

se je poigral z materino ruto, poskočil v breg in se spreletel po dremavem grmovju. Resne, zamišljene smreke so stale na obeh straneh, pred nami se je dvignil leni hrbet klanca. Tam je stala božja martra, voznik je čiknil in z bičem v roki razkladal, kdo in kako se je ubil na tem kraju. Berač je stegnil roko in odkril odrezano nogo, nekje so prepevali romarji, vrh klanca je vzblestel pred nami sijaj gora. Na ravnici pred cerkvijo me je obšlo, kakor da sem se dvignil nekam v višave in da se mi je nasmehnil ves svet. Tedaj mi je zapelo srce, toda čisto drugače kakor cerkveni zvon.

Tam je stal oče, tam sta stala mati in brat, bele ceste so tekle na vse strani in vse obličje sveta, ki se je razgrnilo pred menoj, je bilo kakor en sam prijazen nasmeh. Hiša pod kostanji, sito zelene trate, rjave njive in gozdovi, ki so se pregibali v soncu. Gledal sem pred seboj širine in daljine, pele so z menoj in njih glas je bil kakor nepopisna radost, ki se je z vseh strani natekala vame. V ozadju so stale gore — bele, zame prečudne pokrajine visoko pod stropom neba; mladi snegovi na njih, grebeni kot konji, ki so se pognali čez obzorje, temno skalovje in vase zagledani tihi vrhovi, podobni očetu, ki je vedel stvari, katerih ni nikoli povedal. Pol v oblakih pol v soncu so se mi zdele, da se drže za roke — zbori pevcev na mogočnem koru. Videl sem njih pesem, čutil sem jo, kako je slavnostna drla skozi moje srce.

Davni spomin — zakaj mi danes stoji pred očmi kakor prikazen, ki je duša vsa svetla od nje? Zakaj mi je tako neizrekljivo drag, čeprav drami v meni tesnobo in žalost? Danes je ves svet kakor teman obraz, sence so se zgrnile do tal in luč kalnih dni je polna strupa, sovraštva in zlobe. Kdo ve, ali se še kdaj vrne ta angelska nedelja? Morda je to, kar sije iz davnine, le mrtva mladost, pesem otroka, ki je utihnil za zmeraj? Ali pa je zemlja bolna na smrt, da ne najdemo več poti, ki bi nas povedla tja, kjer bi se duša napila radosti življenja?

Vrednostno spoznanje in etika

Cene Logar

I.

1. Filozofija ni enotna znanost, kakor je n. pr. matematika, ampak je kompleks znanosti, katerim je skupno to, da jim je osnova in izhodišče psihološko raziskavanje in analiza zavesti. Katera koli znanost ima tako izhodišče in osnovo, jo imenujemo filozofijo, filozofsko disciplino. Vsem filozofskim disciplinam je torej skupna psihologija in sicer deskriptivna ali fenomenognostična. Tako torej spadajo v skupino filozofskih znanosti:

psihologija (fenomenognostična in genetična), metafizika, logika, etika in estetika.

2. Poslednji dve disciplini se ločita od prvih treh. Prve so popolnoma teoretične, torej čiste znanosti, zadnji dve sta pa praktični disciplini, torej ne znanosti v navadnem pomenu besede.

3. Vrednostno, etično in estetsko uveljavljanje človeka gre pred njegovim vrednostnim, etičnim in estetskim znanstvenim uveljavljanjem in raziskovanjem. Praktično so vsi etični problemi bili stavljeni človeku v rešitev že veliko prej, kot pa jih je začel raziskovati sistematično znanstveno. In sicer je moral rešiti najprej vprašanja, ki so najbolj oddaljena in deducirana od osnovnih in izvornih problemov: vprašanje socialnih odnosov je moral rešiti prej kot vprašanje splošne etike. Pač zato, ker so praktičnemu življenju najbližja in najbolj specificirana. Enako je začel reševati vprašanje etike prej kot vprašanja splošne vrednostne teorije: zopet zato, ker je etika bližja življenju kot vrednostna teorija. Etika je osnova sociologiji, etiki pa je osnova vrednostna teorija. Vrednostna teorija pa je nekaj poslednje psihološkega in nam je dostopna neposredno razvidno, kolikor nam je sploh dostopna. Tudi ni vrednostna teorija nič več praktična disciplina, ampak popolnoma teoretična, zato je pri njej mogoča apodiktična, apriorna razvidnost (evidenca), pri etiki in sociologiji je mogoče le več ali manj verjetnostno spoznanje. To prav zato, ker sta praktični disciplini.

4. Življenjska potreba je torej zahtevala, da so nastala najprej etično-sociološka raziskavanja, šele pozneje zgolj teoretična vrednostna raziskavanja. Zato je vrednostna teorija tako mlada v teh etičnih disciplinah, razvila se je prav za prav šele v zadnjem stoletju in sicer posebno v nemški in angleški filozofiji. V prejšnjih filozofijah jo dobimo le v odlomkih, le v povojih. Prav zato so bili prejšnji filozofi izpostavljeni veliko večjim nevarnostim, da zaidejo v rešitvah etičnih in socioloških vprašanj v usodne zmote. V splošnem so dosedaj v filozofiji začeli z etiko, torej s presojanjem človeških dejanj, niso si pa bili prej pojasnili niti pojma dobrega in slabega niti, ali je mogoče govoriti o dobrem in slabem že pred človeškim dejanjem in pred človeškim hotenjem. To usodno napako vidimo v zadnjem času najodločneje poudarjeno v Kantovi etiki. Kant je skušal naravnost zabiti vsak dohod k vrednostnoteoretičnim raziskovanjem s svojo tezo, da moremo govoriti o dobrem in slabem le tam, kjer je volja, hotenje. Le v okviru volje je dobro in slabo.

5. Da bodo problemi bolj jasno postavljeni, je treba pregledati zgodovino filozofije, kako so filozofi te probleme reševali.

6. Platon in Aristotel sta se oba ukvarjala s problemi etike in sociologije, saj sta oba spisala dela o državi in o družbenem redu.

7. Že v Platonovih delih srečavamo večkrat mesta, iz katerih se da sklepati, da je zadel na čisto vrednostnoteoretične probleme. V svojem delu o zakonih (*nóμοι*) govori že o pravilni ljubezni in sovražstvu. Obe ti dve besedi pa seveda rabi v veliko širšem pomenu, pomenita sploh vsako pravilno vrednotenje, cenitev in vsako pravilno zavračanje. (Tudi mi moramo uporabljati te besede v tem razširjenem pomenu, ker nimamo v našem jeziku svojih lastnih. Tudi drugi jeziki imajo v terminologiji za emocionalne pojave enake težave, pač ker se jezik v tem še ni tako razvil. So pa poleg te pomanjkljivosti še druge: tako nimamo lastnih besedi za pravilno in nepravilno čustvovanje. Za temu analogne pojave v umskem svetu imamo besede, t. j. spoznanje in zmota. Seveda pa še ni rečeno, da pojavov ni ali da pojavov ne opazimo in ne ločimo, če nimamo besedi zanje).

8. Vendar pa pri Platonu ne najdemo dosti več kot to in še to je pomešano z zmotnimi nazori. To posebno zato, ker Platon ni bil empirično usmerjen in ker je zašel v svoji spoznavni teoriji tako globoko v fikcije in zmote, ki v empiričnih analizah nimajo nobene osnove (prim. njegov nauk o idejah in vse z njim zvezane dedukcije). Vrednostno spoznanje pa je v neposredni zvezi z umskim spoznanjem, saj lahko imenujemo vrednostno tudi vrednostnospoznavno teorijo.

9. Popolnoma drugače je pa z Aristotelom. Aristotel je razvil čisto teorijo o vrednostnem spoznanju že tako visoko in tako fino, da ga do zadnjih časov ni nihče prekosil in izboljšal njegove analize in izsledkov, pač pa je ostala večina filozofov globoko za njim. Poleg poizkusov, da bi rešil problem dobrega in zlega teleološko, dobimo v njegovih delih popolnoma empiričnoanalitične psihološke rešitve tega problema. Ta rešitev je v svojih osnovah neodvisna od metafizičnih vprašanj, teleološko reševanje pa je že v svojih osnovah odvisno od tega, zato tudi zgrešeno, kajti pojem dobrega in slabega (torej osnove vrednostnega spoznanja) more biti dostopen le po neposredni razvidnosti. Največ mest za rekonstrukcijo Aristotelovega pojmovanja osnov vrednostnega spoznanja dobimo v Nikomahovi etiki.

10. Aristotel pravi, da moramo ločiti med pravilno in nepravilno cenitvijo (vrednotenjem) prav tako, kot med pravilno in nepravilno sodbo. (Nik. etika VI, 2). Imamo vrednotenja, ki so sama v sebi karakterizirana kot pravilna, in vrednotenja, ki so sama v sebi karakterizirana kot nepravilna. Popolnoma točne psihološke analize v vprašanju, kako nam je dostopna ta pravilnost in nepravilnost, ali je to zgolj čustvo ali zgolj sodba ali oboje obenem, iz njegovih del ni mogoče razbrati. V Politiki I, 2 pravi, da je to neposredno videnje dobrega in zlega. Vendar pa se da razbrati iz Nikomahove etike III. 6, da sta v tem spoznanju udeležena razum in

čustvo, razum in ljubezen ter sovraštvo. Pravi, da spoznamo pravo dobro z umno ljubeznijo. Prav ti dve poslednji mesti pa se psihološko ne dasta spraviti popolnoma v sklad. Zdi se, da je Aristotel nagibal na dve različni strani, kar je videti, če primerjamo to učenje z njegovim učenjem o resnici. Aristotel pravi, da resnice ni v stvareh, ampak le v sodbi (Metaf. V. 3). O dobrem in slabem pa pravi, da sta v stvareh samih (Nik. etika I. 4). Njegovo mnenje, da dobro in slabo gledamo neposredno, se zdi, stoji torej v neposredni logični in psihološki zvezi s tem poslednjim. Kot bo vidno pozneje, je zmotno. Bilo bi bolj pravilno, če bi tudi o dobrem in zlem priznal isto kot o resnici, namreč da je le v psihičnih aktih, ne pa na sebi. — Točnejše analize tega problema sledijo. Aristotel pozna tudi ločitev med dobrim, ki je dobro samo v sebi, in dobrim, ki je dobro v toliko, kolikor z njim dosežemo dobro samo v sebi (Nik. etika I. 4). Te poslednje imenuje tudi *τάχτος ἀνά* (Nik. etika I. 8). Torej loči že med tem, kar imenuje uvodoma vrednostna teorija primarna in sekundarna vrednota (ali koristnost). Primarne vrednote so po Aristotelu mogoče samo v zavesti: prijetni občutki, predstave na splošno, spominjanje, spoznanje itd. (Metaf. I. 9, Nik. etika X. 6, 8.) Sekundarne vrednote pa so vse ostale dobrine: orodje, stanovanje, denar, tovarna živina, sužnji itd. Sploh dobimo v njegovi Nikomahovi etiki in Politiki analize sekundarnih vrednot (nem. Nutzwert), ki spadajo še vedno med najboljše v zgodovini filozofije, problemi, ki so oživel v nemški in angleški filozofiji posebno zadnja stoletja (n. pr. J. Bentham, Karl Marx, v. Böhm-Bawerk, v. Wieser, K. Menger). V Politiki se ponovno povrača k problemu mejne vrednosti (nem. Grenznutzlehre) pri sekundarnih vrednotah. To je problem, ki je posebno zadnja desetletja aktualen v socialni filozofiji. Aristotelovo izhodišče v reševanju tega problema je psihološko in je to tudi edino pravilno. Prav glede izhodišča pri reševanju tega problema so grešili mnogi moderni socialni filozofi, ker so izključili psihološke analize in skušali reševati vse to popolnoma brez psihologije.

11. Zelo obširno je razpravljal o dobrem in zlem tudi Tomaž Akvinski v komentarjih k Aristotelovim delom, posebno k Nikomahovi etiki, in v Summa theologica (I. 2 al, II. 2 al). Vendar pa je ohranil v glavnem vse osnove Aristotelove etike in vrednostnega spoznanja, le včasih pritegne tudi Auguština. Tomaž pozna obe Aristotelovi poti do pojma dobrega, namreč psihološko empirično in metafizično. Vendar pa je polagal večjo važnost na metafizično.

12. V socialno etičnem pogledu se zdi, da je Tomaž Akvinski utilitarist, t. j. da mora vsak človek pri svojih dejanjih gledati ne samo na svoje dobro, ampak na dobro vseh. Podobnega mnenja je pozneje mnogo filozofov (J. Bentham, Fr. Brentano, O. Kraus i. dr.).

13. Čeprav je R. Descartes spisal celo knjigo o čustvih (bolje o ljubezni in sovraštvu v zgoraj omenjenem pomenu), namreč *Les passions de l'âme*, vendar ne dobimo pri njem nič novega, česar ni dobiti že pri Aristotelu.

14. Spinoza obravnava vrednostnoteoretična vprašanja v glavnem v Etiki. Tu dobimo obširna poglavja o čustvih in vrednotenju ter vrednostnem spoznanju.

Ves Spinozov filozofski sistem je izredno aprioristično deduktiven, le v vrednostnih vprašanjih naletimo pri njem na veliko empiričnih opazovanj. S Hobbesom vred uči, da stvari ne želimo zato, ker so dobre, ampak obratno imenujemo dobro to, kar želimo (Etika III, prop. 9.) Kakor vidimo, išče pojem dobrega in zlega v naši zavesti, v naših vrednotenjih in šele preko teh imenuje stvari dobre ali slabe. Važna je Spinozova opomba v Etiki IV. (predgovor), kjer popolnoma jasno pove, da dobro in zlo ni nobeno pozitivno določilo v stvareh, ampak je to *modus mišljenja* in pojmovanja. Podobne misli dobimo tudi pri Genlinexu. — Tudi Spinoza je spoznal, da so prave vrednote le v zavesti in pravi, da je spoznavanje boga (*natura sive substantia*) in ljubezen do njega največje dobro (prim. Etika IV., V.)

15. Enako je zadel Spinoza tudi na vprašanje: ali more biti dejanje v dilemi moralnega dobrega in zlega, če priznamo popolno vzročno določenost in pogojenost vsega, kar je, torej tudi naše volje. — S tem problemom so se bavili mnogi moderni filozofi, in so se med njimi mnogi odločili tudi za to, da naša dejanja niso niti dobra niti zla, ker so determinirana; drugi zopet so zahtevali, da naša volja ni determinirana in da le v tem primeru moremo govoriti o dobrem in zlem; zopet drugi, v najnovejšem času, sploh ne priznajo kavzalitete, torej tudi pri volji ne (M. Planck). Mnogi pa so spoznali, da je mogoče govoriti o dobrem in zlem dejanju, tudi če je vse determinirano, enako kot je mogoče govoriti o pravilni in nepravilni sodbi, čeprav je sodba determinirana. Temu mnenju se je priključil tudi T. G. Masaryk* pod vplivom svojega učitelja Fr. Brentana. — Spinoza, se zdi, je bil glede tega vprašanja negotov. Imamo dve pismi, izmed katerih se v prvem (na Oldenburga leta 1675.) odloči za prvo mnenje, v drugem (na Blyenberga) pa za drugo mnenje in to tudi pravilno utemelji.

Leibniz polemizira v *Nouveaux essais sur l'entendement humain* tudi o pojmu dobrega in zlega ter o vrednostnih principih. Locke je priznal tudi razvidno spoznanje do-

* prim. T. G. Masaryk: *Idealy humanity in Otázka socialný.*

brega in zlega. Leibniz pa, ki je proti Locku zagovarjal vrojene ideje, je bil mnenja, da nam vrednostni principi v svojih osnovah niso razvidni. Pač pa so razvidne vse dedukcije, ki jih izvajamo iz teh principov. Po njegovem mnenju bi bili torej razvidni vsi zakoni etike (etika ima namreč za osnovo vrednostno teorijo). Leibniz pozna tri vrste dobrega in zlega: moralno, fizično in metafizično.

Sicer pa je Leibniz porabil največ truda z vprašanjem sumiranja dobrega in zlega ter z vprašanjem, kako se more zlo na svetu zlagati z božjo dobroto (prim. Teodiceja).

17. J. Bentham pa pozna samo eno dobro in zlo, namreč ugodje in bolečino. Je torej čist hedonist. Na podlagi tega je napravil naravnost matematično točno aksiomatiko vrednot. Ker prizna le eno vrsto vrednot, mu je bilo treba določiti le še to, od česa odvisi velikost te vrednote. Pravi, da od šestih faktorjev: od intenzitete, trajanja, verjetnosti nastopa, časovne oddaljenosti nastopa, velikosti števila oseb, plodnosti in sterilnosti, t. j. od možnosti, ustvarjati še nadaljnja ugodja. Iz petega principa je izvajal svoj socialni utilitarizem. Pravi namreč, da mora človek delati tako, da ne gleda le na svojo srečo, ampak na srečo čim večjega števila ljudi. V tem se strinja s Tomažem Akvinskim.

18. I. Kant je hotel etiki dati popolnoma novo podlago. O vseh dotedanjih etičnih sistemih je mislil, da so nesolidni in zgrešeni, ker so „materialni“, t. j. vsi principi v njih se nanašajo na določene objekte. Ker pa se nanašajo na določene objekte, misli Kant, da so le empirični in zato ne morejo slediti iz njih nikaki zakoni za praktično ravnanje. Zato je hotel zgraditi etične aksiome, ki bi bili popolnoma neodvisni od „materialnih“ objektov. Osnovati je torej hotel formalno etiko nasproti materialni. Tako je prišel do znanega kategoričnega imperativa, ki ga je formuliral v *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* takole: „Delaj samo po tisti maksimi, po kateri moreš obenem hoteti, da bi postala splošni zakon“. — Kant je skušal ta svoj princip prenesti na posamezne praktične primere, a se mu je popolnoma ponesrečilo. To so uvideli poleg drugih tudi Beneke, J. St. Mill in Fr. Brentano. — Ni mogoče tega podrobno analizirati, a poudariti je treba, da je kategorični imperativ *circulus vitiosus*, kajti dokler etični in vrednostni principi ne izvirajo iz empirično dobljenih pojmov, toliko časa tudi ne morejo biti veljavni za empirične primere, ki so nujno materialni, t. j. individualni. Dokler dobrega nisem spoznal, ne morem govoriti o dobrem dejanju. enako ne o splošnem zakonu (za dejanja), dokler nisem spoznal katero dejanje je dobro, katero zlo. Kantu manjkajo vrednostnoteoretične uvodne razprave, zato nikamor

ni mogel. Iz tega je tudi razvidno, zakaj je prišel do prepričanja, da moremo samo voljo imenovati dobro in zlo. — V drugem delu bo videti, da je pojem dobrega in zlega veliko primarnejši, dobimo ga, preden imamo kak pojem volje. Šele po tem moremo tudi voljo imenovati dobro in zlo. — Etika brez vrednostne teorije kot nje osnove je nemogoča. To je najbolj vidno pri Kantu.

19. Ker je Kant tudi etiki izpodmaknil prava empirična tla, je bil vpliv njegove filozofije na nemško filozofijo porazen. Vsa doba Fichteja, Schellinga in Hegla je doba prividov v nemški filozofiji. Bili so v tej poplavi fantazij tudi stvarni misleci, ki se niso predali tej struji. Toda takrat jih sploh niso opazili. To so Herbart, Bolzano, Beneke, Fechner, pozneje Lotze. Posebno Fechner, ki je postal vpliven radi psihofizike, ima zelo dobre analize dobrega, zlega, lepega in nelepega (prim. Über das höchste Gut).

20. Leta 1889. pa je izšel droben spis „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis“, ki ga je spisal Fr. Brentano. Je to daljše predavanje, kateremu so dodane obsežnejše opombe. Ta spis je mogoče označiti za začetek moderne eksaktne vrednostne teorije in etike. Največji angleški etik G. E. Moore pravi o tem delu, da je najboljše delo, kar jih je na področju etike kdaj bral. Ta spis je tudi osnova vrednostne teorije in etike v Brentanovi šoli. Brentanove analize sta obogatila z novimi nadaljnjimi O. Kraus in J. Katkov. Prvi posebno z analizami gospodarskih vrednot (Zur Theorie des Wertes) in doneskov k pravni filozofiji (Das Recht zu strafen), drugi z analizami principa sumiranja dobrega in zlega, torej s problemom, s katerim se je ukvarjal s tako vnemo Leibniz v Teodiceji.

Točneje bo vidna etika Brentanove šole v drugem delu te razprave.

21. Filozofov, ki bi jih bilo mogoče prišteti med brentaniste, je danes malo. Temu je vzrok to, da Brentano ni objavljajal svojih del in pa njegovo eksaktno analiziranje psiholoških pojavov, ki nekatere ljudi odbija. Pač pa je mnogo močnejša fenomenološka šola Edmunda Husserla, A. Meinonga, Hartmanna in M. Schelerja, ki so vsi neposredno ali posredno pod vplivom Brentanove filozofije iz časov, ko Brentano ni še eksplicite zavračal nerealnih bitnosti („objektive“, „bistva“, „veljavnosti“, „vrednote na sebi“, „kraljestvo vrednot“ itd.). Ta šola ima deloma svoje korenine že v neokantovski filozofiji Lotzejeve šole (Windelband, Rickert). Ločilni momenti teh filozofij pa niso šele v njihovih izvajanjih o vrednostnih in etičnih spoznavah, ampak so že v glavnem obseženi v njihovem pojmovanju sodbe, spoznanja in abstrakcije. Tu se vsi ti filozofi bistveno ločijo med seboj, vse drugo je v glavnem le posledica tega pojmovanja. Značilno za večino izmed teh (Husserl, Meinong, Hartmann) v nasprotju z Brentanovo šolo (Kraus, Katkov, Kastil) pa

je prav njih pojmovanje sodbe in spoznavanja. Brentano je spoznal, da so vse apriorne sodbe dejansko negativnega karak-
terja in je radi tega moral proglasiti vse „veljavnosti“, „vrednote na sebi“, „objektive“ i. dr. za gole fikcije, in jih reducirati na njih osnovni
smisel. Če pravimo: bolečina je nekaj slabega, tedaj ne mislimo na ni-
kako brezčasno veljavnost niti na kako vrednoto na
sebi, ampak je smisel našega spoznanja le ta: ni mogoče da bi
kdo doživel bolečino in jo smatral za kaj drugega kot
za slabo (torej ne za nekaj dobrega). — V tem je bistvo diferenc, ki
ločijo Brentana od fenomenološke šole, ki je danes v Nemčiji najbolj raz-
širjena (seveda v različnih odtenkih in variantah).

2. Še ena skupina filozofov je, ki se tudi ukvarjajo s problemom vred-
nostnega spoznanja, to so pozitivisti (M. Schlick, Carnap, Reichen-
bach, Dubislaw i. dr.). To so v glavnem ljudje, ki so iz pozitivne znanosti
(v glavnem fizike) prišli do filozofskih problemov. Nekateri so potem ostali
pri filozofiji (Schlick), drugi pa filozofske probleme obravnavajo še vedno
kot mejne probleme pozitivnih znanosti (F. Frank). Tudi stališče teh
ljudi do vrednostnega spoznanja je neposredna posledica njihovega
pojmovanja spoznanja. Ti namreč ne priznajo nobene razvidnosti
(evidence) v sodbah, zato tudi nobenega apriornega spo-
znanja. Zato tudi s tako vehemenco nastopajo proti vsakemu spoznanju
vrednosti. Pred kratkim se je v Pragi zaklal nemški pozitivist W. Dubi-
slaw, ki je bil pripravljen preteptati vsakega, kdor bi dejal, da loči dobro
od slabega. Stal je na stališču, da je resnično le to, kar se da kon-
trolirati. Da je bolečina nekaj slabega in veselje nekaj dobrega, se
pa ne da kontrolirati, torej tega ne moremo spoznati, torej je etika (ki se-
staja iz takih spoznav) nemogoča. Iz njegove definicije spoznanja pa je
vidno, da je moral zavreči etiko kot znanost radi konsekvenc, ki sledijo
iz nje. (Konec sledi.)

Pot med blažene

Miško Kranjec

Ko je ta frater zagledal Mankico, so njegove rjave oči obvisеле na njej,
kakor bi jo hotele prebosti. Tete pa so mu razložile, kdo in kakšna je Man-
kica. Tedaj jo je frater povabil k sebi, privlekel iz žepa odnekod izpod kute
zavoječek sladkorja in ponudil Mankici.

„Take otroke imam rad,“ je dejal in zdelo se je, da se bo razjokal.
„Zato jih imam rad, ker jih ljubi Bog. Kar pa Bog ljubi, moramo tudi mi lju-
biti. Otrok moj, sovraži svet, svet je grd, grešen in poguben za človeško
dušo. Tudi jaz sem ga sovražil. Prišle bodo skušnjave nad te, pa te prosim,
upri se jim, moli k Bogu, da ti bo pomagal. Samo tako se boš lahko rešila.

hudo nevarnih, v resnici pa tako nedolžnih fint in zamahov. Njegova ironija ne rani in njegova skepsa je samo maska, na moč kruta in krvoločna maska, toda to masko si je nataknil otrok. Prav na dnu srca je Bartol vendarle nekaj, kar nikakor noče biti podobno modrijanu in poznavalecu človeške duše: nedotaknjen je kakor tisti njegovi fedaiji, ki kljub svojemu izdatnemu predujmu na paradiž ne spregledajo.

Nemara se ljudje dele v dve polovici: v tiste, ki „okusijo sad spoznanja“, in tiste, ki ga ne okusijo. Vse kaže, da spada Bartol med poslednje. Samo tak srečnež lahko s tako samovšečno vnemo spleta obsežne in filigrane mreže svojih miselnih kombinacij, samo tak se lahko tako resnobno ukvarja z izmišljanjem zagonetk, samo tak nas lahko zmerom znova zabava s pripovedjo o svojih izumih in sistemih, o svojih odkritjih, ključih in trikih. Pustimo mu Orientalce, Grke in gnostike, pustimo mu Koran in Izmailce in Omarja Kajama, če mu predejo niti za tkivo njegovih ugank! Ne drezajmo v neskajeno tišino njegove zamaknjenosti! Če razkrijemo žice, ki se pregibljejo za zastorom njegovega odra, izgube lutke svoj blesk, svoj čar in svoj pomen. Bodimo ljudje in ne smejmo se možnosti, ki jo Bartol nemara ima: da nas s svojimi lutkami popelje tje, kamor se človek rad vrača, v izgubljeni raj svojega detinstva, tje, kjer Gašperček spet oživi, in nas glas gromovnika, ki prihaja iz zlobnega parklja, pretresa kakor svoje dni.

Vrednostno spoznanje in etika

Cene Logar

II.

23. Iz zgorajšnjega je vidno, da filozofija od Aristotela do Brentana ni napravila v analizi dobrega in zlega velikega koraka. Zato nam bodo za to razpravo za osnovo Brentanovi izsledki, katerim bodo dodani še nekateri novi.

24. V praktičnem življenju pride pogosto do konfliktov radi zahtevkov nasprotujočih si ljudi in skupin. Ne pride pa do konfliktov radi zahtevkov, ampak tudi zgolj radi umskih vprašanj. Iz izkustva pa je vidno, da so umska nasprotja lažje rešljiva kot čustvena, vrednostna. To je tudi vzrok, da so mnogi ljudje in posebno filozofi prišli do prepričanja, da v čustveno-vrednostnih vprašanjih in torej tudi konfliktih ni mogoče priti do nobenega spoznanja in zato tudi do nobene definitivne rešitve. Te filozofe in njih teorije smo v prvem delu izpustili, ker njih navajanje ne bi nič doprineslo k razčiščenju teh problemov. — Vzrok, da je lažje priti do edinosti v umskih vprašanjih, je v tem, ker so vrednostna vprašanja veliko bolj komplicirana kot umska. Bili pa so tudi filozofi, ki so oboje spoznavanj identificirali ali bolje, ki so prepričani, da je tudi vrednostno

spoznanje zgolj zadeva intelekta. — Vsa ta vprašanja pa niso samo teoretična, ampak eminentno praktična in segajo najgloblje v življenje in sploh v človeško družbo. Da se vse to reši in razčisti, je treba iti v osnove, treba je analizirati in iskati elemente, čim globlje je mogoče. Ko bodo poiskane osnove vseh teh vrednostnih pojavov, bo mogoče določiti, katera izmed teh osnov nam je razvidna, v katero samo slepo verjamemo. Vidno bo pa, da so vprašanja praktičnega emocionalnega življenja v neposredni odvisnosti od metafizičnih vprašanj (eksistenca stvaritelja, nesmrtnost duše i. dr.); zato bo ta razprava segala samo do tam, kjer se ta odvisnost prične, odsegala bo torej samo vrednostne osnove.

25. Pojem dobrega in zlega je veliko prestejši kot pojem dobre in zle volje ali dobrega in zlega dejanja. Ta pojem je mogoče dobiti, tudi če ne bi vedeli, kaj je volja in kaj je dejanje. Dobimo ga namreč le v zvezi in na osnovi razvidnosti. Pojem dobrega je analogen pojmu resničnega. Oba pojma smo dobili preko evidentne (razvidne) sodbe. Če ne bi imeli evidentnih sodb, principiuelno ne bi mogli imeti pojma resnice in dobrote. V tem primeru bi mogli smatrati za dobro le, kar nam ugaja, in za resnično le, v kar verjemo. Dejansko so bili tega prepričanja nekateri filozofi tik pred Brentanom in za časa Brentana (psihologisti). Njih mnenje pa je popolnoma zgrešeno.

26. Iz svoje notranje izkušnje vemo, da imamo sodbe, ki jih neposredno spoznamo za resnične. To prav preko razvidnosti, ki je v njih samih, ki nje same karakterizira, je njih bistveni znak. Za pojem evidence je treba navesti le en vzgled. Če pravimo, bolečina je nekaj slabega in bolečina je nekaj dobrega, in če primerjamo obe ti dve sodbi, tedaj pridemo do tretje sodbe, namreč: ena izmed teh dveh sodb je napačna. Ta tretja sodba je karakterizirana po notranji razvidnosti t. j. spoznamo, da je mogoče, da bi bila sodba, ki bi negirala, kar ta trdi, razvidna. — Za pojem evidentne (razvidne) sodbe nam to zadostuje. Pojem resnice pa je nastal šele na podlagi pojma evidentne sodbe. Če pravimo: to je resnično, kar si rekel, tedaj si mislimo sledeče: nobeno bitje (noben um), ki bi sodil evidentno (t. j. ki bi spoznaval, kajti spoznati = evidentno soditi), ne bi mogel zanikati, kar si ti trdil. Pojem resnice torej pomeni nekaj le z rekurzom na evidentno sodbo. Tako je ta pojem tudi nastal.

27. Nekaj analognega je tudi s pojmom dobrega in zlega. Pravimo: analogno, ne pa popolnoma enako. Preko empiričnih doživetij pridemo n. pr. do pojma najprimitivnejšega ugodja. Če potem mislimo na to ugodje, tedaj lahko pridemo do spoznanja, da je nemogoče, da bi kako bitje ugodje (kot ugodje, torej brez zveze s čim drugim)

pravilno odklonilo. V tem ima pa svoje osnove pojem dobrega. Dobro je tisto, o čemer spoznamo, da ni mogoče, da bi ga kako bitje s pravilnostjo odklonilo, ko bi mislilo nanj. Tudi pojem dobrega ima torej svoj smisel le v evidenci.

28. Vendar pa evidenca (razvidnost), preko katere pridemo do pojma dobrega, ni popolnoma enaka oni, preko katere pridemo do pojma resnice drugod. Pri pojmu resnice drugod je nujno potrebna le predstava in sodba, pri pojmu dobrega pa so potrebni trije elementi: predstava, čustvo (emocija) in sodba. Glede razmerja teh treh elementov med seboj Brentano ni dal dokončnega odgovora. S problemom se je bavil najprej profesor Kraus, a tudi on je pustil problem še odprt in nerešen.

29. Problem razmerja teh elementov ni nov, ampak je bil že pred Brentanom v nemški filozofiji. Bili so namreč nekateri filozofi (v Angliji Clarke, pri Nemcih v nekem oziru Kant, dalje Eduard v. Hartmann in eksperimentalni psiholog Theodor Häring), ki so mislili, da dobro in zlo moremo spoznavati brez čustev. Brentano in prof. Kraus sta odločila, toliko, da moremo dobro in zlo spoznati le preko emocij.*

30. Ni pa še rešen problem notranjega razmerja teh treh elementov in osnov pojma dobrega in zlega. Vprašanje je namreč, ali spoznamo tudi s čustvom (potem sodbe ne bi bilo treba), ali spoznamo le s sodbo. Če spoznamo le s sodbo, v kakšnem razmerju je sodba do čustva, da je sodba mogla nastati na osnovi tega čustva? To so težka in komplicirana in subtilna psihološka vprašanja, ki pa morajo biti rešena, če naj postane pojem dobrega in zlega popolno in dokončno jasen.

31. Razmerje čustva do razuma se mora pokazati v analizi in osvetlitvi sodbe: ugodje je nekaj, česar ni mogoče razvidno odklanjati. Da pridemo do tega spoznanja, je potrebno čustvo le toliko, da pridemo do pojma ugodja in neugodja. Pojem odklanjanja pa je obsežen v empiriji ugodja in neugodja in ga s posebnim abstraktivnim načinom razvežemo iz predstave ugodja in neugodja. Ko si predstavimo ugodje, tedaj spoznamo neposredno in z apodiktično evidenco nemožnost evidentne sodbe, ki bi o istem objektu sodila obratno. Neposredno uvidimo celo, da bi bila taka sodba protislovje samo po sebi.

32. Da pridemo do tega spoznanja, nam torej ni bilo treba nobenega drugega čustva do ugodja, ki si ga predstavljamo, ampak je to popolnoma stvar razuma.

* Prim. F. Brentano, Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis, O. Kraus, Werttheorien, Geschichte und Kritik.

Tako torej ne nastane problem evidentnega čustva. Zveza med spoznanjem (= umskim spoznanjem) in čuvstvom je le preko osnovne predstave, ki smo jo pa nujno dobili preko čustva.

33. Tisto, česar ne moremo evidentno odklanjati, ampak kvečjemu evidentno sprejeti, imenujemo dobro. Njega nasprotje je zlo. Pojem dobrega in zlega smo dobili torej z umsko evidenco preko emoncionalne predstave. Torej ni mogoče govoriti o evidentnem (=spoznavajočem) čustvu, niti o čuvstvu, ki bi bilo karakterizirano kot evidentno ali evidentoidno. Za pojem evidentno dobrega nam ni treba iz emocionalne empirije nič več kot za pojem slepega ugajanja. Vse kar loči pojem slepega ugajanja od pojma (evidentno) dobrega, je stvar razuma, ne pa stvar emocije. Če potem kako čustvo imenujemo „z upravičenostjo“ karakterizirano, tedaj ta označba ni realna označba tega čustva, ampak je le denomiatio mere extrinseca, kot je n. pr. tudi eksistenca stvari.

34. Vsa ta razpravljanja se zdijo mogoče na prvi pogled nevažna in dlakocepje. Toda so bolj važna kot pa odločitev za ali proti Kantovemu kategoričnemu imperativu.

35. Iz njih sledi dvojje važnih spoznav, od katerih prvo je uvidel in do kraja izvedel že Brentano. To je namreč spoznanje, da dobro in zlo nista nikaki realni določili kake stvari, kot so nekateri filozofi mislili. Še manj pa, da bi bilo dobro in zlo posebne vrste bitnost, ki sicer ne bi realno eksistiralo ali bilo realno določilo kake stvari, ampak le bilo, le veljalo. Ta misel je skupna — seveda pri vsakem nekoliko diferencirana — starejši Brentanovi šoli in tistim, na katere je ta vplivala (Husserl, Meinong, Scheler, N. Hartman, M. Heidegger i. dr.). Brentano sam pa je razvidno dokazal, da so osnove vseh teh mislecev napačne. Kraljestvo večnih vrednot (das Reich der ewigen Werte) in podobne stvari, do katerih so ti misleci konsekventno prišli iz osnovnih napak, so se izkazale za gole fikcije. Osnovna napaka teh mislecev pa je zmotno pojmovanje spoznanja (evidence), posebno apriornega spoznanja, in pa abstrakcije (to poslednje posebno pri Husserlu, ki je uvedel v abstrakcijo neposredno videnje bistev in vrednot, kar je zopet le fikcija).

36. Druga spoznava, katere pa Brentano ni uvidel, pa je enako važna za vrednostno spoznanje kot za spoznavno teorijo, logiko, metafiziko in psihologijo. To je namreč dejstvo, da je vse splošne „predmete“ (po Meinongu) ali „bistva“ (po Husserlu) ali genuse po aristotelsko-skolastični filozofiji mogoče dobiti le preko evidentno apriorno-apodiktičnih sodb.

37. Glede genusa dobro je bilo razvidno v glavnih potezah v zgornjih izvajanjih (dobro je namreč genus, različna slepa ugodja pa so species). Analogno pa je z vsemi drugimi splošnimi predmeti. S to rešitvijo je tudi problem abstrakcije v glavnem rešen. Točneje o teh analizah v drugih razpravah.

38. Iz vsega tega pa je tudi razvidno, da predikacija: ugodje je nekaj dobrega, ni gola tautologija, kot nam to očitajo pozitivisti (M. Schlick, W. Dubislaw). Tautologija je toliko, kolikor so tautologije vse apriorne spoznave.

Da vrednote niso nikake svoje predmetnosti ali realna določila stvari, je uvidel veliki angleški mislec G. E. Moore, toda veliko pozneje kot Brentano.

39. Iz analize in pojasnitve splošnih predstav (genusov) je vidno, da ni rešen samo problem abstrakcije, ampak tudi znani stari problem vrojenih idej, ki sta ga najjasneje postavila R. Descartes in G. W. Leibniz. Vendar tu ni mogoče v analizo tega problema.*

40. V praktičnem življenju moremo največkrat izbirati med dobrim in boljšim. Torej nam ni na razpolago samo dobro. Velikokrat izbiramo tako le instinktivno, nerazvidno. Iz take izbire ne bi mogli dobiti pojma boljšega, ker bi ta pojem bil le pojem tega, kar se nam zdi „boljše“ t. j. kar imamo bolj radi. Zakaj imamo to bolj radi, pa v takih primerih ne vemo. Imamo pa še druge primere, kjer z evidenco dajemo prednost prvemu pred drugim. Iz tega potem dobimo pojem boljšega. Tak primer je n. pr., če si predstavljamo bolečino in ugodje. Če to dvojico primerjamo, neposredno evidentno in apriorno spoznamo, da je ugodje boljše kot bolečina. Tudi pojem boljšega ima svoje osnove v razvidnem spoznanju in bi bil brez njega prazen ali zgolj subjektiven t. j. le po besedi bi bil z evidentnim enak.

41. Iz vsega dosedanjega je razviden pojem dobrega in zlega ter pojem boljšega (in seveda slabšega). Jasnost teh pojmov je za vso vrednostno teorijo in etiko najvažnejša, ker je s tem podana tudi metoda nadaljnjega raziskovanja.

* Naj navedemo le eno mesto, kjer Descartes pojasnjuje, kako pojmuje vrojene ideje; vidno bo, da je po zgoraj označeni poti rešljiv ta problem in sicer tako, da vrojene ideje zavržemo in problem, ki ga je videl Descartes v vrojenih idejah, prenesemo v problem nastanka splošnih predstav. Vidno pa je bilo, da splošne predstave genetično slonijo na evidenci.

„Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin, d'idées qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnoissant qu'il y avoit certaines idées qui ne procédoient ni des objets du dehors ni des determinations de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour le distinguer des autres qui nous sont survenues, ou que nous avons fait nous-mêmes, je les ai appelés innées.“ (Lettres de Descartes, tom. II.)

Vprašanje, ki se takoj pojavi: Kaj je dobro in slabo? Koliko je dobrega in koliko slabega? Odgovor: dobro in zlo v pravem in osnovnem pomenu, torej v pomenu, ki je zgoraj označen, je mogoče imenovati le pojave zavesti. Vse drugo, kar v praktičnem življenju imenujemo dobro, je dobro v nepravem, prenesenem smislu. Prvo imenujemo prvotno, primarno dobro, drugo pa drugotno, sekundarno dobro. Drugotno dobro imenujemo dobro le v toliko, kolikor nam koristi in omogoča prvotno, pravo dobro. Drugotno dobro je torej: hrana, denar, stroji, stanovanje itd. Analiza in razpredelitev sekundarnih dobrin ni težka in je le verjetnostna ter se spreminja s časom in okoliščinami. Važnejše je glede primarnega dobrega: ali je samo ene vrste ali jih je več, in katera so? To je problem znane lestvice dobrin. V tem vprašanju se filozofi zelo ločijo.

(Konec sledi.)

Pot med blažene

Miško Kranjec

Črne krpe zemlje, vlažne in mehke, so vsak dan bolj lizale sneg. Nebo ni bilo umazanostivo, kakor vso zimo, zjasnilo se je, sinje modro je postalo, nekam medlo, bele, nedolžne megle so bile razpete po njem, jadrале so skoraj neopazno, zakaj veter je bil prelahak. Tudi sonce je bilo medlo in medli so bili ljudje ter kokoši na vrtu, ki so si poiskale prvega prahu na podstenju in se prepelile v njem. Vrt sam pa je bil že rahlo zelen. To ni bila zelen, kakršna bo čez mesec dni; še nič svežega ni bilo v njej, toda dih prvega življenja se je že odražal tudi v tej drobni travi, ki so jo trgale kokoši. Drevje po vrtu je bilo še mrtvo, stebła jablan bela, ker so jih jeseni namazali z apnom, veje očrnele, toda sinice so že skakale po vejah in prepevale. Nekaj drobnih žuželk se je že prikradlo iz skrivališča, za metulje pa čas še ni bil ugoden. Mimo vasi so se vračale prve ptice selivke, tiste, ki prebivajo nekje visoko na severu in pridejo jeseni sem in celo tu prezimijo, ako ni premrzlo, ptice, ki jih vidiš samo jeseni, ko gredo proti jugu, in konec zime, ko se vračajo na sever. Ceste so bile mehke, blatne, zjutraj so se še strdile, toda prvo predpoldansko sonce jih je že zmehčalo. Vode so se pretakale v jarkih ob cesti in šumljale skozi majhne cestne mostove. Reka je šumela mogočnejše kakor kdaj koli. Ob tihih večerih, ki je odzvonilo zdravomarijo, ko je potihnila vas in psi niso več lajali, se je to šumenje čulo prav do Janiševe hiše, kakor tiha, drobna, skoraj dolgočasna pesem.

Mankica je slišala to šumenje, videla je prvi dih pomladi, toda ni se dotaknila ne ona pomladi, ne pomlad nje.

Poslušala je šumenje velike reke in je mislila na svojega otroka, ki ga je odneslo ledovje. Včasih se ji je zazdelo, da se je oglasilo rahlo vekanje. Potem se je morala nasmehniti; bilo je le šumenje valov. Kako bi mogel

Vrednostno spoznanje in etika

Cene Logar

42. Brentano šteje med dobro: 1.) vsako ugodje (v tem se torej strinja s hedonisti, loči se pa od njih, ker ti priznavajo za dobro le ugodje in nič drugega),* 2.) vsako predstavo. (To je važno za osnove estetike, ker je nje osnova prav v tem aksiomu), 3.) vsako spoznanje in vsako pravo vrednotenje. — Kdor si predstavi ugodje ali predstavljanje samo ali spoznanje ali vrednotenje, v nobenem izmed teh primerov ne more razvidno odklanjati katerega izmed teh pojavov. Prav zato imenujemo te pojave (primarne) vrednote.

43. Poleg teh vrst primarnih vrednot ni mogoče priznati še kako drugo. Mogoče je govoriti le še o različnih diferenciacijah; toda tu bi bilo preobširno, o tem razpravljati.

44. Iz vseh dosedanjih izsledkov je vidno, da je pojem dobrega in zlega in sploh dobro in zlo neodvisno od vprašanja determinizma in indeterminizma. To prav tako, kot sta logično spoznanje in resnica sploh neodvisna od tega vprašanja. Vrednote so izven vprašanja determiniranosti in nedeterminiranosti. To vprašanje prihaja v poštev šele pri etiki, sociologiji in pravu. Tu naj omenimo le to, da bi brez determinizma, torej v primeru nedeterminiranosti, izgubilo vse pravo in vse pravne ustanove (n. pr. kazni) svoj smisel in svojo učinkovitost. Kajti če vse stvari in vsi pojavi in torej tudi vsa dejanja in hotenja ne bi bila determinirana, potem 1.) absolutno ni mogoče vedeti, kakšen uspeh bo kazni imela, 2.) ne moremo na noben način vedeti, kateremu in kakšnemu bitju smo kazni namenili. Med enim in drugim dejanjem, med dejanjem in kaznijo, med dejanjem ter osebo ter med dejanjem in kaznijo v tem primeru ne bi bilo mogoče niti z večjo ali manjšo verjetnostjo suponirati nobene zveze. Torej bi bilo pravo in pravne ustanove nemogoče. Pravo suponira determinizem. Enako seveda tudi volja.

45. S tem smo prišli že do praktičnega življenja in do vprašanja, koliko se moremo z doslej navedenimi izsledki spoznanja dobrega in zlega praktično opomoči. Torej do vprašanja razmerja vrednostnega spoznanja do našega dela in ravnanja. Če bi z evidenco vedeli za vsak primer, ko naj kaj ukrenemo, kako naj to storimo, tedaj bi bilo mogoče vse človeštvo in njega dejanja popolnoma matematizirati, t. j. vsakega človeka bi bilo treba postaviti na popolnoma analitično določeno mesto, vsak gib in vsako hotenje v vsakem času bi mu bili lahko določili, ljudje bi bili sploh kolesca v uri. — Toda takega spoznanja nimamo. Kako torej dalje? Tu smo prišli do tja, kjer je Kant postavil svoj kategorični imperativ. Toda kategorični im-

* Od hedonistov se loči Brentano tudi v tem, da priznava tudi višje noetično ugodje, ne pa samo čutno kot hedonisti.

perativ nima prav z doslej dobljenimi izsledki nobene zveze in si z vrednostno teorijo ne more nič pomagati. Zato se tudi na spoznanje dobrega ne opira. Kant je hotel, da bi bil izven tega spoznanja in nad tem spoznanjem, ker je mislil, da ima vrednostno spoznanje le empiričen karakter, torej ni pravo spoznanje. Vidno je bilo, da to ni res. Zato je kategorični imperativ napačen. Na vprašanje, kako naj delamo, moremo odgovoriti z drugim „kategoričnim“ imperativom: vsak naj dela najboljše, kar more. Ta stavek se mogoče zdi najmanj tako prazen kot Kantov ali pa še slabši. Toda ni. Tu je odprta pot, da si pomoremo s tem, kar smo spoznali za primarno dobro, primarno vredno. Tu je torej zveza med spoznanjem teoretičnega dobrega in spoznanjem praktičnega dobrega, torej zveza med etiko in vrednostno teorijo. V etiki je potem evidenten le ta glavni princip, vse drugo je le verjetnostno, t. j. kaj je v določenem primeru najboljše med dosegljivim, moremo spoznati le z verjetnostjo, ne pa razvidno. In sicer zato, ker ne moremo spoznati vseh razmer sedanjega sveta, preteklega in verjetnostnega bodočega. To bi bilo namreč treba poznati, da bi mogli izbirati med dobrim in boljšim najboljše.

46. Kako naj torej delamo in po čem naj merimo svoja dejanja? Po tem, koliko primarnih vrednot z njim dosežemo. Če uvidimo, da bi lahko dosegli več teh vrednot, tedaj nismo prav ravnali, če pa smo prepričani, da smo dosegli največ možnih vrednot, tedaj smo delali prav, čeprav se mogoče motimo.

47. Dvoje vprašanj sledi iz tega: 1.) kaj pomeni več in manj pri vrednotah in 2.) ali ni taka etika egoistična?

48. Odgovor na poslednje vprašanje: taka etika ni egoistična, ker v principu najboljšega med dosegljivim nisem obsežen samo jaz, ampak vsi ljudje (z verjetnostjo tudi živali, kajti z veliko verjetnostjo lahko sklepamo, da tudi one čutijo dobro in slabo) sedanjosti in verjetnostne bodočnosti. Pri tem se pa mora upoštevati tudi preteklost. Točneje o vsem tem tu ni mogoče razpravljati, so pa to lahke stvari.

49. Več ali manj pri vrednotah ni mogoče vedno razumeti v smislu intenzitete, ampak v smislu množine. V smislu intenzitete je mogoče to razumeti le pri čutnih ugodjih. Toda čutna ugodja niso edine vrednote. Pri drugih vrednotah ni mogoče priznati več ali manj v smislu intenzitete. Taki primeri so n. pr. ljubezen in sovraštvo v navadnem pomenu besede, dalje estetske vrednote i. dr.

50. V zvezi z več ali manj pri vrednotah pa je tudi problem sumiranja vrednot z metafizičnega stališča, in ta problem obsega v sebi problem zla na svetu. Kdor namreč prizna eksistenco Boga, zadene tu na izredne težave. Posebno Leibniz se je mučil s tem problemom v svoji Teodiceji. Če je Bog neskončno dober, zakaj je dopustil zlo na svetu? Leib-

niz je skušal to rešiti na ta način, da je dejal: če bi stehali zlo in dobro na svetu in v posmrtnem življenju, bi dobro presegalo zlo: srečnih ljudi bi bilo več kot nesrečnih. Toda vidno je, da je tu napravil Leibniz težko napako: kaj namreč pomaga nesrečnim ljudem, če so drugi srečni? Božja dobrota s tem še ni očiščena. Ta protiugovor je dal Leibnizu že francoski filozof Bayle. — V zadnjem času je podal o tem problemu nove analize in rešitve brentanist J. Katkov v delu „Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee“.

51. Kolikor je bilo iz dosedanjih izsledkov vidno razmerje med vrednostno teorijo in etiko, je treba priznati, da etike ni mogoče imenovati za logiko nagonске pameti, ampak moremo tako imenovati le vrednostno teorijo. Napačno je mišljenje, da so izsledki etike evidentni, ampak so le verjetni. Toliko se loči etika brentanistov od etike, ki si jo je pred leti pri nas zamislil profesor Veber.

52. Ne samo v etiki, ampak že v vrednostnem spoznanju samem nastanejo nekateri problemi, ki niso tako lahko rešljivi, kot ti, ki smo jih podali do sedaj. Že v vrednostnem spoznanju so nekatere praznote, t. j. vprašanja, ki jih je treba odgovoriti zgolj zaradi spoznanja, še bolj pa zaradi praktične potrebe (v etiki in sociologiji), na katera pa ni mogoče dati evidentnega odgovora iz dosedanjih izsledkov. Praktično življenje zadeva na taka vprašanja vsak dan in jih rešuje le instinktivno. Taka vprašanja so: katera izmed pravih vrednot je bolj vredna kot druge, in koliko bolj vredna je. Ali je estetsko doživetje več vredno kot samo ugodje? Če je, za koliko je več vredno? Ali je spoznanje več vredno, kot estetsko dožemanje? Za koliko? Mogoče je eno spoznanje več vredno kot vsa doživetja ugodja? — Ta vprašanja je treba za praktično življenje rešiti znanstveno. Življenje jih rešuje instinktivno. — Vendar pa vseh teh vprašanj ni mogoče rešiti le z vrednostnim spoznanjem, ampak si je treba tu pomagati z izvenvrednostnimi odločitvami. Šele tako je mogoče te praznote izpolniti.

53. Na prvi pogled se mogoče zdi nerazumljivo in sumljivo, da v etiki ni mogoče poleg najsplošnejšega principa priznati nobenega pravega (evidentnega) spoznanja, ki bi veljalo za vse čase in vse ljudi in vse primere. Enako se gotovo zdi, da je v etiko uveden relativizem ali celo agnosticizem in da s temi našimi izsledki nismo nič na boljšem, kot mnogi relativisti in agnostiki prejšnjega in sedanjega časa. Toda s tem ni tako. Ta etika se loči od prejšnjih relativistov bistveno, in sicer v svojih osnovah, namreč v vrednostni teoriji. Nič ne spoznati (ampak samo verovati) in „verjetnostno spoznati“ ni isto. Naša etika ničesar ne veruje, ampak le „verjetnostno spoznava“. To verjetnostno spoznanje je pa mogoče zopet le tedaj, če imamo evidentne vrednostne osnove, po ka-

terih se potem verjetnost ravna in ki so merilo verjetnosti. Relativisti pa prav tega ne priznajo.

54. Za pojasnilo vsega tega je potrebna še ena analiza, namreč o spoznanju individualnega in neindividualnega. Če naj bi spoznali za vsak primer, kako naj delamo, torej če bi bilo etično spoznanje evidentno, tedaj bi morali spoznavati empirično individualno. Tega spoznanja pa nimamo, ne moremo imeti, da, individualno spoznanje, ki bi bilo obenem empirično, je protislovje samo v sebi (o tem tu ni mogoče točneje razpravljati).

55. Spoznanja individualnega nimamo nikjer, niti na emocionalni niti na goli umski strani. Le čisto umsko spoznavanje bi moglo biti v idealnem primeru v pravem smislu spoznanje individualnega (toda obenem bi ne bilo več empirično); emocionalno spoznavanje, ki bi bilo temu analogno, pa ne bi bilo v pravem pomenu besede spoznanje individualnega, ker bi ničesar eksistentnega ne spoznali, ampak bi spoznali le, kako dejanje je pravilno v posameznih primerih. Le v tem smislu bi bilo spoznanje individualnega. — Vidno pa je bilo, da moremo spoznati dobro le na osnovi pojmovnih predstav, če si namreč predstavljamo n. pr. bolečino, ugodje itd. Pojmi so zopet splošni in niso pojmi individualnega (ob pojmu bolečine si ne moremo predstavljati, v čem se loči moja bolečina od tvoje: toliko torej ta pojem ni pojem individualnega, ampak splošnega), torej ne more biti spoznanja dobrega za individualen primer. — Vidno pa je, da bi bilo to spoznanje individualnega možno le v primeru, če bi spoznavali individualno z umom, kaj um je osnova za emocijo. Če bi imeli individualno predstavo bolečine, tedaj bi se vsi emocionalno vrednostni pojmi, kot n. pr. pojem dobrote, pravičnosti, ljubezni, vljudnosti i. dr., iz katerih ni mogoče sedaj dobiti nobenega spoznanja, razvezali in razpadli ter se izkazali le za nadomestne pojme (iz katerih prav radi te nadomestnosti ni moglo slediti nobeno evidentno, ampak le „empirično spoznanje“, in še to ne iz njih samih, ampak le glede na drugo merilo t. j. primarne vrednote) in bi jih nadomestile prave predstave individualnega in zato bi bilo lahko tudi evidentno spoznanje in evidentna etika ter sociologija in pravo. — Toda te predstave individualnega so za nas le fikcija, ki nam je pomagala osvetliti neevidentnost in empiričnost etike v nasprotju s samim teoretičnim vrednostnim spoznanjem. (Konec.)

Naši problemi

Slovenski viničarji

I. Uvod.

Slovenija je majhna dežela. Kar je je svobodne v Jugoslaviji, jo celo z našimi počasnimi vlaki prepotujemo v 4 urah od severa do juga in ravno toliko potrebujemo od zapada na vzhodno mejo.