

miselna doslednost usovrši. Če bi človek s tem študijem ne pridobil drugega kakor to, da hitro presoja logično vrednost tujih misli — in to si brez dvoma pridobi —, bi bilo že to velikega pomena. Le pomislimo, kako je danes človeštvo odvisno od tujih misli! Kako malo jih je, ki res mislijo s svojo glavo! Zato dr. Ozvald po pravici navaja (str. 75) odličnega miselca Euckena, ki pravi: »Za logično in dialektično šolanje se ob brzem toku današnjega življenja vse premalo stori; človek se kar na mah vrže v vrtinec in boj, ne da bi si prej kaj uril svojo moč in spretnost.«

Dr. A. Ušeničnik.

Uvod v filozofijo. Napisal dr. France Veber. Založila Tiskovna zadruga v Ljubljani. Cena 72 K

Že leta 1887. je »napredujočim Slovencem« spisal »Uvod v modroslovje« dr. Fr. Lampè, kateri hoče najširše občinstvo uvajati v filozofske probleme. Umevno je, ker tudi filozofija napreduje, da ta »Uvod« nam ne more več zadostovati. Zato so se omikanci pri nas zatekali k tujim »Uvodom«, kakor so take n. pr. Nemci že imeli pred 200 leti. Gotovo je vsak omikanec pri čitanju takih »Uvodov« čutil živo potrebo takega »Uvoda« v domačem jeziku, zlasti še v današnjih razmerah: otresli smo se političnega jarma in se skušamo tudi na kulturnem polju osamosvojiti. Domotožje nas navdaja povsod, kjerkoli smo prisiljeni se zatekati k tujim narodom, zlasti še v filozofiji, ker ona je že sama na sebi, kakor trdi nemški pesnik Novalis, »pravzaprav domotožje, neki gon, v rojstni hiši se počutiti domačega«. Kadarkoli se zunanjemu, materialnemu svetu preveč vdajamo ter v njem izgubivamo, čutimo potrebo, se poglobiti vase, v idealen svet, da najdemo znova samega sebe. Tako išče samega sebe umetnik, vernik, pa tudi filozof. — Zelo delavni vseučilišni docent dr. Veber nas je iznenadil z novim »Uvodom v filozofijo«. Glejmo, koliko je v stanju naše »domotožje« utešiti!

Veber se je lotil v svojem »Uvodu« le enega, a glavnega vprašanja: kaj je filozofija, ter se v tem bistveno loči od drugih takih »Uvodov«, ki skušajo dati kritičen pregled čez vso obširno filozofsko snov ali pa nudijo lasten sklenjen filozofski sestav. Da potrdim važnost načelnega vprašanja o bistvu filozofije, navajam le en stavek iz knjige Einhorn »Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie«, Wien 1916, str. 15: »Ali je splošno veljavna definicija filozofije mogoča ali pa je filozofija ničeva.« Ali kako priti do prave definicije, ko se je pojem filozofije kaj bujnopestro razvijal v raznih dobah, ko vsak filozof po svoje pojmuje bistvo filozofije, ko imenovani Einhorn celo trdi, da je pravo bistvo filozofije, njena stalna, brezmejna izpremenljivost, nekaka Protejeva tvorba.

Nemški filozof Windelband v svojih »Preludijih« in za njim tudi drugi, kakor Joël, Dilthey, Külpe, Simmel in Wundt so spoznali, da je vsaka definicija filozofije nemožna, bodisi da je ali pretesna ali pa preohlapna. In vendar se je tega vprašanja imenovani Einhorn znova lotil, za njim pa tudi naš Veber. Einhorn podaja troje možnosti, izslediti bistvo filozofije, da se ugotovi njen predmet, kakor ga ima vsaka znanost, ali njena metoda ali vidik, raz katerega se predmet obravnava ali pa končno oboje. Ker je pa metoda večalimanj od predmeta zavisna, pride Einhorn do zaključka, da je le predmet bistven za vsako znanost,

torej tudi za filozofijo. Da bi filozofija bila zgolj metoda neke druge vrste, kakor to n. pr. francoski filozof Bergson hoče, tudi Veber zavrača (str. 35, 36 in tudi 250). Kje najti predmet filozofiji in kako ga določiti, v tem pa se Veber korenito loči od imenovanega Einhorna. Einhorn skuša iz zgodovine filozofije dognati, kaj vse se je do dandanes smatralo za filozofijo, ter najde nad vse svobodno pojmovanje njenega bistva vsled neprestano premenljivega predmeta, katero pot zove objektivno. Izogniti se namreč hoče takozvani subjektivni poti, katero hodi večina filozofov, ker jo je kot nezadostno z Windelbandom spoznal, dasi sam berlinski filozof Simmel v »Hauptprobleme der Philosophie«, str. 8, odločno zanika vsako drugo pot kot subjektivno za pravo. »Ni drugega dohoda od zunaj k njenemu (filozofije) pojmu, ker le filozofija more dognati, kaj je filozofija, da celo, če sploh biva ali le kak neveljaven prikazek s svojim imenom zakriva.« In to nas tolaži, če tudi naš Veber ubere isto pot, ki pa se vendar razlikuje od drugih v tem, da ne uveljavlja svojega lastnega stališča do filozofije kot takega za bistvo filozofije, ampak ugotovi štiri vrste predmetov, ki jih ne obravnava in ne more obravnavati nobena druga veda, do so osnove, dejstva, vrednosti in najstva. Veber začenja z zgodovinskim pregledom o pomenu filozofije, kjer kaže na dosedanja štirikratni dvig in za njim se vrsteči pad filozofije, ki je bila od nekdanj sorišiteljica iz kriz človeštva. V drugem poglavju vidi vzrok za padec filozofije predvsem v njeni znanstveni nezadostnosti in hoče dokazati njeno znanstveno avtonomijo in šele potem bo v stanju svojo zgodovinsko misijo v polni meri dovršiti. Zato išče najprej bistva vsaki vedi in ga najde v štirih vedoslovnih zakonih. Prvi zakon logične prioritete predmeta pravi, da mora vsaka znanost in torej tudi filozofija imeti svoj predmet, da znanost svoj predmet predpostavlja, oziroma da se mora znanost ukloniti predmetu, da predmet vodi naše znanstveno mišljenje, ne ustvarja pa — kakor to marburška šola hoče — svojega predmeta. Sicer se temu naziranju o idealizmu Natorp odločno upira, n. pr. v »Logik« (1910) str. 7: »Je ravnotako napačno, subjekt, kakor objekt spoznave predpostavljati.« Na isti strani pravi, da je pred spoznanjem to, kar je podaneža, smatrati le kot naloženo, kot problem, kot x , ne pa kot določen a . Idealistu je torej predmet oziroma podano ali materija spoznave isto kot matematiku koren določene enačbe, ki ga treba šele najti. Torej idealist na ta način ne predpostavlja »nič«, kakor Veber misli, svojim mislim. Nič misliti, se pravi nepravilno misliti ali pa je sploh nonsens. Sicer Veber to, kar na str. 18 trdi, na str. 20, oziroma 21 natančneje pojasni ter popravlja marburško šolo ali idealizem, dasi mu bo Natorp le ugovarjal s svojim prej imenovanim stavkom. Soglašam popolnoma z Vebrrom s pobijanjem idealizma in s priznanjem obratnega stališča: kritičnega realizma, samo p o g r e š a m pa pri Vebru ugotovitev razmerja tega prvega zakona do »idealnih« predmetov, do onih predmetov idealnih ved, n. pr. matematike, ker se v resnici predmet v našem produktivnem mišljenju ustvarja, dasi tudi to razmerje ne more delati prav nobenih težav. Seve pa potem takoj nastane vprašanje, ali še obe vrsti predmetov, realna in idealna, na isti način spoznavata? Teга vprašanja pa se bo gotovo lotil Veber šele v »Spoznalni

teoriji« (noetiki), ki jo nam obeta. V tretjem vedoslovnem zakonu obravnava tudi verjetnost v matematičnem zmislu ter na str. 27 podaja sliko, ki naj pojasni razmerje verjetnosti, oziroma neverjetnosti nekega pozitivnega (negativnega) dejstva, oziroma nasprotnega dejstva, z dvema vzporednicama, ki pa sta vsakemu matematiku le nezavisni daljici. Zavisnost med verjetnostjo in neverjetnostjo, oziroma resnico in neresnico bi lažje pojasnil z eno daljico, ki seče pravokotni koordinatni sistem, in sicer abscisno in ordinatno os v razdalji +1 ter bi vsaka točka te daljice značila s svojo absciso vrednost verjetnosti, z ordinato pa vrednost neverjetnosti. Osi tega koordinatnega sistema bi lahko imenovali os resnice, oziroma neresnice ali pa os verjetnosti, ozir. neverjetnosti. Veber pristavlja k številu 1 oba znaka + in —, kar je napačno, ker verjetnost, oziroma neverjetnost je vedno le pozitivno število, nikdar negativno. Enako bi lahko tudi pri ničli izpustili oba znaka. Na str. 28 in 29 Veber zavrača pragmatizem, katerega oče je bil znani ameriški logičar Peirce (1877) v članku: »Kako se tvori prepričanje?« Na nekaj bi rad opozoril pri tej priliki. Navada je, da nasprotnika zgrabimo vedno na najmanj utrjenem mestu, da ga porazimo. Kažemo pa svetu le njegovo slabo stran, da vsak nepoučen misli, kako je mogoče, da more ta ali oni učenjak kaj takega, da ne rečem naravnost neumnega trditi. Saj z enim ali dvema stavkoma se da tudi katera dobra stran pokazati. In tako je tudi tu pri pragmatizmu, ki se zavzema za geslo »prilagoditve«, ki poudarja jasno verifikacijo vsake hipoteze, čemur pač more vsak znanstvenik le pritrditi. Če kažemo obenem na dobre strani te ali one filozofske smeri, smo šele objektivni sodniki. Nikakor pa ročem s tem trditi, da ima pragmatizem prav, kclikor se tiče njegovega opredeljenja resnice, ker pragmatizem v bistvu pač zamenjava resničnost te ali one sodbe z njeno verifikacijo. Na str. 35 Veber pravilno presodi, da filozofija ni zgolj metoda, vendar bi pri tej priliki lahko omenil Bergsona z njegovim intuicionizmom, katerega pa omenja šele na str. 250, a ga vendar preostro sodi, sicer pa se čitatelj glede intuicije lahko informira v Vedi, letniku 1912, št. 3. Pisatelju pa na str. 38 ne verjamem, da bi »v tem hipu prenehala nepregledna vrsta vseh ‚filozofov‘ (diletantov) in ‚filozofastrov‘, ko se v filozofiji prične znanstveno delo.« ker sem in ostanem pri mnenju, da vsakega znanstvenika, ki se je v svojo stroko v resnici poglobil, vodi pot — k filozofiji. Na eni strani se filozofija namreč drugih ved tesno dotika, da je celo v tej ali oni vedi najti vselej nekaj »filozofičnega«, na drugi strani pa čuti vsak človek v sebi, posebno se še to o Rusih zatrjuje, nekaj filozofskega nagona, kateremu daje na svoj način izraza. »Filozofastra« pa odpraviti se Vebru ne bo nikdar posrečilo s še tako teoretsko podprto in samostojno filozofijo, obratno naj bo vesel, da se tudi širše občinstvo zanima za filozofijo, katero so — kakor zgodovina uči — večkrat ravno »skoz in skoz znanstveni« filozofi (katederfilozofi) pripravili ob ves ugled in so potem tožili, da občinstvo ne mara o filozofiji nič slišati.

Veber na str. 55 uporablja obrazec za matematično verjetnost, pozablja pa, da je navezana na določen predpogoj, namreč, da so vsi pojavi enakomerni in

enakovredni, da so vsi ali le slučajji, ali pa vsi povzročeni, toda medseboj ne zavisni. Zato se ne more matematična verjetnost rabiti pri indukcijah; torej Vebrov sklep $\frac{1}{2} = 0$ — ničla je sicer iz tiska izpadla — ne drži. Psiholog Stöhr v svoji »Psihologiji«, str. 355, izrecno pravi: Verjetnostni račun ni sposoben, indukcijo logično opravičevati. On je le številčni izraz, ne pa dokaz za indukcijo. Ker Veber večkrat rabi verjetnostni račun, bo treba revidirati dotična mesta.

S štirimi vedoslovnimi zakoni si hoče Veber najprej postaviti trden temelj, da reši svojo glavno nalogo, določiti filozofiji njen predmet. Za ta načela se more vneti boj, ker je Veber načelo istosti izpustil, brez katerega pač ni nobenega spoznanja. Na str. 81 govori o kajstvih in kakovostih. Je li mogoče o tem govoriti brez načela istosti? Nekaj absolutno nestalnega ne more bivati, nima biti in ne bistva ali nima jestva. Morda pa mi Veber odvrne, da to načelo sledi iz njegovega prvega vedoslovnega zakona logične prioritete predmeta, potem pa mora to pojasniti. Ker predmeti vodijo naše misli — stališče realizma —, se Veber loti natančne analize duševnosti na podlagi Avguština Kartezijevega izhodišča: cogito, ergo sum. Takoj moram ugotoviti, da se ta misel nahaja že v staroindijski filozofiji »Upanishad« in da tudi dandanes še ni »izven vsake debate« — n. pr. Wahle odločno zanika njeno resničnost. Veber sklepa: si predstavljam, mislim, čuvstvujem in stremim, torej je predstavljanje, mišljenje, čuvstvovanje in stremljenje ali je predstava, misel, čuvstvo in stremljenje ali še krajše: vivo, ergo sum. Predočevalno razmerje med predstavo in predmetom na str. 53 razširi na vse druge doživljaje (akte, deje), kakor mišljenje, čuvstvovanje in stremljenje. S tem se je Veber odločno postavil na stališče psihologa Brentana († 1917), ki je med znanstveniki-psihologi vzbudil s svojo psihologijo (1874) občno pozornost. Po Vebru, oziroma Brentanu ni doživljaja brez predmeta. »Graška šola«, katere znanstveni oče je Meinong, enako sodi. Težavo delajo občutki, katere Veber imenuje tudi predstave, ker jih nekateri psihologi, n. pr. Messer, Geysler, ne smatrajo za akte, kateri bi bili na svoj predmet naperjeni, kateri bi svoj predmet predočevali. Tudi ni enotnosti glede pojmovanja aktov v psihologiji, kateri pojem v smislu intencionalnosti prvi rabi Husserl. Veber priznava, kakor Messer, Geysler, Sommer in drugi, nezavestno duševnost, ki more podpreti substancialitetno teorijo. Veber trdi, da substancialitetna teorija uči, da duša eksistira kot enostavna, neuničljiva substanca. Geysler, moderni zastopnik in vodja školaštike na Nemškem, pravi v svoji »Psihologiji«, str. 285, da ne prilega duši »absolutne enostavnosti in tudi ne absolutne neizpremenljivosti. Glede problema o razmerju med dušo in telesom bi želel zaradi večje preglednosti že davno znano cepitev v vprašanje o bistvu in v vprašanje o medsebojnosti duše in telesa.

Med prvoboritelji za načelo o ohrani energije navaja Veber imena: Sadi Carnot in Clausius mimogrede, v resnici pa spada poleg Mayer-ja in Joule-a tudi Danec Ludovik Avguštín Colding sem, ki je isteга leta 1840., kakor Mayer, izrazil isto veliko misel o neminljivosti prirodnih sil ter je leta 1843. in pozneje z raznimi poskusi natančneje kot Mayer določil ekvilant na 372 mkg namesto 367 mkg. Na strani 143 za Fechner-

jev zakon rabi Veber variacijski znak Lagrange δ namesto diferencialnega brez vsakega povoda, dasi se najde v istem zakonu n. pr. pri Eislerju ista pisava. Na str. 119 se Veber čudi, da se dosedaj »ni bil izrekel noben psiholog o načelu sklenjenosti duševno-kavzalne vrste, čeprav leži zgled naravoslovja tako blizu«. Gotovo bi bilo to čudno, a pri Eislerju v »Duh in telo«, str. 49, čitam: »In tako smemo tudi vrsto psihične kavzalnosti smatrati za sklenjeno...« In pozneje na isti strani še enkrat; »Tako se (vzdraženja) vpletajo v vrsto fizične kakor tudi psihične kavzalnosti, izmed katerih je vsaka na sebi sklenjena.« Enako se čita pri Eislerju tudi v drugih delih, n. pr. v njegovem filozofskem slovarju, str. 1071 ali pa str. 976: »Psihična kavzalnost je na sebi sklenjena,« podobno v Geysersjevi »Psihologiji«, str. 333. Na str. 135 pravi Veber, da danes ne bo nihče več trdil, da je telo le efekt duševnosti, a Joël v svoji knjigi »Duša in svet« omenja materializacijo duše, strast se n. pr. na obrazu izrazito vtisne. Na str. 149 čitam, da kot fizik ne bi mogel določiti znanstveno vrednost Becherjevih izvajanj, mu popolnoma pritrjujem, da gre le za umetno konstruirane slučaje, fizik bi rekel idealizirane slučaje, in enako se strinja s tem Sommer v »Telo in duša«, str. 128 nadalje. Na str. 172 navaja pospešek prostega pada, je prav le: 10 msek^{-2} . Na str. 117 in nadalje pravi Veber in dokazuje, da je vsaka kavzalna vrsta nepretrgana, da tvori kontinuum, da je potemtakem naravnost aksiomatično razvidno »načelo o sklenjenosti kavzalne vrste«, se strinja z naziranjmi prirodoslovcev le, če Veber tej svoji trditvi ne pripisuje maksimalne izvestnosti (gotovosti, sigurnosti). Na str. 175 pravi Veber, da duševnost deluje proti zakonu entropije, za to že imamo poseben izraz: ektropija in je torej naš organizem ektropičen pojav, naša duševnost — kakor pravi Auerbach — ima ektropično tendenco (Die Weltherren und ihr Schatten, str. 58). Nadalje Veber duševne doživljaje enako razvršča, kakor n. pr. Witasek, najprej v dve vrsti, uma in nagnjenja. Beseda »nagnjenje« se mi ne zdi dovolj precizna za čuvstva in stremljenja. Namesto nagnjenja, ki faktično nastane iz navade ter znači habituelno stremljenje, rabim tu rajši srce v zmislu nemške besede »Gemüt«, ki se tudi uporablja za čuvstva in stremljenja. Vse štiri vrste ali strani naše duševnosti: predstave, misli, čuvstva in stremljenja opremi Veber s sledečimi znaki: aktivnosti, pasivnosti, indiferentnosti, kontrarnosti in kontradiktornosti. Če teh pet znakov zaporedoma zaznamujemo z začetnimi črkami: a, p, i, k, c (contradictorius) ter si poiščemo vse kombinacije drugega reda brez ponavljanja, takozvane ambe, potem nam more ta račun služiti kot heuristični princip za določitev vseh možnih doživljajev. Dobimo na ta način 10 amb, in sicer: ap, ai, ak, ac, pi, pk, pc, ik, ic, kc, izmed katerih pa Veber pozna le sledeče: ak (stremljenja), ac (misli), pi (predstave), pk (čuvstva). Kaj je z drugimi šestimi možnostmi? Nekatere kombinacije se a priori izključujejo, n. pr. ap, ik, ic, kc, ostali dve, ai, pc, pa bi po Vebru lahko značili indiferentno točko pri stremljenjih (ai), pc pa morda dopustitve, ker pri njih napram dejstvom ne zavzemamo lastnega stališča. Tudi za prej izključeno kombinacijo ap bi lahko našli duševni pojav fantazije, v kateri se zrcali tako aktivni kakor tudi pasivni moment. Morda pa bi se dale tudi

terne, katerih je tudi 10, pritegniti za popis duševnosti. Ta ali oni se bo čudil, da je Veber izpustil iz doživljajev pojem, dasi ga sam rabi. Prištevá ga seve predstavam (višjim), očitvidno, ker pomen besede predstava rabi v najširšem zmislu. Res je, da n. pr. Husserl našteva nič manj kot 13 pomenov, vendar dela beseda silo drugim pomenom. Tudi kljub Vebrovemu utemeljevanju ne morem vsem predstavam, n. pr. pojmom, fantaziji, pripisovati zgolj pasivnosti in indiferentnosti. Husserl se glede dopustitev, katere je Veber prevzel od svojega učitelja Meinonga, v svojih »Ideen« nič kaj povoljno ne izraža, dasi Husserla prištevajo med najuglednejše logičarje. Pravi namreč, da ga Meinongova knjiga »Annahmen« v njegovih nazorih ni pospešila. Geysersju so dopustitve le spoznavalna sredstva. Ker pa Husserl sam govori o nevtralizirajočih aktih (indiferentnih, nevtralnih aktih), ki so le vedenje o sodbi, ne pa sodba sama, se skoro ž njimi istoveti z Meinongovimi dopustitvami.¹ Glede slike na str. 243 velja isto, kar sem ob priliki verjetnosti omenil. Veber enako loči štiri vrste čuvstev in se s tem obenem postavlja na stališče pluralizma, kakor Ozvald v svoji »Psihologiji«. Nadalje na str. 260 Veber zavrže stališče Platona in Aristotela, ki sta v začudenju iskala izhodišče znanosti in tudi filozofiji, ter vidi le v logičnih čuvstvih ta izvor. Začudenje (admiratio, θαυμάσιον) je pa, kakor to Eisler in Jerusalem tolmačita, itak intelektualno ali logično čuvstvo. Str. 264 ima pesimist Hegezija priimek πεισιδάνατος in ne πεισιπάνατος. Slika na str. 293 bi se na prostorskem modelu daleko bolje umevala, enako bi se slika na str. 303 v obliki trikotnika s primernimi puščicami lepše prilegala, podobno na str. 306, na str. 308 bi estetske vrednote posadil v sredino trikotnika, analogno na str. 310, oziroma 321 bi prostorski model vrlo dobro služil. To bi bile v podrobnostih moje pripombe k »Uvodu«. V temeljiti analizi duševnosti se Veber dokoplje do svoje »psihokemije« — izraz je rabil že Mill in tudi Höfding — četverih elementov: predstav, misli, čuvstev in stremljenj, katerim odgovarjajo štiri vrste predmetov: osnove, dejstva, vrednote in najstva. Taki psihokemiji bi seve Bergson najodločneje ugovarjal. Nehote se pri tem spomnimo štirih elementov Empedokla: ognja, zraka, vode in zemlje in za Vebrov zakon brezčasne harmonije med vsem duševnim in neduševnim svetom iščem analogije v μουσική των σφαιρών, v nebeški harmoniji sfer Pitagorejcev. Priljubilo se je Vebru število 4, pri katerem so stari Pitagorejci prisegali, ko loči 4 vedoslovne zakone, 4 vrste dualizma, 4 vrste doživljajev, 4 vrste čuvstev, 4 vrste stremljenj, 4 vrste predmetov. Število 4 so si Pitagorejci predstavljali kot piramido in enako se dajo razne slike v »Uvodu« predočiti v obliki piramid. Kakor Veber loči jaz in akte v svojem psihološkem dualizmu, kajstva in kakovosti v fizikalnem dualizmu, enako najdem pri Eislerju Einheit — Tätigkeit in Ding (Substanz) — Tätigkeit (Kraft), ki imenuje ti dve dvojici »Gegenstücke«, a tudi Eisler zlije substancialitetno in aktualitetno teorijo v »subjektivitetno«, ki naj »upravičene zahteve obeh teorij uveljavi.« Razlika med Vebrom in Eislerjem je pa ta, da je Veber

¹ Tudi Kerler zavrača M. dopustitve v posebnem polemičnem spisu »Über Annahmen« (1910) in v četrtletni reviji za znanstveno filozofijo, letniku 1911.

iz spoznalnega vidika realist, Eisler pa idealist. Prav je Veber pogodil, da je filozofija le znanost, enako vredna poleg drugih in ne več »kraljica« ostalih ved, pa tudi ne »dekla«, še manj pa častitljiva matrona, ki je ostalim vedam odstopila vse svoje bogastvo. Obenem pa Veber izganja iz filozofije vsak mysticism in krepko ožigosa vsako diletanstvo. Doseže pa Veber s svojo definicijo filozofije dosedaj popolnoma neznanu notranjo vez vseh posameznih filozofskih panog, da tvorijo v istini organičen sestav, mogočno stavbo. Hladno je sicer v njej, ker se Veber ogiblje čustvenih primesi, a je tembolj trdna, ker je znanstvena. Realističen duh jo preveva na podlagi zdravega senzualizma s pozitivističnimi vložki. Vebrov »Uvod« nam nikakor ne daje pregleda čez obširno filozofsko snov, vendar pa je v njem najti največ psihologije, nekaj vedoslovja, pa tudi metafizično vprašanje o bistvu in razmerju duše in telesa. Posebno se je intenzivno poglobil v zadnje vprašanje ter pokazal, da si zna prisvojiti prirodoslovne plodove: o njem bi ne mogel trditi neki filozof, da goji filozofija do prirodoslovja le platonsko ljubezen ter se le skrivoma ozira po svoji bogati posestrimi. Samo nekaj še pogrešam v njegovem »Uvodu«. V prvem poglavju Veber imenuje filozofijo sorošiteljico človeštva iz njegovih kriz. Zato bi spadalo vprašanje o razmerju filozofije — do življenja logično v okvir njegovega »Uvoda«. Ni mi seve mogoče dokončno mnenje o filozofiji Vebra ugotoviti, ker tudi njegov »Uvod« tvori le majhen odlomek, le »program njegovega bodočega dela«. A pokazal je že veliko tvorno silo in bujno fantazijo filozofiranja, katere kril naj mu razni ostri kritiki ne polomijo za bodoče polete! Imamo najlepše upanje, da bo Veber potrdil v polnem obsegu motto iz Nikomahejeve etike, ki ga je postavil na čelo knjige.

S. Dolar.

UMETNOST.

V. Lunaček: **Frangješ-Mihanović**. Monografija. Zagreb. Zal. Jos. Čaklović, 1920.

V. Lunaček: **Bela Čikoš-Sesija**. Monografija. Zagreb. Zal. Jos. Čaklović, 1920.

Čaklović je začel s tema dvema monografijama izdajati vrsto umetniških monografij, okusnih po opremi in z dobrimi reprodukcijami. Vsaka knjiga prinaša tudi sliko umetnikovo. Slike Čikoš-Sesije so reproducirane v barvah. Razen slik ima vsaka teh knjižic kratek uvod o življenju in delovanju dotičnega umetnika.

Pisanje takih monografij ni lahko delo; idealno bi bilo, da bi se pisatelj poglobil v umetniško naziranje umetnika, katerega obdeluje, in iz tega zasledoval in utemeljil njegov umetniški razvoj. Sev je zato treba toliko poznanja njegovega duševnega sveta in tudi zunanjih razmer umetnikovega življenja, da je ta ideal le težko dosegljiv. Je pa ta način edini zmožen približati umetnika in njegovo delo razumevanju občinstva, ker s tem, da se poglobimo v delo in hotenje posameznega umetnika, se približamo tudi poznanju bista umetnosti. Lunaček je do neke mere poskusil zadostiti ti potrebi, podal je sem in tja par drobtin, ki človeku, ki se stalno peča s proučevanjem umetnosti, zadoščajo, da si ustvari sliko o smeri hotenja dotičnega umetnika,

za občinstvo pa to po mojem ne zadošča. Premalo je orisan tudi umetniški razvoj obeh umetnikov. Poleg umetniškega hotenja, ki se javlja v teoretičnih mnenjih umetnikovih o umetnosti, njenem bistvu in njenih nalogah, je važna šola, ki pogosto odločilno vpliva tudi na njegovo hotenje, in važno, kako ga potem dozorelo hotenje žene od snovi do snovi in kako vpliva na izbiro sredstev in tehnike. — Nekaj izvemo iz teh monografij tudi v tem oziru, in to je karakteristično za polpreteklo dobo in važno za pravilno presojo takratne umetnosti. Tako n. pr. izvemo o Beli Čikoš-Sesiji, da meni, da se da likovna umetnost, posebno slikarstvo, naučiti z marljivostjo, stroгим in dobrim poukom in z vztrajnostjo. V Čikošu si stojita nasproti mehka poetična narava in pravkar omenjeni umetniški racionalizem in v njegovem umetniškem delovanju pride radi tega do prav zanimive borbe teh dveh elementov. Borba njegovega čustvenega dela in njegovega mišljenja o umetnosti se jasno očituje. Karakteristično je zanj, da enkrat zamišljeno delo spusti nekako skozi racionalistično rešeto in temu, kar je ustvarilo čustvo, fantazija v prvotni pristni emociji, s hladnim razumom odvzema toliko časa, dokler ne pride do formule, ki bi jo bilo mogoče razumeti s čistim razumom. Odtod izvira tehniška vestnost in vsestranska izdelanost njegovih slik, a obenem neka hladnost, najrajši bi rekli iskanost. Na str. 4./5. se pisatelj povzpne do zelo problematične trditve, da »umjetnost nije drugo nego pritajeni seksualitet«. Ta trditev, ki jo pogostó slišimo, je tako omejena v svojem obsegu z ozirom na neskončno obsežnost umetnosti, ki ne obsega nič več in nič manj kot vse življenjske pojave z vsemi njihovimi raznolikostmi, da jo moramo najodločneje odkloniti. Priznam, da za Čikoša v veliki meri velja to načelo, ne pa za vse ljudi in tudi ne za vse umetnike. Tudi edini izvor umetnosti ni seksualnost, kakor skušajo to nekateri utemeljiti; gotovo je, da je eden važnih izvorov, a nikakor ne najvažnejši in še manj edini.

Frangješ je kipar. Po njegovem nazoru je naloga umetnosti širiti lepoto in nas seznanjati z vsem, kar je lepega v prirodi. Umetnost naj nas uveri, da je vse, kar je v prirodi, tudi lepo, vendar pa se zaveda, da ni vse, kar je v prirodi, lepo videti tudi v umetnosti. Dveh očitkov se Frangješ kot umetnik v konsekvenci tega svojega nazora najbolj izogiba: da bi bil neprirodin in da bi bil surov. Zato se kljub njegovemu pojmovanju prirode in lepote krije s tem njegovim nazorom tudi načelo o svobodi umetniškega ustvarjanja. Na drugi strani označuje njegovo umetnost neki subjektivizem, ki se izraža v podajanju svojih čustev in misli. Iz tega sledi tudi, da Frangješ ni umetniški formalist, oblika in njena lepota mu nista prva in glavna naloga plastične umetnosti. Ker sta mu priroda in lepota eno, mu je lepo samo to, kar je tudi prirodno. Oblika mu je pač sredstvo plastičnega podajanja lepote prirode, ne pa cilj. To nerazumljivo in skrivnostno pa, v čemer temelji lepota prirode, nadomesti Frangješ s svojim lastnim notranjim čustvom. Zanimivo je njegovo stališče napram religiozni plastiki in religiozni umetnosti sploh; on meni, da je religiozni vpliv umetnine tem večji, čim manj abstrakten je religiozni moment, ki ga predstavlja, čim bližji je ljudskemu pojmovanju, čim dostopnejši gledavcu. Ničesar ni v religiji, kar ni v