

simbolične paralele k idejni vsebini. S tem seveda pada neposredna dinamičnost izraza, čeprav pesnik tuintam posrečeno združuje misel z lepoto. Ta stilna poteza, se mi zdi, pa ponazoruje neko nad vse značilno in svojstveno potezo njegove pesniške narave, v kateri se čuvstvo skorajda vedno pokorava kontroli miselnosti. Radi tega trpita neposrednost in naivnost doživetij, ki so tem bolj ritmičnega izvora in značaja, čim bliže so iracionalnemu središču osebnosti. To brani po mojem mnenju Pogačniku do večje popolnosti in bojim se, da ne bo izpolnil našega pričakovanja v toliki meri, da bi mogli kdaj v njem pozdraviti glasnika našega pesniškega ideala. Omenjena poteza povzroča pač, da Pogačnik skrbno bedi nad obliko in brusi izraz z nemajhnim estetskim okusom zlasti za melodioznost (ne vedno!), pa tudi za jezikovno prisposodobu, ki je včasih resnično nova, svojstvena, sveža in močna. Kljub temu pa o celoti njegovega dela ni mogoče reči, da je sad elementarnega pesniškega stvaritelja. Pogačnik je v bistvu meditativen lirik, ne sicer v zmislu naših nekdanjih »idejnih« pesnikov, vendar pa občutimo tudi pri njem slejkoprej primat logosa nad erosom, urejajočega duševnega principa nad dinamičnim. In to mu kot stvaritelju brani do takšne zamaknjene pesniške sproščenosti, kakršno nam je razodel na primer v vizionarni Golgoti in tudi še marsikje drugod. Duhovna borba se pri njem rada umika kontemplativnemu esteticizmu, apolinični umetnosti, kar je tudi izraz njegove morda preveč ustaljene osebnosti. Toda enakomerna enotnost in usmerjenost vsega njegovega dela pa nam priča o izrazito svojstveni literarni osebnosti, ki med mladim rodом naših lirikov vsekakor zavzema odlično mesto.

France Vodnik.

France Veber: Sv. Avguštin. — Osnovne fil. misli sv. Avguština. Poizkus kulturno-zgodovinske apologije novega življenjskega idealizma in svetožornega optimizma. »Kosmos«, zbirka poljudno znanstvenih in gospodarskih spisov, spominov, potopisov itd. Ljubljana, 1931. Jugosl. knjigarna.

Osnovno vprašanje Avguštinove filozofije je vprašanje spoznanja in resnice. Izhodišče mu je skrajni (akademski) dvom, iz katerega se po dveh potih: predmetni in dušeslovni dokoplje iz skrajne antropocentričnosti do Boga (teocentričnosti).

— Predmetna pot mu razdeli vse spoznanje v izkustveno in načelno, in ta dvojnost zahteva tudi delitev človeka v čutno in duhovno polovico in delitev celokupnega veseljstva v svet gole čutno dane prirodnosti (vnanje izkustvo), v svet človeške čutno-duhovne narave (notranje izkustvo in načelno spoznavanje) in v svet načelne veljavnosti (načelno spoznanje), s katerim je obenem dana »kategorična zahteva po skupnem dejanskem izvoru človeške duhovnosti in z njo združene brezčasne veljavnosti« — in ta izvor je svet absolutne duhovnosti: Bog (str. 41). Najznačilnejše pri tem je dejstvo, da govori Avguštin o resnici vedno v tem ožjem, stvarno-bitnem pomenu besede, in vprav ta resnica mu je vzorno dana le z dejansko resnico lastnega življenja na eni strani, na drugi pa z dejansko bitnostjo Boga. (Človek — jaz — Bog: skladje med teo- in antropocentričnostjo).

Druga, dušeslovna pot je značilna predvsem po Avguštinovem voluntarističnem pojmovanju vsakega pravega (dejavnega) spoznavanja — v nasprotju z zgolj trpnim (slepim) dožemanjem in poznavanjem. Zato nastopa volja kot posebno osvojevalno (= dejavno) zaznavanje, načelno priznavanje (= neposredno spoznavanje = »posebno verovanje«), kot umstvovanje — in volja kot dejanje (volja v ožjem zmislu besede). Volja pa je že po svojem bistvu svobodna — in sicer kot svoboda subjekta samega (ne zgolj pristojnega akta). Ker pa je načelno priznavanje = posebno verovanje v načela = neposredno spoznavanje podlaga vsemu ostalemu spoznavanju, zato je tudi verovanje podlaga vsemu pravemu spoznavanju (in to tudi verovanje v ožjem pomenu besede, ker je »načelno spoznavanje« obenem priznavanje Boga). Šele s svobodnostnim značajem naše osebnosti je podana obenem osnova za razlikovanje med »spoznavanjem« in »zmoto« ter »grehom« in »zaslugo« v strogem zmislu besede. In kakor nam je predmetno razlikovanje med izkustvenim in načelnim spoznavanjem delilo človeka v dve polovici, tako nam zdaj tu razlikovanje med dejavno in trpno duš. deli človeka v prirodno-zavisno in duhovno-svobodno (osebno) stran; in kakor nam je tam razlikovanje med izkustvenim in načelnim spoznavanjem narekovalo načelno delitev veseljstva v: prirodu — človeško prirodno-duhovno osebnost

— in absolutno duhovno osebnost božjo, tako, nam zahteva tu svobodna volja vzporedno delitev vesoljstva v svet: prirode — svobode — in milosti. Tako se torej resnica Boga (v predmetnem oziru) oz. milost božja (na »dušeslovni poti«) izkaže kot izvirni in pogojni temelj sestava vseh resnic (str. 110), t. j. kot osnovni pojem vsake znanstvene spoznavne teorije in vsake znanstvene etike (str. 88). — Vse to je zaključil s pomenljivim poglavjem: Avguštín in naša doba.

To bi bila v glavnih, najsplošnejših orisih vsebina te na globokih in zgoščenih razglabljanjih o najtežjih vprašanjih človeškega duha in srca tako bogate knjige.

Mirno lahko pribijemo, da smo Slovenci s to edino ter edinstveno knjigo na čisto svojstven in odličen način proslavili 1500 letni jubilej Avguštinove smrti kakor morda noben drug narod kljub naravnost nepregledni (n. pr. Nemci!) tozadevni literaturi. Veber je podal namreč v tem delu za Avguštinovim obrazom — obenem samega sebe (kult. zgod. apologijo svoje »Filozofije«) in stoji tako v nekem, rekel bi, čisto osebnem, neposrednem, živem razmerju do Avguščina samega. In kako bi mogel bolje proslaviti jubilej moža, čigar veličina obstoja prav v njegovem osebnem, živem, neposrednem življenjskem razmerju do resnice, ki jo pojmuje vedno le v stvarno bitnem zmislu (str. 47)! Zato je Veber iz Avguštinove ogromne idejne zakladnice izbral samo ono osnovo, ki se v njej obenem sam ž njim ujema, ki je zgodovinska podlaga njegove, že poprej sistematično zgrajene miselnosti (»Filozofija«, 1930) in ki naj bi postala enako podlaga zopet vsej moderni dobi, ako še hoče upati v boljšo kulturno bodočnost Evrope (136). Zato izzveni Avguštinov jubilej v živ klic naši dobi po načelni poglobitvi vsega življenja. In to povsem upravičeno! Saj je Avguštinova duša in celotna miselnost tako sorodna naši dobi, da gotovo ne daje nobena druga osebnost modernemu človeku boljših in globljih dušeslovnih pogojev, da se zopet oprime neizogibnih, večnih osnov vsega človeškega življenja; kajti vprav Avguštin nam daje oni edinovrstni, naravnost genialni zgled, kako se je tudi nemirnim dinamičnim (voluntarističnim) duhovom možno iz kaosa razjedajočega dvoma in nemoralnega življenja dokopati do harmonije med antropocentričnim in teocentričnim gle-

danjem sveta in življenja. Res je sicer, da se bo marsikomu zdelo pričujoče delo najbrž naravnost »porazno«. Nič čudnega! Saj se je Vebru enako godilo, ko je uvidel, da se njegova filozofija nehote sklada s krščanstvom (str. 8 sl.). Toda: »Kesneje pa mi je postalo vprav to dejstvo preljub povod k tem intenzivnejšemu nadaljnemu znanstvenemu razglabljanju v isti novi smeri in je imelo zame še ta posebni vzgojni pomen, da sem pričel globoko ceniti tudi druge ideje ter da sem prišel do prepričanja, da je svet — mnogo, mnogo več, nego si more o njem misliti kakršenkoli zgolj posamezni človek« (str. 9. podčrtal jaz.). In tako skromna izpoved velikega misleca nam priča dovolj glasno, da je knjiga naravnost epohalen kulturno-znanstveni dokument našega časa — ki daje misliti nam vsem! Kajti tozadevno se nam godi vsem enako: vsakdo izmed nas pride na tej poti nujno do poraza, in dvignil se bo zopet samo tisti, ki dospe v točko enako edino resnične = ponižne življenjske usmerjenosti!

Po vsem tem bi si dovolil še — *salva reverentia* — nekaj kritičnih opomb k avtorjevim izvajanjem.

1.) Dasi Veber dela ni zamislil kot kako strogo zgodovinsko kritično razpravo in mu gre pri vsem le »za Avguštinovega duha«, vendar vidim velik nedostatek knjige v netočnem navajanju, odkod je vzel posamezne citate in misli (včasih niti knjige ne omeni, kaj šele izdajo, poglavje, stran itd.). Tako je izgubila knjiga veliko na svoji znanstveni prepričevalnosti, česar se avtor celo sam boji (prim. str. 41, 99 i. dr.). Ta nedostatek je tem večji, ako pomislimo, kako naravnost neverjetno obsežna so Avguštinova številna dela, da je Avguštin ob vsej tej ogromnosti pa povrh še za adekvatno umevanje eden najtežjih pisateljev sploh (saj je znano, da so se na Avguščina navadno sklicevali zastopniki tudi najbolj si nasprotujočih naziranj) — in končno dejstvo, ki ga tudi V. sam ugotavlja, da je namreč iz te obsežne literature »neko posebno filozofijo treba šele takorekoč namenoma poiskati ter najti« (str. 9) in da je zato moral »Avguščina teologa takorekoč — predstaviti na posebno polje svojega zanimanja« (9).

2.) Dokaz, na podlagi katerega V. ugotovi, »da je z vsakim načelnim spoznavanjem

hkratu dano preznačilno soglašanje naše volje z božjo voljo« (str. 65) — ne drži! Dokaz se pri njem glasi namreč takole: »S poznavanje načela je... neobhodno obenem priznavanje načela. Načelo samo je neposredno božjega izvora; priznavanje načela je torej obenem priznavanje Boga« (66). To pa je takozv. »quaterio terminorum« (prav za prav celo pet terminov!) — iz katere ne sledi nič! Pa tudi čisto stvarno gledan ta zaključek, vsaj kakor se avtor po Avg. na več mestih (str. 72, 95, 109, 117) izraža — ni pravilen. Res je sicer, da je Bog neposredni ontološki (bitni) izvorni temelj ne samo vse resnice (spoznavanja), ampak sploh vsega vesoljstva in da bi bila torej tudi načela sama brez dejanske bitnosti božje že naprej nemožna, toda iz tega še nikakor ne sledi, da je Bog enako tudi neposredni spoznavno-teoretični temelj vsemu našemu spoznanju in da je zato nujno vse naše pravo, t. j. načelno spoznavanje zgrajeno na veri v Boga (in obratno: da je vsaka zmota zavestni upor proti Bogu). Z drugimi besedami: iz tega še nikakor ne sledi, da mi tudi teh načel ne moremo spoznavati drugače, razen da hkrati tudi zavestno priznavamo Boga. Tu je treba pač ločiti med ontološkim (bitnostnim) vrstnim redom samim in med spoznavnim redom te bitnosti. Spoznavno-(teoretični) red, t. j. bitnostno vesoljstvo, kakor in kolikor je dostopno našemu umu (red našega spoznanja) je vprav obraten od ontološkega reda, t. j. bitnostnega vesoljstva, kakor obstoja oz. biva v svojem bistvu brez ozira na naš um. O tem ontološkem medu vsega vesoljstva res velja, da je vse ostalo zgrajeno z metafizično nujnostjo na dejanski bitnosti božji, da pade takoj vse v prazen nič, kakor hitro mu izpodmaknemo dejansko bitnost Boga. Toda v redu našega spoznanja je to vprav narobe: tu je prvo, kar spoznamo, naše izkustvo — in zadnji predmet našega spoznanja je prav — Bog. Sicer pa nam postane, če količkaj konkretno to premislimo, Vebrov zaključek naravnost protisloven, kajti v tem slučaju bi morali v Vebrovem zmislu trditi, da takozv. nevernik, ki Boga ne priznava (= ne veruje vanj) z lastnim načelnim spoznavanjem (n. pr. načelo protislovja) hkrati Boga priznava in ne priznava ter obenem to načelo samo hkrati spoznava in ne spoznava. Boga namreč za-

vestno taji (nevernik) — ex supposito, obenem ga pa priznava, ker priznava načela — (priznavanje načela je pri V. namreč obenem priznavanje Boga); in hkrati spoznava to načelo (zopet ex supposito = dejstvo samo!), in ga hkrati ne spoznava, ker je vsako pravo spoznavanje brez verovanja v običajnem zmislu besede (= v Boga) naprej nemožno (str. 71 s).

Ta Vebrova trditev sloni seveda na ekstremnem pojmovanju Avguštinove takozv. »iluminacijske teorije«, po kateri je vsako pravo (načelno) spoznanje neposredno božjega izvora = »na točki neposredne bližine z božjim razumom samim« = »načelno priznavanje« = posebno verovanje v načela (prim. str. 62, 65, 70 sl.); na podlagi tega pride potem Veber po Avguštinu tudi sam do sledeče, nekoliko nenavadne trditve, namreč »da je vprav vsako čisto ter zgolj načelno priznavanje samih idej po svoji lastni naravi neobhodno zgrajeno še na posebnem činu naše duše, ki vsaj končno ni nič drugega nego — vera v Boga« (str. 71 sl.). Sem spada tudi trditev, ko govoreč o razmerju svobode do milosti (= Boga!) ugotovi: »Pojem milosti božje je pokazan kot osnovni pojem vsake znanstvene spoznavne teorije in vsake znanstvene etike« (str. 88).

K tem zaključkom bi omenil sledeče:

Prvič slone na precej ekstremnem pojmovanju Avg. »iluminacijske teorije«, ki je še danes ena najspornejših točk njegove filozofije, ker ni še jasno, v kakem zmislu je razumel Avg. sam podobne svoje trditve (Avg. govori tu v metaforah in nejasno!) — in zato niti z zgodovinskega stališča »ni varno« hoditi v tej točki za orisanim pojmovanjem »razsvetljenja po božjem umu«.

Drugič pa, v slučaju, da so V. izvajanja zgodovinsko pravilna (res v Avg. zmislu), takšna Avg. spoznavna teorija nasprotuje Avguštinu samemu, namreč njegovi spoznavni teoriji, kakor jo je V. podal v prvem delu (str. 21—57). Saj je vendarle tu V. sam točno razvijal, s kako logično doslednostjo se je Avg. iz skrajnega dvoma na podlagi notranjega izkustva dokopal preko vnanjega sveta in načelnega spoznanja — do vrhunca — spoznanja Boga! Avguštin sam se je torej preboril neposredno najprej do dveh — tudi njemu fundametalnih — činiteljev spoznavne teorije: izkustva — in načelnega spoznanja, ne da bi bil pri

tem kaj potreboval »vere v Boga«, da celo nasprotno: vprav ta dva činitelja sta mu šele omogočila njegovo »notranjo« pot do Boga (37)! Ako torej zdaj isti Avguštin trdi, da je za vsako pravo spoznavanje potrebna vera v Boga — ali ni mar to očitni circulus!? Tem bolj bi pa bil circulus vitiosus tako pojmovanje za Vebra, pri katerem sem mogel z ozirom na njegovo »Filozofijo« lansko leto vprav v tej točki poudariti veliko prednost pred sličnimi modernimi fil. poizkusi na vsej črti, da namreč ne zaide v utemeljevanju našega spoznavanja v oni lažni krog preko notranjega izkustva — na Boga — od tu na načelno spoznanje — in šele potem do vnanjega sveta, kakor je to storil že Descartes, ki ga pa V. v pričujočem delu vprav na tej točki hvali (gl. str. 72, 161 sl.). Vem sicer, da V. morda stvari ni ravno tako ekskluzivno vzel, ker mu je šlo pri tem predvsem za točnejše določevanje »notranjega bistva« našega spoznavanja — ki nam bo navsezadnje ostalo vedno zagonetka in je zato vsaka pre nagljena kritika neumestna — vendar se mi zde njegove trditve vsaj v tej obliki nepravilne. Nasprotujejo čisto vsakdanji dušeslovni izkušnji: saj vendar načelo n. pr. protislovja, ali da je celota večja ko del itd. — lahko vprav tako vsak ateist logično pravilno spozna in doume kakor vsak »verniki«, radi njegove »nevere« še nikakor tako spoznavanje ni »naprej nemožno« (str. 72) in lastnega zmisla oropano. Nekaj je res: načelno spoznavanje brez priznanja Boga je vsaj v svojih zadnjih temeljih (ontološki razločnosti) — »neutemeljeno«, logično nezaključeno (a ne »nelogično«!), kakor se V. tozadevno čisto jasno izrazi že v svojih »Idejnih temeljih slovanskega agrarizma« (1927, str. 309). Toda iz tega, da ta načela nimajo svojega zadnjega razloga na zadnji: odkod in čemu (zakaj) v samem sebi, — t. j. iz dejstva, da je »resnica Boga (v ontološkem zmislu!) izvorni in pogojni temelj sestava vseh resnic« (prim. str. 110) — še ne sledi, da brez spoznanja tega izvirnega temelja (Boga) tudi teh načel samih ne moremo spoznati! Tako da je končno res: ako hočem imeti »najčistejše« (st. 72) spoznavanje teh načel (vedeti za zadnji izvorni temelj) — moram priti končno do — priznavanja Boga; toda vprav zato se mora zaključek o razmerju spoznanja do verovanja glasiti narobe, namreč — da je jasno, da vprav vsako najčistejše načelno spoznavanje

po svojem lastnem zmislu neobhodno vede do posebnega verovanja v dejansko bitnost božjo (ne pa, kakor trdi Veber: da je neobhodno zgrajeno na posebnem verovanju itd., (str. 72). — Treba je torej tudi tu ločiti med spoznavno-teoretičnim — in bitnostnim (ontološkim) redom. V. pa popolnoma paralelizira ontološki s spoznavnim vrstnim redom.

Slično je treba razlikovati pri tozadevnem zaključku glede — milosti božje. Veber v tej zvezi Avgušтина v njegovem nauku o svobodni volji sijajno brani s filozofskega stališča — kaj teologija o tem pravi, ne vem —. Poudariti pa je treba, da je rešitev onega »determinističnega«, čudno zvencečega stavka: človek brez milosti božje ni zmožen drugega delati ko greh, kljub V. izvajanjem, češ da se tu svoboda že predpostavlja, končnoveljavno dana šele zadaj v opombi (str. 165 sl.), ko pravi, da je ta determinizem razumeti, »prvenstveno samo za metafizično-odrešitveno stran človeške narave«. K Vebrovemu »voluntarističnemu« pojmovanju našega spoznanja in celotni teoriji volje, ki je kakor cela knjiga še prav posebno značilna po svojih globokih razmišljanjih, izrazim samo željo, da bi avtor čim prej objavil svojo obljubljeni »posebno teorijo volje« (str. 162.); dozdaj me namreč to voluntaristično pojmovanje ni prepričalo, dasi mi je osebno mnogo simpatičnejše ko zgolj »intelektualistično«.

Zaključimo: eno pa je in ostane ob vseh teh opombah res, namreč, da je z Vebrovimi izsledki »obenem do nedvomnosti pokazano, da vprav milost božja ni nikak imaginaren ter mističen pojav, o katerem naj govore le taki ljudje, ki ne znajo znanstveno misliti, temveč da je ta milost naravnost ena onih temeljnih in neobhodnih osnov, na katerih mora biti zgrajena vsaka teorija človeškega spoznanja in človeške morale, ki hoče biti zares znanstveno završena« (str. 88).

A. Terstenjak

Ali spolna vzgoja res ni potrebna? Spisal Fr. Žgeč. Založba in tisk Ljudske tiskarne d. d. v Mariboru. Cena 8 Din. Str. 96.

Sedaj je izdal Žgeč svoje predavanje o potrebnosti in uspešnosti spolne vzgoje tudi v posebni knjižici, ki bo radi malenkostne cene gotovo našla pot tudi v najširše sloje. Zato se mi zdi umestno označiti vsaj na kratko vrednost in pomembnost tega dela.