo po sebi, da nisem nameraval dokazov razdeliti, kajti dokazov ni mnogo, marveč v istini je samo en dokaz v raznih ozirih, kakor tudi lahko eno in isto solnčno svetlobo vidimo v raznih barvah. Prepričal pa nas bode ta dokaz, da je nad svetom vsemogočno bitje, torej različno od sveta, da svet in Bog nista eno in isto bitje: s tem pa bomo postavili podlago pravemu spoznanju svetá in spoznanju božjemu.

§ 6.

Razlogi iz gibanja in spreminjanja sploh.

1. Kadar ta ali oni predmet ni v kakem trenutku več na onem mestu ali kraji, na katerem je bil v prejšnjem trenutku, marveč ima v vsakem trenutku drug položaj ali drugo lego, imenujemo to stanje predmetovo: gibanje ali premikanje. Sicer pa mora vsakdo iz skušnje ali opazovanja vedeti, kaj da je gibanje: iz samega razkladanja ne more tega nihče spoznati. Opazovati pa je mogoče gibanje povsodi: kaže se nam v mali in veliki meri, na nebu in na zemlji. — Iz gibanja dá se prav temeljito dokazati, da ima svet začetnika, toda treba je ta dokaz, treba je te razloge pazno prevdarjati.

2. Mislimo si, da je lesena krogla *A* dosedaj bila pri miru, ali da je počivala. V trenutku *a* pa se začne gibati ali premikati. Prašajmo se: kaj se je zgodilo s kroglo? Gotovo se je moralo nekaj spremeniti v stanji kroglice. Morebiti je kdo kroglo sunil, ali morebiti so se nagnila tla, na katerih je krogla stala. Ako bi se ne bilo zgodilo prav nič enakega, krogla bi morala ostati pri miru, kakor je bila poprej. Protislovje bi namreč bilo reči: gledé kroglice se ni spre-

menilo prav nič, in vendar se je začela gibati. A nekaj drugega bi se utegnilo zgoditi: da bi se začela gibati kroglja sama iz sebe. Saj ni popolnoma nemogoče misliti si, da je gibanje začelo se brez zunanjega vzroka in da je v krogli sami taka moč. Na pr. jež, ki je bil poprej zvít v podobi kroglice, stegne se sam po sebi in hodi po svojih potih. — Tudi v tem slučaju se je nekaj moralo spremeniti in sicer, ako ne zunaj, pa znotraj v dotični stvari. Ako bi se v ježu pred njegovim gibanjem ne bilo nič spremenilo, ako bi ne bil postal bolj lačen itd., ako bi prav noben nov nagon ne bil vzdramil ga iz pokoja, ostal bi bil zmerom zvít v klopčič. — Tako lahko prevdarjamo kateri koli slučaj, in vselej se bomo prepričali, da brez povoda se ne more začeti gibanje. Imeti moramo pred očmi, da govorim o gibanji, ki se je pričelo, o predmetu, ki je poprej bil v miru. Gibati se torej zamore kak predmet iz svoje moči, toda nikakor ne brez notranjega ali zunanjega vzroka. Ako se pa ne more gibati brez vzroka, torej ne more gibanje nastati samo iz sebe, kajti še le povod ali vzrok ga obudi ali napravi. Prevdarjajmo še dalje: Ako bi se res kako gibanje moglo pričeti samo po sebi, tedaj ne bi bilo nikakega razločka med gibanjem in mirnim stanjem. V trenutku α naj predmet A še počiva; v trenutku β se giblje, in sicer sam po sebi ali brez vzroka in povoda. Če je taka, tedaj se ni v predmetu nič spremenilo in zato mora predmet v trenutku β biti ravno tak, kakoršen je bil v trenutku α , kar je pa proti našemu pogoju, ker smo rekli, da se A giblje.

3. Prašajmo se pa dalje: kaj zamore vzrok biti gibanju? Odgovor: gibanje. Ako sta dva predmeta A in B eden poleg drugega in oba počivata, ne more vzbuditi eden drugega. Ako se pa eden giblje in trči na drugega, tedaj zamore drugega ganiti, kakor nas uči skušnja. Torej gibanje zamore provzročiti zopet gibanje. Gibanje drugega predmeta pa zopet ne more biti samo iz sebe, marveč imeti mora enak vzrok, in ta vzrok ima zopet vzrok —: seveda le tedaj, ako se je tudi drugo, tretje, četrto gibanje začelo. Kaj pa, ali je treba res vselej gibanja za vzrok gibanju? Kadar mi šine kaka nova misel v glavo, tedaj naglo poskočim — začnem se gibati; ali je misel gibanje? Je gibanje, pa drugačno, kakor telesno. Saj pravim, da je „prišla“ misel, da je „šinila“ v glavo. Akoravno ne smemo teh izrazov umevati čutno, vendar naznanjajo notranjo spremembo, notranji dogodjaj, brez ktere ga bi zunanjega dogodka ne bilo. Ako pes včasih v trdnem spanji zalaja, ali celo z gobcem hlastne tje pred seboj: zgodi se to, ker sanja, da ima nasprotnika ali kako divjačino pred seboj. Sploh: brez gibanja ne more se začeti drugo gibanje.

4. V naravi opazujemo povsodi gibanje. Gibajo se nebesna telesa, giba se stvarstvo na zemlji, giba se v celoti in v posameznih delih. Ali se pa to giblje samo iz sebe? Nikakor ne, ker vidimo, da se večina teh stvari začinja gibati in zopet neha gibati se. Vedno spreminjevanje opazujemo: sedaj mirovanje, sedaj gibanje, tukaj pokoj, tam delovanje. Kdo ne vé, da zamore gibanje posameznih predmetov počasneje ali hitreje biti, da zamore popolnoma ponehati? In vsak predmet, ki se ne giblje, zamore se pripraviti v gibanje. Tako gibanje torej ni samo iz sebe, ampak je od drugodi. Na zemlji prehaja gibanje iz enega predmeta na drug predmet v nepretrgani vrsti v vednem krogu. Kakšna pa je ta vrsta? Posamezni členi v tej vrsti nimajo gibanja sami iz sebe: ali ga morebiti imajo vsi skupaj kot celota? Gotovo tudi ne; kajti celota je taka, kakoršni so posamezni deli. — Toda ali ni mogoče, da bi ta vrsta bila neskončna? Eden člen prejemal bi gibanje od drugega v neskončni vrsti, tako da bi vsi členi h krati gibalili druge. — Ne, to ni mogoče. Ako mora *A* sprejeti gibanje od *B*, da se giblje, in *B* od *C*, *C* od *D* itd., ne more vrsta teh členov biti neskončna. Ko bi ta vrsta bila brezkončna, tedaj ne bi imela začetka, od katerega bi gibanje izhajalo. Vsaki izmed členov bi potreboval drugega za gibanje in onega „potrebnega“ člena ne bi bilo nikjer: kako bi se torej gibati mogli? Zato je prava nesmisel reči, da je vrsta brezkončna, da vsak izmed členov giblje drugega in da na ta način popolnoma lahko razlagamo gibanje v vesoljstvu. Kako pa je torej le mogoče razlagati gibanje? Edino le s tem, da si mislimo vir ali začetek gibanja, iz katerega vse gibanje izhaja, katerega pa ne giblje nič drugega. Ta vir gibanja torej ima gibanje sam v sebi in ga ne prejme od drugodi, on je tudi gibanje samo in ni v njem nobenega počivajočega ali mirujočega dela. Ako bi tak del bil v tem bitji, tedaj bi ta del popolnoma različen bil od drugih delov in bi ne spadal med druge. Oni začetek ali vir gibanja je samo gibanje in prav zato more dati vsem drugim bitjem gibanje, akoravno ga sam ne prejme od nikoder. Tak začetek gibanju pa je istinit, to se pravi: ni samo v naših mislih, in sicer tako gotovo je tak vir, kakor gotovo je gibanje istinito. In kaj pa je oni začetek gibanja? Večno in neskončno bitje, ki je samo iz sebe in ima samo iz sebe vse. Temu bitju pravimo Bog: torej Bog je.

5. Pri tem dokazovanji smo se ozirali samo na gibanje in vendar je bilo tu pa tam treba omenjati „spreminjanje“. Prav za prav bi bil lahko dokazoval tudi iz spreminjevanja, toda za začetnika je bolj umljivo, ako se ozira posebej na premikanje ali gibanje, ker gibanje je bolj

čutno, kakor drugo spreminjevanje. Kar smo pa rekli o gibanji, velja o vsem spreminjevanji. Nobena stvar se ne more spremeniti brez vzroka, in ne more spremeniti sama sebe. Kajti, da bi se mogla spremeniti, morala bi že pred spremembo postati drugačna ali spremeniti se pred spremembo, kar je pa nemogoče ali proti pogoju. Vrsta sprememb ne more biti neskončna, ampak mora imeti začetek in ta začetek je Bog. Bog spreminja vse drugo, sam pa se ne spreminja. Ker je spreminjevanje istinito, torej je tudi Bog istinit, ali: Bog je.

§ 7.

Pojasnjevanje prejšnjega dokaza in ugovori.

1. Sv. Tomaž Akvinski ima v svojem velikem bogoslovnem delu¹⁾ že zgoraj omenjeni dokaz iz gibanja, ter pravi, da ta pot do spoznanja Boga je prva in razvidnejša, kakor druge. Latinska beseda „motus“ pomeni kakor tudi grška „κίνησις“, spreminjanje ali prehajanje iz potencialnega (iz možnosti) v aktualno ali djavnost. Za tako spreminjevanje treba je, da deluje nekaj, ki je djavno ali aktualno. Pa tudi naša beseda gibanje pomeni vsakovrstno prehajanje. Torej se naše misli bistveno ne razločujejo od Tomaževega dokazovanja, le izvajanje moralo se je ukrojiti bolj po domače, ker vsakdo ne more prebaviti kratkih in težkih stavkov.

Ta dokaz je kaj tehten, pa tudi važen dokaz. Tehten zato, ker ni mogoče ustavljati se njegovi sili, važen zato, ker je starodaven in ker nam tako lepo razkriva bistvo božje in bistvo sveta. Bog je torej samo gibanje in vse gibanje na svetu izhaja iz Boga.

2. Kaj da je gibanje in spreminjanje, tega prav razumeti ne moremo. Oba pojma sta prvotna in tudi se ne dasta razložiti v dele. Zakone metafizične v spreminjevanji pa zamoremo določiti in glavni zakon je ta: ni je spremembe brez vzroka. Ta stavek razvidi in pripozna vsakdo, ki le malo misli. Težave bi utegnili dokazu delati le to, da bi ta vzrok kdo iskal v stvari sami, češ, spreminjati se mora kaka stvar sama iz sebe. To nam kaže pot do ugovorov.

a) Začnimo z najvažnejšim in najmodrejšim ugovorom! Ker je gibanje tako splošno, ker se dá gibati vsaka stvar in zamore gibati tudi druge, zato bi se utegnilo komu zdeti, da je gibanje tvarini bistveno, to se pravi: gibanje je tako tesno združeno s tvarino, kakor n. pr. razsežnost. Ni je tvarine, ki bi ne bila dolga, široka in visoka; tako je pa tudi ni tvarine, ki bi se ne gibala. Tako trdijo

¹⁾ S. th. 1. qu. 2. art. 3.

mnogi naravoslovci in tudi modroslovci; trdijo pa najbolj zato, da bi utajili stvarnika. Kajti, če je gibanje tvarini bistveno, če se giba ona sama iz sebe: ni treba iskati kakega začetnika gibanju, marveč shajali bi s tvarino samo. Nihče namreč ne vpraša, od kod ima tvarina razsežnost, razdeljivost, težnost. Vse to ima ona sama iz sebe: torej ima tudi gibanje sama iz sebe. — Da je pa gibanje tvarini bistveno, prepričamo se iz tega, da moremo gibanje povsod tam najti, kjer je tvarina. Ako se nam tudi zdi, da tvarina tu pa tam počiva ali miruje, vendar je to le dozdevno. Saj se giblje zemlja neprestano, giblje se osolnčje in skoro gotovo se giblje tudi celo svetovje. Kar je tako splošno, to mora biti bistveno.

Ali je ta ugovor ovrgel naš dokaz? Nikakor ne, kajti ta ugovor si hoče pomagati s tem, da se skriva za besedami in izrazi. Kaj pa je bogotajec na boljem, ako mu tudi priznamo, da je gibanje tvarini bistveno? Mi trdimo namreč dalje, da tudi to bistveno gibanje ne more biti samo iz sebe, ampak od drugodi. Samo reči: gibanje je iz tvarine, to je precej prazno, tega ne more nihče dokazati. Edino to more biti resnično, da je pri tvarini vedno gibanje, nikakor pa ne, da je iz tvarine. Ako prihaja za nočjo vedno dan, ne moremo sklepati, da izvira dan iz noči in narobe. Dalje; naj bi tudi izhajalo gibanje bistveno iz tvarine: naš dokaz še ni ovržen, kajti s tem še ni dognano vprašanje: od kod je tvarina? Ako izroči kupec denar blagajničarju, ki torej tudi vse stroške poplačuje, moremo li reči, da ves denar prihaja od denarničarja kot pravega posestnika ali gospodarja? Naj bi torej gibanje tudi bistveno bilo tvarini, zato ni še gibanje postalo tako samostojno, da bi zanj ne trebalo iskati vzroka.

V istini pa je lahko spoznati in prepričati se, da moramo za tvarinsko gibanje iskati družega vzroka, kakor tvarino samo, takega vzroka, ki giblje vse drugo, sam se pa ne giblje. Naj povemo nekaj razlogov! Prvič dobimo, ako sprejmemo sklepanje ugovorovo, vse drugačne posledice. Naj bi bilo gibanje tvarini bistveno, ne bi mogla tvarina spreminjati se v svojem gibanji. Kajti bistveno kakemu telesu ne more biti „gibanje sploh“, ampak določeno gibanje, ki ima določeno hitrost in določeno mer. Kar je bistveno, tega ne more izgubiti nobeno bitje, torej tudi gibanja ne. In vendar izgubivajo različna tvarinska bitja svoje gibanje ter ga zopet dobivajo. Telo *A* ostane isto telo, ako se giblje hitro, ali počasi, ali se sploh ne giblje. Torej ni pač mogoče reči, da je temu telesu kako določeno gibanje bistveno. Izgovarjati se pa tudi ni mogoče, da je „tvarini sploh“ gibanje bistveno. Kar namreč velja o posameznih tvarinskih delih,

to velja tudi o tvarinski celoti. — Drugič je veliko lažje umeti, da se tvarina sama po sebi ne giblje, ali da tvarini ni bistveno gibanje, kakor pa nasprotno. Tvarina je sama po sebi „lena“, ona sprejema bodisi gibanje, bodisi mirno stanje, kakoršno je namreč telo, s katerim pride v dotiko. Nikdo ne more reči, da je gibanje isto, kakor mirovanje. Ako je gibanje bistveno dvema telesoma, kako bi mogla obstati mirno, ako trčita eden na drugega? Telesa si ni mogoče misliti brez dolgotrajnosti in širivosti zato, ker je to telesu bistveno? Ali je taka tudi z gibanjem? — Tako vidimo, da ona trditev ni veljavna, in gibanja torej ne moremo imenovati bistvenega za materijo. Ako pa ni bistveno, ako torej more v materiji biti in ne-biti, torej mora imeti gibanje vzrok, in ta vzrok je bitje, ki giblje vse drugo, njega pa ne giblje nič.

Dalje: ako bi gibanje bilo tvarini bistveno, morala bi imeti vsa telesa popolnoma enako gibanje. Nobenega razloga namreč ni mogoče najti, zakaj da bi imel en kos tvarine drugačno gibanje, kakor drugi. Še lažje umeti je, da bi ne moglo biti spreminjanja gledé gibanja, ako bi gibanje bilo bistveno tvarini. Torej bi moral biti svet vekomaj tak, kakoršen je bil od vekomaj. Morala bi vladati večna enoličnost — in tako v istini vendar ni. — Nikakor bi ne bilo mogoče umeti, zakaj da prehajajo razne sile ena v drugo, ali bolje, zakaj se razvija iz enega gibanja drugo, n. pr. iz mehanskega gibanja se razvija gorkota in električno gibanje. — Vprašati moramo tudi: kako je mogoče, da je mnogokrat v telesu samo „možnost“ gibanja (potencialna energija), to je neki stan, iz katerega se razvije gibanje, a ne samo po sebi, marveč vsled drugega gibanja? Kar je namreč bistveno, to ne more biti samo možno.

Taka in enaka prevdaranja morajo popolnoma podreti misel materialistov, da izhaja gibanje bistveno iz tvarine in samo iz tvarine, ne da bi treba bilo iskati drugega vzroka. Zato pa ima popolno veljavo naš prejšnji dokaz, ako ni morebiti še kaj tehniših pomislekov. Nikakor pa ni tehniši

b) ugovor ali bolje izgovor ta, da se gibanje dá razlagati iz „medsebojnega vpliva“ dveh ali več bitij. Kakor razlagajo gibanje nebesnih teles s tem, da se sklicujejo na „medsebojno privlačevanje“, prav tako razlagajo tudi drugo gibanje. Da bolj jasno govorimo: ako bi tudi ne imelo eno telo samo zase moči gibati se, imeli naj bi jo dve telesi, ki se med seboj gibljeta in sicer tako, da jima je to gibanje bistveno ali naravno. — Ta ugovor je pa kaj slab. Ako namreč eno telo giblje drugo in drugo giblje prvo, se

to pravi, da nekdo daje to, česar nima. Kako more gibati kako telo, ako se ne giblje samo? Sicer bomo pa na drugem mestu kmalu dokazali, da se gibanje nebesnih teles ne dá tako razlagati, kakor hoče ugovor, ampak da se zlasti iz tega gibanja lahko razvidi začetek gibanja od drugod — izvan tvarine.

c) Akoravno ni lahko misliti si, kako se vrši gibanje od vekov sem, vendar je pa tako misliti si lažje, kakor kar si bodi družega. Kajti, kakor vidimo mi vedno spreminjevanje, vedno prehajanje od enega predmeta do družega, tako se je godilo vedno, kakor daleč si hočemo misliti nazaj v preteklosti. Ker pa ne moremo s svojimi znanstvenimi pripomočki segati nazaj posebno daleč, zato pravimo raje, da mi ne vemo, kako se je gibanje razvijalo, da naš um nima moči za tako spoznavanje. — Tak ugovor ali izgovor seveda je lahek. Toda pamet naša v resnici ni zadovoljna s takim razlaganjem, ki si hoče pomagati z nevednostjo. Seveda pamet nam sama iz sebe ne pove, kakšno je bilo spreminjevanje, toda pove nam dovolj jasno, da ni večno. V neskončno preteklost segati — to se pravi samemu sebi ugovarjati. Vsako gibanje se vrši ob določenem času in trpi tudi določen čas. Ali je moglo biti ono gibanje v neskončnosti drugačno? Torej pa tudi ni bilo neskončno, ampak bilo je končno. Vrsta vseh sprememb bi se po tem ugovoru nikakor ne dala naznaniti v določenem številu, akoravno ima ta neskončna vrsta prav določene dele. Pojasnimo to, kar smo rekli, konkretno! Imenujmo gibanje in spreminjevanje, ki se je izvršilo v zadnjih 10 letih na naši zemlji — a ! Ta a je brez dvoma del onega „neskončnega“ gibanja. To neskončno gibanje se ne dá izraziti z nobenim številom, prav zato ne, ker je neskončno. Da označimo neskončnost v računih, imamo znamenje ∞ . V našem slučaju ne pomeni ∞ samo nedoločnega števila, ali: večje število, nego je vsako drugo, ki se dá izraziti določno, — ampak nekako realno ali istinito neskončnost. a je v našem pogoju vsekako del celega ∞ . Vprašajmo pa se, ali se dá ∞ v določene dele deliti? Ali je polovica od ∞ končna, določena? Nikakor, to je nemogoče: dve končni polovici dajeta končno celoto. Prav tako moramo reči tudi o tretjini, četrtini itd. Noben del od ∞ ne more biti določen ali končen, ako je ∞ res neskončno. Torej bi a ne mogel biti del od ∞ , to se pravi: a ne spada v tako gibanje, o katerem govori ugovor, ampak a spada v končno, v določeno — po času in prostoru določeno gibanje. Ker je pa le ono gibanje, h kateremu spada a — realno ali istinito, ono ∞ je pa samo namišljeno, torej se iz tega razvidi, da ono neskončno gibanje je nemogoče. Zato je vse gibanje le končno, ima začetek, torej tudi

vzrok — kakor smo zgoraj dokazali. — Pa ne mudimo se dalje z ugovori! Kaj stvarnega ne moremo iz njih povzeti: iz besedi, iz posameznih pojmov pa lahko vsakdo potegne kako dlako, če jo išče. Naj podamo dragemu čitatelju raje še druge dokaze iz gibanja, ki nas morajo prepričati, da gibanje se je začelo v času in ni od vekomaj.

§ 8.

Dokaz iz gibanja nebesnih teles.

1. Dandanes obče priznavajo zvezdoslovci in fiziki, da nebesna telesa niso v miru, ampak da se neprestano gibajo. Da se naše osolnčje giblje, je popolnoma gotovo. Giblje se pa ne samo krog svoje osi, ampak giblje se tudi v neki črti dalje tako, kakor se naša zemlja suče h krati okoli svoje lastne osi in okrog solnea. Praviijo, da se celo naše osolnčje premika proti zvezdnemu znamenju Herkulovemu in preiskave učenjakov se v tem oziru še precej vjemajo.¹⁾ Kaj gotovega je pač težko izreči o vesoljnem zvezdovji, se li n. pr. premikajo vse zvezde okrog ene točke, kakor krogla, so-li zvezde razdeljene v posamezne skupine, ki imajo lastno gibanje, ali so v istini med seboj po enovitih silah združene . . . taka vprašanja so zelo težka, in le polagoma pride veda do gotovosti. Da bode naš dokaz lažji in h krati razvidniši, ozirali se bomo najbolj na osolnčje naše, ktereга gibanje zamoremo natančno opazovati.

2. O tem gibanji vemo, da se vsi planeti gibljejo okrog solnea bolj ali manj v neki ravnici (Ebene), ki se imenuje ekliptika in sicer v ellipsah od zahoda do vshoda. Giblje se okrog svoje osi tudi solnce v enakem smislu, kakor planeti, tako da si zamoremo gibanje celega osolnčja tako misliti, kakor gibanje kakega kolesa, na katerem se obroč, platišča in prečke tako gibajo, kakor pesto. To gibanje nebesnih teles je zelo zanimivo. Ako privežeš na vrvico svoj ključ in ga začneš vrteti, čutiš v roci, kako skuša ključ odleteti in čem hitreje ga goniš, tim močnejše napenja vrvico. Zakaj pa ne odletijo planeti tako, kakor bi odletel ključ, ko se pretrga vrvica? Zato, ker jih drži moč, kakoršna drži v našem zgledu ključ: privlačna ali attraktivna sila. Zakaj se pa vrtijo v krogu, kdo jih goni, ali vsaj: kdo jih je zagnal, zavrtil? Na to vprašanje skuša odgovoriti znanost; največ učenjakov se je poprijelo razlage, ki sta jo podala Kant in Laplace in ki si misli prvotni stan celega osolnčja kot velikansko plinovito kroglo ali maso, ki je bila razprostrta v velikanskem prostoru. Vsled privlačevanja

¹⁾ J. J. v. Littrow, Wunder des Himmels, 5. A. p. 586 sq.

posameznih delcev se je tvarina vedno bolj zgoščevala in dobila podobo krogle in začela se je tudi vrteti (zakaj, — tega ne pove hipoteza). Kolikor bolj se je skrčila krogla, toliko hitreje se je vrtila in dobivala podobo potlačene krogle — nekakega hlebea. Ko je pa postala ubežna moč ob kraji te mase večja, nego privlačivna, tedaj se je odtrgal cel obroč, ali pa morebiti le kak posamezen kos od celote in se je vrtil sam z ostalo kroglo vred. Ako se je odtrgal cel obroč, je pa pozneje raztrgal se v posamezne kose in ti kosi so se zopet vrteli okoli svoje osi, kakor bi z nekoliko obširnejim razlaganjem lahko pokazal. Tako so nastali okrog solnca planeti. Solnce je središče one prvotne krogle in planeti so tisti kosi, ki so se odtrgali. Ločivši se od celote so se planeti vedno bolj zgoščevali in vedno hitreje vrteli in tudi od njih se je tu pa tam odtrgal velik kos — traabantje ali lune, ktere imajo nekteri planeti, n. pr. naša zemlja ali Jupiter. In zgostila se je na nekterih tvarina tako, da je zunanja skorja popolnoma trda, kakor na naši zemlji; drugi planeti pa se niso še vsi tako zgostili, kakor n. pr. prej imenovani Jupiter, ki je še popolno plinovit. Površina posameznih planetov se spreminja različno: na naši zemlji se razvija bujno življenje, razne dōbe zemeljskih sprememb so določili že učenjaki in v tem spreminjevanji živimo tudi mi. Kaj da za nami pride, tudi to nekoliko slutimo. — Tako bi nekako zamogli po domače razložiti ono Kant-Laplace-ovo podmeno (hipotezo). Akoravno se zdi, da se prav vsi pojavi našega osolnčja ne strinjajo s to hipotezo, vendar pa recimo, — kar tudi smemo reči, — da je ta med vsemi drugimi razlagami najbolj verjetna. Pa ravno ta razlaga nam dokazuje resnico, s katero se pečamo. Prvič trdi ta razlaga, da svet ni od vekov tak, kakoršen je sedaj, ampak da je tak postal, da se je razvil polagoma. To razvijanje ima torej začetek: kaj je bilo pred njim? Ali ni bilo treba vzroka, da se je to gibanje ali razvijanje začelo? Gotovo. In kateri je ta vzrok? Tega vzroka ni v tvarini sami, ker sicer bi se bila sama od vekomaj morala razvijati. Začetnik ali vzrok tega gibanja more biti le Bog. Drugič: aerostatika uči, da se plinovi v kakem prostoru tako razširjajo, da ga vsega napolnijo. (Prim. Daltonov zakon.) Plinovi se torej raztegujejo in razširjajo, nikakor pa ne zgoščujejo — brez zunanje, posebne sile. Na kateri zakon se torej opira ta hipoteza, ki trdi, da se je začela plinovita masa krčiti in zgoščevati? Od kod je prihajala ona sila? Tudi na to vprašanje ni mogoče odgovoriti, ako se ne oziramo na Boga. — Tretjič: planeti se okoli solnca vrtijo, kakor se je vrtela prvotna masa. Vrtenje v krogu se začne vsled dveh moči: ena moč vleče k središču, druga moč je pa

samo momentna ali hipna, t. j. taka, ki deluje samo v hipu ali v momentu (Stosskraft). Obe moči imenujete se centralni moči: taki moči delujete gotovo tudi v gibanji nebesnih teles. Ako tudi imenujemo ono moč, ki vleče k središču, splošno težno moč — kajti vsa telesa se privlačevajo, treba je vendar še odgovoriti, odkod da je ona hipna moč, oni sunek, vsled kterega se je začela vrteti solnčna tvarina? Odgovor ne more biti drugačen, kakor: od Boga. Dalje: lahko je sicer reči, da se posamezni tvarinski delci privlačevajo, toda s tem ni še dokazano, da ima tvarina kar sama ob sebi to moč. Da se dva tvarinska dela — kakor pravimo — privlačevata, to nas uči skušnja; da bi se pa privlačevati morala, tega ne more pripoznati naša pamet. Torej je pač tudi v tem oziru iskati treba nekega vzroka in kje naj ga iščemo drugodi, kakor v bitji, ki more tvarino iz lastne moči gibati, in to je — Bog. Pozneje bomo videli, kako da se tudi naravoslovci dandanes z nami lepo vjemajo.

3. Temu dokazovanju se ni mogoče ustavljati. Iz gibanja našega osolnčja moramo za trdno povzeti, da ima začetnika. Kdor bi hotel razlagati drugače postanek sveta, ne bi se mogel umakniti sili našega sklepanja. Zato lahko rečemo: gibanje našega osolnčja nas uči najti Boga. Kaj pa, ko bi kdo ugovarjal rekoč: morebiti je kak komet ali kaka druga zvezda začela gibati naše osolnčje? Tak ugovor bi malo pomagal. Prav tako namreč moramo sklepati o gibanji vsake zvezde ali vsakega ozvezdja, kakor smo sklepali o solncu in planetih. Ker so posamezne zvezde večinoma še veliko večje, nego je naše solnce, torej imajo skoro gotovo tudi svoje premičnice. O onih zvezdah, ki se imenujejo „dvozzvezdja“ (Doppelsterne), vemo, da se sučete po dve zvezdi krog nekega središča, ali pa se suče manjša zvezda krog večje zvezde. Od kod je to centralno gibanje, od kod ona hipna sila, brez ktore si ni misliti centralnega gibanja? Od kod prihaja vedno spreminjanje na nebesnih telesih, ki ga opazujemo tu pa tam v svitlobi, v barvi? Od vekomaj to ne more biti, kajti sicer bi mi ne mogli opazovati spreminjevanja, ampak stalnost.

Ako namreč ono Kant-Laplace-ovo hipotezo obračamo tudi na druga nebesna telesa, moramo reči, da je naše osolnčje bilo prav taka „nebesna megla“, kakor jo vidimo n. pr. v Orijonu ali v „devici“. Te nebesne megle se pa zgoščujejo, kakor naše osolnčje in postajajo zvezde — vrteče se v krogu. Razume se samo po sebi, da velja o takem gibanju vse to, kar smo rekli o solncu in planetih. Iz tega pa moramo sklepati, da je vesoljno gibanje nastalo še-le v času in da ni samo iz sebe ali večno. In tako podpira ta naš posebni dokaz kaj dobro naš prejšnji splošni dokaz.

Naj pristavimo temu dokazu še to, da bode imelo spreminjevanje na planetih in v celem osolnčji tudi konec. Posamezni planeti namreč spreminjevali se bodo tako dolgo, dokler ne bodo postali popolnoma trdi, kakor je n. pr. naša luna, ki je na svojem površji trda, brez vzduha ali tekočih snovi. Da se je pa luna mnogo spreminjevala, to spoznavamo iz njene površine, ki je polna takih vulkanskih žrel (kraterjev), kakoršne opazujemo pri zemskih ognjenikih. V tako stanje bode pač tudi naša zemlja prišla in druge premičnice: torej spreminjevanja bode konec. Kar ima pa konec, moralo je imeti začetek. Torej nas tudi ta kratki premislek prepričuje, da ima naše osolnčje začetek.

§ 9.

Dokaz iz spreminjevanja živih bitij ali iz življenja.

1. Na zemlji ne vidimo samo, da se zemeljska skorja spreminja, ko se včasih zaziblje v potresih, ko se gore posujejo, ko se morske obali ali naraščajo, ali odmikajo, ko se sredi morja dvigne kak otok in zopet izgine, ko reke menjavajo svoje struge itd.: ampak zanima nas zlasti spreminjevanje neke druge vrste, ki je v najtesnejši zvezi s 4 letnimi časi, namreč življenje, katero nahajamo v rastlinstvu in živalstvu. Kake spremembe da nam javi življenje, znano je dovolj: nas zanima le to, kar podpira in pojasnuje naš dokaz. Dokazati namreč ni težko, da vse gibanje ali spreminjevanje, ki se nam kaže v živih bitjih, ima začetek, torej začetnika ali vzrok izvan stvarine.

Ako le površno prevdarjamo spreminjevanje živih bitij, vrine se nam hitro misel, da vse življenje mora izhajati iz gotovega vira, da ni postalo samo iz sebe. Kajti živa bitja se razločujejo bistveno od neživih, med njimi je nepremakljiva stena. Ako bi ne bilo takega razločka, ne bi se nikdo menil za živa bitja, ne bi govorili o življenji in o mrtvi stvarini. Bistvo življenja pa je to, da se kaže v njem vedno spreminjevanje, vedno gibanje in sicer gibanje, ki izhaja iz živih stvari samih. Neživa bitja morejo gibati se po drugih gibajočih se stvareh: živa pa imajo to zmožnost ali moč sama v sebi. Že iz tega moremo spredvideti, da med živimi in neživimi bitji ni take zveze, da bi neživa bitja kar sama po sebi mogla postati živa, torej moramo vprašati se: od kod je življenje?

2. Ne moremo se spuščati v vse razlage raznih učenjakov, s katerimi so skušali odgovoriti na to vprašanje. O tem so pisana obširna dela,¹⁾ dokazali bomo samo, da življenje na zemlji more prihajati

¹⁾ Prim.: der belebte und unbelebte Stoff . . . L. Dressel, 1883.

le od stvarnika. — Da življenje ne izvira samo iz tvarine, tega ni težko spričati. Kolikor nas uči skušnja, še nikdar ni iz same nežive tvarine nastalo življenje. Poskušali so sicer učenjaki mnogo, da bi „obudili tvarino k življenju“, toda vsi naporji so bili nevspešni. Dosedaj niso mogli družega doseči, kakor da so napravili ali sestavili umetno nekaj snovi ali kemijskih spojin, kakoršne nahajamo tudi v organizmu živalskem: a te snovi nimajo nikakega življenja. Dosedaj se je še vseskozi potrdila resnica, da življenje izvira le iz življenja, ali da samo živa stvar more po naravnih, določenih zakonih roditi novo živo bitje iste vrste. Zato velja splošno pravilo: omne vivum ex ovo, t. j.: le iz jajca, iz žive kali, razvije se živo bitje. Ko bi naravoslovci trezno mislili, opustili bi popolnoma vse nepotrebne poskuse, da bi napravili ali vzbudili življenje, kajti bistvena razlika med organskimi in neorganskimi bitji nas uči, kakor smo že zgoraj rekli, da tega prepada med obema ne bode nihče prekoračil.

3. Ker življenje ne izhaja iz tvarine in ni tvarini bistveno, — kajti sicer bi morala biti vsa tvarina živa, — torej more izhajati samo iz posebnega vira: življenje izhaja samo iz življenja, sedanja živa bitja izhajajo iz živih bitij, ki so živela v prejšnjih dôbah. Torej imamo v živih bitjih in v njihovem spreminjevanji vrsto, ki obstoji iz členov. Vsako živo bitje je nekak člen v tej vrsti. Mnogo takih vrst ima konec, kadar n. pr. pogine živo bitje, predno ima kaj zaroda: a vir mora gotovo imeti vsaka vrsta. Ali so te vrste morebiti gledé preteklosti neskončne, to se pravi: ali je življenje na zemlji večno? To je nemogoče: 1. Po Kant-Laplace-ovi hipotezi je bila nekdanj vsa tvarina plinovita: v tem stanju ni mogla tvarina imeti življenja. Po isti hipotezi je bila naša zemlja prvotno zelo vroča, v „ognjenotekočem“ stanju. Prevelika toplota, kakor vemo, pokončava življenje in ga ne goji. 2. Neskončna vrsta živih bitij — to je ravno tako nesmisel, kakor sploh vsaka neskončna vrsta, ki pa naj ima končne, določene dele. 3. Življenje — je vedno spreminjevanje. Prav zaradi tega pa ne more biti življenje večno. In prav v tem oziru smemo staviti bogotajno ono znano poprašanje: kaj je bilo preje, ali jajce, ali kokoš? 4. Vsako živo bitje se rodi, živi nekoliko časa in potem odmrje. Tako je moralo biti vedno, ker naravni zakoni so nepremeljivi. Vsako izmed posameznih bitij ima začetek, izvira iz družega živega bitja. Prvo bitje pa ne more izvirati iz družega, kajti ko bi izviralo iz družega, ne bi bilo prvo. Ako bi pa ne bilo v tej vrsti nobenega prvega, ne bi moglo biti družega, tretjega itd.: torej nobenega. A v istini so živa bitja, zato mora tudi prvo med njimi biti, ki ne izvira od družega, in to je — Bog.

4. Tako nam kaže tudi življenje, da ima vsaj naša zemlja začetnika ali vzrok izvan tvarine. Kar pa trdimo o zemlji, to trdimo lahko tudi o drugih svetovnih telesih, kajti nobenega razloga ne moremo najti, zakaj da bi mogla druga telesa nastati sama po sebi, dočim zemlja ni mogla. Da je ta dokaz, ki smo ga razlagali, precej močan, razvidimo najbolje iz tega, da skušajo bogotajci mnogokrat celó smešno uiti njegovi sili. „Nekteri učenjaki — med njimi Sterry Hunt, Edgar Quinet, H. E. Richter, W. Thomson — pravijo nam, da so prva organska (živa) bitja prišla na zemljo po zvezdnih utrinkih in meteorih z drugih zvezd in da so se na zemlji, ko se je bila dovolj ohladila, ohranila in razmnožila.“¹⁾ — To je pač vednostna razlaga! Kako pa vedó ti učenjaki, kaj je na utrinkih? Ali ne uči veda, da utrinki od velike vročine zažarijo, kadar gredó skozi zrak mimo zemlje ali pa celó na zemljo padejo? Od kod pa je prišlo življenje na utrinke? Tako razlaganje ni razlaganje, ampak je otroče igranje z vednostnimi vprašanji.

5. Kakor skušajo bogotajci dokaz iz gibanja s tem podreti, da štejejo gibanje med bistvene znake tvarinske — kakor da bi kaj negibajoče se tvarine ne moglo biti: tako ravnaajo nekteri tudi z življenjem ter učé, da je življenje bilo prvotno v vseh zemeljskih in sploh v svetovnih bitjih. „Vse, kar biva, je živo ali je vsaj bilo živo. Življenje je večno in neminljivo. Zato ni treba preiskovati, od kod je življenje.“ Tako mislijo nekteri — zlasti panteisti — modroslovci (n. pr. Fechner, Preyer) in menijo, da so vprašanje za vselej odbili. Toda, dokler ne dokažejo, da ni med živimi in neživimi bitji nobenega razločka, tako dolgo je njihovo razkladanje prazno govorjenje. Opazovanje in zdrava pamet uči, da je morala tvarina že biti, predno se je začelo življenje. Ako bi pa veljala ta razlaga, morali bi reči, da je življenje bilo preje, nego so bila neživa bitja. Ali sedaj življenje na zemlji izumira? Ali bode nazadnje vse življenje prestalo? Kteri naravini zakon nas kaj takega uči?

6. Z največim naporom pa so se trudili in se trudijo naravoslovci dokazati, da življenje vendar le nastane samo po sebi iz tvarine in sicer vsled tvarinskih sil po samosvojni ploditvi (*generatio aequivoca*). O tej „generaciji“ in o njeni zgodovini dala bi se pisati cela knjiga. Že zdavno so mislili, da nektare živalice, kakor mrčesi, črvi itd. nastanejo kar sami po sebi iz nežive tvarine, ako je le dovolj zraka, svetlobe in gorkote. Bogoslovci se niso kar nič

¹⁾ Die grossen Welträthsel, T. Pesch; II. p. 149.

spodtikali nad takimi nauki, ker sami po sebi niso nasprotni razodenju. V novem veku pa so jeli bolj in bolj spoznavati, da take ploditve v istini ne moremo najti, marveč, da živo bitje izhaja povsod le iz živega bitja. Da bi se to vprašanje končno dognalo, naročila je francoska akademija znanemu učenjaku in zdravniku Pasteur-ju, da naj preiskuje „infusorije“, se li res zaplodé same po sebi. Pasteur je dokazal, da ne, in tako je padla ta misel za vselej, kakor je pripoznal sam Husley. Vendar je pa niso hoteli vsi materijalistovski učenjaki popustiti, ampak so iskali zanjo nove podsломbe. Zlasti se je E. Häckel odlikoval s svojimi drznimi razkladami, ki so pa vse popolnoma propadle, tako da smemo dandanes splošno reči, kar smo rekli že zgoraj: Živo bitje nastane samo iz živega bitja.¹⁾

§ 10.

Premišljevanje: Gibanje in življenje — učita Boga spoznavati.

Kaj čudno dé našemu sreč, kadar vstopimo v veliko tovarno in vidimo tam urna kolesa, mala in velika, ki se sučejo, urne delavce, ki se gibljejo spretno in enakomerno, ko slišimo šumenje in bobnenje strojev: vse to nas kar premaga in napolni z nekakim strahom. Kar smo opazili, je gibanje in to nas je prevzelo. Kako vse drugače je tukaj, kakor v tamni kleti, kjer je vse mirno, kakor mrtvo, kjer slišimo le svoje dihanje. Gibanje povzdiguje našega duha in ga poživlja, zato se nam zdi tudi prijetneje, kakor mirovanje in počivanje. Kako povzdiguje našega duha misel na gibanje v svetovnem prostoru! Velikanska nebesna telesa se sučejo brez prenehanja, sučejo neznano hitro. Kdo bi mogel izmeriti moči ali sile, ki delujejo pri tem gibanju? Gibajo pa se enakomerno, po določenih zakonih. Določena je mer, kamor hité, določena je hitrost, določen je čas gibanja: kakor je sedaj vse trdno določeno, tako je moralo biti tudi nekdaj. In dajmo svojemu duhu poti, naj se giblje tudi on s temi svetovi, naj se giblje v velikanskih prostorih, naj se giblje že tisoč in tisoč let in zopet tisoč let od praveka sem: že poprej bilo je gibanje sveta. Pojdimo še dalje nazaj! Ali je taka naša pot neskončna? Ali vlada v gibanju od vekomaj ta red? Te sile, to nerazumljivo hitenje ogromnih svetovnih teles — od kod je vse to? Neskončno? Večno? V neskončnost ali večnost moj duh ne more nazaj. Kar je večno, to ni imelo začetka, gibanje pa je moralo imeti začetek. Kako bi namreč mogel jaz sedaj s svojim

¹⁾ Cf. Güttler, Naturforschung und Bibel, 1877, p. 134 sq.; Dressel, der bel. und unbel. Stoff, p. 100 sq.; Pesch, l. c. p. 143 sq.; Ulrici, Gott und die Natur, 1875, p. 355 sq.; Lorinser, Geologie und Paläontologie, 1877, p. 296 sq.

umom podati se na svetovna telesa, kako bi mogel gibati se v mislih, ako je njihovo gibanje večno? Potem bi jaz sam mogel postati večni, ker bi tako dobro razumel, kaj je večno, ker bi se gibal sam v večnosti. Sedaj se sučemo z zemljo okrog solnca, pa koliko časa? Eno leto? Ne: celo večnost. Ali je leto del večnosti? Vsak del neskončnosti je pa tudi neskončen. — Kaj pa, ko bi se gibanje sedaj nehalo? Tedaj bi večnost nehala biti večnost, ker bi imela konec. In možno je, da se gibanje neha, tega nas uči skušnja. Ako bi pa gibanje bilo od vekov, ne bi moglo nehati, kajti tega ne more nihče vzeti, kar ima kdo sam iz sebe. Ali more kdo vzeti ognju gorkoto tako, da bi vendar le ostal ogenj? Pač zares! oni, ki govorijo o večnosti, sami ne vedó, kaj govorijo.

Kako bi neki mogli tako govoriti brezbožni, ako bi prevdarili kaj je gibanje in kaj je večno? Gibati se pravi prehajati iz enega stanja v drugo stanje. V gibanji ni nič stalnega, nič trpežnega; v enem trenutku je tako, v drugem je drugače. Kako pa gibanje določujemo? Ko hočemo povedati, kako da se suče zemlja, — na kaj se opiramo? Pravimo, da se suče od zahoda do vzhoda, torej od ene točke do druge. Te dve točki se pa ne pregibate, ampak za naše mišljenje ste stalni točki, kajti, ko bi si mislili ji pregibajoči, gibanja ne bi mogli določiti. Torej gibanje določujemo po točkah ali stvareh, ki so stalne. Zato smemo reči: brez stalnosti ne bi mogli spoznati gibanja. To je prav lahko sprevideti. Da namreč kaj spoznamo, moramo tisto ločiti od drugih predmetov ali vsaj od enega predmeta. Od česa pa naj ločimo gibanje, ako ga ne ločimo od stalnega predmeta? Pa še nekaj družega moramo trditi: Gibanja ni mogoče misliti si, ako si ne mislimo, da je poleg gibanja stalnost. Ako pravim: Svet se giblje, naznanjam h krati s tem, da je poleg sveta nekaj, kar se ne giblje, ali tudi: da bi se prav tako lahko svet tudi ne gibal. Ker se pa v istini giblje, mora biti za to dovolj vzroka, — in kateri je ta vzrok?

Tako vidimo, da naš duh, ki se je zagnal v tok gibanja, sili proti neki strani, neki točki, kjer ni gibanja, ampak je mirovanje. Gibanje brez začetka je za nas nerazumljivo, zato pa tudi nemogoče. Saj je pač jasno, kakor beli dan, da večnost mora biti nespremenljiva. Spremenljiva večnost ni večnost. Kjer je spreminjanje, tam trpi vsako stanje le nekaj časa, ali pa samo trenotek: kako naj se torej vjemata večnost in gibanje?

„Nikakor ni mogoče, da bi gibajoče se bitje gibalo se samo iz sebe, da bi torej bilo v gibanji popolnoma neodvisno, kakor je ogenj

sam po sebi gorak. Kaj je prav za prav gibanje? Pravi živi izraz ničevosti. To namreč še ni, kar biti hoče, in potem to več ni, kar je bilo. Kaj je torej? Razvijanje, nastajanje, in sicer v nikavnem smislu! „Rosna kaplja v ranem jutru, ki pade na zemljo.“ (B. modr. 11, 24.) Gibanje torej je neprestano hitenje v nič. Kar je pa v gibanji istinitega ali kolikor se istinitega doseza, to izvira iz prvotnega nepremičnega bitja. Vtis, ki izhaja iz tega nepremičnega bitja, oslabeva toliko bolj, kolikor dalje se razvija gibanje. Ne moremo si misliti poti brez začetka in brez konca. Začetek in pa konec sta zunaj poti. Pot samo kaže daljavo med začetkom in koncem in le gledé tega stalnega začetka in konca ima pot istinitost.“¹⁾

Zares! Od kod pa naj izhaja večno gibanje? Kam pa bode došlo? Kdo more tako gibanje določiti? Kdo more najti mu mere, t. j. časa, meri, hitrosti? Vsega tega ne more imeti večno gibanje. In to ravno dokazuje neovrgljivo, da gibanje svetovno ne more biti večno.

Zato more le iz Boga izhajati. Bog je nespremenljivo bitje. Bog je pa tudi večno gibanje, toda ne tako, kakor je svetovno, marveč gibanje božje je samo iz sebe, Boga ne giblje nič družega. Le tako bitje, ki je samo iz sebe, more gibati vse drugo, ne da bi njega kako drugo bitje gibalo. Tako bitje namreč je nespremenljivo, res večno; ker je samo iz sebe, ne more mu nihče česa dodati ali odvzeti. More pa to bitje tudi delovati in deluje vedno neskončno popolnoma. Iz njega izhaja gibanje, kakor studenec iz svojega vira. S tem, da giblje to neskončno bitje razne stvari, ne spreminja se kar nič, ker ničesa ne odda ali ne izgubi. Začnó se pa spreminjati druga bitja, ki niso sama iz sebe ter se ravnaajo po onem večnem bitji. — Ta misel je neizrekljivo zanimiva, ako jo dobro prevdarimo. Povsod namreč, kjer vidimo gibanje, opazujemo delovanje božjega bitja. Bodisi na nebesnem oboku, kjer se sučejo neštetilni in ogromni svetovi, bodisi na zemlji, kjer se javi povsod gibanje: vse nam oznanjuje božje delo, moč božje roke. In naše gibanje, naše delovanje, naše dihanje, utripanje našega srca: vse izhaja iz Boga, vse je njegovo delo. Kako tesno smo združeni z Bogom! Kako lahko in vabljivo pot imamo, da pridemo do Boga! Zato pa tudi vidijo rahle in za Boga vnete duše Boga povsodi, v vseh stvareh. Zato nam grozi On v strašnem viharji in prihaja v pohlevnem vetriči. Vaditi se tudi moramo Boga tako spoznavati, zakaj gibanje samo na sebi ni nič in gibajoče se

¹⁾ Natur, Vernunft, Gott. — Dr. C. M. Schneider 1883, p. 29.

bitje ne more samo nič, torej imamo prav v gibanji Boga in njegovo delovanje kakor v ogledalu pred seboj.

To, kar smo prevdarjali sedaj, je za nas prav umeven zgled, ki nam kaže, kako da spoznavamo Boga. Delo božje vidimo s svojimi očmi, gibanje občutimo s svojimi čutili: a Boga samega vendar ne vidimo naravnost. Um naš vodi nas do Boga, on nam kaže Njega v daljavi: pot — lestvica je pa za nas stvarstvo, katero opazujemo s čutili.

§ 11.

Kaj uči novejše naravoslovje o gibanji?

1. Nejeverni učenjaki kričijo v eno mer, da se novejša veda ne dá strinjati z vero in v ta namen se sklicujejo na razne vednostne nauke, ki so neki nasprotni veri. Zakaj pa ti učenjaki molčijo o tistih naukih, ki vero potrjujejo in podpirajo? Zato mora zagovornik sv. vere pazljivo gledati na vedo, da mu ne uide nobena stvar, ki spričuje resnico sv. vere in sploh vseh vzvišenih nauk.

Zlasti naravoslovje moralo je nehoté podajati nejevercem orožja, s katerim so napadali ne samo vero, ampak tudi zdravo modroslovje. Kaj pa, ko bi se dalo pokazati, da naravoslovje podpira ono prepričanje, katero zagovarjamo? In tako je v istini! Zlasti v novejšem času se bolj in bolj zavedajo trezni naravoslovci, da so dosedaj le pregostokrat pomagali si s samimi besedami, kjer je bilo treba razlagati stvarno. „Sila“ naj bi vse naredila, kakor da je vsemogočna. Sila naj bi gonila nebesna telesa, sila naj bi spreminjala vse tukaj na zemlji, sploh; kjer se je bilo treba ozirati tudi na zadnji vzrok, tam je morala na pomoč priti „sila“. Posebej so od Newtona sem — akoravno on tega ni trdil — gibanja svetovnih teles pripisovali najraje težnosti ali gravitaciji. Po znani „gravitacijski teoriji“ imajo telesa sama v sebi moč, da se privlačujejo, da eno telo teži na drugo in se torej proti njemu gibati hoče. Kakor teži mehko železo na magnet, tako teži nekoliko vsako telo proti drugemu. Toda, je li s tem razloženo gibanje? Newton sam je priznal, da bi ta sila nikakor ne delovala, ako je ne bi vzbujala neka zunanja nevstvarjena moč, neko središče, ki združuje vse sile in jih spaja v enoto. Priznal je tudi, da bi ono silo prav tako lahko mislili si kot pritiskajočo proti središču, kakor privlačujočo: gledé vspeha ne bi bilo razločka. Saj je vse eno, ali kdo voziček pred seboj pehá, ali ga pa vleče spredaj. — Kakor rečeno, do sedaj so skoro većinoma te misli bili naravoslovci, da se vsa telesa vlečejo drugo k drugemu. A v novejem času širi se vedno bolj prepričanje, da je moglo gibanje začeti se edino

vsled zunanjega pritiskanja.¹⁾ In misel, da je v materiji moč, ki vleče vse dele k središču, zdi se veljavnim modroslovcem napačna in zapeljiva. Kajti ono privlačevanje od ene molekule do druge nikakor ni dokazano in tudi ga ni nikjer, niti na zemlji, niti na nebesnih telesih.²⁾

2. Na mesto privlačevanja postavili so naravoslovci pritiskanje iz nebesnega prostora sem (côlester Druck). Vsa nebesna telesa pritiskajo drugo na drugo: to pritiskanje pa ni od vseh strani enako, kajti sicer ne bi bilo nikakega gibanja, marveč gibanje se vrši proti oni strani, kamor žene veči pritisk ali kamor pripušča manjši pritisk. — Ta pritisk prihaja od tod, da vsa svetovna telesa izžarivajo svojo tvarino tje v nebesni ali svetovni prostor, kakor dovolj jasno vidimo na solncu, ki izžariva iz svoje „photosphaere“ na vse planete svetlobo in gor-koto. Iz tega pritiskovanja nastanejo vse „sile ali moči“, bolje rečeno: vsa gibanja. Lahko je umeti, zakaj da meri pritiskanje proti središču: obroč, ki ga deneš na kolo, pritiska vse dele, vsa platišča proti središču.

Tako odločno se nekteri potegujejo za ta nazor, ki smo ga ravno-kar razložili, da imenujejo nasprotno misel „prazno vero“ in se čudijo, kako je bilo mogoče dolgo držati se take „čudne, nerazumljive“ misli. Drugače se to ne dá razlagati, kakor s tem, da smo se je privadili od prve mladosti, kakor n. pr. menimo, da mi vlečemo vase kavo, kadar jo pijemo, in ne pomislimo, da v resnici jo zrak pritiska v naša usta in v naše grlo: prav tako tudi niso mislili dosedaj, da privlačevanja v istini nikjer ni, marveč samo pritiskanje.

3. Vsakdo, ki se je učil fizike, vé, da ti nazori prevračajo popolnoma naše dosedanje nazore o gibanji in o silah. Ni pa težko sprevideti, da novi nazori so gotovo bolj resnični, kakor stari. Morebiti se vsa nova teorija ne bode mogla tako vzdržati, kakor smo jo sedaj po domače razložili, toda načelo bode ostalo. H krati pa tudi lahko uvidimo, da je to načelo neomahljiva podpora našemu dokazu. Ako se ne oziramo na ono „izžarivanje“, o katerem govori naša razlaga in ktero je nekoliko težko umeti: ali ne kaže pritiskanje proti središču, da mora biti zunaj tvarine neka sila, ki je vir pritiskanju, vir vsemu gibanju? Zakaj pa pritiska na zemljo in na druga nebesna telesa taka sila? Ker je nebesni prostor neizmerno velik, morala bi se tvarina tudi razširiti po celem svetovnem prostoru. In vendar ni tvarina nikakor neskončna, raztegnena, kakor trdijo nekteri naravoslovci, da

¹⁾ Schneider, l. c. p. 55 sq.

²⁾ Ibid. p. 56.

ne bi imela nikakšnih mej, ampak je omejena. Kaj jo torej oklepa, kakor obroč, kaj jo stiska, kaj jo vzdržuje, da se ne razgubi ali ne razkropi po svetovnem prostoru? Spomnimo se zgoraj omenjenega Daltonovega zakona, ki uči, da se plinovi tako dolgo razširjajo v zaprtem prostoru, da ga napolnijo enakomerno vsega. Kaj zadržuje svetovne snovi, da se tako ne raztegujejo, kakor bi se mogle po svoji naravi? Brez one zunanje stiskajoče ali gibajoče sile nikakor ne moremo razlagati te nove teorije, zato smemo prav zanesljivo trditi, da je novi nazor o težnosti ali gravitaciji lep dokaz za našo resnico. Le Bog, le bitje nad svetom je vzrok vsemu gibanju, kolikor ga opazujemo.

Tako priča tudi naravoslovje, da je Bog. Kako krivično, napačno je torej, da nekteri pravijo: Boga ni najti v naravi! Povsod, kjer ga hočeš, tam ga najdeš. Poslušaj le zdravo pamet, glej, kaj uči nepristranska veda in zgrešil ne bodeš resnice. Ta dokaz, ki smo ga pregledali sedaj, potrjujejo še drugi nauki, ktere povzemamo iz naravoslovja.

§ 12.

Ker je svet omejen po prostoru, je Bog.

1. Da je svet omejen po prostoru, smo v prejšnjem dokazu samo omenili. Vendar pa ne bode odveč, marveč zeló koristno bode, da prevdarimo, kako je svet omejen po prostoru. Da je svet po času omejen, to smo že dovolj prevdarjali in tudi rekli za trdno in gotovo, da svet ni večen. Je li pa morebiti neskončen v prostoru, neizmeren, neobsegljiv? Ako je tak, potem je sam iz sebe, kajti neskončno bitje ne more biti od drugodi.

Kaj se pravi: svet je neskončen po prostoru? To pomeni, da svet nima nikake meje, da ni mogoče izraziti njegove dolgotosti, da ni mogoče naznaniti števila posameznih svetovnih teles, da ni mogoče določiti tvarinske vsebine, ki je v celem svetovnem prostoru. Po tem nazoru ne more noben prostor obsegati tvarine in vseh tvarinskih teles, marveč dočenega prostora v istini celó ni. Naj bi milijone milj podal se dalje, kakor sem sedaj, prav nič bi ne bil bliže koncu sveta, prostor bi se v istini ne bi bil spremenil. Vsak, še tako velik prostor, bi ne bil nič v primeri z vesoljnim svetovnim prostorom . . . itd. Take bi bile posledice iz one trditve, da je svet neskončen. Ze iz tega, kar smo slišali, lahko sklepamo, da taka trditev ne more biti resnična. Posledice namreč iz te trditve so popolnoma proti zdravi pameti. Kako da ne bi mogoče bilo naznaniti mere sveta? Gotovo

je naša zemlja, še bolj gotovo je naše osolnčje del vesoljnega sveta, kajti sicer ne vem, kam bi eno ali drugo spadalo, ako ne spada k svetu. Naše osolnčje pa se dá meriti, torej se mora dati meriti tudi celota. Kajti čudno bi bilo, da bi morali pridevati neko lastnost delom, ktere pa celota nima. Zmeriti se dajo — kolikor toliko tudi v istini z računanjem — vsa nebesna telesa, kar jih moremo opaziti in teh je precej veliko, tako da jih smemo vsa skupaj pač imenovati del vesoljnega svetovja. In vendar — poleg tega ogromnega dela bi bilo še ogromno, neizrekljivo število drugih ogromnih delov! Kdo pa naj kaj takega umeva? Ne samo neumljivo je to, tudi proti pameti, torej neresnično je, da bi tak svet bil neskončen, ki ima končne omejene dele. — Mislimo si dalje, da bi temu neskončnemu svetu odvzeli en del, n. pr. zemljo našo: kakšen bi potem bil svet? Končen, kajti manjkala bi mu do neskončnosti zemlja naša, — kar je prav za prav nespamet in spričuje, da je podlaga te misli nespametna — nesmisel. — Kaj pa to, da bi število nebesnih svetov bilo neskončno? To je nemogoče! Svetovi v vesoljnem prostoru so namreč ali istiniti (t. j. so v resnici) ali pa niso istiniti — jih ni. Ako so istiniti, ako so prave stvari (realni), eden tako, kakor drugi, morajo se dati izraziti s številom, ker se morajo dati šteti. Kakor štejemo vidne zvezde na nebu, tako bi šteli, ko bi imeli natančno opazovalno orodje, tudi sedaj za nas nevidne zvezde. Prav zato pa bi jih tudi po številu določili in naj si bode število milijonkrat večje, kakor največje sploh znano število, nič ne dé: število je le določeno, je končno in torej je tudi svet končen. Naj bi svet bil neskončen, ne bi bilo nobenega prostora, kjer bi ne bilo sveta, ali tvarine. Vse bi napolnjeno bilo ž njo, nobenega praznega prostora bi ne bilo, tvarina kot taka bi morala biti povsodi enako gosta in deli bi se ne mogli zgostiti, pa tudi ne raztegniti. Pa kako slabo se to vjema z resnicami, katerih nas uči veda in skušnja; kako slabo se to vjema s trditvami bogotajcev samih, ko pravijo, da so med posamnimi atomi — kakor bomo razložili pozneje — presledki ali prazni prostori! Poleg razlaganja nekterih učenjakov napolnjuje res oni „prazni prostor“ — eter: a po atomiški teoriji mora obstati tudi eter iz malih delcev, kakor druga tvarina. Kako da bi možno bilo gibanje v taki neskončnosti, ki je vsa napolnjena s tvarino, je tudi težko misliti si. Po tem nazoru bi namreč ne bil samo pritisk od vseh strani na nebesno telo, marveč nepremakljivo oklepanje. Proti temu pritisku ne bi se mogla gibati nikaka stvar, gibanje bi ne bilo možno. Naj mi nikdo ne ugovarja, da Aristotel in ž njim pripatetična šola si tudi misli tvarino neprestano ali

nepretrgano (continuirlich), brez praznih prostorov ali presledkov. Toda Aristotel si ne misli tvarine tako neskončne, kakor nekteri današnji naravoslovci (Vratislavsko fizikalno društvo, Dellinghausen, Tomson), tako, da ne bi imela nikake meje in bi napolnjevala „neskončni prostor“, ampak svet ima po mislih peripatetikov določene meje.¹⁾ Ako ima pa aktualni svet določene meje, potem si je prav lahko misliti, da se one meje ali zožijo (zgoščenje), ali raztegnejo in torej ni nobene težave, ki bi se gibanju upirala.

2. Pa to niso edini pomisliki ali edini razlogi proti prostorni neskončnosti sveta. Vprašajmo se: kakšno pa bi bilo zvezdnato nebo za nas, za naše oči, ako bi bilo neskončno? Ali bi se ne moralo videti celo nebo po noči kot svitla plošča? Zakaj na vsako stran bi moralo biti neskončno zvezd in te bi pokrivala cel nebesni obok. Res je, da pojema za gledalca svitloba toliko bolj, kolikor dalje stoji luč: toda popolnoma temni ne bi mogli biti tako veliki nebesni prostori, kakor jih vidimo na nebu. — Potem bi bilo nerazumljivo, zakaj da je tvarina tako razdeljena, tako „razpostavljena“, kakor jo vidimo. Zakaj ni povsodi enakomerno gosta, trda, gibljiva, delavna itd.? Prav zanimivo bi tudi bilo zvedeti, v kaki razmeri je z našo zemljo ona tvarina, ki je od nas neskončno daleč, v kakšni razmeri tista, ki je skoro neskončno daleč in nazadnje tudi ona, ki je med neskončnostjo in med nami? Taka vprašanja se zdé smešna: toda že to, da jih moremo staviti, priča kaj slabo o neskončnosti našega sveta.

Iz tega, kar smo rekli, moramo povzeti kratki stavek: svet ni neskončen po prostoru, ni neomejen ali neizmeren (v pravem pomenu), ampak ima določene meje, določene mere, prav tako vesoljni svet, kakor vsi posamezni deli. Kaj pa iz tega sklepamo? Da je više bitje nad svetom, ki omejuje svet, ki mu določuje ali mu je določilo meje po prostoru tako, kakor po času, da tedaj svet ni sam iz sebe, ampak je odvisen. Ono više bitje more biti le neskončno, toda netvarinsko bitje in to imenujemo Boga.

§ 13.

Razlogi iz tvarinske sestave.

Dosedaj smo se ozirali na svet in njegove pojave splošno, nekako v veliki meri. Pa tudi najmanjši pojavi in najmanjši deli, iz katerih je sestavljen svet, prepričujejo nas dovolj, da svet ni sam iz sebe, ampak od drugega, višega bitja. Pač skrbno se moramo ozreti

¹⁾ Pesch, I. c. I., p. 683.

tudi na to stran vstvarjenih bitij, kajti ravno najmanji deli in prvine morajo nam pokazati, kaj je svet v istini.

Žalibog pa, da se v tem oziru ni mogoče na trdna tla opirati. Gledé sostave tvarinske namreč so učenjaki različnih misli in sicer dandanes tako, kakor so bili nekdanj. Misli so si precej nasprotni in zato je iz tvarinske sostave nekoliko težko dokazovati našo resnico. Toda ravnali bomo previdno; ozirali se bomo na tri nazore o sostavi tvarine in dokazali, da ne moremo umeti popolnoma niti enega, niti drugega, ako ne stojimo na prepričanju, kot na podlagi, da je Bog. Ako pa navajamo tri nazore, ne izrekamo s tem, da ne vemo, katerega se je treba okleniti, kateri je pravi. Naš dokaz je le še bolj trden, ako se opira lahko na razne nazore. Ako se tudi na vse strani ne vjemajo ti nazori, vjemajo pa se vendar v oni resnici, ktera je za nas najvažnejša. In ta resnica je, da so prvine ali sostavine vseh telesnih bitij omejene, torej morajo omejena biti tudi sestavljena telesa. Ktere pa so prvine vseh telesnih bitij? Na to vprašanje odgovarjajo različno razni nazori:

1. Nazor atomistov ali atomiški trdi, da obstojé vsa telesa iz nedeljivih sila majhnih delcev, atomov, ki pa ne morejo biti ali obstati sami zase, ampak so vedno združeni v večje skupine, molekule, t. j. v take majhne tvarinske delce, kakoršne bi dobili, ako bi n. pr. zdrobili kamenček v najdrobnejši prah. Atom tedaj je prava prvina, ali — če hočeš — prvinec tvarine, in ako želimo spoznati, kaj je tvarina v istini ali sama na sebi, spoznati moramo atome. O atomih nam pravijo naravoslovci, da so nespremenljivi, da so popolnoma enoviti, torej da se ne dajo na njih ločiti razni deli, kakor tudi ne na točki. — Več nam ni treba vedeti o atomih. Vprašajmo se: ali so ti atomi sami iz sebe, torej večni, ali so iz družega bitja? Kdor taji Boga, mora trditi, da so atomi sami iz sebe, da je vsak atom večni, da je absoluten ali da je sam sebi vzrok, in da ima tedaj nekaj neskončno popolnega sam v sebi. Morejo pa li res taki biti naravoslovni atomi? Ne, marveč atomi so končni, so omejeni in odvisni in ne sami iz sebe. Prepričamo se pa o tem kaj lahko. 1. Število atomov ni neskončno, ampak končno, ker smo dokazali o vesoljstvu, da je končno in ne neskončno. Kdo pa je določil število atomov? Ako zaznamuje n število atomov, vprašam: zakaj jih je n in ne $n + 1$ ali $n - 1$ itd.? Kdo bi pogrešal par atomov? Kdo bi vsem onim za hudo štel, ki bi se pritaknili številu n ? Zakaj pa so ravno ti absolutni, zakaj je število absolutnih atomov končno? To so same uganjke, katerih ne more razvozlati noben naravoslovec, in že iz tega se vidi,

da je podlaga temu nazoru napačna, — to namreč, da so atomi sami iz sebe. — 2. Ako bi atomi bili sami iz sebe, morali bi vsi biti med seboj neodvisni. Vsakter atom namreč bi bil večni, torej absoluten. Kako pa je mogoče, da je toliko absolutnih bitij? In kakšna je tista absolutnost, da je vsak atom sicer sam iz sebe, zunaj njega pa ne more veljati kar nič njegova moč, kajti kakor eden, tako so tudi drugi atomi absolutni. To je prav tako, kakor da bi jaz rekel: 99 bogov je, izmed katerih je vsak sam za-se večni, absoluten, toda le za-se: to svojo popolnost ima le zase, in za nič drugega; kajti kakor prvi bog, tako je tudi drugi absoluten itd. Ali ni tako govorjenje podobno onemu, ki ga slišimo v norišnici? In vendar govoré naravoslovci o absolutnih atomih. — A naj bi še bilo vse v redu gledé večnosti atomov: toda kdo more imenovati atome absolutne in same iz sebe, ki pomisli, da atomi sami za sebe še bivati ne morejo. Naravoslovje naravnost uči, da en atom sam za-se — ločen od drugih — nikdar ni, ampak da jih je povsodi več skupaj združenih. To je pa kaj slaba absolutnost ali samostojnost, ako dotično bitje niti zmožno ni, da bi samo zase bivalo! Naravnost moramo reči: ker ne more en atom sam zase in sam po sebi bivati ali eksistirati, priča to, da atom tudi ni sam iz sebe in ni večni, — to je popolnoma gotovo. Kaj sklene en atom z drugim atomom? Zakaj je atom α združen ravno z atomom β ? Torej je atom α odvisen od atoma β in β je odvisen od α : kako moreta biti absolutna h krati in odvisna? — 3. Naravoslovci učijo, da en atom zase še nima določene ali take lastnosti, da bi jo mogli spoznati; en atom tudi ne more delovati. To pa kaže, da atom ne more biti sam iz sebe, ker sicer bi moral imeti sam iz sebe lastnosti in tudi delovanje. — Kratko lahko rečemo, da je atom bitje, ki je vsestransko odvisno in omejeno. Ako so pa prvine vse materije omejene, ali ni omejena tvarina sploh? Ker je pa omejena, odvisna in se ne more razlagati sama iz sebe, zato moramo reči, da ima vzrok ali začetnika, in ta je nadtvarinsko bitje — Bog. Kdor hoče biti dosleden atomist, ta ne more razlagati stvarinskega sveta brez Boga.

2. Nekoliko drugačen je nazor dinamistov. Ti menijo, da so telesa sestavljena iz mnogih sil. Te sile si moramo misliti kot točke, ki so druga poleg druge in niso posamezni stvarinski kosi, ampak so čisto netvarinske. Akoravno niso posamezne sile razsežne, vendar nastajajo iz njih razsežna telesa zato, ker se sile ne združijo v eno silo in v eno točko, ampak vsaka sila ima drugo mesto, zavzema drugo točko. — Ta nazor sloni pač na nekoliko slabih tleh, vendar

da bi ne bilo nikakega razloga za ta nazor, ne smemo misliti, že zato ne, ker se ga je Leibnitz sam držal. Ko bi bil resničen, potrjeval bi resnico, katero dokazujemo, to namreč, da je Bog. Da so take sile — imenujmo jih točke ali monade (enotice) — omejene, odvisne in ne absolutne, — to velja o monadah ravno tako, kakor o atomih. Posebej velja o tej razlagi, da se opira naravnost na Boga s tem, ker se drugače ne dá razlagati razsežnost. Zakaj pa se posamezne sile nikakor ne zlijejo v eno silo? Zakaj so sile med seboj združene v določenem redu? Bog je to vredil, Bog jih je združil in sklenil, zato se kaže v vsem razvijanju teles — Božje delovanje.

3. Od nekdanj pa so se katoliški modroslovci oklepali Aristotelove razlage o sostavi teles, ki pravi, da obstojé vsa telesa iz materije in forme (iz snovi in oblike). Materija sama še nič ni, s formo skupaj je telo. Materija je povsod ista; forma stori, da postane iz nje določeno bitje. Materija se ne giba in ne deluje, forma je delujoči princip, rekli bi lahko, delovanje samo. — Natančno premišljevanje kaže, da je treba v mislih ločiti ta dva principa, akoravno nista v istini nikdar ločena. Na drugem mestu ¹⁾ sem pokazal razloge, ki nas prepričujejo, da je ta nazor resničen. Ta nazor pa kaže tudi najjasneje, da telesna bitja niso sama iz sebe. Forma namreč ne more biti iz materije, kajti ona je popolnoma drugačen princip, kakor ta; snov se z obliko samo združi. Sama iz sebe pa tudi ne more biti oblika, kajti obliko dobi snov takrat, kadar deluje kako drugo gibajoče se bitje na to snov. Kip dobi obliko od kiparja; voda se strdi v mrazu in spuhiti v vročini; rastline razvijajo svoje oblike, ako dež namaka tla in jih ogreva solnce itd. Ni treba mnogo premišljevat, da spoznamo resnico: obliko je moralo dati snovi neko bitje, ki je nad snovjo, bitje, ki deluje, ki je moglo vtisniti snovi obliko, bitje, ki je samo iz sebe ter nima oblike od drugega bitja, to bitje imenujemo Boga. — Ali je pa morebiti samo oblika od Boga? Saj obliko daje tvarini tudi človek: zaradi oblike torej ne moremo še sklepati, da je Bog — začetnik vesoljstva. — Pač, moramo sklepati. Oblike, ki jih opazujemo na stvareh, so stvarjem bistvene in tako združene s snovjo, da v istini ni snovi brez oblike. Oboje se dá ločiti v naših mislih, ne dá se pa ločiti v istini. Snov ni bila nikdar brez oblike: torej mora biti tudi snov od ravno tistega bitja, od kterege je oblika.

Prav tako se prepričamo o tej resnici, ako pomislimo, da je snov odvisna od oblike in oblika je odvisna od snovi. Oba principa

¹⁾ Apol. razg. I., p. 58.

torej sta odvisna in ne absolutna. Tako tudi ne more biti telo neodvisno, ampak je še bolj odvisno, kakor sta posamezna principa. Telo ne postane samo po sebi, ampak odvisno je od obeh sostavin. Ako pa ni samo iz sebe, mora biti od drugega nadtelesnega bitja in to je Bog.

Res, da so ti dokazi za takega čitatelja, ki se ne peča z modroslovjem, nekoliko težavni, toda ako jih malo natančneje prevdariš, umel jih bodeš in sprevidel, da res vesoljna narava, naj jo prevdarjamo kakor-koli, oznanjuje Boga.

Da, prav najmanjši deli, prvine nam kažejo, od kod da je sestavljeno bitje. Največkrat namreč lože umemo stvar, ako jo razstavimo v dele, kakor v celoti. Tako se je potrdilo, kar sem zgoraj (str. 13) rekel, da „odvisnost, nesamostojnost sveta se kaže prav jasno v najmanjših delih in v sestavi.“ Zato nam priča res bistvo vseh stvari, da izhajajo vse iz višega — božjega bitja.

Ko smo poprej (v § 5.) napravili načrt kozmologičnega dokaza, smo rekli, da moramo dokazati dve resnici: 1. da je svet omejen ali odvisen, in 2. da mora vse odvisno imeti kak vzrok, da obstoji. Prvo resnico smo dokazovali dosedaj in tudi prepričali smo se, da svet res ni sam iz sebe, kakor tudi ni sam po sebi: vse, karkoli smo prevdarjali, potrjevalo nam je to resnico. Svet ni večen; delovanje, ktero opazujemo na njem, imelo je začetek, najmanjši delci ne morejo obstati in delovati sami po sebi, torej pričajo mali in veliki deli svetá, da moramo iskati vzroka ali vira, iz katerega izhaja vesoljstvo. Ta vir smo večkrat tudi že imenovali — Boga. Toda, ako hočemo biti natančni, moramo še posebej dokazati, da izvirajo res vsa bitja iz Boga. Dosedaj smo se te resnice vselej nekako v naglici polastili, kadar smo dokazali odvisnost sveta. To je bilo prav primerno in tudi koristno. Vendar, da ostanemo zvesti svojemu načelu, prevdarjajmo sedaj tudi drugo resnico! Ne bode treba tako dolgega razmišljanja, kakor je bilo dosedanje, in sicer zato, ker razvidimo to resnico samo po sebi, da mora imeti vse, kar je odvisno, tudi vzrok.

§ 14.

Ker je svet odvisen, izvira iz vzroka.

Ako ogledujemo razne stvari na zemlji in nad zemljo, ne kažejo nam seveda — kar naravnost Boga, da bi ga kar videti ali celó prijeti mogli. Stvari, ki se nam kažejo, niso Bog, ampak Boga spoznamo iz stvari, in sicer zato, ker opazujemo taka znamenja na stvareh, da moremo iz njih povzeti resnico. Taka znamenja smo

opazovali dosedaj: treba je sedaj prevdariti, ali nas taka znamenja ne goljufajo, ali pa morebiti sami sebe varamo, ko tako sklepamo. Da po pravici in za trdno tako moramo sklepati, spoznamo iz teh razlogov.

1. Splošni zakon našega mišljenja nam pravi, da mora biti tam tudi vzrok, kjer je včinek. Kaj pa je včinek? To, kar je včinjeno ali storjeno. To pa spoznamo, ako gledamo na to, kar je bilo preje. Ako je bilo preje drugače, kakor je zdaj, pravimo, da se je kaj zgodilo, da je nekaj storjeno ali včinjeno. Ako je bila njiva včeraj še pokrita s strniščem, danes je pa razorana, zgodilo ali včinilo se je nekaj. To, kar se je spremenilo, to, kar je prišlo namesto prejšnjega, imenuje se včinek. Od kod pa je včinek? Ali je nastal sam po sebi? Ne, kajti nemogoče je, da bi se kako bitje brez vzroka samo iz sebe spremenilo. Mislimo si n. pr. bitje *A*, ki ima znake *a*, *b*, *c*, *d*, *e*. S temi znaki si moram bitje vedno tudi misliti; ako bi enega znaka zmanjkalo, bitje ne bi več bilo prav isto. Bitje *A* ostane tako dolgo isto bitje *A*, dokler mu ostanejo imenovani znaki. *A* skušnja nas uči, da se znaki na raznih bitjih bolj ali manj spreminjajo, n. pr. pisava na papirju je v začetku blede, a polagoma je vedno bolj črna: barva se spreminja; ta papir je bil še pred kratkim bel in čist, kmalu postane vsled mojega pisanja preprežen z raznimi znamenji. Znaki torej postanejo drugi: vendar pa ostane stvar, kakor nam pravi pamet, ista. Kako je to mogoče? Drugače ne, kakor da je stvar ostala sicer ista, kakor je bila preje, a h krati je prišlo z bitjem *A* drugo bitje v dotiko tako, da ni ostalo prvo bitje v svojem prejšnjem stanu, ampak prišlo je v drug stan. Tako nam kaže in nam pravi vsaka sprememba, da je moral biti pred spremembo vzrok, kajti sicer bi imeli proti- ali prekoslovje v svojem mišljenji.

2. Kadar zapazimo kjer-koli si bodi kako spremembo, precej mislimo tudi na vzrok, ali vsaj za gotovo trdimo, da le vsled vzroka se je sprememba dogodila. Razne spremembe opazujemo na zemlji in tudi na zvezdovji. Vse te spremembe imajo tudi vzroke in sicer pride druga sprememba za drugo — brez prenehanja, nepretrgano. Ni je tesnejše in ože zveze, kakor je med vzrokom in včinkom. Vsi ti včinki, ktere opazujemo na svetu, so h krati tudi vzroki in narobe. Za spremembo, ki mi je pred očmi, pride druga sprememba le zato, ker je prišla prva. Zato smemo reči: da spremembe v vidnih stvareh so h krati vzroki in včinki: vzroki gledé prihodnje spremembe in včinki gledé prejšnje spremembe. Ali pa velja to o vseh vzrokih, ali so vsi h krati včinki ali včinjeni? Lahko spoznamo, da ne. Ako je

včinek *B* le zato mogel dalje včiniti spremembo *A*, ker je *B* včinja od *C*, in ako je *C* le zato mogel včiniti *B*, ker je *C* sam včinja od *D* . . . itd.: ne moremo tako segati nazaj v brezkončnost, kajti sicer bi nam vsi členi viseli na nekem členu, ki zopet visi, — žeblja pa, na katerem visi cela vrsta, ne bi bilo. Ako pa takega neodvisnega prvega člena ni, kako morejo obstati drugi členi? To dvojje namreč je popolnoma protislovno ali nasprotno: vsak vzrok je h krati včinek v neskončni vrsti, — in: v istini je pred nami včinek. Kar je neskončno, to nima vira ali začetka. Ako vem o kakem namišljenem bitji, da nima nikakega istinitega izvira, porečem, da tistega bitja ni. Prav tako trdi tudi tisti, ki se poteguje za neskončno vrsto vzrokov, za nekaj, česar ni. Brez začetka ni še moglo biti onega istinitega včinka. Iz tega razvidimo, da je gotovo končen vzrok v celotni vrsti vzrokov in včinkov; tisti končni vzrok pa ni včinja od drugega vzroka, ampak je sam iz sebe. Torej je pač popolnoma gotovo, da mora imeti vse odvisno vzrok v pravem in celotnem pomenu, to je vzrok, ki je samo vzrok in ni tudi včinek.

Cela narava pa je v večih in manjših delih odvisna; spremembe se nam javijo, ki niso same iz sebe, ampak odvisne od drugih sprememb. Nikjer ne nahajamo takega vzroka, ki bi res bil neodvisen vzrok: niti na zemlji, niti na solncu ali na zvezdah. Torej mora biti ta vzrok izven sveta ali nad svetom. In kakor je svet istinit, kakor so spremembe resnične in ne samo v moji glavi: tako je istinito tudi ono bitje ali Bog je v istini.

3. Posebno nas pa mora še neko drugo prevdaranje prepričati, da telesna svetovna bitja niso sama iz sebe, ampak izvirajo od drugodi, da so res odvisna in omejena in sicer to-le: Vsa telesa obstojé iz tvarine, tvarina pa se nam kaže tako nesamostojna, da sprejema vsakoršno obliko, katero jej damo. Vsakemu je dobro znana ta tvarinska lastnost, samo redko kateri misli, kaj da nas tista uči. Uči nas, da mora nad tvarino ali poleg tvarine biti neko bitje, ki mora tvarini vse to dati, česar ona nima. Kakor je tvarina sama iz sebe nedoločena in nestalna, tako mora biti poleg tvarine bitje, ki jej lahko vtisne določeno obliko in ki je v istini tudi vtisnilo. Skušnja nas uči, kako moremo vtisniti v vosek razne oblike, kako se da razkosati, raztegniti, akoravno je še v trdnem stanju. Dá se pa tudi raztopiti in postane tekočina: s tekočino je pa še lažje ravnati, kajti še bolj je nestalna in nesamostojna ter sprejme obliko posode, v kateri je. Tekočina ima manj lastnosti ali znakov, ali boljje rečeno: tekočina je manj določena, kakor so telesa, ktera imenujemo trda. Še bolj pa izgubi tvarina svoje

znake, ako se spremeni v plin. Vosek, ki se je raztopil v vročini, spremenimo polagoma v nekaj sopar, ktere ga ne vidimo, ampak samo dubamo. Izgubil je medsebojno privlačevanje malih delov, zato se hoče bolj in bolj prostirati in sili do skrajnega prostora. Nehoté se nam vrine misel, da je tekočina izgubila svoje znake, da je skoro ne moremo opaziti. Saj vemo tudi, da nekteri plini nimajo niti duha, niti okusa, kakor tudi ne barve: taki se torej zdé zeló nedoločeni ali neoznačeni.

Novejše naravoslovje pa uči, da se dajo tudi plini spremeniti v bolj redko ali tanko snov, prav tako, kakor so plini nastali iz tekočin. Ako je ta misel resnična, potem smemo trditi, da to stanje kaže še manj lastnosti in še manj znakov, kakor pa plinovito. Kaj sklepamo iz tega? Da je materija nekako neskončno sprejemljiva za razne oblike, da se dá ž njo „vse storiti“, da je pa sama zase nedejavna ali nedelavna. Kajti ta sprejemljivost gledé raznih oblik se pač ne more imenovati dejavnost ali delavnost. Delavnost je pa popolnejša, kakor nedelavnost ali trpnost, in kolikor manj delavnosti je najti na bitji, toliko nepopolnejše je. Tako kaže materija kaj jasno, da je sama zase ali iz sebe nedelavna in le trpna, sprejemljiva. Da pa vendar le tako deluje, kakor opazujemo v naravi, tega ne moremo izvajati ali razlagati iz materije same, ampak iz drugega bitja. Česar namreč nima materija sama iz sebe, to je morala prejeti od drugodi. Materija nas po svojem bistvu uči, da je poleg nje tudi drugo — dejavno bitje. To pač ne more biti materialno, ampak je različno od materije: imenujemo je Boga. Neizmerno slabemu ali omejenemu bitju — materiji — nasproti vidimo popolno bitje in to more nepopolnemu dati gibanje, delovanje in druge popolnosti. Kako bi pač taka materija mogla biti sama iz sebe, ki je sama iz sebe samo nezmožna? Da govorim v podobi: to neizmerno uboštvo kaže, da je nekje tudi neizmerno bogastvo, ktero more poravnati to uboštvo. Uboštvo nam zaznamuje materijo, in bogastvo — Boga.

Da se pri tem ozrem na naravosloven zgled in dokaz, mislimo si kroglo, ki obsega v premeru 13·5 cm. V takem prostoru je po naravoslovskih računih več nego 1 kvadrilijon molékul plina. Da si to moremo misliti, recimo, da bi taka krogla bila popolnoma prazna ter bi električna iskrica napravila na skorji mikroskopsko luknjico. Mislimo si dalje posamezne molékule tako drobne, da jih smukne vsako sekundo 1 milijon skozi luknjico. Kaj menite, koliko časa bi bilo treba, da se napolni krogla z zrakom tako gosto, kakoršen je drugodi, da torej pride vanjo 1 kvadrilijon molékul? En dan? Sto

let? Nekoliko več, namreč 408,501.731 let — rekel bi skoro — večnost.

Ako je učenjak v tako ogromni meri materijo razdelil ali raztegnil, ali je prišel do konca, da ne more več deliti? Ne. Vidi samo, da bi še bolj redko in tanko napravil tvarino, ako bi imel pripravo. Kolikor dalje pa razdeljuje, toliko nezmožnejša, slabša je materija in se bliža popolni onemoglosti ali nedejavnosti. Vse lastnosti, ki so potrebne za delovanje, izginejo polagoma, kakor je opomnil Faraday.

Ali biva (eksistuje) torej kaka neskončna zmožnost (infinitum in potentia t. j. kaj takega, iz česar more neskončno veliko oblik nastati), neizmerna potreba, neomejena slabost? Vsa opazovanja to potrjujejo, kolikor je le mogoče. Potemtakem pa tudi mora biti neskončna sila (infinitum actu), bitje — po svojem bistvu neizmerno, ki je po svojem bistvu v pravem nasprotju z neskončno potrebo in nezmožnostjo, ker je delujoči vzrok vseh bitij. Druge poti ni.“¹⁾

Kdo ne vidi iz tega natančnega prevdaranja, da je res v materiji jasno znamenje, ki nam pravi, da ni sama iz sebe, ampak iz drugega in sicer samostojnega ter popolnega bitja? Tako bitje je ali biva torej gotovo, tako gotovo, kakor je materija. Da zopet ponovim, kar sem zgoraj rekel: Naravnost sicer ne vidimo onega neskončnega bitja, a vidimo ga nenaravnost, poznamo ga po stvarstvu.

Tako smo izvršili oni načrt, ki smo si ga napravili zgoraj (str. 12) in sestavili smo dokaz, da je Bog. Ta dokaz je popolnoma trden, ker je njegova podlaga trdna, ker se opira na skušnjo in na trdna načela naše pameti. Zato tudi ni mogoče spodbiti tega dokaza; kdor bi hotel ta dokaz ovreči, moral bi ovreči načela naše pameti in zašel bi v popolni dvom.

Ta dokaz se dá najbolje rabiti proti omikanim poslušalcem, v takem razgovoru, v katerem se lahko opiramo na znanje naravoslovno. Nasloniti se je treba na priznane resnice in iz teh resnic dosledno izvajati posledice. Nasprotnik mora prititi do neke meje, ob kateri ne more več ugovarjati. Ako pa tukaj neče obstati in pripoznati Boga, tedaj ni težko prepričati se, da tak nasprotnik za resnico ne mara, ampak samo za svoje priljubljene nazore. Takemu nasprotniku ne veljajo nič razlogi, zato bi bilo nevspešno poskušati drugačne dokaze.

¹⁾ Natur itd. Dr. C. Schneider, p. 89.

Prav zaradi tega se mi ne zdi potrebno prevdarjati razne ugovore proti našemu dokazu, poleg onih, katere smo že prevdarili. Težko, da bi blagi čitatelj kaj pridobil ž njimi. Vendar enega ugovora ne bi rad prezrl in sicer glavnega, onega, ki ga je Kant razvil v svoji „Kritik der reinen Vernunft“, zato, ker si vsi bogotajci tolažijo s tem ugovorom svojo vest. Ako bi ta ugovor obveljal, potem bi se pač morali skriti vsi dokazi in zato kričijo oni bogotajci v enomer, da je Kant podrl vse dokaze o Bogu.

§ 15.

Kantov ugovor proti našemu dokazu.

I. 1. Zastonj se sklicuje — tako pravi Kant — kozmologični dokaz na skušnjo. Kajti v resnici nimamo nikake skušnje, ki bi nas učila, da je Bog. Drugega namreč nimamo o tem dokazu, kakor pojem „Bog“ in pa celo vrsto vzrokov in včinkov. Ker imamo pojem „Bog“, zato sklepamo, da Bog je v istini. To pa je neopravičeno. Ona vrsta vzrokov in včinkov pa tudi ne dokazuje ničesa. Kaj pa naj sklepam iz te vrste? Naj bi tudi sklepal, da mora biti neki prvotni ali prvi vzrok: Kakšen in kaj da je ta vzrok, o tem ne bi mogel povedal ničesa. K večemu takšen prvi vzrok bi si mogel misliti, kakoršni so drugi, to je — naravni vzrok, recimo neki chaos, — nevrejena tvarina, iz ktere se je razvilo vesoljstvo po naravnih zakonih. Oni prvotni vzrok torej nikakor ni viši in drugačen po svojem bistvu, kakor so drugi vzroki. Po onem zakonu, da mora imeti vsak včinek tudi vzrok, ne moremo sklepati nič drugega. V tem — kozmologičnem dokazu torej nepravilno postopamo, ker govorimo o takem vzroku, kakoršnega ne zahteva zakon našega mišljenja. Podtikamo namreč pod pojem „prvotni vzrok“ drug pojem „Bog“.

2. Dalje pa se tudi to ne dá trdno dokazati, da pridemo do prvega vzroka samo po oni vrsti vzrokov in včinkov. Zakaj pa da bi se morala nehati ta vrsta? Zakaj da ne bi smel iti še dalje? Ako imam pred očmi zakon, „da ima vsak včinek svoj vzrok“, iti moram v tej vrsti v neskončnost; tudi ni prav nobenega razloga najti, zakaj da bi moral ostati pri kakem oddaljenem členu v vrsti in ne precej pri prvem. Ali zares kaj razlagam, ko sklepam iz včinka na vzrok? Nič; kajti le ena izmed dveh razlik mora biti v istini: Bog je ali v tej vrsti naravnih pojavov, ali je *izven* vrste. Ako je prvo, ako je torej Bog samo prvi člen v celi vrsti, tedaj ni pravega začetka, kajti ravno tako moram od tega začetka še dalje iskati vzroka, kakor

sem bil preje do njega prišel. Zakaj pa je to bitje svet vstvarilo? Ali se je to zgodilo v času? Zakaj ne preje? Tako tedaj ni dosti pomagano: vzrokov iščem, da bi razlagal včinke, za te vzroke iščem drugih vzrokov itd. in pravega prvega vzroka ne morem dobiti. — Ako pa pravimo, da je Bog izven vrste, tedaj pravimo, da se v njem nič ne godi, da tudi ničesa včini ni, da ni naravne razmere med vzrokom in včinkom. Ali smo pa s tem kaj dosegli? Ničesa, le podrli smo vsako razlaganje. Ako ne raziskujem one nepretrgane vrste vzrokov, marveč trdim, da izhaja vse iz nekega neumljivega višega bitja, s tem si preprečujem razlaganje. — Tako vidimo, da nismo ničesa dosegli: v prvem slučaju ne tega, česar smo iskali, v drugem pa sami nečemo vednostno razlagati.¹⁾

3. Ker nismo razlagali, kaj da je ontologični dokaz, zato nam je nekoliko težko ta ugovor prav razložiti. Blagovoljni čitatelj je pač toliko razumel, da Kant dokazu zato ne priznava veljave, ker po njegovih mislih zakon vzročnosti ne velja izven svetovnih ali skušenjskih pojavov. Po njegovem mnenju smemo pač popolnoma zanesljivo trditi, da ima na svetu ali v naravi vsak včinek tudi vzrok. Toda izven narave je ta zakon vsaj negotov. Posebno še zato je negotov, ker izven narave ne iščemo takega vzroka, kakoršne nahajamo v naravi, ampak vzrok posebne vrste. O takem vzroku nam oni zakon ničesa ne pové. Oni vzrok torej nič drugega ni, kakor naša ideja, o kateri izrekamo brez pravice, da je v istini. Te ideje nismo dobili iz skušnje, ampak ta ideja je samo „vodilno načelo“ (regulatives Princip), ktero imamo v svoji pameti, ki nas uči ali vadi, tako si misliti vso zvezo na svetu, kakor da bi izvirala iz dovoljnega, pa nujnega (nothwendig) vzroka, da moremo ž njim razlagati svet pravilno, sestavno in enotno po splošnih zakonih. Po domače bi rekli, da se človeku zdi, da je Bog, a v istini se ne dá dokazati; stroga pamet mora to dozdevnost razpršiti, kakor mrzli sever mrklo meglo.

II. Ako si pazil na posamezne misli, blagi čitatelj, spoznal si lahko, da smo se že v prejšnjem dokazovanju ozirali deloma na to, čemur Kant ugovarja. Zato smo povdarjali, kaj da uči in zahteva pamet in zakaj da ni mogoče drugače sklepati. Vendar naj ravno proti temu ugovoru stavimo svoje najtrdnje razloge.

Najprej treba povedati, da se ne brigamo za ontologični dokaz, naj si bode kaj vreden, ali ne: marveč nam je samo za naš — za kozmologični dokaz sam na sebi. Tudi se ne brigamo za razne po-

¹⁾ Krit. d. rein. V. Elementarl. II. Th. 2. A. 2. B. 3. 5 in 6.

misleke gledé te ali one oblike, v kateri nahajamo ta dokaz, ampak oziramo se samo na bistvo dokaza.

1. Kant sam priznava, da naša pamet po svoji naravi tako sklepa in sklepati mora, ker ima tako „vodilo“ v sebi. Kaj pa je neki to vodilo? Ali je nekaka notranja sila, ki vodi pamet našo do zmote? Ali jo vodi do resnice? Ali si pamet samovoljno daje tako vodilo? Nihče ne more trditi drugače, kakor da ima pamet prav takó „vodilo“ v sebi, kakor ima sploh zakone mišljenja. Pamet si ga sama ni dala. Ako ima pamet ono vodilo kot zakon, zakaj pa ne bi bilo veljavno? Ako to ni veljavno, tudi druga vodila, drugi zakoni niso veljavni. Kdor trdi, da nas vodi to vodilo do neopravičenega sklepanja in mnenja, mora trditi, da nas tudi drugi zakoni vodijo do neopravičenih sklepov. Imamo-li pa potem še kaj zanesljivega in trdnega spoznanja? Saj se mora tudi najtrdnejše poslopje podreti, ako podereš en steber.

Ako bi se Kant izgovarjal s tem, da pamet sama spoznava to svojo slabost in da mora ravno vednost poiskati take slabe in nezanesljive strani našega spoznavanja, odgovarjamo pa mi: Pamet more spoznati tu pa tam svojo zmoto, svojo slabost, dokazati, kako jo je vodil v zmoto videz itd.: toda same sebe tajiti pamet nikdar ne smé. Tajila pa bi pamet sama sebe, ako bi tajila ali pobijala zakone mišljenja. Saj pamet družega ni, nego mišljenje, ki se vrši po določenih zakonih. Drugače misliti ne morem, kakor po zakonih svojega mišljenja. Ako pa podiram tak zakon, vzel sem si pravico, še dalje misliti in iskati resnico.

Zato smemo reči, da je že način Kantovega ugovarjanja tak, da nam vелеva biti opreznim. Da bi si pamet sama sebi ugovarjala, tega si ni misliti. Zato je že samo po sebi bolj verjetno, da se Kant moti, kakor da bi se človeška pamet sploh motila. In tako je v istini.

2. Neresnično je, kar skuša Kant dokazati, da o Bogu ali o najvišem bitji sklepamo samo iz pojma svojega, češ, ker imamo v svoji pameti pojem ali idejo najvišega, najpopolnejšega in najistinitejšega bitja, zato mora ono bitje tudi bivati ali eksistovati. Od kod pa naj smo dobili ono idejo? Kant skuša res pokazati, odkod da je ona ideja, da je namreč neki „transcendentalni ideal“ v naši pameti, ki si ga napravi pamet sama. Toda, naj bi tako tudi bilo, naj bi ideja „Bog“ bila nam celo prirojena, ali naj bi kar naenkrat brez vzroka rodila se v naši pameti: „Bog“ ta je vendar v istini, ako nam pamet naša opiraje se na trdne zakone to pové. Ako bi mi tudi največi lažnjivec povedal, da je moj sorodnik umrl, verjel bom

in tudi vedel, da je res, ako se pozneje prepričam. Smrt ne postane neresnična, ako jo je povedal lažnik. Ako se prepričam sam, ali mi more kdo prepričanje vzeti sklicevaje se na to, da mi je lažnik povedal? Enako je pri našem dokazu. Ta dokaz (kozmozgologični) se namreč ne ozira na izvir, iz katerega izhaja naša ideja „Bog“, ampak opira se na trdna skušenjska tla in dožene, da je najvišje bitje — Bog. Zato se nam ni treba prav nič brigati za to, kaj pravi Kant o izviru naše ideje „Bog“, to se dokaza samega ne dotika. Seveda, pokazali bi lahko, da je postanek ideje „Bog“ vsaj nekoliko drugačen, kakor razlaga Kant.

Gledé na to smemo tedaj brez pomisleka zavreči ugovarjanje Kantovo, da ta dokaz nič drugega ni, kakor „stari (t. j. ontologični — neveljavni) dokaz v drugačni, novi obleki“.

3. Pa Kant trdi, da tudi to ni nič vredno, kar hoče imeti ta dokaz svojega, namreč „vrsta učinkov in vzrokov“, iz ktere bi se dalo sklepati, da mora imeti ta vrsta začetek v bitju, ki je samo iz sebe. Po tej vrsti se namreč — pravi Kant — nikakor ne more priti do takega bitja, ki bi samo iz sebe moralo biti, ki bi nujno ali preistinito (allerrealst) bilo. Zakon vzročnosti nam ne pové ničesar o prvem vzroku; k večjemu to, da je prvi vzrok — ako biva — tak, kakoršni so drugi. — Temu je lahko odgovoriti. Ako bi tudi res bilo, da nam omenjeni zakon ne pové ničesa o prvotnem vzroku: ali je ta zakon edini zakon v našem mišljenji? Ali zakon protislovja nič ne velja? Naj tudi ne izvemo iz zakona vzročnosti, da večno in pa časno ni vse eno, pové nam to zakon protislovja. Potem tudi ni mogoče umeti, zakaj bi zakon vzročnosti tega ne kazal, kar trdimo mi. Zakon vzročnosti pravi, da ima vsak učinek svoj vzrok, lahko rečemo tudi: „povoljen ali zadosten“ vzrok, to se pravi: vzrok mora imeti toliko moči ali zmožnosti, da po njem v istini učinek nastane. Ne more torej manj istinitosti ali popolnosti biti v vzroku, kakor je v učinku. Ni pa s tem rečeno, da ne more biti več istinitosti ali popolnosti v vzroku, kakor v učinku. Recimo, da more kak parni stroj storiti toliko, kolikor sto konjskih moči. Mora-li parni stroj vselej včiniti toliko, kolikor sto konj? Ali ne včini lahko tudi samo toliko, kolikor en sam konj? In vendar je tudi zadnji mali učinek — učinek strojev. Zato smemo iz učinka samo sklepati, da vzrok ni bil manjši, nikakor pa, da ta učinek je največi, da večega vzrok ni mogel včiniti. Otrok dobro vé, da more oče tudi huje udariti, kakor če ga je samo nekoliko krenil po roci, torej vé, da ima lahko očetova moč drugačen učinek. Kako pa sklepa Kant? Kant vé za trdno, da svet kot učinek

more izhajati k večemu iz kakega „chaosa“, iz končnega, omejenega, naravnega vzroka, nikakor pa ne iz najpopolnejšega bitja. Ali se upira temu zakon vzročnosti? Nikakor ne. Ali je Kant dokazal, da najpopolnejše bitje ni moglo včiniti sveta? — Iz tega se vidi, kako prazno in neopravičeno je trditi, da zakon vzročnosti vodi samo do končnega, naravnega vzroka. Zakon vzročnosti v istini uči, da ima svet vzrok. Kakšen vzrok pa da ima svet, tega ne pové ta zakon sam po sebi, za to mora privzeti pamet tudi druge zakone.

4. In prav drugi zakoni, posebej zakon protislovja, učé me, da moram obstati pri nekem vzroku, ki je prvi. To smo dokazali že na drugem mestu (§ 6.). Neskončna vrsta vzrokov in včinkov je nemogoča, — to je protislovno, kakor neskončna končnost. Seveda Kant se na to neče ozirati, on samo trdi svojo. Ker djanska vrsta različnih členov ne more biti neskončna, torej mora biti neki člen prvi. To je popolnoma gotovo, ako ima sploh naša pamet še kaj pravice. Vprašati pa se moramo seveda, kakšen je ta prvi člen?

V resnici ni pač mnogo treba vprašati, kajti skoro samo po sebi je umevno, da ta člen mora, ker je absolutno prvi, drugačen biti, kakor so drugi. Ni pa skoro kar nič na tem, ali si mislimo ono prvo bitje kot člen med drugimi členi v vrsti, ali izven vrste. Na vsak način je tisto bitje vzrok in torej spada gotovo v nepretrgano vrsto. Spada pa drugače, kakor drugi členi. Drugi členi izhajajo iz prvega, prvi člen ali prvo bitje pa ne izhaja iz družega. Torej mora biti bistveno drugačno, kakor so daljni členi v naši vrsti vzrokov in včinkov. Tako uči zakon protislovja, kajti imeti ono bitje za prvi vzrok in vendar ne za drugačno, kakor so druga, to je protislovno. In ako dalje sklepamo, da je ono prvo bitje samo iz sebe, da ima vse popolnosti: je to popolnoma opravičeno. Ali moremo drugače sklepati? Ono prvo bitje, ki je edino in ne množno, mora imeti vse popolnosti v sebi, kar jih imajo druga bitja, ker sicer bi ne moglo včiniti drugih bitij. Tudi druge popolnosti mora imeti ono bitje, kolikor jih je sploh mogoče imeti, kajti le prvo bitje je zares istinito in torej tudi v pravem pomenu popolno. — Tako je lahko razkazati, da mora prvo bitje v vrsti drugih bitij — popolno in samo iz sebe biti, ne pa enako drugim, kakor trdi Kant.

Pa tudi kar Kant o drugi možnosti pravi, ko bi namreč ono vsepopolno bitje bilo izven vrste, ni resnično. Ni resnično, da bi s tem pretrgali zvezo med vzrokom in včinkom. Kajti „izven vrste“ je samo izraz, ki pomeni, da so druga bitja drugačna, kakor je prvo. „Izven vrste“ ne pomeni, da ni nobene zveze med vrsto in onim

bitjem, kakor pravi samovoljno Kant. Zato je tudi popolnoma neosnovano, ako ugovor sklepa, da se po našem nazoru v prvem bitji nič ne godi, da bi tako bitje ne moglo ničesa včiniti itd. „Kakšen most more pamet pač napraviti, da pride do tega bitja? Kajti vsak zakon, ki se opira na prehajanje od včinka do vzroka, vse sestavljanje in razširjanje našega spoznavanja sloni samo na skušnji, torej na čutnih predmetih in torej ima samo zanjo (skušnjo) kaj veljave“. Da, to je pač lahko: ako se smé tako sklepati, potem je Kant dobil igro. Toda med strogim dokazom in golo trditvijo je precej razločka.

5. Kant trdi, da ne moremo sklepati ničesa o najvišem ali najpopolnišem bitji, zato ker ni tako, kakoršna so druga bitja in ne veljá o njem zakon vzročnosti. Vprašajmo: zakaj pa bi ne veljal? Saj smo že zgoraj razložili, da po tem zakonu sklepamo, „da ima vsak včinek tudi vzrok“, ne moremo pa vselej sklepati, kakšen je tist vzrok. Vzrok ne more biti manjši, kakor je včinek, veči je pa lahko in tudi neskončno veči more biti. Ako posije v temni prostor mali žarek solnce skozi ozko špranjo, utegnil bi nesrečnej, vedno bivajoč v njem, sklepati, da je solnce tako majhno, kakor špranja, ker včini tako malo svetlobo. Pa kako napačno bi to bilo! Ali pa ni mogoče, da je vesoljni svet kot včinek podoben takemu žarku, ki se je prikradel skozi špranjo, med tem ko je solnce podobno onemu najvišemu bitju? Taka primera seveda ne dokazuje naše trditve, toda kaže pa prav jasno, kako napačno je mnenje Kantovo. Kaj pa ko bi mi tako-le sklepali proti Kantu? Zakon vzročnosti je ali veljaven ali pa neveljaven. Ako ni veljaven, ne moremo ga rabiti tudi v skušnji ne. Ako je pa veljaven, mora biti veljaven za vsa bitja, kajti sicer bi morali navesti razlog, zakaj da ni veljaven. Takega razloga pa ni mogoče najti in Kant ga tudi ni našel. Da veljá ta zakon samo o takih bitjih, katere spoznavamo po skušnji, trdimo tudi mi. O katerih pa naj velja sicer? Svet spoznavamo po skušnji in o tem trdimo, da mora imeti vzrok. „A tega vzroka ne vidimo, ne moremo spoznati“, ugovarjajo. Saj tega tudi treba ni. Zakon ta ne združuje in ne sklepa samo dveh vidnih stvari ali pojavov, ampak ravno tako nam kaže pot, da pridemo od znanega pojava do neznanega ali nevidnega. Ako vidimo, da se je iz puške posvetilo in slišimo potem pok, sklepamo, da je strel prišel iz puške. Zakon vzročnosti torej veže tukaj dva pojava: strel iz puške in pok, prvi je vzrok drugemu. — „Kaj pa, ko bi ne videli zabliskati se iz cevi, ampak slišali samo pok: ali bi ta pok ne imel nikakega vzroka? Saj ga nismo videli in se tudi ne moremo prepričati, od kod da je, torej tudi ničesa sklepati ne moremo.“ Vendar pa vemo

iz skušnje, da vsi ljudje vzroka iščejo, kadar opazijo tak pojav, in ako ga ne najdejo, prepričani so vendar, da ima ta pojav gotovo vzrok. Tako smejo sklepati s popolno gotovostjo. Da moremo namreč imenovati oni pojav vzrok in drugi pojav včinek, morata imeti oba določena znamenja ali določene lastnosti, na katerih spoznamo njijuno zvezo. Zakaj ne pravimo, da je dan včinek noči, dasiravno prihajata drug za drugim? Zakaj je pa dim včinek ognja? Ako ima pa vsakteri izmed dveh pojavov tako znamenje, zakaj da ne bi mogli na enem samem spoznati, da je včinek ali vzrok, akoravno ne vemo, za kateri drugi pojav je včinek ali vzrok? Da, tako je v istini: na enem samem pojavu moramo spoznati, je-li včinek, ali ne, in ako na njem to spoznamo potem moramo sklepati, da ima vzrok. Kdor to taji, on mora cel zakon vzročnosti tajiti. Ako sta A in B vzrok ter včinek, moram to spoznati na obeh in na vsakem zase. Če bi se na posameznih ne dalo spoznati, ne dalo bi se sploh nič spoznati. Če se na B ne dá spoznati, da je včinek, kako pa naj spravim B v ono zvezo z A , kateri pravim vzročnost? Naj nikdo ne ugovarja, da s primerjanjem obeh, A in B , spoznam njiju zvezo. To je sicer res, a to ne more ovreči naše trditve, kajti ko bi posamezna predmeta ne imela onih znamenj skupaj, bi jih tudi ne mogla razodevati, ker tega, kar imenujem „vzročnost“ ali „vzročno zvezo“ nikdar ne opazujem. Da, celó v najočividnejših slučajih, ko se nam ona zveza nekako pred oči stavi, n. pr. ako dve krogli druga ob drugo udarita, ne opazujemo s čutili one zveze. Samo to vidimo, da se dotaknete krogli, nikakor pa ne, da se gibanje iz ene krogle preseli v drugo. Vendar pa nihče ne taji vzročne zveze med gibanjem obeh krogel. — To je popolnoma jasno in to mora vničiti Kantove ugovore. Zato smemo reči: ako se nam svet kaže kot včinek, sklepati moramo, da ima vzrok, ako tega tudi ne opazujemo s čutili.

6. Kako čudno je slišati Kanta, ki pravi, da pamet naša nima pravice dalje preiskovati in sklepati, kakor samo o čutnih stvareh, ker le o teh veljajo zakoni mišljenja, posebej še zakon vzročnosti. Kdo pa hoče preiskovati nadčutno bitje? Pamet, in sicer zanašajoč se, da spoznamo resnico. Kdo pa ugovarja in jemlje pameti to pravico in taji njeno sposobnost? Pamet. Torej pamet sama sebi ugovarja, samo sebe ukončava in vničuje? Kdaj pa smemo pameti bolj verjeti: takrat, kadar išče po ravni poti resnice, ali takrat, ko se dá zmotiti in zvoditi na stranska pota? Ali ni tak razloček, kakor med svetlobo in temo, med tema stavkoma: „svet kot včinek ima vzrok“ — in — „zadnji vzrok iskati, ki bi bil najpopolnejše bitje, to je samo

prazno in nevspešno delovanje našega razuma“? Vsakdo vidi in čuti, da je zadnji stavek res podoben nočni temi našega uma, v kateri samo tava sem in tje, a vidi ter doseza ne ničesa. In odkod izhaja ta tema? Kakor postane vrelec teman, ako ga kališ, ako začneš po njegovem dnu brozgati, tako tudi vrelec naše pameti, ker je Kant zbrozgal njeno dno. V kalni vodi se res nič ne vidi, treba je z roko prijeti, ako hočemo kaj dobiti.

V resnici je Kant skalil — poprej „čisto pamet“. Ako bi bil hotel dosleden biti, moral bi bil trditi, da nikjer ne veljajo oni pojmi, o katerih govori toliko v svojem glavnem delu, torej tudi v skušnji ne. In vendar se hoče na skušnjo opirati in ima spoznanje iz skušnje za resnično spoznanje.

Nazadnje pa naj pokažemo, — da se Kanta za vselej znebimo, — kako ničevu da je vse njegovo ugovarjanje iz praktičnega stališča. Mi ljudje imamo človeško pamet in se moramo kot ljudje tudi po njej ravnati. To imamo za resnično, kar nam kaže naša pamet kot resnično. Ima-li kako drugo ne-človeško bitje drugačno pamet, se li njegovi pameti vidi vse drugače ali celo nasprotno, zlasti pa, ali ono bitje spoznava jasno, da izven tvarine ni nikakega bitja — torej ne Boga, za to se ne moremo brigati, dokler imamo to, svojo človeško pamet. Naša pamet pozna samo one vrste svet in ta naš svet kaže, da je odvisen in da je torej iz neodvisnega, absolutnega bitja — Boga.

Toliko naj je dovolj. S tem smo za vselej odbili Kantove ugovore, deloma tudi one, ktere bi mogli prevdarjati pri naslednjem dokazu.

Dovršili pa smo s tem tudi svoj prvi — temeljni dokaz, ki je bil kot prvi tudi najteži. Zato se podajmo sedaj z večim pogumom in veseljem še dalje!



II. Teleologični dokaz.

§ 16.

Vvod. Ime in zgodovina.

Ako si bil kdaj, dragi čitatelj, na kaki razstavi, imel si raznovrstna čustva. Vendar pa ni bilo nobeno čustvo tako močno, kakor občudovanje. Nisi mogel si kaj, da ne bi bil mnogokrat vzkliknil:

krasno, veličastno, umno! In mnogokrat si priznal v svojem sreću, da ima človeški um velike zmožnosti in da more človek kazati lepe vspehe svojega delovanja. Koliko dela pač, koliko truda, predno se je vse izvršilo! Kaj pa, ni li mogoče, da je vsa ta krasota in umetnost nastala sama po sebi? Morebiti je divjal grozen vihar, prinesel iz daljave potrebno stvarino ter napravil vse, kar tako občudujemo?

Tako vprašati se zdi vsakemu nespametno. Dobro vemo, da umotvori so izdelki človeškega uma. Predno so jih naredile človeške roke, izvršil jih je v nekaki notranji podobi ali sliki um. Kar je sedaj vidno pred nami, bilo je poprej nevidno v umu. Tako sklepamo in tako je tudi v resnici.

Pa kaj je vsa krasota kake razstave in vsa umetnost in spretnost, ki se kaže v posameznih izdelkih, ako jo primerjamo s krasoto in umnostjo, ki se nam kaže v naravi! Najneznatnejša rastlina in najmanjša živalica je umnejše sestavljena in spretnije so vrejeni njeni posamezni deli, kakor najznamenitejši umotvor. Zato nam pa tudi pravi nepokvarjena pamet, da je narava delo velikega umetnika, zelo razumnega bitja. Ta misel nastaja v naši pameti kar sama po sebi. Že večkrat sem imel priliko opazovati neuke ljudi, ki so prvič zagledali ali lep kraj, ali morje, ali visoke gore, kako so vskliknili: o vsegamogočnost božja! Prizori zde se jim taki, da spoznavajo naravnost delo božje.

V resnici se moremo do trdnega prepričati, da je Bog vstvaril in vredil svet, ako ga opazujemo nepristransko. Dokaz, ki ga opiramo na red v naravi, na smoter, ki ga imajo posamezne večje in manjše stvari, pa tudi vse skupaj: ta dokaz imenujemo teleologični dokaz. Beseda pomeni, da se dokaz ozira na smoter (τέλος) v naravi. Teleologija bi bila oni nauk ali oni nazor, ki opazuje v vsej naravi določene smotre. Kako da se dajo opazovati, kako da cela narava skuša dosežati one smotre ali namene, to bomo videli pozneje. — Imenuje se tudi physico-theologicum (argumentum), zato, ker se ozira na naravo (physis — narava) in dokazuje, da je Bog (theologicus — bogosloven).

Ta dokaz je kaj star, reči smemo, da najstarejši. V knjigi Jobovi, ki je izmed najstarejših svetopisemskih knjig, beremo ta dokaz v kratkih stavkih: „Vprašaj živino, in te bo učila; in ptice pod nebom, in ti bodo naznanile. Ogovori zemljo, in ti bo odgovorila; in ribe v morju bodo pripovedovale. Kdo ne ve, da je vse to Gospodova roka naredila? V njegovi roki je duša vsega živega in duh vsega človeškega mesa“ (12, 7—10). Kaj pesniško nam predočuje

kraljevi prerok ta dokaz: „Nebesa pripovedujejo božjo slavo, in dela njegovih rok oznanjuje nebes. Dan dopoveduje dnevu, in noč daje noči na znanje. Ni ga jezika in ne besedi, da bi se njih glas ne slišal: po vsi zemlji se njih glas razlega in njih besede do konca sveta“ (Ps. 18, 2—5). Prav jasno pa učijo Boga spoznavati iz njegovih del „Modrostine bukve“ (13, 1. 3—5.): „Nečimerni so vsi ljudje, v katerih ni spoznanja božjega, kateri iz vidnih dobrot ne morejo spoznati njega, kateri je, tudi gledé na dela ne spoznajo, kdo je njih stvarnik. — Ako so te stvari imeli (pogani) za bogove, ker jim je njih lepota dopadala, morali bi bili spoznati, koliko lepši od njih je njihov Gospodovalec; zakaj lepote stvarnik je vse to naredil. Ali če so se moči in delom teh reči čudili, morali bi bili spoznati, da je on še močnejši, ki jih je vstvaril. Zakaj iz velike lepote stvari se sklepoma lahko spozna njih stvarnik.“ — Tako nam kažejo svete knjige, da so ljudje v najstarejših časih umovali in Boga iskali. Lahko bi ga bili tudi našli, ako bi bili imeli pravo voljo. Zato se ni čuditi, da nahajamo tudi pri poganskih pisateljih ta dokaz. Prvi izmed grških modroslovcev, ki je spoznal jasno vesoljni red v naravi in po njem spoznaval Boga, je bil Anaksagora. Tega Boga je imenoval „razum“ (νοῦς) in si mislil, da je ta vredil vesoljstvo iz neštevilnih različnih, večnih, materialnih delecev. Za Platonom, ki je razlagal smoter v vesoljni naravi iz Boga, ima zlasti Aristotel kaj lep dokaz, da je Bog, — kakor ga je posnel in nam ohranil Ciceron (de nat. deor. II., 37, 95.): „Mislite si ljudi, ki od nekdanj stanujejo pod zemljo v dobrih in svetlih bivališčih. Mislite si, da so ta bivališča napolnjena s kipi in slikami in z vsemi drugimi stvarmi, kakor jih imajo drugi srečni ljudje. Ti ljudje niso še nikdar prišli na površje zemeljsko, samo slišali so, da je božje bitje in božja moč. Ko bi se tem ljudem naenkrat zemlja odprla, da bi mogli priti iz svojih skritih bivališč na dan — na one kraje, v katerih smo mi, in stopili bi na prosto in videli h krati pred seboj zemljo in morje in nebo, opazovali oblake in moč vetrov; ko bi potem povzdignili oči proti solncu, videli njegovo velikost in lepoto; ko bi spoznali, da ono naredi dan, ko razliva svojo luč po vsem nebu; ko bi videli potem, ko se je vlegla noč na zemljo, celo nebo posuto in okrašeno z zvezdami, spreminjajočo se mesečevo svitlobo, vzhajanje in zahajanje vseh nebesnih teles, nespremenljivi in neizogibni njihov tek: zares! tedaj bi verjeli, da so bogovi in da prihajajo taka veličastna dela od bogov.“ Ta dokaz je res kaj umljiv in tudi prepričevalen. Zato ni čuda, da ga odslej zelo pogostoma nahajamo pri pisateljih posvetnih in pozneje

cerkvenih in sicer v raznih oblikah. Ker je najumljivši dokaz izmed vseh, nahajamo ga tudi v neznanstvenih spisih in zato se mi zdi nepotrebno zgodovino razvijati natanko. Zaradi te njegove veljave priznava še Kant, da je ta dokaz vedno vreden spoštovanja. Dostavim naj samo še to, da se je ta dokaz zlasti v novejšem času zelo razširil, ker se je razširilo naravoznanstvo. Narava nam kaže na vseh straneh, da vlada v njej namen ali smoter, kaže nam, da velja vse-skozi natančen red, celó tam, kjer ga nekdanji niso iskali in zato se je dokaz sam tako razširil. Poleg tega je za to še drug vzrok. Da je smoter ali določen namen v naravi sploh, tega nekdanji niso tajili. Novejše modroslovje in naravoslovje začelo je spodbijati to prepričanje, češ, vse se ravna po strogih mehaničnih zakonih, povsod veljajo čisto mehanične sile, kakega smotra v naravi nikjer ni najti, to je samo prazen pojem (— materijalizem, pozitivizem). Proti takim krivim nazorom je zdravo modroslovje zagovarjalo smoter v naravi in ga dokazovalo v vseh vrstah naravnih bitij in pojavov. Zato bi mogli tudi mi ta dokaz zelo obširno in temeljito obravnavati: vednost nam ponuja ogromno gradivo.

Nikdo pa nam ne bode zameril, ker ne bomo na dolgo raztegnili svojega dokaza, ampak ozirali se na najvažnejše in najzanimivejše strani v naravi. Prepričali se bomo namreč lahko, da velja v celi naravi, kar se kaže samo o nekterih straneh. Dalje treba tukaj opomniti, da se naš teleologični dokaz ne bode oziral samo na smoter ali namen v naravi, ampak sploh na red, ki se povsod javi, kajti bistveno se red in smoter ne razločujeta: nam pa bode nekoliko presteje gibanje v preiskovanji naravnih pojavov mnogo koristilo, da se bolj utrdimo v svojem prepričanju.

§ 17.

Načrt teleologičnega dokaza.

Dokaz, ki ga nameravamo razložiti, razpada po svoji naravi v dva dela:

V prvem delu moramo razložiti tiste pojme, ktere rabimo, t. j. red, smoter, enota, smoterni vzrok. Dokazati moramo v tem delu zlasti, da izvirata smoter in red iz vzroka, da mora tam gotovo nahajati se vzrok, kjer nahajamo smoter in red. To bomo razvideli lahko, ako bomo pazili, kaj je bistvo smotru in redu. V tem delu se bomo opirali večinoma na pamet svojo, na mišljenje.

V drugem delu bomo pokazali, da je v vesoljstvu v resnici red, smoter in torej enota. Zlasti to enoto v vesoljstvu, medsebojno odvisnost in lepo soglasje razkazovali bomo natančno in skrbno. Enota in soglasje prepričala nas bodeta, da je v resnici nad svetom in poleg sveta neka enojna moč, iz ktere izhaja svet. Ta del bo večinoma naravosloven.

Iz tega načrta se vidi, da bode drugi del obširnej, kakor prvi. Tudi ne bode v drugem delu edino le dokaz, da se kaže smoter v naravi, — kateri dokaz bi imenovali lahko teleologijo, — ampak tudi druge enake razloge bomo prevdarjali, da se prepričamo o tej resnici. Svet je tako uravnan, da ga ni mogoče umeti, ako ga ne razlagamo in izvajamo iz vsegamogočnega in neskončno modrega bitja.

Posebej moram opomniti, da bode v tem dokazu še bolj, kakor v prejšnjem, raziskovanje tù pa tam prosteje in ne strogo umerjeno. Mnogokrat bode že tvarina sama tako nanesla, pa tudi namenu našemu je primerno, da se brigamo bolj za razvidnost in zanimivost, kakor za strogo in golo dokazovanje, ktero se težko prebavlja.

Čitatelju pa je treba še posebej priporočati, da naj tù pa tam postoji in naj se podá sam še dalje v premišljevanje. Tudi naj se včasih vpraša, kakšen da je celoten vtis, ki ga je napravil v njegovem sreču ali na njegovo mišljenje dokaz? Tak vtis ima mnogokrat velik pomen. Včasih se dá pamet po stranskih potih tako zvoditi, da sama ne spozna svoje zmote: zdrav razum, ki se ne ozira na predsodke, razvidi resnico ali jo vsaj sluti, akoravno se ne zaveda posameznih razlogov.

§ 18.

Kaj je red v obče?

Ni mi treba še le posebej omenjati, da red sam na sebi ni kaka živa ali mrtva stvar, ampak samo neka razmera več predmetov. Eno samo bitje ne more imeti še nikakega reda in če bi kakega drugega bitja ne bilo, ne bi moglo biti prvo v redu.

Dvoje ali več bitij je pa lahko med seboj v raznih razmerah. Ako vržem pred sebe na tla tri kamenčke, da odletijo na razne strani, ni pač med njimi nikakega reda. Ako pa denem vse tri v ravno vrsto, ali ako položim enega vrh drugega, dobim tako nekak red. Red bi bil tudi, ako bi vrgel posamezne kamenčke vselej na isto mesto, red bi bil, ako bi metal kamenčke v enakih časovnih presledkih itd. Že iz tega vidimo, da je v redu nekaj določenega. Red

je n. pr. v sobi, kjer so razvrščena razna orodja, red je na vrtu, ako so cvetlice in koristna zelišča vsaka na primernem mestu, red je, da se vrstijo letni časi drug za drugim, dalje, ako gredó vojaki po dva in dva, ako ura bije, kakor kaže . . . : kaj povzamemo iz teh primerov?

Iz navedenih zgledov razvidimo lahko, da red je neka vez, ki veže med seboj dotične predmete in jih uravnava na poseben način. Ona vez ima tudi oblast nad njimi, tako da ne izgubijo sicer svoje narave in ne bistva, vendar pa izgubijo v redu svojo samostojnost. Ni si torej mogoče misliti reda brez take sile ali oblasti, ki more več posameznih predmetov po gotovem načinu uravnati. Zakaj ne? K redu spada sicer več predmetov, vendar mora se nahajati v vseh skupaj enota. V delavnici kiparjevi vidim mnogo predmetov: mnogo izdelanih kipov, druge na pol izdelane, kose marmorja, kladiva in dleta, obrazce itd. in vendar je enota tudi med temi raznimi predmeti, in ta enota je vpodobovanje duševnih načrtov, nazorov in proizvodov v marmorju. Zato je pa vse, karkoli vidimo v delavnici, ozko skleneno med seboj ali prav za prav je eno in to je kiparska delavnica. Nikdo ne more reči, da kiparska delavnica ni v istini nekaj, ravno tako tudi ne more nihče trditi, da delavnica ni samo ena. Da pa delavnica more to biti, kar je, mora imeti vse dele, vsa orodja, vse priprave. Posamni ti predmeti še niso delavnica, pač pa vsi skupaj, ako so v redu. Red je torej enota mnogih predmetov.

Ta enota ni — kakor smo rekli — v predmetih samih, ampak enota je po predmetih nastala s tem, da se je red napravil. Iz tega je pa popolnoma razvidno, da napravi ali izvrši red neka moč, ki je nad posameznimi stvarmi. Kako bi namreč posamni predmeti izvršili nekaj, česar ne more niti eden niti drugi, ampak samo mnogi skupaj? Da pa mnogi skupaj kaj storé, zato je treba tudi enotne moči, torej mora red izvršiti ali napraviti neka moč, ki je nad predmeti ali stvarmi obstoječimi v redu.

To, kar smo sedaj rekli, lahko spozna vsakdo in tudi spoznati mora, ako prav preiskuje. Nič manj pa ni gotovo nekaj drugega. Ako imamo pred seboj mnogo predmetov, razvrstimo in razstavimo jih lahko na neštevilne načine. Toda nikakor ni vsako razstavljanje tudi vrejevanje. Red je samo v posebni vrsti in ne v kateri koli si bodi; ta vrsta je popolnoma določena in le ona moč jo more določiti, ki predmete tudi razvrščuje. Treba je torej, da je ona vrsta že poprej določena, kajti še le potem se dá tudi red vstvariti. Red sam sicer ne more biti poprej, nego so vrejene stvari, kakor tudi ni velikosti brez velikih stvari: toda določen mora biti red poprej, predno ga

izvršimo. Ako bi namreč ne bil določen, ne bi mogli v red dajati stvari, kajti kar ni določeno, to se godi lahko po neskončno mnogih načinih.

Red je pa lahko dvojen: bistven ali nebistven. Bistven red je oni, brez ktereга bi ne mogle obstati stvari, n. pr. zvezde premičnice bi ne mogle obstati, ako bi ne bile v določenem redu med seboj ali v bistveni zvezi s solncem. Razna oprava, katero nahajamo v kaki sobi, je pa lahko razvrščena tudi na drug način: tak red ni bistven. Nebistven red dá se torej tudi spremeniti, ne da bi spremenili stvari samih; bistvenega pa ni môči spremeniti, ako nečemo spremeniti stvari same bistveno. Kdor bi hotel spremeniti red, ki je med gorami, dolino in vodami, spremeniti bi moral bistvo stvari ali njihovo naravo.

Bodisi nebistven, bodisi bistven red tirja, da je poprej določen, predno vstopijo posamezni predmeti v red. Med posameznimi delci kake rastline je gotovo trden in določen red: toda, ako ne bi poprej bil določen, ne bi mogli združiti se prvotni delci v tisti red, kakor tudi vojaki ne morejo stopiti v red, če ne vedó, kakšen naj bode.

Kaj moramo torej sklepati, kadar opazimo red? Da je nekaj določilo oni red ter vse dotične predmete tudi združilo v eno skupino. To je popolnoma gotovo in tako moramo sklepati.

§ 19.

Kaj je smoter?

Kadar tega nimamo, kar bi potrebovali, tedaj sklenemo, da si bomo napravili ali pridobili: mi naredimo namen. Skoro z vsakim dejanjem hočemo kaj doseči in tisto imenujemo namen ali smoter. Smoter imenujemo zato, ker z dušnimi svojimi očmi motrimo ali opazujemo ono, kar hočemo doseči in po tem ravnamo svoje delovanje. To vé vsakdo po svoji skušnji: drugače nam ni mogoče delovati. Zato imamo razum in pamet, da delamo previdno ali po namenu: le tedaj kaj dosežemo, ako je delovanje umno.

Narobe pa mnogokrat opazujemo tako delovanje, katero se razvija do namena in takrat pravimo, da je delovanje umno, da mu je um vzrok. Kadar sami delujemo, takrat se popolnoma zavedamo, kako da je delovanje uravnano in odkod da izhaja. Kadar pa opazujemo samo zunanje delovanje drugih, takrat pa sklepamo, da izhaja iz razuma in sicer tako-le: Delovanje, ki se vrši v redu, ki se razvija in ki hoče imeti določen vspeh, moralo je biti že poprej določeno,

predno se je začelo vršiti. Določiti pa je moglo edino le razumno bitje, kajti le tako si je moglo poprej napraviti sliko ali podobo celega delovanja in je torej moglo presoditi uspeh ali posledice delovanju. Po tem takem je lahko umeti, zakaj da popolnoma gotovo in zanesljivo sklepamo, da je vzrok delovanju, ki ima kak namen ali smoter, gotovo le razumno bitje.

Ali pa moremo spoznati, da ima kako dejanje namen ali smoter, akoravno ni naše dejanje? To se dá lahko spoznati. Navadno ni treba mnogo opazovati, da spoznamo smoter. V delovanji namreč hitro opazimo, v katero smer da se giblje ali razvija, mnogokrat opazujemo tudi konec ali uspeh dejanja in ta nam kaže smoter onega, ki je deloval. Skoro ni mi treba govoriti, da večinoma vemo iz skušnje, kakšne namene ali smotre imajo posamezna dejanja in naj si bodo še tako prikrita. V govorjenju spoznamo mnogokrat laž in poleg tega tudi namen laži. Kmet seje spomladi, da si pripravi potrebnega živeža in si pridobi potrebnega denarja.

Res v človeških dejanjih ni pač težko najti in tudi pripoznati smotra: toda kako je v drugih pojavih, v delovanji naravnem, ki ne izhaja iz razuma? Je-li smoter res v naravi, tega še ne dokazujemo na tem mestu: da ga pa moremo spoznati, ako je, to je gotovo. Tudi v naravi namreč moremo opazovati isto razvijanje, kakor v človeškem delovanji in uspeh razvoja dá se tudi opazovati. Torej tudi tukaj ne bode mōči sklepati drugače, kakor da je razum vzrok takemu delovanju. Popolnoma nemogoče namreč je, da bi katero koli delovanje doseglo določen namen, če ni bilo delovanje že poprej uravnano.

Pri vsakem dejanji je smoter sicer najzadnji v vrsti: kadar smo dosegli smoter, dosegli smo tudi konec dejanju. Vendar pa ni zato smoter brez pomena za početek dejanja, ampak smoter sam je tudi vzrok dejanju. Dejanje namreč samo je zaradi smotra. Navadno vsaj nam je malo mari za vse drugo, razven tega, kar z dejanjem dosezamo in to je smoter. Torej je gotovo smoter tudi vzrok dejanju. Pa ne samo dejanju v obče, ampak smoter določuje tudi način delovanja. Delovanje mora namreč tako biti, da je njegov konec vresničeni ali istiniti smoter. Zato mora gotovo delovanje biti drugačno, ako je drugačen smoter. Zato imenujemo tudi smoter vzrok, in da ga ločimo od drugih ali drugačnih vzrokov, zovemo ga smoterni vzrok (*causa finalis*).

Najprej in najbolj je treba spoznati, da smoter more izvirati samo iz razuma, enako tudi tako delovanje, ki ima svoj smoter.

O tem prepričati se ni težko. Smoter je vzrok in zato deluje že v početku ter vseskozi vravnava delovanje. Kako pa more delovati to, česar ni? Smoter sicer ni že začetkoma v istini, pač pa je smoter na drug način in sicer v misli ali ideji, v pameti. V pameti je smoter kot nekaka podoba, kot vzor, po katerem si vravnava delovanje. Dokler je smoter v pameti, ni kako delujoče bitje; deluje le kaka sila: toda smoter določuje oni način, po katerem se mora vršiti delovanje. Ali ni iz tega popolnoma razvidno, da izvira smotreno delovanje res iz pametnega, umnega bitja? Le umno bitje si more napraviti ono notranjo podobo, vzor; le tako more vravnati tudi pri pomočke, da se doseže ž njimi smoter. Namen ali smoter je tako bistveno umsko delo, kakor misel. Ni je misli — brez pameti, ni ga smotra — brez uma.

Torej je popolnoma resnično, kar smo zgoraj trdili, da izvira smotreno delovanje, kakoršno si koli bodi, iz umnega bitja. Ta dokaz se nam je razvil kar sam po sebi, ko smo prevdarjali bistvo smotra. Lahko bomo pa tudi obračali to, kar smo zdaj splošno določili, na pojave v naravi. Sedaj, ko imamo orodje za opazovanje, smemo naravo blizu opazovati.

§ 20.

Red v naravi sploh.

Morali smo najpreje razkazati one pojme, ktere bomo rabili. Nihče namreč ne more dobro rabiti orodja, ako ga ne pozna; tudi v znanstvu ne moremo uspešno raziskovati temnih in težavnih vprašanj, ako ne razumemo dobro pojmov, ako ne poznamo njihove veljave in ne vemo, za ktere predmete so primerni.

O redu v naravi so že mnogi pisali. Res je tudi nemogoče prezirati tega, kar nam — da tako rečem — kar sili v oči. Ni ga človeka le količkaj mislečega, kteri bi me takoj ne razumel, ako pravim: v naravi je vseskozi red. Razumeva vsakdo, da svet ni tako vravnán, kakor n. pr. skladalnica drv, ki se je prav sedaj podrla in v kteri leži vse vprek: polena, klade, zaglavniki, trske itd. Nasprotno nahajamo v naravi: gledamo, kako se vjema vse med seboj, nebo z zemljo, voda s trdino, rastlinstvo z živalstvom, živalstvo s potrebami človekovimi itd. To pa imenujemo red. Ker je v naravi tako zelo mnogo stvari, zato je tudi red v naravi velikansk. Ako n. pr. deček razpostavi svoje vojake, ktere mu je kupil oče v mestu, naredi sicer red. Ta red pa vendar ni kaj takega, kakor vidimo v veliki armadi,

ki hoče prijeti sovražnika. V naravi moremo pa še kaj več videti. Zvezd na nebu je mnogo več, kakor ima največa armada vojakov — in te so v redu. Na zemlji sami — koliko predmetov, koliko delov, ki se vjemajo med seboj! To je pač red, da mu moramo priznati vso čast!

V prejšnjih odstavkih smo dobili merilo, da moremo poznavati in ocenjevati, kar vidimo v naravi. Sedaj moramo to merilo tudi rabiti. In kaj nam kaže naj očitnejše, da vlada red v vesoljnem stvarstvu? Vede, ki jih imamo o naravi v obče in o njenih delih posebej. Celo naravo nam stavijo pred oči vede, n. pr. naravoslovje, astronomija, prirodopisje, tudi zemljepisje v nekem pomenu. Kaj nam kažejo te vede? Kažejo nam pojave v raznih delih narave in njihove zakone. Kaj pa je zakon? Zakon pomeni — kakor že beseda sama pravi — nekaj stalnega, določenega, nespremenljivega. Zakon je torej tam, kjer se godijo pojavi po določenem načinu, kjer vidimo mnogo enovrstnih pojavov. Ali pa ni zakon bistveno to, kar red? Vsekako: zakon nič drugega ni, kakor red, ki je v besedah — gledé posameznih delov — izražen; n. pr. zakon, da oslabeva svetloba v kvadratnem razmerju z daljavo svetlobinega vira. Ta zakon izraža razmero posameznih delov, ki sodelujejo pri svetlobi; najprej vir svetlobi ali svetoč predmet, potem razsvetljevani predmet in daljava obeh. Razmero teh treh delov naznanja zakon. Kaj je to drugega kakor red? In ker vladajo v celi naravi zakoni, priča to, da je v celi naravi red. Zakoni pa vladajo gotovo, kajti sicer ne bi mogli imeti kake vede o naravi. Vede kažejo to, kar je stalno, kar se javi ne samo enkrat, ampak večkrat in vselej ob enakih razmerah. Ako popisujemo kaj posebnega, kar ne velja splošno, utegne biti zanimivo, a to popisovanje ni še veda. Ker imamo vede o vesoljni naravi, so gotovo tudi v vesoljni naravi zakoni, torej tudi v vesoljni naravi vlada red.

Pa da se bolje prepričamo, ne bodi nam dosti samo to, kar smo ravnokar rekli o vesoljni naravi, marveč ogledimo si tudi posamezne dele v naravi, da vidimo, kako je vrejena, kako je sestavljena.

§ 21.

Red v nebesnih telesih.

Zvezdoslovci govoré o zvezdovnih sestavih ali sistemih. Prepričani so namreč, da je mnogo zvezd v posebnem razmerju med seboj, da so združene v večje celote: tako celoto bi zvali ozvezdje. Celota se kaže v tem, da vežejo posebne sile dotične zvezde med seboj in da se zvezde po določenih zakonih sučejo.

Najbolj znan in za nas najbolj zanimiv je solnčni sestav, h kateremu spada tudi naša zemlja. Oglejmo si najprej ta sestav, da moremo po njem soditi tudi o drugih zvezdnih sestavih. Opazujemo li v solnčnem sestavu ali v osolnčji kak red? Kdo ne vé, da vzdržuje ta red ogromno solnce, ki vzdržuje vse planete, da se ne odtegnejo svojemu središču? Kdo ne vé, da se gibljejo planeti po določenih potih in po določenih zakonih? Poslušajmo Al. Humboldta, ki o Bogu neče dosti vedeti: „V svetovnem sestavu opazamo skoro tisti razvoj, ki se nam tolikrat javi v organskem življenji, pri mnogosestavljenih živalskih in rastlinskih vrstah: da se ponavljajo v podrejenih krogih stalne oblike.“¹⁾ Kaj je to drugega, kakor red? Dalje se kaže neka pravilnost ali zakonitost v oddaljenosti posameznih planetov od solnca, potem v večji ali manjši zgoščenosti planetov, ker nekteri imajo trdo skorjo, kakor naša zemlja, nekteri pa imajo plinovito sestavo. Planeti, ki se sučejo okrog solnca, imajo okrog sebe manjše premičnice, ktere imenujemo lune ali trabante. Kolika mnogovrstnost, kako bogat razvoj in vendar stroga zakonitost, popolna enota! Pomislimo, da se planeti z neznano hitrostjo sučejo okrog solnca, da se v osolnčji ohranja neka čudovita stalnost in vendar tudi vedno spreminjevanje, da je to spreminjevanje do cela določeno in neizogibno: ali ne vidimo velikanskega reda, ki vravnava vse sile, tvarine, pojave? Postavimo se na stališče naše zemlje, ki je v vrsti planetov precej neznatno nebesno telo! Kako čudovito lahko gibanje in hitenje v svetovnem prostoru! Nobenega spodtikljeja, nikakega omahovanja ne opazamo in kar je največ: nikakih pomočkov, nikakih oklepov ali držajev; prosto plava v določeni črti, plava sedaj, kakor je plavala nekdanj.

V svetovnem prostoru pa je naša zemlja med drugimi zvezdami le pičica, ki se skriva za drugimi velikani — neznanimi svetovi. In koliko jih je! Samo vidnih zvezd (seveda z daljnogledom) je nad 20 milijonov in koliko jih je še nevidnih? Morebiti je vsa ta ogromna množina teles razmetana po svetovnem prostoru brez načrta, po slučaju? „Kar so Wright, Kant in Lambert slutili o splošni vrejenosti (redu) svetovnega sestava in o tem, kako je razpostavljena v prostoru tvarina, to je dokazal Sir William Herschel po varni opazovalni poti in z merjenjem.“ — „Ako primerjamo svetovni prostor z morjem, bogato obsejanim z otoki, mislimo si lahko tvarino kot razstavljeno v posameznih gručah: tū so nebesne megle različne starosti, zgoščene okoli enega ali več jeder, tam stlačene v zvezdne kupe ali v posamezna

¹⁾ Kosmos 1845, I. p. 99.

telesa. Naša zvezdna kopa, h kateri spadamo, — naš zvezdni otok ima podobo leče, ki je na vseh straneh odločena, koje velika os je sedem do osemstokrat, in mala os 150krat tako dolga, kakor je daljava od naše zemlje do Sirija.“¹⁾ Torej že v splošni in obširni obliki vesoljnega ozvezdja vidimo nekov red: koliko bolj ga moramo pripoznati v manjši meri pri posameznih zvezdnih skupinah! „Da stalne zvezde v svetovnem prostoru niso posamična solnca, ampak da so enaki sestavi, kakor je naše osolnčje in da se vsi ti neizmerno daljni svetovi gibljejo po zakonu splošne težnosti, ki vlada tudi v našem osolnčji, to nam dokazujejo najprej dvozvezdja (Doppelsterne), v katerih krožita ena ali dve zvezdi krog druge. Razlika med temi planeti in med našimi je samo ta, da so oni žareči in se torej sami ob sebi svetijo. Vidimo torej njihovo lastno svetlobo in ne odsvita od središčnega telesa . . . Skoro gotovo imajo te zvezde tudi spremljevalce, ki ne svetijo sami, kakor se dá sklepati iz nekterih nepravilnosti v gibanji Sirijeve in Procijonove. Zvezda Algol v Perzeju menda celó naravnost dokazuje, da ima take temne spremljevalce.“²⁾ Petnajst takih dvozvezdij nam je popolnoma znanih in preračunjenih. Vedno več jih spoznavamo in tako se vidi, da se nam tudi red na nebesu toliko lepše in jasnejše kaže, kolikor bolj spoznavamo nebo. In ako vidimo, da so nekatere zvezde med seboj neločljivo sklenene, ali ne moramo sklepati iz tega, da so tudi cela ozvezdja med seboj sklenena? Ona sila namreč, ki druží dve bližnji zvezdi, družiti mora tudi bolj oddaljene zvezde. Seveda je ona družilna sila v večí daljavi manjša, toda nekoliko je še vedno. Prav ta sila vzdržuje in giba svetove: ta sila sega po vesoljnem prostoru, ta sila pa se ravna po neizpremenljivih, stalnih zakonih. Ni nam mogoče drugače sklepati, kakor da je trden red med zvezdnimi svetovi, bodisi v manjši meri, bodisi v vesoljstvu.

Ta vesoljni red v zvezdovji dokažemo lahko tudi iz svetlobe. Svetloba je neka vrsta gibanja in mora se ravnati po določenih zakonih, kajti sicer ne bi vzroki ali viri svetlobe imeli vspeha ali učinka. Ker pa vidimo svetlobo nebesnih teles in se kažejo v tej svetlobi prav tisti zakoni, kakor v drugih svetilih, zato vlada tudi v tem oziru red med nebesnimi telesi. Ako bi reda ne bilo, tudi svetlobe ne bi bilo.

To so nekteri prevdarki, ki nam kažejo, da vlada red v svetovji, trdna zveza, stalni zakoni. Ako zraven še pomislimo, da veljajo ti zakoni, odkar človeštvo opazuje zvezdnato nebo, — že stari narodi so je opazovali — moramo ta red, to zakonitost tem bolj priznati.

¹⁾ Humboldt, o. c. p. 90, 92.

²⁾ Lorinser, *Astronomie* 1876, p. 257 sq.

§ 22.

Splošni red na naši zemlji.

Mnogo lažje, kakor v ogromnem nebesnem svetovji, spoznavamo strogi naravni red na naši zemlji. Najprej se ne spuščajmo še v posameznosti, ampak opazujmo red v večji meri!

Ker se suče zemlja okrog solncea in ker je njena os poševna na ekliptiki (t. j. oni ploskvi, v kateri se suče zemlja), zato se menjava na zemlji po raznih njenih delih gorkota in nastajajo letni časi. Kako tesno pa se letnih časov oklepajo rastline! Sploh vsa površina zemeljska, vse življenje se ravna po letnih časih, tako, da res solnce vlada na zemlji. Ker je pa podnebje na posameznih delih zemeljske površine različno, zato je tudi različno rastlinstvo in različno živalstvo: drugačno na severu, drugačno ob srednjem in drugačno ob toplem ali vročem pasu. Živali imajo ob vsakem pasu ravno ono hrano, katero morejo uživati, njihova koža in njihovi organi so ravno taki, da se vjemajo s podnebjem.

In kako je primerno razdeljeno morje poleg suhe zemlje! Morje sprejema toploto in jo trdneje ohranja, kakor suha zemlja, morje sega na skrajna „konca“ sveta, to je na oba tečajnika, ker najverjetnejše je, da je ob tečajih morje. V antlanski morji n. pr. prinaša morje iz južnih krajev po svojih tokih gorkoto v severne kraje, n. pr. ob obalah Anglije in Norvegije. Seveda ni mogoče ravno povsod pokazati te očitne razmere, da bi mogli reči: tu je red in zopet tukaj, toda splošno ga vendar-le mora vsakdo pripoznavati.

Kdo ne vidi dalje, motreč zemeljsko površino, red med planoto in hribovjem? V tem redu nahajamo potem reke in druge vode, ki so potrebne za organsko življenje. Nahajamo tudi vzduh ali zrak, katerega gibanje je odvisno od vrtenja zemlje krog osi in tudi od gorâ. Vzduh je bolj ali manj napolnjen s soparom, iz katerega se napravlja zemska ulaga in zrak zopet srka ulago va-se, da je neprestano kroženje, spreminjanje in vendar se noben delec ne izgublja.

Pa tudi pod zemljo dá se marsikaj opaziti, kar nam razodeva vesoljni red. Pod zemljo nahajamo pogoje za življenje na površini. Tu nahajamo rudnine vsake vrste, katerih nekatere so človeku in živalim za življenje potrebne, n. pr. sol. Kaj bi rekel o železu in o premogu, kaj o zemskem olju ali petroleju? Kako čudovito! Ko se je zemlja spreminjevala in se je rastlinstvo na površji zemlje pogrezalo pod trdo skorjo, spremenilo se je v trdo oglje, katero dandanes kopljejo izpod zemlje kot premog. Ta premog rabimo za kurjavo, da je nekaka

prihranjena glavnicca iz pradavnih časov do današnjih dni. Kaj bi rekli še o zemeljskem olji, ki ga pridelujejo iz zemlje v toliki obilici? Kdor tukaj ne vidi res soglasja v naravnih delih, on narave ne razume. Še celó v onih strahovitih pojavih iz osrčja naše zemlje, ktere vidimo v vulkanih ali ognjenikih, kaže se nam red: kajti, da se ohrani celota, da se razvija cela zemlja, mora iz dna zemlje izločiti se protivna sila plinov in privreti na prosto, ker sicer bi se morala zemlja še vse drugače pretresati in tudi razpokati, kakor se v sedanjih razmerah. Ognjeniki so nekako duški za notranje vrenje ali kipenje.

Pa dosti je. Ti prevdarki nas prepričujejo, da vlada res red v večih tvorih naše zemlje. Kaj pa še le, ako privzamemo k temu tudi človeka! On se je razširil sicer čez vso zemljo, zato pa je tudi njegova narava taka, da more s pomočjo previdno izumljenih priprav bivati po vsej zemlji. Res, on je gospodar zemlji. Ker pozna njen red, njene zakone in sile, podjarmil si jo je in mnogokrat jo uklepa še v drugačen, viši red in narava mu je pokorna. Ali ni med človeštvom in med zemljo soglasje? Ali ni to soglasje pravi red?

Tako se nam kaže zemlja, akoravno ima razne dele, kot enota. Enota med raznimi deli je pa red. Enota je med zrakom in ulago in trdo površino, vjemanje med rudninstvom, rastlinstvom, živalstvom in človeštvom. Tako je vsa zemlja podobna velikemu organizmu, ki živi, deluje, razvija se in napreduje. To je najboljši dokaz za našo trditev.

§ 23.

Red v posebnih naravnih delih.

Ko smo premislili oni red, ki ga nahajamo v naravi sploh ali vsaj v večih njenih delih, moramo sedaj prevdarjati naravine posamezne dele v manjši meri, da spoznamo, je-li morebiti tudi v manjih popoln red. Ta dokaz si bomo zeló okrajšali s tem, da si bomo predočili splošne zakone, ki veljajo v najmanjših delcih in toliko bolj tudi v večih. Ko bi namreč hoteli red v posameznih naravnih delih pokazati, pisati bi morali vednostne knjige in dolge razprave o vseh naravnih predmetih. Vseh predmetov polastile so se že vede in razkrile nam mnogo tajnosti matere narave. Vsaka veda pa kaže ravno red vladajoč med raznimi predmeti.

A ena je, ki nam še posebej kaže strogi red tudi v najmanjših delih, najmanjših stvorih: kemija ali ločba. Ta nam dokazuje, da je po besedah sv. pisma vse vrejeno po številu, merilu, teži. Ta nam kaže tako natančen, tako strog red v notranjem spreminjevanji, raz-

druževanji, izločevanji, da nima človek misli in ne izraza, da bi si mogel zaznamovati kako izjemo strogega reda, kako nerednost.

Kemija uči, da se družijo elementi ali prvine vselej samo v določeni množini, v določeni teži ali v določenem razmerji. Niti en atom se ne druží več, kakor zahteva ono razmerje. In če se je n. pr. izločila ena prvina iz sestavljenega telesa, ne more se združiti z vsakim drugim telesom in tudi ne more na njegovo mesto priti ktera koli druga prvina, marveč samo nektere prvine in le v določeni meri. Da rabim umljivo primero: kakor je v dobri lekarni vse pretehtano in imajo tudi natančne mere, — kakor dober zdravnik v natančnih merah določuje zdravila in skrbno ukazuje, kako naj se zdravila menjavajo, tako je tudi v naravi do najmanjšega praška vse z neskončno natančnostjo določeno, zmerjeno in pretehtano in tudi enojna vez, ki je med telesi, primerjena in vrejena je tako natančno, da so res vsa telesa tudi po svoji notranji sestavi ena velika skupina.

Ker so zakoni, po katerih se prvine združujejo, zelo važni in zanimivi, zato jih navajamo tukaj ob kratkem, da se dragi čitatelj prepriča o redu med najmanjšimi deli. Kemija jih zove stojheometrijske zakone, ker nam kažejo mero prvin (stojhejon = prvina). Ti-le so: 1. Razmera v težah posameznih prvin je nespremenljiva in prvine se vedno le v istih težah združujejo ali spajajo, dokler je telo isto. 2. Ako se dve telesi spajata v več razmerah, tedaj je množina enega telesa z množino drugega telesa v prav enovitih razmerah, ki se zaznamujejo lahko s števili 1 : 2 : 3 : 4 : 5 : 7. — 3. Tudi prostorna obsega dveh gazov sta med seboj v enoviti razmeri. Kedar se spojita, je prostorni obseg spojine v enoviti razmeri z vsoto obsegov posamnih gazov. 4. One množine raznih tvarin, ki imajo isto ali enako kemijsko veljavo, nadomeščujejo v spojinah druga drugo in sicer vedno v istih, nespremenljivih razmerah.

Iz tega razvidi vsakdo, da vlada v najmanjših, nedeljivih delih — atomih — najstroža zakonitost ali neizogibljiv red, kateremu se nobeden — in naj bi bil neskončno majhen — ne more odtegniti.

Pa to ni edini razlog, ki nam kaže zakonitost in red, še marsikaj drugega nam kaže ravno kemija, kar potrjuje naše nazore. Kakor je znano, dajo se razkrojiti telesa v elemente ali prvine, ki se pa dalje krojiti ne dajo. Takih prvin je okoli 70.¹⁾ Dolgo ni bilo mogoče opaziti nikakega reda med „atomske težami“ t. j. najmanjšimi težami, v katerih se spaja kaka prvina. L. 1869 je pa poskusil Rus D. Men-

¹⁾ Lorscheid, anorg. Chem. 1882, p. 3.; Jahrb. d. Naturwissenschaften 1887., pag. 81.

delejev razrediti vse prvine. Akoravno so se sprva učenjaki malo ozirali na to razredbo, vendar si je polagoma pridobila vedno več priznanja in kar je najzanimivejše, na podlagi njeni so celó nove prvine dobili in se prepričali, da spadajo v celotni sestav. Upati moramo, da bode vsled tega kemija na novo jela se povzdigovati in bode še trdnejšo in širjo podlago dobila, kakor jo ima sedaj.

Kaj bi še le morali reči, ako bi prevdarjali posamezne kemijske zakone in pojave! Pa da vsaj eno omenjam: kako čudovito se kaže v celi naravi enojnost v spajanji raznih prvin in sestavin s kisikom ali oksigenom! Kisik se povsod nahaja; v zraku je zmešan z dušikom (nitrogenom), v vodi je spojen z vodikom (hydrogen.), dalje je v vsakovrstnih kislinah itd. Kako se nam javi spajanje s kisikom? Vselej se razvija v tem spajanji gorkota; kak pomen pa da ima gorkota za življenje, nam je znano. Večinoma se razvija tudi svetloba: naše svetilnice, naša ognjišča niso nič drugega, kakor priprave za oksidacijo raznih tvarin. In življenje rastlinsko, kakor tudi življenje živalsko opira se največ na spajanje hranilnih tvarin s kisikom in na izločevanje kisika iz spojin. V človeških pljučih se kisik spaja z venozno, temno krvijo; ta postaja rudeča in se pretaka dalje po telesu, da je oživlja in hrani. Pljuča ga dobivajo z dihanjem iz zraka. Iz sebe pa dihamo sapo, ki je napolnjena z ogljikovo kislino, ki ni več človeku za rabo. Toda rastline rabijo to, kar je človek obrabil: rastline potrebujejo ogljikove kisline ter jo srkajo va-se, da jo razkrojijo in nam zopet podajo kisik za našo rabo. Kdo ne vidi tako vsestranskega reda, ki obsega ogromno naravo, kakor enotna, trdna vez?

Po pravici piše torej Lorinser: „Ker se svet kot celota — po iznajdbah novejše vede — tako natančno vjema z najmanjšimi tvarinskimi deli, zato spoznavamo lahko enojni veliki načrt, ki se prejasno in močno povsod razodeva. Združujoči um, ki je določil svetovnim telesom pota v neskončnem prostoru, svita se nam tudi v najmanjših tvarinskih delih. Ista smotrenost, ki se kaže v vedno enakem gibanji nebesnih teles, javi se i v sestavi najmanjših molekul in atomov: na tej sestavi pa sloni razvijanje vseh tvarinskih delov v neštevilnih spojinah in oblikah. Kdor se jasno zaveda teh naravoznanskih resnic, ta je pač do cela slep, ako ne spozna splošnega, enovitega, velikanskega, vzornega načrta, na kojem sloni sestava vidnega sveta in ki je mogel priti samo iz neskončno vzvišenega duha in mogel izvršiti se samo po neskončni moči.“¹⁾

¹⁾ Mineralogie u. Chemie etc. 1880, p. 90, 91.)

Ker smo poskusili s kemijskimi zakoni prodreti do dna naravnim pojavom, ker smo začeli ogledovati najmanjše naravine dele, ostanimo še nekoliko pri malih delih, a vprašajmo drugo vedo, fiziko, kaj nam pravi o naravnem redu. Tudi ta veda potrjuje tisto, kar smo rekli na podlagi kemijskih zakonov. Kaže namreč, da velja oni red prav tako v malih delih, kakor tudi v največjih. Zakoni vladajo v vsakem gibanji, naj si bode na ravnem ali na poševni ploskvi, ali navpično, ali v kolobaru. Nič manj pa ne veljajo ti zakoni o gibanji malih delcev. Fizika je namreč deloma že dokazala, deloma se pa še-le trudi dokazati, da so vsi pojavi prav za prav le razne vrste gibanja. Akustika — nauk o zvokih — dokazala je že davno in dokazuje kaj lahko, da je zvok gibanje, in sicer valovito gibanje malih zračnih delov — molékul. Kako točno se dá v akustiki pokazati odvisnost mnogovrstnih pojavov od gibanja! Kako začujen mora neizvedenec strmeti, ako mu povemo, da moremo divno in zapleteno glasbeno harmonijo brez velikih težav izraziti z matematičnimi formulami! Kar uči akustika s popolno gotovostjo, to uči samosvestno tudi optika — nauk o svetlobi —, a ne tako trdno. Tudi optika hoče dokazati, da so vsi svetlobni pojavi samo gibanje in sicer neizmerno tanke materije, ki se zove eter in da je to gibanje neizmerno naglo, tako, da se v eni sekundi 448 do 775 bilijonkrat en delec podá s svojega mesta in se zopet nazaj povrne. Kaj takega si pač nikdo ne more predstavljati. Čim hitreje se vrši to gibanje, tem bolj se bliža barva od rudečine do modrine. Ako postane hitrost tako velika, da se ono nihanje v eni sekundi zvrši 800 bilijonkrat, tedaj se ne vidi nikaka barva več, ampak začnejo se kemijski pojavi — tako vsaj mislijo v novejšem času naravoslovci. Ako pa ono gibanje ni tako naglo, da bi preseglo 400 nihanj v eni sekundi, tedaj se ne kaže nikaka barva, ampak gorkota se nam javi, tista, ki se imenuje žareča. Kako čudovita je zveza in edinost naravnih sil! Tako različni se nam zdé pojavi in vendar so vsi osnovani na isti podlagi, vsi so gibanje, le da je oblika gibanja različna. Zato se trudijo fiziki dokazati, da so tudi drugi naravni pojavi, to je, magnetni in električni, samo gibanje. Ne tajimo, da so pri teh nazorih mnogovrstne težave, da se sedaj ne dá še vse znanstveno gradivo nategniti na eno kopito: toda že dosedanje znanstvene pridobitve nam kažejo strogi red in vesoljno edinost, ki vlada na zemlji. Zato je pa v novejšem času izšlo marsiktero znanstveno delo, ki nam dokazuje „edinost naravnih sil“ (n. pr. Secchi). Zares, nemogoče je tajiti, da vlada povsodi najlepši in najstroži red, najlepša edinost v širni naravi. In če poleg

tega še rečem — oziraje se na prejšnje prevdarjanje o zvezdah —, da je v istini tudi v gibanji ogromnih nebesnih svetov isti zakon, isti način ali ista oblika, potem ne morem zaključevaje drugega izreči, nego: je to edinnost, nepretrgana in nepresekana v ogromni razno-terosti!

Pa kako površno smo ravnali pri tem prevdarjanji! Ko bi bili segli globlje, videli bi bili tudi v ožjih mejah ono edinnost, katero smo skušali predočiti si z velikimi potezami. A dokazovanje naše ne pripušča take natančnosti, kajti le opirati se mora na gotove pridobitve in trditve eksaktnih znanosti.

Še eno polje nam ostaja za površno raziskovanje in za dokazovanje in to je: organsko življenje, ali sploh življenje. Tudi v zadnjem vladajo kemijski in fizikalni zakoni, kakor veljajo v neorganskih bitjih, a vendar je zelo velik razloček med organizmi in neživimi bitji. Razloček dela ravno življenje, ki ima tudi svoje posebne zakone in s temi prevladuje nad drugimi zakoni. Pa tukaj nam skoro še lepše odseva oni nepremakljivi red, kateremu je narava vseskozi pokorna. V neorganski naravi bi se bili lahko spomnili kristalnih oblik, v katerih se krasijo mnoge rudnine in ki razodevajo čudovito natančen red, natančno vzajemnost med posameznimi deli oblike, n. pr. med stranmi, robovi, koti itd. A vse drugače se nam kaže ta zakonitost v organskih bitjih, v katerih se izraža še viša, trdnejša in modrejša enota. Kristal ima res enojno obliko, toda ta oblika je vendar-le bolj zunanja, kajti moremo ga razkosati, razdeliti v več manjših kristalov, ne da bi se premenila snov ali njena lastnost: drugače pa je v organizmih. Deli se ne dajo ločiti, ne da bi se pokončalo celo bitje, kajti le vsi deli skupaj delujoči — so bitje. Ta edinnost je notranja, bistvena, istinita, to se pravi: nikakor ni samo nekaj naš pojem, kakor če imenujem nekaj ljudi — družino. Koliko bolj je torej med deli organskih bitij natančen in bistven red! To je tako jasno in gotovo, da ni treba dalje dokazovati. — Bolj važno je, da se prepričamo o redu, ki je med raznimi in posamnimi organizmi. Pa tudi to ni težko. Med organizmi se namreč mnogo bolj kaže skupnost in medsebojna odvisnost, nego pri neživih bitjih. Ako gledamo pred seboj visoko goro z ostrim vrhom, imamo pred očmi enoto — eno goro. Ta gora pa je sestavljena iz raznih kamenin, rudnin, ki so druga nad drugo v obilo plasteh ali slojih. Med posameznimi sloji ni druge zveze, kakor privlačnost in kohezija. Kako drugače je med rastlinami in živalimi! Vsaka rastlina je odvisna od svoje sosede gledé rasti in razvijanja, največkrat pa so odvisne sosedne rastline druga

od druge po svojem početku, — ako smemo reči — po svojem rojstvu. Z enega drevesa pade seme na tla in iz njega izraste drugo drevo, zaplodi se tretje, četrto itd.: mnogo bitij nastane, a vzrok vsem je samo eden. Isto vemo o živalih, vemo o človeškem rodu. Kdo ne bi tu priznal čudovite enote? V tej enoti pa je red, o katerem se sicer še po drugih potih prepričamo, n. pr. opazujé zvezo med rastlinstvom in živalstvom, razširjanje živalstva in rastlinstva po zemskem površji itd. Toda vse to bi nam podalo za dokaz celo armado snovi, da bi jo težko pregledali. Bolje storimo, da se zadovoljimo s tem gradivom.

Iz vsega dosedanjega prevdaranja smo dovolj razvideli, da vlada res edinnost, skupnost, — red med deli naravinimi ali red v vesoljnem stvarstvu. Ta red se javi v velikih stvareh in javi se v najmanjših delih. Ta red oklepa kakor nepremakljiv obroč ali okvir vesoljstvo. Pa ne samo po zunanje oklepa ta red vesoljstvo, marveč red prešinja naravo do najgloblje notranjosti, objema bistvo naravnih bitij in je določuje in kaj naj rečemo končno družega: nego da je red v vesoljstvu bistven. Kaj da to pomeni, sprevideli bomo natančneje v poznejšem prevdaranji.

§ 24.

Posledice. Vzrok reda.

Kakor smo skrbno nabirali gradiva v vesoljni naravi za svoje spoznavanje, prav tako natančno moramo to gradivo vrediti, da povzamemo iz njega temeljito, trdno in jasno spoznavanje. Prav težko pa to ne bode, ker smo že zgorej (§ 18.) načrtali si pot, po kateri moramo hoditi.

Rekli smo na onem mestu, da je red enota mnogih predmetov. Prav tako bi lahko rekli, da je red soglasje ali vjemanje mnogih predmetov, povedali pa ne bi seveda nič družega. Vsaka stvar, ki je v redu, ima ozir na vse druge stvari, ki so enako v redu; tako pa imajo tudi druge ozir na prvo. To dela med njimi trdno in določeno zvezo, enoto, ki ni samo namišljena, ampak je tudi istinita. Istinita je ta enota tudi v stvarstvu. Ta sklepa in druží različne in mnoge predmete med seboj, da so res eno. Zato ni nikomur težko misliti, da je narava enota, akoravno ima toliko delov. Pa utegnili bi kdo reči: Drugače ne more biti! Nam se samo zdi, da je enota v naravi, toda prav lahko rečem, da je ni. — Odgovarjam, da tako trditi je napačno. Ne zdi se mi samo, da je red, ampak istina je. Lahko bi bilo drugače in sicer tako, da bi ne bilo enote. Ni li mogoče, da bi vzduh ne imel onih delov, ki so potrebni za dihanje živalim in onih

delov, ki so potrebni rastlinam? Ni li mogoče, da bi rastlinstvo ne bilo primerno za hrano živalim? In rudnistvo tudi ne za hrano rastlinam? Kakor se primeri, da mimogredé tu pa tam pokončajo podnebne nezgode poljski pridelek in druge nezgode mnogokrat prav veliko ljudi, živali in rastlin, tako bi bilo mogoče, da bi občne nezgode, ali recimo občni nered pokončal vse življenje na zemlji, rastlinsko in živalsko. In kakor je verjetno, da so asteroidi (mali planeti med Martom in Jupitrom) nastali iz enega večega planeta, ki je razpočil, tako bi lahko — vsled nereda — razpočili tudi drugi planeti in ponehalo bi vse delovanje, gibanje na naši zemlji.

Iz tega razvidimo, da bi reda lahko tudi ne bilo, kakor se nam marsikaj v naravi zdi neredno. Nikakor si ni mogoče drugače misliti, kakor da je neko bitje red napravilo, morebiti vstvarilo. Red namreč ni kaj takega, kakor je razsežnost v tvarini, ali kakor je zveza med vzrokom in učinkom: ako si mislimo eno, moramo si misliti drugo, ako si mislimo tvarino, ni nam treba precej misliti, da je vrejena: nevrejena tvarina more prav tako lahko bivati, kakor vrejena. Če je pa vendar-le vrejena, vrediti jo je moralo neko bitje. Čisto napačno je tedaj trditi, da za red ni treba nobenega vzroka. Ako bi tudi za tvarino ne bilo treba vzroka, za red moramo iskati vzroka. Sicer morali bi reči, da je nastal red slučajno. Toda, ker bomo o slučaju spregovorili obširneje na drugem mestu, omenjamo tukaj samo, da sklicevati se na slučaj, je prav tako, kakor reči: ne vem. Ne sklepamo samo, da ima vsak red vzrok, ampak tudi, kakšen vzrok da ima. Red obsega mnogo predmetov, druží in strinja jih v enoto. Nikakor torej ne more imeti enojni red več različnih vzrokov, marveč oni vzrok mora sam biti enojen. Ni mogoče, da bi eno kolo gonilo celi stroj, ako niso strojevi deli med seboj združeni; ni mogoče, da bi mnogo delavcev opravljalo eno delo, ako nihče dela ne vravnava in ne nadzoruje. Ni mogoče, da bi več niti bilo spletenih v enojno lično pletenje, ako bi se niti od več raznih strani na kupček zmetale. Kakor je red enojen, tako more samo enojen vzrok red napraviti.

S tem smo zadobili mnogo za svoj namen. Predmetov v naravi je veliko; vsi se razlikujejo med seboj. Nobeden izmed njih ni mogel družih enakovrstnih predmetov združiti v red, kajti kakor drugi, tako je tudi sam v redu. Vsi predmeti namreč, ki spadajo k taki enoti, so redu — da tako rečemo — podložni, red ima nad njimi oblast, oklepa jih in trdno strinja. Kdo bi mogel reči, da ne vzdržuje zvezde premičnice večja sila v navadnem tiru, ampak da se vzdržuje sama? In kamen, ki pade na zemljo, ne pade, ker on vravnava celo naravo

takó, kakor je njemu primerno, marveč kamen se upogiba celoti. Ali ne dokazuje to dovolj, da ima vzrok reda tudi moč nad predmeti, ki so v redu. Ako obračamo to na red v naravi, moramo reči, da tudi ta nam kaže moč, ki je viša, kakor narava, kajti pod svojo oblastjo ima celo naravo.

Kaj naj torej rečemo? Red nam kaže nedvomno, da izhaja od višega bitja, ki je enojno in vlada celo naravo. Kakor se družijo v piramidi vsi robovi in vse stranske ploskve v eni točki, ki je vrhu piramide, tako se družijo tudi vse stvari v enem vrhu in ta je — vzrok reda, je bitje nad naravo, kateremu pravimo Bog. In kakor ni red samo v mojih mislih, ampak je v resnici, tako tudi Bog ni samo v mojih mislih, ampak je v resnici. Samo en red vlada celo naravo, tako mu mora tudi samo eno bitje vzrok biti, tedaj samo en Bog.

Ta dokaz je popolnoma trden in prepričevalen. Podloga njegova je povzeta iz skušnje, sklepi so čisto dosledni, torej je nepremagljiva tudi njegova veljava.

Zanimivo je opazovati, kako da se trudijo naravoslovci na eni strani, da bi dokazali enoto in enojnost v naravi, češ, povsod je enaka tvarina, povsod veljajo isti zakoni, cela narava je eno ali enota, zato se tudi radi imenujejo „monisti“ (iz grške besede monos, en sam). Toda upirajo se z vso silo, da ne bi pripoznali Boga — stvarnika. In vendar, kaj je bolj po naši pameti: ali misliti, da je vsa narava samo skupina raznih kosov, ki niso med seboj drugače združeni, kakor po slučaju, ali pa misliti, da izvirajo vsa bitja iz enega vira, iz stvarnika, da jih vzdržuje ena sila — neskončna, da jih družijo in vrejuje ena oblast, ki je nad vsemi stvarmi? Dokler ne dokažejo naravoslovci, da je red — prazen pojem, da je samo v naših mislih, tako dolgo trdimo in bomo trdili, da biva tudi reditelj ali ustanovitelj reda, ki ga vedno vzdržuje.

§ 25.

Poljudno pojasnjevanje prejšnjega dokaza.

Ako bi se komu zdel prejšnji dokaz težko umljiv, ali nepopoln, naj pa natančneje prevdarja nekatere lahkoumljive primere, ktere bom razložil, da se čitatelj nekoliko počije in nabere moči za težko preišljevanje.

Ako vzameš v roko kako podobo, kateri pravimo lesorez, vidiš veliko črnih črtic ali daljših črt, ktere so tako sestavljene, da ti kažejo kak obraz, ali hišo, ali kaj družega. Ako imaš v svoji pesti precej piljenja, to je drobnih koščkov železa, ktere je pila razdrobila, in pa

kos belega papirja, streseš lahko piljenje po papirju, kaj dobiš? Kup piljenja, kakor je bil tudi preje v pesti. Toda meniš li, da ni mogoče tega piljenja tako vravnati, da bi videl na papirju pravo podobo? Gotovo: ako črte iz črnila napravijo podobo, naredé jo tudi lahko črte iz piljenja, pa kako? Le vrzi večkrat zapored na papir drobne železne delce, na zadnje bodeš pač zagledal ves začuden svojo lastno podobo, podobo svojega obraza na papirju! Ali ne? Vidim, da se smejaš in misliš: ako bi metal tudi tisoč let, ne verjamem, da bi kaj takega na papirju zagledal. Zakaj neki ne? Po navadi pravimo, da je kaj takega nemogoče. Nikakor se ne napravi podoba, tudi ne še tako okorna. Vzemi pa na to magnet v podobi podkve ter postavi oba roglja pod papir: na katerem je raztreseno piljenje, kaj hitro začnó se gibati mali kosci ter naredé zanimivo podobo tam, kjer se dotikata roglja ob papir: naredi se nekaj venec, kojega žarki štrlé na vse strani, v sredi pa vidiš spodaj in zgoraj pravi lok ali polukrog. Vprašam: ali ti pride na misel potem kaj drugega, kakor da je magnet vzrok oni sedaj popisani podobi? V tej podobi namreč vidimo red, vidimo določeno sestavo in trdimo, da to ne more biti samo iz sebe. Tako je tudi v istini: vsi delci, koje vidimo, so pokorni neki moči, ki jih vlada in jim daje določeno podobo, ktere nimajo sami od sebe. Pokaži tako podobo iz piljenja kakemu človeku, ki ne pozna te magnetne moči, poreče ti, da si morebiti sam naredil tako podobo s prstom, nikakor pa mu ne bo prišlo v glavo, da se je naredila sama ob sebi. Koliko manj pa se je naredila sama ob sebi kaka bolj zamotana ali obširnejša podoba: obraz mesta, cela vrsta ljudi itd.! Pred petimi leti si lahko videl v ljubljanski razstavi podobo nekdanje Ljubljane, ki je bila napravljena iz samih slamnatih barvanih koščkov. Komu je pač prišlo na misel, da je ta podoba nastala tisto jutro, ko je hlapec napravljajl rezanico v hlevu? Prav tisti umetnik mi je podaril ob neki priliki podobo zadnje večerje, v kateri so posamezne osebe narejene iz kruha ali testa in potem porbarvane. Kaj meniš, je li možno, da bi vrgel ti kepo testa ali kos kruha po tleh, na to bi zлил skledico barve in imel bi zadnjo večerjo? Lahko si misliš še kaj drugega. Dobro veš, da knjiga se je tako tiskala, da je v tiskarni stavec črke stavil tako, kakor mu pravi rokopis. Ali bi pa ne mogel stavec prikrajšati si dela s tem, da bi vzel celo omaro črk ter jih treščil po tleh, da bi daleč okrog odletele? Ne bi li dobil na tleh lepo sestavljene knjige n. pr. pesmi našega Preširna ali vsaj kakega pisatelja nižje vrste, kakor smo vsi vsakdanjski težaki? Zopet vidim, da te sili smeh, toda te primere niso neprimerne, ampak

popolnoma umestne. A morebiti mi verjameš kaj družega. Ako ti jaz povem, da je danes zjutraj pometala po veži dekla in je bilo veliko smeti, to mi menda verjameš. Ako pa dalje pravim, da je pri pometanju naenkrat med smetmi nastalo šumenje in gibanje ter smo kmalu potem strmeči zagledali pred seboj čudovito sliko, kako oblegajo Grki Trojo in se borijo s svojimi sovražniki; kaj ne, to pa je že malo več kakor o Pavlihi? Celo učenjakom bi težko mogel prodati kaj takega blaga.

Sedaj pa prevdarjajmo! Poglej spomladi lepo ravan pred seboj, polno cvetlic, žita, dreves, po njej delajo poljedelci in poleg se igrajo otroci. Ne daleč šumlja potoček in perica pere bela oblačila, živinca pa se je približala, da pije bistro vodo. Ali ni to slika, ali ni še več kakor slika? In ta bi bila nastala kar sama ob sebi? Tega divnega reda ni nihče napravil? Pa tudi ta slika ni nič v primeri z ono, ki se odpira telesnemu in dušnemu očesu v jasni noči, ko miglja brez števila zvezd na nebu, izmed katerih imajo mnoge še večja čuda v svojem svetlem krilu kakor naše solnce. Koliko krasote, čudovitega reda javi se nam v živih bitjih! Vseh učenjakov poskusi, da bi napravili kako živo bitje, so bili do sedaj brezvspešni. Koliko manj more bitje samo ob sebi nastati! Ako postavi zidar visok stolp, ki v nebo kipi, občudujemo ga in hvalimo mojstra. A kaj je tudi najviši stolp v primeri z visokim drevesom s košatimi vejami in obilnim listjem: kako vitko in visoko raste jelka na holmu! Vihar pribuči in drvi mimo nje: zviija se sicer in upogiba, a zopet dviga se ponosno v višavo, ko je viharja sila pojenjala. Od kod je ta red, ta moč, ta krepost? Ali je sama iz sebe? Kako občudujemo umetne stroje, ki morejo opravljati razna dela, kako hvalimo razumnika, ki jih je sestavil! Kaj pa površino naše zemlje, v katero vržemo seme in za nekoliko mesecev žanjemo žito z dvajseterim pomnoženim semenom? To vam je stroj! In ta stroj da ne bi imel svojega vzroka, izumnika? Mlinsko kolo ne pride samo ob sebi, akoprem je okroglo, k vodi in se ne vrti kar samo: mora ga narediti mizar ali tesar in postaviti ga je treba ob vodo. Velikanski svetovi, ki se tako pravilno sučejo okrog svoje osi in tudi okrog drugih središč, ti pa da ne bi imeli tvoritelja, ki jih je postavil v tak položaj, da se natančno in pravilno sučejo po svetovnem prostoru? Rabimo še druge primere! Ko bi kdo napravil na obširen prostor obilno kamenja, peska in apna ter bi poslal delavcev zidarjev veliko in jim naročil, naj delajo, pa ne bi povedal, kako: kaj bi storili ti ljudje, ki so vendar pametna bitja? Nič; morebiti bi se stepili, to bi bilo vse, a hiše ne bi nikdar

videl tak gospod. Koliko manj so se vredile kar same po sebi razne prsti in kamenine in druge snovi v vitke bilke in debla in krone itd.!

To nas mora do trdnega prepričati, da ni reda brez reditelja, da je oboje tako ozko sklenjeno kakor vzrok in učinek. Takih primer bi se dalo še veliko navesti in v raznih oblikah čitamo jih v poučnih in zabavnih knjigah. Toda že te so dovolj za naš namen, ker so same primere, primere pa so spolnile svoj namen, ako so dokaz pojasnile.

§ 26.

Smoter v naravi.

Tudi pri tem-le premišljevanji moramo imeti pred očmi, kar smo zvedeli poprej o smotru sploh. (§ 19.) Marsikaj smo prevdarjali o redu, kar drugi prevdarjajo in pišejo o smotru. Velikega razločka sicer ni med obojnim dokazom, vendar ima vsakteri svojo moč in veljavo. Posebno iz smotra lahko sklepamo ne samo, da ima svet eden vzrok — enega reditelja, ampak tudi, da je ta vzrok razumen, previden. Prav zato je ta dokaz kaj zanimiv.

Ako hočemo dokazati, da je res smoter v naravi, treba je dokazati, da se res vsa narava razvija iz nepopolnih oblik do popolnejših, da torej posamezni deli in pa tudi celotni stvari napredujejo in dospevajo do nekega vrha ali do dovršenosti, sploh: da ni v naravi samo gibanja in vednega prehajanja, ampak da je določena pot vsemu gibanju in delovanju in da vodi ta pot do popolnosti. Spoznali bomo iz tega, da je neko bitje, popolno in razumno, moralo določiti to pot, da je moralo poznati namen ali smoter, in sklepali bomo: ker je v naravi smoter, biti mora tudi vzrok ali začetnik smotra — stvarnik.

Kar mahoma seveda ne moremo tega dokazati. Pregledovati in prevdarjati moramo zopet naravo blizo tako, kakor smo jo prevdarjali prej. A vendar bomo morali tako ubrati pot, da ne bomo hodili dvakrat po istem tiru, ker to bi bilo dolgočasno. Posebej nam bode ugodno, da ne začnemo z velikimi svetovnimi deli: z zvezdami itd., ampak prav narobe z malimi deli. Red se namreč kaže tem lepše, kolikor večji je obseg onih predmetov, ki so v redu. Smoter je pa mnogo bolj skrit in težje spoznamo, kateri smoter je v kakem pojavu. Zato je pa treba, da si omejimo mali obzor, ki ga lahko pregledamo in jasneje razmislimo. Da bi podal kaj popolnega ali celotnega, tudi to ni mogoče, ker ne pišem naravoslovja. Za naš namen nam bodo zadostovali tudi manjši kosi iz velike celotne narave.

I. Kaj jasno se nam kaže smoter v organskih ali živih bitjih, zato naj si tudi najprej na tem polji ogledamo primerne pojave.

Vsakdo vé, da se rastline na razne načine množé, da se razrastejo, razvijejo in dospejo do nekakega vrhunca. Začetek rastlini je kaj neznaten: mala stanica (celica) je nje prvina. A kako krasna, veličastno in čudovito je razvita rastlina, recimo kaka roža ali visoko drevo! Iz semena, iz kali se razvije to prirodno bitje. Gotovo je, da mora biti že v semenu ali kali ona moč, po kateri se rastlina dalje in dalje razvija. Gotovo je v nekem pomenu v semenu že cela prihodnja rastlina. V semenu je moč, vsled ktere rastlina raste, nareja deblo in liste, potem cvete in nazadnje tudi sad obrodi. In ako gledamo spomladi cvetoče drevo, gledamo v prihodnjosti sad, kakor nam sad tudi pravi, da se je razvil iz cvetja. Iz tega vidimo, da delujejo v rastlini posebne sile in sicer po določenem načinu. Razvita rastlina je sicer po času poznejša, nego je seme ali kalica. Toda delovanje in razvijanje rastlinsko se tako vravnava, da pride do določenega konca ali namena in ta je smoter.

To kar smo rekli o rastlini, velja o vseh živih bitjih, in to nam je priča, da v naravi deluje smoter, ali da je važen del naravnega bitja in življenja. V naravi ne deluje tedaj samo mehanska sila in ni samo mehansko gibanje, ampak tudi gibanje po določenem načrtu. Kdo pa je naredil tak načrt?

Da pa ni samo v razvijanju posameznih bitij tak smoter, ampak da vlada tudi med mnogimi bitji skupaj smoter, to moramo razkazati s posebno skrbjo, kajti v tem se bode še-le razvidela naša resnica. Kajti gotovo je moral poseben vzrok vravnati vsa ona bitja, ki se tako vjemajo in strinjajo, da pridejo do jednega ali skupnega smotra. Oglejmo si torej nekatere predmete in opazujmo, kako so vravnani in kako se vedejo v raznih razmerah z drugimi stvarmi. Pokazalo se nam bode, da so razmere vravnane po smotru, da ga pospešujejo in ne zadržujejo.

1. Poglejmo n. pr. najnavadniši del razvitih rastlin, korenino! Čemu je tako razpletena, tako razdeljena v male koreninice, kakor tanke lasce? Zato, da more prav mnogo vlage posrkati iz zemlje in kolikor več je rabi, toliko globlje se zavijejo korenine v zemljo. Kako pa srkajo korenine vlago? Ali morebiti tako, kakor mi srkamo vodo iz posode? Ne, marveč organske kožice imajo moč, da preminjajo med seboj tekočini, ki sta na obeh straneh. To prelivanje ali menjavanje se imenuje endosmoza. Prav tako skrbi naravni zakon tudi za to, da se dviga hrana v rastlini vedno više in više. Rastline

potrebujejo zraka, zato imajo liste, s katerimi dobivajo zrak, potrebujejo svetlobe, zato se listi, pa tudi cvetovi obračajo po solncu ali svetlobi, da jo dobé kolikor mogoče največ. Cela rastlina je po vseh svojih delih popolnoma primerna tistemu kraju, na katerem živi in raste. One rastline, ki rastejo ob suhih krajih, imajo zeló dolge korenine, da dobivajo vlago iz velike globočine, ali pa imajo zeló mesnate liste in stebila, s katerimi se napojijo po noči z roso in tako se obvarujejo suše. Visoka drevesa imajo male sadove, da niso preveč obtežena (n. pr. hrast), nizke rastline imajo pa tudi debel in težak sad, n. pr. buča. One rastline, ki so preslabe, da bi rastle same, imajo umetne ročice ali prijemalice, da se ž njimi sprijemajo drugih rastlin, n. pr. vinska trta. Bršlin ima na stebelu cel šop prijemalec, ki se zarijejo v razpokline na skalovji, ali zidovji ali drevji. Enako bi se dalo povedati o marsikteri rastlini, ali celó o vseh, kajti pri vseh se vidi ono razmerje med rastlino in okolico njeno.

Tù pa tam opazujemo kako rastlino, ki kaže zeló očividno smotreno vravnavo. *Dionaea muscipula* je močvirna rastlina v Karolini in se živi ob žuželkah, ali bolje ob onih tvarinah, ki se razkrojijo iz mrtvih žužek. Zato pa ima rastlina posebne priprave za lovljenje: na zeló občutljivih rudečih listih so nekaki zobci; tudi se napravlja na listih sok, ki vabi s svojim duhom žužke k sebi. Žužek vidi rudeč list in mika ga, da se nanj vsede. A gorjé mu, če se vsede! List se zvije naglo in zgrabi žužka; čim bolj je nemiren, tem trdnejše ga list drži. Tako pogine žužek in njegovi ostanki pridejo v rastlino deloma po listih, deloma po koreninah, kadar padejo na tla in v njih zgnjijejo. Druge rastline, ki potrebujejo enake hrane, nabirajo vodo na svojih listih, da se v njej ujame žužek in utone. — Kako umno je torej preskrbljena rastlina, da more živeti in rasti!

Prav tako umno narava tudi skrbi, da se rastline množijo. Že one priprave, ki se nahajajo na vsaki rastlini, da se plodi ali množi, so čudovito umno vravnane. Nemogoče je tukaj opisati cel razvoj, zlasti kako pride cvetni prah do semenskega popka itd., pa vsaj se čita lahko v vsaki botaniki. Sprevideti pa mora vsakdo, da je moral res veleum rastlino tako vravnati, da ne izostane nobeden izmed raznih pogojev za plojenje in ohranjevanje rastline. Posebno jasno se kaže ta modra vravnava v nekterih slučajih. Pri nekterih rastlinah n. pr. topoli, vrbi, konoplji i. dr., ni semenskega popka in cvetnega prahu na eni in isti poedinki (individuum), ampak na raznih poedinkah. Kako pa vendar pride cvetlični prah do svojega namena? Donaša ga veter in pa žuželke, ki nabirajo méd in cvetni prah ter

letajo od enega cveta do drugega. Na takem potovanji tudi posredujejo plojenje. *Aristolochia clematitis* — podražec potrebuje malega komarja *Typula pennicornis*, da se oplodi. Prah in pa pestič sta tu sicer na enem in istem cvetu. Toda prašniki so nižji nego pestič in zato pada cvetlični prah na cvetovo dno. Oni žužek, ki lazi po cvetu, prenese z dna prah kvišku do pestiča. Ako v kakem kraju ni tega komarja ali če se cvet oveže z mrežico, ne napravi nikakega sadu. Prav tako je tudi z *Aristolochia Siphon* (velikolisti podražec), ki pri nas sicer cvete, a sad le redko na njem dozori, ker onega mrčesa pri nas ni, ki v prvotni domovini — Ameriki — posreduje plojenje. Ali ni kaj čudno to, da čebelica čez dan ne sede na drugačne vrste cvetlico, kakor je sedla najprej zjutraj? — Kako neločljivo je združila torej narava rastline in živalice med seboj, da druga potrebuje druge, vse pa dosegajo svoj namen! Kako vjemanje! Nekatere rastline imajo skoro čudovite priprave in zmožnosti, da se oplodé, ko cvetejo. Pač najzanimivejše je, kar opazujemo pri plemenu *Cycnoches*. Prašniki tu niso nad pestičem, kakor pri drugih orhidejah, ampak globoko pod njim. Kako naj pride prah na pestič, ker se niti prašniki ne podaljšajo, niti pestič ne zavije? To se zgodi tako-le: ko je prašni mešiček zrel, ali če se ga lahko dotakneš, poskoči krepko in čvrsto v zaviti črti kvišku do pestiča in obvisi na njegovem slezastem vrhu. Kaj takega pač mora človeka vzbuditi, da išče v naravi več nego samo mrtvo snov. Kaj zanimiva je tudi *Vallisneria spiralis*, ki raste pogostoma na tleh laških kanalov, s katerimi se namakajo riževa polja. Rastlina je popolnoma pod vodo. Ko pa hoče cvesti, razvija se zvito steblo z ženskimi cveti in steguje se tako dolgo, da pride do vodne površine. Ko se je tukaj lepo razvil ženski cvet, odtrgajo se moški cveti na dnu vode od stebela, pridejo na površino, odpró se in plavajo okrog ženskih cvetov tresoč nanje svoj prah. Ko je ženski cvet tako oplojen, začne se njegovo steblo zvijati in krčiti, cvet zgine pod vodo in tukaj se razvije sad. — Kako je vse natanko umerjeno in določeno! Zanimivo gibanje opazujemo celó pri rastlinicah kaj nizke vrste, algah. Mikroskopski delci, iz katerih poženejo nove rastlinice (spore), gibljejo in vrtijo se tako čudno, da bi jih človek imel za živalice. Takih zgledov bi navedli lahko več, n. pr. *Balsamina*, *Noli me tangere*, *Pandanus*, *Rhizophora*, *Elodea canadensis* itd., toda zašli bi preveč v posameznosti. Naj opomnim, kar pravi Schleiden, da ima četrтина vseh rastlin semena, ki morejo s svojimi „peroti, šopi, venci itd.“ jadrati z vetrom v daljavo. H koncu zgledov iz rastlinstva naj navedem še kaj zanimiv, a tudi prepričevalen zgled.

Ob bregovih ameriških vodâ raste visoka mangrova (*Rhizophora Mangle*, L.), ki dela goste gozdove. Seme tega drevesa začne kaliti še v sadu, postaja vretenčasto, kakih deset palcev dolgo in za prst debelo. Z visokega drevesa pade z ostrim koncem v mehka tla in se tukaj zarije za dober palec globoko. Ako stoji tudi voda nad tlemi, seme ostane na zemlji in začne urno poganjati korenine, da se trdno in krepko drži tal in ga tudi močno valovje ne more izdreti in odplaviti. — Kako krasno se kaže tu skrb za obstanek in modro vravnanje vseh razmer, da se doseže smoter!

2. Še laže je navesti iz živalstva zgledov in dokazov za našo resnico, da vlada smoter v naravi, da je modro bitje vravnalo naravo po določenih, umnih načrtih. Kako primerno da so sestavljeni udje v vseh živalih, da se z malimi pomočki mnogo vspeha doseže, to je znano. Dala bi se pisati knjiga o človeški roki ali nogi ali o katerem koli udu. Kolikor bolj spoznavamo sestavo živalskega organizma, toliko bolj se prepričamo tudi o čudoviti primernosti posameznih delov in celega organizma z namenom njegovim. Tako n. pr. bi mislil, kdor ogleduje konja površno, da je kopito njegovo kos rožene tvarine brez sestave. Toda v resnici je sestavljeno iz mnogih (šteje se jih lahko do 500) prožnih ploščic, ki so jako natanko zložene druga na drugo. Ako deneš košček papirja na drug košček — do 500, potem spoznaš, kako je to okorno kopito sestavljeno. Konjevo telo torej počiva na nekakih zmetéh, katerih je toliko, kolikor prožnih plasti, nekako 2000 skupaj. Koliko koristi to konju, pa tudi človeku, ki na njem jezdi! ¹⁾ — Prevdarjajmo, kako je vravnana jajčja lupina, ki obdaja živalico, predno se izvali! Lupina mora biti dovolj trdna in močna, da živo bitje v njej ne trpi škode, ko vali starka; mora pa tudi biti dovolj mehka, da more izlesti mladič. In oboje vidimo v lupini. Sprva je lupina trdna in krepka, kakor nas uči skušnja. A ko vali starka dalje in dalje, postaja lupina vedno mečja, kajti med valenjem se spremeni del lupine v telo mladičeve. Da pa more nazadnje ptiček izlesti, ima na kljunu nekak rožiček ali grbo, ki se pozneje sama zgubi. Ž njo lahko prebije lupino in pride na dan. ²⁾ — Taki zgledi so zato mični, ker so lahko umljivi. A koliko jih imamo vedno pred očmi, pa jih ne opazimo! Od nog do glave bi lahko opazovali gibanje svojega telesa in pri tem bi se tembolj morali čuditi modri sestavi, čim bolj bi jo umeli.

¹⁾ T. Pesch, Welträthsel, I. 292.

²⁾ Ibid. p. 292.

Da se oprimemo v živalstvu večje vrste pojavov, oglejmo si nagon (instinkt), ki je pri živalih splošen, ki pa nam neovrgljivo spričuje, da je v naravi določen smoter. — Kaj pa je nagon? Nagon se imenuje neka moč v živalskem življenji, vsled ktere žival ravna primerno svojemu namenu, ali ravna razumno, mnogokrat tako previdno, da bi niti iz skušnje ne mogla imeti toliko spretnosti ali sposobnosti za kako opravilo. Ko žival tako dela, ne zaveda se nikakor, da dela previdno ali čemu da dela. Dotičnih pojavov je toliko, da jih je mogoče samo površno označiti in pa samo skromno izbrati. — Ni vsaka hrana živalim koristna. Zato si odbirajo hrano po svojem nagonu, ki jih prav varno vodi. Nobena žival ne povzije strupene rastline. One živali, ki živijo ob travah, so prav zelo izbirčne. Nekatere rastline uživajo, drugih se pa ne dotaknejo. Ko je treba hrano prirediti si, ali jo ohraniti, kažejo živali veliko spretnost in previdnost. Kuna, dihur in podlasica naredé v jajčji lupini na nasprotni strani luknjico, kadar je hočejo izpiti. Poljske miši izjedó nabranim zrnem kali, da ne izrastejo po zimi. Mravljinčji volkec si napravi na suhem peščenem kraju livku podobno jamico ter se sam vleže na dno zakrivši se dobro s peskom. Samo čeljusti njegove so odprte in proste. Ako pride mravljinček ali drug žužek do roba take jamice, spodrsne se mu hitro v rahlem pesku in kmalu je na dnu luknjice, kjer ga čakajo spretni čeljusti roparjeve, da ga pohrustajo. — Nič manjše spretnosti in previdnosti ne kaže skrb živalij za zarod, akoravno one ne morejo vedeti, kaj koristi in kaj škodi zarodu. N. pr.: nekatere žuželke polagajo svoja jajčica na tak prostor, kjer nastane hrana za zarod še-le pozneje, ali od koder morejo še le na svoj pravi kraj priti, n. pr. obadarji (Oestrus), ki svoja jajca pokladajo konjem, govedom, ovcam in jelenom na kolena, prsi, vrat in hrbet. Žival si liže koleno ali prsi in požre ličinko; v želodeu živalskem se mrčes razvija dalje. Rilčkar, ki ga zovejo *Rhynchites cupreus*, zna recelj slive popolnoma zglodati, potem napravi v kožo luknjico, da se skoro nič ne pozna, položi vanjo jajčice, zamaši s kožico luknjico in gloda še dalje recelj, da mora vsak vetrič odtrgati tako poškodovani sad. Drugi rilčkarji spravijo se na drugo sadno drevje. Nekateri metulji polagajo v začetku poletja svojo zalego prav lahno na drevesne liste. Gosence se zapredejo v avgustu, in proti jeseni je že nov rod istega metulja izfrčal. A ko ti metulji polagajo jajčica, niso tako brezskrbni, kakor njihovi predniki, ampak zapredejo cel list in tudi recelj, da list jeseni ne more pasti z drevesa. Kdo pove metulju, kako naj dela? Zelo škodljivi *Rhynchites auratus* nabode trtno vejico

tako, da uvene; potem se loti kakega mehkega lista, zvije ga, da je podoben cigari in položi vanj svojo zalego. Ako pa ne dobi takega lista, pomaga si škodljivce drugače: od starega lista odlušči mehko kožico in napravi iz te svoj zavitek. — Ni mi treba na široko razkladati, kako vodi nagon živali, da skrbé za žive mladiče, kako jim prinašajo hrane, varujejo jih in „vzgajajo“, dokler si ne morejo sami pomagati.

Prav tako je zelo zanimivo opazovati, kako se živali umno branijo v nevarnosti, kako jih je narava oborožila zoper sovražnike. Vsaka žival ima svoje orožje: lev svojo moč v sprednjih nogah, vol ima roge, zajec hitre noge. Nekatere živali pa znajo še na poseben način braniti se in varovati sovražnikov. Sipa (Tintenfisch) ima posebno zmožnost, da spreminja barvo, kadar jo preganjajo, in sicer se ravna po svoji okolici, da je ni mōči ločiti od nje. Znano je, da se mnoge živali skrčijo ali skrijejo v svoje lupine, ko jih potiplješ; nekatere se potuhnejo, zvijejo, skrijejo v pesek, v luknje; tudi se spreminjajo; druge spuščajo iz sebe kako smrdljivo ali pekočo tekočino, da se znebijo sovražnika; nekatere živalice — žužki — naredé se mrtve, ako se jih dotakneš. Lahko vidiš tudi take živalice, kako se drgnejo, čistijo in otresajo, ako je kaka škodljiva stvar prišla na njihovo telo. A kako orožje ima n. pr. krastača, ktera ne more niti bežati, niti braniti se? Tej živali je dala narava tako ostudnost in odurnost, da jo skoro vsaka druga žival pusti pri miru. Krt n. pr. ima jako dober želodec, a raje pogine lakote, kakor da bi se lotil lepe krastače.

A če se je živalim kaj hudega primerilo, če so bile ranjene ali so celó zgubile kak ud, skrbi narava, da se ta škoda kolikor mogoče popravi. Narava je najboljša zdravnica in je dala telesom nekaj nagon do zdravja. Nekatere živali se pa še posebno s to zmožnostjo odlikujejo. Ako prerežeš glisto, kmalu jej zraste, kar jej manjka. Spalazzani je opazoval, da so zrastle močerađu štiri noge, ki imajo 98 koščic in pa še rep z mnogimi svojimi delci, v treh mesecih — šestkrat (!) v novič. Pri nekterih živalih so opazovali, da je popolnoma iztrgana, izrezana ali pokončana očesna leča zopet zrastle. Včasih se celó pri človeku nekoliko zaraste leča onih, katerim je bila izdrta zaradi sive mreže. Vsakemu je dalje dovolj znano, kako zna naša narava — v našem telesu pomagati si, kadar smo bili ranjeni: kako se rana hitro zakrije, kako se iztrebi vse to, kar je nečedno ali že odmrlo, kako se naredi in vzraste vse na novo. Seveda navadno ne mislimo na to, da narava rabi kako posebno umetnost. Vendar toliko je gotovo, da pomagati si zna zeló umno.

Prav v tem oziru, kako da si zna narava pomagati ne samo, kadar jo sili že najbližja nevarnost, ki preti življenju, ampak tudi ko žuga daljša nevarnost, moremo navajati sicer zanimive, a precej znane slučaje. O velblodu je znano, kako ohrani v svojem želodcu vodo. Ta sicer ni pravcata studenčnica, kakor skoro hočejo povedati nekteri popisovalci, toda, ako je le „mokra“, mora biti neprecenljive vrednosti popotnikom. Marsikdo je že videl „rakove oči“, t. j. majhne kamenčke, ki se dobijo v rakihi. Ti kamenčki nimajo sami na sebi nič posebnega in nimajo Bog ve kake zdravilne moči. A raku koristijo mnogo. Rak namreč zgubi vsako leto svojo lupino, svoj „oklep“ in dobi novo „monturo“. Da pa more hitreje zrasti, v ta namen ima rak one kamenčke v sebi, ktere porabi narava, ko dela raku novo obleko. Oni kamenčki se v raku raztopijo in preidejo v lupino. To je pač lepa zaloga! Kako umno je vravnana narava, da doseza po varni in lahki poti svoj namen!

Tako smo si ogledali nekaj slik ali zgledov v organskih bitjih, ki naj bi nam kazali v mali podobi, kakšna je narava, kakšne moči, kakšni zakoni vladajo v njej. A moremo-li reči, da je tako v celi organski naravi, kakor je v nekterih slučajih ali ugodnih razmerah? Seveda so naši zgledi očitnejši nego drugi naravini pojavi, a tudi v drugih kaže se smotrenost, ako le hočemo opazovati natančneje. Prevdarimo le: „Enaki smotreni pojavi in smotrene vravnave niso samo tu pa tam, enkrat, tisočkrat ali milijonkrat, ampak na milijarde in kvadrilijone. Poglej le, kako smotreno je vravnana vsak prašek na metuljevih perotnicah in vprašaj se, koliko je neki takih praškov na svetu. V morski veternici (*Actinia*) je našel Möbius, kakor pripoveduje K. v. Baer, 500 milijonov koprivastih mešičkov, t. j. prav majhnih priprav, ktere zažene zavita nitka, da ranijo druge živalice. V neki drugi vrsti je preračunal celó 6450 milijonov; pod zreliimi mešički pa so bile že kali novih enakih priprav. Toda, treba bi bilo napisati debele knjige, ako bi hoteli smotrenost v organski naravi samo po večih skupinah popisati.“¹⁾ Lahko rečemo, da je toliko smotrenih bitij, kolikor je organizmov ali še bolje, kolikor je organov. Organizem namreč ne bi se razvijal, ne bi se množil, ne bi se širil po zemlji, ako bi ne bil vravnana po določenem smotru.

II. Pa tudi v neživih bitjih nahajamo marsikaj, kar nam kaže očitno smotreno vravnano. Tudi tukaj seveda moremo povzeti le najzanimivejše pojave.

¹⁾ V. Pesch, l. c. p. 295.

Ako smo našli v prejšnjem premišljevanji red v velikih nebesnih telesih, smemo prav tako reči, da je v njih in med njimi tudi smoter. Da le eno omenimo: stališče zemlje naše proti solncu ima vsekako gledé zemlje ta namen, da se menjava gorkota in vrstijo letni časi, vsled česar se more na zemlji bogato razvijati življenje. Ravno oni smoter vidimo na našem planetu, ako prevdarjamo razmero med suho zemljo in morjem, med zrakom in zemeljsko skorjo. Ako bi ne bil naš zrak tako sestavljen, kakor je v istini, življenja ne bi moglo biti na zemlji. Ako bi več kisika bilo v zraku in manj dušika, podobno bi bilo življenje uri, v kateri začnó kolesa silovito drčati, ko si odvzel nihalo. Ako bi več dušika bilo, zamrlo bi življenje. V zraku je tudi nekoliko ogljika in sicer po prostoru 0.03 odstotkov. Ako bi ga toliko ne bilo, ne bi mogla živeti rastlina; ako bi ga bilo več, poginiti bi moralo živalstvo. Kdo ne ve, kako umno smotreno je voda razširjena po zemlji, — in voda je tudi pogoj življenju. Človeku posebej služi ne samo pri hrani in za pijačo, ampak za mnoge druge namene in za enotni skupni namen, da se mu lajša in lepša življenje ter hrani zdravje. Zato priznavajo vsi zdravniki, da ima voda v sebi mnogo zdravilnih moči. Samo po sebi nas to opominja druge neorganske tvarine, ki ima za življenje velik pomen, namreč soli. Sol se dobiva kot rudnina v zemlji (kamena sol) ali pa raztopljena v vodah (jezerih in v morji). In kako se nahaja kot rudnina v zemlji? Med takimi plastmi, ki zadržujejo vodo, da ne pride do soli, kakor sta n. pr. ilovica, mavec in drugi anhidriti. Tako je sol v zemlji, da tako rečem, lepo spravljena in shranjena, da je voda ne raztopi. Ko bi se pa na drugi strani sol ne dala tako lahko raztapljati v vodi in bi je zlasti v morji, pa tudi v drugih vodah ne bilo toliko, ne bi mogla razširiti se na vse strani in tako koristiti tudi rastlinam, ki je tudi potrebujejo. — Kaj zanimivo je, kako se ravna rodovitna tla, kadar pridejo vanja razne snovi. Ko pada dež na tako zemljo, nikakor ne raztopi takih snovi, ki so rastlinam potrebne, n. pr. kali, kremenčeva in fosforna kislina, ammonijak, in zato jih tlem ne odvzame. Prav nasprotno posrka dobra zemlja vase vse to, kar rabi za rastline. Ako dežuje, ako se drugače namaka zemlja ali ako se gnoji, hitro izloči zemlja in porabi za-se take snovi, katerih potrebujejo rastline: ammonijak, nektare kisline (fosforno, kremenčevo), kali. Zemeljska tla so torej smotreno tako sestavljena, da rastejo lahko na njih rastline, da dobivajo iz njih vse za življenje potrebne tvarine.

Ako se oziramo na večé naravine pojave, srečamo ognjenike, ki bljuvajo dim, soparo in razne raztopljene snovi. Modro je preskrbljeno

za obstanek naše zemlje s tem, da večina onih soparov odhaja skozi kraterje ali odprtine ognjenikove, ki bi sicer napravljali grozovite potrese. Ali nimajo tudi druge gore sploh očividnega smotra, da je gibanje na naši zemlji bolj mnogovrstno, zlasti da se pretakajo vode in napajajo ravnine in doline? Brez tega neprestanega gibanja ne bi bilo življenja. — Ozračje naše zemlje je prozorno, a zatemni se toliko bolj, kolikor bolj se zgosti sopar. Kadar je oblačno, ne vidimo „prostega neba“. Oblaki pa nimajo samo namena, da omočijo suha tla in tako posredujejo oni neprestani tok vlage na zemljo, ampak zadržujejo tudi gorkoto, da ne izžariva prenaglo iz razgrete zemlje, zlasti ob severnih krajih, kamor prihaja manj solnčne toplote. Ob ravniku je ozračje prozornejše, nego li pri nas, zato izžariva po noči zelo naglo gorkota iz tal in noči so precej hladne (n. pr. v Sahari). V srednjem in mrzlem pasu se noči ne shladé toliko in gorkota se stanovitnejše ohrani.

Da omenjamo dalje tudi notranjo sestavo zemeljske skorje, kaže se nam tukaj enaka smotrenost. „Kakor preračuni stavbar že naprej, koliko tvarine bode rabil za zidanje ter ima pripravljenega mnogo kamenja, mnogo opeke in lesa, mnogo apna in peska, a malo železa in bakra, še manj steklovine in medi, najmanj pa srebra in zlata: tako je tudi Bog za zidanje sveta naredil ali vstvaril mnogo kisika, vodika, dušika in ogljika, mnogo železa, kremenca, kalija, natrija itd., manj pa antimona, barija, wismutha, stroncija, živega srebra, zlata itd., najmanj pa cerija, didymija, osmija, thorija, thallija itd. Vzrok pa, zaradi kterega se je to zgodilo, kaže se nam v vesoljnem svetovnem sestavu po vseh njegovih delih, izvodih in pojavih ravno tako jasno, kakor se kaže tudi v palači, zakaj so rabili zidarji tvarino v neenakih količinah, akoravno ni mogoče zaradi ogromne velikosti sveta natančno do pičice pokazati, kako se je porabila vsaka, tudi najmanjša tvarinica.“¹⁾

Tako se nam kaže smoter tudi v neživih bitjih. Seveda je o teh bitjih teže razkazati posamezne smotre, kajti nimajo take popolnosti ali dovršenosti, kakor živa, izmed kterih je vsaka posebej nekaj celotnega, med tem, ko nahajamo rudnine le v velikih skupinah združene: kamenje, pesek, voda, ruda. Samo nekteri deli imajo nekako posebnost, so sami zase: to so kristali. Ti imajo določno obliko, imajo nekako središče svojega bitja, skoro bi rekli, da imajo tudi svoje posebne moči. Vsekako deluje posebna moč, da se tako združijo posamezni najmanjši delci, da nastane določena, lepo umerjena oblika.

¹⁾ Lorinser, Mineralogie, p. 110.

Ko bi ne delovala enojna moč, ne bi mogla nastati taka oblika, kakoršno vidimo n. pr. v koščku soli; le enojna moč more napraviti tudi enojen učinek. In če deluje ta moč tako, da nareja iz neurejenih delcev po določenem načrtu samostojno bitje — individuum, deluje gotovo tudi smotreno. In koliko je kristalov v rudninstvu! Mnogo skupin, mnogo plastij je kristalinskih, kristalizovanje se kaže v snegu, iz razstoplin se večinoma sesedejo kristali, itd.: vse to priča, da deluje v rudninstvu smotrena moč, da deluje „po načrtu“, ker sicer bi ne mogli opaziti določene smeri v delovanju.

Koliko bi mogli povedati o posebni razmeri posameznih rudnin med seboj in med posameznimi sestavinami! Kakega pomena je n. pr. za spreminjevanje rudninskih stvorov voda, zrak! Kaj bi še le mogli reči o razmeri med rudninstvom in rastlinstvom in živalstvom! In prav v tem se kaže, da ima rudninstvo določen smoter, da „služi“ nekemu višemu namenu. Naj pa že rečemo, da je rudninstvo uravnano tako, da se vjema z rastlinstvom in živalstvom, ali naj rečemo, da se zadnje dvoje ravna po rudninstvu: smoter se nam kaže v obeh slučajih.

Težko da bi bilo umestno še natančneje prevdarjati naravo in njene dele. Da je res narava tako urejena, da dosega določene namene ali smotre, da moremo v mnogih slučajih te smotre naravnost pokazati, označiti in tudi dokazati, to je popolnoma gotovo. Tega tudi nasprotniki ne morejo tajiti, ker jim vsakdo lahko „pred oči stavi“ pojave naravine.

Ali nekaj drugega bi radi utajili, da je namreč taka bitja — tako naravo moralo vstvariti razumno bitje, ki je h krati tudi vse-mogočno, koje imenujemo kratko Boga. Zato bomo morali to resnico dovolj obširno razkazati, kaj pa da tudi temeljito.

§ 27.

Kjer je smoter, tam je razumen vzrok.

Kakor ni mogoče, da bi red bil brez reditelja, tako tudi ni mogoče, da bi kako delovanje bilo smotreno, ne da bi delovalo umno bitje. Da se o tem prepričamo, moramo prevdariti, kako da se more vršiti smotreno delovanje in s kakimi pogoji more biti uravnava smotrena.

1. Prevdarjali smo že, da se opazuje lahko marsiktero tako spreminjevanje in delovanje, ki nam kaže določno razvijanje iz nepopolnega stanja do popolnega. Različno stanje se dá med seboj primerjati in pri tem se nam kaže vsako nastopno stanje boljše in popolnejše mimo prejšnjega. Gotovo pa je, da izhaja vsako stanje iz prejšnjega

stanja. Zato mora biti že prejšnje stanje tako urejeno, da se prihodnje kar samo, z lastnimi moči iz njega izeimi. Ali tudi tako lahko rečemo: že v najnižem stanju morajo biti vse sile, katere storé in izvršé celo dejanje. Te sile so take, da napravijo natanko določen učinek. Ne napravi pa vsaka sila ali moč določenega učinka, n. pr. ako udarim z nogo ob tla, ne bodo iz njih prirastle rožice. Da pa vendar le prirastejo, biti mora moč, ki naj napravi tak učinek; dati moram v zemljo seme, tla morajo imeti vlago, rastlina mora imeti svetlobo in gorkoto: s temi močmi se razvije rastlina in ne z drugimi. Zato je gotovo, da so precej sprva moči tako umerjene, da imajo določen učinek. Prevdarimo poseben slučaj! V roki imamo pšenično zrno. Nihče ne dvomi, da ne bode iz tega zrna vzrastlo pšenično steblo in tudi klas. Tako se namreč v istini zgodi, ako denemo zrno v tla. Kako je torej narejeno in pripravljeno seme? Na vsak način tako, da je v semenu v nekakem pomenu to, kar je pozneje v dozoreli rastlini. Seveda ni seme že cela rastlina sama, to vsakdo vidi; vendar pa morajo biti v njem dovoljne sile, kajti seme mora tako delovati na svojo okolico, da si privzame potrebne hrane in spremeni druge snovi v svojo snov. Ako vzamem n. pr. kup prsti ter jo vržem na tla, da se hitro posuši in jo potem veter raznese, ni mogoče reči, da sem kaj nameraval, saj pa tudi ničesa ne dosežem. Tu ni nikakega smotra in nihče ne bode iskal vzroka. Ako pa denem tisto prst v posodo ter zasadim vanjo rastlino, ki čvrsto raste itd.: kdo more soditi drugače, nego da sem prav dobro vedel ali prevdarjal, kaj da hočem storiti. Zakaj tisti predmet, ki ga opazujem, je določeno, enojno bitje, v katerem sodelujejo moči po zakonih. Kakor je tako bitje gotovo urejeno, ravno tako je tudi od nekoga urejeno. In če je za urejevanja treba vzroka, koliko bolj ga je treba za razvijanje po takem načrtu, po katerem se izvrši popolnejše bitje: torej mora za smotreno delovanje biti vzrok.

2. Še z drugimi primerami lahko pokažem, kako da se more izvršiti smotreno delovanje. Pred seboj razpostavim razne barve. Tudi čopiče in drugo slikarsko orodje si pripravim. Napnem trdno platno na okvir, denem ga na slikarsko stajalo: ali bode nastala iz tega slika? Kakšna slika? — In vendar more nastati slika, kajti vsa tvarina je pripravljena in le tega treba, da se barve razvrstijo, uredijo, sprijejo itd. A kdo ne vé, ki je le enkrat opazoval slikarja, koliko najrazličnejših in zapletenih potez, koliko barvnih zmesij je treba, da nastane slika! Kako se torej more izvršiti slika? Le tako, da naredi umetnik poprej natančen načrt in po tem načrtu umeri vse posamezno

delovanje. Kolikor boljši je načrt in kolikor natančnejše so umerjene vse poteze in črte, toliko lepša je slika. Kakšna bi neki postala slika, ako bi kak mazač brez načrta tje v en dan drgnil s čopičem po platnu? — Mislimo si veliko tovarno, v kateri se giblje tisoč koles in giblje dve tisoč rok. Nekdaj je ni bilo in sedaj, ko je tako lepo urejena, opravlja veliko dela in zvrši neizmerno veliko stvorov. V njej nahajamo brez dvoma to, kar imenujemo red. Kako pa je nastalo vse to? Gotovo ne drugače, kakor po načrtu, ki ga je naredil mojster: sicer bi se kolesa in bi se posamezna opravila kaj čudno vjemala. In posamezno kolo — kako je nastalo? Tudi po načrtu. Ker se pa mora to kolo vjemati z družimi kolesi, zato je moral izdelovatelj kolesa imeti celo uredbo pred očmi, da je mogel po vseh narediti eno kolo.

Ako vidimo v naravi kak smotren predmet ali smotreno delovanje, moramo priznati, da ni nastal kar sam zase ali sam po sebi, ampak tako je moral biti s prva uravnan, da se vjema z drugimi predmeti. Da sezidam smotreno ali razumno kako hišo, ni samo dosti, da naredim načrt sploh, ampak načrt moj se mora ozirati na razmere: na podlago (skalo ali pa pesek), na deževje, sneg, vihar, na ljudi, na porabo, število bivalcev in dr. Ako se načrt ozira na vse to, potem je razumen ali dober načrt. Ali pa nastane taka hiša sama po sebi?

Kaj hočemo še več dokazov za svojo resnico! Vsako smotreno delovanje in vsak smotreni predmet ima tudi vzrok in sicer umen vzrok, ki je po razumu in po načrtu zvršil predmet ali se lotil delovanja.

3. Utegnil bi kdo pomišljati se, predno pripozna načrt ali tako delovanje, ter reči: Vse se razvija po mehaničnih silah in nam se zdi, da se vjemajo razni predmeti in razna delovanja. Ako vržem pest zrna na tla, so posamezna zrna tudi v neki razmeri med seboj, zakaj bi te razmere ne imenoval smotrene? — No, brez vzroka nikakor ne imenujemo kakega stvora smotrenega. Kajti smotren predmet — recimo pero — nikakor ni nastal kar po „slepih“ silah, ampak z ozirom na roko človeško, na papir, tinta itd. Prav to soglasje enega predmeta z drugimi, ta umerjenost in urejenost — to je smotrenost, ki je tako istinita, kakor je istinit predmet sam.

Ker je smoter istinit, istinit je tudi vzrok smotru. Ker je svet urejen smotreno, moral ga je kdo po določenih smotrih urediti. Tisti je moral biti umen, moral je misliti in prevdariti, moral je napraviti

načrt: le tako je nastalo smotreno delovanje in razvijanje v vesoljstvu. Tisto bitje imenujemo Boga.

§ 28.

Ugovori proti smotrenosti.

Ako se je morebiti komu zdelo, da naš dokaz še ni popolnoma trden, naj toliko raje bere nastopne ugovore. Iz naših odgovorov bode spoznal, da je dokaz prepričevalen in tudi neovrgljiv.

1. Najprej splošen ugovor: „Teleologični dokaz more le tedaj veljati, ako je dokazano, da se je red in smoter zares začel in da ni večen. Kdo pa je dokazal, da ni večen?“ — No, ta ugovor ni, da bi se ga bali. Dokažemo naj torej, da ta red, ta smoter ni večen? Saj je to dokazano v dokazu samem. Čudno bi pač bilo in za našo pamet neumljivo, ako bi bilo spreminjevanje do vedno večje popolnosti na naši zemlji večno. Zakaj pa ni sedaj svet že neskončno popoln, ako se je razvijal do svoje popolnosti že celo neskončnost? Prav zato, ker ima sedanji svet le nekoliko popolnosti, ker opazujemo razvijanje do večje popolnosti od manjše, prav zato, ker tukaj ni niti najmanjšega sledu večnosti, zato moramo trditi, da se je začel red. Dokazali smo že zgoraj dovolj, da je nesmisleno govoriti o neskončni vrsti, o neskončnem razvoju: oboje ne more biti. Ako se dá sedanji red umevati s tem, da se sklicujemo na reditelja, in smoter s tem, da se oziramo na umnega začetnika: je pa večni smoter v naravi popolna nesmisel.

2. Poslušajmo, kaj pravi Schopenhauer! „Optimist mi veleva, naj odprem oči in naj gledam ta svet, kako je lep, v solnčnem blesku, z gorami, dolinami, vodami, rastlinami in živalimi. Toda je-li svet gledališče? Lepo je pač videti te stvari, a kaj drugega je, kaj da so. Tu srečam teleologa (— uči, da je smoter —), ki mi hvali modro uravnavo, ki za to skrbi, da planeti ne butajo z glavami drug ob drugi, ne zmešajo zemlje in morja v godljo, ampak da ostane vse lepo ločeno, ki skrbi, da ni vse strjeno v večnem mrazu in vse osmojeno v strašni vročini, da tudi ni vsled poševne ekliptike večne pomladi, v kateri ne bi dozorela nobena stvar. Vse tako in enako je pač *conditio sine qua non* (neobhodno potrebni pogoj). Ako naj sploh svet obstane, ako naj obstanejo njegovi planeti vsaj tako dolgo, kolikor rabi svetloba daljne nepremične zvezde, da pride do planetov: potem seveda ne sme biti tako nerodno sezidan, da bi že podlaga hotela podreti se. Toda, kdor prevdarja vspeh tega občudovanega dela, igrance, ki igrajo na tem odru, kdor vidi, kako raste bolečina tem

bolj, čim večja je občutljivost, kako se množi poželenje in trpljenje, dokler se ne kaže nazadnje v življenji samo žaloigra in veseloigra: tisti ne more imeti veselja, da bi peval o svetu hvalospeve“.¹)

Kaj naj rečemo o tem ugovoru? Da nam potrjuje našo resnico. Da je svet sestavljen ali „sezidan“ smotreno, to priznava popolnoma pesimist Schopenhauer. Le to se mu zdi, da ne moremo biti nikomur hvaležni za to svetovni stvor. To je pa drugo vprašanje in ne vem, bodo-li res vsi tako odgovarjali na to vprašanje, kakor odgovarja naš filozof. Mnogo jih je vendar-le, ki pevajo hvalospeve temu svetu. Mnogo je drugih, ki poznajo bolečine in trpljenje, ali vendar se jim ne zdi, da nima to nikakega namena, ampak prav narobe. Pa recimo, da bi tudi tako bilo, kakor trdi on, da bi svet v resnici bil samo mučilnica za človeški rod: ali ne bi tudi to pričalo o smotru? Potem bi svet imel ta namen ali smoter, da se mučijo na njem zemljani, in kdor je svet naredil, moral bi bil tudi napraviti si tak načrt, kajti sicer bi utegnil svet učinkovati nasprotno: veselje in radost. Ako je Schopenhauer bolj zadovoljen s kakim „princeps tenebrarum“ (knez temé) kot stvarnikom sveta, nego z Bogom, naj ga ima!

3. Pa to še ni vse. Drugi modroslovci so še manj zadovoljni s svetom. „Ako sta dež in solnčna gorkota spomladi razvila prav smotreno kali in cvetove, kako nesmotrena se nam mora zdeti slana, ki vse zopet pokonča.“²) — Odgovorimo takoj! Cvetje in razvijanje je spomladi smotreno, kakor priznavajo nasprotniki sami. A proti smotru da je, ako ju slana pokonča. S tem pa še ni dokazano, da smotra v naravi ni. Prav narobe. Ako je mraz spomladi proti smotru v naravi, vidi se iz tega, da so v naravi take sile, ki hočejo uničiti red in smoter, ali da je mogoče tudi kaj nesmotrenega. Vprašajmo pa: je-li narava sama — kot celota in enota — nesmotrena zaradi te nesmotrene sile? Ne, marveč smotrenost se kaže zaradi tega toliko lepše in jasnejše. Kajti slana je spomladi le izjema, največkrat pa cvetje obstane in obrodi. Splošno nam podajajo drevesa in drugi sadeži toliko živeža, kolikor ga zadostuje za ljudi. Smoter torej se vendar le doseza, ako tudi se mu upira nasprotna sila. Ali ni torej res smotreno uravnan svet, da se njegov razvoj ubrani tudi nasprotnih sil? Ako zna krmar voditi ladijo čez viharo morje, akoravno s težavo, a nazadnje vendar le pride do namena, moramo njegovo ravnanje in vodenje imenovati previdno in smotreno in sicer z večjo pravico, kakor če bi morje bilo mirno.

¹) Welt als Wille und Vorstellung. 3. A. II. p. 665.

²) Strauss, Glaubenslehre II., p. 384.

4. Tako moramo odgovarjati tudi tistim, ki se sklicujejo še na druge neredne pojave v naravi. Kdo ne vé, koliko škode naredé hude ure, povodnji, viharji, potresi, hude zime, suša i. dr.? V resnici, ti pojavi motijo vsaj na videz oni red, ki si ga sicer mislimo v naravi. Ali pa zaradi tega svet ni smotren? — Gotovo je, da bi taki pojavi, ko bi jih bilo veliko, pokončali vse življenje, vse razvijanje bi bilo nemogoče. Toda narava vendar ohranja vse življenje, vedno se razvija in tudi nered ne pokonča reda. Razvidimo lahko iz tega, da je v naravi nepremagljiva sila, ki vzdržuje red in ki premaga vse nasprotné sile. Kakor smo dokazali, da je v posameznih naravnih stvorih red, tako smo se tudi prepričali, da je v naravini celoti red. Ako je pa v kakem naravinem delu kaj redu nasprotnega, ne more to spremeniti našega nazora. Mnogokrat se nam zdi kaj neredno, kar je pa v primeri s celoto popolnoma redno. Ako se nam tudi zdí, da bi za kako mokro dolino bilo bolje več suhega vremena, vendar je dež potreben in tudi smotren zaradi celote, zaradi bližnjih suhih hribov in visocih ravan. Akoravno potres spravi nekoliko po konci ljudi, vendar je potreben zaradi drugih zemeljskih delov. In smoter zemlje ni ta, da ne bi na njeni površini ne pogubilo se in ne poginilo nobeno bitje, ampak ta, da se življenje sploh, da se človeški rod in da se živalska plemena ohranijo. Tudi ni smoter zemeljske površine ta, da bi ljudje kar usta odpirali in ambrozijo ter nektar uživali in na zračnih vozičkih se vozili po raznih krajih. Kdo ne vé, da nezgode utrjujejo naš značaj in nas nagibajo, da se borimo z naravo? Prav take težave, ki nam jih dela tu pa tam priroda, silijo nas misliti in premagati jih z umom svojim. Saj vemo, da duševno življenje onih narodov zaostaja, ki imajo od prirode vsega obilo. In ali ni to najlepši namen, ki ga izvršuje narava, ako nas sili delovati, misliti, napredovati? Kako širijo take nezgode naš obzor! Potres n. pr. nam kaže, da nismo tukaj na zemlji, kakor na nekaki mehki posteljici, na kateri bi smeli mirno spavati, ampak da je res dokaj nestalno, negotovo tukajšnje naše bivališče. Tudi to povzdiguje duha kvišku in ga osvobojuje iz tesnih spon vsakdanjega mišljenja. Skušnja nas uči, da se človek tembolj ustavlja takim nezgodam, čim bolj rabi svojo pamet, čim previdnejši je. Gotovo je pa duševno napredovanje človeštva viši namen, kakor biti brez nezgod, ki mu provzročujejo trpljenje in težave.

Kar se tiče posebej človeka, imeli bomo priliko na drugem mestu razkazati, da v istini ni gledé njegovega življenja toliko nereda v naravi, kakor se nekterim zdí. Treba je le dobro pretehtati

in med seboj primerjati razne namene. Niži namen je vedno podrejen višemu. Zatorej mnogokrat niži namen ne obvelja, ampak samo viši. Kako se moremo temu čuditi? Pa ogledjmo si zgled!

5. Vsak dan vidimo, koliko rastlin pokončajo razne živali; ob košnji pogine neizmerno veliko rastlinskega življenja; koliko lepih dreves pokonča neusmiljena sekira! Kak nered, kaj ne? Koliko živalij tudi pogine v hudi zimi, koliko se je pobije, koliko jih pomorijo roparice, in nazadnje jim tudi človek ne prizanaša. Celo ljudje se pobijajo sami med seboj v groznih vojskah in celo morilno orožje si napravljajo, da pokončavajo toliko laže in gotovejše v bojih cvet narodov. Ali ni to proti namenu in proti splošnemu redu?

Kdor presojuje svet samo površno in samo gledé nekterih naravnih stvorov, temu se mora zdeti nereden in nesmotren. Toda v celoti se kaže le to, da se mora niži smoter upogniti višemu, ali prav za prav, da je mnogih naravnih bitij smoter ta, da služijo drugim bitjem. Prav to je smoter rastlinstva, da ohranja življenje živalstvu in mnogim živalim je ta smoter, da ohranjajo druge.

Kako kratkovidno da tisti sodijo, ki gledajo samo na posamezne namene in na posamezne predmete, vidimo kaj lahko iz tega-le: Mnogo mrčesov nam pokončava pridelke na vrtu in na polji in dela poljedelcem — sploh ljudem veliko škodo. Ali je naravi namen, da se te škodljive živali množé in druge naravine stvore pokončujejo? Ne, marveč ista narava je dala ptičkom pevcem posebno željo po mrčesu, vsled česar jih te ljube stvarice, ktere pač rajše imamo kakor mrčes, sila veliko poberejo. S tem je tudi človeku ustrezno. Za mrčesom pa menda nikomur ni žal. Ali ni pač lepši ta namen v naravi, da skrbi za živež višim bitjem, kakor bi ta bil, da ne bi poginilo nobeno, še tako neznatno bitje? In ako bi hoteli tako natančni biti, kakor so nekteri pesimisti: kaj pa, da vsako bitje umrje, ali ni to strašna krivica in nerednost? Saj je pač grozno, ko mora živalica zgubivši na starost svoje moči polagoma pojemati. Zakaj bi ne živela večno? Pa še dalje lahko gremo, da posvetimo zadostno pesimistom. Ali ni pač žalostno, da vidimo tam-le na tleh lezti enega samega črvička? Kako je siromak sam in zapuščen! Kako veselo bi bilo, ako bi cela truma teh junakov tukaj bila in bi se zabavali! In ko zopet tam gledam mrtvi kamen: zakaj je mrtev? Kako prijetno bi mu bilo, ako bi bil živ, čvrst in znal skakati ali vsaj lezti, kakor počasnež polž!

Glejte, v take posledice mora priti, kdor hoče vse po svoji čudni meri presojevati!

Že iz dosedanjih ugovorov razvidimo, da si vsak nasprotnik smotrenosti napravlja svoj poseben pojem o smotrenosti. Eden pravi: tak bi moral biti svet, da bi ga mogli imeti smotrenim. Drugi pravi: Svet ni smotren, ker mu tega manjka — in pri tem navaja svoje posebne želje. Tretjemu zopet kaj družega ne ugaja itd. Toda smotrenost ni v tem, da doseže svet tisti namen, ki si ga ravno ti misliš, ampak to je smotrenost v svetu, da se dosega sploh kak namen. In onega namena nismo določili mi, ampak določil ga je Stvarnik. In ta ga je določil po svoji volji in po svoji previdnosti. Kdor hoče prav prevdariti, vidi v takem dozdevnem neredu, ki je le posamičen, pravo in trdno smotrenost. Ali ni pač red veliko lepši in veličastnejši, kolikor več členov obsega? Ali ni smoter toliko očitnejši, kolikor več delov druží v celoto ali enoto, da se doseže en namen? Ako hodim svojemu sosеду v bližnjo sobo praviti, koliko je ura, ima ta moja pot smoter. Ako sem pa toliko prebrisan, da znam sestaviti uro ter jo tudi v resnici začnem sestavljati in izdelovati, ako nazadnje narejeno orodje nesem sosеду, obesim na steno veleč mu, da naj si ogleda, koliko je ura: ali ni tukaj še večja smotrenost? V tem slučaju ne obžaluje nihče, zakaj da pokvarim toliko lesa in kovine in potratim toliko časa. Vsakdo vidi, da je tako delovanje smotreno. — Ali: Mož J. gré vsak dan iz kraja A v kraj B. A pade mu v glavo, da bi si napravil voz in kupil konja; to tudi stori. Ali je smotrena bila samo njegova vsakdanja hoja? ali ni veliko lepši smoter v drugem delu, v katerem si pripravlja voz in konja, da bi hitreje in lažje s takimi pripomočki zvrševal svojo dolžnost? Enako je v naravi. Niži nameni morajo služiti višim, drug je z drugim sklenen v enoto. In tudi to je smotreno. Le tedaj bi ne bilo smotreno, ko bi brez namena poginila bitja, brez uspeha, brez učinka. Naj pa tudi polovica zemlje služi drugi polovici, nič ne dene. Ali bi naš svet bil manj smotren, ako bi bil za polovico manjši, in ali bi bil bolj smotren, ako bi bil večí? Vse te razloge zabijo nasprotniki smotrenosti in tako jo hočejo celó utajiti.

6. Resnejše se moramo pečati z ugovorom materijalistov, ki priznavajo samo mehanske vzroke, ne pa smotrenih. Tako nekako modrujejo:

Povsodi v naravi opazujemo, da ima vsak vzrok tudi učinek, in kjer je kak učinek, tam nahajamo tudi vzrok. Skušnja uči, da nastane iz enega gibanja drugo, da se razne moči nadomestujejo med seboj itd., nikjer pa ne moremo opaziti še kaj družega. Kako bi potem smotrenost mogla kaj učiniti? Saj je smoter to, kar še le nastane: nič pa ne more poprej kaj učiniti, nego je. Sadje ne more učiniti drevesa,

ampak drevo učini sadove. Trditi pa, da smoter kaj učini, je ravno toliko, kolikor trditi, da sadje napravi in učini drevo.

No, ta ugovor se zdi nekoliko hud, pa je samo hudomušen. Ono primero drevesa in sadja lahko pojasnimo z drugo primero. Potem ko je hiša dozidana, pridejo ljudje vanjo stanovat. Torej smem prav mirno in z gotovostjo reči, da je hiša naredila stanovnike, kakor drevo sadje. In vendar vsakdo vé, da so stanovniki hišo sezidali in priredili, ali vsaj temu povod dali. Sadje res ni moglo drevesa niti gnojiti, niti ogrevati, kakor delajo drugi vzroki, toda prav sadje je uravnavalo mehanske sile in mehanske sile so deloma pospeševale rast. Kaj je torej na tem ugovoru? To, da hoče deti vse na eno kopito. Ker delujejo v resnici pri vsakem gibanju mehanske sile, zato trdijo materijalisti, da delujejo edino le mehanske sile. In to je napačno in krivo. Ali morejo mehanske sile delovati slepo, brez zakona, brez načrta? Naj sovražnik nastavi okoli trdnjave cele gromade topov — mehanskih sil, trdnjava le ne bode padla, ako niso topovi prav namerjeni.

Smotreni (finalni) vzrok seveda ni ravno isto, kar je mehanski vzrok. Oboje se loči bistveno drugo od drugega. Nasprotniki prav za prav samo to kažejo s svojim ugovarjanjem, da ne umejo smotrenega vzroka, da ga ne poznajo. Nikakor pa ne dokazujejo, da ga ni. Z mehanskimi silami namreč nikakor ne moremo dovolj razkladati raznih pojavov. Za to zahteva razum naš, da iščemo še drugega vzroka. Materijalisti tudi v drugih ozirih na ta način dokazujejo svoje trditve, da tajé razne pojave, prvine, dele. Vsako razlaganje mora podati toliko razlogov, kolikor jih je treba, da naš razum ničesar več ne pogrésa. Ako n. pr. komu povem to-le razlago o dežu: Dež je padanje vodnih kapelj na tla, menim, da bo malokdo zadovoljen. Ali če rečem, da dežuje zato, ker vleče zemlja kapljice nase, je to sicer resnično, vendar koliko je še poleg tega ostalo nejasnega, negotovega, nerazloženega! Ali ne smem reči, da dežuje zato, ker potrebuje zemeljsko življenje in gibanje deža? Gotovo, kajti resnično je to. Ako bi predolgo ne deževalo, usahnile bi po letu rastline. Ker dežuje, poživijo se rastline, zato pa tudi velja: dežuje, da se poživijo rastline, ker se to godi vedno in stalno. Iz tega se vidi, da je v navadnem pojavu smoter dovolj očividni, in da se s samimi mehanskimi silami nikakor ne shaja. — Pa ta ugovor bode še jasnejši, ako hitro privzamemo še drugi ugovor materijalistov. Ti nam še očitajo, da razlagamo naravo po svojih človeških pojmih, češ, da vsemogočno bitje, ki je neki stvarilo svet, deluje prav tako, kakor mi. Pa poslušajmo zgodo-

vinopisca materijalizma Lange-ja samega: „Vsa teleologija“, pravi ta pisatelj ¹⁾, „opira se na mnenje, da deluje svetovni zidar tako, da mora človek po svojem mišljenju imenovati njegovo delovanje smotreno. Tako umeva bistveno že Aristotel. Toda nikakor ne smemo več dvomiti, da napreduje narava po taki poti, ki ni prav nič podobna človeški smotrenosti; da, glavni njen pomoček je tak, ki se more po človeški pameti primerjati samo prav slepemu slučaju. Za to ni treba pričakovati kakega prihodnjega dokaza. Pojavi govoré tako jasno in na raznih straneh tako enoglasno, da ne morejo obveljati taki nazori, ki bi nasprotovali tem pojavom in njihovi gotovi razlagi. Ako bi kdo sprožil milijon strelnih cevč na veliki planjavi na vse strani, da bi enega zajca ustrelil; ako bi si kupil, hoteč priti v kako sobo, deset tisoč ključev in bi vse poskušal; ako bi, hoteč imeti eno hišo, zidal celo mesto in prepustil nepotrebne hiše vetrovom: pač ne bi nihče takega ravnanja imenoval smotrenega in še manj bi kdo slutil kake više modrosti, skritih vzrokov in posebne previdnosti v takem počenjanju. Kdor se pa hoče v novejšem naravoslovju poučiti o zakonih ohranjanja in pomnoževanja vrst, ta bode našel povsodi neznano zapravljenost z živimi kalicami. Pravilno je to, da se kalice pogubé, da se začetek pokvari; da se pa začeto razvija dalje, to je posamezen slučaj med tisočerimi, — to je izjema in izjemo dela ona narava, ktere smotreno ohranjanje občuduje kratkovidni teleolog.“ Toliko je za nas dosti, kajti Langejevo dalje razpravljanje nam kaže take ugovore, ktere smo že odbili. Mislim, da je ugovor sam na sebi dovolj jasen. Toda je-li tudi resničen in opravičen? Lange imenuje teleologovo mnenje kratkovidno. Toda ravno narobe je. Prvič prevdarimo, ali je mogoče drugače presojevati naravo, kakor s človeškimi pojmi? Ako ne smem trditi, da moram tudi v svetu iskati začetnika ali vzroka smotru, tedaj tudi nasprotnega ne smem in sploh ne vem, kaj naj rečem o naravi. Od kod pa vé Lange, kako da ne smem soditi o naravi? Če vé, kako ne smemo, zakaj pa ne vé, kako da moramo? Ako moram gledaje lepo sliko reči: „To je naredil umen slikar!“ zakaj da bi moral gledaje milijonkrat umnejši svet reči: „To je naredila neumna moč?“ Noben materijalist mi tega ne more dokazati. Kar pa dalje pravi Lange o nesmotrenosti v naravi, kaže nam njegovo izvenredno kratkovidnost. Le zapomni si narava, kako moraš delati, da bode tvoje delo pametno! Tam-le v luži smeš izvaliti samo par žab, kajti več se jih ne more preživiti in bi poginile.

¹⁾ Gesch. des Materialismus II. p. 248; gl. T. Pesch, I. c. p. 307.

Ako ti pa tako bitje pogine, gorjé ti! Ali ne veš, da mora vsako bitje, vsak keberček in vsaka mušica ostati živa in se mora razviti do najviše popolnosti? — O kratkovidni materijalisti! Zakaj pa vi ukazujete naravi, kako da naj vstvarja in razširja živa bitja? Ali ni umnejše in smotrenejše, da se iz obilice razvija rast in cvet in plod, nego iz najtanše skromnosti? Dalje pa je treba tu imeti pred očmi, da je oboje smoter naravi: obilnost kalie in skromnost razvitih bitij. Zakaj? Zato, ker se oboje najlepše vjema med seboj. Tudi kalica sama je že bitje, ki je doseglo s tem svoj namen, da je. In kalice obstojé lahko na določenem prostoru v veliki množini, zato pa narava tudi vstvarja kalie veliko množino. Vzraslih bitij pa ne more biti veliko: čudežev narava ne dela, torej se jih ohrani le nekoliko. Res je, da bi tak strelec precej nenavaden bil, ki bi moral milijonkrat streliti, da ustrelí zajca. Toda pred takim strelcem se mi bodo tudi hlače tresle, ki ima milijon strellov na razpolaganje, ktere more kar na mah — iz rokava stresti. Da me le jeden zadene, je že dosti. Pa zdi se mi, da oni bogati strelec — narava — ni tak nerodnež, da bi moral milijon strellov spustiti na zajca. Prav v nobenem oziru, v nobenem pojavu ne moremo kaj takega opaziti. Da rabim prav vsakdanji zgled za to trditev in za pojasnilo: Kokoš znese mnogo jajc, ktera se pa ne izvalé, ampak mi ljudje — kakšni proti-smotrovci! — jih pokončamo. In vendar bi se smoter, tako meni Lange, le tedaj v resnici dosegel, ako bi se vsa izvalila in bi se vse napolnilo s petelini in kokošimi. To bi bil raj! To bi bilo smotreno! Kako nesmotreno dela narava, ta neumni strelec, da raje preskrbljuje človeškemu rodu živeža, nego da bi množila kokošji rod! — Tak je torej ugovor Langejev in vendar govori tako, kakor da zagovarja resnico vseh resnic in spodbija že davno spodbito domišljanje.

7. Toda kaj govorimo o smotrenosti v naravi, ko vendar ne vemo, kakšni so tisti smotri, katerih je neki povsod polno! Tudi se tisti nikakor ne vjemajo, ki nahajajo v naravi smotre: enemu se zdi smoter to, in drugemu drugo.

To je deloma resnično. Vseh posameznih smotrov ne moremo pokazati in razkazati, tudi se vsi opazovalci smotra v naravi ne vjemajo. Toda, saj vemo, da se enaka godi tudi onim, ki pripoznavajo same mehanske vzroke v naravi: tudi gledé teh ne moremo reči, da poznamo že vse, še manj pa, da se vsi naravoslovci vjemajo govoreči o njih. Koliko raznih nazorov so imeli že učenjaki o svetlobi, ki je pač tako očitvidna in jasna, „kot beli dan“. Smotra pa ni tako lahko dobiti. Naj divjak uro tudi od vseh strani ogleduje in otipava, vendar

ne umeva, čemu je. Kako bi neki mogli umeti že vse smotre v naravi? A polagoma jih bomo umeli in sicer vedno bolj jih bomo umeli, kolikor bolj bomo sicer napredovali v prirodoznanstvu. Za zgled, kako nevedni so ali vsaj hočejo biti nasprotniki smotra, poslušajmo zopet Schopenhauerja: „Ena izmed najhujših nesmotrenostij je ta, da ne moremo piti morske vode. Vsled tega je človek ravno sredi velike vodene širine najbolj v nevarnosti, da pogine od žeje. Čemu neki je morje slano? Le prašajte Angleža!“ ¹⁾ Odgovarjam z drugo primero. Kako nesmotreno je, da si nalijemo kupico vode, kajti muha prileti mimo in pade vanjo. Bolje bi bilo ne naliti si vode, nego končati muho. — Iz tega vidimo, kako ravnajo nasprotniki našega nazora. Na eni strani pravijo, da si ne smemo naravnega delovanja misliti po človeško, na drugi pa zopet le preveč po človeško hočejo imeti vse tako urejeno, kakor bi si izmislila človeška zložnost. Zakaj neki ne zahtevamo od narave, naj bi pečene piške dajala nam v usta?

To so nekteri — pač najvažnejši — ugovori. Da nikakor ne spodbijajo naše resnice, razvideli smo brez posebne težave. Večinoma smo tudi videli, da so taki ugovori enostranski in se ne ozirajo na celoto. Že stari modroslovci so bili prepričani, da je celota urejena smotreno, akoravno ne moremo v posameznostih pokazati popolnoma gotovega smotra. Recimo, da bi se v enem ali drugem oziru v naravi kaj spremenilo, da bi postalo kako bitje bolj smotreno, nego je sedaj: menite li, da bi mogel obstati splošni red? Kaj težko, težko. Poleg tega je treba tudi pomisliti, da mnoge stvari same na sebi tudi nimajo družega smotra, nego da so v celoti, da dopolnjujejo obliko. S tem pa bi skoro zašli že na drugo polje — strogo metafizično in tega bi se sedaj še rad ogibal.

A še en ugovor se nam sili in nas hoče celó do tal podreti, ugovor, ki ne taji toliko smotrene uravnave sveta, marveč modrega začetnika te uravnave. Ugovor ta hoče pokazati, da mehanske sile delujejo same po sebi v organskih bitjih smotreno in da si zato ni treba iskati nikakega umnega reditelja. Takim ugovorom se našemu dokazu ustavlja Darwinova teorija, ktere ne smemo tukaj prezreti.

§ 29.

Darwinova teorija in smotrenost.

Ime Darwinovo se še dandanes mnogokrat čita. Njegova slava je bila nekdaj velika, dandanes pa precej pojema. Le tu pa tam se

¹⁾ L. c. II. p. 384.

dvigne kak zagovornik njegovih nauk. Prvotno ni imel Darwinov nauk namena, da bi utajil Boga kot stvarnika, tudi dandanes bi pač težko bilo dokazati, da nam na podlagi Darwinovih načel ni treba iskati svetu začetnika ali stvaritelja. Toda tisti učenjaki, ki bi se bili radi „znebili Boga“, so hlastili po Darwinovih naukih, razvijali jih po svoje in s temi skušali dokazati, kako se je svet, življenje, svetovni red itd. razvil brez Boga. Zlasti zato jim je bila tako všeč Darwinova teorija, ker se jim je odprla pot, da so ušli teleologičnemu dokazu. Bogotajci so namreč poprej tudi smotrenost v naravi tajili, akoravno ni to šlo kaj gladko. A Darwinova teorija ne taji, da je svet uravnan smotreno, ampak samo razlaga, kako je taka uravnava nastala kar sama po sebi. Ko prevdarjamo to teorijo, ne moremo se ozirati na dela Darwina samega, na njegova mnenja, ampak ozirati se je treba le na načela njegova, ktera so sprejeli drugi učenjaki in dalje razvijali. Ta načela imenujemo v obče „darwinizem“. Skušajmo ga umevno razložiti!

1. V neizmernem prostoru so se gibali v neizmernem času neštevilni atomi — brez reda in namena. Pri tem se je zgodilo mnogo brez namena in reda, a slučajno tudi kaj primernega in stalnega, seveda kaj zelo priprostega. Sprva se ni naredilo nič več, kakor mala stanica ali celica (Zelle), iz ktere so se po tem razvijala živa bitja. Neorganska zemlja se je tudi polagoma stvarjala po čisto mehanskih zakonih in je prišla v to obliko, ktero ima sedaj. No pa za neživa bitja se ne briga dosti ta teorija, kajti v njih vlada stroga mehanska zakonitost; mnogo več je darwincem na tem, da razlagajo živa bitja in sicer, kako da je sploh življenje nastalo, kako so se razvila živa bitja, kako so napredovala in prišla do sedanje popolnosti. Kajti to je darwincem dognana resnica, da svet ni bil tak vstvarjen od Boga, ampak da se je sam po sebi razvil, da so se tudi vsa živa bitja razvila sama po sebi iz prav priprostih, malih, neznatnih bitij. Pa kako neki? Darwin rabi trojni pomoček, trojni princip, ki more vse to zvršiti in sicer: izbiranje, spreminjanje in podedovanje; v drugi vrsti je pomoček tudi „boj za obstanek“. Po izbiranju se izbere in odloči le to, kar lahko obstoji; po spreminjevanji preide bitje polagoma v tako stanje, v katerem obstane gotovejše, in s podedovanjem se prenese pridobljena lastnost in prednost na potomstvo. Ko so se torej napravila slučajno nektera bitja v podobi stanice, imela so večjo sposobnost, da so obstala, kakor druga in to je bil začetek življenja. To bitje je postalo še popolnejše, ker je moralo biti v dotiki z okolico svojo in s tem si je pridobilo več zmožnosti, kakor

n. pr. roka kovačeva postane krepka, ker dela neprestano. In ta pridobljena zmožnost ali prednost prešla je tudi na bitje, ki se je iz prvega izcimilo ali „rodilo“ in to si je pridobilo tudi še kako novo itd.: tako so se razvijala polagoma vedno popolnejša bitja. Kajti vsled spreminjanja more se bitje pretvoriti v razne oblike.

2. „Iz teh prvih, malih (morebiti samo iz enega) organizmov so se neki razvile vse različne vrste, ktere nahajamo v živalstvu in rastlinstvu, bodi-si nekdanjem, bodi-si sedanjem. Ta razvoj pa je enak tistemu, ki ga opazujemo še vedno, ko narejamo umetno razne pasme in povrste iz ene in iste glavne vrste. Prav tiste moči, s kterimi človek napravlja razne pasme konj, govede, ovâc, golobov, evetlie, zelja, jabelk, hrušk itd. delujejo neki tudi v naravi in ne napravljajo samo povrst in razločkov, ampak vse razne vrste, plemena in razrede, ktere ločimo pri živalih in rastlinah. Ako pravimo, da se je razvilo vse samo iz enega prvotnega živega bitja, potem seveda moramo razliko med rastlino in živalijo enako razlagati. Da bi nas o tem prepričal, trudi se Darwin najprej dokazati, da je razloček med raznimi povrstami, ktere izredi vrtnar in živinorejec iz ene in iste oblike, mnogo večji, kakor so mislili dosedaj botaniki in zoologi; dalje, da med povrstami (varietetami) in vrstami ni stalne meje, da je sploh pojem vrste precej samovoljen in negotov. Oni namišljeni stalni vrstni razločki da so samo konci dolge vrste prehodov iz ene in prvotne oblike“.¹)

„Kako bi torej n. pr. razlagali početek netopirjev? Recimo, da bi vsled kakega slučajnega vzroka bili dobili nekteri organizmi daljše prste na nogah; zopet slučajno bi bile nastale pri nekterih nekake kožice za letanje ali frčanje. Slučajno bi bila nektera bitja v takih razmerah, s kterimi so se posebno dobro vjemali podaljšani prsti s kožicami (adaptatio). V takih okolišnostih bi se bili družili dve bitji, izbravši drugo drugo (selectio). Tako bi imela nektera taka porojena bitja že od rojstva one premene (podedovanje). Ko se je slučaj tako igral milijon let, vstvarivši brezkončno vrsto raznih stvorov z raznimi prdatki, postali so prsti tako dolgi in vmesne kožice tako široke, da so živali lahko rabile prednji nogi za frčanje“.²)

3. Tako se je razvilo vse, kar živi na zemlji, nad zemljo in v morji, iz prvotnih bitij; ono preminjevanje vlada v celi naravi. Darwin nima direktnih dokazov za svoje trditve, opira pa se na razne skušnje, ki so bile že poprej znane, a on jih je uporabil za svoj namen. Vsak

¹) Lorinser, *Geologie u. Palaeont.* p. 308.

²) Pesch I. c. II. p. 255.

živinorejce dobro vé, kako je treba plemeni za plojenje izbrati, da so mladiči krepki in da imajo kako posebno lastnost, katero hoče imeti pri njih. S takim previdnim izbiranjem se napravijo in priredijo posebne pasme, kakor so dovolj znane pri konjih in so še bolj očitne pri psih. V naravnem razvoju pa ni nihče tako izbiral in skrbel za razna plemena, kakor človek; to je delala narava s tem, da so se morala posamezna bitja bojevatí za obstanek. Obstala so namreč med mnogimi drugimi samo tista bitja, ki so imela primerne lastnosti in zaradi enakosti so se dotična bitja najraje družila. Tako nam kaže narava vse pogoje, da se je mogel vršiti razumno in dosledno oni razvoj, akoravno ni pri tem delovalo nikako razumno bitje. V tem razvoju so seveda vsa živa bitja — do opice in — človeka.

To je bistveno darwinska teorija.

Ni pač težko pokazati, da ta teorija ni resnična, da se ne vjema z natoroznanstvom in nima v njem podlage, najmanj pa more razlagati smotreno uravnava sveta brez razumnega začetnika.

Vsi, ki so se Darwinovih nazorov tako radostno poprijeli, prezirajo dosledno, da je ta angleški nauk samo hipoteza ali podmena, ki nam kaže, kar bi se bilo moglo ali utegnilo zgoditi, nikakor pa ni kaka razlaga o tem, kar se je zgodilo v resnici: kajti onega razvoja ni opazoval nihče in tudi dandanes nimamo nikakega dokaza, da se je tako res godilo. Ako se dá v nekolikem obsegu pokazati, kako da se napravi posebna pasma, pač ni dovoljeno sklepati: tako se godi in se je godilo v celi naravi in pri vseh bitjih. Še več: popolnoma je napačno tako sklepanje, kajti

a) vrsta se spreminja le nekoliko, pasme so med seboj nekoliko različne, pa le nekoliko. Skušnja uči, da so trdne in stalne meje v tistem spreminjanji: kako bi torej mogli s tem spreminjanjem razlagati vsa različna živa bitja?

b) Da se ne oziramo prav nič na ono podedovanje, ki je zelo negotovo in nikakor ne tako občno, kakor trdijo darwinci, tajiti moramo odločno, da bi imel slučaj tako nalogo in ulogo, kakor mu jo priznavajo oni. Ako se mora teorija sklicevati na slučaj, potem si je dala slabo spričevalo. Ako je slučajno narava vstvarila kaj takega, kar je okolnostim primerno, ni se tisto moglo ohraniti. Kajti slučaj ni imel nobene skrbi za to, kar je vstvaril. Le določen zakon more uravnavať razmere med raznimi bitji. Ako bi ta zakon nehal, razdril bi zopet vse slučaj, kakor nas uči skušnja.

c) Ako so se nekđaj razvijale razne vrste iz najnižih bitij, zakaj pa se dandanes več ne razvijajo? In dandanes, — sploh, odkar ljudje

opazujejo naravo — ni se naredila še nobena nova vrsta. Prav narobe, celo one pasme polagoma poginejo, ktere so ljudje napravili umetno. Ako ne skrbi več vrtnar za svoje nove gojenke, kmalu se dotične rastline povrnejo v prvotno stanje.

d) Po Darwinovem načelu bi se morala vsa nepopolna bitja spremeniti v popolnejša. In vendar vidimo še dandanes mnogo nepopolnih prvotnih bitij, n. pr. monér in protistov, in koliko drugih nepopolnih vrst! Zakaj pa so se ohranila? Zakaj jih ni pokončal boj za obstanek? Zakaj se niso razvijala dalje? Na taka vprašanja ne pozna odgovora Darwinova teorija.

e) Ako so se vsa popolnejša bitja razvila iz nepopolnih in ako se je to napredovanje vršilo zelo polagoma, morali bi nahajati take neznatne prehode tudi v istini. N. pr.: Ako se je pes polagoma razvil iz mačke, morali bi pač opaziti tudi taka bitja, bodi-si sedaj živeča ali vsaj okamenela, ki bi bila prav v sredi med psi in mačkami. Toda takih neznatnih prehodov ali prestopov ne moremo nikjer najti, ampak vrste so ločene strogo druga od druge, kakor sedaj, tako tudi nekdaj. darwinci so kaj poželjivo iskali takih „vmesnih“ bitij, a niso jih našli.

Iz teh kratkih protirazlogov se vidi, da se ne opira Darwinova teorija na trdna tla, ampak narobe na samo domišljijo. Ako hočemo razlagati vesoljno naravo, ne smemo vprašati, kako bi neki ljubo bilo meni ali tebi, ampak vprašati se moramo samo, je-li istinito, ali mora tako biti? Preiskovanje narave pa pravi, da ni takó. Zakaj so pa tako trdno, tako stalno ločene vrste? Ono spreminjevanje, koje nahajamo v pasmah, je neznatno v primeri z razlikami, ki so med posameznimi vrstami. One razlike nahajamo v velikosti, pri živalih v dlaki in barvi: a važnejše ali bistvene lastnosti se ne spreminjajo v pasmi. — Prevdarimo še nekoliko to razlaganje, da spoznamo njegovo notranjost.

Kaj pa vendar žene darwince, da se tako potegujejo za to razlago? Oni pravijo, da moremo kaj lepo razumeti celo naravo tem načinom. Toda, naj bi tudi bilo: zakaj pa bi imeli rajše naravo sprva nerazvito, kakor razvito?

Zakaj bi se bolj potegovali za eno, nego za drugo? Za tisto se moramo potegovati, ki je resnično. Samo na sebi je prav tako lahko eno, kakor drugo. Svet je takoj sprva ali pa od vekomaj (po mislih bogotajcev) lahko bil tak, kakoršen je sedaj. Ako je imel svet v sebi sposobnost postati tak, kakoršen je sedaj, imel je tudi sposobnost, biti od vekomaj tak, kakor je sedaj. Torej tu ne smemo vprašati, kako se meni lepše zdi, ampak kako je v istini.

Kako pa je v istini? Zdi se mi, da pač drugače, kakor da bi morali vnemati se za Darwina. On n. pr. pravi, da izbira boj za obstanek samo boljša ali taka bitja, ki se morejo ohraniti med slabotnejšimi. Vsled tega boja bi torej slabejša bitja morala poginiti, kajti boljša in močnejša jih stiskajo, jemljó jim hrano, da morajo ta poginiti. Istina je pač, da se lože ohranijo močnejša bitja, a ohranijo se tudi manj močna in manj popolna. Tako n. pr. se je ohranilo poleg človeka, ki je menda tudi po Darwinovih nazorih najviše bitje, neizmerno drugih nepopolnih bitij. Zakaj pa ne poginejo? — Človek bi se moral po načelih te teorije razvijati dalje in dalje, n. pr. postajati bi moral vedno večí, močnejši, da bi se lože bojeval v boju za obstanek. Pa zgodovina nam kaže, da je mnogo krepkih narodov poginilo, n. pr. Cimbrí in Tevtoni, Huni, Obri itd. Tudi trdé skoro vsi ljudje enoglasno, da človeški rod peša, da je vedno slabejši. Tako n. pr. imajo splošno ljudje slabejše zobe, kakor nekdanj. Velikost ljudij ne raste, ampak pojema. Težko si morem misliti, da so bili nekdanji Rimljani tako majhni, kakor so dandanes Lahí, da je Caesar z armado tako malih možakov premagal toliko rodov in pridobil zmago v veliko bitkah, kakoršne vidimo v laški armadi dandanes. Prav tako tudi trdé, da starost ljudij povprečno pojemlje. In vendar je visoka starost znamenje, da je dotični vspešneje bojeval se za obstanek, kakor drugi, ki zgodaj umrjejo. Take dejanjske razmere se nikakor ne vjemajo z načeli Darwinovimi. In ako je tak boj za obstanek, zakaj ni pokončal človek že kačjega rodú, ktereга preganja ob vsaki priliki?

Takih in enakih, bolj ali manj važnih pomislekov je na stotine. Kaj pa, če si ogledamo celo teorijo ali razlago ob enem? Razvijanje, boj za obstanek, podedovanje — od kod pa? Ali bi ne bilo lože za vesoljstvo, ako bi ne bilo razvijanja? Zakaj silijo vsakovrstna bitja dalje in dalje? Zakaj se utrdijo posebne vrste? Zakaj pa nimamo same zmešanice brez trdnih mej, kar bi bilo pač mnogo primernejše teoriji?

Ker je vsled Darwinove razlage oni boj za obstanek skoro prišel v pregovor, vprašajmo, je li istinit? Tu pa tam res nahajamo v naravi marsikaj, kar je podobno nekakemu boju. Toda napačno je trditi, da se bitja razvijajo zaradi ali vsled tega boja, kajti v obče se nepopolnejša bitja lože ohranijo nego popolna. Koliko lože se ohrani n. pr. kaka opica nego človek! Koliko stvari potrebuje človeški rod za svoje življenje! In vendar nadvladuje človek in ne žival, ki lože obstane. Tudi vemo, da priprost, neolikan človek mnogo manj rabi

nego olikan, ki se je privadil raznim potrebam. Kdo je sposobnejši v boju za obstanek? Mislimo si malo glivico, ki tako malo potrebuje za svoj obstanek, kako lahko se bojuje skoro z vsemi bitji, in vendar ne more nihče trditi, da je glivica popolno bitje. Zato mi ne more nihče ugovarjati trdečemu, da bi mala in nepopolna bitja mnogo lažje obstala in za svoj obstanek se bojevala, kakor razvita in popolna bitja. Čemu so se torej razvijala? Gotovo bi se ne bila, ako bi veljala v naravi Darwinova načela. Zakaj je pač tako neugoden bil nam razvoj, da smo zgubili ptičje peroti in da si moramo sedaj z zrakoplavom pomagati, ako hočemo dvigniti se proti nebeškim višavam?

Prevdarjajmo dalje, kako si Darwin razlaga postanek čutil (oči, ušes, voha itd.), ob enem samem zgledu. Oko je vsakako zelo dragoceno čutilo in gotovo nam mnogo pomaga v boju za obstanek. Oko pa je še le polagoma nastalo in sicer tako-le: Svetloba je tako vplivala na organizem, da je začel biti občutljiv, po svetlobi narejalo se je oko. Ko je bilo slabo in nepopolno oko narejeno, pomagalo je to dotičnemu bitju v boju za obstanek in vsled tega se je razvilo oko še bolj in nastalo tako, kakoršno imamo sedaj. — Toda popolnoma neopravičeno je, tako razlagati si oko in vid. Že samo na sebi je čisto neverjetno, da bi svetloba tako mogla prenarejati organizem. Oko je za svetlobo že poprej pripravljeno, predno pride svetloba do njega. Koliko svetlobe pride v oko pred rojstvom? In vendar se oko razvija in je popolnoma razvito, kadar zagleda otrok „luč sveta“. Rêči, da si svetloba nareja okó je prav tako, kakor rêči, da svetloba nareja okna pri stanovanji. Za svetlobo se narejajo okna, nikakor pa ne nareja svetloba sama oken. Tako je tudi nekdo moral narediti oči zaradi svetlobe, kakor je naredil želodec zaradi jedi: neverjetno je, da bi jed naredila si želodec.

Kako nezadostno je za razlago, kar pravi Darwinova teorija ob izbiranji spolovnem, po katerem si izbira bitje enega spola primerno bitje drugega spola — iste barve, iste velikosti, istih posebnostij! To je pač nekoliko preveč za živalsko pamet. Tako izbira človek, ki ima dušo in razum, ne pa živali.

Pri vsem tem pa se nisem čisto nič oziral na to, da po tej hipotezi ni kar nič mogoče pokazati, odkod je v človeku versko, nravno, leposlovno čustvo. Predolgo bi bilo to razkladati in nikakor ni to moj namen. Izbral sem tukaj le take razloge proti Darwinu, katere vsakdo lahko umeva, če tudi ni niti naravoslovec, niti modroslovec.

§ 30.

Sklep iz dognanih stavkov.

Podlago smo si postavili obširno. Tudi smo tu pa tam že naredili sklep ali zaključek, ter rekli: „Ker je svet urejen smotreno, moral ga je kdo po določenih smotrih urediti. Tisti je moral biti umen, moral je misliti in prevdariti, moral je napraviti načrt, le tako je nastalo smotreno delovanje in razvijanje v vesoljstvu. Tisto bitje imenujemo Boga“. ¹⁾ Vsekako smemo sedaj svoje prevdarjanje tako-le završiti in ta-le sklep napraviti: V naravi je red in smoter; kjer je red, tam je moral biti reditelj in kjer je smoter, tam je moral biti umen stvoritelj, ki je zvršil delo po načrtu: torej si moramo kot začetnika naravi misliti umno, vseмогоčno bitje, koje imenujemo Boga. — V tem dokazu ni nič prisiljenega, nič negotovega; zato je resničen.

Dragi čitatelj je lahko razvidel iz dosedanjega prevdarjanja, zakaj ima ta dokaz toliko moč in veljavo. Pač zato, ker ga vsakdo lahko umeva, ker je takoj jasen in razviden, ko le slišimo posamezne stavke. Lahko rečemo, da nam narava sama vedno predočuje ta dokaz, kajti v lepo urejeni naravi odseva božje veličastvo, božja modrost in dobrot. Ugovori proti temu dokazu so večinoma zaviti v lažnjivo obleko sofistike, ali se opirajo na take pomisleke, ki morajo razdreti tistemu, kdor jih pripoznava, vsako spoznavanje. Kako da ugovarja Kant teleologičnemu, kakor tudi kozmologičnemu dokazu, to smo že poprej slišali. Ako pravi ta modroslovec, da moremo iz tega dokaza spoznati le kakega svetovnega mojstra, kakega reditelja, ki je samo uravnal svet iz tvarine, ki je bila pred njim ali ž njim h krati: moramo to odločno zavriniti. Ako vidimo v sobi vse v lepem redu, vemo pač, da je uredil kdorkoli že narejene stole in mize in omare, kajti ta orodja bi lahko bila tudi v kakem drugem redu in v kaki drugi sobi. Ako pa vidim razne dele na svoji roki, njihovo gibanje in delovanje, ne morem reči: ta prst bi bil lahko tudi vrh glave, in ne morem si misliti, da je kak umetnik že tako spreten, da bi znal narejati žive roke ali vsaj prste. V organizmu, v živem bitji je prav tako bistven vsak del kakor tudi red. Kdor je naredil eno, je moral narediti tudi drugo. Red v organskih bitjih je bistven, to se pravi, brez reda bi ne mogla biti tista bitja. Kdo je pa v stanu napraviti tak bistven red, kakor prav oni, ki je naredil tvarino? Ali da drugače

¹⁾ Zgoraj str. 85.

povem: ako zahteva red reditelja in ako je red tu bistven, potem mora reditelj le tak biti, ki ima nad stvarino popolno oblast. Kdo je dal naravi zakone? Ali jih je mogel dati kak Kantov reditelj? Naravni zakoni so od tistega, od kterege je tudi stvarina, zakaj naravnih zakonov ni mogel oni reditelj tako vcepiti naravi, kakor naredi n. pr. postrežnica zjutraj red med stoli in drugo opravo. S tem je popolnoma spodbit Kantov ugovor: da ne moremo sklepati, češ, stvarnik je začetnik svetu. Da, tako moramo sklepati in ne moremo drugače.

Pristavimo temu še, kar sklepa Gutberlet ¹⁾ iz svetovnega reda opiraje se na račun verjetnosti (Wahrscheinlichkeitsrechnung)!

„S pomočjo računa verjetnosti moremo te stavke določneje izreči. Verjetnost, da se bode kaj slučajno prigodilo, je tem večja, čim manj slučajev se more primeriti, in čim več jih je ugodnih za tisti dogodek.“ (Da bode s kocko kdo zadel številko 4, je za toliko verjetno, da je možnih slučajev 6, ker ima kocka 6 plošč; izmed 6 števil se lahko zadene tudi 4.) „Matematično verjetnost izražamo s kvocijentom, v katerem naznanja delivec možne, deljenec pa ugodne slučaje.“ (V naši primeri je verjetnost $\frac{1}{6}$, da se bode na vrhu kocke pokazala 4; kajti 4 je zapisana 1 krat na ploščah, plošč in števil je pa vseh 6.) „Ker se pa neštevilni atomi lahko uredijo in združijo na neskončno mnogo načinov, zato je verjetnost neskončno majhna, da bi se napravil ob prvem hipu zakonit red. Kvocijent, ki nam kaže verjetnost, ima neizrekljivo velik delivec, pa primeroma majhen deljenec. Ako hočemo potem izračunati verjetnost, da bi se svet slučajno uredil tudi po drugem, tretjem itd. zakonu, treba je verjetnosti, ktere smo dobili za vsak posamezni zakon, med seboj množiti. Ker je pa na svetu in v svetovnih delih nešteto veliko zakonov, zato se mora oni prvi ulomek z neskončno velikim imenovalcem in končnim števcem neskončnokrat množiti sam seboj. Vsak pristni ulomek pa postaja, ako je imenovalec le malo večji od števca, z množenjem sam seboj vedno manjši in tudi neskončno majhen, ako ga množimo brezštevilno krat ž njim samim. Kako majhna vrednost se mora pokazati, ako množimo ulomek z neskončno velikim imenovalcem neskončnokrat ž njim samim!

Prav isti račun pa je treba narediti, zlasti isto tako množiti ulomeke verjetnosti gledé slučajnega postanka posameznih zakonov na svetu, naj so nastali naenkrat, ali polagoma. Ni treba, da bi bila neskončnost, nahajajoča se v računu, popolna: matematika šteje vsak ulomek enak

¹⁾ Apologetik, p. 127 sq.

ničli, ako je imenovalec neprimerno večji od števca, vsekako v tem slučaju, ako je tako velik, kakor tukaj. Neverjetnost, katero izražamo z ničlo, kaže nam, da se oni slučaj gotovo ne bode dogodil. Kajti ulomek, katerega imenovalec je neskončen, števec pa končen, je enak ulomku, ki ima za števec ničlo, za imenovalec pa končno število. V zadnjem slučaju se nič ne dogodi, ker ni nobenega ugodnega slučaja. Zato se tudi v prvem slučaju nič ne dogodi. A treba nam ni zagovarjati načel računa verjetnosti: svoje nasprotnike pobivamo z njihovim orožjem. Da vesoljni red ni mogel nastati po enem ugodnem slučaju, to je vsakemu jasno in razvidno: da je pa tudi nemogoče, da bi svet bil nastal polagoma, to se je videlo iz tega prevdaranja.¹⁾

Akoravno bomo še na posebnem mestu in v posebni obravnavi spregovorili, kakšno da je ono bitje, katero smo dokazali s tem dokazom, vendar naj opomnim nekoliko že tukaj, da se ne bode komu zdelo naše preiskavanje nepopolno.

To bitje, ki je naredilo svet, biti mora razumno. Le tako more delovati po načrtu ali prevdarjeno. Biti mora tudi različno od sveta, mora biti v resnici samostojno bitje. Ako bi ono bitje ne bilo različno od sveta, moral bi svet sam razumen biti, česar pa o nikakem delu stvarstva reči ne moremo, kakor o človeku. Je-li pa človek vstvaril sebe in svet? Ne! Bitje, ki je vstvarilo svet, je drugo bitje nego li svet. In tako od sveta različno bitje, ki je stvarilo svet, zovemo Boga.

§ 31.

Nektere misli o tem dokazu.

„Ako prevdarjamo svet smotreno, kaže se nam tako velik, da ga z mislimi ne moremo obseči; kaže se nam pravilnost in vjemanje v gibanji, katerega si ne moremo misliti slučajnega. In vendar je mogel izreči slaven zvezdoslovec, La Lande, da je preiskal celo nebo in nikjer ni našel Boga, ampak samo slepo nujnost, trdo zakonitost. Ako kaj takega slišimo, pravi Kuhn, mora nas to vznemiriti in vsakako moramo torej razložiti. Nahajajo se ljudje zelo olikani in v vseh vednostih izurjeni, v katerih je čisto zamrlo notranje čustvo o Bogu, goli razumneži so, v katerih pa pamet malo deluje. Nektero učenje — najprej matematično — je tako, da popolnoma posuši pametno dušo, ako je učenje enostransko; samo za razumno mišljenje ostane še nekaj

¹⁾ Gutherlet, Lehrb. d. Apol. I. p. 127, 128.

zmožnosti . . . Le enostranskemu razumu moramo pripisovati, da so nekteri tako neobčutljivi za spoznanje božje.“ (Dippel.¹⁾)

„Že Platon je trdil, da takih neomikanih ljudi misel je predsodek, ki pravijo, da pridejo vsi tisti, ki se pečajo z zvezdoslovjem in s sorodnimi vednostimi, do bogotajstva, ker spoznajo, da se godi vse po določenih, neizogibnih zakonih, brez pametnega in prostega vzroka. V istini je pa prav nasprotno: duša namreč je prvo in najstarejše bitje, vir gibanju in redu. Zato so pa že v davnem času nekteri, ki so natančneje preiskovali, to slutili, kar je sedaj gotovo: da je namreč popolnoma nemogoče, da bi mrtva telesa, ki nimajo pameti, imela tako čudovito soglasje in natanko določen red. Že takrat so nekteri pogumno rekli, da je ta lepi red delo pametnega bitja.“ (Hettinger.²⁾)

„Premišljevanje globoke modrosti božjega stvarstva v najmanjih stvareh in v veličastnih velikih delih ima toliko moč, da prenese človeka v nekako utapljajoče ali uničujoče čustvo, v katerem se zdi samemu sebi nič, pa tudi povzdiguje ga, da se s tem čustvom ne dá primerjati nobena beseda, naj bi bila tudi Davidova, zato ker je čustvo nedopovedljivo.“ (Kant.)

„Svoje oči smo oborožili proti nebu z daljnogledom. A nebo je temno in prazno, samotna je neizmernost. — O vi nerodneži, kako prav imate! Saj držite daljnogled narobe.“ (Jean Paul.)

„Materijalizem pravi, da stavimo človeške razmere (antropomorfizem) na mesto strogih zakonov, akoravno bi morali z zakoni in s slučajem razlagati svet . . . Kar se tiče imena „antropomorfizem“, ne moremo spoznati, kaj da naj proti nam dokaže. Saj pač ne more biti prepovedano „a priori“, da ne bi iskali v pojavu vzroka tako, kakor ga iščemo za človeško prevdarjanje in umetniško delovanje. Nikakor ne more biti samo po sebi pametnejše, iskati slepih vzrokov, izvajati celi krasni svet z vsem duševnim in kulturnim življenjem iz snovi in razlagati si celi svet tako, kakor razlagamo najnižje stvari. Sicer pa se nikakor ne pravi: z antropomorfizmom pomagati si, ako pravimo, da je umno bitje vstvarilo svet. To je samo beseda, ki naj bi pesek metala v oči nevednim. Ako bi rekli, da ima začetnik sveta človeške lastnosti, ki so nepopolne, potem bi si mislili Boga kot človeško bitje in to bi bilo napačno. Ako mu pridevamo lastnosti, ktere opazujemo na ljudeh, ki pa niso nepopolne, zakaj da ne bi to

¹⁾ Grundfragen der Gegenw. p. 249.

²⁾ Apol. I. p. 136.

bilo prikladno za božje najvišje bitje, v katerem so lahko take lastnosti, vsaj mora imeti vse popolne lastnosti? Kdor bi rekel, da Bog sliši, vidi, govori, prevdarja, dvomi: ta bi prideval Bogu človeške lastnosti in bi antropomorfizoval. A razumnega in hotečega si moramo misliti Boga, ker bi bil brez teh lastnosti zelo nepopoln in ne bi mogli imeti ga sicer za vzrok teh lastnosti v stvareh.“ (Gutberlet.¹⁾)

III. Moralni dokaz.

§ 32.

Ime in zgodovina.

1. Kaj zanimivo, prijetno in poučno je opazovanje narave, ki je delo božjih rok. A mnogo zanimivejše je, da opazujemo človeka, da spoznavamo njegovo naravo in njegov namen: spoznavanje samega sebe je prvo in najvažnejše spoznavanje. Človek je posebno bitje med drugimi bitji, lahko rečem, da človek je sam sebi nedosegljivo polje za spoznavanje, nekako kraljestvo, v katerem vlada in gospodari njegova volja. Kdo ne vé, da se v našem spoznavanju, v našem mišljenju loči dvojna stran: zunanji svet in — mi sami, ali, kakor pravimo tudi: objekt in subjekt?

Zato je popolnoma naravno, da se tudi v dokazih o Bogu oziramo na to stran ali polje našega spoznavanja in skušamo povzeti iz sami sebe, iz svoje narave — prepričanje, da je Bog v istini. Te dokaze, ki se povzemajo iz človeške narave, imenujejo nekateri antropologične, kar bi se po naše reklo: človekoslovne. Drugi hočejo ravno ta dokaz imenovati psihologičen ali dušesloven, ker se ozira na naravo naše duše.

Na imenu ni sicer mnogo, da le stvar samo dobro zaznamujemo. Vendar je dobro, da si izberemo popolnoma primerno ime, da s tem imenom dotični dokaz natančno ločimo od drugih. Tako se mi ime „antropologičen“ ne zdi popolnoma primerno, ker nam v znanstvu služi za določen drug namen. Dokazi, ki imenujejo antropologične ali psihologične, niso v resnici povzeti iz celotne narave človekove, tudi ne iz njegove duševne narave, ampak ozirajo se na posebne človeške zmožnosti in sicer na njegovo nravnost in na

¹⁾ L. c. p. 133.

njegovo spoznavanje resnice, pravega in lepega. Posebno važna za naš dokaz je nrvnost; ta je človeku najviša zmožnost, najviši zakon, nareja ga za človeka. Poleg tega imamo zmožnost, da spoznavamo resnico, da se zavedamo, kaj je pravica, tudi kaj je lepo in kaj ni.

Kaj pa naj nam pomaga ta zmožnost za naš dokaz? Zmožnost ni v naši duši kot mrtva stvar, ampak razodeva se v dejanji. Zmožnost ima določene zakone, po katerih se ravna, in iz teh zakonov, ktere lahko spoznavamo sami v sebi, moremo marsikaj sklepati, zlasti pa, da je Bog. Rabili pa bomo te zakone za svoj dokaz tako, da bomo najprej prevdarjali, kaj je nrvnost in v čem se kaže, potem bomo poskušali najti vir ali podlago nrvnosti. Spoznali bodemo, da brez Boga ne moremo umeti in razlagati nrvnosti, kakor ne moremo razlagati reda in smotrenosti v naravi brez začetnika ali reditelja. Zato najbolje storimo, da obdržimo za ta dokaz najnavadnejše ime: moralni dokaz ali nrvstveni; tudi etični se imenuje, kar je seveda prav toliko, kakor moralni.

2. O moralnem dokazu ne moremo reči tega, kar smo rekli o teleologičnem gledé njegove starosti. Kar je v notranjosti človekovi, to spoznamo težje in kasneje nego zunanje predmete. Saj vemo, da je modroslovje, ki se je pečalo z naravo, pri Grkih že evetlo, ko je je poklical Sokrat z neba in postavil med ljudi. Sokrat se je začel prvi temeljitejšje pečati s človeško nrvnostjo in skušal določiti nrvne zakone in nrvno popolnost. Platon je segel mnogo globlje ter skušal pokazati vzrok ali razlog vsemu nrvno-dobremu, ki mu je ideja dobrega. Aristotel tudi uči, da je najviše bitje absolutno popolno in dobro. Po teh naukih se sklicuje Rimljan Ciceron na nrvno postavo ali na nrvni red, ki je nepremakljiv, nespremenljiv in večni. — Odslej so tudi drugi — seveda krščanski modroslovci enoglasno — učili, da ima nrvni večni zakon svoj vir v Bogu. Zvali so radi tega ta zakon božji zakon. Imenovati moremo sv. Avgušтина, sv. Anzelma, sv. Tomaža, potem Leibnitz a i. dr. Na poseben način si je vstvaril Kant svoj moralni dokaz. On pravi,^{*)} da tirja nrvni zakon, naj je Bog. Kajti človek hrepeni po sreči, ktero mu more le Bog dati v prihodnjem življenji; — tukaj je ni. Le Bog more poravnati nasprotje med strogim nrvnim zakonom in med željo po sreči. Zaradi tega mora biti Bog, ki uravnava oboje. — Kaj da velja ta dokaz, to bomo videli pozneje. Vsakako je čudno, da je Fichte opiraje se na enaka načela trdil: živi nrvni red je — Bog sam. To je prav toliko, kakor:

^{*)} Krit. prakt. Vern. Kehrb. p. 150.

Boga ni! Dandanes rabimo moralni dokaz prav navadno med drugimi dokazi. Za različne ljudi ima različno veljavo, kakor ga namreč kdo bolj ali manj prevdari in pretehta.

§ 33.

Pregled dokaza.

1. Nравnost človeška se kaže v tem, da ločimo dobro dejanje od zlega dejanja, pregreho od čednosti. Prav tako pa čutimo v sebi nagib in zapoved, naj dobro delamo, slabo pa opuščamo. Storivši dobro smo zadovoljni, srečni in veseli; storivši slabo smo nesrečni in čutimo očitane v svojem sreju, zakaj smo tako storili. Isti notranji glas nam tudi pravi, da zaslužimo za dobro dejanje nekako priznanje ali plačilo, za slabo dejanje pa kazen. Vsled tega tudi lahko kolikor toliko določimo v posameznih slučajih, kaj naj storimo in česa ne smemo storiti. Ker spoznavamo, da je v naši pameti že določeno, kako naj ravnamo in kako ne smemo ravnati, imenujem to določbo zakon in da ločim ta zakon od drugih, ker uravnava našo нрав, imenujem ga нравni zakon. Ako si mislim vse zakone skupaj, določujejo ti sploh vse moje ravnanje. Kjer so pa posamezne stvari tako določene, da se vjemajo med seboj in se strinjajo v celoto, imenujemo to uravnavo red. Torej smemo tudi vse нравne zakone skupaj, ako si jih mislimo kot celoto, imenovati нравni red.

2. Ni pa težko umeti, da zakon sam ob sebi ni nič, da si moramo poleg njega misliti zakonodajalca. Tako tudi red ne more biti sam ob sebi, ampak poleg tega mora biti reditelj, biti mora ono središče, ki red določuje. Biti mora torej bitje, ki določuje zakone, bitje, ki daje zakone, bitje, ki vzdržuje нравni red, bitje, ki more dobro poplačati in kaznovati slabo. To bitje mora ljubiti dobro, sovražiti mora slabo. Biti mora vsegavedno, pa tudi mogočno, da premore vse to zvršiti. Tako bitje je Bog. Ker je (biva) нравnost, нравni zakon in нравni red, biti mora Bog.

3. Pri tem dokazu se mi ne zdi primerno, da bi ga ločili v dele. Marveč tako ga moramo razvijati in opisovati, da se vrstijo misli dosledno, in ne nastane nikjer nobena preseka. Ta dokaz bode z večine umosloven, deloma pa tudi povzet iz skušnje in zgodovine. Pokazati bode namreč treba, da v resnici vsi ljudje in narodi poznajo нравnost in нравne zakone. Le tedaj bomo smeli reči, da je нравnost v bistvu naše narave. Častiti čitatelj bode seveda moral vedno vprašati samega sebe, je-li res tako? Upamo pa, da bode dobil iz svojega sreca odgovor,

da tako je in da bode nazadnje tudi zaradi tega dokaza priznal, da je Bog.

§ 34.

Človeštvo loči dobro od zlega.

1. Ako imenujem besedi: dobro — slabo, umevam to lahko na razne načine. O kaki stvari pravim, da je dobro narejena, o drugi, da je slabo; o eni jedi, da je dobra ali okusna, o drugi, da je slaba ali neokusna; o eni poti ali cesti, da je dobra, o drugi, da je slaba; o enem človeku, da je dober, o drugem, da je slab ali malopriden. Iz tega se vidi, da v svoji pameti neprenehoma ločimo — in eno zaznamujemo s tem imenom, drugo z drugim. Pa vse to razločevanje nas sedaj ne zanima razun enega, ki ima na sebi nekaj posebnega. To nahajamo na človeških dejanjih. Ako vidimo, da razburjena žena tepe jokajočega se dečka, utegnemo reči, da je tako dejanje slabo, kajti dečka gotovo boli. Utegne pa biti tako dejanje prav dobro, ako je deček n. pr. s tatvino kazen zaslužil. Ta zgled nam kaže, da se ne oziramo le na zunanjo stran dejanja, da ga ne sodimo po prijetnosti ali neprijetnosti, katero občuti kdo izmed tistih, ki so deležniki dejanja, ampak delamo še neki drug razloček. Kadar hiša gori, takrat jemljejo ljudje in odnašajo iz hiše: nekteri rešijo pogorelcu blago — dobro delo, — nekteri pa odnašajo sami zase — slabo delo, tatvina. In vendar ni v zunanjem nikakega razločka. Ako zasleduje orožnik roparja, in si že stojita drug drugemu nasproti: ako vstreli orožnik, ker je v nevarnosti njegovo življenje, tedaj je dobro delo; ako vstreli ropar in ubije orožnika, tedaj je hudodelstvo: na zunanje pa ni razločka med enim in drugim strelom.

2. Skoro da ne bi treba bilo toliko primer za našo resnico, da loči človeštvo dobra in slaba dejanja, kajti tako razločujemo vedno, ob vsaki priliki. Ko tako ločimo, oziramo se še na kaj družega, kakor na zunanjo stran. Tisto bomo v svojem raziskovanji tudi dobili: za sedaj nas samo to zanima, da v istini tako ločimo. V znanstvenem govoru imenujemo eno dejanje npravno dobro, drugo pa npravno slabo ali hudo ali zlo.

Tako pa ne razločujejo samo nekteri ljudje, ampak celo človeštvo. Kakor se razvija človeku pamet, tako se razvija tudi ta zmožnost. Zato tudi pravimo, da je prišel otrok do razsodnosti, to je do one dôbe, v kateri more ločiti slabo in dobro (Unterscheidungsjahre). Ko bi kak otrok ne imel te sposobnosti, rekli bi, da nima pameti,

in ne bi ga imeli na enaki stopinji kakor druge ljudi. Takemu ne bi priznavali, da ima vse, kar mora imeti človek za svoj namen. Zato imamo tedaj ono razločevanje, ali vsaj dotično zmožnost, za bistveno človeku. In kakor ločimo mi sedaj, tako so razločevali od nekdaj vsi narodi in imeli nekaj za dobro, drugo za slabo. Prav tako tudi dandanes. Ni mogoče najti ljudstva, ki bi ne poznalo tega razločka. Naj si je še tako neomikano in surovo ljudstvo, vendar dobro vé, da niso vsa dejanja enaka. V tem se razodeva jasno, da ima človek po svoji naravi to zmožnost.

3. Res je, da se ne vjemajo narodi v tem, kaj je slabo in kaj dobro. Tako n. pr. so mislili stari Spartanci, da je dobro, ako znajo njihovi otroci prav premeteno krasti. Celó omikani stari pogani so imeli najgrše pregrehe za dovoljene. Prav tako tudi opazujejo potovalci in misijonarji dandanes kaj čudne pojme o dobrem in slabem. Tako je odgovoril grmovnik (Bosjesman) misijonarju vprašajočemu, kaj je dobro in kaj je slabo, tako-le: Ako mi kdo drugi ukrade ženo, je slabo, ako jo pa jaz ukradem, je dobro. Seveda ne smemo takih prigodkov ali izjav napačno umeti. Kolikokrat ne umejo divjaki, kaj hočejo od njih potovalci. V tem slučaju gotovo ni hotel divjak reči, da je on sam kaj slabega storil, ako mu je drugi ukradel ženo. Prav povsodi nahajamo kolikor toliko razvite one pojme, ki se razvijejo v družnem življenji. In ti pojmi so nravní. Ni nam treba torej še daljšega truda, da dokažemo omenjeno resnico.

4. Pri vsakem pojavu pa se moramo vprašati, od kod in zakaj? Od kod je torej ono razločevanje, ako ne moremo na zunanji strani opaziti nikake razlike, kadar ločimo nraвно-dobro od nraвно-slabega? Razločevanje se vrši samo v duši, v naši pameti. Godi se pa s tem, da prevdarimo celo dejanje, da se oziramo na namen ali smoter onega, iz katerega prihaja dejanje in na smoter, ki naj bi ga dejanje doseglo. Ako se dejanje vjema z našo mislijo, katero imamo o tem dejanji, tedaj imamo dejanje za dobro. Ako se pa ne vjema, tedaj je za nas dejanje slabo.

5. Pa da se ne spuščamo brez potrebe v globoko preiskovanje: ker razločujemo in sicer s toliko gotovostjo, mora gotovo v istini kak razloček biti, dobro dejanje mora biti samo na sebi res drugače kakor slabo. Ako ne moremo najti zunanjega razločka, mora biti tisti razloček notranji; torej ni v tvarini, ni samo v človeku, ampak mora biti nad njim, ker človek mora ono razliko tako sprejeti, kakoršna je, in je ne more po svoji volji spreminjati. Oni razloček mora imeti istinito podlago, mora izvirati iz istinitega bitja, kajti

sicer bi se reklo — opirati se na nič, zidati v zraku. Biti torej mora istinita podlaga onemu razločevanju, vir, od koder izhaja oni razloček, rekli bi lahko tudi: biti mora nekaj samo na sebi istinito dobrega, da je tudi v stvareh kaj dobrega, zaradi česar po opisanem načinu ločimo. Ako je n. pr. tu pred menoj deset hlebov kruha, izmed katerih imajo nekteri kot znamenje številko 1, drugi številko 2: ni mi treba ločiti kar nič, ako sploh smem jesti. Ako pa naj ločim, pač ne bom drugače, kakor da mi kdo to zapove, da določi, kaj smem in česa ne. Prav tako je tudi v npravnosti sploh: npravno dobro bi ne bilo, ako ne bi bilo za to istinite podlage. Kakšna podlaga pa je to, videli bomo pozneje.

6. Pa še premalo bi bilo, ako bi samo to rekli. Ne samo da ločimo dobro od hudega, marveč tudi spoznavamo, da ima dobro za nas največi pomen, da je — kakor pravimo — absolutne vrednosti, prav tako pa tudi slabo absolutno nevredno. To ne pride sicer vsakemu takrat na um, kadar naj bi kaj dobrega delal, pač pa lahko spoznamo, da je tako v resnici. Ali se nam godi prijetno ali neprijetno, to je samo na sebi nepomenljivo, nevažno, in niti zlo niti dobro. Ni pa nevažno, imamo li krepost ali ne, deloma to ali ono. Zato pa tudi dobro dejanje cenimo in krepost, ki nagiba k dobrim dejanjem, spoštujemo najbolj. Nasproti pa pregreho zaničujemo in odganjamo kot največe zlo. Tako zavest imamo sami v sebi, ako se tudi vselej tako ne ravnamo. Zato je pa razloček med npravno-dobrim in npravno hudim največi razloček, med obema je največe nasprotje. Toliko bolj nas to mora prepričati, da si tega razločka ne vstvarja samo naša glava, ampak da je v istini. Ako je pa v istini, mora imeti tudi vir in podlago. Ker je razloček tolik, mora tudi ona podlaga najistinitejša biti. Le poleg velike svetlobe spoznamo veliko temo, poleg velike vročine čutimo velik mraz, torej mora ono bitje zares zelo istinito biti, da se more tako ločiti od njega slabo.

§ 35.

Človeštvo spoznava npravni red.

1. Ako smo dobro prevdarili, kar je bilo povedano v zadnjem odstavku, bomo lahko za en korak še dalje stopili. Rekli smo, da ne opazujemo onega razločka med npravno-dobrim in slabim na zunanji strani raznih stvari, ampak da je razloček drugodi. Razni zgledi bi nas hitro prepričali, — ako bi ne bilo preobširno navajati zopet zglede, — da razloček izvira od tod, ker se nektera dejanja vjemajo

s svojim namenom, nektera pa ne; nektera vodijo naravnost do namena, druga pa ne. Namen onemu, ki odnaša blago iz goreče hiše, smel bi edino le-ta biti: oteti blago pogube. Ako se dejanje obrne na pot proti drugemu namenu, ni dobro. To je kaj poljudno pojasnjevanje onega stavka učenjakov, v katerem pravijo, da je to dobro, kar nam služi za pravi ali za zadnji naš namen. Kaj lahko se prepričamo, da je res tako. Sto goldinarjev dati za kako javno zadevo, da se ime čita po časopisih med darovalci, ni posebno dobro delo. Dati enako svoto na tihem ubožcem, ki se sramujejo razkriti svojo revščino pred svetom, to je pa zares dobro delo, ker ima pravi, to je tisti namen, ki ga ima tako dejanje po svoji naravi. Vsekako je na namenu kaj mnogo ležeče. Kjer se pa razvija kaka stvar do določenega namena, ali kjer se mora ravnati po določenem načrtu, tam velja red, in red nahajamo tudi v nravnosti. Še lažje rečem, da bi ne bilo niti dobrega niti slabega, ko bi ne bilo npravnega reda. Kar je po redu, to je dobro, kar je proti redu, to je slabo. Razvideli smo v teleologičnem dokazu, da vlada v vesoljni naravi strog red. Vednost nas uči, da narava nikdar ne odstopi od tega reda. Ta red nazivljamo kratko: naravni zakoni. Nравnost pa ni v tem fizičnem ali naravnem redu. Zato mora biti še neki drug red, ki ima svoje zakone in tudi svoj namen; zovemo ga: npravni red. Nравni in fizični red se vselej ne vjemata, mnogokrat drug drugemu celó nasprotujeta, in pri tem se mora nižji naravni red klanjati višemu npravnemu. Tako n. pr. zahteva fizični red, da vstrezamo telesnim potrebam, npravni red pa nam kaže jasno, da je treba mnogokrat tako potrebo premagati, in tako imamo tudi za neko popolnost, da krotimo svoje telesne čute in želje. Onega ne spoštujemo, ki je poslušen hlapec vseh svojih željâ. Kolikokrat govorimo o blagih činih, o vzvišenih mislih, o občudovanih ukrepih: vse to nam kaže neki drug red nad naravnim ali fizičnim, kajti v fizičnem redu ni niti zatajevanja ali premagovanja samega sebe, niti takih dejanj, s kterimi bi se naravi sami delala kaka škoda, recimo, ako kdo tvega svoje življenje, da reši življenje svojemu bližnjemu. Ako se ozremo dalje na ljubezen do sovražnikov, sveto čistost, radovoljno ubožstvo in pokorščino, ktere mora vsak človek ceniti, moramo se prepričati hitro o nekem posebnem redu, v kteri spadajo taka dejanja, o neki vrsti, po kteri se morejo presojevati in meriti taki pojavi.

2. To, kar smo tukaj razkladali, je sicer popolnoma dognana stvar: govorili smo o njej, da bi se tega bolj zavedali in toliko lažje svoj dokaz napravili. — Tak red namreč ne more kar ob ničemer

viseti, ne more biti brez podlage, ne more biti brez trdnosti. Red sam na sebi je samo pojem ali beseda. Red mora biti v stvareh. Vemo, da je nravni red v pametnih bitjih ali v človeku. Ker je pa človek vsakako že v fizičnem redu, ne more nravni red izvirati iz človekove telesne narave, kajti nobena stvar ne more delati sama proti svoji naravi. Torej more oni red izvirati le iz duševne strani človekove in sicer tako, da duša ta red samo spoznava in pripoznava. Vstvarjati si ga ne more sama, ker sicer bi imelo vsako človeško bitje drug red, marveč ta nravni red sklepa vse ljudi in jih druži v nravno enoto. Ker mora imeti ta red podlago ali istiniti vir, je s tem dokazano, da je ali da biva (eksistuje) nravno bitje, ki določuje, vzdržuje in ohranjuje ta red. Kratko: kakor si moramo misliti za naravni red istinitega reditelja ali začetnika redu, tako tudi za nravnost, ki je viša in važnejša.

3. Dalje se prepričamo lahko, da ima ta red absolutno ali nepremakljivo veljavo, to se pravi: ta red mora veljati vselej, ob vseh pogojih, brez kake izjeme. Naravni red bi bil lahko tudi drugačen, nego je sedaj. Ako bi ne bilo mokrote od zgoraj z nebes, ampak samo iz zemlje, ne bi to bilo kaj protislovnega ali neumljivega. Da bi pa nravni zakoni kot taki in v teh razmerah ponehali, tega si ne moremo misliti.

4. Kako se pa kaže ta red, kako ga spoznavamo? Ker smo prosti, nas red tako ne oklepa, kakor nežive stvari, ampak samo velewa nam rekoč: tako stori in to opusti! Naša pamet nam nazznanja, kaj naj storimo in česa naj se ogibamo, in sicer nam nazznanja pamet to pravilo ali vodilo kot zapoved. Ko spoznamo, kako naj storimo, spoznamo tudi, da tako storiti moramo in se temu ne smemo ustavljati. Oni notranji glas je tako mogočen, da se mu precej uklonimo in pripoznamo: tako bi moralo biti, tako bi moral jaz storiti. Storim-li, ali ne, to je v moji volji, in lahko se tej zapovedi tudi ustavim. Ako se pa ustavim, vém takoj, da sem storil hudo, delal slabo.

Kratko imenujemo to notranje velevanje in opominjanje glas vesti; zapoved samo pa imenujemo nravni zakon. Da imamo nad seboj npravne zakone, ali h kratki tudi v sebi, to je vsem čitateljem dovolj znano in vsi tudi priznavajo. V svojem srcu imamo jih zapisane, kakor so jih imeli po besedah apostelnovih že pogani, ki so tudi glas vesti tako slišali v sebi, kakor ga slišimo mi. V resnici je narava človeštvu zapisala v srce, kako da naj dela in kako naj živi. Tudi ne bi moglo biti nravnosti, ako ne bi vedeli, kaj je dobro in kaj ne. — Tako smo poljudno razkazali, kaj je nravni zakon.

5. Mora-li pa kak zakon biti brez zakonodajalca? Ako čutim v sebi povelje, naj storim prav tako in ne drugače: ali me more ta zapoved kar sama na sebi vezati, ne da bi vedel, zakaj in čemu, zlasti pa tudi: kdo mi tako veleva, kdo mi tako krati mojo prostost? Zapoved sama na sebi bi bila kaj enakega, kakor če bi dobil listek na cesti in na njem zapisane besede: „Vrni se domov!“ Zakaj pa? Kdo mi to veleva? Ali meni to velja? Zakaj pa naj slušam, zakaj naj tako storim? — tako se vprašam. Zares, ni umeti zakona, ako ne vemo, da je zakon določil zakonodajalec, kakor ni moči umeti včinka brez vzroka.

6. Ne mislim si pa tega zakona tako, kakor bi samo meni veljal, ampak zakon sam mi pravi, da se morajo po njem ravnati tudi drugi, vsi, ki so v enakih razmerah. Z drugimi besedami: zakon je splošen in veže celo človeštvo. Prav zaradi tega spoznavam toliko jasnejše, da mora vir zakonu biti v nekem bitji, iz kterega izvira zakon in njegova veljava. Kakor je zakon obče veljaven, tako je pa obče veljaven tudi red, kterega del ali pojav je zakon. Red druží in veže vse ljudi. Nravni red ne uravnava samo mojega dejanja, ampak tako uravnava moje delovanje, da bi vsakdo moral enako delati in da se z mojim delovanjem vjemati mora delovanje vseh ljudi. Nravni red torej obsega vse človeštvo, kar tudi vsi ljudje naravnost ali nenaravnost priznavajo. Pač je bilo in je v tem mnogo zmot: vendar bistva ne prezre naša pamet nikjer, kajti povsodi je ista npravna zmožnost, isti notranji glas, kterega je sicer mogoče napačno razlagati, ali popolnoma prezreti in preslišati ga ni mogoče. Zato pravi Ciceron: Resnični zakon je glas prave pameti, ki se sklada z naravo, ki je vsem ljudem đana, stalna, večna . . . Ne more nas pa od tega zakona odvezati niti senat, niti oblast ljudstva, tudi ni treba iskati razlagalca ali tolmača; ni drugačen zakon v Rimu, drugačen v Atenah, drugačen sedaj, drugačen pozneje: marveč vse narode in ob vseh časih obsega eden in večen in nespremenljiv zakon, in eden je občni — da tako rečem — vseh učitelj in voditelj — Bog. (De republ. 3.)

Pa ne bomo sklepali že takoj, kaj da sledi iz tega razmišljevanja. Tukaj naj nas popolnoma prevzame in prevlada misel, da poznamo tak občni zakon, ki je vcepljen v našo naravo, ki zaradi tega naravo tudi vodi in vzdržuje človeštvo v oni skupnosti, vsled ktere smo res enota, in v oni višini, vsled ktere smo ljudje in ne živali.

§ 36.

Kaj sklepamo iz teh resnic?

1. Vse, karkoli nahajamo v duševnem ali telesnem življenji, mora imeti resnično podlago ali gotove vzroke. Duševno življenje posebej ne more biti kar tako samo ob sebi, da ne bi mogli ničesa povedati, zakaj je tako: ampak tudi tukaj moramo priti do dna pojavom, ako si nečemo misliti, da je človek sam iz sebe. Zadnjega pač ne more nihče trditi. Ne samo, da se ne dá nikakor pokazati, kako bi človek bil sam iz sebe, kaže nam pač njegovo življenje, kaže nam tudi njegova zavest, da je omejeno, odvisno in končno bitje, ki ne more biti samo iz sebe, marveč le od drugodi. Naj se le vpraša vsakdo v svojih mislih, koliko in kaj da ima sam iz sebe, naj le prevdarja svoje zmožnosti: ali se ne zdi samemu sebi, kakor kapljica na veji, katero odtrese lahko vsak čas veter? Pa tega ne bomo tukaj vnovič dokazovali, da je človek po svoji naravi sploh odvisen od drugega, višega bitja: to spada v kozmologični dokaz. Nam se je treba tukaj ozirati samo na nramnost. In že ta sama po sebi uči in priča, da mora biti višje bitje, ki je podlaga razločku med dobrim in slabim, vzrok nramnemu zakonu in nramnemu redu.

Samo nekaj besedi opomnim, da ne bi kdo napačno umel tega dokaza in ga dobro ločil od drugih dokazov. Dalo bi se res tako-le reči: „Človek po svoji naravi ni sam iz sebe, kajti njegove telesne in dušne sile ga lahko prepričajo o tem. Potemtakem seveda tudi nramnost ni sama iz sebe, ampak od nadčloveškega bitja!“ To ni napačno, toda ne spada v naše sedanje dokazovanje. Tu v nramnostnem dokazu smo skušali dobiti popolnoma novega vira za dokazovanje, novih razlogov in pomočkov, in samo teh se moramo držati, da se nam dokaz dobro posreči.

2. Kar smo že zgoraj rekli o podlagi onega razločka med dobrim in slabim, je popolnoma gotovo. Ker oni razloček ni viden ali sploh čuten, ker se ne dá pokazati očem, zato mora biti nekje drugodi, biti mora nadčuten, to se pravi: v resnici je velik razloček med dobrim in slabim, toda tisti razloček ni v tvarini, v njeni teži, v barvah, v trdosti ali mehkosti, ampak presega tvarino. Vendar pa je istinit, kajti v istini so nektera dejanja dobra, nektera slaba. Kje pa je ona istinitost? Ali je samo neka lastnost, nekaj slučajnega, tako, da bi moglo prav isto dejanje za kakega drugega človeka ali za kako drugo bitje tudi slabo biti? Ne, marveč dobro je zato dobro, ker ne more biti drugačno. Prav iz tega se pa vidi, da mora najistinitejšo

podlago imeti, da izvira iz bitja, ki je dobro v absolutnem pomenu, kojega dobrota ne izvira od nikoder drugodi.

Pa vem, da je to prevdarjanje, s katerim smo se že zgoraj pečali, nekoliko težko: težko za razkladanje, težko za umevanje. A postalo bo lažje, ako se ozremo tudi na druge resnice, ktere smo preje spoznali. Preverili smo se, da je nra vni red; tudi smo že nekoliko dalje segli sklepajoč, da „biva (eksistuje) nra vno bitje, ki določuje, vzdržuje in ohranjuje ta red.“ Ali je pa to čisto gotovo?

3. Nra vni red je v tem, da imamo ljudje en namen, da imamo vsi moči ali sile za ta namen, da imamo pripomočke za ta namen in jih hočemo tudi rabiti. Vsi se zavedamo, da spadamo v ta red in da se mu ne moremo odtegniti. Jaz ne morem reči sam pri sebi: Kaj mi je to mari, kaj se brigam za to, kdo me more siliti, da se redu pokorim? Nepremagljiva sila je nad menoj in nad vsakim drugim, ki se zaveda svoje pameti. Tega ne smemo tako umeti, kakor da bi se jej ne mogli ustavljati, kajti dobro vemo, da ljudje nra vni red le prepogostokrat prestopajo. Toda h krati tudi spoznavajo, da ne bi smeli; red jim to zabranjuje. Ta red se nam razodeva kot neka vesoljna oblast, ki prešinja vse, povsodi se kaže in vse prevladuje. Kakor je bilo že zgoraj rečeno, ni ga naroda, ki ne bi spoznaval razločka med dobrim in hudim, pa tudi ni ljudstva, ki ne bi spoznavalo nra vnega reda, ki ne bi se kolikor toliko po njem ravnalo. Kaj nam kaže to?

Nra vni red ne more biti brez reditelja, ki je red določil in ga še vedno določuje. Red strinja v enoto mnogo oseb — ves človeški rod. Kako pa bi bilo mogoče, da bi združen in strinen bil ves človeški rod, ako ni bitja, ki združuje in strinja vesoljno človeštvo? Sami po sebi morajo sicer biti posamezniki med seboj v nekakih razmerah, toda nra vni red jih veže trdno in nerazdružljivo med seboj. Tudi uravnava vse razmere, in vsled tega reda je res človeštvo stroga enota. Zato čutimo vsi v svojem srcu, kako nas nra vno čustvo spoštovanja in ljubezni vleče do našega bližnjega. Zlasti tisto čustvo, ki je vsakemu človeku vcepljeno, ki nas vleče k našemu bližnjemu, ki nam kaže dolžnosti do njega, ne bi se moglo umeti, ako bi res ne bili v višem redu, nego je tvarinski ali fizični. Tako se tedaj nedvomno javi oni red, tako nas sklepa, tako nas vodi in nam kaže svojo veljavo. Ako se tudi kdo ne klanja temu redu v pokorščini, njegovo oblast in veljavo vendar vsakdo priznava. Zato je popolnoma gotovo in lahko razvidno, da izvira nra vni red iz više moči, iz nadčutne sile, ki presega človeško oblast in veljavo. Recimo kratko: Ta

nravni red nam priča o bitji, o veljavi, o moči, ki presega ustvarjene moči — je torej nestvarjeno — Bog, priča, da je ono bitje tudi nad našo naravo, nad našim spoznanjem, da smo od njegove volje popolnoma odvisni: tako bitje pa imenujemo Boga.

4. Reda pa bi ne bilo, ako bi ne imeli posameznih določeb ali naredeb, posameznih ukazov, po katerih se moramo ravnati. Take določbe imenujemo zakone. Tisto določbo, ki nam velewa kako npravno dejanje, imenujemo npravni zakon. Ako nam je že to bilo razvidno, kar smo rekli o npravnem redu, je še razvidnejše, kar bomo sklepali iz npravnega zakona. Npravnih zakonov je mnogo, tajiti jih torej ni mogoče. Kažejo se zlasti s tem, da nas neki notranji nagib priganja, naj določeno dejanje zvršimo. H krati pa spoznamo tudi, da je tako storiti treba, ali da moramo, da smo tako dolžni. Iz tega vidimo, da se moramo ozirati na razne strani, ko govorimo o npravnem zakonu. Prvič opažamo določbo, ki nam kaže način našega dejanja. Tisto določbo spoznavamo s svojo pametjo, ki nam pravi, kako da bi v določenih razmerah morali delati. Zanimivo pri tem je posebno to, da si tega ne določimo sami, ampak samo določeno sprevidimo, prav tako, kakor natornega zakona in raznih lastnosti ne naredimo sami, ampak samo obstoječe ali dane lastnosti opažamo in se jih potem zavedamo. Pa ne le samo zanimivo je, ampak tudi zelo važno. Kajti iz tega razvidimo lahko, da oni zakoni izvirajo iz više oblasti, ki nas presega in nas vodi, kateri moramo torej pokorni biti. Postava ali zakon mora gotovo izvirati edino le iz kake oblasti, ki zakon določuje, zakon daje. Nasprotno je čisto nemogoče. Da bi zakon bil sam iz sebe, ali iz ničesa, to je prav tako, kakor da sta nekaj in pa nič enaka. Ako pa ni zakon sam iz sebe in iz ničesa, mora biti od nekoga. Kdor pa hoče zakon določiti, mora imeti oblast nad tistim, za ktereга določuje ali napravlja zakon. Jaz n. pr. ne morem delati zakonov za kacega kralja, še za berača ne.

Ali je morebiti drugače z npravnim zakonom? Nikakor! Ako je npravni zakon res zakon, mora izvirati le iz zakonodajalea, drugače bi ga ne bilo. In kakšen je neki tisti zakonodajalec? Mogočen mora biti, da ima oblast nad celim človeštvom, celo tako mogočen, da more človeku dajati popolnoma trdne in močne ukaze. Npravni zakoni namreč so v naši vesti. Zakonodajalec mora torej imeti popolno in vsestransko oblast nad celim človeštvom, imeti tudi moč, da kar naravnost naznanja zakon, da pokaže, kako ga je treba spolnjevati. Zato smemo reči: npravni zakon nam oznanjuje in spričuje najvišo, nadzemeljsko moč in veljavo, kateri mora biti vse pokorno, in ta veljava je Bog. Npravni

zakon brez Boga je popolnoma neumljiva beseda. Seveda se tukaj ne spuščamo v natančne preiskave, ali sploh ni mogoče, da bi bila pravnost brez Boga, ali je mogoče; gotovo je, da pravni zakon, ki ga spoznavamo mi po svoji pameti, nedvomno izvira samo iz božje veljave.

5. Ako pa že pravni zakon sam na sebi priča, da je začetnik njegov Bog, pričajo nam posamezne strani zakonove skoro še jasnejše o Bogu. Ako naj je kaka določba res zakon, mora imeti določba sama veljavo. Veljavo pa ima, ako jo ima tisti, ki je kaj določil. Sicer bi bilo vse eno, ali spolnjujemo določbo, ali ne. Oni, ki je postavil, mora imeti moč, da tudi prisili nepokorne, in ako že ne sili, kadar se spolnjujejo, pokazati mora pozneje svojo veljavo, ko s kaznijo pripravi nepokorneža, da prizna njegovo oblast. Zato nam kaže ta stran postave, da je ono bitje mogočno in nas ima popolnoma v svoji oblasti. Zaradi tega pa spreha človeka, kadar je prestopil božji zakon, nekak strah in navdaja ga neprijetno čustvo. Gotovo bi tega ne bilo, ko bi res ne bilo nad človekom one oblasti. Koga bi se sicer bali? Od kod bi neki prihajal oni strah?

Kakor čutimo nad seboj ono oblast, tako se zavedamo prijetnega čustva, kadar smo spolnili zakon. Zdi se nam, da smo napravili sebi in drugim veselje in da smo vredni priznanja, zadovoljnosti — čegave? Nekega višega bitja, ki mora biti vsevedno in tudi blage ali dobre volje, kajti s to njegovo voljo se vjemamo mi. To nam daje ono zadovoljnost, ki izvira iz dobrega dejanja, zlasti pa daje človeku tudi notranji mir, akoravno mu v zunanjem ne gré vse po volji. Mnogokrat so ljudje z nami nezadovoljni, mnogokrat nas celó sovražijo, toda vendar imamo mir in zadovoljnost v svojem srcu, ako nam vest ničesa ne očita. Kako bi to moglo biti, ako bi se ne naslanjali in opirali na drugo moč in drugo veljavo, kakor človeško? Od kod so zajemali krščanski junaki svoj pogum, od kod svojo udanost v največjih težavah, od kod svoj mir, kadar so bili preganjani, ako ne iz te zavesti, da imajo trdno in neomahljivo podslombo? Ta podslomba pa more samo bitje biti, kterege moč presega vsako drugo moč in veljavo, ki je absolutna ali nad vse, in to more biti edino le Bog.

6. Pravni zakon torej kaže jasno, da je nad človekom pravno in vzvišeno bitje. Ker je pravni zakon zapisan vsakemu človeku v srce, zato oznanjuje ta zakon vsakemu človeku Boga; zakon ta je živa priča o Bogu. Prav zato je ta zakon tako važen in pomenljiv, prav zato je pravnost sama tako vzvišena lastnost in sposobnost človekova. Zato pa tudi ne samo resnici bijejo v obraz tisti, ki razlagajo pravnost našo drugače, ampak tudi nad človekom samim grešijo in njegovo

plemenito naravo tlačijo in teptajo, ki nramnost njegovo tajijo ali napačno razlagajo.

Res smemo tudi reči ob koncu tega prevdarjanja, da nam nič manje, ampak še umljivejše oznanjuje Boga naša vest ali nramni zakon, kakor zvezdnato nebo s svojim redom.

§ 37.

Ugovori proti moralnemu dokazu.

Ugovori proti našemu dokazu so zanimivi, ne toliko zaradi svoje veljave in moči, ampak zaradi svojega predmeta ali svojih razlogov, na ktere se opirajo. Obdelovali in zavrgli jih bomo le ob kratkem s prav treznim mišljenjem.

1. Našemu dokazu se naravnost upirajo vsi tisti, ki trdijo, da ima naša pamet ali naša narava nramni zakon kar sama iz sebe, ali da volja sama sebi daje zakon, da sama sebi določuje, kaj naj bi storila. Ako hočejo rabiti bolj učene besede in izraze, pravijo, da je naša pamet samostojna ali avtonomna, to se pravi, sama sebi daje postave, in ne daje jih kdo drugi. Po domače bi to pojasnili tako-le: Ako si kaka dežela daje postave sama sebi, je samostojna. Ako jo pa podvrže kaka druga večja država, potem si ne daje zakonov sama, ampak določujejo zakone drugi. Ta drugi slučaj pa imenujejo heteronomijo, to se pravi, da zakoni prihajajo od drugih. Ako hočemo rabiti te izraze, bomo rekli: nasprotniki trdijo, da je naša pamet avtonomna, mi trdimo, da je heteronomna. Med prvimi moramo imenovati posebno Kanta.*) Je-li pa tudi res, da daje pamet sama sebi zakone? V nekem smislu je to resnično. Pamet spozna ta zakon kot svojo lastnino, spozna, da jo ta zakon veže, in uda se mu tudi, t. j. pripozna njegovo veljavo. Dalje nam tega zakona ne vsiljuje kaka moč ali oblast, ki bi bila naši pameti nasprotna. V tem pomenu smemo reči, da si daje pamet sama sebi zakone. Ako bi pa kdo tako umeval to avtonomijo, (kakor jo v resnici tudi umevajo), da je pamet popolnoma samostojna in si določuje svojevoljno nramne zakone, da ni nobene druge podlage in nobenega drugega vira zanje, kakor pamet sama zase, ta bi bil na napačni poti. Prevdarimo le! Nramni zakon ima za nas popolno veljavo, ne moremo mu ugovarjati kar nič, tudi ne spreminjati ga tako, da bi pri tem obveljala naša volja. Če ga tudi skušamo prenarediti ali ga celo v resnici prenaredimo, zavedamo

*) Krit. prakt. Vern. Kehrb. p. 39.

se le, da nismo smeli. Opreka nam vest ali postava sama. Zato v istini nismo samostojni gledé npravnega zakona. Naj pojasnim to z zgledom! Ni dovoljeno lagati. V mnogih slučajih bi pa vendar posamezniku bilo v časní dobiček, ako bi se smel zlagati, in njegov bližnji bi ne imel od tega nikake škode. Zaradi tega mislijo nekteri, da je v takih slučajih dovoljeno lagati, kar sem že večkrat na svoja ušesa slišal. Seveda je to zeló napačno in krivo, kajti nikoli in nikjer ni dovoljeno lagati. Tudi sem že slišal, da je kdo rekel: moral sem se zlagati. Akoravno so to res čudni in slabi nazori, vendar učijo nas, da bi ljudje pač radi npravne zakone spremenili, ako bi jih mogli. Kaj radi bi si dali take zakone, ki bi njim bili ljubi in prijetni. Toda vest, pamet se ustavlja in pove človeku resnico, ali mu je ljuba, ali ne. Ali ni to dovolj jasna priča, da ni pamet naša vir ali vzrok zakonom, ampak da izhajajo od drugodi? Zastonj je drugače razlagati npravni zakon, ne more se posrečiti, da bi resnico zavijali ali prikrivali. Od kod bi sicer bil strah pred kaznijo? Od kod mir vesti, srčnost v težavah, ako ima človek zakon sam iz sebe? Zanašati bi se ne mogli na nobeno veljavo, na nobeno moč; to bi nam moralo biti najboljše, kar je najvarnejše in najkoristnejše.

2. Prav tako prazno in ničevó je, ako trdijo drugi, da spoznavamo iz npravnega zakona pač npravni red, nikakor pa ne Boga (n. pr. Fichte). — Resnica je, da spoznavamo oboje, npravni red in Boga. Ali more pa npravni red kar sam zase biti? Kaj pa je ta npravni red? Seveda Fichte trdi, da Bog nič drugega ni, kakor ta npravni red. Toda to je prav tako, kakor da je Pitagora trdil, bistvo vseh stvari so števila. Števila sama na sebi niso nič, treba je, da je neko število stvari; recimo: en Pitagora in en Fichte sta dva filozofa. Ako bi rekel, da sta samo število: dva, in ne filozofa, ne vem, kako bi se mi zahvalila. Tudi npravni red ni nič istinitega, ako niso v tem redu ljudje, za ktere je red določen. Tak „bog“ bi pač bil čuden. Kaj bi mi neki mogel storiti ali prizadeti? Ako n. pr. napravim v hišni opravi red, da stojé stoli in mize in omare na določenem prostoru, potem naj sedem, da vidim, kaj bo red naredil. Prevrnem stol: ali ga bode red postavil po konci? Razbijem mizo: ali jo bode red zopet sestavil? Vržem skozi okno uro: ali jo bode red nazaj poklical? Tako nezmožen je red sam zase! Še celo mački ali psu se ne more ubraniti, ako jima pade v glavo, da se podita po sobi in prevrnetá par stolov. Taka je torej s Fichtejevim redom! Fichte je to sam lahko zvedel, ko so mu v Jeni okna pobili. Težko, da mu jih je popravil njegov „npravni svetovni red“.

3. Še tretji ugovor proti našemu dokazu naj omenjam, ki nam pa ne bode delal hude preglavice. Hegeljanci pravijo, da ima človek sam v sebi bodisi plačilo, bodisi kazen za svoja dela, in da se torej ni treba sklicevati na kako višje bitje, ki bi ali za dobra dejanja poplačevalo, ali za slaba kaznovalo.

Ta ugovor se ozira prav za prav na Kantov etični dokaz, ki ga bomo kmalu nekoliko prevdarili. Mi pa se nismo sklicevali najprej na plačnika ali na kaznovalca našim dejanjem, ampak na red sam in na večni nravni zakon. Zato tudi ne zadeva ta ugovor naravnost našega dokaza. Pa ako bi nas tudi zadeval, lahko bi ga zavrnil, ker je napačen. Res je, da nas že vest naša poplačuje za dobra dejanja in nas kaznuje za slaba dejanja. Toda le takim je vest plačnica ali kazen, ki pripoznavajo višje bitje, ki čuva nad nravnim redom, ki nas more hudega braniti in kaznovati zaradi slabega dejanja. Ako je pa hudobnež vtopil svojo vest, ako je človek pozabil popolnoma Boga, tedaj mu vest mnogo ne očita in ga tudi ne hvali, kakor nas uči skušnja. Znano je, da imajo nekteri ljudje popolnoma zamorjeno vest. Ali za take ljudi ni nravnega reda? Tedaj ne more imeti ta ugovor nikake veljave.

Dostavek. Sedaj, ko smo poslušali nekatere ugovore, bomo pa tudi mi nekoliko ugovarjali in sicer Kantu. Zvedeli smo na drugem mestu zgoraj (str. 42 nasl.), da je Kant spodbijal kozmologični in teleologični dokaz (z ontologičnim vred) v svoji „Kritik der reinen Vernunft“ (1781). V drugem svojem znamenitem delu „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) pa kaže, da je „Bog — postulat praktične pameti“. Dokazuje pa tako nekako*): Nravni zakon sicer zahteva, da bi delali vedno brez ozira na plačilo ali na srečo, torej čisto nesebično. A vendar imamo v sebi tudi nagon, da bi srečni, zadovoljni, sploh v takem stanu bili, „da bi nam šlo vse po volji“. Tega nagona ne moremo zadušiti ali zbrisati, in torej se mora nravni zakon ž njim združiti ali poravnati. Zato zahteva naša „praktična“ pamet, naj si mislimo neko bitje, ki provzročuje zvezo ali skupnost naše blaženosti, ali — kakor bi rekli z novoskovano besedo — našega blažja (Glückseligkeit) z nravnostjo. Ker ne dosežamo blažja sami s svojimi močmi v navadnem svetovnem redu, moramo si misliti, da bomo dosegli najvišjo srečo ali blažje na drugem svetu ali v drugem življenji. To pa ni mogoče brez bitja, ki je najvišje dobro (das höchste Gut); torej moramo ali smo dolžni misliti si in verjeti, da je Bog.

*) L. c. p. 149 sq.

Prevdarimo le, kakšen dokaz je to: Na eni strani je dokaz spodbit, na drugi strani pa se mu podstavlja nekaka podslomba. Kakšna? Vemo sicer ne, je-li Bog v istini, toda naša pamet zahteva, da naj priznavamo Boga („das Dasein Gottes anzunehmen“). Pa kaj to zame, naj zahteva kolikor hoče, ako ga pa ni, ali ako zanj ne vem! Kant je samo dokazal ali pokazal, da je tako zahtevanje v naši pameti, nikakor pa ne, da je Bog v istini. Tudi Kant sam vrhu tega še pristavlja: „Treba je tukaj dobro pomniti, da je ta nujnost samo subjektivna, to je potreba, ne pa objektivna, t. j. dolžnost.“¹⁾ Niti dolžnost ni, da bi mislili si Boga, ampak samo neka potreba. Kaj pa, če kdo te potrebe nima? Za tistega tudi Boga ni. Tak je torej Kantov dokaz o Bogu!

Zato pravi po pravici Dippel²⁾ o tem dokazu: „Kant trdi, da je blažje potrebno naši čutni naravi, in tako je v očitnem protislovju. Ako naj bi se osrečila ali zadovoljila naša čutna narava, morali bi jo vzeti seboj na oni svet. Dalje zahteva on blaženost, ki je različna in neodvisna od kreposti, in vendar je blaženost tudi v dobri vesti, v kreposti, in zato je možno doseči jo tudi brez zunanjih stvari, ki mnogokrat samo opovirajo hrepenenje po kreposti. Poleg tega trdi Kant, da je nekaj takega človeku namen, kar ni v človeški moči, namreč sreča. In nazadnje s tem dokazom ni dokazano, da zahteva Boga naša pamet, ampak zahteva se, da naj je Bog, da se utolaži človekova čutnost.“ Iz tega vidimo, da je Kantov moralni dokaz na prav slabih nogah in da tudi sploh ni za našo rabo. Tako, kakor Kantu, zgodi se vsakemu, ki se poda, zapustivši pravo in kratko pot zdrave pameti, na kriva in zapletena pota omočene pameti, kakor je žalibog Kant in Kantov kriticizem le pregostokrat storil.

§ 38.

Nektere misli o nravnosti in o moralnem dokazu.

„Vsak človek, naj je še tako neveren, pravi sam o sebi in zahteva tudi od vsakega drugega, da je vesten, da naj stori zaradi vesti mnoga dela, katerih bi sicer ne storil, in naj marsikaj opusti, kar bi sicer storil; da naj marsikaj žrtvuje, kar bi mu sicer bilo pretežavno. Vsakdo ima torej v sebi čustvo dolžnosti, ki izvira iz pripoznavanja zakona, kteremu se mora vsakdo podvreči, kterega ne sme nikdo prestopiti, ako se neče spreti sam s seboj. Ako se je človek

¹⁾ L. c. p. 151.

²⁾ L. c. p. 256.

proti temu zakonu pregrešil, ako je zaničeval njegovo zapoved ali prepoved, ako je prezrl dolžnost, pokrila je rudečica njegovo obličje in notranji glas ga kara, očitjanje in nezadovoljnost ga vedno vznemirujeta. Ako je pa zakon zvršil, je miren v srcu in saboj popolnoma zadovoljen.

Vsak človek ima torej v sebi zakon, pravilo za delovanje, merilo, da loči dobro od zlega. S tem zakonom je združena h krati zavest, da smo dolžni zakonu pokorščino, da smo odgovorni in vredni kazni, ako bi bili nepokorni. Ta zakon in pa zavest dolžnosti svoje imenujemo z eno besedo vest.

Od kod izvira ta zakon? Zakon izhaja gotovo od zakonodajalca, od razumnega bitja, ki je zakon določil. Da ne more biti ta zakonodajalec človek sam, razvidimo takoj, ako prevdarimo, da je vest v mnogih, morebiti v največ slučajih nasprotna natornim željam, nagnenjem in nagonom človekovim, da se ž njimi bori. Velikokrat mu prepoveduje, po čemer želi in kar ga veseli, zapoveduje mu pa to, kar hudo dene njegovemu samoljubju, kar mu je težavno, kar more storiti le z zatajevanjem, kar bi torej rad od sebe odvrnil. Torej zahteva ta zakon od njega pokorščino ne gledé na človekove sebične želje in sicer splošno, ob vsakem času, strogo, brez izjeme. Vest je torej v človeku, toda mnogokrat priča zoper njega in tudi zahteva marsikaj zoper njegovo voljo: zaradi tega ne more izhajati iz njegove volje. Zato mora imeti podlago v viši, nespremenljivi volji, moral jo je določiti kot pravilo zakonodajalec, ki ima pravico zapovedovati vsem ljudem, kateremu so odgovorni vsi ljudje. Saj vest se ne kaže samo posamič, le tu in tam, in ni v raznih krajih različna, ampak vedno je bila in je imela veljavo in nekatere stvari vedno enako zahtevala. Zato mora biti vir vesti onkraj tega končnega sveta, imeti mora podlago v večni volji, ki ne hoče in ne ljubi samo dobrega in pravega, ampak tudi je taka. Ta najviša in večna volja, ta zakonodajalec je Bog sam, ki je prav zaradi tega tudi oseba.“ (Dippel.)

„Da spoznamo нравni zakon kot nepremeljivo pravilo, to spada tako bistveno k človeškemu spoznavanju, da bi onega ne imeli za človeka, ki bi ne spoznaval нравnega zakona. Nikdar ni bilo človeka brez нравnega zakona. To je zelo važna istina, ki čudovito spričuje prvotno plemenitost človeškega duha: tudi v največi temoti pregrehe svetijo se še vedno nekatere črke najvišega spoznanja, nekatere črtice vzvišene resnice. H krati se kaže ta нравni zakon kot prava zgodovinska moč, ker ves red in vsa pravica v družini, v državi in v vseh razmerah je prav ta нравni red. Nравni zakon objame kot taka moč

posameznika precej v začetku njegovega življenja z mirno, nepremagljivo silo in ga primora držati se njegovega reda.“ (Jul. Müller.)

„Ni samo vednostno, ampak tudi istinito, gotovo in razvidno, da sloni dobro, resnično in lepo na večnih zakonih. Ako jih prestopijo posamezniki in narodi, padejo v norost in pogin, kakor mora tudi tisti poginiti, kdor bi se hotel gibati proti zakonom težnosti. Kdor se požene raz stolp, misleč, da ne bode padel, tisti ni nič bolj ne-spameten in zgubljen, kakor oni, ki se upira večnim zakonom нравnega reda, ki pozabi meje človeške narave in se uda svojemu napuhu. Ako tudi pride na svoji strmi poti do zlatih gorâ ali do prestola: vsemogočni tok svetovne zgodovine bode podrl toliko gotovejše njegovo hudobno početje. Kdor tako veruje v to postavo, kakor veruje, da je pametno bitje, tisti ima vero in religijo. — Zakoni нравnega reda imajo neizmerno prednost pred naravnimi zakoni, da imamo največjo gotovost in pravi ključ za nje sami v sebi — v pameti in vesti.“ (Bunsen.)

„Vedno ohranite to resnico v svoji pameti — tisti, ki se je niso držali, so postali nesrečni — : vaša vest ni postava, ne, marveč Bog in pamet sta naredila postavo in sta vam dala vest, da bi po njej sodili.“ (Sterne.)

„Vzemite človeku vero v Boga, ki plačuje in kaznuje, potem se bodeta Sulla in Marius topila v krvi svojih someščanov; Augustus, Antonius in Lepidus bodo prekoračili Sullino besnost; hladnokrvno ukaže Neron umoriti svojo mater. Gotovo je, da je bila vera v kaznujočega Boga takrat ugasnila. Bogatajec, zlobnež, opravljivec, ropar, krvnik dela prav dosledno, ako je pred ljudmi varen: ako ni Boga, potem je taka pošast sam svoj Bog; sam sebi žrtvuje, kar želi, ali pa, kar mu je na poti; najmilejše prošnje, najkrepkejši ugovori ne morejo ga bolj omehčati, kakor lačnega volka.“ (Voltaire.)

„Visoko nad vse človekove zmožnosti se dviga нравni zakon, kojega ni iznašel človek. Vprašajmo one, ki hočejo tudi v duševnem oziru človeka spremeniti v opico, ali niso slišali močnega glasu svoje pameti, vesti, Boga? Ne; da bi bil človek najspretnейša žival, dobil je najvišji dar božji, pamet, po kateri postane lahko sam svoj нравni stvarnik.“ (Prof. Trost.)

„Mislite si umrljive ljudi, z divjimi, razbrzdanimi, razsajajočimi strastmi same sebi prepuščene brez vere v Boga, brez čuta pravice in krivice, brez misli, da duša še živi po smrti! Ktero življenje, ktero imetje bi še bilo varno? ktera prisega bi vezala? ktera postava bi veljala? ktera vojna bi strahovala? ktera nedolžnost bi bila nedotakljiva? ktera solza ganljiva? Pod nebesi bi odpiralo peklo svoje grozno žrelo. Sila,

zviijača in krutost bi neomejeno vladale. — Zavratni umor bi vladarja in podložnika pahnil v grob. Zemlja bi kmalu bila zapuščena in prazna, kakoršna je bila, predno je na njo stopila človeška noga.“ (H. Zschokke.)

„Kaj je dobro? — Nimam odgovora, ako ni Boga.“ (Trost.)

„Vemo, da najostrejši dovtip nejeverčev in najhujša, divja smelost nič ne premore proti veri, ki je zidana na pravnost.“ (Klinger.)

„Pomisli, da prihajajo tvoja lastna očitjanja iz božjega dela tvoje narave, ako si ta del prepustil slabejšemu delu, namreč umrljivemu telesu, in ga podvrget čutni poželjivosti.“ (Marcus Aurelius.)



IV. Estetični dokaz.

§ 39.

Ime, zgodovina in načrt.

1. Marsikteri izmed čitateljev je prečitavši naslov tega oddelka nekoliko zamišljen obstal in se vprašal: kaj utegne neki to biti: estetični dokaz? O tem še nisem kar nič slišal; tudi ne umevam, kaj bi imela opraviti estetika s temi dokazi. — V istini ni popolnoma neopravičen tak pomislek, kajti o estetičnem dokazu se ne čita mnogokrat, tudi sam nisem tega imena v tem pomenu dostikrat, ampak samo kake dvakrat čital, akoravno pa ta dokaz dostikrat nahajamo. Včasih je namreč težko dati predmetu pravo ime. Zato pa moramo to ime opravičiti, pa tudi razložiti. Oboje moremo storiti ob enem.

2. Največkrat ima ta dokaz, ki ga imam v mislih, ta-le naslov: dokaz iz ideje resničnega, dobrega in lepega. V tem dokazu se ozirajo dokazovalci na pojem ali na idejo o tem, kar je resnično, dobro in lepo. Vse te ideje namreč spoznavamo in tako tudi razne stvari razločujemo. Toda, ker nahajamo v vseh treh ozirih razne stopinje, sklepamo lahko in za trdno, da mora biti neko najresničnejše, najboljšo in najlepše bitje, in to je Bog.

A kaj ima s takim dokazom opraviti estetika? Da bom lože pokazal, naj opomnim najprej, da se sedaj ne bomo pečali z idejo dobrega, kajti s to smo se pečali dovolj v prejšnjem moralnem dokazu. Torej nam bi ostali smo dve ideji, ako se hočemo natančno ozirati na dokazovanje drugih pisateljev, in sicer na idejo resničnega in lepega. Iz prve ideje dá se pač dobro pokazati, da je Bog, najviša

in prava ali edina resnica; tudi mi bomo to pokazali. Toda to prevdaranje je precej težko, in zato si bomo ogledali to idejo le toliko, kolikor je neobhodno potrebno. Z večo natančnostjo pa se bomo ozirali na drugo idejo, t. j. na idejo lepega in sicer zato, ker je to premišljevanje lažje, pa tudi precej prijetnejše. Naši čitatelji bodo pač marsikaj našli, kar jih bode zanimalo. Znano je pa, da imenujemo po navadi ono vedo, ki se peča z lepoto in lepimi izdelki, estetiko: zakaj, tega nam ni treba tukaj razkladati. Zato je pač popolnoma naravno, da se imenuje oni dokaz estetični, ki se opira na isti predmet, kakor estetika. Enako smo imenovali moralni dokaz oni, ki se ozira na moralo. Akoravno se bomo ozirali tudi na idejo resnice, vendar bode premišljevanje o lepoti obširnejše in temeljitejše, zato imenujemo celi dokaz po večini, kakor pravimo navadno: a potiori fit denominatio, t. j., po večem delu se imenuje celota. Zato ni napačno, ako imenujemo ta dokaz, kakor ga bomo tukaj prevdarjali, estetični dokaz, kajti v resnici se bomo ozirali največ na lepoto, bodisi v naravi, bodisi v umotvorih, ki izražajo človeško idejo. Da se pa navadno to ime ne nahaja v knjigah, nas ne bo motilo; neko ime moramo imeti, in menim, da bi težko dobili primernejše in boljše, kakor se bode pokazalo ob koncu dokaza.

Seveda, mogel bi razlagati to ime še v drugem pomenu. Estetično je prvotno ali prav po besedi to, kar zaznavamo, čutimo in potem sploh spoznavamo. To, kar je istinito in zlasti, kar je lepo, čutimo, razne razločke spoznavamo, razne oblike lepote zaznavamo. V tem pomenu se tu pa tam rabi beseda estetičen. Po naše bi imenovali estetično zmožnost: razsodno čutno moč. Toda — težko, da bi kazalo s tako natančnostjo prebirati kosti raznim besedam.

3. Zgodovina tega dokaza ni tako določna, kakor n. pr. teleološkega. Saj tudi dokaz sam nima tako strogo določene oblike in logične razvidnosti. Vendar pa je dokaz zelo star. Že Platon je učil, da je med idejami — ideja 'dobrega' najviša, in ta ideja je božje bitje. Učil je, da je vse dobro, karkoli ga je, od tistega bitja, pa ne samo dobro, ampak tudi resnično in lepo. Enako je tudi Aristotel učil, da je Bog najpopolnejši duh, ktereга vse ljubi, do ktereга se vse dviga. — Mnogo jasnejše so pa to spoznali krščanski modroslovci, n. pr. sv. Avguštin, ki kaže, da je Bog najviša popolnost sama na sebi: najviša dobrota, lepota, resničnost. Na tej podlagi je sv. Anzelim (u. 1109), škof Canterburyski, dokazoval iz idej, da je Bog, in sicer blizu tako-le: Mnogo stvari je, ktere želimo, bodisi zaradi koristi, bodisi zaradi njihove lepote. Te stvari so pa bolj ali manj dobre.

Zaradi tega pač izvirajo iz bitja, ki je popolnoma dobro in je tudi samo iz sebe dobro. Druge stvari namreč niso dobre same iz sebe; biti mora torej bitje, ki ima dobroto, lepoto, sploh — popolnost samo iz sebe. Tisto bitje samo iz sebe je — Bog. — Precej enako je dokazoval tudi sv. Tomaž Akvinski (u. l. 1274), da je Bog. „Četrto pot (dokazovanja) nahajamo v stopinjah, ki so v stvareh. V stvareh namreč se nahaja kaj bolj ali manj dobro in resnično in lepo itd. Da je pa kaj bolj ali manj, to pravimo o raznih stvareh v tem pomenu, da so bližje ali oddaljenejšje gledé tiste stvari, ki je tisto najbolj: tako je gorkejšje tisto, kar se bolj bliža najgorkejšemu. Torej mora nekaj biti, kar je najresničnejše, najboljše, najlepše, itd. tisto je tudi navise bitje . . . Kar je pa v kaki vrsti najboljše, tisto je vzrok vsem bitjem, ki so v tisti vrsti, kakor je ogenj, ki je najgorkejši, vzrok vsega gorkega. Torej je neko bitje, ki je vsem bitjem vzrok, da so, da so dobra, da imajo katerokoli popolnost: in to bitje imenujemo Boga.“¹⁾ Odslej je ta dokaz ostal zmerom v veljavi, vendar ga niso tako pogostoma rabili, kakor naš prvi in drugi dokaz, ker ni tako lahko umljiv in razviden. Kdor pa ukaz umeva, tistemu pač zeló ugaja, kajti razkriva nam kaj lepo božjo popolnost. Zato je vrednost njegova velika, in mi ga nikakor ne smemo prezreti.

4. Načrta temu dokazu ni kaj težko napraviti, ako se oziramo na dosedanje razkladanje. Opirali se bomo na dve ideji in posebej na eno izmed njiju: na idejo resničnega in na idejo lepega, posebej še na zadnjo. Pokazali bomo, da so različna bitja resnična (istinita), kakor je tudi naše spoznavanje resnično. Iz tega bomo sklepali, da mora biti večna in samostojna resnica, ki je vir vsej resnici — istini. — Enako bomo tudi spoznali, da je v raznih stvareh lepota po raznih stopinjah. Prepričali se bomo, da imajo to lepoto od neskončno lepega bitja. Pomudili se bomo dalje pri tem prevdaranji, ker bode nekoliko zanimivejšje, nego so druga enaka preiskovanja, in nam bode tudi v mnogih ozirih pojasnjevalo, česar ni sicer lahko spoznati.

§ 40.

Ideja resničnega in lepega.

1. Ako prevdaramo vse to, kar nahajamo sami v sebi ali v svojem spoznanji, zapazimo, da so zlasti zanimivi nekteri pojmi, ki se pa ne dajo tako lahko pojasniti, ali razložiti, kakor mnogi drugi.

¹⁾ S. th. I. qu. II. a. 3.

Ako pravim: dolgo, trdo, težko, hitro . . . opišem prav lahko, kakšna da je tista stvar, ki ima omenjeno lastnost. Ako pa pravim: resnično, lepo, dobro, pravo . . . ni mi tako lahko pokazati ali dopovedati, kaj je neki tisto. Vidim pač lepi predmet, a naj potem povem, zaradi česa je lep, pridem v zadrego. Še bolj pa, ako naj bi povedal, kaj da je lepota, kaj je resnica itd. In vendar mora nekaj biti; ko bi nič ne bilo, tudi ne bi mogel tistega misliti si ali kaj reči o njem. Imenujemo pa navadno misli svoje o dobrem, pravem, resničnem in lepem ideje. Kako pa pridemo do tega, da tako ločimo?

2. Tako, kakor sem že zgoraj popisal govoreč o ideji dobrega. Najprej začnemo ločiti predmete eden od družega, ker eden nam bolj ugaja, kakor drugi in ugodnejše imenujemo lepše. Sami ne vemo, zakaj da se nam godi tako, ali da se godi, to opazujemo vsi. Prav tako tudi ločimo razne stvari po tem, kako so bolj ali manj primerne za svoj namen in torej jih imenujemo dobre ali manj dobre in tudi slabe. Dalje opazujemo, da je kaka misel bila zelo taka, kakoršna je bila dotična stvar, kaka druga misel ali sodba pa morebiti ni bila tako primerna ali taka, kakoršen je bil dogodek ali predmet, o katerem smo mislili. Tedaj pravimo, da naša misel, ali beseda, ali sodba ni bila resnična. Kaka druga zopet je bolj ali manj resnična, kakor se bolj ali manj vjema s tisto stvarjo, katero sodimo, o kateri govorimo. Tako ravnamo vsi, kakor dobro vemo.

3. Ker tako razločujemo, začnemo si polagoma misliti nekaj, kar dela razne stvari lepe ali zaradi česar so lepe. Tisto imenujemo lepoto, kakor tudi tisto, zaradi česar se mi zdi spoznanje resnično — resnico. Vemo dobro, da lepota ni nekaj samostojnega, nekaj samo na sebi, kakor tudi ne resnica, ampak da je samo naša misel. To misel, kakor smo zgoraj rekli, imenujemo idejo. Vendar pa ne more biti ideja prazna ali gola, ampak mora nekaj pomeniti, na nekaj istinitega se ozirati. Kaj utegne neki tisto biti?

4. Resnično takrat mislim ali govorim, kadar je moje spoznanje tako, kakoršne so stvari. Zato pravim: resnična misel, beseda, govorica. Resnica je torej tam, kjer je spoznanje. Ako vidim v daljavi moža gredočega in rečem: ta mož je star, utegnem resnično govoriti, ako je mož star. Sedaj pa imejmo pred očmi moža samega, ne gledé na moje spoznanje: kaj porečemo o njem? Mož je v resnici nekaj in sicer to, kar je. Ako tako pravimo, ne povemo sicer nič posebnega, ali kaj novega, česar ne bi že v besedi bili zaznamovali. Vendar ima beseda določen pomen. Ako pravim: konj, mislim si sicer pravega konja, toda možno bi bilo misliti si tudi naslikanega ali kako drugače na-

rejenega. Zato rečem tudi: resničen konj, to se pravi, tak konj, kakoršen mora biti konj, ne naslikan, ne iz lesa ali ilovice. Pa mislimo si žival, ki bi bila konju podobna, vendar pa nekoliko različna: ali bi mogli reči: to je resničen konj? Morebiti bi se ne spodtikali nad imenom konj, pač pa gotovo nad pridevkom: resničen. Torej mora gotovo nekaj biti v tem pojmu: resničen. Pač nič drugega, kakor to, da je kaka stvar taka, kakoršna bi po našem spoznanji morala biti. A kakošna bi morala biti? Od kod naj to izvem? To spoznamo sicer s tem, da prevdarjamo mnogo stvari. Kajti polagoma se nam utrdi misel, da na nekak način mora ustvarjena ali narejena biti. Ako je drugače narejena, pravimo, da ni resnična. Tako n. pr. kit ni resnična riba, akoravno je zelo velik. Nima namreč potrebnih lastnosti.

5. Pa s tem še nismo dosti povedali. Ako pravimo tako, kakoršno bi moralo biti, pravim, da more nekdo določiti, kakošno naj tisto bode. Kdo pa določi? kdo ima razum in moč, da more to določiti? Zakaj vendar morem trditi, da ni tako, kakor bi moralo biti? Vsekako se oziram pri tem na nek razum, ki obsega in presega vse. Ako se kaj vjema s tistim razumom, je resnično, ako se ne vjema, ne more biti resnično.

Dalje moramo pomisliti, da niso vse stvari na enak način. Ako pravim drevo in njegova senca, mislim precej, da tudi v senci nahajam nekoliko sledu drevesa, toda kaj malo. Senca je malo istinita, drevo je že bolj. Ako mislim na papir in na njegovo barvo, priznavam gotovo, da tvarina papirjeva ima več v sebi, nego njegova barva. Dalje če mislim, da papir lahko sežgem in potem mi ostane pepel: tudi pepel je nekaj in sicer izvira iz papirja. Kar je v pepelu od papirja ostalo, to je gotovo bolj istinito, kakor drugo: teža, barva, trdost itd. Iz tega vidimo, da je mnogo različnih stvari in predmetov na eni in isti stvari ali na enem in istem telesu. Pa ne samo, da se med saboj razločujejo barva, tvarina, velikost, oblika... ampak vse drugačno bitje imajo. Barva in oblika se menjavata, stvar sama pa se ne menja: vosek je vosek, naj je bel, ali rumen, ali trd, ali tekoč. Torej ima gotovo stvar več istinitosti, nego barva na njej. Še več istinitosti ima pleme kakih stvari, živih ali neživih, kajti posamezne stvari minejo in zginejo, pleme pa ne mine: naj pobije lovec še toliko lisic, lisičjega roda vendar ne more uničiti.

Ako primerjamo med saboj kos skale, drevo, žival in človeka: vsa ta bitja so lahko pred menoj, in jaz moram priznati, da so v istini. Toda vendar je razloček med njimi. Menim, da nihče ne dvomi o tem: drevo ima več istine nego skala, žival več nego drevo, človek

več, nego vsa druga bitja, kajti človek obseza vse to, kar imajo posamezna druga bitja.

6. Da ne razkladam tega dalje: vidi se iz tega jasno, da ne morem vseh stvari ceniti enako, kakor jih zaznamujem z besedo. Na rudečem jabelku ne morem tako ceniti barve, kakor cenim tvarino ali meso jabelčno. Zato pravimo po pravici, da ima eno več istine¹⁾ nego drugo ali da je istinitejše. S tem hočemo reči, da je tvarina v viši meri ali bolj, nego je barva njena. Barva sama na sebi ne more biti, zato potrebuje nekake podpore ali podslombe ali podlage, da je na njej. Tvarina je pa kar sama ob sebi in ima celó barvo kot svojo lastnost ali posebnost. Ako bi hotel primero rabiti, rekel bi, da tvarina barvo in druge lastnosti „nosi“, kakor nosilec svoje breme. Nosilec je pa vsekako trdnejši in močnejši nego breme: skoro bi rekel — istinitejši.

Tako tudi moram reči, da je človeško bitje istinitejše, nego so druga bitja. Le primerjajmo med seboj kip človekov — naj je še tako lep — in pravega človeka iste velikosti: kdo more trditi, da ni v človeku mnogo več istine, nego v kipu? In tako smemo že gledé živali reči, da je v človeku veliko veliko več istine, kakor v katerikoli živali.

Tega pripoznati ni kaj težko, ker nas jasno o tem poučuje pamet, in ker tako vsi mislimo. Tako pa tudi spoznavamo, da je več stopinj istine ali prav za prav neizmerno stopinj. Kakšen razloček je med kupom mrtve prsti in med človekom, ki se giblje, deluje telesno in tudi duševno! Tako smo prišli iz prevdaranja o resnici v naši pameti do resnice v drugem pomenu, do istine. Resnica je v našem spoznanji, istina pa je v stvareh.

Ker nahajamo istino po raznih stopinjah v stvareh, podaja nam ta izvrsten pomoček, da spoznamo Boga, kako — to bomo videli pozneje.

7. Enako opazujemo pri ideji lepega razne stopinje. Kaj pa je lepo? Kar nam ugaja. Kaj pa nam ugaja? Je-li vse lepo, kar nam ugaja?

„Pulchra sunt, quae visa placent“, pravi sv. Tomaž: lepo je to, kar je všeč, ako tisto gledaš. Gotovo je pa tudi to lepo, kar ti je všeč, ako tisto poslušáš. Kar pa spoznavamo z drugimi čutili, tega

¹⁾ Namestu besede »resnica« rabim v tem pomenu »istina«, ker se ta ozira na prave stvari, »resnica« pa samo na spoznanje. Spoznanje naše je resnično, stvari so pa istinite. Obe besedi sta tudi gledé svoje etymologije za ta pomena prav primerni. V mnogih drugih jezikih imamo samo eno besedo za oba pomena.

ne imenujemo lepega. Zato mora biti v našem gledanju in poslušanji zmožnost, da spoznamo, kar je lepo. Vendar bi bilo kaj napačno misliti, da oči ali ušesa spoznavajo lepoto. Marveč naš um spoznava kakor resnico, tako tudi lepoto. Kolikor bolj se razvija um, toliko bolje tudi spoznavamo lepoto in sicer s tem, da ločimo lepe od nelepих stvari. Med lepimi samimi imamo nekatere za lepše kakor druge; zdi se nam, da jih razredujemo po nekaki vrsti. Tako si polagoma naredimo nek pojem ali misel o tisti lastnosti, katero dobivamo v stvareh, in jo imenujemo lepoto. Tako nastane ideja lepega, lepote, kakor nastane ideja dobrega in resnice.

8. Kaj pa je neki ta ideja? Ideja seveda je samo v mojem umu ali v mojem mišljenju, toda ni prazna, ni brez pomena: kaže mi istinito lastnost nekaterih stvari. Kakor gotovo so razne stvari, tako gotovo so tudi lepe. Ako bi ne bile nekatere v istini lepe, ne mogli bi drugih ločiti od teh ter jih imenovati grde. Tudi je gotovo, da so stvari bolj ali manj lepe, da imajo več ali manj te popolnosti, da je torej več — ali recimo raje: nedoločno veliko — stopinj lepote. Vse to je gotovo. Sedaj se še ne vprašamo, zakaj je tako. Vzroka ali podlage temu bomo iskali v prihodnjem odstavku.

Tukaj naj samo še to omenim, da sta ti ideji, o katerih sem govoril, h krati z idejo dobrega prevažni za naše duševno življenje. Te ideje uravnavajo naše mišljenje in po njih določujemo svoje delovanje. Lahko rečemo, da so te ideje vrhunec našega spoznavanja. Čim čistejše in močnejše so v nas te ideje, čim bolj se oziramo na nje, čim več veljave imajo, tem popolnejše je naše duševno življenje in delovanje. Kaj so ideje v društvenem življenju, v zgodovini, v narodnem razvoju, to je dovolj znano. Ako se tudi vselej ne prikazujejo prav pod tem imenom ideje na površje človeškega mišljenja, a gotovo so vselej v najbližji dotiki in v najožji zvezi z našimi idejami. Tudi iz tega se vidi, da mora nekaj posebnega biti podlaga ali vir tem idejam.

§ 41.

Ideja istinitosti nas uči, da biva najistinitejše bitje.

1. Ako začnemo včasih prav „globoko“ premišljevat, pridejo nam kaj čudne misli. Morebiti se je tudi izmed čitateljev komu primerilo, da se mu je zdelo vse življenje kot nekake sanje. Ne motim se pa kar nič, če trdim, da so se marsikomu sanje že zdele resnica. Včasih ima kaka napeta glava raznovrstne domišljane podobe pred seboj in misli, da je vse to istina. Kdor vé, kaj so hallucinacije ali

illuzije, ta tudi vé, kaj mislim. Ali so pa sanje čisto prazne? V čem se neki ločijo od naših navadnih misli?

2. Tako premišljajočemu ne bode ti težko, dragi čitatelj, še bolje spoznati, kar sem o raznih stopinjah istinitosti že zgoraj rekel. Od kod je pa vendar taka razlika med raznimi predmeti? Zakaj pa nima kamen moči, da bi se gibal, živel in celó mislil? Ali ne bi si kamen tega želel? Ali ne bi bil popolnejše bitje, ako bi se mogel gibati? Zakaj pa ima žival to moč? Že iz tega moremo razvideti, da tega ne določujejo stvari same, ampak da jim je vse že določeno. Naj bi bile vse stvari med seboj po istinitosti enake, ne bi nikdar vprašal, zakaj je to tako; a nad neenakostjo se kmalu spodtaknem, in zato tudi vprašam. Odgovora ne morem dati drugega, kakor da mora vse bitje izhajati od drugega bitja, ki je natančno določilo, kakšno naj bode eno, kakšno drugo.

3. Prevdarjajmo še dalje to različnost po istinitosti. Dale bi se razne stvari razstaviti po gotovem redu. V tem redu bi n. pr. človek gotovo bil više, nego je kamen. Recimo, da bi tako vrsto res napravili in bi postavili človeka na najviše mesto. Kaj pa bi bilo pod najnižim bitjem? Kaj bi bilo med posameznimi bitji? Kaj za najvišim bitjem? Akoravno vidimo v tej vrsti predore in presledke, akoravno neha zgoraj in zdolaj vrsta, vendar si lahko mislimo še mnogo bitij nižih in viših, nego jih nahajamo v resnični ali dejanjski vrsti. Ali je zares še kako više bitje? Ali je morebiti v istini človek najviše bitje v tej vrsti? Da vidimo!

4. Najprej se preverimo kmalu, da človek ni najviše bitje v vrsti raznih bitij. Kajti ne samo, da je sam kaj nepopoln v raznih ozirih, da je slabo bitje, kakor se sam spoznava, spremenljiv po duši in telesu, podvržen boleznim in smrti: celo manj popolnosti ima po nekterih telesnih močeh, nego živali same. Lev ima več gibčnosti, orel bistrejši vid, mnogo žival ima več telesne ali udne moči, nektare imajo daljše življenje. Tudi so nektare živali človeku zeló nevarne in ga mnogokrat usmrte. Da si je torej človek po svoji celi naravi više bitje nego vsa druga, njemu vidna bitja, vendar ne moremo imeti človeka za najviše bitje.

5. Toliko manj more biti človek najviše bitje med raznimi istinitimi stvarmi, ker ne more on sam nobenemu drugemu bitju dati večje istinitosti ali popolnosti. Pa, je-li to potrebno? Mislimo si dva učenca, drugega poleg drugega. Naj bi jima stavil vprašanje, kakšna je sveta dežela. Oba bi nekoliko znala povedati, a eden bolje nego drugi. Tu gotovo ne bomo sklepali, da se je boljši dijak naučil od

slabejega, ampak narobe. Ako slišim tretjega dijaka še bolje opisovati sveto deželo, ne morem več imeti prejšnje misli, temveč porečem, da sta se prva oba naučila od tretjega. Toda, ker vemo mi, ki poslušamo take učence, mnogo več o sveti deželi, mislimo si takoj, da so si učenci le nekoliko zapomnili, in da jim je moral kdo pripovedovati, zlasti, ako se vsi vjemajo v pripovedovanji. Ali, da se vrnemo k dokazu, ako opazujemo razne stopinje istinitosti, od najneznatnejše reči do človeka, ali nam ne kaže to, da ne morejo imeti, kar imajo, same iz sebe in tudi ne od človeka? Same iz sebe ne, ker so tako nepopolne; iz človeka tudi ne, ker človek nima vsega tega, kar imajo druge stvari, akoravno je najpopolnejše bitje med drugimi. Sicer smo pa tudi na druge načine dovolj pokazali, da stvari ne morejo biti same od sebe, da torej morajo biti od družega bitja. A od ktereга?

6. Prav tu nam je kaj koristno, ozirati se na razne stopinje. Ni težko prepričati se, da mora nad temi stvarmi biti še drugo bitje in sicer eno, a najpopolnejše. Brez konca namreč ne more biti vedno popolnejših stopinj, kajti potem bi bilo stopnjevanje tako, da bi imeli sicer že visoko stopinjo popolnosti, h krati pa bi bila nepopolna, ker bi še neskončna vrsta stopinj bila viša od nje. In za eno neskončno druga — brez meje, brez števila. To pa ne more biti, kajti potemtakem bi lahko kaj bilo h krati neskončno popolno in tudi nepopolno, kar si nasprotuje. Zato mora biti neka najviša stopinja, ki ima vso popolnost. Iz tega najpopolnejšega bitja izhaja vsa popolnost, izhaja vsa istinitost. Le tisti more kaj dati, kateri ima; le od onega more izhajati istinitost, v katerem je vsa istinitost v popolni meri. Torej mora biti najistinitejše bitje vir in vzrok vsej istini.

7. Še jasnejše nam bode morebiti to dokazovanje, ako se ga tako-le lotimo: Prevdarjaje razne stvari, se uverimo kmalu, da so nekatere stalnejše nego druge. A popolnoma stalne ni nobene stvari. To pa kaže, da morejo te stvari sploh ali biti (eksistovati), ali ne-biti. Ko bi n. pr. mene ne bilo na svetu, ne bi svet imel nikake škode, nikdo bi me ne pogrešal. Pa tudi mnogo drugih reči bi lahko ne bilo in celo vseh stvari bi lahko ne bilo. Zakaj bi neki morale biti? Ako bi pa lahko teh stvari tudi ne bilo, tedaj nimajo kaj posebne trdnosti ali kaj posebnega obstanka, nimajo moči, da bi same iz sebe bile. Iz tega pa tudi spoznavamo, da nimajo istinitosti same iz sebe, imeti jo morajo od drugod. Kajti vsa bitja ne morejo imeti samo nekake, odvisne istinitosti, marveč biti mora bitje, ki je samo iz sebe istinito, ki je popolnoma istinito. Tistemu bitju mora biti bistveno, da je, in prav zarad tega mora tudi drugim bitjem vir istinitosti biti.

Sv. Tomaž, kakor smo videli, pojasnjuje to v priliki o ognji in gorkoti. Nahajamo razne stvari, ki so bolj ali manj gorke, n. pr. les, železo, kamen. Te stvari so pa lahko tudi mrzle ali ne-gorke, kajti ni jim bistveno, da bi gorke bile. Prav zato pa ne morejo imeti gorkote same od sebe. Vse drugače pa ogenj. Temu je bistveno, da je goreč. Gorkoto ima sam iz sebe in zato jo more drugim stvarjem oddajati, ne da bi sam nehal biti vroč. Druge stvari pa morejo svojo gorkoto dobiti le od ognja. Te so tem gorkejšje, čim bliže so ognju.

Tako bi smeli reči, da so tudi stvari tem istinitejše, čim bliže so bistveni istinitosti — Bogu.

Pa ne prikrivam si, da je ta dokaz nekam siten, da je težko umevati ga; zato bomo raje nekoliko odpočili se in potem z večjo lahkoto ogledavali si lepoto po raznih stopinjah, iz tega pa povzemali sklepe.

§. 42.

Lepota v naravi in v umetnji.

1. Da je v naravi res mnogo tega, kar imenujemo lepo, tega mi ni treba dokazovati. Ne samo prijatelji narave nam pripovedujejo o njej, ampak vsakdo, kdor se giblje v njej, jo pozna in tudi ceni. Modro nebo, ki pokriva celi obzor, solnčna svetloba, ki se razsipa na hribe in planjave, razne barve, razne oblike, razne daljave, razno gibanje, razni glasovi: kolika mnogovrstnost, ki zanima in ugaja! Tam se dvigajo temnomodre goré, pred taboj se blišči jezero, obdano z mogočnim drevjem: tu se ni mōči upirati čustvu — milemu in prijetnemu, vsled kterega zovemo vse to — lepo.

2. Gotovo je, da nahajamo tukaj lepoto v raznih stopinjah. Da se pa trdno prepričamo, oglejmo si nekatere predmete. Navadna glista nam ne predočuje nič posebnega: podolgasta okrogla stvarica, brez raznovrstnosti in mičnosti. Drugače se zna postaviti kača; z gibčnostjo, z barvami, s fino glavo, z bistrimi očmi zanima ogledovalca. Kako radi ogledujemo čvrsto ribico v vodi! A lepši se nam zdi ptiček na vejici, zdi se nam bolj domač, ljubši in prijetnejši. Še lepša se nam zdi kaka domača žival, n. pr. pes ali zlasti konj, ki ima med raznimi živalimi skoro prvo mesto. Gotovo je tu stopnjevanje v lepoti. — Prav tisto spoznamo, ako se oziramo na drugo stran v naravi. Kaj nam podaja enolična puščava, stepa, kraška skalnata goličava? Zdi se nam pusta, odurna. Bolj nam ugaja širna ravan, porastena s travo. Še prijaznejša je, ako se pretaka po njej reka ali potok. In naj so v daljavi goré, in naj je planjava nasajena z drevjem,

naj se ziblje na njej rumeno žito, to je še lepši prizor. Ako smo pa v mirni dolini, obdani z nebotičnimi snežniki, v dolini, ktero pregrinja kakor prt zelenje in cvetličje krasnega polja, po katerem žubori čisti potok in se sedaj laskavo kaže v prosti strugi, sedaj pa ljubko skriva za gostim vrbovjem, tam doli pa se nabira v malo jezero, da kmalu potem pada v nižavo pri „slapu“ in se razpršiva ob skalah na brez števila kapljic, — na jasnem nebu sije solnee, mile sapice pihljajo in vabijo ptičice, da prepevajo svoje pesmice: to je pač lepota in čar za naše oko! Kdo ne bi tukaj hotel pripoznati raznih stopinj?

3. Ali je pa v takih prizorih, kakor smo jih naslikali, najviša lepota? Nikdo ne more trditi, da bi ne mogla biti še večja. Potnik, ki potuje po raznih krajih, morebiti pravi: To je najlepše izmed vsega, kar sem do sedaj videl, — a kmalu potem. prišedši v drug kraj, trdi: To je pa še lepše. Moglo bi biti pa še lepše. Pa kako dolgo, do kolike stopinje? Ali brez konca?

Brez konca gotovo ne, in sicer zaradi istega uzroka, ki smo ga navedli že zgoraj. Ako bi se lepota dala poviševati brez meje in bi ne bilo najviše lepote, ne bi bilo prav za prav lepote. Tudi za tem, kar se meni zdi zelo lepo, moglo bi biti še neskončno veliko drugih lepših stvari in torej bi ona moja stvar ne bila res lepa. Mora torej biti najlepše bitje, mimo katerega so vsa druga nepopolna.

4. Ker nahajamo lepoto v raznih stopinjah, moramo sklepati, da je nimajo stvari same iz sebe, ampak, da jo imajo iz drugega bitja. Tisto bitje je pa gotovo ono najpopolnejše bitje, o katerem smo prav sedaj govorili.

Ze zgoraj smo sprevideli, da je taka lastnost kaki stvari bistvena, brez katere ne more biti, n. pr. ognju vročina. V ognji nahajamo vročino tudi v najviši meri. Ker so razne stvari v razni meri lepe, nekatere tudi nelepe, kaže nam to da jim ni lepota bistvena, da je torej nimajo same iz sebe. Nikdo tudi ne trdi, da je lepota v našem (ne v ontologičnem) smislu rečem bistvena. Zato je popolnoma resnično, da nimajo lepote same iz sebe, ampak iz takega bitja, kateremu je lepota bistvena. Tako bitje pa more edino le ono najlepše bitje biti.

5. Še jasnejše se nam kaže ta resnica, ako se oziramo na umetniško lepoto. V naravi nahajamo sicer mnogo lepih predmetov, a ti so večinoma h krati tudi nepopolni, niso v čisto lepi obliki. Zato se pa trudi umetnik, da bi predstavil lepoto brez onih nepopolnosti, kakor si jo misli „v vzoru“. Tako n. pr. v kiparstvu lepo obliko človeškega telesa, v slikarstvu razna čustva, razno gibanje,

ker umetnik more v tej umetnosti še bolj izraziti duševno stran naše narave. S tem ne trdimo, da presega umetnik naravo, da more več ustvariti in kaj boljšega, nego narava. Ne, marveč samo to, da si more umetnik pri svojih umotvorih staviti edino le ta namen: pokazati ali vtelesiti lepoto, a narava nam kaže svoje predmete raznovrstno zapletene in zamotane v mnoge razmere, zato ne spoznamo lahko v njej vselej naravnost lepote.

6. Umetnik, ki razlije svojo idejo nad trdo snov, ki torej svoj vzor lepote umetnemu predmetu daje, on nam je jasen in umljiv zgled, kako je tudi v naravi nekdo, — najviši umetnik razlil svoje ideje nad snov, ki je vsled tega lepa. Nihče ne trdi, da ima snov sama iz sebe lepoto, marveč vsakdo je prepričan, da lepoto je dal snovi umetnik. In kolikor spretnejši in umnejši je umetnik, toliko več lepote podá svoji umetnini. Zakaj pač cenimo Rafaelovo Madonno „di S. Sisto“ više nego tisoče drugih slik? Gotovo zaradi tega, ker je v tej podobi več lepote nego v tisoč drugih. Zakaj sta nam ona dva angelja, ki slonita pod Marijo, nedosegljiva vzora lepih otroških obrazov? Zato, ker je umetnik izrazil v njih več ideje lepote in tudi na popolnejši način, nego je izražena na drugih slikah.

7. Pa tudi umetnik nima ideje lepega sam iz sebe, marveč on jo je povzel iz lepih predmetov in polagoma si jo je ustvaril sam z umovanjem in raznim poskušanjem. In da more s posebnim uspehom zvrševati svojo umetnost, treba mu je, kakor pravimo, genijalnosti, to se pravi, poseben dar mora imeti že po naravi, da se v njem čistejše odseva lepote vzor, nebeški žarek. Vse to nam spričuje, da je ideja lepote od drugod, in kakor je ideja lepote iz lepih predmetov, tako imajo lepi predmeti to prednost iz najviše lepote, od najviše ga umetnika — Boga.

§. 43.

Pojasnjevanje iz narave in umetnosti.

1. Težko, da bi bilo dosti lepših krajev na svetu, kakor je Napolj z okolico. Ako si tudi vaju opazovati lepe kraje, a ko prvič pogledaš to krasoto: mesto, morje, Vezuv . . . vse to v jasnih, čarobnih barvah: odpiraš oči in strmiš. Zlasti krasen razgled se ti ponuja iz pred samostana San Martino. Napolj se razteza pred teboj v polukrogu daleč tja na levo proti Vezuvu, oko tvoje plava sem in tja in ne vé, kje bi obstalo na sinjem morji. Ko si se naveličal morja, povspne se ti oko na Apenine in v njihovem podnožji krasno, „srečno“

Kampanijo. Zares, to ti je lepa dežela! Lah pravi, zaljubljen v svojo domačijo: Veder Napoli e poi morir — videti Napolj in potem umreti. — Kakšna čustva neki sprehajajo ogledovalca teh naravnih čarobnosti?

Ni pač mogoče ustavljati se nepremagljivi sili srea, ki ti pravi, da tu se kaže nadzemeljska moč, da je to odsev drugače lepote, nego jo ima narava sama po sebi, zdi se ti, da gledaš v slabem ogledalu nekaj potez one slike, ki jo tvoj um slutí, a ktere tvoja domišljija doseči ne more. Vsaj o sebi moram reči, da so me prav taka čustva navdajala in sicer kar sama ob sebi.

2. Še določnejše mi je polnilo srce to čustvo, ko sem bil ob drugi priliki prestejši in sem mogel mirnejše prepuščati se notranjemu gibanju. — Ako se podaš ob solnčnem zahajanji od Trsta po cesti proti Miramaru, imaš tudi krasno sliko pred seboj. Tam ob robu, kjer se dotikata nebo in morje, potaplja se solnce vanj in siplje svoje rudeče žarke, da se vse žari. Kolika bujnost v barvah! In to gibanje morskih valov, šumenje, vedno spreminjevanje, tam proti severu pa kipi na obali kvišku divni Miramar! Ako pa pogledaš nazaj, vidiš bliščeči se Trst, razsvitljen z zadnjimi žarki tonečega solnea. Ne dá se popisati, kaj čuti srce ob tem prizoru. Meni je bilo, kakor da sem bliže onemu bitju, ki more naše srce popolnem osrečiti in mu uto-lažiti vse želje. Da, prav te želje so nerazumljive. Tako močno dvigajo in prijemajo sree, tako ga napolnjujejo, osrečujejo in vendar čutimo, da bi nekaj radi imeli, česar nimamo. Kaj bi pa radi imeli? Kaj mi je morje, kaj solnce, kaj barve! Le nekaj družega, sam ne vem kaj, želim, in želim tako čisto, tako plemenito! Ko bi imel, imel bi najvišjo srečo. Kaj je neki tisto, kar si tako želimo, kaj napolnjuje tako naše srce, ko smo v tako krasni naravi?

3. Tudi naša gorenjska stran ima mnogo krajev in ponuja prizorov, ki se morejo meriti z marsikterim svetovno-znanim. Od Kranja proti Radoljici ali pa proti Kamniku hodeč naletiš na zelo lepe kraje, kakor na pr. Naklo, Podbrezje, Brezje, Velesovo, Kamnik itd. In kdo ne pozna Bleda? Ali ti je bilo mogoče, dragi bralec, na teh krajih srce svoje zapirati čustvom, ki se zelo razlikujejo od drugih? In kaj si čutil? Postavi se zopet v duhu na eden izmed teh krajev! Glej v duhu na prijazno jezero in na cvetno obrežje, glej na visoke gore, ki kipé v nebo — mogočno, veličastno! Ne moreš si kaj, da ne bi res slutil in čutil nekaj višega. Kaj?

4. To pač ne more biti sama gola materija, ne morejo biti same zemeljske naravne sile. Kaj bi neki mogel najti v materiji? Naj tudi

vzamem kos lesa, kos kamna ali gručo prsti, naj jo tudi na prsi svoje pritiskam: kaj imam v njej? Ali kamen čuti? Ali morem ž njim govoriti? Zakaj bi tedaj moglo jezero, zakaj bi gora, polje in ravan mogla zanimati me in vzbujati mi čustva? Lepa oblika, lepota jih vzbuja, to vem, a kaj je sama lepota? Naj imam majhno lepo sliko in jo primem v roko v temi: kaj mi je slika? Kaj mi naj pové? Kaj naj jaz spoznam iz nje? In vendar imam prav tisto sliko v svetlobi, kakor v temi. Ali ni torej jasno, da mora nekaj ne tvarinskega, duševnega biti v obliki in to je ono, kar mi kaže ali predstavlja tisto više bitje.

5. Gledé umetnosti mi utegne sicer kdo odgovoriti: Umetnost napravi zaradi tega tak vtis, ker nam predstavlja resnične predmete, torej nima sama iz sebe nikake moči, nikakega vpliva. — Deloma je sicer res, da ima umetnost mnogo vpliva, ker posnema in nam predstavlja naravine in resnične predmete, toda čisto se moti, kdor meni, da nič drugega ni v umetnosti. Kdo je pač tako kratkoviden, da ne bi mogel ločiti slike od pravega človeka? Kdo ne vé, da na platnu ni drugega, kakor same razne barve, ki so le kaj malega vredne, ali celo nič, ko so suhe in med saboj pomešane? To vsakdo vé in vendar ceni umetnine, ceni zato, ker imajo ceno same iz sebe, ker so tudi ne gledé na tiste predmete, katere predstavljajo, človeku zanimive, važne. Pa naj mi kdo pové, na kaj se ozira glasba! Ako slišim lepo melodijo, ali morem vselej to umeti, kaj je neki hotel izraziti umetnik? — in vendar mi ugaja.

Zato smemo s popolno gotovostjo reči, da nam umetnine zato ugajajo in imajo za nas toliko vrednost, ker izražajo neko nadčutno misel, nekaj višega, netvarinskega, in to more prihajati edino le od višega bitja, od Boga.

6. Tako nam lepota, bodi si v naravi, bodi si v umetnosti, priča, da mora bitje biti, ki je najlepše in vir vsej lepoti. Temu bitju je lepota bistvena, zato jo podeljuje drugim vstvarjenim bitjem. Lepota pa, katero nahajamo v naravi, nas opominja Boga, ki jo je dal naravi.

V naravi namreč lepota le tako rada mineva. Komaj se je prav razvila in začela razveseljevati naše oko, že začenja giniti in hitro mine, kakor je prišla. Le malo časa traja pomlad in cvet, le kratko cvetó cvetice in gladko lice se kmalu nagubanči. Prav to, kar je najlepše, pokvari se hitro, hitro se spridi. Ali ima torej kaka stvar lepoto sama iz sebe? Ali bi je ne ohranila rajše, nego jo zgubiva, ako bi jo lahko imela?

Ni mogoče, da bi vse bilo nestalno, ni mogoče, da bi vse moglo miniti, da ne bi nič ostalo. Da, lepota ostaja, vedno je ista, akoravno se menjavajo lepi predmeti, lepota je večna, ima pravo in istinito življenje, kajti ta večna in bistvena in živa lepota je — Bog.

§ 44.

Nektere misli o lepoti in o Bogu.

„Resnica, lepota, krepost! Te nas vodijo v kraljestvo božjega in neminljivega; brez njih gremo v nizkost, minljivost in podlost. Kakor gotovo je nekaj resničnega, lepega in dobrega, tako gotovo je Bog. K njemu nas vodi vse, kar nas dviga nad naravo: duh čustva, duh mišljenja, naša samosvest.“
(Jacobi.)

„V naših srcih je notranji, duševni svet, ki žari iz telesnega sveta, kakor gorko solnce, namreč: krepost, lepota in resnica, troje notranjih nebes in svetov, ki pa niso deli zunanjega sveta, ne izhajajo iz njega in niso po njem posneti. Po katerem zgledu, po kaki obliki, od kod bi povzeli vase ves ta duševni svet? Naj se vpraša bogatajec, kako si je naredil velikanski vzor božanstva, o katerem pravi, da ga ni ali da je samo snov! . . . S kratka, bogatajec hoče imeti posneto sliko brez vzora.“
(Jean Paul.)

„Kolikor bliže so bitja stvarniku, kolikor bolj razodevajo njegove lastnosti, tem lepša so. Naravina lepota kaže najjasnejše, da izvira iz Boga, kajti narava je edino le delo božje. Umetnost, ki se naslanja na naravino lepoto in jo prevstvarja, ima na sebi pečat človeškega duha in zaradi tega jo lažje umevamo in jo rajše imamo.“
(C. Berthold.)

„Še le, kadar nam kaže ženska slika poveljano mater Gospodovo, kadar moremo v vzorni človeški postavi zreti pravi izraz neumrljive duše in tako podobo božjo, kakor jo moramo imeti v sebi celo večnost, še le tedaj imajo te podobe za nas pravo ceno. Ako nas stavbarstvo dviga proti nebesom, ako nam predstavlja glasba harmonijo svetá in blaženost v večnosti, tedaj imajo te umetnosti pomen, ki je nadčuten in nad vsakdanjostjo. Ako je treba pripoznati, da vodi osodo in srečo človekovo mila božja previdnost in sicer vse lepše, nego more slikati najvzornejši roman, tudi tam, kjer se nam zdi vse vsakdanje: potem nam ne pripoveduje pesništvo samih bajk; ako je v krivici neskončno zlo, ktero je treba poravnati, tedaj ima tragika pomen in smisel; ako se skuša značaj epičnega in dramatičnega

junaka povspeti do neskončnosti, tedaj zasluži, da ga občudujemo . . . Res je, da nismo spoznali iz tega razlaganja naravnost Boga kot izvor vse lepote, ampak samo pokazali smo, da brez neskončnega, osebnega Boga ni možna prava lepota v umetnosti. Da si pa moramo misliti tega osebnega, neskončnega Boga kot neskončno lepoto, razvidimo iz njegove neskončnosti, ki mora obsezati vso popolnost, torej tudi lepoto v najviši meri. Ker je Bog vzrok svetu, mora stvaritelj lepega sveta neprimerno lepši biti. Tudi si moramo misliti neskončnega Boga kot vzor vsej lepoti. Vzor pa mora biti prava lepota . . . Naš duh čuti nepremagljivo potrebo, da se povspenja iz mnogovrstnosti do enojnosti, in ko tej potrebi strežemo, imamo veselje. Ako nam je pa prijetno razlagati svet in njegove pojave iz prvotnih vzrokov, iskati dejanjem prvega namena: vleče nas to še dalje, da še bolj enotno razlagamo. Tako dolgo nismo mirni, dokler nismo našli enega vzroka, enega namena. Ako naj se torej ustreza tako bistveni potrebi našega duha, mora biti enotni namen in enotni vzrok. Spoznavanje te enote podaja nam najvišje duševno veselje. Ako pa enotni vzrok in pa zadnji namen sveta napravlja duhu najvišje estetično veselje, mora biti Bog, ki je svetá bistvo, vzrok in namen, najviša lepota in zaradi razmere do sveta — vir vsej lepoti.

Utegnil bi kdo ugovarjati našemu razkazovanju, da nismo dokazali prvotne lepote kot osebnega Boga. Prav narobe bi se nam po panteističnem nazoru kazali zakoni in bistvo v veliko lepši podobi. Ako si mislimo lepoto kot izraz ideje v čutni obliki, ali kot duševno stran v čutnosti, tedaj je gotovo nemogoče, osebnega Boga, ki je od sveta različen, vpodobiti čutno. Pa nauku panteizma pa je celi svet samo zunanja podoba neskončnega bitja. Prav tako se kaže po tem nazoru glavni zakon lepote, da naj je enota v različenosti, mnogo boljše, nego v teizmu, kajti v teizmu je Bog pač edin, toda tako edin, da ne moremo govoriti o različenosti. Panteizem pa kaže, kako so vse stvari v božji substanci prava enota: torej največa mnogovrstnost v popolni enoti.

Toda, ako hoče kaj biti lepo, ne sme biti nesmiselno. Da bi pa Bog bil svet, skupina vseh stvari, to je protislovje, to je nemogoče. Tedaj ne moremo imenovati panteističnega nazora estetičnega. Treba je, da le vprašamo svoje lepočustvo, da se takoj prepričamo, koliko bolj je tak nazor strašen, kakor pa prikupljiv. Le kdor se odpové pameti in ima neresnične podobe v svoji domišljiji, presojevati more umetnine po panteističnem nazoru.“

(C. Gutberlet.)

Prav v tem smislu in kot nekaka pesniška oblika tega dokaza, kakor tudi kozmologičnega in teleologičnega skupaj, naj zabava čitatelja nastopna pesem:

Cvetica.

Cvetica.

Prelepa stvar v oči mi sije,
V srcé in um svetlobo lije;
In vendar si neznatno mala,
Da jedva med stvarmi poznala —
Opazila bi se — cvetica!

A jaz te motrim;
Z vso dušo te objemam,
Da dušo tvojo si odkrijem,
Z vsem umom te prevzemam,
Da tvojo slast do dna izpijem.

Modrosti iščem.

Sestavljena si umno, cvetka moja,
Napravljena si lepo: vsaka boja
Obláčila te je; to tvoje krilo
Kraljice krasne pač bi ne grdilo.
To steblo tvoje, vitko sezidano,
Je kakor stolp, visoko, pa lahanó.
In vrh na steblo drzno se razpenja,
Je pisan in nakičen brez tratenja.
Okó mi tvojim divi se oblikam,
Vonjava tvoja prsi mi vmiruje,
Življenje tvoje pa se v moje snuje:
Z modrostjo še srca se ti dotikam.

In ti cvetica?

O da bi ti odgovorila,

O da bi ti mi razgrnila

Vse želje svoje, misli, dušo, bistvo —
— vse!

Cvetica — nima-li življenja,

Nima-li mišljenja?

O da bi vedel, znal, umel to vse!

Rajska spomlad.

Sapice z juga pihljajo,

Zimo sè snegom končajo;

Solnce gorkejšje poljublja

Goro in plan. Poizgublja

Led se in čmernati hlad.

Tla se vzbudé:

Dviga zelenje se živo,
Cvetke rasto ljubeznivo;
Bilkica drobna vspnè se,
Više in širje sprostè se:
Tukaj se čuda godé.

Prav res, prav res!

Zidarjev ni, kiparjev ni,
Nosačev ni, tesarjev ni,
In kviško sili cvetka marno,
Pa trdno, tiho, dobro varno.
Tu jakost je in umnost vmes.

Ne vidim, ne čutim,

Kaj tu se vrši,

A vendar le slutim,

Da delo hiti.

Korenček ti srka —

In goni navzgor —

Jedilo

In pilo

Za lističev zbor —

Natančno, kot pravi ti črka.

In gori in doli

In noter in ven

Ti snuje, deluje,

Ti vleče in meče

Kot mojster zveden:

A cvet se učil ni nikoli.

O da cvetka bi kazala
Svoje umnosti skrivnost,

O da bi mi pomagala

Širiti si učenost!

O da cvetka govorila,

Govorila bi, učila

Meni bi srcé hlepeče,

Pameti moč koprneče.

Gledam, cvetka, te zvedavo, —

Kakšna je spoznanja žeja! —

Modroljubje moje pravo

Dela naj me čarodeja:

»Cvetka, cvetka, zdaj govori,
Zdaj odkrij se, to ni težko,
Vem, da ti življenje tvori
Bitje živo, nadčloveško«.

Brezumje!
Tu ni glasú, tu ni srca,
Tu ni življenja umskega.
Atomi sklepajo se redno,
Materija razpada vedno.
Oblike mrzle, gole, prazne,
Poteze, barve — bujne, razne.

In vendar!
Cvetico to moj duh objema,
Podobe, znamenja tu gleda
Zarisana, zapisana —
Tu čitam ja — —
Ni nemá, mrtva ta cvetica.

A kdo je tebi dal življenje,
Kdo kras ti dal je, krasotica,
Kaj vzbuja v meni hrepenenje?
Tvarine li samo kopica?

Lepoto Stvarnik dal je cvetu,
In Stvarnik dal mu govorico:
Njegovo delo vidim v svetu;
Njegovo misel in resnico
Tu gledam, čujem,
Se ž Njim radujem.

Umevam:
V cvetici Stvarnika častim,
Po Stvarniku le hrepenim.
Cvetica Njega je beseda,
Oko mi v njej Božanstvo gleda.
Tako učim se jaz modrosti,
Iz stvarstva dvigam v visokosti.

V. Zgodovinski dokaz.

§ 45.

Ime, zgodovina in načrt.

1. Vesoljno stvarstvo nam sicer kaže, da ni sámo iz sebe, ampak da izvira iz višega, neskončnega, nespremenljivega bitja; vendar pa v dokazovanji skoro ni mogoče ozirati se na vsakovrstne posamezne stvari, temveč treba je povzeti le cele skupine, ali pa ozirati se na nekatere lastnosti, da je dokaz krajši in zato pregleden. Tako smo ravnali tudi mi in prezrli tiste posameznosti, ktere je bilo mogoče prezreti. Vendar pa upamo, da se je vsakemu utrdilo prepričanje: Bog je v resnici.

Toda zdi se nam, kakor bi to ne bilo še popolnoma gotovo. Morebiti se čitatelj še tako-le pomišlja: „Res je, jaz tako sodim, meni se tako zdi, a kaj pa drugim? Morebiti se motim.“ No, kaj zeló se nam ni treba bati, da bi se motili, ako smo dobro prevdarili in pretehtali dokaze od vseh strani; a škodi vendar ne pogledati, kaj drugi mislijo in kako o Bogu sodijo. Ako sprevidimo, da drugi, da vsi ljudje pripoznavajo Boga, potem smemo mi tem trdnjše držati se tega prepričanja.

Pa tudi ne gledé na druge dokaze, imajo nazori drugih ljudi v tem vprašanji veliko pomena. Če najdemo, da se vsi ljudje, ali skoro vsi ljudje v tem vprašanji strinjajo, móra nam tisto soglasje kazati resnico, to se pravi: kar vsi ljudje enako priznavajo in trdé, to mora biti resnično.

Prav zato imamo še poseben dokaz, da je Bog, ki se opira na soglasje vseh ljudi, bodisi sedaj živečih, bodisi nekdanih. Ta dokaz imenujemo zgodovinski dokaz. Imenuje se pa tako, ker se ozira na mnenja ali nazore narodov, ki so se prikazali v zgodovini, ali kratko: na zgodovino. Pri tem seveda ne preziramo sedanjih narodov, ampak tudi teh narodov soglasje je zeló važno. A še važnejše se nam mora zdeti to soglasje, ako obsega narode ne samo vseh krajev, ampak tudi vseh časov.

2. Ta dokaz nahajamo že kaj zgodaj. Zlasti pisatelja Ciceron in Plutarh se sklicujeta na soglasje vseh narodov, govoreča o božanstvu. V krščanskem bogoslovju in modroslovju nahajamo pogostoma ta dokaz in tudi dandanes se nahaja skoro povsod, kjer se nahajajo drugi dokazi.

3. Ker je naš dokaz kaj lahek, ne bomo ga obravnavali na dolgo, ampak le v glavnih potezah. Razkazali bomo najprej, da so vsi narodi poznali in sedaj poznajo nekak pojem božanstva. Ti pojmi niso sicer enaki pri vseh narodih, vendar vsaj v tem se vjemajo vsi, da je neko više nadčloveško bitje. Iz tega soglasja bomo povzeli resnico, da Bog tudi biva ali je, kajti v soglasji vseh ljudi se razodeva resnica.

§ 46.

Božanstvo poznajo vsi narodi.

1. Zeló se razločujejo po mišljenju, po navadah, po omiki posamezni narodi. Nekteri stojé na visoki stopinji omike, drugi pa so skoro na pol-divjaki in ne studi se jim jesti človeškega mesa. Dasi pa so razlike med njimi velike, vendar pa nahajamo pri vseh ljudeh marsikaj enakega, vsem ljudem skupnega ali občnega bodisi v duševnem ali v telesnem oziru. To ni težko umeti, saj spadamo vsi v eno vrsto, vsi smo iz enega in istega rodu. A za vse drugo se mi tukaj malo brigamo, le ono mišljenje narodov nas zanima, v katerem se kaže, da poznajo više, nadčloveško bitje — božanstvo. V istini nahajamo tako mišljenje pri vseh narodih. Razodeva nam to mišljenje povsodi neko bitje, kateremu je človek podložen, ki ima moč nad njim, ktero mu more storiti dobro ali hudo. Ono bitje imenujemo božanstvo, to

se pravi: tisto bitje, ktero si posamezni mislijo. S tem še nismo izrekli, da je ono bitje tako v istini, kakoršno si posamezni mislijo: pred očmi imamo le nekako predstavo, idejo ali pojem. Ta pojem se nahaja splošno. Bodisi, da si nekateri mislijo vsegamogočnega Boga, kakor mi kristijani, ali da si drugi vstvarjajo svoje malike, ali da tretji častijo skale, drevesa in še druge malovredne stvari: vsi si mislijo više bitje, in to je dovolj za naš dokaz.

2. To kar smo rekli, velja prav tako o sedanjih kakor o nekdanjih narodih. Zgodovina nam ne poroča o nobenem narodu, ki ne bi poznal kakega božanstva ali božjega bitja. O takem narodu ne vé ničesa Herodot, ki se je mnogo oziral tudi na negrške narode, ne vedó zemljepisci, ne vedó modroslovci. Narobe spričujejo celó naravnost, da povsod poznajo bogove, da jih vsi narodi časté. O Indih bi bilo to nepotrebno dokazovati, ker je dovolj spričano, da so celó enega Boga sprva spoznavali. Prav tako o Perzijanih, Asircih, Egipčanih in drugih narodih, ki so nam znani iz zgodovine. O Keltih n. pr. poroča Cezar, da so zeló goreči v svojih verskih šegah. Toliko pokorni so bili bogovom, da so celó ljudi žrtvovali, ako je bil kdo bolan, ali ako je bila druga potreba. O Ibercih so sicer nekteri že v starem veku trdili, da niso verovali v bogove, a gotovo je, da so imeli nekako bogočastje in sicer so prihajali v svetlih nočeh, ko je bila polna luna, na prosto in so neznanemu bogu v čast plesali. Skoro gotovo so častili zvezde. Nekatere bogove njihove naravnost ali po imenu imenujejo; teh podobe se vidijo na denarjih. Torej nikakor niso bili brez bogov.

Zato moreta trditi po pravici Ciceron in Plutarh, da ni naroda brez vere in češčenja bogov. Prvi trdi, da ni noben narod tako neolikan in divji, ki ne bi ničesa vedel o bogovih, dasi tudi ne vé, ktere bogove je treba častiti.¹⁾ In drugi piše: „Ako prehodiš celi svet, najdeš mesta brez zidovja, brez kralja, brez omike: a mesta brez svetišč, brez bogov itd. nihče ne najde.“²⁾

3. Tako je tudi dandanes: naroda, ki ne bi ničesa vedel o božanstvu, ni. To učijo glavni in najzanesljivejši učenjaki. Peschel piše: „Ako se vpraša, ali so kdaj dobili kje kako ljudstvo brez verskih čustev in predstav, smemo odločno reči, da nikakor ne . . . Zgodovina in narodoslovje poznata brez števila rodov, ki se niso nikdar povzdignili do višine spoznanja, da, mnogo takih rodov, ki so se, pridobivši bolje spoznanje, pogreznili v grde zmote, v katerih so tičali stoletja, tudi tisoč-

¹⁾ De legg. 1, 8.

²⁾ Adv. Colot. c. 31.

letja.“¹⁾ Adrian Balbi piše: „Ni dokazano, da bi bilo kako ljudstvo, ki ne bi imelo verstva. Odkar so se ljudje združili, verovali so v nad-naravna bitja, ki so prijazna človeku, ako si pridobi njihovo milost, a neprijazna, ako so razsrjena itd.“²⁾ Še odločnejše trdita prav isto Anglež Tiele in znani Maks Müller. Zato more s popolno gotovostjo reči Platz: „Verske predstave, vera v više duhove — so posebna, h krati pa splošna lastnija človeškega rodu.“³⁾

Za naš namen nam ni treba še več dokazov kopičiti. Tudi se nam ni treba bati, da bi se prenaغلili, ko sklepamo: Vsa ljudstva, torej tudi ljudje, spoznavajo više bitje, ki ima oblast nad človekom: tisto bitje imenujemo v obče božanstvo.

§ 47.

Soglasje vseh ljudi kaže resnico, da je Bog.

1. V čem se vjemajo vsi ljudje, to smo nekoliko spoznali. A drugo vprašanje je: Kaj smemo iz tega sklepati? A tudi na to ni težko odgovoriti.

Prvič se pripričujemo iz tega soglasja vseh narodov, da tudi drugi, da vsi ljudje tako sklepajo, kakor mi, to je, da spoznavajo Boga po svoji pameti, da iščejo vzroka raznim stvarim in pojavom. To nam kaj zelo potrjuje, kar smo sklepali in našli preje, torej se nam ni treba bati, da smo se zmotili. Ako eden dela kak račun, zmoti se lahko; manj lahko dva; ako jih dela deset en račun in se vsi vjemajo, tedaj imamo račun gotovo za pravi in resnični račun. Kaj pa, če se vjemajo vsi ljudje? Ali ne moramo nedvomno resničnim šteti tak račun? Gotovo. Torej smemo tudi svoje dokazovanje imeti za resnično.

2. Pa tudi samo z ozirom na zgodovinsko resnico, da vsi ljudje kaj vedó o božanstvu, moramo reči, da se tu jasno razodeva naša resnica: Bog je.

Kar smo prej prevdarjali o soglasji narodov o božanstvu, to potrjuje naše dokazovanje, toda s tem se ne bomo pečali tukaj, ker ne bi mogli v tem oziru povedati kaj novega poleg tega, kar smo že povedali. Premislimo raje, ali nas res učé vsi narodi, da je Bog?

Naravnost smemo odgovoriti, da res. Gotovo je, da vsi ljudje si ne morejo svojevoljno kacega nauka izmisliti, ampak morali so

¹⁾ Völkerkunde, 1876, p. 273.

²⁾ Allg. Erdbeschreibung, 1883, I., p. 168.

³⁾ Dr. B. Platz, der Mensch itd. 1887, p. 519.

zvedeti in spoznati resnico le tako, kakor se sploh resnica spozna. Ako si torej vsi ljudje mislijo božanstvo, niso si tega izmislili, ampak to jim pravi pamet, kakor jim ista pamet naznanja mnogo drugih resnic. Pamet vseh ljudi je taka, da pride do spoznanja onega višega bitja, o katerem govorimo. To spoznanje pa je pravo spoznanje, kajti ni mogoče najti vzroka, zakaj bi ne bilo to spoznanje prav toliko vredno, kolikor je vredno kako drugo spoznanje. Ali pa imamo resnico v tem spoznanji? Kaj pa družega! Ako nam spoznanje ne kaže resnice, ni spoznanje, ampak domišljija. Kar spoznavajo torej vsi ljudje, to je resnica. Resnica je pa tudi, da je Bog. Kaj to pomeni? To, da Bog je, tako je ali biva, kakor sploh more bivati kako bitje, ni samo v naši pameti, ampak je v istini. Kajti mi ne spoznavamo Boga kot tako bitje, ki bi samo v naši pameti bilo, ampak kot popolnoma istinito bitje. S kratka: Bog je.

3. To misel, katero smo tukaj razložili, razkladajo tudi po drugem načinu. Ako se vjema v tem prepričanju, da je više ali božje bitje, celo človeštvo, moramo imenovati to soglasje glas narave. V vsem človeštvu skupaj gotovo nahajamo človeško naravo, kakor nahajamo v vseh živalih skupaj živalsko naravo. Torej je gotovo vse to naravno, kar se javi v vseh ljudeh, naravno tudi spoznavanje božjega bitja. To spoznavanje pa ne more biti napačno, ker se ne opira na napačno ali lažnjivo, negotovo podlago, ampak na najtrdnjšo podlago — naravo. Kakor je narava sama po svojih posameznih delih v lepem soglasji, tako se mora tudi to spoznanje vjemati z drugim resničnim spoznanjem. In to je znak resnice. Tedaj namreč spoznavamo resnico, kadar se ravnamo po zakonih mišljenja, ako se držimo prave ali naravne poti. Zato je pa tudi v našem slučaju dokaz o resnici, ker se vjema naše mišljenje z naravo našo.

Mislimo si sedaj, da bi nas narava naša goljufala, in bi ne bilo resnično, da je Bog. Pamet bi torej goljufala in na led vodila celo človeštvo, češ, Bog je, in vendar ga ni. Kaj bi pa potem še bilo resnično? Ali bi pameti mogli verjeti v drugih rečeh? Nikakor ne: nobene resnice bi potem ne bilo, nobene gotovosti. Kajti nikakor ne vem, zakaj bi v eni stvari imeli pamet svojo za pravo in resnično, v drugi stvari pa ne. Torej moramo imeti to spoznanje, o katerem govorimo, za resnično.

S tem smo dokazali, da nam tudi soglasje celega človeštva dovolj spričuje resnico, da je Bog.

4. Nekteri modroslovci so spravili ta dokaz tudi v drugačno obliko, ki pa ni prava oblika zgodovinskega dokaza: Ker ima celo človeštvo,

kakor tudi vsak posamezni človek misel ali idejo o Bogu, mora biti za to idejo tudi dovoljen ali zadosten vzrok. Sama iz sebe ne more biti ta ideja. Ker je pa ta ideja ideja popolnejšega bitja, nego sem jaz, nisem mogel te ideje narediti sam iz sebe, — popolnejše ne more nastati iz manj popolnega. Torej mora ta ideja biti od tistega bitja, ki ima vse popolnosti samo v sebi, in to je Bog.¹⁾

Ta dokaz ni sicer slab, da-si ni brez napake, a za poseben dokaz ne more veljati, kajti po tem načinu smo v kozmologičnem dokazu skleпали: od večinka do vzroka.

§ 48.

Ugovori proti zgodovinskemu dokazu.

1. Ni čisto res, da bi se tako vjemali ljudje v tej misli, da je Bog. Saj je dovolj znano, da so bili vedno bogotajci ali ateisti, ki niso verovali v Boga. In ti so bili vsi zelo omikani, tudi učeni, torej je takih mož veljava velika in gotovo več izdâ, nego misel priproste množice.

Ne nameravamo o bogotajstvu že na tem mestu vsega povedati, kar bi bilo potrebno, ker se bomo s to žalostno zmoto človeškega duha pozneje posebej pečali, le kar je neobhodno potrebno za odgovor, naj navedem tukaj. Prvič je dvomljivo, da bi bili res taki bogotajci, ki bi bili s polnim prepričanjem tajili Boga. Kaj drugega je, svojo vest tolažiti s takim govorjenjem, kaj drugega pa, imeti popolno prepričanje. Takih zgledov bi pač težko bilo navesti. Idejo o Bogu pa vendar imajo, akoravno Boga tajijo: naj pa razložé, zakaj in od kod jo vendar imajo! Pa naj bi tudi bogotajci bili: koliko pa jih je? V primeri z drugimi ljudmi zgine število posameznih, le redkih bogotajcev. Odločno pa moramo zanikavati, da bi ti ljudje bili izmed najimenitnejših in najučenejših. Najučenejši močje, kolikor jih našteva zgodovina, pripoznavali so vsi Boga. Ali pa ti nič ne veljajo? Zato tudi ni res, da bi veljava bogotajcev v našem vprašanji bila večja, nego neomikanega ljudstva. Splošno priznavajo vsi, ki poznajo človeško srce, da Boga tajé tisti, ki bi radi imeli, da bi ga ne bilo. Toliko o bogotajstvu na tem mestu.

2. Ugovarjajo zgodovinskemu dokazu tudi s tem, da se sklicujejo na splošne zmote človeškega rodú. Pravijo, da so tudi nekatere zmote splošno razširjene in prehajajo od roda do roda. Tako n. pr. so razširjene mnoge prazne vere, tako je bilo do novejšega časa kot resnica

¹⁾ Cartes. Princip. Phil. p. 1.; Med. III., Ehrlich, Apol. Erg. 1863. p. 9.

priznana zmota, da se vrti solnce okrog zemlje. Zakaj, da ne bi tudi v tem slučaju bila zmota?

Ne pravimo, da se nikdar ni kaka zmota med ljudmi splošno razširila. Saj vemo, da niso vsi ljudje spoznavali pravega Boga, premnogi so poznali in še poznajo svoje malike. To je gotovo velika in kaj žalostna zmota. Toda zmoto ljudje spoznajo in jo zavržejo, kakor hitro se je zavedó. Toda, akoravno skuša tu pa tam kak bogotajec druge prepričati, da ni Boga, vendar mu le malokdo verjame. Zakaj pa bogotajci ne morejo te zmote razkazati: zakaj, kako in v čem se motimo? Kar se tiče posebej one zmote, da se vrti solnce okrog zemlje, pač se ne more nihče na to sklicevati. Saj je v nekem pomenu resnično, in oči nas tega prepričujejo. Navadni človek se ne postavi na znanstveno stališče, in tako misli, kakor mu kažejo čutila. Pa tudi omikani ne govorijo drugače. Vsakdo pravi: solnce vshaja in zahaja, dasi tudi vé, kako je v resnici. — Torej tukaj ne velja ta primera.

Tudi druge zmote popuščajo ljudje, kadar jim kdo pokaže in dovolj razjasni resnico. Zakaj pa se ne dajo nikakor ljudje preveriti, da ni Boga? Zato, ker spoznavajo dovolj trdno in kot gotovo, da je Bog v istini. Le istine ne izpodbije nikaka sila. — Da imajo ljudje razne misli o Bogu, to umevamo lahko. Saj Boga ne vidimo. Še o takih predmetih, katere spoznavamo s čutili, imajo ljudje mnogokrat razne misli. Da Bog je, to spoznavajo vsi, a kakšen je, to je teže spoznati, zato se ljudje ne vjemajo v tem spoznavanju.

3. Nasprotniki trdijo tudi, da celó nekteri narodi ničesa ne vedó o Bogu, da je torej napačno reči: Boga poznajo vsi narodi. — Zares so nekateri nasprotniki tako ugovarjali, a po krivici. Da bi bil kak narod do cela brezbožen, to je napačno. Le nekaj malo potovalcev je trdilo, da so videli taka ljudstva, a ti so bili večinoma kaj površni potovalci, ali pa površni in veri sovražni pisatelji. Poznejši potovalci, ki so umevali bolje onih divjih narodov jezik in se dalje bavili ž njimi, prepričali so se, da je neresnično bilo prejšnje poročilo. Preobširno bi bilo, navajati posameznosti. Na drugem mestu bode pač prilika o tem temeljiteje izpregovoriti.

4. Zlasti pa si skušajo bogotajci dandanes s tem le izgovorom ali ugovorom pomagati: Naj tudi je ona misel splošna, da je Bog, — to nič ne dene. Ta-le misel izhaja iz naše narave, iz nekake potrebe, ker nam je neizogibno potrebno misliti si, da smo odvisni od višega bitja. Odvisni smo namreč od narave, ki je tako velika in tako silna, odvisni od drugih ljudi, odvisna je naša volja od našega

telesa: vse to je vzrok, zakaj čutimo v naravi svoji odvisnost. Najlože pa si pomagamo s tem, da si mislimo one močnejše naravne sile kot nekaka živa, osebna bitja in tako si domišljujemo razna božanstva ali pa tudi eno samo: razna božanstva, ako si mislimo več naravnih sil, eno božanstvo, ako si mislimo vso naravo kot eno samo silo. — Na to odgovarjamo: Tako govoriti je lahko, a tega dokazati ni lahko. Odvisnost od narave res čutimo in tudi pripoznavamo. Zato bi pač morala v naši pameti tako javiti se ona odvisnost, da bi spoznavali resnico, sile — kakoršne so, predmete — kakoršni so. Zakaj bi drugače spoznavali, kakor je res? Zakaj bi naša pamet tako bila vstvarjena, da bi nam drugače kazala, kakor je v istini, namesto čisto umljive odvisnosti od naravnih predmetov kazala nam bi nerazumljivo bitje božje? To se pravi pač pameti preveč prisojati, — ne preveč zmožnosti, ampak preveč sleparstva. Zato ponavljam še enkrat: Tako se dá pač ugovarjati in dokazom z besedo oporekati, toda dokazati ni kar nič tega mogoče. Ne samo to, marveč podere se s takimi trditvami vse spoznanje in ostane le dvom — umski nihilizem.

Tako smemo pač po pravici trditi, da nikdo ne more kaj temeljitega ugovarjati zgodovinskemu dokazu. Torej pa ima tudi popolno veljavo, katero smo mu prisodili. Da, Bog je, ker tako priznavajo vsi narodi, torej uči tako naša narava, ki nas ne more goljufati.

Naj tem ugovorom in odgovorom dostavim še besede nekega apologeta: „Prevdarite, ali je mogoče pogrešati zgodovinskega dokaza, ako je sploh mogoče vednostno dokazati, da si Boga moramo misliti, da je Bog v istini.

Ako si moramo Boga misliti, tedaj izvira iz tega naša vera in misel, da je Bog. Ako je oni vzrok v vsakem pametnem, razvitem bitji, in ne samo v enem, mora biti tudi včinek, t. j. ona misel in vera v vsakem pametnem bitji. Ali — z drugimi besedami: ta dokaz, da je prepričanje in vera v Boga splošna, dopolnjuje vsak vednostni dokaz o Bogu. Še le s tem dokazom je dognano, da ono mišljenje ni samo navidezno, ampak da se nahaja kot zakonito mišljenje v vsakem umnem človeškem bitji.“¹⁾

¹⁾ Ehrlich, Apolog. Ergänzg. zur Fund. Theol. 1863. p. 21.

Dostavek.

Ontologični dokaz.

§ 49.

Ime in bistvo.

Ko smo prevdarjali razne dokaze o Bogu, ozirali smo se vedno na kako istinito bitje ali celó na množino bitij skupaj, n. pr. na celi svet, ki je omejen, ali na istiniti red v naravi, ali na istiniti nravni zakon itd. Sklepali smo potem: ker bi B ne mogel biti, ako bi ne bilo A, mora biti A, ker je B, in sicer mora biti A istinit, ker je istinit B.

A poleg teh dokazov se je razvil iz modrovanja še drug dokaz, ki spada v popolnoma drugo vrsto in sicer zato, ker ima nekaj posebnega v svoji obliki in v svoji podlagi. O tem nismo še nič rekli, koliko je tisti dokaz vreden, a resnica je, da je dal bogoslovcem in modroslovcem, prijateljem in neprijateljem svojim mnogo opraviti in da ga skoro povsodi nahajamo, kjer koli dobivamo druge dokaze. Tu je na odličnem — na prvem mestu, tam ga potisnejo v ozadje, zopet drugodi pa je pahlen popolnoma v kot med staro šaro. Tu mu dajo popolno veljavo, in zidajo nanj celó druge dokaze, tam pa ga pobijajo kot zmoto. Torej nekaj posebnega mora biti na tem dokazu.

Že njegovo ime je nekako skrivnostno. Ontologičen — to bi pomenilo, da je povzet iz one vede, ki se jej pravi ontologija, to je nauk o bitjih v obče ali o biti. To tudi ni popolnoma neresnično. Dasi tudi se ne peča ontologija z dokazi o Bogu, vendar iz ontologičnih naukovi bi se dal — zdi se — povzeti ta dokaz. A prav resnično tudi ni, kakor bomo videli pozneje, kajti ontologija se peča s tem, kar je. Predno pa ne vem, je-li Bog ali ne, tudi ne morem ničesa o njem reči. Zato se dá bolje ime tako razlagati, da sklepamo o Bogu in da je v istini zato, ker imamo v pameti idejo ali misel o njegovem bitji ali o njegovi biti (Sein). Ker si ga mislimo in si tudi moramo misliti ga bivajočega (τὸν ὄντα), zato tudi je ali biva. No, preveč natančnim nam ni treba biti, kajti znano je, da ime ne naznanja vselej popolnoma natančno svojega predmeta. Tako tudi ne upam, da bode kdo že umel dokaz sam, ako bode razumel popolnoma njegovo ime.

V čem pa je neki ta dokaz? Bistvo tega dokaza je, da skušamo iz svoje misli ali ideje o Bogu kar naravnost sklepati: Bog je. Ker si Boga mislim, da je, zato tudi je v istini. Da bi Boga ne bilo, tega si še misliti ne morem. Tako se torej ta dokaz ne briga nič za svet, nič za vstvarjena bitja, ampak edino le za naše mišljenje. Ta dokaz hoče kar hipoma — kar v skoku — doseči Boga ali celó kar naravnost in neposredno spoznavati ga. Že to se nam mora zdeti precej sumljivo. Naše spoznanje se vrši polagoma, začenja se čutno, nadčutnih predmetov ne spoznavamo nikdar naravnost. Pa pogledjmo zgodovino tega dokaza, da bomo mogli laže soditi o njem.

§ 50.

Zgodovina ontologičnega dokaza.

Tudi zgodovina tega dokaza je dokaj zanimiva. Seveda se ne moremo ž njo pečati na drobno, ker bi to zanimalo samo modroslovca.

Dasi tudi so že nekteri stari modroslovci skušali dokazovati marsikaj o svetu in o božjem bitji iz samih idej, vendar ni nikdo naravnost iz same ideje dokazoval, da je Bog. Prvi je sv. Anzelm († 1109) v logičini obliki sestavil ta dokaz. Ta bogoslovec in modroslovec, ktere ga imenujejo prvega školastika, dokazoval je v svojem spisu „monologium“ blizo tako, kakor smo mi v četrtem dokazu dokazovali: iz lepega, resničnega in dobrega. A to dokazovanje mu kmalu ni bilo všeč. Zdelo se mu namreč ni prav, da bi se Bog kazal odvisen od kake končne stvari in prevdarjal je, kako bi se dalo brez drugih ozirov in pomočkov dokazati, da Bog je — bitje, ki ne potrebuje nobenega drugega bitja, ki pa je vsem drugim vzrok. Vstvaril si je tak-le dokaz: Verjamemo, da je Bog najboljše bitje in da ne more biti boljšega ali večega. Verujemo pa vsi in mislimo nanj, celó nevernik, ki pravi, da ni Boga. Pozna ga tudi bogotajec. Ker si pa mislimo Boga kot najvišje bitje, ne more biti samo v pameti. Kajti če bi Bog bil v istini, bil bi ta Bog viši od onega, ki je samo v pameti. Ker je pa Bog najvišje bitje, zato mora biti tudi v istini. To je tako resnično, da Boga ne-misliti ne moremo. Kajti lahko si mislimo, da je kako bitje, ktero si kot bivajoče moramo misliti. To je gotovo večje od onega, ktero si lahko mislimo kot nebivajoče. Najvišje bitje torej si moramo misliti, da je, in ne moremo ne-misliti, da je: „to si pa ti, Gospod, naš Bog.“ (Proslogium c. 2—3.) Tako poblizoma sklepa sv. Anzelm. Prav natančno ne morem prevajati njegovih besedi, ker se naš jezik ne dá vklepati v tako stroge in natančno umer-

jene logične spone, kakor latinski jezik. Dasi je rabil sv. Anzelm mnogo bistroumnosti dokazovaje o Bogu iz same ideje najvišega bitja, vendar dokazu niso že takrat hoteli priznati dosti veljave. Tako n. p. je pokazal menih Gaunilo, da ta dokaz ne spričuje Boga. Ako imam idejo Boga, ne morem sklepati, da je Bog v istini. Ta ideja je sama na sebi toliko vredna, kakor vsaka druga ideja. Ako si mislim kak otok, ne biva zaradi tega že v istini oni otok. Ako pa pravim sam pri sebi: Bog je, tedaj pa nisem ničesa sklepal, ampak sem kar trdil, kar hočem še le dokazati. — Gaunilo torej hoče reči, da je kaj drugega, spoznavati, da je kaka stvar in kaj drugega, samo kak pojem ali idejo imeti; po naše bi rekli: kaj družega je pojem, kaj družega je sodba. In s tem je pravo zadel, kakor bomo tudi sami prevdarili. Anzelm je sicer odgovarjal, toda pravega jedra ni spoznal. Zato mu tudi pozneje sv. Tomaž Akvinski ni pritrdil, ampak pokazal hibo njegovo. „Iz tega, da spoznavamo Boga kot ono bitje, poleg kterega si ne moremo misliti večega, nikakor ne sledi, da je tako bitje v istini, ampak samo v predstavljanji.“ Tako nekako zavrača Anzelmov dokaz sv. Tomaž. A s tem ni bil še pokopan za vselej. Marveč kaj rad se je pokazal v idealiških modroslovnih sestavih. Tako ga je Kartezij po svoje spravil na dan, trdeč, da mora tudi v resnici ali v istini biti v stvareh to, kar si jasno in razločno mislimo. Ker si pa nobene stvari ne mislimo jasnejše, nego da je Bog, torej mora tudi biti v istini. — Tudi idealist Leibnitz ga je sprejel. Opira se na resnico, da si mislimo Boga kot najistinitejše bitje (*ens realissimum*). Tako bitje je gotovo možno (*possibile*). Ker je možno, je tudi nujno (*necessarium*), t. j. mora biti. (Epist. ad H. Conring. Ed. Erdmann, p. 78.) Zato se ne moremo čuditi, da se je novejši idealizem ali panteizem čvrsto prijel tega dokaza, ali bolje, teh misli, in jih porabil za svoje nauke. Seveda panteizem skuša dokazati drugačnega Boga, nego dokazujemo mi. In prav to nam mora vzbujevati nezaupnost do tega dokaza, ker se dá rabiti v dokazovanji nevarnih panteističnih zmot. Dandanes mu trezni bogo- in modroslovci ne priznavajo veljave, le tu pa tam se ga nekteri še oklepajo (n. pr. Schwetz, Theol. fundam. 1874. p. 18 sq.; Institut. philos. II. 115 sq.).

§ 51.

Kako naj sodimo o tem dokazu.

1. Da ne bode nikomur to v spodtiko, kar bomo v tem odstavku rekli o ontologičnem dokazu, naj opomnimo že naprej, da naše spo-

znanje Boga se nikakor ne opira na ta dokaz, in da ne more naše prepričanje ničesa zgubiti, bodi si ta dokaz dober ali ne. Saj imamo dovolj družih dokazov. Tako tudi ni kaka resnica nič manj gotova, ako je tudi treba zavreči kako slabo podporo, s katero je kdo skušal resnico podpirati. Poleg tega je treba opomniti, da je naša pamet omejena in je človeško mišljenje zelo različno. Mnogokrat ugaja kak razlog ali dokaz enemu, ki se pa zdi drugemu brez pomembe. Tako naj povem odkritosrčno, da se z ontologičnim dokazom ne morem prijazniti in da mu ne morem priznati kaj mnogo veljave. To pa zaradi tega, ker je v našem dokazu precejšna napaka, kakor jo je omenil že Gaunilo, sv. Tomaž, Kant i. dr. Ta napaka je nastopna: Ako si kaj predstavljam, kar koli si bodi, (n. pr. zlato goro, demantno mizo), zaradi tega ni še v resnici tistega predmeta drugodi, kakor v moji pameti. Predstavljajoč si zlato goro, vidim pač pred svojimi dušnimi očmi neko podobo — stvar takó, kakor bi jo gledal s telesnimi očmi. A vsled tega še ni one gore v istini. Saj sem si tega popolnoma svest. Samo v sanjah imamo svoje misli ali domišljije za istino. Drugače je, ako se spominjam n. pr. na Šmarno goro in si jo predstavljam. Tu vem, da je v istini taka gora in zato pravim: Šmarna gora je.

2. Porabimo to prevdarjanje za presojo ontologičnega dokaza! Najprej si mislim ali predstavljam najvišje ali najpopolnejše bitje. Tako bitje ne more biti nemogoče, ker si ga mislim. Kakor si ga mislim, tako tudi lahko je ali biva. Seveda, je-li v istini, o tem še ne vem ničesa. — Do tukaj je vse resnično in ne morem dokazu ničesa očitati. A drugače je nadaljno izvajanje. Mislim naj si namreč — pravijo — da je to bitje najistinitejše, ki ima istinitost v največi meri. Stoj! odgovarjam, to ne gré takó. Zakaj naj si mislim takó? Ako naj si res mislim, moram imeti zato dovolj razlogov. Istinit (realis) biti, to se pravi bivati, eksistovati. Da pa biva tisto bitje, to hočem še le dokazati. Zato tega nikakor ne morem storiti, kar mi velevalo. Mislim si pač neko najpopolnejše bitje, da bi pa bivati moralo zato, ker si jaz ali kdo drugi misli, tega ne morem priznati. Seveda, kdor prizna v dokazu ono podmeno, kdor naredi oni neopravičeni skok ter si skuša misliti ono najistinitejše bitje, oni mora potem reči: ono bitje eksistuje, saj je to že priznal, torej ne izreka v onem sklepu ali zaključku nič novega.

3. Da se bomo o tem še bolj preverili, prevdarimo razne oblike tega dokaza, kakor smo jih že prej v zgodovinskem pregledu omenjali.

Sv. Anzelm veleva, naj si mislimo bitje, poleg kterega ni popolnejšega. To bitje — pravi — mora biti in sicer zato, ker bi sicer ne bilo najpopolnejše, ako bi bilo samo v naši pameti. Prav zato pa, ker pravimo, da je najpopolnejše, trdimo tudi, da je v istini. — Pa kako proti logiki je primerjati istinita bitja s samimi predstavami ali idejami! Moja ideja je vse kaj drugega, nego Bog sam, in ne morem reči, da je manjša ali nepopolnejša, nego Bog sam. Sveti Anzelm torej ne loči ideje kake stvari od stvari same, in zato dokaz ne more biti veljaven,

Še slabše je dokazovanje Kartezijevo. Kar jasno spoznam, to naj je — sklepa Kartezij. Tudi on ne loči spoznanja od same predstave kake stvari. Predstavljam si lahko prav jasno, da imam sto zlatov, dasi tudi jih nimam, in mislim si lahko samo površno in temno, da imam sto krajecarjev, a to slabo in temno mišljenje ne zmanjša števila novčičev. Torej tudi tu vidimo, kako se rodi zmota, ker se zamenjava stvar sama z idejo njeno.

Leibnitz trdi, da je najjistitejša bitje možno in tudi nujno. Prav zato pa, ker je nujno, mora biti in nasprotno ni mogoče. Torej je. — Pa tudi to sklepanje je napačno. Najprej si pomaga dokaz s tem, da pravi: to je možno. Seveda, možno je vse, kar ni prekoslavno. V tisti pojem možnega bitja pa povzamem tudi pojem nujnosti (*necessitatis*). Seveda, tako je lahko sklepati, a dokaže se s tem nič ne.

4. Pa da bode čitatelj še laže sodil, naj navedem tu popoln dokaz v lahki obliki in pokažem njegovo napako. „Najpopolnejše bitje je možno, to se pravi: more ali utegne biti tako bitje. Zaradi tega moramo reči, da ali je, ali pa ni. Če ga pa ni, more ga vsaj vstvariti ali napraviti drugo bitje. Kajti, kar je možno, dá se pač tudi napraviti. Ako je tako najpopolnejše bitje, je ali samo po sebi, ali je od drugega bitja. Od drugega bitja pa ne more biti, ker je najpopolnejše: najpopolnejše mora biti samo iz sebe. Kar je samo iz sebe, je gotovo popolnejše, nego, kar je od družega bitja. Zato moramo sklepati, da je najpopolnejše bitje samo iz sebe: tako bitje pa je Bog.“¹⁾

Zdi se, kakor bi ta dokaz imel trdno podlago in bi torej moral imeti veljavo. Toda v istini je v njem več napak. Da je najpopolnejše bitje možno, to je, da ali je — ali ga ni — to je lahko priznati. Pa kaj je s tem pridobljeno? S tem smo le rekli, da ne vemo, kako je. Da bi se pa tako bitje dalo — ako ga ni — napraviti ali vstvariti, to je pa neresnično in zmota. Možno je, da bi tu pred menoj bil

¹⁾ Prim. Schwetz Theol. fund. p. 20.

kamen modrih, toda le tedaj, ako ga kdo more iznajti. Ako pa tega ne more, utegnem si sicer o takem kamnu kaj misliti; a motim se, ako pravim, da bi lahko bil ta pred menoj. Ze ta sklep je torej napačen. Še napačnejše pa je, kar dalje dokaz pravi: „Tisto možno bitje je ali iz sebe, ali je pa iz drugega bitja.“ Da, je tako, ako biva tisto bitje v istini, ako ga pa ni, ne morem nič reči. Ako vidim pred seboj hlev, rečem lahko: „Tu notri so ovce, ali pa niso“, ne pa: „Te ovce so pa ali črne, ali bele.“ Da, so črne ali bele, ako so; ako jih pa ni, niso niti prvo, niti drugo. Kako morem reči, da je tisto bitje samo iz sebe, ako ne vem, je-li, ali ga ni?

Dovolj! To nam kaže dosti jasno, da tako ne moremo sklepati. Iz ničesa se tudi ne dá nič sklepati. Naša ideja mora od nekod priti. Ako sem jo napravil brez istinite podlage, kaj pač morem sklepati iz nje? Zato je tudi Kant po pravici ta dokaz izpodbijal, a ni Bog vé kaj novega s tem povedal.¹⁾ A dobil je s tem toliko poguma, da se je spravil tudi nad druge dokaze, a ne s tolikim vspehom.

5. Kakor je razvidno iz dosedanjega preiskovanja, ne moremo priznati temu dokazu samostojne veljave. Ta dokaz nikakor ne more biti sam zase.

A vendar ne more biti popolnoma ničev, ker so ga sprejeli in razvijali tako veljavni modroslovci. Priznamo lahko tudi mi, da ni dokaz gola domišljija. Neka čudovita moč — zdi se — vleče modroslovca nase, moč, ki prihaja iz dokaza. Da ne bomo na dolgo tega preiskovali, naj rečem kratko, da se nevedoma modroslovcem vriva misel: „da, eno najvišje bitje je, ker so tudi druga, nižja bitja.“ Tako se jim vkorenini ona misel in vtihotapi se jim v dokaz sama po sebi.

Koncem rečemo lahko, da ta dokaz jasno spričuje, kako tesno je spojena ideja Boga z našim mišljenjem, da se skoro zdi, kakor bi se ne dala od našega mišljenja in umovanja ločiti.

Tako smo prehodili mnogo poti in po vseh smo prišli, ako smo le prav nastopili, do Boga. Kdo ne bi torej res rekel in se zahvalil Bogu, našemu stvarniku, s psalmistom: „Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.“ (Ps. 92, 5.)

¹⁾ Kritik d. rein. Vern., Kehrbach. p. 468.

VI. Nauk pameti o Bogu.

§ 52.

Kakšnega Boga spoznavamo iz teh dokazov?

1. Zdi se skoro, da smo svojo nalogo zvršili, ker smo dokazali, da je Bog. Vendar je naše delo še nepopolno. Kakor ima vsaka beseda več pomenov in se rabi za razne pojme, in kakor so tudi v raznih ljudeh pojmi o eni in isti stvari prav zelo različni, tako rabijo razni nazori tudi besedo „Bog“, da zaznamuje precej različne stvari. Kaj drugega si misli v tej besedi panteist, kateri uči, da je vse — Bog, t. j. karkoli moremo opaziti; kaj drugega si misli idealist, kaj drugega mohamedan, kaj drugega zopet kristijan. Zato je neobhodno treba razložiti, kakšen je oni Bog, ki smo ga dosedaj dokazovali. To vprašanje je tako važno, kakor ono prejšnje: je-li Bog? Toda bistveno nista ti dve vprašanji različni, kajti dokazovali nismo katerega koli „boga“, ampak pravega, edinega, osebnega Boga, ki je različen od sveta, ima popolno spoznavanje in voljo. Vse to je zares tudi v našem dosedanem razkladanju, samo jasno in razvidno še ni. Zato bomo pa v tem posebnem odstavku kratko povzeli iz prejšnjih dokazov vse, kar moremo spoznati o Bogu. Storili bomo to v dveh oddelkih: v prvem bomo iz dokazov naravnost izvajali, kakšno mora biti ono bitje, ki je vzrok svetu; v drugem bomo prevdarjali lastnosti ali posebnosti onega bitja. Tako se nam bode določno stavilo pred oči, kakšno je ono bitje, katero smo dokazovali.

2. Kaj je naš Bog? — V kozmologičnem dokazu smo izprevideli, da je svet omejen in odvisen. Zato pa mora izvirati iz drugega neodvisnega bitja. Tisto bitje je torej najprej različno od sveta, ni isto, kar je svet, niti po lastnostih, niti po izvoru. Svet izvira iz drugega bitja, Bog od nikakega; svet je vseskozi odvisen, Bog od nikogar; svet ima nekako vtisnen pečat odvisnosti in omejenosti, Bog pa je sama bitnost, ki je ali biva. Kakor nima svetlobe kaka stvar, dokler ni razsvetljena, a luč je vedno svetla, ker ima svetlobo sama v sebi, tako tudi nima prave bitnosti svet, Bog pa jo ima sam iz sebe: on je, ker je. Tako sta torej različna Bog in svet, dasi nista ločena, saj je svet od Boga, to se pravi: tesna zveza je med obema, saj obsega Bog vse, in nič ne more biti izven Boga. To je prva imenitna resnica: Bog je različen od sveta. Druga pa,

da je Bog sam iz sebe, vse druge reči so od Boga. Bog ima torej to bistveno prednost ali lastnost, da je sam iz sebe, kar imenujejo nekteri bogoslovci z latinsko skovano besedo: *aseitas*, a slovensko bi rekli: izsebnost.

A da je nastal svet iz onega bitja, moralo je imeti moč ali zmožnost, kaj takega narediti. Kolika je njegova zmožnost, ne moremo presoditi samo iz kozmologičnega dokaza, a vsekako mora biti velika, ker je toliko stvarstvo včiniło. Nobeno drugo bitje ne more imeti take zmožnosti, kajti nobeno drugo bitje ne more storiti česa iz nič, kakor Bog. A kako je bil svet narejen, ali po kaki sili, ali prostovoljno, tega nam ne kaže kozmologični dokaz. Le toliko je gotovo, da ga ni naredil Bog iz svoje lastne substancije, kakor rodijo živali mladiče iz svoje substancije, ampak naredil je iz nič, kajti sicer bi tudi svet moral biti neskončen, popoln, neomejen, kakor Bog.

3. Kakó je svet vstvarjen in kakšen je stvarnik, to nam kaže jasno naš drugi ali teleologični dokaz. Iz tega dokaza smo razvideli, da je svet vrejen umno in po določenem načrtu. Bilo je treba, da je vstvarjajoče bitje poprej prevdarilo, kaj bode naredilo; svet je moral biti poprej „v načrtu“ ali v spoznanji, predno je bil v istini. Zato pa ni moglo sveta vstvariti drugačno bitje, nego razumno, to je tako, ki ima spoznanje. To spoznanje pa je gotovo toliko popolnejše, kolikor popolnejši je vstvarjeni svet. Svet ni sicer neskončno popoln, vendar pa je mnogo umnejši, nego vse, kar moremo mi narediti. To je dosti za nas. Vemo za trdno, da ima stvarnik um in spoznanje, da ima modrost, ker je svet tako modro vrejen. Bog ni torej nezavedno, mrtvo in nezmožno, samo pasivno bitje, marveč delujoče, prevdarjajoče, da, najumnejše bitje.

4. Pa ne samo umno je božje bitje, marveč tudi hoteče, ker ima voljo. To spoznavamo že iz teh dveh dokazov, kajti poleg mišljenja nam kaže stvarstvo tudi voljo ali sploh teženje. Ne more pa biti manj popolnosti v vzroku, kakor je je v včinku. Če ima torej svet bitja, ki hočejo, mora imeti hotenje ali voljo tudi Bog kot vzrok ali začetnik. Še bolje pa spoznamo to iz npravnega dokaza. Ta dokaz se opira na to, da čutimo v sebi npravno zmožnost, npravni zakon, in da spoznavamo npravni red. Kdo je pa mogel to vstanoviti? Nihče, nego zakonodajalec, ki je vzrok in podlaga npravnemu zakonu in npravnemu redu. Torej mora biti tudi on npravno bitje, to je: ljubiti mora dobro in sovražiti hudo. To namreč nam vleva npravni zakon. S kratka imenujemo to prednost — svetost. Torej je Bog sveto bitje, iz katerega izhaja vsa npravnost, vsa npravna postava. In da mora

človek vspenjati se do svetosti, to je zaradi božjega bitja, kateremu je svetost bistvena.

Tako nam kažejo naši dokazi, kaj je Bog: Stvarnik vesoljstva, od sveta različen, neskončen, ker nima vzroka ali začetka, bitje umno in delujoče v najviši modrosti, a tudi sveto, vir vse dobrote.

Vrhu tega moramo za trdno sklepati, da je ono bitje tudi oseba, to se pravi, da vé samo zase, da samo sebe popolnoma spoznava in da tudi samo iz sebe hoče, ne pa da bi se ravnalo po drugi volji. Tudi mi ljudje smo osebe in to je gotovo popolnejše, kakor če ne bi bili. Bog naš stvarnik pa ne more biti manj popoln, nego smo mi, njegove stvari.

To so popolnoma trdne in gotove posledice iz naših dokazov. Bili bi lahko iz vsakega dokaza že prej, pri dokazovanji, povzeli, kaj je Bog, ali tukaj v skupnosti nam je ta nauk ložji in razvidnejši.

§ 53.

Lastnosti božjega bitja.

Lastnosti imenujemo tiste znake, ki so kaki stvari lastni. Ni-mamo tukaj v mislih, da bi razkladali vse lastnosti božje obširno in temeljito, marveč kratko jih bomo izvajali iz bistva božjega in pokazali, kako so medsebojno v zvezi.

1. Podlaga, da spoznamo vse lastnosti božjega bitja, je to, da je Bog najpopolnejši sam iz sebe, da nima začetka svojega v kakem drugem bitji. On ne potrebuje torej zase nobenega vzroka, od nikoder ničesar ne prejema ali dobiva, vse ima sam iz sebe. In sicer je vse to, kar ima, njemu bistveno, da ne more zgubiti, pa tudi ne more ničesa več pridobiti, ker ima vse že v najviši meri.

2. Iz prejšnje resnice izvajamo najprej večnost božjega bitja. Kadar hočemo kaj o času zvedeti, vprašamo: kdaj? In če vprašamo o Bogu, kdaj je nastal ali začel biti, moramo reči: Nikoli. Pa tudi nikoli ne bode nehal. Kajti nihče ga ne more vničiti, in sam iz sebe tudi ne more prenehati. V njem čas kar nič ne poteka, tako kakor pri nas: vse je brezčasno, nadčasno. Ni preteklosti in ni prihodnosti, ampak sama sedanjost.

3. Ker je Bog večen, je tudi nespremenljiv. On ni sedaj tak, potem zopet drugačen, v njem ni gibanja ali razvijanja, ni prehajanja iz ene lastnosti v drugo, ampak vedno je v njem ista popolnost. To pomeni: Bog je nespremenljiv. Je pa tak, ker je sam iz

sebe, ker ne more ničesa pridobiti ali sprejeti, pa tudi ne ničesa oddati. S tem pa smo izrekli, da ni v njem spremembe.

4. Ni nam težko priznati vrhu tega, kar smo rekli, da je Bog najenovitejše, najčistejše bitje, zgolj duh. Ko bi bil sestavljen, ne bi bil neodvisen in nespremenljiv, ne bi bil večni; torej ne more imeti delov, ne more imeti v sebi razločkov, različnih lastnosti v posebnih delih, marveč vse njegovo bistvo je edino in enovito.

5. Zato pa mora Bog biti tudi neomejeno, nadprostorno bitje. Sestavljena bitja so v prostoru, imajo tudi določene meje, v katerih so. Bog pa ne more imeti take meje, — kaj naj bi ga omejevalo? — in ne more biti v prostoru — kateri prostor naj bi ga obsežal? Ne moremo torej reči: tukaj ali tam je, zgoraj ali spodaj. Povsod je on, kjer so druge stvari, in še nad stvarmi in izven stvari je, kajti ni je zanj mere, ne izmeren je.

6. Bog ni mrtvo bitje, ki se ne briga záse in za druga bitja, ampak ima um, torej spoznava. Ker je pa sam iz sebe, ima tudi spoznavanje sam iz sebe, torej ga ima v neskončni meri. Nikdo mu namreč ne stavi mej, nič mu ne zapira pogleda. Spoznava pa najprej Bog samega sebe in iz samega sebe spoznava tudi druga bitja, kajti vsa bitja so iz njega. In sicer spoznava Bog vse iz bistva, naravnost, ne, kakor bi jih opazoval. S svojim spoznavanjem tako obseza in preseza vse, kakor s svojim bitjem. Spoznava pa vse one reči, ki so sedaj, ali ki so bile, ali ki še le bodo. In tudi vse, kar je možno, kar se storiti dá in zgoditi more: vse to vé in sicer najpopolnejše. Boga imenujemo zato vsevednega. Ni pa samo zato vseveden, ker pozna vse stvari, ampak, ker je njegovo spoznavanje najpopolnejše. On vé tako, kakor je v istini, vé trdno, brez dvoma, naravnost, jasno, brez prevdarjanja, ali truda, ali negotovosti. Njegovo spoznanje ne raste in ne pojema, ampak nespremenljivo je, vedno popolno, vedno neskončno.

7. Iz spoznavanja izvira delovanje. Kakor spoznavamo, tako moramo tudi delovati. Da se pa more delovanje prav vravnati, treba je spoznavati, ktero in kakšno delovanje je najboljše, najprimernejše. Tako spoznavanje imenujemo modrost. Bog ima tudi to spoznavanje. On vé, kaj je njemu najprimernejše, kaj je primerno tudi drugim stvarjem, vé, po katerih potih se pride do namena, kateri namení so najboljši, in ktere pomočke je treba izbrati za one namene. Modrost božja je torej vseobsežna in popolna.

8. Ker je Bog sam iz sebe, ne more vplivati nanj nobeno drugo bitje, torej se ne ravna po kakem zakonu izven sebe, ne upogiba se

kaki sili, marveč vse stori po svoji volji, zato pravimo, da je Bog neskončno prost. Lahko se odloči, za katero dejanje hoče, kajti neskončno veliko dejanj pozna in brez konca načinov, po katerih more kako dejanje zvršiti. Pa tudi storiti ali ne-storiti more, in to je njegova prostost ali svoboda. Po svojem spoznanji sam iz sebe delati, to namreč je sam svoj biti ali svobodo uživati. Ta svoboda je neskončna, ker nima nikake meje, nikake nepopolnosti.

9. Dasi je pa tudi svoboden, vendar le to hoče, kar je najboljše, to ljubi, kar je res dobro, in to sovraži, kar je slabo. To pa imenujemo svetost, kajti s tem spoznavanjem in s to voljo se vjemajo tudi dejanja božjega bitja. Bog je najsvetejši, ker izvira svetost iz njegovega bistva. Gledé posameznih stvari pa Bog hoče, da bi i sama bila popolna in jim tudi vseh pripomočkov dá toliko, da morejo popolnost doseči. To imenujemo dobrotljivost. Ta dobrotljivost je pri Bogu najpopolnejša, ker jo vravnava največa modrost njegova. Sicer se pa ta dobrotljivost razodeva tudi v naravi in v človeškem življenju. Vse, kar imamo, imamo le od stvarnika.

10. Različna bitja je Bog vstvaril, vsem skazuje svoje dobre. A ne skazuje jih brez razloga, ampak po svoji neskončni pravici. Zato je Bog pravičen proti svojim stvarjem, da pravično ali v pravi meri deli svoje dobre, da zaslugo plačuje, a kaznuje pregreho. Ne bil bi Bog svet, ako ne bi ravnal po pravici. Zgodovina in človeško življenje sploh uči, da se povsodi javi stroga pravica. Red v življenji, v zgodovini, med narodi — vse to vzdržuje božja pravičnost.

11. Svetost njegova se razodeva v besedah, bodi si da kaj nannanja, ali da kaj obeta. Prvo imenujemo božjo resničnost, drugo — božjo zvestobo. Ti lastnosti torej nista različni od svetosti.

12. In samo po sebi torej se skoro umeva, da je Bog najpopolnejše bitje, in sicer ne samo izmed teh, kar jih opazujemo, ampak tudi izmed teh, kar bi jih sploh moglo biti. Vse te lastnosti žarijo in se bliščijo v njem, in ničesa mu ni treba do večje popolnosti, tudi ne more popolnejši biti.

13. Ako si mislimo te lastnosti v natančnem medsebojnem redu, ako si jih mislimo, kako odseva iz njih krasota in oblesk onemu, ki jih spoznava — in to je najprej Bog sam — imenovati moramo Boga najlepšega. Tudi mu moramo gotovo vso lepoto prisojati zaradi tega, ker je vso lepoto vstvaril, torej je njen vir in vzrok.

14. Bog sam pa je neskončno srečen ali blažen v tej popolnosti. Zakaj ničesa ne potrebuje drugega, ničesa ne želi; raduje se svoje popolnosti, ker jo spoznava in ker mu je nikdo vzeti ne

more. To blaženstvo presega vse mere, kakor tudi njegova popolnost. Ni pa ta popolnost taka, da bi jo Bog záse hranil v sebičnosti, marveč drugim jo hoče dati, drugim jo podariti in druge ž njo osrečiti, in blaženstvo tudi hoče razliti na druge. Prav zato je pač vstvaril svet, da ga je obdal z odsvitom svoje popolnosti, in človeka, da more dospeti do blaženosti, do sreče.

§ 54.

Pisatelji o Bogu in o dokazih, da je Bog.

„Vera v enega Boga je prirojena vsem pametnim bitjem. Vsa kličejo v svojem jeziku: Bog. Priroda jih uči. To ni odvisno od umrljivega človeka; to ne izvira iz navade, ampak samo iz prepričanja. Vsi narodi, celó tisti, ki so bili pogreznjeni v najglobokejšo nevednost, ali v temo poganstva in malikovalstva, verovali so, da je Bog.

Artemidor trdi: Kakor ni naroda brez poglavarja, tako ga tudi ni brez vere v Boga. — — —

Nebo se razpenja nad nami z milijoni bliščečih se svetov v neskončnem soglasji. Pod nami je zemlja z neusahljivimi studenci. Zato je Bog, Bog prvotno bitje, popolno vrejujoče bitje, stvarnik, voditelj in kralj svetov.

Zato smemo zaklicati s kraljem Davidom: Testimonia tua credibilia facta sunt nimis. — — —

Človek ne more — ponavljamo — Boga utajiti, saj ga pozna po svoji naravi, on ima do cela izvestnost o tem, idejo, ki ga ne zapusti in ga vedno spominja Boga. Vse človeštvo izgovarja besedo Bog. Brezbožni modrijani govorijo o Bogu prav tolikrat, kakor krščanski: oni, da ga kolnejo, ti, da ga molijo. S kratka: goni jih k vsem dejanjem ali ljubezen ali sovraštvo.“ (Lahure.)

„Bitje vseh bitij, to je edino ime, ki je tebe vredno. Kteri jezik bi te mogel prav izgovoriti, tebe, ktereга pojmiti ne more noben jezik. Ne morejo te izreči ustnice umrljivih ljudi, brez tebe bi še besede ne imeli. Ti si nerazumljiv, ker vsa pamet izhaja iz tebe. Vse te mora slaviti; kdor ima dar jezika, poveljuje te z glasovi, kdor nima glasú, z molčanjem. Vse časti tvoje veličastvo: živa in neživa priroda. K tebi se dvigajo vse želje in bolečine, k tebi prihajajo vse molitve. Ti si edino življenje, vir vsega gibanja, konec vsega; ti si edini, ti si vse. O uborni človeški jezik! Vsa ta imena ti pripadajo, a nobeno ne zaznamuje tvojega bistva, ti edini si v vesoljstvu, ki

nimaš imena. Kdo bi mogel predreti nebes nebesa, da bi dospel v tvoje nedostopno svetišče? Bitje nad vsa bitja, — to je edino ime, ki te zaznamuje primerno.“ (Gregor. Naz.)

„To je najviša pregreha onih (poganov), ki nečejo priznati, ktereга ne morejo ne-znati. Hočete-li, da ga dokažemo iz njegovih del, toliko in takšnih, v katerih smo, ki nas vzdržujejo, razveseljujejo, tudi strašijo, hočete-li, da ga dokažemo iz spričevanja duše same? Dasi tudi jo tlači ječa telesna, dasi jo omejujejo napačne naprave, dasi je oslabljen po pohotnosti in strasti, dasi je popolna sužnja bila krivim bogovom, a ko se spametuje, kakor po pijanosti, ali po spanji, ali po bolezni in zadobi svoje zdravje, tedaj imenuje Boga s tem samim imenom, ker je lastno pravemu Bogu. »Veliki Bog, dobri Bog« in »kar Bog dá«, — to vsi govorijo. Tudi kot sodnika ga kličejo za pričo: »Bog vidi, Bogu izročam, Bog bode povrnil.« O pričevanje duše, ki je po naravi krščanska! (O testimonium animae naturaliter christianae!) In slednjič, ko izgovarja tako, ne ozira se na Kapitolij, ampak na nebo, pozna namreč sedež živega Boga, pač izhaja iz njega in od zgoraj.“ (Tertullian. Apologetic. XVII.)

„Vprašate, kako se je dal Bog spoznati ljudem, predno so bile knjige. Kako? Tako, kakor smo tudi mi vam pokazali to najviše bitje. Kazali smo krasne svetove, predstavili vam nebo in zemljo, morje, polja, vrtove, bogastvo in velikost narave, prišli smo do prvih raznih stvorov in gledaje toliko čudežev, ki so bili pred nami, morali smo začudeni enoglasno vsklikniti: kako velika so tvoja dela, Gospod! kako neumljiva tvoja pota!“ (Sv. Jeronim, Serm. I. in Genes.)

„Vprašajo: Ako je sveto pismo tako koristno, zakaj ga ni dal svetu takoj s prva? Zato, ker je hotel Bog podučiti ljudi z naravnimi stvarmi, in ne s knjigami. Ko bi bil Bog začel učiti nas s knjigami in z znamenji, ktera umevajo samo učenjaki, ne bi to koristilo nič neučenim. Samo bogati bi jih bili lahko rabili, ubožci pa ne. Morali bi se še le učiti jezika, v katerem so pisane; ne bi jih umevali Skythi, Barbari, Indi, Egipčani, sploh nikdo, ki ne bi znal jezika.

Ni pa tako v jeziku nebeškem, ki ga umevajo vsi narodi sveta. Ta velika knjiga je odprta očem modrijanovim, kakor priprostega človeka, ubožcem kakor bogatim — brez razložka. Tudi ne pravi prerok: Nebesa spričujejo, ampak nebesa pripovedujejo veličastvo božje. Nebesa so zgovorni govorniki, katerih poslušalstvo je celi svet, katerih knjiga je krasni prizor, ki ga kažejo gledalec.

(Janez Zlatoust, hom. 9. k ljudstvu antijoh.)

„Iz tega razlaganja sv. Tomaža je že razvidno, kako je večnost, da govorim s sedanjimi bogoslovci, kot popolnost božja metafizični temeljni pojem o božjem bitji. Noben drug pojem ne loči tako božjega bitja od drugih bitij, nobena druga popolnost ni tako zelo vir drugim popolnostim . . .

Za sedaj opomnimo še to, da sv. pismo nobene popolnosti tolikrat ne omenja, kakor večnost. Pri svoji večnosti Bog prisega, vivo ego in aeternum; da bomo večno živeli, to naj nas neprenehoma spodbuja, da vstrajno pridobivamo kreposti; veliko duhovstvo Kristusovo se loči od drugih s tem, da je večno; v cerkvenih molitvah imenujemo Boga najraje — večnega. Naravno! To je prva in glavna lastnost božja.“
(C. M. Schneider: Natur etc.)

Sklenimo to prevdaranje z lepimi besedami pesnikovimi:

O Ti v prostoru brezkonéčni,
Živeč v gibanji vseh stvari,
V tečenji let in dni prevéčni,
Brez lic in božja lica tri!
Ti duh edini, duh povsotni,
Brez vzroka in nikjer stanotni,
Vsem neobséžen krog in krog,
Ki sam s sebo vse napolnjuješ,
Objemlješ, stvariš, ohranjuješ!
Ki imenujemo Te: Bog!

Kaóza bitnost si predčasno
Iz brezen večnosti izzvál,
In večnost — že pred vekom — jasno
Ti v sebi samem osnovál.
Iz sebe sam sebe sijáje,
Ti luč in luči si izték.
Sezidal vse z besedo eno,
Prostiraš v stvar se prerajeno,
Ti bil, Ti si, Ti boš na vék!

Ti si! priroda oznanjuje,
Glasí mi srce moje tó;
Tega razum me uveruje;
Ti si — in tudi jaz s Tebó!
Jaz členec mali sem v vesoljnem,
Stoječ v osredji časti polnem,
In z bitji krog in krog objét,
Kjer si končal stvari telésne,
Kjer duhe si pričél nebesne:
Tam sklep verig je v mé pripét.

Nejasni Ti, Nerazumljivi!
Jaz vé, da dušnih vseh moči
Nobena Ti v podobi živi
Še sence črtat' krepka ni;
Vém, da smo Te slaviti dolžni,
Al slabi smrtniki, nezmožni,
Z drugačno hvalo Te častit',
Ko k Tebi kviško hrepenéti,
Globoko pod Teboj strméti,
In blagodarne solze lit'.

(Deržavin: Bog. Posl. Levstik.)

Nasprotni nazori.

§ 55.

Kteri nazori so našim dokazom nasprotni?

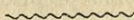
1. Utegnil bi kdo misliti, da je našim dokazom nasprotno le tisto mnenje, ki trdi naravnost, da ni Boga. Toda ni tako. Ne smemo sicer reči, da so vse zmote, kar jih nahajamo na raznih straneh človeškega spoznavanja in delovanja, nasprotne našim dokazom, vendar to je pa gotovo, da večine zmot bi ne bilo, ako bi vsaj ta resnica trdno zasajena bila v vsako prepričanje.

Pomislimo le, ali bi možno bilo tako hudo napadati katoliško cerkev, ako bi vsaj prepričanje, da je vsemogočni Bog, bilo v srcih nasprotnikov njenih? Ali bi ne mislili lahko, da mora prav nad to cerkvijo čuti božja previdnost, ker ima toliko nadnaravnih moči, toliko prednosti pred vsemi drugimi cerkvami in da je torej ona božja naprava? Kako bi mogel vendar vsevedni in vsemodri Bog dopuščati, da bi vsi nauki človeka le goljufali, celó nauki katoliške cerkve, kateri se zdé vendar le najboljši, najčistejši, da, božji? „Da, ako katoliška cerkev ni prava, potem pač ne vem, kje bi še iskal resnice, potem pač ne morem misliti, da je nad človeštvom očetovsko skrbno bitje.“ Tako bi skoro po pravici smeli sklepati, in iz tega vidimo, da je naša resnica res temeljna ali glavna resnica, da ima pa tudi prav ta resnica največ nasprotnikov. Dasi ne tajijo ti nasprotniki naravnost naše resnice, vendar težko se morejo ogniti nevarnosti, da bi nikjer ob njo ne zadeli.

2. A naš namen ne more biti tukaj, da bi pretresovali vsakovrstne zmote, ki so v kakoršni koli dotiki z našo resnico, ampak le tiste zmote bomo prevdarjali, ki so z resnico našo v najtesnejši zvezi. Med takimi zmotami je seveda na prvem mestu bogotajstvo, ki trdi naravnost, da ni Boga, dalje današnji skepticizem, potem materijalizem, panteizem, idealizem in politeizem. O vsakem izmed teh bode treba kaj reči. Seveda, lahko to ne bode. Tisti, ki se držé teh nazorov, sklicujejo se na svojo veliko učenost in

na svoje temeljite dokaze. Mi se pa tukaj nikakor ne moremo spuščati v enake učene protidokaze, kajti ti naši pogovori se sučejo na nižih tleh navadnega razuma. Vendar pa ne bode zaradi tega resnica trpela škode, in protidokazovanje naše ne bode zaradi tega prazno in puhlo, ako bode umljivo. Saj to je najboljše znamenje, da je kak dokaz ali ugovor resničen, ako je jasen, umeven, prepričevalen. Upamo pa trdno, da se bomo prepričali, kako malovredne, slabo dokazane in protislovne nazore imajo večinoma nasprotniki. Skušali bomo vselej spoznati, od kod izvirajo take zmote, kam vodijo, kakšne so njihove posledice, kako se kažejo v njihovem življenji, v človeški družbi, kako nasprotujejo človeški naravi. Vse to bomo prevdarjali, da toliko bolje spoznamo resnico. Kajti, ako spoznamo zmoto, ako jo zavrremo in uničimo, dokazujemo in utrjujemo s tem resnico. Spoznaj zmoto in prideš do resnice.

3. Prav v tem preiskovanju raznih zmot bomo lahko tudi kaj izgledov iz življenja povzeli, ki mnogokrat bolje pojasnjujejo resnico, nego dokaz sam. Ti izgledi nam bodo pokazali, kaj stori človeka srečnega, in kaj ne, kako se kažejo napačni nazori v človeškem delovanju, kako je zmota res huda umska bolezen in je vzrok tudi boleznim naše volje. Na drugi strani pa je zopet res, da popačena volja, popačeno srce popači tudi um, ali kakor rečemo lahko na kratko: Iz slabega srca, iz spridene volje prihaja tudi zmota v našo pamet.



I. Bogotajstvo (ateizem).

§ 56.

Kaj je bogotajstvo in kolikero je?

1. „Rekel je neumnež v svojem srcu: ni Boga“, pravi kralj David (Ps. 13, 1), in s tem je povedano, kaj je bogotajstvo. Kdor taji vsako višje bitje nad svetom, kdor trdi, da je vse naše mišljenje in govorjenje o Bogu neresnično, tisti je bogotajec. Seveda, lahko se pa taji kaka resnica bolj ali manj. Nekteri tajé Boga kar naravnost in odločno, morebiti celó z veliko gorečnostjo in vnemo, a drugi se za to nič ne menijo, je-li Bog ali ga ni. Tretji zopet menijo, da o tem sploh ne moremo ničesa vedeti. Da si tudi ni pravega soglasja med temi, vendar bogotajci so vsi. Saj ni treba ravno,

da se kdo zaganja z vso silo v to resnico, dosti je, da se jej odteguje, da se za njo ne zmeni.

Utegnil bi mi čitatelj precej tukaj ugovarjati, da skoraj ne smem o bogotajstvu tako naravnost govoriti, saj ni tako gotovo, ali so bogotajci ali jih ni. Menijo namreč nekteri pisatelji, da bogotajcev celó ni. A ne gledé na take nazore, treba je pač reči, da bogotajci so v istini. Ne pravim, da Boga ne poznajo, a to je gotovo, da Boga tajijo. Treba se je ozreti na sedanje visoke šole, na katerih se sme naravnost učiti bogotajstvo in se tudi zares uči. Torej so dotični gotovo bogotajci, ako tudi poslušalci njihovi še niso. Ozremo se lahko na razne knjige in spise. Tudi v njih se razkladajo pogostoma bogotajska načela. A na to se bomo ozirali pozneje, govoreči o zgodovini bogotajstva. Sploh mislim, da danes ni treba drugega, nego samo konstatovati, da bogotajcev res ne nedostaja, torej ne samo smemo, ampak tudi moramo govoriti o bogotajstvu.

2. Po tem, kar smo povedali že zgoraj, ni težko določiti, kolikero je bogotajstvo. Ako kdo kar naravnost trdi, da ni Boga, in pravi, da o tem kar nič ne dvomi, tedaj je bogotajstvo dogmatično, kajti takemu je trdna resnica (dogma), da ni Boga. Ako pa kdo le dvomi, ali ako trdi, da mi trdno spoznati ne moremo, je-li Bog, ali ga ni, tedaj je bogotajstvo skeptično (dvomsko). V obeh slučajih je tako bogotajstvo najprej v našem spoznanji in zaradi tega se imenuje oboje teoretično. Kako je torej v pameti takih bogotajcev? V njih bi bilo, če jim verjamemo, popolno prepričanje, da ni Boga, celó, da biti ne more. Seveda bi v taki pameti spoznanje moglo biti le temno, nedoločno in negotovo, kajti kako bi sicer kaj takega rodilo se v spoznanji? No, pa o tem tukaj ne govorimo, marveč le omenjamo, v kako vrsto moremo tako mišljenje šteti.

Veliko več pa kakor teoretičnega, je bogotajstva v praksi, v dejanskem življenji, in imenuje se zaradi tega praktično bogotajstvo. Tak bogotajec tako živi, kakor ko bi Boga ne bilo. Tak človek se ne briga za božje zakone, ne briga za svojo večno osodo, marveč živi, kakor pravimo prav dobro, brezbožno. V tak ateizem jih pač mnogo zaide, ali bolje, nazadnje pridejo vsi veliki grešniki do tega konca. O Bogu, o duši, o pravici misliti, to jim je zadnja briga.

3. Treba je pa še določiti, kaj ni bogotajstvo, dasi tudi se navadno tako imenuje. Bogotajstvo ni bogokletje. Oni, ki Boga preklinja, pripoznava, da Bog je v istini, a zadovoljen ni ž njim, marveč jezi se nad njim in v jezi svoji ga sramoti, nad njim se znaša. Ako bi pa kdo samo tako z besedami govoril in naznanjal, da ni Boga, v

srcu bi pa vendar uverjen bil, da je, tudi to bi bilo le nepopolno bogotajstvo.

Dalje bogotajstva ni tam, kjer ni pravega spoznanja Boga. Boga ne spoznati in Boga tajiti, to je precej različno.

Nasproti pa je tudi lahko marsikdo bogotajec, dasi tudi rabi ime Bog in pravi, da spozna Boga. Kajti ta „bog“ utegne biti vse kaj drugega, kakor pravi, osebni Bog. To bomo videli posebno, ko bomo prevdarjali „panteizem“, kojega „bog“ ni nič drugega, nego svet. Zato se ne bomo ozirali, prevdarjaje razne nazore, toliko na besede, nego na misel.

§ 57.

Zgodovina bogotajstva.

1. Ali ima bogotajstvo tudi svojo zgodovino? Nekoliko se pač dá iz zgodovine povedati o bogotajstvu, kar je za nas koristno, da toliko lože sodimo o tej zmoti človeškega uma.

Da bi dobili kje kak brezbožen narod, kake neznaboge, tega nam ne pové zgodovina. Vsi narodi so poznali božanstvo, kakoršno koli. A že v starem veku so bili nekteri možje, ktere so imeli za bogotajce. Vendar opomniti moramo, da so bili stari precej strožji, nego smo mi dandanes gledé bogotajstva. Atenčani na pr. so imeli tudi tistega za bogotajca, ki ni častil ali priznal njihovih narodnih bogov, da si tudi ni tajil vsakega božanstva.

Tako vemo, da so Atenčani celó modrega Sokrata zatožili in obsodili zaradi bogotajstva, da si je naravnost učil pokorščino božanstvu in je mnogokrat skliceval se na svoj „daimonion“. A dosti je bilo, da ni dovolj častil domačih bogov, moral je piti s strupom napolnjeno čašo.

2. Bolj po pravici so imeli druge može za bogotajce. Neki Diagora z otoka Melos je bil obsojen tudi zaradi bogotajstva. A ker je ušel, obljubili so plačilo onemu, ki bi ga usmrtil, in še več onemu, ki bi ga živega ujel. Poginil je na morji. Zanimiva je pripovedka, kako je prišel do bogotajstva. Tat mu ukrade njegove najlepše pesmi. S tem je seveda zgubil Diagora ne samo veliko časti, ampak veliko denarja. Prav toliko pa je pridobil tat. Ko ga pa postavijo pred sodbo, priseže tat po krivem. To je tako razkačilo Diagoro, da je začel prevdarjati, kako bi neki prišel do take drznosti, da bi brez strahú in večkrat lahko po krivem prisegel. Tu mu je šinilo v glavo, da bi to dosegel, ako bi bogove tajil. In spisal je knjigo, v kateri je tajil bogove.

Protagora je bil neki res bogotajec, vsaj dvomljivec, kajti rekel je, „da ne vé, ali so bogovi, ali niso. Mnogo brani, da tega ne vemo: stvar je temna že sama na sebi in človeško življenje je za spoznavanje prekratko.“ Zato so ga iz Aten kmalu pregnali in njegove knjige so javno v narodnem zboru sežgali.

Drugega modroslovca Teodora iz Cirene so pa naravnost nazivali ateista. Učil je pa tudi druge take nauke, ki se res vjemajo z bogotajstvom. Krepost, pregreha, dobro, slabo — to so same besede, sami predsodki. Le veselje, slast, uživanje — to kaj velja. Njegov učenec Hegezija je pa mislil, da je tudi veselje prazno, da je torej najboljše umreti ali se ugonobiti. In za ta namen je znal tako prepričevalno govoriti in življenje tako črno opisovati, da si je mnogo njegovih poslušalcev končalo življenje. — Tu se kaj jasno vidi, kam vodi bogotajstvo. Tudi drugi so bili v starem veku bogotajci, posebno Epikurejci, a njihovih imen nam ni ohranila zgodovina.

3. V srednjem veku sta bila vernost in krepost preveč zasajena v srca učenih in neučenih, kakor da bi bilo moglo vzrasti bogotajstvo. Tudi bi bile takrat cerkvena in posvetna oblast hitro uredili misli takemu zmotnežu. A v novem veku je postalo to drugače. Znana so nam imena nekterih glasovitejših bogotajcev. Peter Pomponacij (Pomponatius, 1462—1525) je bil hud bogotajec, a pred smrtjo se je spreobrn timer. Za njim pa so prišli drugi: Caesalpinus iz Arezza († 1604), Cezar Cremonini († 1630). Mersennius (1588—1648) je mislil, da je ob njegovem času živelo v Parizu samem 50.000 ateistov, kar je pač malo preveč. — Hobbes, angleški modroslovec, je trdil, da ni duha, torej je moral tudi učiti, da ni Boga, dasi tega naravnost ni rekel. A čudno je vendar pri tem možu to, da se je silno bal strahov. Od samega strahu si ni upal sam spati v svoji sobi. Tu je pač bilo trdno (?) prepričanje. Pozneje je bil Vanini (1585—1619) na glasu, da je bogotajec. Pisal je razne, sicer precej zmedene, vendar pa hudobne stvari, tako da so ga zatožili bogotajstva in zapeljevanja mladine. Obsodili so ga na gromado v Toulousu, kjer je končal svoje brezbožno življenje, preklinjajoč Kristusa. In vendar so tega Vaninija proslavljali kot mučenika, prav tako kakor lani Giordana Bruno-a, ki ni bil bogotajec po besedi, pač pa v istini. Hoteli so mu brezbožni Lahi postaviti lani celó spominek.

Zaradi žalostne reformacije je zabredla Anglija v 16. in 17. veku vedno globlje v nejevero, in tako so bili mnogi Angleži v zadnjem veku kaj blizo bogotajstva, n. pr. Wilmot, grof Rochester, Ashley Cooper grof Shaftesbury, lord Cherbury, Bolingbroke, Hume

in drugi. Takih mož načela so prešla v 18. veku na Francosko in so padla tukaj na rodovitna tla. Tu je pognalo bogotajstvo kakor plevel na slabo obdelani njivi. Enciklopedisti, ki so se imenovali „filozofe“, tajili so dušo in Boga, deloma ali popolnoma, kakor se jim je zdelo.

4. Še hujše pa je bogotajstvo dvignilo svojo glavo v novejšem veku in sicer skoro po vseh deželah ter se šopiri na visokih šolah, kakor na nižih. Prav nič nenavadnega ni, ako slišimo, da je kak srednješolec bogotajec. Saj to je junaško. Najbolj so podpirali bogotajstvo današnji pogostni prevrati. Oboje je v tesni zvezi.¹⁾

Bogotajstvo širijo dandanes razna društva. Kajti to je posebni znak današnjega časa, da se drzne vsako zlo očitno kazati in se nikakor ne zakriva. Morebiti je bilo nekdanj mnogo več bogotajcev, nego si mislimo ali vemo, toda očitno se niso kazali. Tako na pr. pospešuje dandanes mogočno frامasonstvo kaj zelo tudi bogotajstvo in nazadnje tudi največe družbe, namreč države, ki stojé precej blizu brezbožnega stališča. Ako bi tako ne bilo, ne bi mogla država nikakor trpeti brezbožnih ali ateističnih nauk, kar se pa vendar godi. Tudi v lepem slovstvu in v drugih umetnijah se naravnost in nenaravnost izraža to načelo. Dandanes učé, da se ni treba umetnostim ozirati na nič drugega, nego na sama umetniška pravila. Da se le zdi lepo, pa je dovolj, naj je pravno ali ne. V poeziji, v prozi in v verzih tudi sili brezbožnost na dan. Popisujejo in slavijo se ljudje, ki se za Boga nič ne zmenijo, obožava se narava, posvetno uživanje se opisuje kot najvišji namen človekov. Drugodi zopet poveljujejo in skoro po božje časté velike može, ki pa niso bili posebni izgleđi lepega нравnega življenja, bodi si, da so se odlikovali v vedi, ali v umetniji, ali v delu za kako drugo idejo. Zlasti pa je brezbožno dandanes tako zavzemati se za „národnostno idejo“, kakor bi ta bila prva med vsemi drugimi. Pogostokrat se stavi beseda „národnost“ na altar človeškega češčenja. Za národnost da je treba vse storiti, vse žrtvovati, vse drugo manj ceniti nego národnost. Tudi ideja „Bog“ naj služi ideji národnosti. Tako menijo, da je skrb, kako bi ugajali Bogu in njegovo voljo spol-

¹⁾ Zanimiv je ta-le dogodek iz l. 1829. Takrat je bilo na Nizozemskem ljudsko štetje. Vsak prebivalec je dobil listek, da bi zapisal sebe in svoje po imenu, spolu, starosti in veri. V Bruselji je bival tudi sin nekega morilca. Imel je pri sebi ženo, mlajšega brata, ki je pozneje sam sebe usmrtil, služabnika in opico. Na tistem listku za ljudsko štetje je naznanil ta mož te-le zanimivosti: Feliks Ch. (mož), ateist; E., mohamedanka; Gustav Ch., pogan; Henri (sluga), kalvinec; Joko (opica), katolik. Oni Feliks Ch. je bil pozneje minister v Belgiji. Oni »katolik« ga je pa o neki priliki kaj hudo, skoro do smrti, oklal. — Pač menim, da dandanes ni malo takih junakov.

njevali, manj potrebna, nego skrb za narod. In ako vprašamo dalje: kaj jim je narod, ne vedó ničesa povedati. Taki možje ti morejo narodnost do nebes povzdigovati, morejo trditi, da ljubijo narod svoj brez konca in mere, a če jim ni kak drug narodnjak, ki ne ljubi naroda nič manj, ali kaka druga stranka všeč, sovražijo in preganjajo tisto do smrti. Tu se vidi, da obožavajo prav za prav samo neko idejo, in to je brezbožno, res ateizem.

Tako bi mogli še dalje razkazavati, kako se javi dandanes ateizem. Naj je to dovolj, da poznamo natančneje njegovo naravo.

§ 58.

Na ktere dokaze se opira bogotajstvo?

Ako se oziramo na zgodovino in na posamezne nauke bogotajcev, ne moremo najti trdnih dokazov za njihove trditve. Večinoma se trudijo le podirati, zidati pa ne znajo.

Ko pravimo, da je Bog, sklicujemo se na mnoge dokaze. Pravimo, da ne moremo drugače sklepati, drugače misliti, kakor da je Bog. A kaj bogotajec? Ali more tudi pokazati, da ne more drugače misliti? Naj pokaže bogotajec, da Bog še biti ne more! Naj pokaže, da se vsi ljudje motijo, le on vé pravo! Zakaj je njegova misel bolj resnična, kakor tisoč in tisoč drugih?

A oglejmo si vendar nekoliko tiste ugovore, s kterimi skušajo spodbiti naše prepričanje o Bogu!

1. Najprej pravijo, da si Boga ne moremo misliti. Kako bi si neki mislili neskončno bitje? Misliti si moremo le končne, omejene stvari in lastnosti: večnega, vsegamogočnega, neskončno dobrega itd. Boga si pa ne moremo misliti. — Ta ugovor, ali bolje, dokaz bogotajcev nas ne more ostrašiti. Čudno pač! Bogotajci trdé, da si ne moremo misliti, in jaz sam si Boga kaj lahko mislim. Menim pa, da nimam drugačne pameti, kakor drugi ljudje. Mislim si namreč tako, kakor morem. Česar pa ne morem misliti si, tega si ne domišljujem. Ti bogotajci ne pomislijo, da je kaj drugega: misliti si kako stvar, in pa pred očmi imeti, kakor imamo na pr. pred očmi svoje prijatelje, stariše, domačo hišo. Tako seveda ne moremo imeti pred očmi Boga, saj ga še nihče ni videl in ga tudi ne more, torej si ga tudi nihče ne more predstavljati. Prav tako tudi nihče ne more Boga naslikati, nihče ne more kaj čutnega o njem dopovedati. Ali ga pa zaradi tega ni? Po tem takem bi ne bilo nobenega predmeta, katerega si ne moremo predstavljati. Pa kako nespametno je

to! Jaz si ne morem predstavljati ne sile ali moči, ne tvarine, ne atomov, ne mnogo drugih fizikalnih predmetov, in vendar so. Atlantskega oceana si ne morem predstavljati, še jadranskega ne tako, kakor bi moral po vseh raznih merah in lastnostih, in vendar je. Pa naj si predstavlja kdo prav natanko dolgost enega kilometra, da bode to dolgost ločil od 999 metrov prav natanko? Nihče tega ne more tako, kakor na pr. ločimo rudečo barvo od rumene ali zelene. A mislim si lahko brez težave vse to, kar sem sedaj omenjal. In mislim si lahko tudi Boga, dasi ga ne morem predstavljati si, kakor tudi ne drugih predmetov, na pr. kreposti, zdravja, bolezni itd. Naj si predstavlja zdravje, kdor si more! Predstavlja si lahko zdravega človeka, nikakor pa ne zdravja. Zato je ta ugovor ali protidokaz ateistov kaj malovreden.

2. Dalje pravijo bogotajci, da se ne vjema vse med seboj, kar pravimo o Bogu. Tako n. pr. se ne vjema neskončna usmiljenost s pravičnostjo, kajti, kdor hoče biti pravičen, mora zabiti usmiljenja; večnost in nespremenljivost z božjo največo blaženostjo, ker vedno v enem in istem stanu biti, to ni sreča, ni blaženost itd. — Taki ugovori ali protidokazi se nahajajo v bogotajskih knjigah. In to ni izmišljeno ali samo podtakneno, marveč le preveč istinito in nahaja se celo pri slovečih modroslovcih. — Kaj naj odgovarjamo na to? To moramo odgovoriti, da taki pač ne vedó in ne umevajo, kaj govoré ali pišejo. Ako pravim: Bog je neskončno usmiljen, ne pravim s tem, tako je usmiljen, da ne more biti h krati pravičen. Taka usmiljenost bi ne bila krepost, ampak pomilovanja vredna slabost. Mi pridevamo Bogu resnično popolnost in nikake slabosti ali napake. Tedaj se umeva samo po sebi, da nima Bog takih med seboj nasprotnih krepostij, ker to bi ne bile kreposti. „Neskončno usmiljenje“ pomeni pravo in pravično usmiljenje v najviši meri, v najlepšem razmerju z drugimi prednostimi. Enaka je tudi gledé drugih lastnostij. Nasprotij ni nobenih, ker o Bogu vé vsak krščanski otrok, da je najpopolnejše bitje. Kako pa bi bilo najpopolnejše, ako bi bilo nasprotje v njem tako, da bi nasprotovalo samemu sebi?

3. Potem trdijo tudi, da v naravi ni nikjer kakega prostora, nikjer kake prilike, kjer bi mogli reči: tu lahko deluje Bog, tu lahko uravnava naravo, tu lahko naravo spreminja. Narava je sama v sebi popolna, dovršena, in ne more imeti koga nad seboj. To govoriti bi se reklo naravo samo tajiti. Kajti, ako je nad naravo tako neskončno bitje, potem je narava samo navidezna, da, prava ničla. — Tak ugovor, ta protidokaz je zopet tak, kakoršni so drugi dosedanji. Da

bi ne mogli misliti si poleg tega sveta i višjega bitja, to je neresnično. Prav narobe: moramo si tako misliti, ker sicer bi svet bil neumljiv. Kaj pa naj je vendar svet sam na sebi? Od kod sprememba, od kod oblika, od kod meje, od kod odvisnost, nestalnost, slabost sveta? Vse to je čisto neumljivo, ako si ne mislimo, da je svet od drugega popolnega bitja, ki vseh teh slabostij in nedostatkov nima. In naravo tajiti, ako pravimo, da je Bog? Zopet narobe! Ako trdimo, da je Bog, tedaj damo celó naravi trdno podlago, tedaj vemo, da je narava nekaj, kar izvira iz najistiniteljšega bitja. Ako bi pa naravo mislili si samo na sebi, tedaj ne vemo, kako jo razlagati, kaj ž njo začenjati. Potem pridemo tja, kjer so jeli modrovati stari Grki: do vode, do zraka, ognja, do štirih prvin itd. In to naj nam svet razklada in pojasnjuje? In nazadnje: če človek lahko v naravi deluje in nanjo vpliva, spreminja jo in uravnava po svoje: za najvišje bitje pa da ni prostora, ni možnosti, da bi delovalo?

4. Zlasti en vzrok imajo bogotajci, katerega pa ne povedó prav radi, a toliko večkrat mislijo nanj. Jasno je, ko beli dan, da je boljše živeti v sreči in v veselji, kakor v žalosti, trpljenji, zatajevanji, zaničevanji samega sebe itd. Koliko boljša je svoboda kakor sužnost, hlapčevanje! Koliko prijetnejše je, delati po svoji volji, kakor uklanjati se drugi volji! Torej, ali ni bolje otresti se hudega jarma, katerega nam naklada vera v Boga, ali ni bolje oprostiti človeštvo tega neizprosne in trdega gospodarja, kakor s toliko težavo služiti mu? Zato ne more nihče skazati človeštvu večje dobrote, kakor da mu spravi iz spomina vero v Boga, tako da bi vse človeštvo nazadnje ničesa ne vedelo o njem. In takrat: o kako srečni časi bi napočili! Delali bi, kar bi hoteli, jedli in pili, slast za slastjo bi uživali, nikdar ne siti uživanja, v večnem veselji, brez posta, brez zatajevanja, brez nepotrebne miloščine sitnim beračem . . . kakšno življenje! Ali ne učimo torej po pravici, da je misel na Boga največa nesreča, bogotajstvo pa največja sreča za človeštvo? — Naj rečejo bogotajci, da tako ne mislijo in po teh načelih ne delajo! Da, radi jim verjamemo, ker vemo, kje jih čevelj žuli. Toda drugo vprašanje je, ali se resnica sama tudi ravna po njihovih željah, vprašanje je, ali zato Boga ni, ker takim ljudem ne ugaja? Kaj pa, ako jaz pravim, da si nobene reči bolj ne želim, in da nisem z nobeno resnico bolj zadovoljen, kakor s to, da je Bog? In ako z menoj milijoni in milijoni enako mislijo? Seveda za reveža, ki strada vsakdanjega kruha, za bolnika, ki želi rešenja svojih bolečin, za delavca, ki si pridobiva v potu svojega obraza kruha in nima nikdar časa misliti na uživanje in zopet

vživanje, za take nimajo bogotajci niti brige, niti naukov. Takim menda tudi prinaša bogotajstvo tolažbe, miru in sreče? Ko krivičniki, oderuhi, sleparji zatirajo in obirajo reveža, tedaj je tudi vse prav in pošteno in ubožec naj trpi, naj molči, da le more bogotajec obilno uživati, česar si želi srcé.

Kdo more reči, da ni prav v tem zadnjem prevdarjanji jedro bogotajstva, njegov pravi namen, njegova prava moč? Da, to je: Boga tajé, ker bi radi imeli, da bi ga ne bilo, dokazov pa trdnih za svoje mnenje nimajo in našega prepričanja o Bogu pobiti in podreti ne morejo nikdar.

§ 59.

Bogotajstvo — kriv in poguben nauk.

Ker smo že dokazali resnico, da je Bog, ker dokazi in ugovori bogotajcev ne veljajo, zato je že dognano, da je nauk bogotajcev kriv nauk, napačen in huda zmeta. Pa vendar ni odveč, da skušamo to napačnost kar naravnost pokazati in ateizem sam prijeti ter ga pobiti z nasprotnimi dokazi. A ne bomo govorili toliko ateizmu, kakor ateistom.

1. Ateisti dobro vedó, kako misli človeštvo o Bogu, kako se vjema v svojem prepričanju, kako trdno stoji ta resnica, s katero se ne more primerjati nobena druga. In vendar se ne menijo za vse to nič, same sebe imajo za modrejše, kakor tisoče milijonov drugih ljudij, in svoje prazno domišljevanje stavijo više, kakor vse ono trdno, jasno in nedvomno prepričanje. Ali se more tako mišljenje imenovati pametno? Ali imajo ateisti res več razuma, kakor največi učenjaki in modrijani, ki so se ponašali s svojim spoznavanjem Boga? Pa naj pokažejo ateisti ta svoj veči razum? In vendar niso ateisti v nobeni znanstveni ali umetnostni stroki toliko dosegli, da bi jim morali priznavati kaj veljave. Kakšni možje so bili ateisti, videli smo poprej. Torej, kaj si domišljujejo, kaj se napihujejo, kaj pridevajo svoji pameti? Ali ne mora reči vsak pameten človek: iz njih govori napuh, domišljavost, ne pa prepričanje, ne znanje, ktereга nimajo?

2. Ateisti naj bi navajali take razloge, da bi jim mogli verjeti, naj bi pokazali naravnost, Boga ni in tudi biti ne more. Da, to naj pokažejo, da Bog biti ne more! Kje pa je tisti človek, ki bi to mogel pokazati? Kje bo našel razlogov, da bode popolnoma prevrnil in narobe postavil naše dosedanje mišljenje in popolnoma preosnoval našo pamet? Da, tak človek bi moral biti nadčloveško bitje, biti bi moral

Bog sam, in ne slabotna, napuhнена stvarica, kakoršni so bogotajci, bodi si posamezni, bodi si vsi skupaj. Da Bog biti ne more, to je tako nemogoče dokazati, kakor da človek biti ne more. Da, še bolj. Da tega in tega sveta, nebesnega telesa ne bi bilo, da bi vesoljstva ne bilo, to si lahko mislim: da bi pa večnega bitja ne bilo, tega si nikakor ne morem misliti, to je nemogoče. In vendar trdijo to bogotajci.

3. Bogotajci se kregajo kar naravnost z glavnimi zakoni našega mišljenja. Kaj je pač gotovejše, kakor da ima vsak včinek tudi svoj vzrok? Bogotajci trdé, da največi včinek — svet — nima nobenega vzroka. Kaj je gotovejše, kakor da ne more ena in ista stvar h krati biti večna in spremenljiva? Kar je danes tako, jutri drugačno, to ni večno; to ni stalno. Dalje je samo po sebi umevno, da tisto ne more biti samo iz sebe, kar se dá spreminjati, kar moremo spreminjati sami, kakor hočemo. Tako se dá spreminjati vse, kar poznamo na naši zemlji. Tudi največe reči je spreminjala človeška roka: gore je predrila in vode je uravnala, blisku je pokazala pot, vrhu morske globine se igra s svojimi ladjami. In te zemeljske stvari, ktere so človeški slabosti pokorne, te naj so same iz sebe? Te naj so večne, naj so same — da tako rečem — Bog? Zares, kaj takega misliti ni vsakemu dano.

4. In kaj je neki z vesoljnim redom? Vse to je nastalo slučajno. Prav tako lahko bi tudi vsega tega ne bilo. Za to krasoto v naravi, za sostavo ozvezdij — za vse to in drugo ni bilo nič drugega potrebno, kakor da se je raztresena in neredna tvarina lepo zmešala in stlačila — vse kar sama po sebi. Tudi človek sam nima nič boljšega začetka. Morebiti je kdaj treščilo v zmes raznih snovij in te so se tako rade imele med seboj, da so hotele vedno skupaj biti in naredile so človeka. Da, snovi to morejo, prav lahko, kakor hočejo: a Bog še biti ne more.

5. Pa še lepše reči znajo povedati bogotajci. Oni vedó, da so ljudje neumna bitja — razun bogotajcev — ki sami sebe vedno varajo. Tako n. pr. hočejo ti neumni ljudje imeti — ne vem od kod — neko nravno postavo, hočejo spoznavati viša bitja, celó Boga, hočejo verovati čudne — razodete — reči itd. A vse to je sama zmota, prevara. Vse te domišljije skupaj so sama bedarija, gole, brez podlage, prave igrače in še huje. Med takimi nespametnimi mnenji je edino bogatajstvo prava modrost in resnično spoznavanje. — Tako si mislijo bogotajci, poslavši svojo pamet na odpust, ker je več ne potrebujejo. Nravni zakon, više ideje, — to je domišljija? Da vidimo!

Nravni zakon pravi: Ne kradi, ne ubijaj! Bogatajec pravi: to je prazno. Torej je po bogotajsko dovoljeno oboje. Bogotajcu se sme brez greha vse vkrasti, tudi ubiti se ga sme. Seveda tudi bogotajec sme tebe, in če bo zahteval njegov dobiček, tudi bode. Da je le njemu v dobiček: kaj je njemu za človeka? Kazni se ne boji nobene. K večemu gosposke. Toda, ako svojo stvar tako zvrši, da gosposka ničesar ne izvé, potem se lahko smeja v pest, kajti dobro delo je zvršil. A razločka med grehom in čednostjo ni prav nobenega. Kar ti znotraj vest pravi, to je kaj malenkostno, prav lahko se prezre.

In tako dalje: tako lahko govoré bogotajci in zaničujejo nravni zakon in vse više mišljenje, kajti vse to je prazno po njihovih nazorih. Zares, ako Boga ni, kako bi moglo sploh kaj drugega biti, kar je nad našo stvarino, telesnostjo? A kaj sledi iz tega? Iz tega bi morali sklepati, da je vse govorjenje o nravnem redu, o čednostih, o dobrih delih prazno. Po tem takem bi bilo ravno tako dobro, človeka potegniti iz vode, kakor pahniti ga vanjo, podariti revežu dar, kakor iztrgati mu ga iz rok. In državni red tudi ne more obstati pred bogotajcem. Kaj je neki pravica? To, o čemur se ljudje domeni-jo med seboj. Ako se pa domenijo, smejo tisto tudi odpraviti in kaj drugega skleniti; še bolje, da kar vsakdo po svoje na svojo roko naredi, kar mu drago. O, kaj naj je vendar država brez Boga! kakšno veljavo morajo imeti gosposke, kako moč vladar? Pred kom naj imajo ljudje strah? — Pa kaj strah, pravijo bogotajci, saj to je ravno napačno, da navdaja misel na Boga s strahom. Koliko popolnejše je delovati brez strahu. — Priznajmo, naj bi res popolnejše bilo: toda, kje so neki taki ljudje? Ni jih in jih ne bode; človek je človek, ravna po svoji naravi in po svojem spoznanji. Ta narava in to spoznanje pravita, da je Bog, da mora biti, da je nemogoče misliti še kaj drugega. Človek in Bog — zadnji se ne dá ločiti od prvega.

Da, to je gotovo, ako bi se splošno poprijeli bogotajstva, ne bi mogla obstati nobena družba, nobena država. Res je, da n. pr. dandanes vlada na Francoskem in deloma tudi na Laškem vsestranska brezbožnost, da je tudi na krmilu; a ti državi moreta živeti le zato, ker je prebivalstvo po svoji večini vendar le pošteno. Mislimo si, kaj bi bilo, ko bi delali vsi, kakor znani veliki goljufi, ki so za svoje goljufige potegnili milijone, ko bi vsi tako malo spoštovali svetost zakona, kakor laški prvi minister, ko bi vsi tako malo spoštovali pravico, kakor laški državniki, ki so zakonitim oblastim jemali — trgali posestva — dežele: kam bi prišel svet, ko bi delali vsi tako?

Poslušajmo, kako nek pisatelj piše o bogotajcih: „Bogotajec je človek, ki misli, da se razločujemo od živalij sploh samo po obliki svojega telesa, posebej od afričanskega panga, vzhodno-indijskega orangutanga in Swiftovega Yahoo-a samo po vzgoji. Bogotajec je človek, ki nima pravih pojmov o kreposti, o poštenosti, o največi dobroti in o zadnjem namenu vsega stvarstva, zato, ker ne pripoznava nikakega razločka med dobrimi in slabimi človeškimi dejanji, tudi ne pripoznava nikakega naravnega prava. Bogotajcu so vsa dejanja enaka: n. pr. svojemu očetu zasaditi bodalo v sree ali pa ga rešiti smrtne nevarnosti iz rok sovražnikov. Bogotajec méni, da je močnejši — gospod nad slabejšim, da je pravica tam, kjer je sila, da je tam dolžnost, kjer se ne morem ustavljati, da postave toliko veljajo, kolikor premore oblast vladarjev, da se smejo pripovedovati same očitne hudo-bije, a skrivne grdobije, goljufije, zvijače, rovanje proti bližnjemu — vse to je dovoljeno, ako le malopridnežu koristi. — To je prava podoba bogotajčeva, tako si ga slikam, tako si ga mislim. Ali imate temu kaj ugovarjati?“ Tako popisuje že precej star pisatelj ¹⁾ bogotajca in nikakor ne pretirano. Zato pravi sam: „No, kdo bode našel v moji sliki le eno samo potezo, za katero ne bi našli izvirnika vsaj v kaki angleški in francoski brošuri? Natančno sem preslikaval in samo preslikaval; ničesa nisem dodal.“ Še enkrat pravim, v dejanji se ne kažejo tako strahovito izraženi ti nazori, ker navadno se vendar le upira človeška narava tako groznim činom. Vendar nemogoče ni, da se zvrši ves bogotajski nauk do zadnje pičice, kakor nam kaže francoska prekucija. Treba je le, da razbrzdajo taki nauki človeške strasti, da mine strah pred Bogom in večnostjo, in človeška narava udere po svojih napačnih potih, kakor razdivjana reka čez njive in polja. Zato moramo reči, da res ne vedó bogotajci ali brezbožneži, kaj delajo.

6. In sedaj vprašamo še: kdo pa neki so bogotajci, kaki možje, kaki svetniki? — Ako na to mislimo, ne bomo se trgali za bogotajstvo. Tu dobimo kakega brezumnega modroslovca, kateri se je iz svojega modroslovja naučil le vprek govoriti in dokaze variti, nikakor pa si ni pridobil temeljitega znanja; tam vidimo kakega vseučilišnega profesorja, kateri vleče za svojo brezbožnost mastno plačo, — človeka, kateri se giblje v svojih domišljijah in si kadi sam sebi s kadilom groznega, vnebovpijočega napuha; tudi kakega učitelja nahajamo dan-danes, ki se celó ponaša s svojim bogotajstvom, ki je prečital po-

¹⁾ Die Philosophie der Religion, 1772.

vršno par knjižur in sprevidel, da pod klobuk ateizma gré prav lahko napuhšana, pa puhla glava in se zamori črv nemirne vesti. Ateisti so nekteri zdravniki, katerim kaj dobro ugaja misel, da je človek živina, zdravnik pa mesar, ki stori z živino, kar hoče in sicer po onih zakonih, po katerih mesar ravna, nakupivši si živega blaga. Take vrste možaki so bogotajci. In sedaj pogledjmo, kaj pa niso bogotajci. Bogotajci nimajo v življenji trudapolnega dela, ki bi jih opominjalo, kako bridko je mnogokrat naše življenje, kako zelo potrebuje tolažbe prihodnjega življenja, udanosti v voljo višega bitja in neskončno modre previdnosti. Bogotajci ne poznajo, kako resnobno je mnogokrat življenje, kako prav to življenje človeka najbolje uči, da je Bog, da je najviši gospodar, recimo: življenje zunaj v naravi na kmetih, življenje blizu revežev, blizu bolnikov. Ateist pozna naravo iz knjig, ali iz sprehodov, ali iz prijetnega, zložnega popotovanja, ne pa iz daljšega življenja v njenem naročji; on ne čuti težav dolge zime, ne prestane strahu hude ure, nima upanja v bodočo žetev, ne skrbi nič za dobro setev . . . vsega tega ne pozna nič in vendar uči prav tako življenje in prepričuje, da je nad svetom ali nad naravo vsemodro bitje. Ateist večinoma ne gleda v obraz bedi, bolečinam, smrti: v prijetnem življenji, v svoji prevzetnosti se ogiba tega, da ne vidi, in če vendar le vidi, tolaži samega sebe, da ima sam še dosti časa čakati dotlej. Pa dalje: Kaj pa pravnost, krepostno življenje, kako ga cenijo bogotajci? Ali se nikoli nič ne skregajo z pravnimi zakoni? Ali niso že preje naredili križa čez pravno postavo, kakor čez vero v Boga? Zgodovina in vsakdanje življenje nam kaže podučljive slike v tem oziru. Da je Vanini, G. Bruno, kak Hutten ali Casanova bil bogotajec, to rad verjamem, ako le vém, kako so živeli ti možje. In oglejmo si velikana v vedi, Aleksandra Humboldta! Kakšne nazore je imel o Bogu, tega ne bom določeval; da se pa v svojih spisih ogiblje besede „Bog“, kakor „bognasvaruj“ križa, to vsakdo vidi, čitajoč njegove spise. In kakšen velikan je bil! Ko je govoril, moralo ga je vse poslušati, kralj pruski mu je moral sam dajati vse priznavanje in vso hvalo; ako ne, tedaj je bil veliki mož sam iz sebe in do smrti žaljen. Dobro je znano njegovo samoljubje, zlasti častihlepnost. Tu se pač ne moremo čuditi, da se takemu možu zdi Bog previsok in da mu ne ugaja, torej treba ga utajiti. Ali oglejmo si kakega moža, ki hoče biti velik v politiki! Kako, da sedé tako kmalu na milijonih, ko so prišli do državne službe? Voziti se brezplačno po železnicah, vdeleževati se bogatih poedin in napivati v blagor domovine, one domovine, ktero bi najraje do suhega izžulili, to je

politika bogotajcev. Seveda v isti sapi napovedujejo krvav boj tudi sinovom iste, gorko ljubljene domovine, sploh vsem, ki nimajo njih za bogove, ampak poznajo še višega gospodarja v nebesih.

In prav tako je v istini, kakor lahko čitamo dan na dan. Tako je torej bogotajstvo in taki so bogotajci. Ali je to pravi nauk: so li to pravi nazori in ali so bogotajci rešitelji in osrečevalci človeštva?

§ 60.

Kaj pravi npravni zakon o bogotajstvu?

Maloverci in brezverci, zlasti pa bogotajci, pravijo večkrat: Kaj je komu mari za naše misli in za naše prepričanje? Eden nazor je tako dober, kakor drugi, ako ga ima človek s prepričanjem. In zakaj bi ne smeli tudi prosto ravnati v prepričanju o Bogu? Nihče mi ne more kratiti te prostosti, nihče mi ne more zapovedovati, naj verujem v Boga, takega zakona ni nikjer. Torej je moja npravnost gotovo toliko dobra, ako ne verujem, kakor če bi veroval.

Da, tako mislijo bogotajci, svoje mišljenje imajo za popolnoma pošteno, dobro, npravno. In razširjati bogotajstvo, drugim ga priporočati, to menijo, ne more biti slabo.

In vendar trdimo, da je bogotajstvo — da družega nič ne rečem — velika krivica proti samemu sebi, proti bližnjemu in proti človeški družbi. Bogotajec je podoben človeku, ki bi ne maral za svetlobo, zaprl bi se v temoto ter hotel preveriti se, da je povsod le temota in nikjer svetloba. Bogotajec se zapre v svoje mnenje ter hoče preslepiti sam sebe, da je pravo. Vendar pa nima in ne more imeti temeljitega razloga za to. Da ga res ne more imeti, to smo dokazali in to spričuje zgodovina. Ko bi bogotajec vsaj enkrat še dobro prevdarjal, zakaj se je poprijel bogotajstva, kmalu bi našel, da ti razlogi niso bili pametni, tudi ne pošteni, ampak le nagnenje ga je k temu pripravilo in sicer slabo nagnenje njegove niže narave, zlasti njegov napuh. To so bili razlogi, to je bilo njegovo spoznanje in prepričanje, in ko je to nagnenje poslušal, vrgel je svoje prejšnje prepričanje raz sebe in udal se bogotajstvu.

In sedaj prevdarimo: kolik razloček med človekom, ki v Boga veruje in onim, ki ne veruje! Res tega razločka ne vidimo kar na obrazu, a videli bi ga v duši, ako bi mogli v dušo gledati. Bogotajec ne pripoznava nobenega gospodarja nad seboj, nobene npravne postave, nobene veljave, ničesa, sploh ničesa, kar bi ga moglo vezati ali mu nakladati kako dolžnost. On ima samega sebe za najvišje bitje, za

gospodarja nad vsem, kar si more s svojimi močmi podvreči. Sploh omenjamo tukaj lahko vse ono, kar smo rekli že poprej o bogotajstvu in bogotajcih. In iz pravega spoznanja zabresti v tako zmoto, v tako varanje samega sebe — to ni nobena krivica proti samemu sebi? Zakaj Bog ni odvisen od človeka, in vsakemu bitju je prirojen zakon skrbeti za svoj blagor. Ako bogotajec Boga taji, ni ga s tem odstavil od njegove oblasti, ali ga pahnil raz njegov prestol, marveč le samega sebe je človek pahnil raz prestol svoje časti in svoje sreče, ker se je odtrgal od Boga, od svojega začetnika, od svojega konca in namena. Vzel si je s tem duševno svoje življenje, kajti duša ima življenje svoje v resnici; resnica je, da tako rečem, duša duši. In to življenje ugonobi bogotajec. On prevrne popolnoma ves oni red, v katerem je bil dosedaj in bi moral vedno biti: v tem redu je on odvisno in omejeno bitje, kakor so druga bitja, in pokoren bi moral biti npravnemu zakonu, a to neče biti. In kaj je npravni zakon drugega, kakor volja višega bitja? Kdor pa to bitje taji, taji in podira npravni zakon. Sedaj pa naj reče bogotajec, da mu ne more npravnost ničesa očitati, da sme popolnem miren biti gledé svoje poštenosti. Ne, marveč nenraven je ateizem, prepovedan po onem zakonu, ki nam je v srce ali v vest zapisan, po onem zakonu, ki pravi: varuj se slabega in delaj dobro, po onem zakonu, ki nam ga je stvarnik sam dal in zapisal v našo naravo. Po tem zakonu je bogotajstvu vtisnen pečat zlobnosti in hudobije, pečat nesramnosti, pečat pregrehe, pečat nevrednega in nečloveškega mišljenja, s kratka: pečat nenravnosti. In to že gledé bogotajca samega, gledé dolžnosti, ktere ima sam do sebe.

Kaj pa gledé dolžnosti do bližnjega?

Tudi dolžnost do bližnjega nikakor ne pripušča bogotajstva, ampak reči moramo, da se bogotajec kaj zelo pregreši zoper bližnjega s svojimi zmotami. Le tisti ima svojega bližnjega za brata in za sebi enakega, kateri spoznava Boga — stvarnika vseh ljudij. Bogotajec pa gleda le na samega sebe in se za bližnjega nič ne briga. Kako ga more prav spoznati, kako mu prav rad pomagati, pravico mu skazovati, ako ne pripoznava njega za sebi enakega? To pa le more, ako pripoznava stvarnika, ki je vstvaril vse po božji podobi. Dalje pomislimo, da ima človek največjo srečo v tem, ako veruje v Boga. Kakor skušnja uči, postali so bogotajci silno nesrečni, ko so zapustili Boga. In ako je tako: ali ne stori bogotajec velike krivice, ko pahne v nesrečo svojega bližnjega, ko mu ne more z nobeno drugo rečjo nadomestiti dosedanje njegove sreče? In naj mi tudi najzvede-

nejši zgodovinar pové le enega človeka, ktereга je storilo srečnega bogotajstvo! Nasproti pa nam pripoveduje zgodovina o mnogih, ki so si življenje vzeli, prišedši v to grozno zmoto.

Ako je tako, pregreši se bogotajec tudi proti celi človeški družbi. Vse, karkoli razdira red, karkoli vznemirja posameznike, kar jih trga drugega od drugega, to škodi celi človeški družbi. In prav prepričanje o Bogu je najtrdnjša podlaga človeške družbe, to je podlaga pravici, pa tudi ljubezni do bližnjega. In človeška družba more le tam biti srečna in trdna, kjer se spolnjujejo postave ne samo po vnanje, ne samo zaradi videza, ali zaradi gosposke, ampak zaradi vesti, zaradi Boga. Da, nekteri bi res zadovoljni bili, ako bi se Boga ne bilo treba bati; toda kaj, ako bi hoteli vsi ravnati po svoji volji, vsakdo drugemu jemati, drugega tlačiti? To bi bila vojska vseh proti vsem. Tat je vesel svoje tatvine in ropar svojega ropa: kaj pa okradeni in oropani? Bogotajec je vesel svoje prostosti, ktero mu daje bogotajstvo: je-li pa tudi oni, ki pride vsled tega v škodo? Današnji brezbožni nauki govoré mnogo o bogastvu, pridobivanji in vživanji, kako se pride do bogastva po lahki poti: toda na to se ne ozirajo, da mora tam eden zgubiti, kjer je drugi pridobil neprimerno veliko. Brezbožnost je vzrok sebičnosti in ta je največa sovražnica človeške družbe. I kakšna bi vendar bila država obstoječa iz samih bogotajcev? Zakaj ne napravijo bogotajci družbe sami zase, v kateri bi sami živeli, da bi toliko bolj mogli pustiti druge ljudi pri miru! Prav to je: bogotajci hočejo sami sebi vse dovoliti, a hoté vendar le, da bi drugi proti njim samim spolnjevali dolžnosti in celó strah imeli pred njimi. Saj vemo, da se tudi mrčes ne loti suhega, ampak zdravega in sladkega sadja. Tako se tudi bogotajec ne veseli nad bogotajcem, ampak le nad tem, da poštene ljudi potegne v svoje zmote. Zato pač smemo reči: bogotajstvo je velika hudobija, je zločin proti človeški družbi. Zato ima človeška družba sama dolžnost, da se varuje z vsemi potrebnimi pomočki bogotajcev.

Ob konci omenjamo še neko vrsto bogotajstva, ki je že h krati pravo sovraštvo do Boga in pobija z največo odločnostjo vse, kar še spominja Boga ali je ž njim v zvezi. To je pozitivizem.

§ 61.

Pozitivizem.

Pozitivizem (le positivisme) je francoskega rodú. Oče njegov je Auguste Comte (1789—1857), kaj čuden mož, ki je včasih tako pisal,

da bi človek skoro dvomil o pravi njegovi pameti, in v resnici je tudi prišel za nekoliko časa ob pamet, a kmalu zopet ozdravel. Spisal je cel sostav modroslovja: *Cours de philosophie positive*. Tukaj uči, da je le to istinito, kar naravnost skušamo, vse drugo je izmišljeno. Človeštvo je doživelo že dve dobi v razvoji svojega mišljenja. Prva je bila „teologijska“, to je verska, v kateri so verovali v božanstvo in v bajke — kakoršne koli. Druga doba je „metafizična“, v kateri se je človeštvo pečalo z enim samim bitjem in bistvom — z naravo, ali kakor ga že zovemo. Tisto eno bitje je stopilo na mesto mnogih drugih — bajneslovnih. Zadnja doba je „pozitivna“, to je doba pravega spoznavanja in popolnega razvoja. V tej dobi se je otrešel človeški duh vseh predsodkov in odvrigel vse zmote: le to priznava, kar je dano (positive), kar je dejansko. To dobo je oznanil in pričel seveda on — Comte sam. In kakšna je ta doba? V tej dobi ni več Boga. Na njegovo mesto je prišlo drugo bitje — „veliko bitje“ (le grand être). To ima vse pravice, kakoršne je imelo prej božanstvo. Torej je treba to veliko bitje ne samo ljubiti, ampak tudi častiti, moliti. Torej človeštvo naj moli samo sebe! Comte je to kazal v svojem življenji. Tako namreč je bil zaverjen v neko žensko, Clotilde de Vaux, da je ta zavzemala od l. 1845 vse njegovo mišljenje, in to se kaže tudi v njegovih spisih. Njo pa imenuje svojo „sveto tovarišico“ (sainte compagne). Do smrti jo je skoro po božje, nadčloveško častil — mož, ki ni verjel v neumrljivost človeške duše.

Comte je imel dva krepka učenca: učenega E. Littrée-ja in pa Blignières-a. Oba sta razvijala in zagovarjala to brezbožno modroslovje. Vendar se je E. Littrée pred svojo smrtjo popolnoma spreobrnil h katoliški cerkvi in obžaloval svojo zmoto. Na Angleškem pa se je znani Stuart Mill trudil, kako bi pozitivizem v znanstvu do cela utemeljil, podprl in mu zagotovil obstanek. Neki modroslovec nemški¹⁾ pravi o njegovi glasoviti logiki: „Živalsko logiko je Mill izumil bistroumno, nikakor pa ne človeške“.

Iz tega smo precej razvideli, kako sodi pozitivizem o Bogu. O misli ali veri v Boga pravi, da je „anarhiška in nazadnjaška“. Popolna prostost duha bi bila v tem, da bi se o Bogu niti ne mislilo, niti ne govorilo. Zato so nekteri pozitivisti celó zahtevali, naj bi se vsi, ki verujejo v Boga, izključili od vseh državnih služeb — kot sovražniki prostosti in občnega blaga.²⁾ To je pač dosti jasno. Verni in pošteni ljudje naj bodo sužnjiki brezbožnikom. Pa drugo vprašanje je,

¹⁾ Haffner, *Grundl. der Gesch. der Phil.* p. 1062.

²⁾ Prim. *Katholik*, 1870, p. 19 sq.

kdo bode dal pozitivistom toliko oblast? Žalibog, da jo dadó le prepogostokrat brezpametni verniki sami, ne misleč, da jim brezbožneži s svojo brezbožnostjo samo jarem in okove kujejo. Dasi tudi pravijo pozitivisti: celo človeštvo je ono veliko bitje, katero je treba častiti, vendar se ne sramujejo pristavljati, da so prav za prav le „veliki ljudje“ vredni in sposobni te časti. „Naši bogovi so veliki ljudje — možje“, te je treba častiti, veleumom moramo prižigati kadilo. Torej, da govorimo bolj naravnost — služiti je treba možem veljakom, ki se vspenjajo kvišku v škodo drugih, možem, kakor je bil na Francoskem Gambetta, kakor je sedaj Boulanger, služiti kolovodjem strank, treba jih je imeti za bogove!¹⁾

Dovolj o tem! Še marsikaj drugega bi se dalo reči o pozitivizmu. To nam kaže dovolj skrajno mejo bogotajstva, brezbožnosti, pa tudi — norosti. „Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis.“ (Ps. 13, 1. 2.)



II. Materijalizem.

§ 62.

Kaj je materijalizem?

1. Ako hočemo umeti, kaj je materijalizem, moramo vedeti, kaj je materija. Latinska beseda „materia“, ki je iste korenine, kakor „mater“ — mati, pomeni tisto stvar, iz ktere kaj nastane. Mi bi rekli snov, ker se iz materije nekako osnuje druga reč, ali tvarina, ker se iz nje naredi ali tvori kaj drugega. Kaj pomeni „materia“ v peripatetičnem modroslovju, bilo je drugodi povedano in razloženo.²⁾ V navadnem govoru pa pomeni materija tako snov, katero spoznavamo s čutili, ktere se dotikamo, katero — kakor rekó materijalisti — lahko tipamo in prijemljemo. Ta pomen moramo imeti pred očmi, da umevamo, kaj je materijalizem. Neki materijalist je sicer rekel, da smo vsi ljudje materijalisti, ker materijo jémo. A ta dokaz je premalo bistroumen, da bi mu dali veljati. Vsi ljudje smo pač tudi iz materije, kakor smo iz duše, a nismo samo iz materije in tega tudi ne verujemo. Marveč tisti je materijalist, ki trdi, da je človek iz same materije, ki uči, da sploh nič drugega ni, niti Boga,

¹⁾ Prim. Blignières, Exposé abrégée etc. p. 543 sq.

²⁾ Apolog. razg., I., str. 58.

niti duše, razven materije. Da, če bi Bog bil, ne bi mogel biti po mislih materijalistov drugačen, kakor materijalen. Torej moramo tudi materijalizem imenovati tisti napačni nazor, ki pripoznava samo materijo in nič drugega. „Prirodoznanec pozna samo telesa in njihove lastnosti, kar je više, to imenuje transcendentno, to pa imenuje zmoto človeškega duha,“ tako je pisal ob času cvetočega materijalizma Virchow in za njim Büchner.¹⁾

Po nauku zdravega modroslovja poznamo zlasti eno najviše bitje, ki ni tvarinsko, in to je Bog, in pa človeško dušo. Materijalizem taji seveda eno kakor drugo. Duša ni nič drugega, nego delovanje snovi, posebej možganov. Bog je pa samo izmišljeno bitje — zmota, prevara.

2. Tak je po svojem bistvu materijalizem. Seveda moramo povzeti še druge posledice iz tega nazora, in deloma jih bomo tudi prevdarjali, n. pr. gledé razločka živalij in človeka, gledé nabožnosti itd., a to naj zadostuje za naš tukajšnji namen.

Kakor smo iz tega videli, ne pobija materijalizem edino le naših naukov o Bogu, ampak tudi o duši. Zato smo se pečali že mnogo ž njim, ko smo govorili o človeški duši. Tukaj se nam ne bode več treba ozirati na materijališke zmote o duši, ampak le splošno ga bomo presojevali in zavračali. Razvidimo tudi lahko, da materijalizem ni kaj drugega, kakor bogotajstvo, kolikor namreč nasprotuje našim dokazom o Bogu. Boga ne more pripoznati materijalist, ako kaj misli. Potemtakem bi bili mi sicer že zavrgli in odbili materijalizem, ko smo zavračali bogotajstvo. Toda treba ga je vendar le tudi celotno prevdariti, ker le tako moremo prepričati se, da je napačen in v čem je napačen.

O materijalizmu so v novejšem času mnogo pisali. Naš namen ne more biti, da bi segli temu predmetu do dna, marveč le splošne razloge bomo podali, ki pričajo proti materijalizmu in kažejo, kako je ta nauk kriv in poguben.

§ 63.

Zgodovina materijalizma.

O zgodovini materijalizma ne moremo govoriti v tem smislu, kakor bi se bil materijalizem enkrat porodil, potem razširjal in prišel dandanes do najvišega razvoja, ampak samo v tem smislu, da se je tu pa tam prikazal na dan, imel zagovornike in pristaše, delal škodo človeštvu, koristil pa nič.

¹⁾ Kraft und Stoff v 8. izd. str. 254.

1. Tako hočejo zaslediti že v nekterih starih paganskih verstvih materijalizem, kakor n. pr. v kitajskem Konfucijevem verstvu, in tudi v poznejšem Buddhizmu. Toda ti verstvi ne tajita duše, pač pa nista prijazni veri v Boga.

Materijalizem se je pojavil v pravi podobi še le v grškem modroslovju in sicer dovolj odločno v sestavu atomistov, kakoršna sta Leveip in Demokrit. Ta dva učita, da je vse, karkoli je in se godi, sama tvarina, vse iz samih malih delcev — atomov, ki se ne dajo še dalje deliti. Tega nauka se je poprijel izmed poznejših modroslovcev Epikur in ga po svoje izdelal ali razvil za vse potrebe, to se pravi, pokazal je, kako prijeten je ta nauk za življenje, kako lahak. Zato so se ga tudi takrat kaj z veseljem poprijeli, zlasti v omikanih in bogatih krogih tadanjega sveta. In celó pesnik Lukrecij Karus je opeval te nauke v poučnem spevu.¹⁾ Kakšna poezija je to, naj kaže ta-le izgled: „Ko je človeško življenje sramotno ležalo pred očmi tlačeno pod težko vero, ki je kazala glavo iz krajev nebes, žugajočo ljudem s strašnim prizorom: drznil se je najprej Grk dvigniti oči nasproti in ustaviti se. Tega niso potlačila niti svetišča bogov, niti bliski, niti nebo z žugajočim bobnenjem, temveč tembolj podžgala bistro krepost duše, da je želel prvi odpreti ozko zaporo vrät naravinih.²⁾ . . . Gotovo se prvotne stvari niso po načrtu (namenu) vsaka po svojem redu postavile na svoje mesto, tako, kakor bi določil bister razum, tudi se niso domenile, kako se bodo gibale. Marveč od praveka sem — po raznih načinih gibane, so se poganjale in mešale prvotne snovi različno bodi si zaradi pritiska, bodi si zaradi lastne teže. Skušale so po raznih potih, kako bi kaj vstvarile z združenjem v razne skupine. Tako se je zgodilo, da so se po vsakovrstnem združevanju in gibanju tako spojile in vravnale, da se sedaj iz njih začenja množina vseh bitij.“³⁾

Taki nauki so živili in gibal duhove v onih popačenih časih. Zato se ne čudimo, kako je mogel nekđaj tako nravni in strogi Rim tako globoko zaiti. Res, Epikur je oprostil mnoge „strahú pred bogovi“, kakor je sam rekel, toda osvobodil jih je tudi poštenosti, hrabrosti, požrtovalnosti in zvestobe.

2. Barbari so pokopali stari Rim in v razvalinah je poginil tudi materijalizem. Narodi so se prenovili v krščanski veri, in tu ni bilo dolgo več ugodne prilike, da bi materijalizem prišel na dan. Še le

¹⁾ De rerum natura.

²⁾ L. c. I. 62—71.

³⁾ L. c. V. 419—430.

tedaj, ko so se začeli nekteri modroslovci zopet vračati k starim naukom in so zavrgli popolnoma krščansko razodenje, povzdignil je materijalizem zopet svojo glavo. To je bilo zlasti zato mogoče, ker je veljava katoliške vere po reformaciji trpela veliko škodo in so se zato začeli širiti in košatiti razni krivi nauki. Gassendi (1592—1655) je bil modroslovec in ni zametaval sicer krščanske vere, vendar pa se je povrnil k staremu Epikuru, jel ga je zagovarjati in razlagati. Skušal je pokazati, da se oboje vjema, krščanska vera in epikurejstvo. A s tem je priporočal samo epikurejstvo, krščanski veri pa kar nič ni pomagal ali koristil. In tako je najbolj pripomogel, da se je obnovil in utrdil materijalizem v novem veku, kakor piše A. Lange v svoji zgodovini materijalizma. A dosledno ga je učil in vsestransko razvil Tomaž Hobbes (1588—1679). On ne pozna drugega, kakor sama telesa, kar ni telo, tega tudi ni. Celó država ni nič drugega, kakor umetno telo. Ko se je na Angleškem pokazal materijalizem v tako goli postavi, pridobil si je splošno veljavo na Francoskem v 18. veku, kjer so bila tla res pripravna zanj. Najprej je skušal Condillac (1715—1780) opravičiti ali razkazati materijalizem v spoznanji, to se pravi, trudil se je pokazati, kako bi se dalo razlagati spoznavanje iz samih čutil. (Njegova sloveča „statuva“, ali primera z marmornim kipom.) Za njim se je vsula kar cela četa materijalistov na modroslovno polje. Enciklopedisti, t. j. pisatelji znamenite francoske enciklopedije, so večinoma materijalisti (1751—1772). Zlasti pa so glasoviti materijalisti: Helvetius (1715—1771), ki uči, da duša ni nič drugega, kakor občutljivost (*sensibilité*, *faculté de sentir*); pravnost je pa v tem, da človek ustreza svojim željam. To je pravnost po volji počutnih ljudi! Ko je umrl, rekli so o njem malovredni Parižani: „Ta človek je povedal skrivnost vseh ljudi.“

Pravi izgled ali vzor vseh materijalistov je pa J. O. de la Mettrie. Rojen 1709 posvetil se je zdravilstvu in tudi pisateljstvu. On je popoln materijalist in tega nič ne prikriva. Sovraži katero koli si bodi zatajevanje, poveljuje pa slastno uživanje. Doživel je pa tudi konec — popolno primeren njegovemu življenju. Leta 1748 so ga iztirali iz Francije. Zato pride k Frideriku II., pruskemu kralju, ki je bil zaščitnik vseh zloglasnih francoskih pisateljev. Leta 1751 je bil nekam povabljen in tu se je tako najedel dobre paštete, da so ga kmalu potem obšle slabosti in je vsled tega umrl. Friderik ga je dal pokopati na katoliškem pokopališči. A Voltaire je pripomnil, da se La Mettrie pač čudi, da je semkaj zašel. Prav ta ljubeznivi pisatelj zove ga „razbrzdanca, nesramneža, priliznjenca,

bedaka“, kar so pač dostojni izrazi za materijalistovsko ljubezen do bližnjega.

Pravi „kodeks“ in pa „biblijo“ (Lange) materijalistov je napisal ali dal napisati Holbach v knjigi: „système de la nature“ (1770). Tu se nahajajo nauki materijalistov zbrani v celoto in tako razloženi, kakoršni so v resnici. Vednostne temeljitosti bi iskal zaman v tem spisu, pa toliko več zlobnosti in hudobnosti bi našel v njej. Knjiga hoče čitatelja kar premagati in ga bolj prevzeti ali tudi podkupiti, kakor prepričati. Knjiga je takrat vzbujevala velika pozornost in je mnogim bila v veliko škodo. Dobro misleči pa, tudi mlačni kristijani, izprevideli so pogubo, ktera preti po tej knjigi čitateljstvu in so skrbno svarili pred njo. A koliko sadú je rodila ta knjiga, kakor druge njene sovrstnice, videlo se je v poznejši francoski prekuciji, ko so postavili znak pameti — malovredno žensko — na altar človeškega češčenja.

3. Pa tudi v našem stoletju je doživel materijalizem nekako zlato dobo in sicer najbolj na Nemškem. Tu se je bila preživela napačna filozofija Hegelnova, in ker so se učenjaki naveličali praznega govorenja brez pomena, brez podlage in resnice, padli so s te navidezne visočine nazaj v prepad, v materijalizem. Prvi njegov apostol je bil Vogt, ki ga je zagovarjal bolj zasmehovaje druge nazore, nego opiraje se na vednostne razloge. Glavna pisatelja pa sta Jak. Moleschott¹⁾ in L. Büchner.²⁾ Zadnja knjiga je nekako temeljna knjiga novega materijalizma. Ni treba imeti mnogo učenosti, da se spozna površnost v teh delih. Vsi dokazi se opirajo na to, da ni mogoče duše spoznati s čutili in pa: da moremo pri vsakem duševnem pojavu opazovati tudi telesni ali primerni fizijološki pojav. Tako n. pr. so urnejše naše misli, kadar pride več krvi v glavo; kadar pa kri doteka počasi, takrat so tudi misli počasnejše. Kako se razvije v človeku samosvest, torej pamet in volja, to je hotel razkazati po svoje H. Czolbe³⁾, češ, najmanjši možganski delci se vrté in gibljejo tje in sem in tako se porodi samo po sebi (ali bolje iz svetovne duše) čutenje in mišljenje.

Poleg teh spisov je pa brez števila drugih, ki ga zagovarjajo, razlagajo, priporočajo, in sicer bodisi v mišljenji, bodisi v delovanji. Tako grozno se je bil razširil od l. 1860—1880 materijalizem na vse strani, da je res imel tedaj svojo zlato in cvetno dobo in se je moglo

¹⁾ Kreislauf des Lebens, 1852.

²⁾ Kraft und Stoff, 1855.

³⁾ Neue Darstellung des Sensualismus, 1855.

reči, da vlada. Seveda, vsi se mu niso udali, in mnogi učenjaki so ga zavračali temeljito. Tako je polagoma slabel, in dandanes nima več one veljave, kakor jo je imel nekdanj. Seveda privrženecv mu tudi še sedaj ne manjka, zlasti takih, ki se ravnaajo v življenji po njegovih naukih. Iz viših krogov prodira vedno nižje, vedno več privrženecv ima v onih vrstah, katere zgubivajo krščansko vero. Krive so tega največ žalostne socijalne razmere sedanjih dnij. Te razmere bomo pa bolje umevali ob koncu prihodnjega odstavka.

§ 64.

Materijalizem je kriv nauk.

Pod tem napisom seveda ne bom pretehtal vseh materijaliških naukov, ampak samo glavne ali načelne nauke. Tudi ne bom pokazal, kako nasprotuje naši veri, kajti to ni težko spoznati, ampak kako se materializem krega z zdravo pametjo. To pa ne bode kaj težko. Kolikor bolj naravnost, kolikor bolj z zdravim razumom ga primemo, toliko bolj se kaže slabost in napačnost njegova. O tej zadevi so sicer že toliko pisali, da bi že s samimi naslovi več prostora napolnil, kakor ga je treba za en odstavek naših razgovorov.

Da si polajšamo delo in čitatelju podamo lahko prebavljive tvarine, razdelimo si svoje ugovarjanje ali svoje pobijanje materializma. Pokazati hočemo najprej, da je materializem sam v sebi piškav ali še več, nasproten v svojih posameznih naukih. Lahko tudi rečemo, kar je isto, da materializem ni sestavljen iz doslednih naukov, ampak se razdira samega sebe. Dalje bomo pokazali, da se materializem ne vjema z dognanimi resnicami, kakor jih vemo od drugod, iz drugih ved in strok. Nazadnje pa se bomo ozrli na posledice iz materijaliških načel, in bomo videli, ali se dá po takih naukih živeti in delati, ali more obstati družba človeška, ali more napredovati in biti srečna.

I. Materializem hoče biti nauk, ki naj bi razlagal veselstvo, razlagal naj bi svet, od kod je in kaj je, kaj je življenje, kaj je človek, kaj je njegov namen, kaj je duša, kaj je vera. Vse to hoče materializem razkazati. Ali pa tudi more? Ta nauk se opira na to, kar spoznamo s svojimi čutili, opira se na tvarino samo in hoče iz tvarine vse izvajati. Toda nikdar ne more materializem dokazati, da ni poleg tvarine nič drugega. Saj še povedati ne more, kaj je tvarina. Ako pravi, da tvarino tipamo, odgovarja idealist, da tipanje ni drugega, kakor nek občut, neko stanje naše duše ali našega spoznavanja in drugega nič. Kako morem vedeti, da je še kaj drugega,

stvar sama na sebi? In drug idealist zopet odgovarja: Ni res, da bi tipali ali sploh občutili kako stvar. To, kar občutimo, je samo neka sila ali moč, le samo sila se upira mojemu prstu, nikakor ne tvarina, katere še občutiti ne morem. Iz tega vidimo, da nauki materijalistov niso na tako trdnih tleh, kakor si morebiti sami domišljujejo.

Glavni stavek materijališki torej je, da ni nič drugega, kakor sama snov, nič drugega, kakor to, kar se dá prijeti z roko, kar dosežemo s čutili. Toda, ali se materijalizem res drži tega načela? Ni ga materijalista, ki bi ne govoril ravno tako o silah, kakor govori o tvarini. In kaj pa so sile? Tudi materijalist mora reči, da niso snov, sicer bi ne ločili sile in snovi.¹⁾ In če nekteri pravijo, da sile ni, ampak da je to samo nek pojem, smemo jim z ravno tisto pravico ugovarjati, da tvarine ni. Kdo je neki kdaj tvarino videl ali sploh čutil? Kar pride v moje oči, to je gibanje, ne pa tvarina, z ušesi občutim tudi gibanje v zraku, nikakor pa ne tvarine. Kadar okušam, tudi ne sprejemam v jezik tvarine, ampak tvarina gre v želodec, torej občutim na jeziku le neko stanje. Sploh smem reči: z isto pravico trdimo mi, da so same sile, s katero trdi materijalizem, da je sama tvarina. Zatorej velja že tukaj: materijalizem še vé ne, kaj uči, kaj hoče dokazati; še vé ne, na kakšna načela se opira.

Toliko jasnejše se to kaže, kolikor bolj se podaja materijalizem na modroslovno polje. Tu n. pr. hoče umno pokazati, kaj je materija, in trdi, da obstoji iz samih atomov, takih delcev, ki se ne dajo več deliti. — Toda to ni dosledno. Materijalizem ne bi smel govoriti o atomih, kajti zavrgel je že s prva tako spoznavanje, katero pridobivamo s pametjo, s premišljevanjem. Materijalizem ima za istinito samo to, kar se spozna s čutili. In koliko je še takega, kar hoče materijalizem vedeti in učiti, ne da bi se oziral na svoje načelo! In nazadnje: s kakšno pravico in kako more trditi materijalizem, da je samo materija? Zlasti tudi zato ne bi smel materijalizem tako učiti, ker s čutili ne moremo spoznati drugega, kakor samo lastnosti: barvo, težo, okus in duh. Da so stvari še kaj drugega, kakor same lastnosti, to vemo samo po razumu, ne pa po čutilih.

Tako je že v načelu materijališkem nasprotje. Pa takih nasprotij najdemo lahko še več. Materijalisti trdijo, da je samo njihovo materijalistovsko prepričanje pravo in resnično, vse drugo pa je napačno, zlasti transcendentno je „Verirrung des menschlichen Geistes“ — zmota človeškega „duha“, kakor da bi duh sam ne bil transcen-

¹⁾ Kraft und Stoff. (Büchner).

dentem. Toda glejmo, kako morejo materijalisti dokazati svojo trditev. Oni učé, da ni mišljenje nič drugega, kakor nekako gibanje malih možganskih delcev. To gibanje pa se vrši po nepremeljivih in nujnih naravnih zakonih. Moje mišljenje ne more biti drugačno, kakor je sedaj, in nisem si jaz določil, kaj bi mislil, ampak to je tako določeno, kakor gibanjeakega stroja. Materijalist ima potemtakem tako mišljenje, kakoršno mora imeti in idealist tudi tako; tako pa tudi jaz in drugi, ki verujemo v enega samega, osebnega Boga — mi tudi ne moremo drugače misliti, kakor mislimo: naše misli niso proste. Ako je pa tako, potem so naše misli ravno tako opravičene, kakor misli materijalistov, in ravno tako resnične, kakor njihove. Nobenega razloga namreč ne morem najti, zakaj bi v meni naravni zakon deloval napačno, v materijalistih pa prav in resnično. Saj smo pač tudi ljudje, kakor materijalisti. Ali morebiti še le takrat kdo začne biti človek, kadar postane materijalist? — Iz tega vidimo, da nimajo materijalisti po svojem nauku nobene pravice, očitati nam, da nimamo pravega prepričanja. Marveč tudi naše prepričanje morajo imeti za tako dobro in resnično, kakor svoje in vsako drugo. To bi bi bilo dosledno. Ker pa tega vendar le nečejo priznati, zato se vidi, da jim ni mari za resnico, ampak, da učijo to, kar jim najbolj ugaja. — Ko bi pa bili materijalisti toliko pošteni in dosledni, da bi rekli: „Res, tako je,“ potem bi jim morali mi odgovoriti: „Ako vi to priznavate, nasprotujete samim sebi. Kajti ne vjema se naše prepričanje z vašim. Oboje ne more biti resnično, naše in vaše, ampak samo eno. Iz tega se vidi, da vaše načelo ne more biti pravo, ker izvirajo iz njega taka nasprotja.“ Prav smešno pa se mora še zdeti, da hočejo materijalisti druge pripraviti na svojo stran. Čemu neki? Saj ne morejo imeti nasprotniki materijalizma boljšega prepričanja, nego imajo, kajti to prepričanje jim je vstvarila vsevedna ali nad vse modra narava. Čemu se torej trudijo, da bi to prepričanje premenili, čemu jih hočejo spreobrniti na svojo stran? Kaj bodo neki na boljsem, ako bodo imeli nekaj več somišljenikov? Ali ni še bolje, da se ne moti naravni red? S kratka: popolnoma neumevno je, zakaj bi se materijalisti toliko trudili za razširjanje svojih nauk, saj imajo vsi enako pravico, enako vrednost. Da se v tem oziru nekoliko prepričamo o doslednosti in učenosti materijališki, poslušajmo zopet Büchnerja. On piše: „Die Seelenthätigkeit ist eine Function der Gehirnschubstanz — delovanje duše je delo možganske tvarine.“¹⁾ Torej je to delo gotovo

¹⁾ L. c. pag. 140.

podrejeno fizičnim zakonom; kar deluje duša, to mora delovati in mora ravno tako, ter ne more drugače. Zaradi tega pač morajo po naravni sili svoje nazore imeti tudi oni, o katerih Büchner tako-le govori: „Časi učenih širokoustnežev, modroslovnih sleparjev, „duševnih“ igralcev, kakor pravi zeló primerno Cotta, so minuli ali morajo miniti“. ¹⁾ O nekterih pesnikih pravi, da zajemajo svoje nazore iz „temačnega kroga neumne in neumljive prenapetosti“, imenuje jo „pesniško blodnjo in nesmiselnost“ itd. ²⁾ A kako vendar more materijalist tako govoriti, kako more kaj očitati učenjakom, pesnikom, modroslovcem? Lahko očitajo oni, ki učé, da je človek duševno bitje, ne pa materijalist. Ko bi jaz bil materijalist, ne bi mogel kar nič očitati Büchnerju njegovih zmot, čudnih in nevarnih nauk; a ker nisem, prijemam ga po pravici.

Prav tako je nedosledno, da tajé materijalisti na eni strani prosto človeško voljo, na drugi pa pridigajo vojsko zoper vero in zoper vse, kar je nadčutnega, tudi bi najraje s sveta spravili vse nasprotnike, a kar nič ne pomislijo, kar učijo. Saj nasprotniki materijalizma ne morejo drugače delati, marveč popolnoma prav delajo, ker se ravna po naravnih nujnih in nepremenljivih zakonih. Kaj jim torej hočejo, kaj imajo zoper nje materijalisti?

Kaj morejo dalje reči materijalisti o verstvu, o npravnosti, o ideji duha in Boga? Da more sama gola tvarina priti do tako čudnih, netvarinskih pojmov, to je popolnoma neumljivo za materijalista, naj skuša pomagati si iz zadrege, kakor hoče. Drugače bi težko shajali, kakor da rečemo: Vsi oni, ki verujejo v Boga in so prepričani o duši, morajo imeti drugačno tvarino v svojem telesu, kakor oni, ki tajé Boga in dušo. Od kod bi sicer bila razlika? Menim pa, da se ne drzne noben materijalist tega učiti, kajti težko bi bilo izpričati, v čem je neki razlika med eno stvarino in drugo. — Pa ne bomo se mudili dalje s temi protislovji, marveč preidimo raje do drugega dela in pokažimo, da se ta nauk ne vjema s priznanimi resnicami.

II. Priznanih resnic, ktere taji materijalizem, je mnogo. Da se ne oziramo na Boga, omenimo dušo, ktero smo dokazali na drugem mestu: materijalizem noče o duši — bistveno različni od telesa — ničesa vedeti. Tako tudi noče priznavati drugih nadčutnih pojmov: substancija, večnost, čednost i. dr., in vendar jih pozna naša pamet in jih rabi. Gotovo je, da je svet vstvarjen in ima začetek; materija-

¹⁾ L. c. pag. XIII.

²⁾ L. c. pag. XL.

lizem mora to tajiti. Gotovo je, da je svet končen, odvisen, omejen; dalje, da je svet s prosto voljo bil vstvarjen in urejen, kar mora vse tajiti materijalizem. Ta nauk ne more pripoznati nikakega smotra, tudi ne reda ali načrta, vse se godi mehansko, po nepremenljivih zakonih. Gotovo in obče priznано je, da veljajo нравni zakoni: teh ne more nikdo razložiti po samih načelih materijaliških. Še celó računskih pojmov ne more materijalist samó s svojimi načeli razložiti: kje pa nahajamo matematično točko, kje popolnoma ravno črto, ki bi v resnici bila samo meja med dvema ploskvama? Ako bi samo to mogli spoznavati, kar nam kažejo naša čutila, kako bi vendar mogli najti in dokazati mnogokrat tako zapletene matematične stavke, pravila, resnice? Taki stavki bi se dali le z veliko težavo ali pa celó ne dokazati s skušnjo. Recimo trigonometrijske, analitične stavke, stavke iz više matematike: kako bi vendar mogel meriti in kaj bi meril, da bi jih dobil in dokazal? Ni pač težko pripoznati, da se ta pravila, ti stavki nikakor ne vjemajo s tem, kar govore materijalisti o našem spoznavanju.

In še to omenjamo: ako je človek iz same tvarine, ne razločuje se bistveno od živalij. K večemu, da so možgani bolj zaviti ali da je drugo živčevje nekoliko občutljivejše — kar se pač skoro ne dá trditi — sicer ni razložka, nego v zunanji postavi. Materijalizem tudi mora to dosledno učiti. No, naj bi tudi kak materijalist rad bil iz rodu Gorile ali Orang-Utanga, vendar večina človeštva se ne vjema s takim rodbinskim deblom in ni nič kaj pripravljeno pripoznati poprej imenovanih gozdnih prebivalcev za brate ali celó strijce.

III. Zlasti jasno se vidi, kaj je materijalizem, ako prevdarimo posledice iz njegovih naukov. Najprej vidimo, da razložka med dobrim in slabim ne more biti po teh naukih. Vse je le tvarina, zato je tvarinsko delovanje eno kakor drugo, a bodisi, da človek miloščino daje ali pa krade, ali bližnjemu življenje reši, ali mu ga vzame, ali moli, ali kolne: vse eno, eno delo se vidi ali sliši prav tako, kakor drugo. Ako bi mi bila kaka stvar prijetna, dobra je in pametno delam, če si jo prisvojim. Na kaj bi se vendar oziral drugega, kakor na svojo korist ali prijetnost? Ker ni razložka med dobrim in slabim, tudi ni nravnega zakona, ampak vse odločuje le sila. Ako se tudi glasi v našem srečnem nravnem zakonu, vendar ne moremo mu pridevati več veljave, kakor vsakemu drugemu povelju, ktereга koli bodi človeka. In dolžnost? Ta pojem ne spada v materijališke nauke in zato tudi nima veljave. Prav tako tudi nima več veljave čednost ali krepost. Čednost v našem smislu ne izvira iz tvarine, torej tudi ni

po mislih materijalistov opravičena. Prava čednost sloni na ljubezni do Boga, ali da govorim bolj modroslovno, na stalni in trdni volji ter ljubezni do dobrega. A kako naj ljubimo dobro, ako še ne vemo, kaj je dobro, ali ga celó ni? Tudi mora imeti čednost neko podlago, imeti mora smoter, imeti krepke nagibe, ker brez teh omaga naša slaba narava. A tega zopet ne nahajamo v materijalizmu. — Kakšen n ravni red je v materijalizmu? N ravni red je nad fizičnim redom. Nad tvarino pa ne priznava materijalizem ničesar. Zaradi tega mora materijalizem tudi tajiti tak družbeni ali socijalni red, ki bi bil veljaven po naši naravi. Družbeni red je ustanovila narava sama, ali vzdržavati ga morajo ljudje. Vzdržujejo ga, ako se ravna po naravi. Toda po njej se ne bodo ravnali, ako ne pripoznavajo, da izvira narava iz višega, mogočnega bitja. Narava sama na sebi nima dosti moči, da bi si mogla pridobiti pokorščine. In kako naj bi vendar narava ukazovala? Človek utegne pokoren biti edino le bitju, ki more dati postavo in more tudi nepokorneže prisiliti, da jo spolnjujejo. Materijalizem pa mora učiti, da naj se red v človeški družbi ohrani z državno silo, s kaznimi. A kaj pomaga taka sila? Ako spolnjujejo državljani zakone le na videz in se bojé samo kaznij, ne bode družba človeška srečna, ne bode trdna, ne bode je vzdržal red. Red je namreč tam, kjer se ne prelamljajo zakoni in ne tam, kjer se vsi pregreški kaznjujejo. Pogostna kazen, sila, orožje — to je znamenje nereda. Kjer je pravi red, tam ni tega treba. Naj nam le pové materijalizem, ali more ohraniti pravi red v večih in manjših družbah kaj drugega, kakor vest, trdna volja, da bomo spolnjevali dolžnosti?

In vest, dolžnost, trdna volja — ali se more to razlagati po materijaliških naukih? Že poprej imenovani Hobbes je hotel popisati državo, ki bi slonela edino le na materijalizmu, v kateri vlada samo sila in poganjanje za koristijo. A reči moramo, da taka država ne bi mogla obstati, še manj pa bi mogla biti srečna. To nam kaže dovolj zgodovina in pa skušnja iz sedanjih časov. Materijališko mišljenje je razdejaló francosko državo v preteklem stoletji, istotako jo razdira tudi dandanes. A ne samo na Francoskem, ampak tudi drugodi ima materijalizem za državo zeló škodljive nasledke. Tako je najprej po Nemčiji, Avstriji, po Laškem materijalizem vladal v omikanih krogih. A polagoma se je širil tudi v niže kroge ali sloje in kakšen sad rodi materijalizem na takih tleh? Nezadovoljnost, nepokornost, upiranje proti gosposki, želja, da bi se polastili tujega imetja, ali kakor pravijo; socijalna demokracija, ali tudi socijalizem, ali celó nihilizem, to so sadovi, ki zoré na polju materijalizma. In

res so ti sadovi dandanes vedno bolj zreli. Vedno hujše se tu pa tam potrese v družbi človeški. Sila se sicer rabi izdatno — vojaki se kličejo na pomoč. Pomislijo pa ne oni, ki imajo oblast in moč, da bi morali premeniti svoje ravnanje in slabe postavbe; pomislijo ne, da bode tudi ta moč odpovedala, da se bode razrušilo celo poslopje, ako bode strohnelo skozi in skozi.

Čujmo, kaj piše o materijaliških nazorih v človeški družbi izveden pisatelj: „Kolikor bolj se širijo v človeški družbi materijališki nazori, kolikor bolj izginja vera v ideale, v neumrljivost in splošno pravičnost (t. j. božjo previdnost), toliko surovejša postane družba. Brez idealov, brez vere v viši naš namen ni posameznik nič drugega, kakor žival više vrste, žival z boljšimi telesnimi orodji, žival strašnejša, nego so druge, kadar jo zgrabijo strasti, nagoni in poželenja, in sicer strašnejša zaradi svoje pameti, prekanjenosti: kolikor prebrisanejša, toliko strašnejša. Vsak človek skuša doseči svoj nizki namen z vsemi močmi, z vsemi strastmi in željami, z vsemi pripomočki, naj je bližnjemu prav, naj je pravično in dobro, ali ne. Zato pa nastane strašen boj vseh proti vsem, živalski boj za obstanek. V tem boji zmagajo najmočnejši, oni, ki imajo denar, ki rabijo silo, ki delajo brezobzirno, premeteno, hudobno: da, hudobneži zmagnujejo! Materijalizem torej stavi na mesto bratovske ljubezni brezobzirnost, na mesto enakosti sužnost, na mesto svobode trinoštvo.

Drug tlači drugega brez usmiljenja. Ako so pa posamezniki preslabi, da bi bližnjega tlačili s silo, tedaj se združijo mnogi, posebno zviti, siloviti in prekanjeni ljudje in naredé društvo, stranko, kolo, ložo. Tako ni nazadnje nihče varen pred goljufijo, prevaro in silo. Za službe delajo med seboj pogodbe, uradniki kupčujejo, in odvetniki pravice postanejo zavetniki krivice, tudi veda mora služiti sebičnim namenom. Nravno najbolj pokvarjena sodrga, prekanjeni malopridneži pridejo do oblasti; mala pest lažnjivcev, svobodnjaških goljufov in ljudskih oderuhov vlada in tlači vse ljudstvo!

Razmere postanejo neznosne in tudi jih nazadnje ni mogoče več vzdržati. Prevrat drvi po cestah in pomête vse tlačitelje, smrt žanje obilno. Nравnost si pridobi zopet veljavo, boljši nazori se utrdé in boljši ljudje si pridobijo vlado! — — Morebiti pa nima družba več moči, da bi si pomagala. Na eni strani je nenaravna, prevelika obilica in zapravljalivost, mehkužnost in spridenost prevzela malo število vladajočih prevzetnežev; na drugi strani je pa uboštvo, beda in nennравnost pokvarila niže ljudstvo. Veda zaostaja, napredka ni, gnjiloba na vseh straneh, bodi si v gospodarstvu, bodi si v duševnem delo-

vanji, bodi si v npravnosti, razjedla je narode. Vsled tega se ne more država ustavljati, kadar prideró krepki in zdravi narodi in razdrobé trohljeno družbo.“ Tako piše dr. L. Psenner (Oesterr. Volksfr. 1888) o materijalizmu v človeški družbi in njegovih posledicah.

Kaj naj vendar dá materijalizem drugega človeški družbi, nego gnjilobo, nesrečo, popoln propad? Le tam je krepost, le tam je napredek, kjer si vstvarja duh svoje vzore in deluje po njih v življenji.

Poglejmo še malo, kakšne posledice ima materijalizem v umetnosti, kajti o vedi smo nekoliko že omenili. Materijalizem pozna tudi v umetnji samo materijo in kar neposredno iz nje izvira. Zato je umetniško materijališko načelo: Kazati in predstavljati ljudem materijo brez duha, brez vzorov, brez nadčutnih oziróv. Materija naj deluje sama z vsemi svojimi silami, gola materija — brez zagrinjala, čista materija — ločena od duševnega vpliva: taka materija deluj v umetnji! A ta materija se mora prikupljati, mora ugajati. In prav te pomočke ima umetnja, da more dati tvarini vablivo in mamljivo obliko, da more tvarino tako povzdigniti in jo vzorno pokazati, kakor bi bila tvarina najviši in najboljši del izmed vsega bitja, kakor bi bila tvarina edino stvarstvo, ki je vredno našega truda, naše ljubezni. Ker imajo materijalisti take nazore o umetnosti, morajo imeti tudi pravila za umetnike. In ta pravila moremo izreči v kratkem stavku: Kaži tvarino brez duha! In kaj to pomeni, to ni težko umeti. Da ne razkladam tega s kako visoko učenostjo, sklicujem se na to, kar vé vsakdo iz skušnje. Kar je čutnega — torej tvarinskega, to nas bolj gane in prime, nego kar je duševno. Koliko bolj nas pretresa živa slika, kakor pripovedovanje! In ako pripovedujem, kako je ropar potnika ubil, potem ga vsega oropal, slekel mu vso obleko, nato ga razsekal na kosce in kose raztresel na razne kraje: kaj takega vse drugače mika, nego pripovedovati, kako je kak puščavnik delal za svoje grehe pokoro z molitvijo in s postom. Vzrok je ta, da je prvo materijalno — čutno, drugo pa duševno. S tem ni rečeno, da je tvarinsko — čutno lepše, nego kar je duševno, a gotovo in istinito je, da čutni predmeti nas bolj mikajo, nego duševni. In materijalistu ni na lepoti, on hoče samo mikati, dražiti, vzbujati čutnost, želje, strasti, a se ne briga nič za to, so li grešne ali ne. Npravnega zakona ne pozna, k večemu običaj ali šego ima še pred očmi, da se kar naravnost ljudem ne zameri. Prav tako tudi ne trdimo s tem, da ima umetnost nalogo pečati se samo z duševnimi predmeti. Nikakor ne! Marveč vemo, da brez čutnih predmetov bi ne bilo umetnosti. A to trdimo, da ne smejo samo čutni, ne goli, ne brez vzora biti,

da ne smejo služiti samo počutnosti, mesu, strastem, da ne smejo pokopati duha v tvarini.

Po svojem pravilu ustvarja materijališka umetnost res samo čutne predmete, in te kaže vablivo, mično, zapeljivo, tako, da premaga duha v ogledovalcu ali čitatelju in ga utopi, telesnost, čutnost, strasti pa razdraži. Kdo ne vé, da ima dandanes neke vrste umetnost res ta značaj? Da se ne oziramo na stavbe, ogledjmo si le kiparstvo, slikarstvo, glasbo in poezijo! Kdor je obiskal sedanje umetniške galerije po Laškem in drugodi, vé, kako skuša kiparstvo mnogo bolj izraziti mamljivo zunanjo obliko telesa, udov, obraza, nego kako višo idejo. Tako se res vidijo krasne oblike, krasne postave, a malo idej. Pa naj bi tudi še izgovarjali kiparstvo, češ, da to ne more kazati dejanj, torej tudi ne mnogo idej; a kaj naj rečemo o slikarstvu, ki se pač ne more s tem izgovarjati? Saj more slikarstvo najlože izraževati više, nadčutne ideje. Tudi stoji ono slikarstvo na vrhuncu popolnosti, ki nam kaže najboljše in najprimernejše vzvišene misli, vzore, s kratka: duševno stran naše narave. Tako so ravnali veliki umetniki: Rafael, Michel Angelo, Tizian i. dr. Kaj bi bili vsi ti brez vzorov, brez idej?

Ideja pa izhaja iz duha in ne iz tvarine. Zato hočejo udušiti in utajiti materijalisti vse, kar je idealno, da bi utajili duha samega. To se posebno lahko vidi v pesništvu. Tudi tukaj se morajo vzvišene ideje o Bogu, o ljubezni do Boga in bližnjega umikati naravi in pa poltni ljubezni. Vrhunec poezije ni več više čustvo, ampak neukrotljiva strast, pesnik materijalist se ne trudi več, da bi človeštvo navduševal za najviše in najčistejše blaginje, ampak samo čutnost draži, polzke in spodtikljive podobe stavi pred domišljijo in tako kuži duha čitateljevega, slabi ga in dela nesposobnega za nečutne predmete. „Živalski človek ne umeva tega, kar je duševno“, pravi sv. pismo. Zato se trudi taka poezija z vso spretnostjo za mesenost, kajti s tem pridobiva čitatelja najhitreje za materijalizem. Tako nam je ravno v tej zadevi zgoraj omenjenega Lukrecija Kara poezija najboljša priča. Med novejšimi nemškimi pesniki se odlikuje v tem oziru Hamerling, ki ima mnogo pristašev in tudi mnogo učencev. Francozi imajo že od nekdaj to „dobro imé“, da so z mesenostjo vrli prijatelji. Pa tudi Lahi ne zaostajajo in tu pa tam iščejo tudi nekteri Slovani na tem torišči nevenljivih vencev. Načelo je pa pri vseh eno in isto, namreč: vse v večjo slavo materijalizma!

Lahko se prepričamo iz vsega tega, da po materijaliških naukah ne more napredovati človeštvo in tudi ne more biti srečno. Da,

smemo naravnost reči, da, v materijalizmu se kaže največi propad omikanega človeštva, materijalizem je nazadovanje, samoumor človeškega duha.

§ 65.

Še nekoliko prevdarkov o materijalizmu.

1. Rekli smo že zgoraj (str. 185), da so materijalizma največ krive žalostne socijalne razmere današnjih dni. O tem moramo še nekoliko prevdarjati, ne, kakor bi hoteli govoriti o stvari, ki ne spada v naše preiskovanje, ampak zato, da materijalizem sam kot človeško zlo toliko bolj umemo.

Dandanes vlada bolj, nego kdaj preje, sebičnost na vseh straneh javnega in zasebnega življenja. Države prežé z ogromnimi armadami druga na drugo; v posameznih državah se bojujejo med seboj posamezni stanovi ali posamezne narodnosti; med stanovi se bojuje posebno delavski stan zoper druge stanove, nekoliko po pravici, a večinoma na krivičen način in z napačnimi nazori. Posebno pospešujejo dandanes tovarne materijališko mišljenje. V tovarnah dela delavec kakor živina, ali pa stroj, le za drugega, brez zanimanja za kaj višjega. In delavec je prav za prav v tovarnah „v številu“, to se pravi, je samo del med drugimi stvarmi, kakor kako orodje, katero se danes rabi, a jutri se vrže strani.

2. Najbolj divji boj pa bojujejo proti veri in zlasti proti katoliški cerkvi. Ni ga večjega nasprotja, kakor med materijalizmom in katoliško vero, ki nas uči Boga moliti v duhu in v resnici. Zato širijo nasprotniki katoliške vere materijalizem, da bi toliko temeljitejše spodkopali sv. vero, kakor tudi hudobni požigalec mečejo olja, prediva in drugih gorljivih snovij tje, kamor hočejo grozni ogenj zatrositi. Kar je duševnega, to skušajo v nižih, kakor tudi seveda v viših krogih naše družbe pokončati, razdehati, osmešiti. Molitev, čednost, vzore — vse to preplavlja oni umazani hudournik, ki dere siloma in ljuto naprej, kakor bi ne bilo zanj več določene struge pravega in zdravega uma, naravnega reda. Zato pa se kažejo na mnogih krajih strašni pojavi: delavci ustavljajo delo in se upirajo gospodarjem s silo, kri tu in tam teče, hiše plenijo in med mirnimi ljudmi razgrajajo; drugodi se velike množice zbirajo in grozé drugim s pestjo in bodali.

3. Kaj storé neki oblastniki, ki naj bi narode v miru vladali? Oni pospešujejo take nazore in težnje, kakor bi se bili v to zakleli. „Mi, ki imamo v rokah vajeti, mi smo Bog,“ pravijo. „Našim postavam se mora vse udati. Naša pravica je pred božjo pravico. Kaj

je treba v zakonu, to je v zedinjenju dveh oseb raznega spola, cerkve? Čemu naj bi zakon bil zakrament? Tu ni drugega, kakor pogodba, ki se prav tako smé razdreti, kakor se sklene. Priležništvo se mora dopuščati, prešestovanje ni kazni vredno, država mora skrbeti, da očitna pregreha zdravju ne škoduje. Malih posestnikov ni treba varovati sile; boljše je, da pridejo posestva v roke bogatašev, kajti ti plačajo lože davek, mali pa naj služijo večim za hlapce.“ Po takih načelih vladajo materijalisti, kadar pridejo do krmila in razdevajo državno poslopje in podkopujejo njegove temelje. To se posebno jasno vidi dandanes na Laškem, kjer se v strogem materijališkem duhu vlada dežela, v kateri je um človeški postavil sebi v spomin in potomcem v nauk toliko krasnih spomenikov.

Tako vladanje, tako javno življenje mora delati največo škodo zasebnemu življenju. Tu sèm pa segajo knjige in časopisi s svojim morilnim strupom. Časopisja, ki deluje za materijalizem, je kaj veliko. To časopisje smemo imenovati najmočnejši pripomoček za razširjanje materijalizma. Ono ne pozna ne npravnosti, ne resničnosti, ne doslednosti, marveč samo načelo: pobijaj duha, draži meso in laskaj se mu!

4. Vprašati bi utegnil tudi marsikdo, odkod neki izvira ta pogubna bolezen sedanjega časa? Saj ima tudi v pravem telesu vsaka bolezen vzroke, in tako jih mora imeti tudi materijalizem, ki je res huda, smrtna bolezen naše družbe.

a) Glavni vir je neizmerni napuh. Ni bilo morebiti dobe v zgodovini, v kateri bi napuh tako silovito vladal v vseh stanovih in na vseh krajih, kakor dandanes. V nižih krogih gojé ta napuh z raznovrstnimi veseliciami, s tem, da se ljudem tisti dobrikajo, ki hočejo doseči sebične namene, ko podpihujejo hujskači en stan zoper druge, posebno pa proti veri, cerkvi, duhovščini. Srednji, na pol omikani stanovi so že tako le preradi udani napuhu in ni se treba mnogovrstnim zapeljivcem mnogo truditi, da zmedejo glave domišljavim „meščanom“. — Na visokih šolah velja geslo: prosta vednost! V imenu proste vednosti uče profesorji take nauke, katerih bi država nikakor ne smela trpeti, ako jej je mar obstanek. Od tod pride materijalizem do srednješolskih profesorjev in v njihove učence, pride do učiteljev ljudskih šol in tako se vsiljuje tudi ljudstvu. Priporočajo se mnogokrat taki možje za volitve, ki so prijatelji materijalizmu, in po tej poti pridejo v zборе kot poslanci. Delajo pa za materijalizem, ker je to bolj imenitno, sloveče, široko, ošabno: — povesodi eden in isti vir — napuh.

b) Poleg napuha je važen vzrok, da tako bogato zori v naši človeški družbi materijalizem — zlasti praktični, počutnost, mesenost. „Ne ugaja ljudem več resna vera, ki zahteva, naj človek kroti svoje počutke. — Tako prijetno je udati se tej strasti in jej streči, a ne smeš! Bog je določil temu močnemu naravnemu nagnenju tako obliko, da je človek do cela ločen od živali, tudi je zidal na to nagnenje najmočnejšo naravno zvezo — družino. Kdor razdere to zvezo, razdere zvezo z Bogom in sklene zvezo s hudičem. Zaradi tega nastanejo v vernem srci očitane vesti, pride sramota, velik greh, spoved in pokora zaradi tega, kar je tako prijetno, tako vabljivo, tako mično v raznih podobah, kar si tako bujno slika domišljija.

Pa še več! Povsod okrog sebe vidi ljudi, ki takó grešijo, nikdo se zato ne zmeni, to je mala slabost, ki nikomur ne škodi, ktero je treba zaradi krščanske ljubezni, zaradi „mode“ in zaradi „lepšega“ spregledati. In nič ni opaziti, da bi takim ljudem kaj vest očitala. Umró in časniki jim pojó hvalnice. Kako velika je nevarnost, da bi hotel ta ali oni udušiti svojo vest z nejevero — z materijalizmom!“¹⁾ Da, prav z materijalizmom se dá vest najlože udušiti in si priborí največjo prostost za svoja nagnenja. Predobro bi sodil o človeški naravi, kdor bi ménil, da trdno prepričanje podpira materijališke nazore. Materijalizem prihaja večinoma iz srca, iz slabega nagnenja, iz strasti. Za materijalizem se bojuje materija — meso.

To so glavni vzroki materijalizma, to so njegovi viri. V takih razmerah cvete in donaša pogubne sadove.

Toliko je dovolj. Kakor ima vsaka doba svoj značaj, tako bode pač prihodnja doba imela ta značaj, da bode duhu priznala njegove pravice.



III. Panteizem.

§ 66.

Kaj je panteizem?

1. Panteizem je čudna prikazen v zgodovini modroslovja in sploh omike človeške. Ako ga prevdarjamo kot nauk sam na sebi, zdi se nam nespameten; ako se pa ozremo v razna verstva narodov in na razne modroslovce, spoznamo njegovo veliko moč. Zares, neka nerazumljiva, čarobna moč je v panteizmu. Narodi, neomikani in omikani,

¹⁾ Ph. Laicus, Materialismus.

so se mu udali, modroslovci so kakor nekdanji giganti goro na goro postavljali, da bi tako dospeli do najvišjega, „absolutnega“ bitja, in kadar so prišli do njega, spremenili so nebo in Boga kar mahoma zopet v zemljo rekoč: vse je Bog, in Bog je svet, ali Bog in svet — to je eno in isto. Reči se sploh smé, da je v panteizmu več življenja, nego v groznem materijalizmu, več zanimivosti, več sijaja in blišča. Panteizem pozivlja ne samo pamet, ampak tudi domišljijo v svoj krog ter jej skuša ugajati. Zlasti pa ne ostaja tako pri tleh, kakor neotesani materijalizem, ampak hiti kvišku in si zida velikansko, da, vesoljno poslopje modrosti. Panteizem hoče v tem svojem poslopju vse združiti v enoto: vedo in vero, umetnost in obrtnost, napredek in prvotni stan — vse skuša razlagati po enem samem načinu, z enim samim naukom, kar se mu seveda ne posrečuje popolnoma, toda dela se takó, kakor bi mogel vse.

A predno govorimo o panteističnih zakonih in prevarah, ogledati si moramo, kaj je in kakšen je, da ne dolgočasimo dragega bralca.

2. Ime panteizem se izvaja iz grščine in je sestavljeno iz *pán*, kar pomeni vse, in *theós*, kar pomeni Boga. Torej je panteizem v besednem pomenu „vsebožstvo“ ali oni nauk, ki pravi, da vse je Bog. In res je taka. Panteizem uči, da je vse Bog, kar je, to je vesoljni svet, in da razun tega ni še kakšnega drugega, posebnega, različnega Boga. Ako morebiti čita čitatelj tukaj prvič o panteizmu, zdí se mu vse to dokaj čudno, morebiti neumljivo. A kmalu bode umel, ako hoče z mano nekoliko prevdarjati.

Čitatelju je ta misel, da je Bog, morebiti tako trdno v mislih in v prepričanju, da ne more nič dvomiti o tem. Svet — ta vidi pred seboj in kolikor ga ne vidi, misli si ga in tako ima nekako podobo vesoljstva pred svojimi dušnimi očmi. Svet si mislimo mi kristijani vstvarjen in Boga stvarnika. A panteizem — ta čarovnik — zna mahoma oboje združiti v eno samo bitje, češ: Bog ni nič drugega, kakor svet; to, kar iščemo z umom, ko iščemo Boga, imamo pred seboj, namreč svet. In panteist — kako ponosen je radi svojega dela!

Svet je kar naenkrat dospel do najvišje — božje časti, in Bog, to neumljivo in nepoznano bitje, je kar naenkrat postalo umljivo in vidno. Pa, kar je največ: človek sam je postal in je pravi — bog! To je pravo jedro panteizma ali ona skrivnostna moč, ki mu pridobiva toliko vnetih „spoznovalcev“. Na eni strani ima panteizem odprta vrata za materijalizem, češ, saj tudi mi učimo, da je samo materija, samo vidni svet. Tako tudi ni težko materijalistu sprijazniti se

s panteisti, ker razlika v istini ni velika. Na drugi strani pa hoče imeti naš nauk še večja vrata za one, ki drugače mislijo in zaničujejo materijaliste. Tem govori panteizem o Bogu, o duhu in duši, ideji, večnosti, neumrljivosti, o blaženstvu, o človeškem namenu, da neprestano napreduje in se spopolnjuje: tako in enako uči panteizem, mnogokrat tako prikrito, da bi imel človek panteiško premišljevanje za vneto molitev. Celó razodeto krščansko vero, vero o Odrešeniku hoče panteizem po svoje razložiti, seveda mnogo boljše, kakor se razlaga ta vera v katoliški cerkvi. Zato pa hoče panteizem nadomestiti vero. Mnogi manj strogi materijalisti zaničujejo sicer vsako vero z dna srca, a nazadnje pusté jo vendar kolikor toliko pri miru, češ, naj je v tem prostost za vsakega. Panteizem pa prenareja vero po svoje, in tudi hoče biti najviša, najpopolnejša vera, kakor nam kaže n. pr. novoplatonstvo ali pa Hegelov nauk.

3. Še nekaj drugega ne smemo prezreti, kar je za panteizem zelo važno. Rekli smo zgoraj, da umetnost in posebej poezija služita dandanes materijalizmu. Vendar priznati le moramo, da je poeziji kaj tesno v materijaliških sponah in poezija se sama tega zaveda, ne ugaja jej samo gola tvarina. A panteizem je zanjo kakor nalašč. Zato pa služi toliko raje panteizmu med umetnostimi posebej poezija in hoče s tem sebi pridobivati veljave, vzvišenosti; drugačno mišljenje, zlasti versko, pa hoče taka poezija spodbiti.

Pa dosti o tem! Morebiti, spregovorimo še pozneje kaj več o tem in se opremo na zgled. Za sedaj naj je dosti. Da je ta nauk nevaren, poguben, to bomo videli v poznejšem prevdarjanji. Ravnali pa bomo tako, kakor smo do sedaj: najprej si ogledamo zgodovino, potem posamezne nauke in nazadnje tudi posledice panteizma. Vendar v tem si bomo prizadevali povedati vse prav kratko, ker bi se utegnil čitatelj sicer dolgočasiti.

§ 67.

Zgodovina panteizma.

I. Panteizem pač ima zgodovino in še dokaj staro. Zeló stare poganske vere imajo korenine v panteizmu, ali še resničnejša je primera, če rečemo, da se v njihovih žilah pretaka panteiška kri. To je popolnoma naravno. Narodi so odpadli od pravega Boga in so pozabili, da je on stvarnik. A vendar se niso mogli znebiti misli, da je Bog neskončno bitje. Ta ideja namreč je naši naravi tako znana, tako lahko jo spoznamo, da so jo nekteri imeli za prirojeno. Kako si je pomagal človeški duh, ki se ni hotel več povzdigniti do Boga —

stvarnika vseh stvari? Domišljeval si je, da je vidni svet sam — oni Bog, o katerem je hranil nekak spomin, v katerem mu je govorila pamet, pa je tudi pripovedovalo staro izročilo. Zato so polagoma svet sam imeli za božje bitje, bodisi posamezne dele ali moči, ali pa vesoljni svet: zadnji nazor je prav za prav panteizem. Bistvo panteizma je namreč to, da imamo za Boga, kar ni Bog, kar je od njega samo vstvarjeno in odvisno. V pravem in polnem pomenu seveda je panteizem le tedaj, kadar ima kdo vse ali vesoljnost za Boga. Tak panteizem pa nahajamo pri starih vzhodnih Indih. Ti so učili in verovali, da Bog — Brahma — je vesoljstvo. On je vir vseh stvari, iz njega izhajajo vse in vanj se zopet vse povračajo. — Ta vera je zelo stara, vendar ni najstarejša vera Indov. Pa tudi ta vera ni ostala nespremenjena, ampak se je razvijala dokaj čudno in nazadnje morala hud boj prestati z buddhizmom.

Tudi v Egiptu nahajamo sledi panteizma, vendar pa je tukaj tako zakrit v precej bujno bajeslovje, da je težko dobiti pravo jedro panteiško. Deloma bi smeli isto reči tudi o grškem verstvu; pa za naš pomen nima mnogo pomena. Zanima nas bolj modroslovje. V zgodovini modroslovja pa srečamo pravi panteizem v stoicizmu (v začetku tretjega stoletja pr. Kr.). Sicer bi utegnil kdo imenovati tudi nekatere prejšnje nauke precej panteiške, toda v njih se ni kazala vsestransko prav čista panteiška misel, da je Bog — vse. Pač pa to izraža jasno stoicizem. Bog mu je — narava. Narava je vse: vse se godi po zakonih naravnih. Tudi naša pravnost ni druga, nego glas narave. Po „naravi živeti“, to je: prav živeti. Stoicizem si je pridobil v boljših krogih starega sveta mnogo privržencev. Storil je mnogo dobrega s tem, da je branil ljudem pogrezniti se v razkošje, v razne pregrehe, v нравni pogin. A prave moči ni mogel dajati tedanji hirajoči človeški družbi. Kajti kadar je prikipela nesreča precej visoko, takrat ni vzbujal stoicizem poguma, ni dajal v roke orožja neupognene potrpežljivosti, ampak podajal je le bodalo, da si ga je mogel junak (n. pr. Katon Utičan) zasaditi v srce. Tudi se ni oziral stoicizem dosti na ono stran naše narave, katero imenujemo srce, in ako se je oziral, učil je le zatirati moči našega srca, nikakor pa ne uravnavati in čistiti jih.

Precej kali za panteizem je bilo v Pitagorovem in v Platonovem modroslovnem sestavu. V drugem in tretjem stoletju po Kristusu so oživeli nauki obeh modrijanov, toda v prenovljeni obliki: novopitagorejstvo in novoplatonstvo. Oboje je namešano in združeno s panteizmom. Zlasti je novoplatonstvo oni nauk, ki izvaja vse, kar je, iz

nekega prvotnega bitja. Iz tega bitja se je vse razvilo, vse se je iz njega izlilo (emanatio). Kako pa, to je novoplatonstvo povzelo iz vzdolnih dualističnih verstev (parsizem). Novoplatonca sta bila Amonij Sakka in pa Plotin. Posebnega vspeha nista dosegla.

Tudi ta panteizem (novoplatonski) je hotel nadomestiti vero, ali da rečem natančneje, hotel je oživiti poganstvo, da bi se moglo toliko bolje ustavljati krščanstvu, — a brez vspeha. Krščanstvo se je razširilo na vse strani, postalo je splošna vera in izginilo je poganstvo s svojim panteizmom.

II. Tako se je zdelo, kakor bi bil panteizem za vselej pokopan, kajti podlaga krščanski veri je, da je vesoljstvo Bog vstvaril, to je, naredil iz ničesar, zaradi tega ni Bog in svet eno in isto, marveč je velika velika razlika med njima. A vendar je prihajal panteizem na dan, včasih je bil naravnost sovražen katoliški cerkvi. Še dovolj pohleven je bil panteizem Janeza Skota Erigene (deloval okrog 840—850). Povzel ga je iz novoplatonstva in trdil, da v svetu se Bog javi, a ne kot stvarnik, ampak tako, da je svet vidna stran božja. Iz Boga se rodi svet po izhajanju (emanatio) in sicer po štirih stopinjah — česar pa ne moremo v tem malem pregledu dalje razpravljati. — Pozneje se je panteizem zopet začel javiti tu pa tam v knjigah mistikov, to je takih pisateljev, ki so obdelovali nadnaravne pojave in nadnaravno delovanje naše duše. Nevarnost, da se zaide v panteizem, je v mistiki že tako ali tako precejšna. Posebno se je ni ognil mojster Eckhart (okrog 1300). Oboje, Bog in svet se v njegovem nauku tako čudno med seboj družijo ali mešajo, da nazadnje stvarstva nič več ni, ali vsaj brez Boga ni nič. Vse, karkoli je, je edino le v Bogu.

III. V novem veku, zlasti pa v najnovejši dobi, priboril si je panteizem zopet več veljave in je bil tu vseskozi sovražen vsaki veri. Najodločnejše med tedanjimi modroslovci pa je učil jud Spinoza (1632—1677), trdeč, da je ena sama substancija Bog, ki pa ima dve lastnosti, da je raztegnjen ali razširjen (extensio) in da misli (cogitatio). Na tej podlagi je zidal vse druge svoje nauke. Po tem takem je vsako telo — lastnost Boga, moja misel — misel božja.

Na Angleškem, na Francoskem, na Nemškem in drugodi je konec 17. in začetkom 18. stoletja novo modroslovje spravilo na dan različne nauke. Panteizem pa je vendar le ležal nekako zakopan, dokler ga ni na Nemškem, dasi tudi ne z namenom, vzbudil Kant. Za njim je prišla cela vrsta modroslovcev, ki so vsi učili panteistične nauke. Prvi je bil Fichte (1762—1814), ki je učil panteizem kot „subjek-

tivni idealizem“, to se pravi, da je vesoljstvo nekako v človeku ali iz človeka. Fichte namreč razlaga vesoljstvo kar sam iz sebe, kakor bi celi svet imeli v sebi: „jaz“ = „ne-jaz“, t. j. svet. Ako človek ta nauk popolnoma trezno prevdari, mora se mu zdeti zmeden, ali celó brezpameten. Pa nič bolje ni učil Schelling (1775—1854). On pravi, da je neko neskončno bitje — absolutno —, ki je h krati subjekt in objekt. A to se potem razdruži ali „differencuje“, vsled česar je posebej subjekt ali duh, in objekt ali narava. Bog se je po tem takem razcepil, a prvotno je vse v Bogu, bodisi svet — tvarina, ali duh — mišljenje, ideja — eno in isto. — Še čudnejši pa je nauk Hegel-ov (1770—1831). Ta čudni modrijan je učil, da med našimi mislimi in pa resničnimi stvarmi ni nobenega razločka. Misliti in biti je eno in isto. Kakor se razvijajo naše misli, tako se razvija ali se je razvilo tudi vesoljstvo. — Ta modroslovec je torej prevrnil vse stvari, kakor tudi naše mišljenje, narobe. Mišljenje je absolutno; zato se imenuje njegov nauk absolutni idealizem. — Tako se je košatil panteizem v podobi idealizma in sleparil občinstvo, dokler se ni teh pretiranih in zavitih naukov popolnoma naveličalo in jih popustilo. Vendar panteizem sam še ni bil premagan ali potlačen. Drugi so prišli, ki so mu dali drugo podobo, in zopet so se mu nekteri klanjali. Tako je Schopenhauer (1788—1860) učil, da svet ni drugega, kakor naša „predstava“ (Vorstellung), torej naša misel. Torej svet ni istinit. Istinito bitje ali stvar sama ob sebi je — volja. Vse stvari so sami pojavi volje. Volja sama ob sebi ni niti tukaj ali tam, niti sedaj ali pozneje, ampak samo je. Volja je vsemogočna, stvarja tudi svet po svojem bistvu. V človeku uravnava volja naše delovanje. Želimo in hočemo kaj, ker tiste stvari nimamo. Zato je vselej v volji nekaj mučnega. Celo naše življenje je nepretrgana vrsta trpljenja, težav in muk, vedni boj, vedno delo brez pokoja. Zato je najbolje vničiti samega sebe, protiviti se svoji volji, ali zatajevati se. Najviše dejanje moramo torej imenovati ono, s katerim kdo samega sebe do cela vniči, to je samomor vsled lakote. Tak je panteizem Schopenhauerjev, — da nas mora biti pač groza. Pa s tem še ni zgodovina panteiška pri kraju. Tudi manjši nemški modroslovci so pobirali stopinje za velikimi panteisti. Krause je bil tako umen, da je izumil novo vrsto panteizma, ki ga je imenoval „Panentheismus“, to je nauk, da je vse v Bogu. Vspeha ni imel ta nauk. Več veljave si je pridobil nemški modroslovec-bogoslovec Schleiermacher (1768—1834), ki je skušal na vse strani vstrezati, a je vsled tega napravil ne povsem okusno zmes raznih naukov.

Celi svet je enota, ki je strogo po posameznih delih združena ali sklenena, urejena. Kar pa vse to združuje v enoto, to je Bog. Bog je torej neskončno, enotno veselstvo. Ako si to mislimo, zavedamo se, da smo od njega odvisni. Ta zavest je podlaga verstvu (Religion). Znano je, da je Schleiermacher izvajal verstvo iz čustva, v katerem čutimo, da smo eno in isto, kar Bog, da-si smo od njega odvisni. Tudi dva sicer zelo trezna modroslovca se nista hotela ogniti panteizma: Lotze in Fechner, a omenivši ju oglejmo si samo še naj-novejšega panteista Hartmanna. Njegov nauk je pravi panteizem, ki uči, da je vse, kar je, zelo slabo, in da je treba torej čim preje slovo dati življenju in svetu. A ne, kakor bi bil svet samo нравno spriden, ampak ker je vse tako ničevno in prazno, ter ne dá človeku nikake sreče, nikakega veselja. Prvotno bitje namreč je nezavedna volja ali želja. To moremo povsodi, v naravi in v sebi, opaziti. A volja hoče postati nekaj, — istina ali aktuvalnost iz same potencije. Rodi se svet. A kakšen? Ta svet ni nič drugega, kakor ona volja; a svet ni volji nikakor „po volji“. Spozna namreč volja, da je goljufala sama sebe, ker je hotela narediti svet in sama sebe zadovoljiti. Nič ne more zadovoljiti volje, vedno nesrečnejša je, in zato je človeku najbolje, ker se njemu isto tako godi, uiti tem mukam in samemu sebi konec storiti. — To je nauk Hartmannov!

§ 68.

Panteizem je neresničen nauk.

Ta pregled nam je pokazal, da ima res panteizem velikanske namene. Kjer koli pride na beli dan, tam obeča veliko, da, vse: nebo in zemljo in še več. V istini pa more kaj malo spolniti. Velikanske načrte dela in hoče um ter domišljijo pridobiti za-se. A, ko se ga loti stroga pamet ter mu preišče neizprosno natančno okostje in drobavje, kmalu izgine vsa moč njegova in vsa njegova velikost se pokaže kot sleparska.

O tem se moramo seveda prepričati. Zakaj brez razlogov tudi sami sebi ne moremo verjeti. In tudi tukaj se moremo držati svoje navadne, pa tudi najglajše poti, da pregledamo panteizem, 1. kakšen je sam na sebi, da pregledamo, koliko nasprotij ima v sebi. 2. Treba pregledati, kako se vjema panteizem z resnicami modroslovnimi in z resnicami drugih ved. 3. Ogleдали si bomo tudi njegove posledice. Povedati pa moram že tu, da bode to zavračanje nekoliko priprosto, v lahko umljivi besedi, kajti, ako bi hotel tako

okorno in s tako pisavo pobijati panteizem, s kakoršno on priporoča svoja načela, mislili bi častiti bralci, da stoji naša stvar na zelo slabih tleh, ali pa da je taka učenost za koga drugega, nego za navadni razum in pravo pamet.

Upamo pa, da prav s pohlevnostjo premagamo preširni in oholi panteizem.

I. Panteizem hoče biti velikansk znanstveni sostav, ki naj bi razložil vse, kar je in česar ni. A v tem nauku je brez števila protislovij ali nasprotij. Zaradi razlike ravnajmo tu tako, da se oziramo na določne nauke tega in onega modroslovca. Začnimo s Spinozo, ki ima med panteisti tako dobro ime! Ta modroslovec trdi, da substancija je sama iz sebe in da ne more biti od drugodi.¹⁾ — Vprašamo: Zakaj pa? Kako more to trditi? Substancija ni n. pr. barva, okus, teža . . . marveč je sama po sebi (ne pa sama iz sebe), kakor kamen, les, voda i. dr. Ali ni napačno in sebi nasprotno reči: ta kamen je sam po sebi (t. j. ne kakor barva ali toplota na drugem bitji) in je zato tudi sam iz sebe? To bi se po domače tako nekako pojasnilo: Sin ni oče, torej sin ni iz očeta, ampak sam iz sebe, ker je sam po sebi (samostojen). To bi bile lepe reči, ako bi kdo hotel tako dokazovati! — Po Spinozi ima ena vesoljna substancija dva pridevka (attributa t. j. bistvene in istinite, ne samo namišljene lastnosti). Ta sta: razsežnost in mišljenje. Kar pa vidimo posebej na svetu, to so načini (da tako rečem in prevedem besedo „modi“), v katerih se kaže oba pridevka. Vsled enega pridevka se kaže substancija kot telo (telesna bitja), vsled drugega pa kot ideje, ki so načini mišljenja. Oboje pa, razsežnost in mišljenje sta ena in ista substancija.²⁾ — Ne dajmo se slepiti praznim besedam in videzu! Res: razsežnost — telesa, mišljenje — ideje, to se nekako vjema. In kako lepo se še zdi, ako je vse to, namreč razsežnost in mišljenje, tako tesno združeno! Toda, je-li možno? Ena substancija pomeni eno — edino bitje, v katerem se vse najtesnejše združuje, kar je. Kako pa se združujeta razsežnost in mišljenje? Razsežnost tirja, da so delci ločeni, drug poleg drugega, mišljenje pa sloni prav narobe na popolni enoti. Mišljenje moje ni kar nič razsežno. Ako le kje, opazujem prav v mišljenji največo enotnost ali skupnost. Vse moje misli se popolnoma enotno družijo; ena, neločljiva skupina so: — kako bi mogel ta najti kaj tvarinskega? Zato rečemo lahko, da je Spinoza hotel spojit najnasprotnейše stvari. Kajti, kar je po svojem

¹⁾ Ethica, def. 3.

²⁾ L. c. p. 2, prop. 1. et sq.

bistvu razsežno, to ne more kot tako misliti, še manj pa biti ideja. In ideja sama zase ne more biti razsežna. To je nasprotje, da ga ves „mos geometricus“ Spinozin ne more zravnati. — Kaj zanimivo je, kako hoče Spinoza dalje zakriti nasprotje z golimi besedami. Kaj pa je neki narava — svet? „Bog,“ odgovarja Spinoza, a ne Bog delujoči, ampak Bog (ako smemo tako pisati) pojavljeni, rojeni. Loči namreč: „natura naturans“, in „natura naturata“.

Ako so taki njegovi temeljni nauki, ne morejo biti boljši drugi. Po tem takem bi duša in tvarinsko telo bili vse eno: Vsaj nič drugega ne more trditi z besedami: „Duša in telo sta eno in isto nerazdeljivo bitje, katero si mislimo sedaj s pridevkom (atributom) mišljenja, sedaj s pridevkom razsežnosti.“¹⁾ Pač ne samo nespamet, ampak h krati goljufija, ako človek s takimi nazori govori o duši! Zakaj ne bi naravnost in jasno govoril, da je samo telo, sama tvarina. In še lepše je, kar pravi malo poprej: „Iz tega sledi, da je človeški um del neskončnega uma božjega. Ako torej pravimo, da človeški um to ali ono spoznava, ne pravimo nič drugega, kakor da ima Bog to ali ono idejo in sicer Bog ne v toliko, kolikor je neskončen, ampak v kolikor se razvija in razodeva po naravi človeškega duha.“²⁾ Ne samo, da sta telo in duša eno ter isto, tudi Bog in duša sta eno in isto. In vendar priznava Spinoza sam, da je Bog neskončen; da je človek končen (vsaj po zemskem življenji), to ve vsak otrok: kako more biti eno in isto bitje, kar je neskončno in kar je končno? Eno in isto naj ima konec, naj ima meje, ter zopet naj jih nima! Kako se to vjema? — Skoro nepotrebno je omenjati, da prostosti volje neče pripoznati Spinoza. Seveda tudi Bog Spinozi ne more biti prost, in vse se godi, kar se mora in kakor se mora. Pač bi prav bilo, da bi nam Spinoza pokazal, kaj je neki njegovega „Boga“ gnalo, da se je razodel v (takem) človeku, ki ni brezkončen, ampak omejen.

„Sklepamo torej, da opisujejo Boga samo po slabem razumu ljudstva in po nedostatnem mišljenji — kot zakonodajalca ali vladarja, ali ga imenujejo pravičnega, usmiljenega itd. A Bog deluje v resnici tako, kakor mora (necessitate) po svoji naravi in popolnosti in vse vlada; njegova volja in njegovi sklepi so večne resnice, v katerih je nujnost (necessitas).“³⁾

¹⁾ L. c. p. 2, prop. 26., schol.

²⁾ L. c. p. 2, prop. 11., coroll.

³⁾ L. c. c. 4, p. 51.

Prostost, božje popolnosti, božja dela — to je vse samo govorica priprostega ljudstva, ki nima nič jedra in resnice v sebi. Prav tako tudi greha ni; kar imenujemo greh, to ima za nas samo slabe posledice, in zato je hudo ali zlo. — Dovolj toliko o Spinozi. Čitatelj vidi, da natančna logika nima mnogo veljave v naukih njegovih.

Oglejmo si drugega velikega panteista: Schellinga. Temeljni stavek njegovih nauk je: Popolna istost med jaz in ne-jaz, med duhom in naravo — to je prvotno bitje, vir, princip, iz katerega se dá vse razlagati. Kaj je torej Bog? Bog je (ne moremo prav reči:) bitje, bolje pojem, ki nam kaže, da je vse eno in isto, bodi-si duh ali telo, misel ali stvar itd. — Vprašamo pa: Ali ni to proti glavnemu zakonu mišljenja, da bi nasprotni stvari bili eno in isto? In Schelling tudi ne vé nobenega dokaza za svojo trditev, ampak pravi, da moramo to istost umovno gledati v svoji pameti (*intellectuelle Anschauung*). Samo v pameti je mogoče to spoznati, a razum nam kaže vedno ono razdvojenost med jaz in ne-jaz, duhom in naravo.¹⁾ — Zopet vprašamo: kakšno modrovanje je pač to, da Schelling dela tako razliko med razumom in pametjo? Na tak način se dá vse dokazati. Dokazal bi tako kak hudomušen človek še to: Razum mi sicer pravi, da Schelling in osel sta različni stvari; a pamet, v kateri vidim, da je vse eno in isto, pravi mi, da Schelling in osel sta eno. Naj mi ne zameri čitatelj te robate in trivijalne primere, toda toliko preziranje zakonov mišljenja, kakor se nahaja v temeljnih naukih Schellingovih, ne zasluži drugačne karakteristike. Prav tako brezobzirno modruje Schelling dalje: Ona absolutna istost je absolutna nerazločnost (*Indifferenz*) med idealnim in realnim. Ta nerazločnost ni niti to, niti ono; nasprotja niso tu združena, marveč niso se še izločila: torej je „Bog absolutna nerazločnost nasprotij“. ²⁾ Zopet — kolika nesmisel! Kaj pa je Bog, ako ni v njem nič razločenih in določenih kakovostij? Bitje, ki nima nikakega svojstva, nikake lastnosti, tako bitje moramo imenovati nebitje in misel o takem bitji nesmisel. Naj bi si domišljeval, da morem najvišje skrivnosti razkriti s kakim napačnim stavkom ali s kako nesmislijo, ne smem je sprejeti v nauke, kajti nesmisel ne more nikdar podpirati resnice.

Da ne zaidemo v prevelike obširnosti, bodi nam toliko Schellingove modrosti dovolj. Oglejmo si še drugega velikana, panteističnega preroka, oznanjevalca „absolutne“ filozofije in absolutne resnice, Hegela! Glavna trditev v njegovem nauku je, da „misлити in biti“

¹⁾ Schelling, Bruno, 1802, p. 168.

²⁾ L. c. p. 50.

sta eno in isto“. To se pravi: ko sedaj mislim na svojega prijatelja, ni razlike med mojo mislijo in med mojim pravim prijateljem, ampak oboje je isto. Ali, ko si predstavljam Triglav, tedaj je ta moja predstava sama gola „triglavska“ istina, to je pravcati istiniti Triglav. — Pač je res, da se v Hegelovih naukih ne kažejo tako goropadno taka izvajanja, toda zakaj ne bi smel tako umeti naukov, kakor se glasé! Vprašam pa, ali ni to protislovje, ki vničuje vse moje mišljenje, ako ta modroslovec trdi, da sta istina in mišljenje eno in isto? Že pojmi „misлити, predstavljati“ in drugi znaki, dalje prepričanje najnavadnejšega človeka, vsi zakoni našega spoznavanja tirjajo in trdé, da mišljenje je kaj drugega, nego je istinito bitje (das wirkliche Sein). Zato pa tudi priznava sam Hegel, da razum naš ne more tega umeti; kajti razum spoznava vedno razliko med subjektom in objektom, razum se drži natančno zakonov mišljenja. Toda pamet premaga ta nasprotja in se zavé, da je oboje eno in isto.¹⁾ — Mi pa smemo reči: Slabo, slabo, ako se za podlago vsemu modrovanju stavi tako nasprotje, kakor je tukaj. — Prezrimo dalje, kar pravi Hegel o pojmu, češ, da je ta edino istinit; pazimo le, kako on izvaja iz pojma vse, kar je in kar more biti. „Pojem je seveda najsplošnejše, v katerem ni nič določenega, ni to ni ono, ampak sólo čisto bitje ali bivanje (das Sein). Iz tega se razvije vse: pa kako? Pojem je seveda istinit samo kot mišljenje. V mišljenji pa si napravi ali stavi v sebi posebno določbo. Takó zanikuje svojo splošnost. Toda med tem, ko zanikuje svojo splošnost, ostaja vendar pojem isti, kakor je bil, ali bolje, identen, istoveten sam s seboj. Torej zanikuje tudi ob enem ono zanikanje samega sebe in to zanikanje ohrani v sebi kot odvzeto (aufgehoben). Tako se je obogatil z ono določbo, katero hrani, in tako je pridobil nekoliko vsebine.“²⁾ Zato smemo po pravici reči, da protislovje — to je živelj teh naukov. Pa poslušajmo Hegel-a samega: „Čista bit (das reine Sein) je sólo čista abstrakcija, torej čisto zanikanje, katero je tudi zato neposredno, goli nič. Iz tega sledi druga definicija absolutnega, da je nič. — Nič je kot to neposredno, samo sebi enako, prav tako narobe isto, kar je bit. Istina biti, kakor tudi nič, je torej enota obeh, ta enota je postajanje (Werden).“³⁾ Dasi so dovolj čudne te besede, vendar pravijo nam, da bit-bitje — nekaj, to je isto, kar nič; oboje da je eno, istinito, in to oboje skupaj je postanek — das Werden. Večega protislovja, večé nesmisli je pač ni, kakor ta Hegelov

¹⁾ Hegel, Encyclopaedie, B. 1. §. 11; §. 32.

²⁾ Stöckl, Gesch. d. neu. Phil. II. p. 129.

³⁾ Encyclopaedie B. 1. §. 88.

temeljni stavék. To, kar je v istini, to naj je isto, kar nič?! To je pač dovolj jasen dokaz, da je panteiška nesmisel prikipele do vrhunca in hoče pamet samo do cela razdreti in njene zakone temeljito vničiti. Čuditi se je pač treba, kako je moglo táko modroslovje najti le enega privrženca, čuditi, kako je móгло vladati tako oblastno v deželi in med narodom „misлитeljev“. S takimi nesmislimi bi lahko obilnejše zabelili to razkladanje; a čitatelj ima pač tega dovolj. Prepričal se je, da največi modroslovci-panteisti prezirajo zakone našega mišljenja, ne brigajo se za resnico, ne preiskujejo trezno, ampak slepo gazijo v temoti svojih predsodkov. In s tem smo tudi spričali, da imajo panteiški nauki za podlago protislovje —, da torej nasprotujejo pameti.

II. Panteizem nasprotuje priznanim in dokazanim modroslovnim in drugim resnicam. Kdor se peča temeljito z modroslovjem, vé lahko, da z monizmom (t. j. naukom, da je en sam princip) ne moremo izhajati v vedi. Povsod se nam kažeta po dva principa: tvarina in sila, telo in duša, svet in Bog, končno in neskončno itd. Panteizem pa hoče premagati te nasprotji in prekoračiti ta most, ki je med dušo in telesom, Bogom in svetom. Ker pa to ni mogoče, pomaga si panteizem s protislovji. Dovolj znano in dognano je, da mora modroslovje in sploh vsaka veda pripoznati istinite stvari, ktere dosežamo s svojim spoznavanjem. Spoznavati ne morem drugače, kakor da imam um ali zmožnost za spoznavanje in da imam tudi kak predmet. Torej mora biti v vsakem spoznavanju subjekt in objekt. Recimo, da bi vse modrovanje Hegelovo o spoznavanju bilo resnično, kaj bi smeli in morali iz tega sklepati? Da bi moral otrok in tudi žival in sploh vsako bitje vse vedeti, kajti če je resnično: vedeti = biti, mora tudi resnično biti: biti = vedeti, saj trdi Hegel, da je to dvoje istovetno — identno. In kdo bi hotel trditi, da kamenje in voda in prst spoznavajo?

Dovolj znano je tudi, da ne spoznavamo narave s samim pre-mišljevanjem, ampak z opazovanjem. To vé vsak naravoslovec. Panteizem se pa ne méni za to, kaj je pravo naravoslovje, ampak trdi kar brez dokazov in brez trdne podlage, da je narava del vesoljnega bitja, ali bolje, to bitje sámó. Po naukih panteistov bi morala biti narava neskončna, a vendar merimo in tehtamo posamezne njene dele. — Narava bi morala biti večna, vendar se je začela, kakor nas uči temeljita veda, in se bode tudi nehala. — Po nauku panteistov sta iz istega vira človek in žival in isti namen imata oba, česar pač ne more priznati nepristransko človekoslovje. — Ako bi panteisti resnico učili, morali bi nehati moliti Boga, ki je od sveta različno

bitje, morali bi častiti sami sebe, kakor bomo pozneje videli. Temu se pa upira človeška narava in zlasti naša pamet. — Zgodovina uči, da se človek razvija polagoma do večje popolnosti. Ako bi bili resnični nauki panteistov, da se razvija svet iz Boga — neskončno popolnega, pač bi se ne moglo umeti, zakaj je iz Boga samega, iz njegove substancije izšlo tako nepopolno bitje, kakor je svet. Zakaj se je pa sploh treba neskončnemu bitju še-le razvijati? Ker je samo po sebi popolno, absolutno, ni se mu treba preminjevati in izpopolnjevati. — Gledé človeka je zanimivo to, da je oseba, da se zaveda samega sebe kot posebnega in samostojnega bitja. Kako naj se razlaga osebnost iz panteizma? Kako bi tudi zares mogel biti posebno in samostojno bitje, ako bi bil del vesoljne enotne substancije? Po nauku panteistov niti Bog ne more biti oseba. In vendar je ona resnica dovolj jasna iz modroslovja in priznavajo jo vse vede, ki se pečajo s človekom v dejanskih razmerah.

III. Tudi tega razmišljanja je dovolj, da pripoznamo prejšnjo trditev: panteizem se ne vjema z modroslovjem in drugimi vedami. Posebno pa se kaže, kako goljufiv in nevaren je panteizem, ako se ozremo na posledice iz panteizma. Te posledice si lahko predočimo prav kratko, ker mnogo enakega se nam kaže v materijalizmu.

1. Ako bi bil panteizem resničen, bili bi mi ljudje prav toliko vredni, kakor so druga bitja. Razločka bi ne smeli staviti med seboj in med živalimi ter rudninami.

2. Panteisti morajo dosledno obožavati sebe in naravo. Sebe, ker se v njih javi božanstvo, druga bitja, ker so tudi ona del božje substancije.

3. V istini bi pa panteisti ne smeli govoriti o češčenji, religiji, molitvi. Sam ne potrebujem češčenja, druga bitja tudi ne. Tudi je za človeško bitje dovolj sebično, da hoče biti češčeno, pa tudi nespametno, ker mu tako češčenje kar nič ne pomaga.

4. Pa vse to so samo teoretična razmišljanja. Važnejše je, da razdira panteizem ves npravni in družbeni red. Panteizem ne pozna razločka med dobrim in hudim, torej tudi ne greha. Panteizem ne pripoznava človeške svobode, torej ne more pripoznati dobrih — zaslužljivih, in slabih — kaznivih del. Prav narobe: kar človek naredi, to je božje delo, kajti mi smo bogovi in vse, kar storimo, je najpopolnejše. Plačilo za dobra dela je nezasluženo, kazen za slaba dela je krivična. Nравnost ni nič drugega, kakor so rekli že stari stoiki, nego živeti po naravi — *secundum naturam vivere*.

5. Državni red more sloneti samo na nravnem redu, torej ne more sloneti na panteistiških nazorih: zakon je samo to, kar se javi v meni in kar čutim. Za zakone državne — zakaj naj bi se brigal? Tudi so krivični zakoni sami, ker me hočejo zavirati, da ne bi živel po naravi, po nagonu. Kdo bi mi branil delati proti zakonom, ako me tako naganja notranja želja?

Po nauku panteistov velja sila več nego pravica. Proste volje namreč ni. Kar stori človek, stori, kar mora storiti, ker ga tako vodi notranji nepremagljivi nagon. Zato je to popolnoma veljavno, kar je storjeno. Država je skupina ljudi, ki so absolutna bitja: koliko bolj mora biti še le država absolutno bitje! Da, prav država je oni smoter, do katerega se razvija človeštvo. „Država je istinitost nraвне ideje,“ pravi Hegel, „vresničevanje prostosti, nraвна celota“. Torej država sama je nraвна ideja, država mora torej nravnost vseskozi kazati in izražati. In to seveda proti posameznikom, kajti proti komu naj bi sicer bila država nraвна? Toda poslušajmo: „Država je popolnoma sama sebi namen, torej ima najvišjo pravico nad posamezniki, katerih najvišja dolžnost je, da so udje države. Da, država je volja božja, pravi tukaj pričujoči bog.“¹⁾ Naj bi se ta nauk prav pretehtal, zavedeli bi se kmalu, kako grozen, kako nečlovešk je. Ta nauk bi bil popolnoma všeč vsakemu tiranu, saj ga uči, da je on „pričujoči bog“. Pa tudi ustavnim državam bi se prilegal, v katerih se bojujejo stranke za gospodstvo. Ako pride kaka predrzna stranka na krmilo in tlači z raznimi postavami državo, to je vse popolnoma prav, saj država je pričujoči bog. Država ne dela nikdar krivice; samosilstva, zatiranja, trdih postav — vsega tega ne more biti. Ali ni to krut nauk? Krščanska vera veleva, naj bodemo pokorni oblasti, naj se ji ne ustavljamo, a ta vera nas ne izroča na milost in nemilost državi, marveč veleva, da moramo Bogu biti pokornejši, kakor ljudem. Oblastnike pa opominja, da imajo svojo oblast od Boga, kateremu bodo morali dati oster odgovor. Kako vse drugače ta panteizem, ki ga je iznašel Hegel, da bi poveličeval silno prusko državo! Kakemu ministru bi pač ugajalo biti pričujoči bog, gorjé pa narodom! Zato moramo samo ponoviti, kar smo rekli s prva, da je ta nauk grozen. In recimo, naj bi revolucija vladarja pregnala, kdo je potem „pričujoči bog“? Ali so prekucuhi? Vsekako! In guilotina je takega groznega bitja nedolžna igrača.

Take posledice se dadó izvajati iz panteizma in izvajali so jih v istini. Pruska vlada je bila sicer pokroviteljica tega He-

¹⁾ Cf. Haffner, Grundlinien der Gesch. d. Phil. p. 1006.

gelovega modroslovja, a to ji je malo pomagalo. Prišla je marsikaka britka skušnja, ki je pokazala, da nimajo več strahú pred tem „pričujočim bogom“. Znano je tudi, da so Hegelove in druge panteistične nauke prenesli na Rusko, kjer se je razvil iz njih nihilizem. Panteizem so vsilili tudi na Laškem šolam in učenim zavodom, rodil je tudi tukaj poguben sad. — To pa nikakor niso vse posledice iz panteizma. A v kratki razpravi moremo le ob kratkem pokazati glavne veje s tega debla.

§ 69.

Panteizem v vedi, umetnosti in življenji.

Prezanimivo je, kako se javi panteizem v vedi, v umetnosti in v življenji, pa tudi prekoristno je, da se poučimo o teh pojavih in ga moremo takoj zaslediti, ako bi ga srečali kjerkoli. Ogledali si bomo ob kratkem vedo, ker ima ta toliko moč na vse strani, na umetnost, ker ta lepša in slajša naše življenje, pa tudi tega ne smemo prezreti, kako hoče panteizem uravnati naše življenje, zlasti zasebno.

1. Najprej je panteizem v vedah pokazal svojo nezmožnost in škodljivost. Vém kaj, kadar imam dovolj razlogov za tako stvar in se jih zavedam, kadar spoznavam jasno, kadar razvidim sam in se ne oziram na misli drugih ljudij. Zato deluje prava veda zelo previdno, neprenehoma preiskuje in dokazuje, vseskozi stavi svoje nauke na trdna tla. — Drugače pa ravna panteizem, kadar dobi v svojo oblast vedo. Sanjarije se podajajo za pravo istino, izmišljotine za dognane resnice, prazne podmene ali hipoteze za najtrdnjše aksijome ali celó principe. Tako je bilo že nekdanj, n. pr. v novoplatonstvu, potem v srednjem veku, tako tudi dandanes. Kako se je šopiril n. pr. oholi in malovredni Giordano Bruno s svojo vedo, ki je pa vseskozi puhla. Enako si je Spinoza privzel nekoliko zunanje vednostne oblike, a jedra vednostnega ne podaja v nobeni knjigi. Kako je s Schellingom in Hegelom, povedali smo že deloma. Ta dva moža sta hotela obdelovati prirodoslovne vede, pa ne s tehtnico in merilom v roki, marveč po svojih domišljijah. Kaj se je vse lahko slišalo o naravi! In vse to s toliko gotovostjo, da se je vedno ponavljalo: „tako mora biti,“ namreč v naravi. A navzlic temu ni tako v naravi, kakor sta učila, in je ta pot do spoznavanja narave čisto napačna. Narava ni taka, kakoršno hoče imeti panteist, ampak kakoršno je Bog ustvaril, kakoršno spoznamo z natančnim in dolgotrajnim preiskavanjem. Pa tudi drugi panteisti niso boljši. Človek, ki ima naravno, domačo in zdravo pamet, ki tako misli, kakor govori, tak

človek mora skoro omotico občutiti, ko zabrede v zmešane, zapletene in temne nauke panteistov. Poslušajmo n. pr. Noack-a, kako razlaga živa bitja: „Posebnost, ločeca organsko bitje od neorganskega, je individualnost kot od znotraj ven samo sebe razvrščujoče vpodabljanje, ki je še tuje anorganskemu svetu.

Rudnina je samo pretrgan, zaostal poskus do organskega življenja; nima še določene meje na zunaj, sama na sebi je še enolična, nedovršena, negotova; ni uravnana celota, ampak samo moment v razvoji samostojne celote. Pravo živo bitje (individuum) pa si stavi po svojem notranjem središču tudi svoje samobitje (Selbstsein) itd.“¹⁾ Kaj smo si na boljem s tako razlago? Kdo naj jo umeva? Kdo more s pomočjo take razlage umevati naravo? Sploh trdimo lahko, da je postavil panteizem katero koli vedo na zelo nestalna tla, na katerih ne bi nikdo mogel reči, da res kaj vé, da ima o tistem prepričanje. Panteisti so se posebno bahali, da so obdelovali zgodovino ne samo temeljito, ampak res umno, da so učili umevati razvoj zgodovinski. Pa kakšno je bilo to obdelovanje? Zgodovino so nategovali na kopito svojih pojmov, onih načel, katera uči panteizem. Prav tako lahko rečem — in še bolj po pravici, da so panteisti zgodovino kazili. Splošno opazujemo v vseh knjigah panteistiških pisateljev jako čudnega duha, zavijanje, temnost, trditve brez dokazov. Mnogokrat očitajo vernim katoličanom, kako obračajo vednost po svoje in jo obdelujejo enostransko, kar je pa čisto neresnično. Kaj hvaležno delo bi bilo pokazati temeljito, kako delajo (z vedo) panteisti, ki jo res kvarijo in pačijo. In taka veda sili vedno v boj zoper katoliško cerkev!

2. Kaj naj rečemo o panteizmu v umetnosti, zlasti v poeziji? V umetnosti si hoče pridobiti potrebno veljavo in moč in mnogi umetniki mu služijo prav pokorno. Umevno je, da druge umetnosti ne morejo panteizma tako določno izražati, kakor poezija, zato ker naznanja ta tudi misli, nazore, prepričanje. Vendar se kaže v vsej stari umetnosti nekak panteišk značaj. Toliko bolj tudi v oni umetnosti, katero hočejo prikrojiti po stari, klasični. Kaj neki hoče ono posnemanje starih božanstev, saj vendar dandanes nikdo več v bogove ne veruje? Slikarstvo in kiparstvo je dandanes zabredlo tu pa tam res v poganstvo. Mnogi slikarji ne poznajo drugih predmetov, kakor poganške. To pa ni drugega, kakor oboževanje narave in človeka. Poezija izraža ideje v čutnih (plastičnih, posameznih, konkretnih)

¹⁾ Propaedeutik der Philosophie 1854, p. 200.

lepih podobah; te ideje so pa pri mnogih izmed današnjih pesnikov povzete iz panteizma. Pa razložimo to natančneje, da se s čitateljem toliko brže razumemo.

Zlasti tri nevarnosti so, v ktere lahko zaide pesnik: opisujejo naravo jo lahko preveč povzdiguje ter ji prideva božje lastnosti; opisujejo človeka mu jemlje prosto voljo, ponižuje ga med druga (brezpametna) bitja, ali pa ga obožava; govoreč o Bogu neče pripoznati, da je osebno, svobodno bitje nad vse, ampak le nekaka skupina vseh bitij, ali pa najvišje med bistveno-enakimi bitji. In v vse te nevarnosti zaidejo in v njih tudi obtiče mnogokrat pesniki. Tukaj ni naš namen, pa tudi ni prilično pečati se obširnejše s posameznimi proizvodi. O slovenskih pesnikih se je dokaj razpravljalo, o nemških pa lahko opomnim, da zlasti Göthe in Schiller, ako tudi ne učita naravnost panteističnih nauk, vendar izvira njuna poezija dokaj iz tega studenca. Koliko poveličevanje starega poganstva, koliko opevanja starih bogov, da jih ima čitatelj pač dosti, zlasti ako dalje časa nepretegoma bere njune pesmi! Naj sodi kdo, kakor že hoče, Schillerjevo pesem „Die Götter Griechenlands“, a vendar čudno mora biti kristjanu pri srei, ko čita:

Schöne Welt, wo bist du? — kehre wieder,

Holdes Blüthenalter der Natur!

Ach! nur in dem Feenland der Lieder

Lebt noch deine gold'ne Spur.

Ausgestorben trauert das Gefilde,

Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,

Ach! von jenem lebenwarmen Bilde

Blieb nur das Gerippe mir zurück.

Da se mora vsled takega pevanja v srei čitateljevem roditi marsikak čuden vzor, da se mora srce odtujiti pravemu, nadsvetnemu Bogu, to umevamo lahko.

In vendar je Bog kot stvarnik neskončno viši od sveta in edini gospod človekov, torej ga mora človek tudi spoznavati in častiti. A kdor tako opeva naravo in bogove, ta ne časti Boga, ta ga zaničuje.

3. Kako se pa panteizem javi v življenji? Poskušal je v resnici panteizem postati nauk za življenje in hoteli so ga v življenje vvesti in sicer v sedanjem veku. Ta praktični poskus pa je tako imenovani Saint-Simonizem.

Saint-Simon je oče socijalizma. Rojen je bil 1760 iz stare plemenitaške rodovine. Bil je vojak, pozneje pa se je lotil vprašanja, kako bi človeštvu pomagal in ga povzdignil. Katoliška vera se mu je zdela že zastarela in tudi popačena, zato je sestavil nov nauk, po

kterem naj bi se vredila človeška družba. Ni bil sicer v svojih naukih stanoviten, a kot jedro iz njih povzamemo to, da naj imajo v novi družbi človeški glavno ulogo delavci: ti naj osrečijo človeštvo, ti naj prenaré državni red. To pa seveda ne gre drugače, kakor če stopijo delavci na čelo človeški družbi in si prisvojé veljavo v gibanji cele države. — Take nauke je razvijal v mnogih delih, nazadnje se je lotil tudi vere in v posebni knjigi: „Novo krščanstvo“ (1825) je pokazal, kakšna bi neki bila ta nova vera. Da pa dobra ni bila, pokazal je sam, kajti čutil se je vedno bolj samega in nesrečnega, vera pa mu ni dajala nikake tolažbe. Zadal je sam sebi smrtno rano, zaradi ktere je že l. 1825 umrl. Za njim so njegovi učenci dalje razvijali njegov nauk, zlasti Bazard in Enfantin. Umeva se lahko, da hoče biti ta nauk edini, ki more osrečiti človeštvo. Podlaga mu je trditev, da le z delom pridobljeno imetje — to je v pravem pomenu lastnina, vse drugo je krivično. Podedovanje se more imenovati vir vse družbine in imovinske neenakosti in je torej čisto krivično. Kar si kdo pridobi, to pripada po njegovi smrti državi. Država pa naj razdeli imetje po vrednosti in po zasluženji. V celi državi se morajo ustanoviti mnoge banke (denarni zavodi) z natančnimi zapisniki vseh državljanov, zlasti najsposobnejših in najvrednejših, in tam naj se razdeli dedščina najvrednejšim istega stanú. V državi naj bodo trije stanovi: umetniki, učenjaki in delavci. Zato naj bode tudi vzgoja namenjena za te tri stanove. Taka vredba bode donesla mir, srečo, zadovoljnost. Da se bode moglo vse to zvršiti, za to mora biti vera bodočnosti veličastna, presezati mora vse dosedanje vere. Ta vera pač ne sme biti trda, ampak prijetna, lahka.

Zato je treba meso z njegovo poželjivostjo osvoboditi, ženska pa mora biti enakopravna z moškimi, tudi zakon naj bi se odpravil.

To je nekak zgled, kakšno življenje si misli in želi panteizem, kajti prav iz panteistiških virov izhaja nauk, ki smo ga prav sedaj obdelovali. Ne moremo reči drugega, nego da so to ali sanjarije, ali pa pogubne prevare, zapeljive blodnje zmedenega duha. In vendar je imel ta nauk dokaj privržencev! Da, svoboda mesa, svoboda v družbinskem življenji, razdeljevanje imetja — to bi bilo morebiti po volji pohotnežem, zapravljevcem: ali bi pa to osrečilo tudi človeško družbo?

In tudi dandanes, ko je nauk panteistov dovolj priljubljen v omikanih krogih, ne donaša boljših sadov, kakor smo jih že popisali. Mislil bi sicer, kdor seže panteizmu do dna, da je v današnjem času nemogoče prospevati takemu nauku. Toda, ako slišimo, kako

čitajo v omikanih krogih radi Ed. Hartmanna, kako je njegova glavna knjiga „Philosophie des Unbewussten“ od l. 1869 doživela vsako leto novo izdajo, hitro se nam zjasni. Enako je z drugimi takimi knjigami. Naj si bodo v njih pravečate sanjarije, gotovo imajo vspeh, da le obetajo kako vesoljno spoznanje in se ustavljajo krščanski veri. In tako pisanje se imenuje visoko, ali vsaj globokoumno, zlasti tedaj, kadar čitatelj kar nič ne razumeva. Tako sem imel sam priliko spoznavati take Hartmannove častilce in častilke, kakor tudi učence Schopenhauerjeve. Reči pa moram, da en znak se kaže jasno v takih modrijanih: neznačajnost, nebrižnost za vzore in blaginje človeštva. Tako se torej v praksi ne loči panteizem mnogo od materijalizma. Naj navedem še besede kard. Rauscherja o panteizmu: „Hegel je učil, da zahteva pamet, naj človek nikoli in nikjer ne povzdigne očesa nad edinozveličalno zemljo. Celó to, kar se dá prijeti, potlačil je v grudo, ako je bilo le malo nad svetnim soparjem. — Po mnogih blodnjah je prišla njegova šola do tega, da je pogumno izpovedala svojo skrivnost. Samo to, kar je čutno, to je resnično, bistveno in istinito. Glupi, robati materijalizem je bil torej konec, do kterega je naposled dospela laži-filozofija duha“. ¹⁾ To se zlasti v življenji jasno kaže. Panteist še teži morebiti nekoliko časa po nekem „višem bitji“, tako tudi govori, ne da bi mu njegova panteistovska vest česa očitala: a polagoma spozna, da je ono više bitje samo prazna beseda — in materijalist je pred nami.

S kratka: panteizem v življenji ni bolji nego ateizem ali materijalizem. V resnici ne more človeku podati ničesar, kar bi ga tolažilo, kar bi ga vzdržavalo v borbah našega življenja.

* * *

Bodisi, da smo gledali na teoretično, bodisi, da smo opazovali praktično stran panteizma, kazal se nam je vseskozi kot pravi Protej, ki se kaže v tej ali oni obliki, kakor mu bolje ugaja. Sedaj se kaže krščanstvu prijazen, sedaj nasproten, sedaj govori o Bogu „pobožno“, sedaj ga preklinja. Prav zato je pa zeló nevaren. Neizvedenec se dá lahko zapeljati. V lepem slovstvu se oblači kot ovca, a v bistvu — znotraj — je res pravi volk. In kot hudega nasprotnika prepričanja o Bogu smo ga tudi mi takoj pokazali in ga vsaj nekoliko zavrnil.

¹⁾ Der Staat ohne Gott, p. 18.

§ 70.

Dva pisatelja o panteizmu in panteistih.

Navedem dva zelo različna pisatelja, ki se pa enako izjavljata o panteizmu.

„Tako torej vidimo, kako je panteizem popolnoma nesposoben, da bi odgovoril na vprašanje o svetu. Razdira idejo o Bogu, razdira idejo o svetu in ne more razložiti niti najmanjšega pojava. Ne razloži narave človeškega duha, tudi ne tega, kar je v njegovi svesti, ne razloži narave človeškega spoznavanja, ne razloži zgodovine, ne prostega dejanja, ne zavesti o zasluženji in o krivici, ne hudega, ne napredovanja posameznikov, niti celote. Naj govori panteizem o prostosti in o samostojnosti, kolikor hoče, pové ne več, nego so stari vedeli o usodi. Vse je tako, ker je tako, in kar je tako, je resnično in dobro. Kjer pa ni prostosti, tam tudi ni vmene (*imputatio*), tam ni niti kreposti, niti pregrehe, kajti v vsem se javi samo nujno in slepo delujoča sila vesoljnega svetovnega duha. Zlo je potem samo potrební prehod, samo folija za dobro in le pogoj, da se more dobrost razvijati. Samo z bojem in z nasprotji, samo s tem, da se vse obistini, kar je možno, javi svetovni duh vsestransko svojo neskončno vsebino.

Nravnost naše narave, in pa glavna njena moč — vest, je potem vedna uganka; zahtevanje njeno, naj se dobro poplača in hudo kaznuje, to je vedna, nesrečna prevara. Toliko je jasno, da panteizem pokončava veselje in zanimanje za nravnost; ker se godé vse stvari nujno, zato ni razločka med dobrim in zlom, med resnico in zmoto in konec je strašni umovni in nramni nihilizem.

S tem je pa panteizem tudi uničil samega sebe. Res je, da se niso pokazale vse gole in strašne posledice teh panteistiških nauk na nekterih prvakah izmed panteistov, marveč je neka ideališka svetloba nekterih novejših nauk ovila z nekako pesniško bujnostjo in živostjo suho okostje grozne nujnosti (sile) in obvarovala marsikaterega plemenitejšega duha skrajnih posledic, seveda mnogokrat popolnoma proti glavnim naukom. Toda pravo jedro tega nauka je kmalu odvrгло vso boljšo vsebino, prodrlo med množico in je tukaj učinilo, kar je moralo učiniti. Panteizem se je pokazal kot komunizem in socijalizem. Ker tajé živega osebnega Boga, sédel bode človek, ali država, na njegov prestol, in zadnja bode pokončala vsako samostojnost, vsako osebnost. Gibanje zadnjih desetletij je bilo samo

začetek poskusov, da bi se pridobila panteizmu v življenju popolna veljava. Zaradi tega ni nikomur več možno, da ne bi se brigal za zmoto panteizma.“ (Hettinger, *Apol. des Christ.*, 1885, I. p. 263 sq.)

„O misli Fichtejevi je kaj težko poročati . . . Ko je Fichte pozneje ustvarjal sistem, začel je kaj urno, pa tudi čudno sestavljati, in ko je sestavil celi svet, začenja ravno tako vneto in trmoglavo od zgoraj do spodaj dokazovati svoje konstrukcije. V tem sestavljanji in dokazovanji kaže Fichte, rekel bi, abstraktno strast. Kakoršna je metoda Fichtejeva, taka je tudi oblika njegovih spisov. Živa je, pa ima tudi vse napake živosti: nemirna je in zapeljiva. Da bi bil živ, zametuje Fichte navadne besede modroslovcev, ki se mu zdé mrtve. Toda po njegovi poti pridemo še manj do razumevanja. Sploh pa ima o razumevanji prav posebne muhaste misli. Ko je bil Reinhold enakih nazorov, kakor on, izrekal je Fichte, da ga nihče bolje ne umeva nego Reinhold. Ko ga je pa ta pozneje popustil, izjavil je Fichte, da ga Reinhold nikdar ni razumel. Ko ni bil s Kantom enih mislij, dal je tiskati, da Kant ne umeva samega sebe. Sploh govorim tu mimogredé o smešni strani naših filozofov. Vedno so tožili, da jih ne umevajo. Ko je ležal Hegel na smrtni postelji, rekel je: ‚Samo eden me je razumel‘, a takoj je nejevoljno pristavil: ‚Pa ta me tudi ni razumel.‘ — Gledé vsebine same na sebi nima Fichtejevo modroslovje veliko veljave. Za družbo človeško ni donesla koristij . . .

Neka posebnost je, da je imela Fichtejeva filozofija vedno mnogo prestati od satire. Videl sem enkrat karikaturó, ki je kazala Fichtejevo gos. Imela je pa gos tako velika jetra, da ni vedela več, ali je gos, ali pa jetra. Na trebuhu je bilo zapisano: jaz=jaz . . . Da je idealizem dosledno izveden nazadnje tajil še istinitost snovi, to se je zdela občinstvu prehuda šala. Zato smo delali precej dobre dovtype o Fichtejevem jaz-u, ki zna celi svet ustvarjati s svojim mišljenjem. Zabavljivcem je bilo kaj všeč, da so ljudje našega filozofa napačno umevali. O tem se tolikrat govori, da ne smem zamolčati. Niže ljudstvo je namreč mislilo, da Fichtejev ‚jaz‘, to je pravi ‚jaz‘ Janeza Bogomila Fichteja, in da ta taji vse drugo, kakor bi izven njega ne bilo ničesa. ‚Kolika predrznost!‘ rekli so dobri ljudje, ‚to človeče ne verjame, da tudi mi smo, ki smo veliko debelejši nego on, mi, župan in uradniki, ki smo celo njegovi predniki!‘ Gospé pa so popraševale: ‚Ali pa vendar verjame, da eksistuje njegova žena? Ne? In njegova gospa dopušča kaj takega?‘ . . . Tukaj moram le omeniti, da je panteizem že za časa Fichtejevega prodril v nemško umetnost, da so celo katoliški romantiki hodili

nevedé po tej poti, in da je Goethe v tem oziru bil najodločnejši. To je storil že v Wertherji. . . Fichtejev idealizem spada k najgorostasnejšim zmotam, ktere je kdaj rodil človeški duh. Brezbožnejši in zavrženejši je, nego najdebelejši materijalizem; kar imenujejo na Francoskem bogotajstvo materijalistovsko, to bi bilo, kar je lahko dokazati, prav za prav nekaj spodbudnega, nekaj pobožnega v primeri s stavki Fichtejevega transcendentalnega idealizma.“

„Leta 1804 je izšel bog gospoda Schellinga popolnoma dovršen v spisu z imenom ‚Philosophie u. Religion‘. Tukaj nahajamo popoln nauk o absolutnem. Absolutno je izraženo v treh oblikah i. t. d. . . Pa gospod Schelling zapuša tukaj modroslovno pot in skuša z nekakim mističnim gledanjem dospeti do absolutnega bitja; hoče ga gledati v njegovem središči, v njegovem bistvu, kjer ni niti idealno, niti realno, niti misel, niti razsežnost, niti podmet, niti predmet, niti Bog, niti snov, ampak . . . kaj jaz vem! — Tu neha filozofija tudi pri gospodu Schellingu, in poezija — hočem reči: norost se začinja.“

„Ker so prevrženi stari verski nauki, izkoreninjena je tudi starejša morala (nравnost). — Da je vera v nebеса vničena, to ima tudi političen pomen: množice ne prenašajo več s krščansko potrpežljivostjo svoje zemeljske bede, ampak hlepé po zemski sreči. Komunizem je naravna posledica teh premenjenih nazorov; razširja se po celi Nemčiji. Prav naravno je, da imajo proletarci v svojem boji proti vsemu obstoječemu za vodje najnaprednejše duhove, filozofe velike šole. Ti gredó iz meje mišljenja do dejanja, ki je namen mišljenja, in naredé si načrt, izrekó program. Kako se glasi? Davno sem sanjal o njem in izrekel sem ga v besedah: „Nečemo biti sansculotti (brezhlačneži), nečemo biti zmerni meščani, tudi ne podkupljivi predsedniki; mi vstanovimo demokracijo bogov enakega veličastva, enake svetosti, enake blaženosti. Mi zahtevamo nektar in ambrozijo, škrlatne plašče, drage dišave, slast in krasoto, ples s smehljajočimi nimfami (vilami), muziko in vesele igre.“

(H. Heine: Zur Geschichte der Rel. und Phil. in Deutschl. 3. B.)

IV. Idealizem.

§ 71.

Pojem, zgodovina in vrste idealizma.

„Čudno!“ utegne čitatelj reči, „med onimi nazori, ktere zavračamo kot bolj ali manj brezbožne, naj je tudi idealizem?“ Pač

vem, da zveni marsikomu ta beseda prijetno v ušesih, vem, da jim zaznamuje ono mišljenje, po katerem zlasti mlade, plemenite duše tako hrepené: toda resnica mora pogledati tudi idealizmu naravnost v obraz, odkriti nam mora njegovo pravo podobo. Res, ko bi idealizem res bil to, kar si mnogi mislijo, potem bi ga ne bilo treba tu sem staviti med one nazore, ki se protivijo našemu prepričanju o Bogu: toda po svojem bistvu ali vsaj po oni obliki, v katero so ga spravili novejši idealisti, nasprotuje prepričanju, da je en Bog.

Ta vrsta idealizma je res nekako nova ali iz novejše dobe. Ko bi hoteli novejše idealiste navesti, ne bi povedali drugih, nego poprej zavrnene novejše panteiste. Zato pa bode naša beseda o idealizmu lahko prav kratka, kajti ponavljati nečemo tega, kar smo že povedali.

A nekoliko je vendar treba reči. Vsaj bistvo njegovo moramo spoznati, da bomo mogli o njem tudi prav soditi.

Ideja se imenuje nekaj, kar je v moji pameti, po katerem pa morem spoznati kako bitje, kako stvar. Reči smem, da je del ali tudi delo mojega spoznavanja, brez spoznavanja ni ideje. Zato nima žival ideje. Ideja torej ni nekaj samo na sebi, ampak v njej se nam kaže kaka istinita stvar, bodisi da je dovršena, ali pa da se ima še le izvršiti. Zlasti v zadnjem pomenu se rabi beseda ideja. Vendar tega nam ni treba tukaj na drobno ločiti. Dovolj je, da vemo, kaj je v obče ideja, dovolj je, da poznamo, v kakem razmerji je z našim umom in pa z zunanjimi stvarmi. Sedaj tudi umevamo, kaj je idealno, to namreč, kar je v ideji. Kar je pa v istini, to imenujemo po latinski besedi realno. To dvoje se more sicer med seboj vjemati, a idealno ni isto, kar realno. Ideje so prave, kadar se vjemajo z istino; kadar se pa ne vjemajo, tedaj so ideje samo izmišljene. Utegne se tudi zgoditi — in zgodi se prav pogostoma —, da si naredimo kako idejo, ki pa ne izvira iz nikake istine, iz nobene stvari. To bi bila gola, pa tudi prazna ideja. Umetnik ima res tudi ideje o podobah in kipih, katerih še ni. A on jih hoče narediti, torej niso njegove ideje prazne.

Sedaj si pa mislite človeka, ki bi trdil, da nič drugega ni resničnega, ali bolje: istinitega, kakor same ideje. Tak bi torej trdil, da imamo v sebi — v spoznavanju — ideje, ali zunaj nas ni nič drugega, kar bi nam kazale ideje. Ali bi ne bilo pri takem človeku vse idealno?

Prav tako mišljenje pa imenujemo idealizem in tako misleče idealiste. Ako bi zadel, čitatelj, na pravcatega idealista, ne smeš

misлити, da mu bode kaj na tebi! On misli, da si ti samo njegova ideja, rekel bo, da si ti samo v njegovi glavi in drugega nič.

Seveda vsi idealisti niso tako dosledni, dasitudi n. pr. Berkeley ali Fichte ni drugače mislil. Drugi so takega nazora samo gledé na nekatere stvari, n. pr. dušo, Boga. In s temi imamo opraviti. Ako bi kdo rekel: „Bog je samo v moji ideji, ali: ‚Bog‘ je samo moja ideja, v istini ga pa ali ni, ali vsaj neznano je, ali je, ali ga ni,“ tak pač ne misli prav o Bogu, dasitudi je idealist, in prav zato, ker je idealist, ne misli prav o Bogu.

Upam, da sem s tem domačim razkladanjem pojasnil, kaj je idealizem, in pa zakaj ga moramo tu omenjati.

Morebiti je čitatelj slišal, da je najprej o idejah mnogo učil in pisal Platon. Nikakor pa ni bil njegov nauk idealizem v tem pomenu, in Platon tudi ni Boga tajil; narobe: dokazoval in učil je, da je Bog in sicer najviša ideja, ideja dobrega. A ta ideja ni po Platonu samo izmišljena, ampak je nekako bitje samo na sebi. Take vrste idealizem bi ne bil nasproten našemu prepričanju, da-si ga ne moremo splošno odobravati. Oni idealizem, ki ga tukaj zavračamo, začel se je po Karteziji. Ta je učil, da v resnici ne vemo o zunanjih stvareh, ali so, ali ne. O Bogu pa imamo zelo jasno, da, najjasnejšo idejo (to misel, da Bog je), in zato mora Bog biti. Ker je pa Bog, zato so tudi druga bitja, ker Bog je vzrok in porok, da nas nič ne vara. — Kartezij je imel dobro voljo, on ni učil tega nauka z namenom, da bi izpodbil verske ali druge priznane resnice. A prav nanj se naslanjajoč bi utegnil kdo tako sklepati: O Bogu imam pač jasno idejo, ta je v mojem spoznanji. To je pa tudi dosti za-mé: kaj je neki Bog zunaj mojega spoznavanja, nad mojo idejo, za to se ne brigam; morebiti ga celó ni.

In prav na ta način nekako se je lotil Kant tega vprašanja. On se je trudil pokazati, da iz te ideje ali nad to idejo ne moremo priti do ničesa istinitega. Vse, kar so že poskušali, to je samo prazno in varajoče. Ideja — ta je pač v človeku, pa tudi samo gola ideja. Res je, da nam znotraj pravi neka „zahteva“ (postulat), da Bog tudi biva v istini. Toda, trdno dokazati ni možno, in nihče do sedaj še ni dokazal. Kdor se je pa trudil dokazati, tisti je rabil napačne sklepe (paralogizme). Tako je pisal Kant, in mnogi mu verujejo. Ako bi bil Kanta prijel kdo prav trdo in mu očital, da taji Boga, izgovarjal bi se, da ne, saj uči dovolj jasno, da imamo idejo o Bogu v sebi. In ta nam je toliko, kakor bi bil Bog v istini. Saj moramo n. pr. npravne zakone ali dolžnosti tako sprejeti, kakor bi jih bil Bog

naložil. Vsestransko se moramo tako ravnati, kakor če bi Bog bival. No, naj nam Kant še toliko zatrjuje, da ni vničil ideje o Bogu, vendar trdimo nasprotno, kajti — kaj nam pomaga sama ideja brez istine, brez podlage? Kaj me briga ideja o Bogu, ako pa za idejo ničesa ni? Taka ideja je enaka sliki pred jamastim (konkavnim) ogledalom: slika je in drugega nič. Taka ideja je samo „fata morgana“, zapeljiva domišljija, ki me samo slepi. Zato so pač doslednejši oni, ki so opirajoči se na Kanta naravnost tajili Boga, to je, zavrgli so samo prazno idejo, istine pa niso našli. Tak — idealistov — Bog je samó človekova stvar, njegovo delo, in o takem Bogu velja v pravem pomenu:

Wie einer ist, so ist sein Gott.

V tem se pa tudi vidi, kako napačen, kako nevaren, kako go-ljuživ je idealizem, ki hoče biti pravi poštenjak, v resnici pa obstoji iz samih zvijač. Govori o Bogu, v istem hipu ga taji; povzdiguje resnico, a prav za prav ne priznava nobene resnice; hvali se z nekakim vzvišenim mišljenjem, zares pa tako mišljenje le človeka samega poveljuje, vse drugo pa vničuje.

V kakšnih oblikah srečujemo idealizem? Govorim seveda o onem napačnem in krivem, ki smo ga tu razložili. Ta idealizem nahajamo kot delo človeškega mišljenja — v raznih oblikah.

1. Oblači se idealizem zeló rad v obleko panteizma. Kar koli je, vse je le ideja; ali pa: svet je moja ideja (predstava — po Schopenhauerji); ali: pojem biti (Begriff des Seins) je začetek, podlaga vsega razvoja, vesoljstva (Hegelov absolutni idealizem). S temi nauki smo se že pečali, torej je dovolj, da jih tukaj samo omenjamo.

2. Napačni spiritualizem je oni nauk, ki trdi, da samo duševno je resnično, da samó duševna bitja so; kar je tvarinsko, to je samo nekak izraz, neka oblika duševnosti. Spiritualizem je torej pravi in najhujši nasprotnik materijalizma, kar že njegovo ime pravi. Torej se skoro zdi, kakor bi bilo treba kar hitro skleniti ž njim prijateljstvo, kajti hujšega sovražnika verskega in teiškega (theista = prepričan o enem, osebнем Bogu) mišljenja ni, nego je materijalizem. Naj je tudi: vendar se nečemo ogniti in obvarovati ene zmote, da bi zašli takoj v drugo, marveč resnica nam je na mari in ker ni spiritualizem resničen, ne moremo ga sprejeti, niti ga priznati, naj si pridobiva še toliko zaslug proti materijalizmu. In zmota je tudi spiritualizem, kakor materijalizem. Zadnji uči, da je vse materijalno, prvi, da je vse duševno-spiritualno. A nobeno ni resnično,

marveč človek ima telo in dušo, torej materialni in spiritualni del: to je resnica, kateri tudi spiritualizem nasprotuje. Koliko bi si pridobili z njegovimi nauki, ki ne priznavajo nobene tvarine in torej tajé, da bi mogli s čutili spoznati kaj istinitega? Ako pa ne moremo spoznati s čutili, zakaj bi mogli z drugimi silami, saj je vendar izvestno, da se začne vse spoznavanje s čutnim delovanjem? Zato so rekli starejši — in novejši tega niso ovrgli —: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Resnično po nazorih spiritualizma bi bilo samo to, kar je v ideji, ideja sama na sebi, ne, kakor da bi še kaj bilo izven idej. S kratka: spiritualizem res podira temelj vseh naravnih resnic, zato ga moramo odločno zavračati.

3. Skoro ravno isto zaznamujemo tudi z besedo subjektivizem. Po tem mnenji je vse le v bitji, katero misli; ničesa pa ne samega na sebi ali objektivnega. — Ta misel sevêda nasprotuje naravnost spoznavanju in naši naravi sploh, torej je tudi čisto nerresnična.

4. Že nekterikrat smo v razkladanji omenjali skepticizem. Tako smo napovedali že zgoraj (stran 162), da se bomo pečali z „današnjim skepticizmom“, in res smo ga kmalu potem (stran 164, 2.) srečali v podobi bogotajstva skeptičnega. Tudi idealizem je soroden ž njim, celó očeta skepticizma ga smemo imenovati, bodi-si gledé na sorodne nauke, ali na zgodovino. Vsako spoznanje hoče biti izvestno, ali kakor navadno pravimo, gotovo. Kdo je zadovoljen s samimi slutnjami, z golim domnjevanjem? A idealizem ne more nikakor podajati takega izvestnega, trdnega spoznanja: na kaj bi se neki opiral idealist? Kaj mu je trdna, neomahljiva podlaga? Ako ima ideje — torej spoznanje le v sebi in iz sebe: tedaj nima nikakega poročstva, da je tako tudi istinito, kakor mu pravi ono spoznanje. Da, idealist je razdrl pot do istine, „resnica“ je njemu le beseda, ki zaznamuje nekako „vjemanje idej“, drugega nič. Zato mora dosledno trditi, da v istini o tem, kaj in kako so stvari same na sebi, ne vémo nič trdnega, niti da so, niti da jih ni: torej dvom in dvojstvo — skepsis. Pa to ni samo neosnovana teorija. Zgodovina kaže, da se je iz pretiranega idealizma vselej razvil skepticizem. V Platonovi šoli (akademiji) ločimo dve dobi skepticizma (to je, srednji in mlajši skepticizem); iz Kartezijevega idealizma se je razvil skepticizem P. Bayleov (1647—1721), ki hoče o vsaki resnici dvomiti; in idealizem Kartezijev sam — ali ne sloni na dvomu? Kaj je njegov spis „de methodo“ drugega nego nauk o dvomu? Na Angleškem ni mogel Berkeleyev idealizem premagati Humeovega skept-

ticizma, in v novejšem času se nam kaže isto: kdor se ni pogreznil iz idealizma še globlje, ta je ostal v skepticizmu, ako se ni hotel poprijeti trdnejše podlage. In prav v sedanjem času se nam kaže ta skepticizem na vseh straneh, bodi-si znanstvenega, bodi-si posebno verskega življenja. Prav tu se opira nebrižnost in nemarnost (indiferentizem) na obče razširjeno mišljenje, da je v verskih vprašanjih vse, karkoli se uči in dokazuje, vsaj jako dvomljivo, ako ne lažnivo. Odtod potem oni navadni izgovor verskih malomarnežev: „To je moja zasebna (privatna) zadeva“. — A idealizem se razvije še dalje.

5. Ako je vse le v subjektu, ničesa pa ne v istini, tedaj je tudi negotovo, ali sem jaz ali smo sploh mi, ki govorimo in mislimo. In najbolje je trditi, da ničesa ni, da je vse le prevara, vse le videz. Torej vse le nič, goli nič, in ničevstvo je najboljši izraz za ta nazor, ki je dandanes pod imenom nihilizem kaj dobro znan. Da, idealizem vodi v nihilizem. To se ne razvidi samo v teoriji, ampak tudi v praksi, kajti Hegelov in drugih modroslovcev idealizem je zares dovedel do nihilizma. Dokazov nam ponuja dosti sedanjost ali pa nedavna preteklost. O, grozna osoda pameti in njenega delovanja, ako nazadnje reče: Nič, vse ni nič! To je žalostno obupanje nad pametjo, obupanje človeka samega nad seboj, popolna „banqueroute“, kakor pravimo, in to je najjasnejše in najumljivejše spričevalo, da je idealizem nevaren, gola prevara in žalostna zmeta.

6. A še na tej stopinji ne ostaja idealizem. Ni mu dosti, da pripravi človeka ob vse in ga pahne v nič: potare mu tudi vse njegovo upanje, vse veselje, bodi-si do življenja ali do sveta, do resnice, ali do napredka, do bližnjega in do samega sebe. Ker je vse nič, ker se peha človek za samim videzom, ne da bi kdaj dosegel kaj istinitega, ker živi v samih prevarah, ne da bi se jim mogel odtegniti: teži ga življenje z neznano pezo, samo nesreča mu je neoločljiva spremljevalka, da, kar je najhujše, to mu je odmerjeno za del njegovega zemskega in celó poznejšega bivanja. Grozna osoda! Najhujše je človeku del, zato se mora vse misliti in razlagati najhujše: ljudi kot satansko zlobne, večno naravo kot kruto, neobčutno bitje, ki tira svoje stvore — ljudi v pogubo, le samega sebe sme imeti za dobrega, ker mu tega nihče ne brani, ali kakor že hoče. To je pesimizem, tako imenovan, ker si misli vse kot najslabše (pessimum) — zadnja postaja ali mrzli grob idealizma. Da bi le sam hotel izginiti iz človeškega mišljenja in se pogrezniti v mrzli grob ali celó v nirvano, ljudje pa naj bi kvišku dvignili oči in se

spomnili Boga, vseh stvari začetnika in konca. Pesimista sta v novejšem času Schopenhauer in Hartmann. Ljudje so ju proslavljali, a svet ni imel mnogo takih grobokopov, kakor sta ona dva z nekterimi drugimi modrijani.



§ 72.

Dostavek.

A) Politeizem.

Ne upam si napraviti posebnega odstavka za obdelovanje politeizma ali mnogobožtva. Deloma je namreč lahko razvideti, da je ta nauk napačen, deloma bi bilo treba za natančno razkladanje politeizma marsičesa, kar ne spada v to razpravo o Bogu, deloma pa se dá najbolje obdelovati — kakor se v resnici tudi obdeluje — v razpravi o verstvu ali o verstvih. Zaradi tega omenjamo sicer to žalostno mišljenje ali versko naziranje v tem redu, tudi ga prav ob kratkem zavračamo, toda bolj s tem namenom, da zvršimo svoj namen popolnoma in ne opustimo ničesa, kar bi kdo utegnil pričakovati, kakor pa da bi tukaj dognali važno modroslovno in zgodovinsko vprašanje, kaj je z mnogobožtvom.

V dokazih, s katerimi smo se pečali, nismo dokazovali, da biva kako više bitje sploh, ampak da biva samo eno, umno in osebno, samostojno, nadsvetno bitje. Politeizem pa si domišljuje, da je več božanstev. Zato nam gotovo zelo nasprotuje. Sevéda dandanes ni omikancem nevaren, ker ni težko spoznati njegove napačnosti. Nekdaj je tlačilo mnogobožtvo vesoljni svet, izvzemši Izraelce, s kruto silo; še dandanes je 790 milijonov malikovalcev. Iz dveh virov je prihajalo: iz uma in srca. Temota uma in spačenost srca vzdržuje mnogobožtvo še dandanes pri neomikanih narodih. A zdrava pamet zametuje to zmoto.

1. Naši dokazi so nam pokazali, da le en Bog biva.

2. Več bogov ne more biti. Ako so nepopolni, niso bogovi. Vsi pa ne morejo biti popolni, kakor ne more biti $10 = 1$.

3. Koliko pa je neki bogov in kateri so? Ali dva, kakor trdé dualisti, ali trije, štirje? Ali na tisoče, kakor jih je bilo v Rimu ob Gospodovem času?

Taka vprašanja seveda so smrtno zelo za politeizem. Toda kdaj si jih bodo poganski narodi stavili, to vé le večni Bog.

B) Dualizem.

Tudi o dualizmu izpregovorimo tukaj le ob kratkem.

Ta nazor ali to verstvo uči, da sta dve božji bitji: eno dobro, drugo zlobno. Prvo ima sicer oblast nad vsem, a izvrševati je ne more: nasprotuje mu zlobni bog. Bojujeta se, in na zadnje zmore dobri bog zlobnega.

To verstvo spada torej pod politeizem, a omenjamo ga posebej, ker se kaže nekoliko vzvišenejši nad drugimi nazori. Zarathustrova vera in nauki Gnostikov in Manihejcev so se držali tega nazora.

Napačen je v bistvu in v posledicah.

1. Dva Boga — od kod sta? Ali ni tretji nad njima? In en bog je — zloben, dobremu nasprotnik?

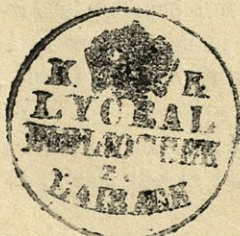
2. Bog, ki se mora bojevati za svojo oblast, ni bog.

3. Ta nazor — trdeč, da je zlo od božjega bitja — je poguben za pravost. Da-si tudi ne odobruje dualizem zla ali greha, a že to je nevarno, da ga izvaja iz „božjega“ bitja.

In vendar odmeva ta nauk tudi v modroslovnih sestavih novejših modrijanov.

„Kar je nevidnega na njem (Bogu), spoznava in vidi se od stvarjenja sveta sem po tem, kar je vstvarjenega; tudi njegova večna moč in božestvo, tako da nimajo izgovora. Zakaj, ko so bili spoznali Boga, niso ga kakor Boga častili, ali ga hvalili; temveč so se zgubili v svojih mislih in otemnelo je njih nespametno srce. Modre so se imenovali in so neumni bili. — Oni so spremenili resnico božjo v laž, in so časti skazovali ter služili raje stvarjem, kakor stvarniku, kateri je češčen vekomaj.“

(Rimlj. 1, 20. 21. 22. 25.)





Apologetični razgovori

ali

Pot do resnice.

Spisal

France Lampe,

doktor bogoslovja in modroslovja, profesor bogoslovja.

I. zvezek:

O človeku.



V LJUBLJANI, 1887.

Tiskala »Katoliška Tiskarna«. — Založila »Katoliška Bukvarna«.

Vsebina: Predgovor. — *Kaj je človeška duša?* I. Vvod. Duša je netvarinska. — II. Dokazi: 1. dokaz: iz mišljenja sploh; 2. dokaz: iz predmetov naših misli; 3. dokaz: iz samosvesti; 4. dokaz: iz prostosti mišljenja; 5. dokaz: iz človeške volje; 6. dokaz: iz samostojnosti volje; 7. dokaz: iz nadčutnih predmetov naših misli; 8. dokaz: iz čustev; 9. dokaz: iz razlike med fizičnimi in duševnimi včinki; 10. dokaz: iz zaznavanja; 11. dokaz: iz razlike med mikom in občutkom; 12. dokaz: iz splošnega prepričanja vseh ljudi. — III. Ugovori: 1. ugovor: kar ni tvarinsko, tega ni; 2. ugovor: ni sile brez tvarine; 3. ugovor: duša je samo delovanje tvarine; 4. ugovor: vsporednost in zveza med možgani in dušnim življenjem. — IV. Raziskovanje bistva duše. — *Neumrljivost človeške duše*. I. dokaz: iz bistva duše; II. dokaz: iz želje človeške; III. dokaz: iz npravnega reda; IV. dokaz: iz prepričanja človeškega rodu. — *Prostost človeške volje*.





