

FILOZOFIJA IN KRŠČANSTVO

V naših časih nekateri radi pogrevajo take misli iz druge polovice prejšnjega stoletja, ki odrekajo filozofiji vsako upravičenost nadaljnjega obstoja in razvoja. Zlasti jo primerjajo z »znanostjo« in pravijo, da je filozofija v najboljšem primeru samo neko potrebno preuranjeno nadomestilo pravega znanstvenega dela in prizadevanja. So pač važna vprašanja svetá in življenja, na katera si človek mora odgovarjati že tedaj, ko jih še ne more znanstveno zajeti. In v takih primerih se zateka k filozofiji. Toda znanost ima svojo pot in svoj razvoj. In ta razvoj znanosti stori, da postaja obseg vsega tega, s čimer se je prej takó zmagoslavno bavila sama filozofija, vedno manjši in ožji.

Takó ugotavljajo presenetljivo in vendar zakonito razvojno razmerje med sámo filozofsko in pravo znanstveno miselnostjo: čim dalje gremo v zgodovini nazaj, tem mogočnejšo najdemo sámo filozofijo in tem skromnejše pravo znanstveno prizadevanje; čim dalje pa gremo v zgodovini naprej, tem bolj se širi kraljestvo prave znanosti in tem ožje postaja polje samega filozofskega zanimanja. In vprav mi da živimo v času, ki bo filozofijo za vedno izločil iz nadaljnjega razvoja kulturne miselnosti in ji dal značaj stališča, ki se nam mora zdeti dokončno premagano. Ljudem, ki takó govoré, je seveda kaj malo znano osnovno notranje gibaló pravega filozofskega zanimanja. Med njimi so tudi odlični znanstveniki, ki pa tedaj, ko se obračajo proti filozofiji, lastno stroko zapuščajo in postavljajo nauke, kakor jih je bila filozofija v lastnem območju že davno postavila in po navadi tudi že davno premagala.

Zanimivo je, da priča že orisano sodobno zavračanje filozofije za neko značilno notranjo povezanost med filozofsko in — krščansko mislijo. Zakaj tistim, ki jim je znanost danes povod za omalovaževanje filozofije in filozofskega zanimanja, je znanost enaki povod tudi za omalovaževanje krščanstva in krščanskega življenja. Pravijo, da je bilo tudi krščanstvo le tako dolgo upravičeno, dokler ni bilo boljše poti za reševanje najvažnejših praktičnih in to zlasti socialnih nalog človeškega življenja. Dà, filozofiji in krščanstvu celó priznavajo v tej dobi njune začasne upravičenosti tudi mnogo dobrega. Takó da je bil nastop filozofije na zapadu obenem toliko kakor konec prvotne pravljíčne, bajeslovne miselnosti. Seveda je bila tedanja filozofija še manj znanstvena nego današnja; vendar je že ona odraslemu človeku izobražencu odtujila svet, v katerem se še danes čuti doma samo otrok. Nastop krščanstva pa je bil obenem toliko kakor konec staroveškega suženjstva. Tudi ta rešitev še ni bila znanstvena, vendar je že ona v praksi življenja rodila zavest enakovrednosti človeka s človekom.

Seveda pa je, takó nadaljujejo, z vsem tem že izpovedan tudi zgolj prehodni značaj filozofske in krščanske misli. Filozofija je resda izločila samo pravljíčno miselnost. Toda na njeno mesto je postavila nebroj svojih dogmatičnih »istov« in »izmov«, ki najmanj enako ovirajo resnični in naravni znanstveni razvoj in to tem bolj, ker se vrši kopičenje takih filozofskih naukov mimo in preko samega pozitivnega znanstvenega dela. In krščanstvo je resda izločilo staroveškega sužnja. Toda na njegovo mesto je postavilo novega, modernega sužnja, ki je tem hujši trpin, ker se svojih pravic, ki mu jih družba ne daje, tudi dejanski zaveda. Dà, filozofija in krščanstvo sta se na taki svoji poti celó prijateljski srečala in sta takó ustanovila fronto, ki jo je treba za vsako ceno razbiti. Je to fronta cerkvenega imperializma in takemu imperializmu namenjene cerkveno-filozofske školaštike. To fronto pa bo mogla razbiti samo končna zmaga prave, resnične znanosti. Ko bo nam samo znanost odgovarjala na vsa teoretična vprašanja svetá in življenja in ko bo samo znanost odločala tudi vso prakso življenja, šele tedaj bo tako rekoč odveč tudi vsaka posebna filozofska in krščanska misel in šele tedaj bo — in to brez Boga — zaživelo resnično božje kraljestvo na zemlji.

Takó mislijo danes mnogi o samem krščanstvu in tudi o njih je reči, da jim je kaj malo znano osnovno notranje gibaló prave krščanske miselnosti. In tudi med njimi najdem odlične borce, ki pa tedaj, ko se obračajo proti krščanstvu, zopet sami sebe zapuščajo in postavljajo nauke, kakor jih je bilo krščanstvo v lastnem območju že davno postavilo in kakor so dosledno tudi samo na krščanskih temeljih izvedljivi in smiselni. Kar pa se v tej zvezi krščanstvu še posebej očita, to gre v najboljšem primeru samo na račun življenjskega okolja, v katerem se je krščanska misel dejanski pojavila, in še na račun vsakokratnega načina, kakó se je krščanska misel v tem okolju zdaj sprejemala zdaj pa odklanjala. N. pr. srednjeveški fevdalizem in to fevdalizem v današnjem slabem in najslabšem pomenu besede je od same krščanske misli najmanj enako oddaljen kakor najmodernejši kapitalizem. Sama krščanska misel je namreč enovita in že v načelu izven vsakega neposrednega nadaljnjega razvoja. Tako imenovani razvoj krščanstva je le posredno tudi razvoj same krščanske misli in obsega v prvem redu samo to dvoje, troje: je prvič le razvoj v nenehanem odkrivanju globljega smisla same krščanske misli, je drugič razvoj samih življenjskih prilik, v katere je bila ta misel zasajena, in je tretjič še razvoj samega človeka, kolikor ga je ta misel že življenjski zajela in v bistvu predrugačila.

Sami krščanski misli gre zato izvenzgodovinski ali, bolje rečeno, nadzgodovinski značaj. Povsem drugače pa je v tem pogledu s filozofsko mislijo, ki ima v resnici tudi svoj neposredni razvoj in zato tudi svojo posebno zgodovino. Na to dejstvo se tudi oni sklicujejo, ki pravijo, da se filozofija že po lastnem razvoju vedno bolj umika nenehanemu napredku prave znanosti. V tem ko je zgodovina krščan-

stva le zgodovina življenja, ki in kakor ga je krščanska misel oblikovala in ga še naprej oblikuje, pa je zgodovina filozofije tudi še prava neposredna zgodovina — same filozofske misli, samih filozofskih nauk, ki so prečesto drug drugemu naravnost diametralno nasprotni. In če si zdaj ta razvoj filozofske misli samo malo pobliže ogledamo, pridemo kaj kmalu do presenetljivega zaključka, da bi bila sama filozofija v resnici že davno utonila v vedno bolj naraščajočem morju ostalih, namreč takó imenovanih pozitivnih znanosti, ako bi je na tej njeni usodni poti ne bila zaščitila prav posebna misel, ki pa je po svoji neposredni vsebini od vsake filozofije, od vsake znanosti nepremostljivo oddaljena in po najvišji Vrednoti, ki ji dejanski služi, nad vsako filozofijo, nad vsako znanostjo enako neprimerno vzvišena. In to je krščanska misel! Kakó to?

Vemo, da je filozofija starih Grkov obenem mati tudi vsemu nadaljnjemu razvoju zapadnega filozofskega zanimanja. Filozofija starih Grkov pa ima prav značilen razvoj, čigar bistvo je ostalo doslej prav malo očitno in znano. Prvi starogrški filozofi so se povpraševali po *p r a s n o v i* sveta in življenja in so v takem stiku govorili o vodi, o zraku, o ognju in podobnem; zato je njih glavno pozornost vzbujala zemlja, sonce, luna in druga nebesna telesa. Jasno je, da taka in podobna vprašanja že dolgo več ne spadajo v nobeno filozofijo, pač pa recimo v fiziko, kemijo, astronomijo itd. Da se nekoliko popravim: že ti prvi filozofi so sledili pravim filozofskim načelom, brez katerih bi tudi oni ne mogli prelomiti s prejšnjim zgolj bajeslovnim motrenjem sveta in življenja; toda storili so to še samo podzavestno in njih dejansko znanstveno zanimanje je še vedno veljalo le vsemu *p r i r o d n e m u*. Tak razvoj starogrške filozofije pa se vsaj v bistvu tudi naprej ni prav nič izpremenil. Nastopili so znani sofistiki, ki so v središče filozofskega zanimanja resda postavili — človeka in človeško prizadevanje. Toda tudi sofistiki so bili zgolj vnanje prirodno usmerjeni in ker so dejstvo same prirode zanikali, so tudi z vida človeka priznavali le čutni videz in le dozdevno veljavnost resnice in je samo takó razumeti njih glavni stavek, češ da je človek obenem edino merilo »vseh reči, onih ki so, da so, in onih, ki jih ni, da jih ni«. Zanimivo je, da so bili sofistiki obenem pravi specialisti na polju tega, kar bi danes imenovali »pozitivno« znanstveno delo, in so zato tem sofistom močno podobni tudi taki današnji specialisti (zlasti v prirodoslovju), ki bi radi bili tudi filozofi, pa postajajo tu, na polju filozofije, enaki fenomenalisti in relativisti.

Sofistom je sledil Sokrat, ki se je takemu pogubnemu počlovečevanju resnice in pravice resda dokaj uspešno uprl. Toda tudi Sokrat si je stavil samo vprašanje, kaj spoznavamo in naj spoznavamo, in katera je najboljša pot za pridobivanje takih spoznanj. Tudi Sokratu pa je bilo zelo malo znano neko drugačno in obenem neprimerno globlje vprašanje, namreč kdo je in naj bo oni, kateri edini v vsem stvarstvu je tak, da tudi — spoznava ali se moti in dela tudi

pravo dobro ali pa zlo. Zato se tudi ne smemo čuditi, da je za Sokrata tudi dobro dejanje bilo samo toliko kakor pravo spoznanje tega, kar delamo. Skratka: Sokratu je bilo prav malo znano posebno izven-prirodno, dà, nadprirodno svojstvo človeka, katero edino stori, da je človek obenem edino pravo zgodovinsko bitje na svetu. Iz tega razloga bi po Sokratu pravo spoznanje utegnila imeti tudi žival, ako bi ji kdo vcepil samo vnanje tehnično stran našega pridobivanja pojmov. In v resnici je po Sokratu odkrita »induktivna« metoda osnovno podzavestno orientacijsko gibalo vsega življenja, tudi živalskega. Tudi »osel gre samo enkrat na led«. Morda še važnejše pa je v tem stiku dejstvo, da je Sokrat moral umreti, nasilno umreti.

Opozarjam na kaj značilno posebno potezo starega veka, oživotvorjeno zlasti po starogrški kulturni miselnosti. Je to znani »tustranski« optimizem in »onstranski« pesimizem starega veka: pri starogrškem pesniku Homerju vzdihujejo tudi blaženi junaki za izgubljenim zemskim življenjem in njih življenje v raju se imenuje le senca. V tej dobi še ni prišlo do poznejšega in tudi nam takó dobro znanega »modernega« razkola med človekom in — narodo, v kateri človek živi; vsaj na splošno in v osnovah čutenja je bil tak razkol tedaj še malo znana prikazen. Samo takó si razlagam tudi znano »klasično« objektiviteto ali »epiko« staroveškega življenja, kakor se je prikazovala n. pr. v tedanjem državnem udejstvovanju in tudi v glavnih delih tedanje umetnosti. Stari Grk je kot javno bitje že s plemensko-rasno elementarnostjo neposrednega instinkta in slepega gona vse motril samo z vida narodno-državne celote (pólis) in bilo mu je nekako samoumevno, da je dal zánjo v potrebnem primeru tudi življenje. Znana mu je bila že prava krepost (areté, Tüchtigkeit), ki jo merimo v prvi vrsti po njenih vnanjih učinkih, ne pa tudi prava čednost (Tugend), pri kateri ni prvo vnanji učinek, pač pa notranja, osebna zasluga, ki ob takem učinku človeku gre, in notranja, osebna daritev, ki je na strani človeka za tak učinek potrebna. In podobno stopa tudi v tedanji umetnosti sam tvorec v ozadje in njegovo delo ne priča o njem, pač pa o splošnem ljudskem čutenju in stremljenju.

Bila je to v bistvu doba samo prirodnega, takega pojmovanja človeka, ki mu je osnova ne samo telesna, temveč tudi neka dušeslovná enota med človekom na eni strani in samo narodo na drugi. Enaki življenjski duh preveva seveda tudi starogrško filozofsko miselnost in je bilo atensko ljudstvo v zmoti, ko je obsodilo Sokrata na smrt, ker je menilo, da mu je Sokratova »nova« filozofija v pogubo. In zdaj še bolje razumemo, zakaj nismo dosti na boljšem niti ne pri končnih vrhovih starogrške filozofske miselnosti, pri Platonu in Aristotelu. Tudi tema dvema genijema je ostala še bolj ali manj zakrita nepremostljiva meja med animalnim in osebnim, med prirodnim in duhovnim. Platon resda veruje v nadčutni svet, ali tudi čutni svet mu je prava podoba nadčutnega. In Aristotel resda ugotavlja dejstvo razuma, ali tudi razum

mu je le posebno gibalo prirodnosti. Platona imenujejo idealista, Aristotela realista. Toda Platonu so bile njegove »ideje« realni predmeti in objekti našega spoznavanja, enako realni, kakor so bile to za Aristotela vse izkustveno dane prikazni sveta in življenja. Razlika med obema je bila le ta, da je iskal Platon pot do svojih realnih predmetov v metafizičnem spominu na naše predrojstveno življenje, Aristotel pa v umskem deju odmišljanja. Mnogo važnejša pa je posebna odločilna skupnost tudi Platonove in Aristotelove miselnosti. Tudi ta dva misleca sta namreč vseskozi še zgolj — predmetno, objektivno usmerjena. Oba se še vedno povprašujeta le po tem, kaj spoznavamo in kaj naj storimo, da bo naše dejanje dobro, pravilno. Ne Platon in ne Aristotel pa še nima vida za neprimerno globlje dejstvo, da sta n. pr. tudi zmota in greh izključni potezi človeka, duhá. Po Platonu in Aristotelu bi človek, ko bi zdrknil na stopnjo živali, bil v zmoti in grehu; velja pa samo to, da bi bil človek v takem primeru sploh izven spoznanja in zmote ter izven zasluge in greha. To pa se pravi, da starogrška filozofija tudi na svojem vrhuncu ni prodrla do onega osebnega jedra človeške narave, ki je neobhodni pogoj za oboje, za spoznanje in zmoto ter za zaslugo in greh.

Takó postaja odkrita neka prav posebna značilnost vsega starogrškega filozofskega prizadevanja. Starogrška filozofija je, da se takó izrazim, v tej ali drugi obliki samo predmetno, objektivistično osnovana in usmerjena. Ta filozofija se povprašuje predvsem samo po predmetih ali objektih spoznavanja, nikakor pa se še ne more povzpeti k samostojnemu in izvirnemu pogledu na onega, kateri edini — spoznava ali se moti in dela dobro ali zlo. In to je vprav človek! V takem smislu pa govorim o posebnem paganizmu starogrške filozofske miselnosti, o takem paganizmu, ki izročá vso to filozofijo na milost in nemilost samo nadaljnjemu razvoju tako imenovanih pozitivnih znanosti. Ta filozofija je paganska, zdaj to pové, da se ona ozira v najboljšem primeru samo po predmetnih, materialnih toriščih razuma in volje, nima pa še pravega neposrednega razumevanja za onega, ki se nam prikazuje kot razumno ter hotno in zato obenem edino izvenprirodno in nadprirodno bitje na svetu. Kajpa človek um in voljo ima, ni pa človek sam že toliko kakor umnost in volja! Starogrška filozofija se je tudi na svojih najbolj poduhovljenih vrhovih povzpela pač do »uma« in »volje«, prezrla pa je onega, ki se nam prikazuje kot bitje z razumom in voljo. Ali z drugimi besedami: Človek se resda vprav po umu in volji razlikuje od same živali. Zato pa je človek celó — nadumno in nadhotno, namreč táko posebno bitje, po katerem šele postaja tudi »um« ali — um spoznanja ali zmote in tudi »volja« ali — volja dobrote ali pa zlega. Omenjeni paganizem vse starogrške filozofije pa je v tem, da se ta filozofija bavi le z objektivnimi torišči umskega in hotnega življe-

nja, ne pozna pa še onega, čigar posebno bistvo je v tem, da t á k o življenje ima in sploh more imeti.

Zaradi takega svojega paganizma postopa starogrška filozofija takó, kakor je to v resnici primerno in naravnost potrebno za vse druge, pozitivne znanosti. Zakaj te znanosti imajo že po lastni naravi res to nalogo, da postaja preko njih vprav predmetni, materialni obseg naših spoznanj vedno globlji in širši. Označeni paganizem starogrške filozofije mi je v bistvu zato toliko kakor vseskozi potrebni — pozitivizem vseh znanosti, ki ne nudijo svojstveno filozofskega pogleda na svet in življenje. Toda kar je pozitivnim vedam že v sami stvari potrebno in vir vedno večjega napredka, to je za filozofijo, pravo filozofijo kvarno in znak potrebe k umiku. Zato pa izgubi vsaka taka paganska ali, kakor zdaj lahko rečem, »pozitivistična« filozofija sleherno pravico do nadaljnega obstoja in razvoja, čim velja, da so jo v predmetnem, materialnem pogledu že dohitele ali morda celo prehitele druge, pozitivne znanosti. Čim je n. pr. o vodi povzela besedo kemija, prava kemija, je postalo vsako posebno filozofiranje o tem »predmetu« odveč. Zdaj tudi dobro razumemo, zakaj je starogrška filozofija neobhodno propadla in to vprav po oni svoji veji, ki je hotela ostati od nove krščanske misli še naprej nezavisna in ločena. Krščanstvo ji je več ali manj le na zunaj nasprotovalo, na znotraj jo je pa ugonobila porast strokovnega predmetnega znanja in v bistvu jo je ubil že pozitivni učenjašik duh Aleksandrinske dobe.

Omenil sem že znani ugovor proti filozofiji, češ, da izgublja filozofija tem več na svojem terénu in pomenu, čim močnejši postaja razvoj edinih pravih, pozitivnih znanosti. Zdaj pa tudi že vemo, ali in v koliki meri je tak ugovor dejanski veljaven. Velja v najboljšem primeru namreč samo za filozofijo orisanega starogrškega, objektivistično-predmetnega tipa. In vendar moram v tej zvezi radi lažjega umevanja problema, za katerega mi gre, opozoriti še na poseben poizkus, kakó rešiti filozofiji tudi v samem predmetnem, materialnem pogledu njeno samostojno mesto v sestavu vseh znanosti. Je to moj poizkus, ki sem ga bil deloma povzel že po svojem učitelju Meiningu in objavil v svojem »Uvodu« iz l. 1923. Gre za sledečo misel:

Izkustveno dano stvarstvo se nam prikazuje kot dvojno, vnanje telesno in notranje duševno; zato ga tudi prav nazivamo »svet« na eni strani in »življenje« na drugi. Ta delitev pa že sama nagiba k vzporedni delitvi vseh znanosti. Vse stvarstvo je poglavitno izhodno in končno predmetno torišče vseh znanosti; zato pa zahteva omenjena dvojnost samega stvarstva enako dvojnost v sestavu vseh znanosti. In sicer bi bile zdaj vse tako imenovane pozitivne znanosti namenjene neposrednemu ali posrednemu preiskovanju telesnega dela stvarstva, filozofske pa notranje duševnega. Ali še kraje: filozofija bi bila neposredni ali posredni nauk o sami duševnosti. Bila bi to zares predmetna, materialna opredelitev filozofije in ta opredelitev bi filozofijo obenem za vedno obvarovala pred možnostjo, da jo kedaj izpodrinejo

vanju vseh pozitivnih znanosti še naprej samostojna in neporušljiva. Ob tako zavest neposredno oprta filozofija pa je kakršnemukoli razvoju samih pozitivnih znanosti že v načelu nadrejena. Zakaj tudi vse pozitivne znanosti so samo delo duhá in torej filozofijo, ki ji je dejstvo duhá izhodno načelo, naravnost pogajajo, kajše da bi jo mogle kakorkoli in kadarkoli izriniti. Po t a k i p o t i pa dobiva taka filozofija tudi svojo pravo »predmetno«, »materialno« opredelitev. Sem spada v prvi vrsti samo polje duhá in onih načel, ki vodijo duhovno življenje tudi v smeri vse mrtve in žive prirodnosti. Filozofija in samo filozofija more takó meritorno razpravljati o tem, kar naj bo svojstveno in izvenprirodno jedro človeške narave. In samo filozofija more takó meritorno razpravljati tudi o vseh takih načelih, ki nastopijo tedaj in samo tedaj, ko se prične človek tudi kot izvenprirodno bitje, kot duh javljati v stvarstvu. In sem spadajo tudi osnovna načela vsega tako imenovanega p o z i t i v n e g a znanstvenega dela.

S temi mislimi pa je menda že dovolj jasno nakazana tudi ozka notranja povezanost med pravo filozofsko — in krščansko mislijo. Povedal sem, da ni samostojne filozofije brez orisane posebne duhovne zavesti. No, kdor pa ima tako zavest, je d e j a n s k i ž e v o b m o č j u k r š č a n s k e m i s l i : zakaj samo ta misel brani izven vsega znanstva in nad vsem znanstvom enako edinstveno stališče človeka. Tudi tej misli je kajpa znana mnogotera ter bistvena povezanost človeške narave s samo mrtvo in živo naravo in nam tudi blagovestja slikajo to povezanost najjasneje. Toda tudi ta misel vidi na drugi strani vprav v človeku edino izkustveno dano »podobo Boga« in vprav zato pravi, da človek in samo človek svojega pravega doma nima na zemlji, temveč pri svojem Očetu v nebesih. Vprav za krščansko misel je takó v prvem redu značilna le trojica mrtve in žive p r i r o d e , č l o v e š t v a , B o g a . Zato je tudi po takem krščanskem vzoru pojmovani človek edino metafizično m e j n o bitje na svetu: je rojen iz vode in iz duhá, to se pravi, je kakor vse drugo na svetu prirodno pogojen in vendar še neposredno po božji volji posebej ustvarjen. In samo takó pojmovani človek zamore biti tudi to, kar dejanski je, namreč edino pravo z g o d o v i n s k o , k u l t u r n o i n , č e h o č e t e , t u d i g o s p o d a r s k o bitje na svetu.

Če si krščansko misel po tej strani in to ob neposrednem pričevanju samega evangeljskega slovstva vsaj nekoliko točneje ogledamo, se kaj hitro prepričamo, da zahteva ta misel celó t r o j n o i n v tej trojnosti prav gotovo tudi zgodovinsko edinstveno pojmovanje človeške narave.¹ Po Mat. 7, 18 (12, 33) ali Luk. 6, 43 je človek podoben

¹ Prijatelji me vedno pogosteje sprašujejo, ali in kaj bo z mojo »Filozofijo evangelijev«, ki je bila že pred letom napovedana. Pripominjam, da je tudi moja »Knjiga o Bogu«, če se prav spominjam, izšla štiri leta pozneje, nego je bila oglašena. Človek meni, da ima tvarino povsem pripravljeno, pa pridejo nove misli in novi vidiki in že končano delo se znova prične. Takó je tudi z mojo že napovedano filozofijo blagovestja. Na tem mestu bi rad bravca

drevesu: kakršno drevo, tak sad. Taka mesta poudarjajo p r i r o d n o, n a t u r n o stran človeškega svojstva, vsled katere se tudi človek razvija po zakonih same mrtve in žive p r i r o d e in torej po zakonih, ki jih etične, moralne zahteve spremeniti ne morejo. Po takem pojmovanju je tudi človek del ostalega prirodnega stvarstva. Ta zgolj prirodna stran človeške narave je dobro znana seveda tudi apostolu

vsaj na splošno seznanil samo s prav posebnim in pristno evangeljskim pojmovanjem človeka. Med priče za tako pojmovanje smem in moram šteti seveda tudi apostola Pavla, pač pa lahko v pričujočem kratkem poročilu opustim Dejanja apostolov in Janezovo razodetje. Takó mi bo evangeljsko slovstvo v naslednjem razpadlo v tri skupine: prvi trije evangeliji (Matevž, Marko, Lukež), Pavlova pisma in Janezov evangelij. S tem pa uvažujem samo vnanji časovni red in nobenega notranjega vsebinskega nasprotja; nasprotno, pokazal bom, da moramo govoriti na vsej črti samo o enem ter istem novem evangeljskem pojmovanju človeškega življenja.

Seveda je pomniti, da gre vsem evangelistom izhodno in končno le za dva cilja življenja, za dejansko odrešitev človeka in ž njo spojeno poveličanje slave Bogá. Osnovna poteza evangelijev ni v teoriji, temveč v praksi življenja. Zato evangeliji neposredno sploh ne nudijo nobene filozofije ali vsaj táke ne, ki je sestav samih teoretičnih naukov in hoče svet in življenje le kot v e d a zajeti. Ali pri vsem tem ne smemo prezreti važnega notranjega odnosa med prakso in teorijo življenja: kdor hoče človeka takó ali drugače dejanski usmeriti, mora že zato imeti tudi svojo posebno miselno, teoretično sliko svetá in življenja. V takem posrednem smislu pa imajo seveda tudi evangeliji še svoj miselni, teoretični odnos do sveta in življenja in ta odnos bo tem bližji tudi sami filozofski miselnosti, čim bolj bo veljalo, da ustreza tudi s svoje strani osnovnim pogojem pravega filozofskega razmišljanja. In kolikor morem to razbrati iz same zgodovine filozofije kakor tudi iz dosedanjega lastnega filozofskega razvoja, gre tu prvenstveno zlasti za dva taka osnovna pogoja.

Filozofiji gre prvič značaj obče, take načelnosti, glede na katero imajo vse druge vede podrejeno mesto samo delnega ali odsečnega preiskovanja svetá in življenja. In drugič gre filozofiji značaj svojstveno človečanske, táke usmerjenosti, ki ji v stvarnem pogledu daje obenem mesto edine načelne vede o človeku in njegovem razmerju do vsega vesoljstva. Načelna in obenem svojstveno človečanski osredotočena misel je toliko kakor filozofska misel in narobe.

Če motrimo evangelije s takih vidikov, vidimo, da so vsekakor vsa prava »evangeljska dejanja« enako načelna in svojstveno človečanski osredotočena: Osnovni življenjski cilji evangelijev so res vrhovni in se jim lahko podrejajo vsa ostala, izkustveno uresničena človeška smotrenja. Samo takó si je krščanstvo v svojem zgodovinskem razvoju lahko prilagodilo na pr. tudi rodbinsko, narodno, državno in vsakojako drugačno socialno udejstvovanje človeka; zato je še danes za vsakega, ki postavlja načelne dejanske cilje življenja, nezogibno, da koraka s krščanstvom ali proti njemu. Praksa življenja, za katero evangelijem gre, pa ni samo načelna, temveč obenem svojstveno človečanski osredotočena: saj je ves praktični življenjski problem evangelijev v bistvu toliko kakor problem človeka in njegove odrešitve. Torej pa bo tudi ona teoretična miselnost, ki jo táka evangeljska praksa življenja še posebej zahteva, morala biti enako načelna ter človečanski osredotočena in torej res filozofska: vprašanje, kaj človek je in naj bo, postaja osnovno vprašanje prave evangeljske in prave filozofske miselnosti. Zato je tudi vsa zapadna filozofija od nastopa krščanstva naprej vedno v zvezi s krščanstvom in še za vso današnjo filozofijo velja, da je v osnovnem korenu le dvojna, namreč krščanska ali protikrščanska.

Pavlu in spada sem že ona »druga postava«, ki jo Pavel pripisuje svojim udom (Rim. 7, 23). Po tej strani da je zakonitost človeka samo zakonitost »mesa« in torej zakonitost, ki se v ničemer ne razlikuje od zakonitosti ostale mrtve in žive prirode (Rim. 7, 18; Gal. 5, 16—17). Kot tako zgolj prirodno bitje človek tudi ne more sam iz sebe prav nič storiti za svojo rešitev (Rim. 9, 16; Fil. 2, 13) in je kakor ilo, iz katerega stori lončar, kar hoče. Seveda je ta prirodnost človeka enako izrazito poudarjena tudi v Janezovem evangeliju, kjer se človek izrecno postavlja v nasprotje z izvoljenimi otroci božjimi, ki niso rojeni iz krvi, ne iz poželenja mesá ne iz volje moža (1, 12—13) in kjer se zato od človeka zahteva, da se mora takorekoč nanovo roditi (3, 1—8), ako naj pride v božje kraljestvo.

Isto evangeljsko slovstvo pa nam z enako močjo prikazuje še povsem drugačno in že v načelu izvenprirodno, namreč pravo o s e b n o ali d u h o v n o stran človeškega svojstva in dokazujejo to že vse — evangeljske z a p o v e d i. Te zapovedi veljajo človeku in pravijo, da naj on, človek, dela dobro in se varuje zlega, in se celó združujejo v končni zahtevi, naj mi, ljudje, postanemo popolni, kakor je naš Oče v nebesih popoln. Z vida izključno prirodno pojmovanega in torej že prirodno povsem nespremenljivega človeka bi take zapovedi že načelno bile brez vsakega pomena in smisla! Sami ž i v a l i se ne da ničesar v pravem pomenu besede ne zapovedovati ne prepovedovati. In take evangeljske zapovedi so absolutne in jih ne kali nobena srečolovna poteza; po Luk. 17, 7—10 naj človek brez zahvale dela to, kar je storiti dolžan. Še neposredneje pa nas opozarjajo evangeliji na neprirodno, duhovno stran človeške narave s svojim izvornim razlikovanjem tega, kar bi lahko imenovali samo v n a n j o l e g a l i t e t o ali n o t r a n j o m o r a l i t e t o življenja. Stari Zakon ima pred očmi bolj legalno, na vnanjem predpisu utemeljeno pravilnost dejanja. Kristus pa ne zahteva, naj si pred jedjo umijemo roke, on občuje tudi s cariniki in grešniki, učencev ne navaja k postu. Kristus ne gleda na vnanja dejanja, pač pa na n o t r a n j e n a g i b e; on ne pravi le: ne ubijaj, ne prešustvij, ampak pravi celó: ne s o v r a ž i, ne ž e l i ž e n e b l i ž n j e g a. V klasično popolni obliki nam prikazuje to Kristusovo kretnjo od zunaj na znotraj, od prirodnega k duhovnemu zlasti Mat. 5, 17—48 (Luk. 6, 27—36). Tu izrečene Kristusove besede prejasno merijo na povsem neprirodno, duhovno svojstvo človeka.

Še prav posebno poučen je način, kakó prihaja apostol Pavel do tega izvenprirodnega, duhovnega jedra človeške narave. Pavel ugotavlja naravnost neko notranje nasprotje med človekom kot prirodnim in duhovnim bitjem in spada tu sem že omenjeno mesto (Rim. 7, 23), kjer pravi, da postava njegovih udov nasprotuje postavi njegovega duha in ga takó usužnjuje postavi greha, ki je v njegovih udih. In po taki poti pride tudi Pavel do važne ugotovitve, da ne gre za sama dejanja in njih vnanje soglasje z Zakonom, pač pa za vprašanje, ali je to soglasje tudi notranje in torej nagibno, osebno utemeljeno

(Rim. 5, 20). Zato da tudi sama obreza ali neobreza nič ne velja, pač pa vera, ki deluje po ljubezni (Gal. 5, 6). Vse to kaže, da tudi Pavlu ne gre za vnanje legalno, temveč za notranje moralno stran postave, ki pa bi bila brez posebnega izvenprirodnega, duhovnega svojstva človeka že naprej nemogoča prikazen. In Pavel to svojstvo izrecno loči celó od same vnanje postave in ga — pri paganih primerja s človeško vestjo. Že pravi Jud mu ni tisti, ki je to le na zunaj, po obrezi, ampak samo tisti, ki je to po obrezi srcá, po duhu in ne po črki (Rim. 2, 28—29). In to utegnejo biti tudi pagani ali s Pavlovimi lastnimi besedami: Kadar namreč pagani, ki nimajo postave, po naravi delajo, kar veli postava, so oni, ki nimajo postave, sami sebi postava; ti namreč kažejo, da je delo postave zapisano v njih srcih, ker to spričuje obenem njih vest in se njih misli med seboj tožijo ali zagovarjajo (Rim. 2, 14—15). Da, Pavel je izrecno ugotovil, da sta tudi *z m o t a* in *g r e h* samo potezi človeka kot neprirodnega, duhovnega bitja in spada sem klasično mesto Rim. 7, 7—24: Seveda je človek kot prirodno bitje zmožen *g r e š n i h d e j a n j*, ali ta *d e j a n j a* niso *g r e š n a*, dokler človek po postavi ali po vesti ne pride do spoznanja greha, to se pravi, dokler ne dela vsega tega tudi kot duhovno, svobodno bitje. Šele od tega trenutka naprej se javlja v človeku nasprotje, da hoče kot duhovno bitje dobro in dela kot prirodno bitje zlo.²

Isto evangeljsko slovstvo pa pozna dosledno še tretjo in to naravnost *n a d d u h o v n o*, *n a d o s e b n o* stran vsega svojstveno človeškega prizadevanja. Pri Mat. 19, 26 (Marko 10, 27; Luk. 18, 27) odgovarja Kristus na vprašanje, kdo se more zveličati: Pri ljudeh je to nemogoče, pri Bogu pa je vse mogoče. Na drugem mestu (Mat. 15, 15) pa ugotavlja, da bo vsaka sadika, ki je ni nasadil njegov nebeški Oče, izruvana. Ali svojim učencem pravi, da je samo njim dano spoznanje skrivnosti božjega kraljestva, v tem ko se drugim govori le v prilikah, da gledajo in ne vidijo in da čujejo in ne umejo. Pravi smisel takih in podobnih mest postaja še očitnejši, ako se povrnemo k že omenjenemu mestu iz Pavlovih pisem (Rim. 7, 7—24), kjer se ugotavlja neko notranje nasprotje med prirodnim in duhovnim svojstvom človeka. Pavel namreč v nadaljevanju takih misli izrecno še to ugotavlja, da je pravo izravnanje tega nasprotja samo po Bogu možno in samo po Njem dosegljivo. Zato v Titu, 4, 4—6 tudi pravi, da je Bog odrešil človeka samo po svojem *u s m i l j e n j u* in ne radi pravičnih del, ki

² Zares klasično mesto, na katerem je prvič v zgodovini izpovedano dejstvo, da človek samo kot duhovno bitje zmore spoznanje in *z m o t o* ter zaslugo in *g r e h*! Posebej opozarjam braveca zlasti na te Pavlove besede: »Greh je po zapovedi dobil povod in je povzročil v meni vsakršno poželenje; kajti brez postave je greh mrtev.« (Rim. 7, 8). Torej šele postava ali — vest (ki gre po Pavlu tudi paganu in je pri vsakem človeku notranja stran vnanje »postave«!) je pogoj za oboje, za dobro in zlo! Svojstveno krščanska misel, ki bi jo tudi pri največjih starogrških mislecih zamán iskali in ki odtehta po svoji globini vso — predmetno, materialno modrost starega veka!

jih je človek izvršil. Seveda se vse to vrača tudi v Janezovem evangeliju, ki na že navedenih mestih (1, 12—13 in 3, 1—8) izrecno govori o izvoljenih otrocih božjih in ugotavlja, da je človeku potrebno še posebno rojenje duhá. To rojenje pa ni več rojenje človeka ne kot prirodnega ne kot duhovnega bitja, temveč je rojenje iz Duhá, iz posebne milosti božje. Isto nam povedó tudi mesta, kakor 6, 44; 14, 6; 15, 5 i. dr. Na takih in podobnih mestih izpoveduje Kristus zlasti to, da je samo na njegovem Očetu, kdo k njemu pride, in da brez Njega ne moremo ničesar storiti.

Takó se z vida te tretje strani obljublja človeku neko posebno ter dokončno prerojenje, ki pa je dosegljivo le po neposredni pomoči Bogá. Vendar dobimo že v evangeljskem slovstvu še to, kar se tudi od samega človeka zahteva, ako naj bo upravičeno upanje, da bo vsaj toliko, kolikor je to tudi od njega odvisno, ono notranje prerojenje dejanski dosegel. Gre tu v prvem redu za ljubezen in to za ljubezen do Bogá in do bližnjega. To nam v prelepi obliki pokaže zlasti znani Pavlov slavospev ljubezni (1. Kor. 13), ki se zaključuje z besedami: »Zdaj pa ostane vera, upanje in ljubezen, to troje; največja med temi pa je ljubezen. Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen«. Pri Janezu pa dobi vse to obliko »nove zapovedi« (Jan. 13, 34—35): »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj«. V polnem soglasju s tem imenuje Kristus tudi pri Mat. 22, 37—40 (Marko 12, 30—31; Luk. 10, 27) ljubezen največjo zapoved: »Ljubi Gospoda, svojega Bogá, z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej enaka: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in preroki.« Torej ljubezen je oni dej, ki se v prvi vrsti od samega človeka zahteva, ako naj upravičeno upa tudi na neposredno božjo pomoč. In to dejstvo se mi mora zdeti tem važnejše, ako pomislim, da sem n. pr. že v svoji »Filozofiji« iz l. 1930 in to povsem nezavisno od evangeljskega slovstva vprav — ljubezni tudi sam dal obenem mesto temeljnega ter osrednjega svojstveno človeškega čuvstva: med vsemi izkustveno danimi živimi bitji samo človek ljubi in to zopet človeka (živali ne moremo »ljubiti«). Pravi ljubezni odgovarja zopet pravo, samo človeku možno in namenjeno sovraštvo in sta tako ljubezen in sovraštvo temeljna doživljajska znaka človeške duhovnosti, ki je vprav iz tega razloga še vir dobrote in zlobe, zasluge in greha. To oboje je takó tudi po evangeljskem slovstvu sestaven znak že omenjene druge, osebno-duhovne strani človeka in se zato tu že od samega človeka zahteva ljubezen, dobrot, ako naj mu po posebni tretji strani njegovega bistva sam Bog — še neposredno pomaga.

Zdaj pa je menda tudi že vsakomur jasno, kaj je pravo bistvo te po evangelijih enako izrazito in izvirno poudarjene tretje strani

človeškega svojstva. Lahko bi jo imenovali tudi pravo milostno ali transcendentalno stran vsega svojstveno človeškega življenja. In resnica je, da je ta tretja stran našega bistva obenem zahteva takega pojmovanja človeka, ki naj bo do konca tudi dosledno. Kdor vidi v človeku razen same prirodnosti še pravo duhovno, osebno življenje, kakor ga sama mrtva in živa priroda že načelno ne pozna in ne more poznati, ta mora obenem uvideti, da je človek vprav po svoji duhovni, osebni naravi res pravo metafizično mejno, namreč tako bitje na svetu, ki niha po lastnem bistvu med samo prirodo na eni strani in med božjim pravirom vesoljstva na drugi: kot prirodno bitje je človek odvisen od prirodnega stvarstva, kot duhovno bitje pa je neposredno odvisen od nadprirodnega in nadstvarstvenega dejstva Bogá. Torej tri osnovne osi so, ki ženejo vse človeško življenje: prirodno-naturna, osebno-duhovna in milostno-transcendentalna. In táka ideja človeka je — mislim, da sem to vsaj prilično dovolj jasno pokazal — obenem pristna ter osnovna krščanska ideja. Taka ideja človeka pa je obenem enako pristna ter osnovna filozofska ideja, kar pové, da nam nudi evangeljsko slovstvo tudi svojo celotno filozofijo človeka in to filozofijo, kakor bi jo v tej enotnosti in posebnosti pred nastopom krščanstva zamán iskali. In sicer obsega v vsebinskem pogledu evangeljska filozofija človeka zlasti pet točk, brez katerih tudi ni pravega umevanja celotne krščanske misli.

1. Človeška narava je po lastnem sestavnem bistvu dvojna, prirodno naturna in osebno duhovna. Zato je človeška narava po eni strani taka, da velja tudi zánjo nespremenljiva zakonitost ostalega mrtvega in živega prirodnega stvarstva. In zato je ista človeška narava po drugi strani še taka, da velja zánjo in samo zánjo še posebna zakonitost, ki je priroda ne pozna in ki se javlja v možnosti, da postaja človek tudi torišče prave zapovedi in prave prepovedi.

2. Prirodna stran človeka nasprotuje njegovni duhovni strani in to nasprotje stori vidna še dva posebna znaka človeške narave: čim močnejše postaja to nasprotje med prirodnim in duhovnim človekom, tem močnejša postaja tudi zavest, da pravo težišče in pravo bistvo našega življenja ni v naši prirodnosti, pač pa v naši duhovnosti; ta zavest pa vzbuja v človeku še nepremagljivo težnjo po končni odrešitvi.

3. Tudi sama duhovnost človeka je kot sestavna stran njegove narave prirodno vezana duhovnost, vsled česar tudi končna odrešitev človeka ne more priti po človeku samem, temveč le od Bogá. Sama duhovnost človeka je namreč duhovnost spoznanja in zmote, zasluge in greha; šele božja milost jo more premeniti v pravo duhovnost spoznanja, zasluge in končnega zveličanja. Je to tretja, milostno transcendentalna stran človeške narave, ki pa ni več notranje sestavna, temveč le odnosna ali »od zunaj« prihajajoča činjenica človeškega dejanja in prizadevanja.

4. Dejansko stanje take odrešitve človeka je toliko kakor njegovo »novo rojenje«. Vendar je slej ko prej pomniti, da ta popolna pre-

membra človeka po osnovnem evangeljskem pričevanju ni sestavna, temveč le odnosa, taka stran človeške narave, ki pride v človeka od zunaj in to po milostnem deju Bogá.

5. Temeljno sestavno in torej res po človeku in v človeku samem uresničeno jamstvo za tako pravo odrešitev pa je seveda le v dejanski pravilnosti njegovega življenja. Vendar ta pravilnost ne sme biti le vnanje legalna, temveč — in to predvsem — tudi notranje osebna in se zato ne sme opirati na legaliteto koristi, pač pa na moraliteto ljubezni.

Da je podano evangeljsko načelno pojmovanje človeške narave res tudi novo in izvirno, ne bo menda nihče dvomil, ki mu je znana predhodna grška in tudi rimska kulturna miselnost. Vendar naj izrecno opozorim še na posebno stran tega pojmovanja, ki utegne še bolj odpreti oči za to, kar je na vsem tem pojmovanju zares neoporečno novo in absolutno izvirno. To je namreč obenem tisto na krščanski misli, brez česar bi tudi prava filozofska misel ne mogla vztrajati.

Sem spada že osnovno jedro orisanega evangeljskega razlikovanja med legaliteto in moraliteto našega življenja. To jedro je namreč v posebni evangeljski zamisli, da ne gre več za vprašanje, kaj delaš in doživljaš, temveč da gre za vprašanje, kdo si ti, ki vse to delaš in doživljaš. To pa je v resnici naravnost kopernikansko nova zamisel, ki že sama zahteva enako novo, tako delitev človeške duševnosti, pri kateri ne gre več za vprašanje, kakšna in kolikera doživetja imamo, pač pa za vprašanje, odkod ta naša doživetja dejanski izvirajo, ne več za vprašanje, kakšna in kolikera je naša duševnost po svoji širini, pač pa za vprašanje, kakšna in kolikera naša duševnost je in naj bo po svoji globini. Orisano evangeljsko pojmovanje življenja prvič v kulturni zgodovini zahteva, da moramo vse dejanje in doživljanje prvenstveno samo po tem vprašanju presojudati, ali in v koliki meri to dejanje in doživljanje res tudi iz človeka samega izvira in ali in v koliki meri je torej to res osebno pogojeno dejanje in doživljanje.

V enako smer nas vede tudi orisano evangeljsko milostno-transcendentalno pojmovanje človeškega življenja. Komu naj bo ta milost namenjena? Ali morda samim našim dejanjem in doživljanjem? Taka milost bi bila brez vsakega smisla. Božja milost je zopet s a m e m u č l o v e k u namenjena in torej človeku, ki je sam nekaj drugega nego vse golo dejanje in doživljanje, pa naj bo v ostalem to dejanje in doživljanje prirodno ali tudi duhovno.³ Zdaj še posebej razumevam, zakaj imenujejo vsi evangelisti vse tako javljanje človeka, pri katerem ne gre za — človeka samega, le zemsko, posvetno in minljivo, pa naj

³ »Gratia supponit naturam«, takó pravijo tudi poznejši cerkveni misleci. Tudi »milost« zahteva posebno, namreč neprirodno ali duhovno svojstvo človeka: kamen ali žival izključujeta že po lastni naravi tudi vsako pravo milostno razmerje do drugega. Povedal pa sem tudi že, kaj evangeliji od človeka kot duhovnega bitja v prvi vrsti zahtevajo, ako naj bo omenjene posebne milosti v resnici deležen: l j u b e z e n.

bi bilo sicer še tako duhovno in kulturno-zgodovinsko pomembno. »Kje je modrijan, kje pismouk, kje učenjak tega sveta? Ali ni Bog modrosti tega sveta obrnil v nespamet?« (1. Kor. 1, 20) ali »Zakaj modrost tega svetá je nespamet pri Bogu.« (1. Kor. 3, 19) ali »Glejte, da vas kdo ne ujame z modrovanjem in prazno prevaro, po človeškem izročilu...« (Kol. 2, 8) itd. Priznam, da imajo take in podobne Pavlove besede še svoj posebni smisel, ki ga samo teolog odkriva in more odkriti. Ali te besede imajo tudi svoj filozofski smisel in ta smisel pové, da gre v prvi vrsti samo za nas in šele nato tudi za naša dejanja in naša doživljanja. »Kaj namreč človeku pomaga, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi? Ali kaj bo dal človek v zameno za svojo dušo?« (Mat. 16, 26). Samo z drugimi besedami lahko isto evangeljsko novo misel tudi takole izrazim: dokler ostanemo pri samih dejanjih in doživetjih, moramo vsa ta dejanja in doživetja nazivati prirodno-naturne prikazni, izmed katerih dobivajo nekatera pri človeku samo odtod svoj poseben duhovni značaj, ker res tudi iz človeka samega izvirajo in se torej po svojem osebнем izvoru nepremakljivo razlikujejo od vsega ostalega zgolj prirodnega dogajanja. N. pr. samo človek, ki ubija, je pravi »ubijalec« in ne recimo strela, čeprav utegne tudi ona koga ubiti.

Isto novo evangeljsko misel potrjuje nadalje tudi osnovno evangeljsko razmerje do predhodnega judaizma, ki ni razmerje nepremostljivega nasprotja, pač pa razmerje prave dopolnitve in izpopolnitve. »Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke, marveč dopolnit sem jih prišel.« (Mat. 5, 17). Mojzesov zakon je bil vnanji vodnik prirodnega človeka, Kristus pa je postal še notranja luč duhovnega. »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jan. 14, 6). Zakon je omogočal Judom pravo duhovno življenje v dejanjih, Kristus pa omogoča človeku táko življenje po in v njem samem. Zakon je omogočal samo vnanjo, táko pravilnost dejanja in doživetja, ki še nima opravka z onim samim, ki tako dejanje vrši in tako doživetje ima. Taka pravilnost utegne biti lastna tudi živalskemu življenju. Kristus pa omogoča tudi notranjo, táko pravilnost življenja, ki je oprta na dejstvo, da imajo pristojna dejanja in doživetja v — onem, ki jih vrši in doživlja, tudi svojo izvorno podlago. Samo takó je obenem pokazano, zakaj evangeljsko razmerje do judaizma res ni razmerje nasprotja, pač pa notranje dopolnitve. Saj tudi opisana notranja pravilnost življenja lahko soglaša z njegovo vnanjo pravilnostjo in v danem primeru ž njo celó mora soglašati: n. pr. prava, notranja dobrotá tudi »koristi« in po vnanjem predpisu izvršeno dejanje utegne biti tudi notranje, osebno pogojeno. Vsekakor pa vprav to evangeljsko dopolnjevanje Zakona zopet dovolj jasno prikazuje sem spadajočo izvirno stran evangeljskega pojmovanja človeka. Ta stran je v evangeljskem poudarku človeške osebности in v vzporedni evangeljski zahtevi, da naj se vse človeško delo v prvi vrsti po tem presoja, ali in v koliki meri je tudi osebno pogojeno.

Končno dokazuje to, vsaj posredno, tudi vsa starogrška filozofska miselnost, tudi ona, ki se je še najbolj približala poznejšemu evangeljskemu naziranju. Njeno pravo bistvo sem že prej očrtal in omenjam v sedanji zvezi samo še Aristotela, ki podaja v spisu »De generatione animalium« o človeku načelno izjavo, da nam ostane samo še razum kot tisti božji del, ki nam prihaja od zunaj; zakaj njegovo delo da nima nič skupnega s telesnim delovanjem. No, v smislu podanega orisa prihaja tudi po besedi osnovnega evangeljskega prepričanja nekaj svojstvenega v človeka »od zunaj«. Vemo pa že, da to ni po Aristotelu mišljena »razumnost«, ki je nasprotno tudi z evangeljskega vidika resda druga, neprirodna, vendar enako notranje sestavna stran človeškega svojstva. Pač pa je to le posebna tretja, milostno transcendentalna stran, ki meri na neposredno od Bogá in v tem smislu od zunaj prihajajočo milostno odrešitev človeka in ki je tudi Aristotelu še popolnoma tuja. Aristotel milosti sploh ne pozna in bi jo po svoji izključno predmetno, objektivistično usmerjeni miselnosti moral tudi že v načelu zanikati. Torej pa je med Aristotelovim in evangeljskim pojmovanjem človeka še ta prevažna razlika: Aristotelu je že sama duhovnost človeka le odnosna, od zunaj prihajajoča činjenica človeške narave, zaradi česar ni čutil potrebe, da bi to duhovnost še osebno podprl in poglobil. Evangelijem pa je tudi sama duhovnost človeka notranje sestavna stran celotne človeške narave in vprav zato postaja človek šele tu hkratu oseba, katera edina daje tudi svojemu dejanju in doživetju njegov neprirodni, duhovni značaj.

Seveda velja tudi po evangeljskem pojmovanju človeka, da njegove duhovnosti ne moremo izvajati iz same prirodne polovice njegovega svojstva; ali pri vsem tem ta duhovnost je in ostane notranje sestavni del celotne človeške narave. Čim se pojavi človek, se pojavi kot prirodno in duhovno bitje, s to razliko, da je duhovnost človeka sprva še zakrita, latentna; uresničena je že v pravem osebnem značaju pristojnega živega bitja, ne pa tudi v takem posebnem dejanju in doživljanju, kakor je le za osebna bitja značilno. Ali kratko: človek se že rodi kot individualna oseba, ki sprva le prirodno živi in ima še sposobnost tudi za poznejše in pravo duhovno življenje. To je sem spadajoče bistvo evangeljskega — in mojega pojmovanja človeka in je zdaj morda tudi bravcu še razumljivejše moje že prej omenjeno prepričanje, da je tudi za samo filozofijo mnogo važnejša ožja razlika med prirodnim in duhovnim nego ona splošna, ki je med mrtvim in živim. In zdaj še to vidimo, da najgloblje jedro človeka sploh ni nobeno ne prirodno ne duhovno dejanje in doživljanje, pač pa — osebni značaj tistega, ki to dejanje vrši in doživljanje ima, pa sam ni nobeno dejanje in nobeno doživljanje. In to dejstvo so prezrli vsi starogrški in rimski misleci. Vprav to dejstvo pa je prejasno izraženo v vsem evangeljskem slovstvu in v vzporedni krščanski ideji človeka in njegove narave.

Samo taka ideja človeka pa daje, kakor smo videli, tudi sami filozofiji njeno nepremakljivo mesto v sestavu vseh znanosti: brez take ideje bi tudi filozofija bila in ostala v resnici samo nebogljeno začasno nadomestilo zgolj predmetno, materialno osnovanega strokovnega dela. Takó pa zdaj tudi kaj dobro razumemo, zakaj je danes onim, ki jim je »znanost« povod za zavračanje filozofije, ta »znanost« enaki povod tudi za zavračanje same krščanske misli. To dejstvo je povsem naravno, naravnost nujno. Zakaj filozofska misel, ki nikakor noče utoniti v samem strokovnem razvoju človeštva, stopa kot znanstvena misel nujno v dejansko območje krščanske misli; in krščanska misel je, s te strani motrena, nadznanstveni, religiozni odraz prave filozofske misli. Pri obeh gre izhodno in končno samo za določeno ter povsem izjemno pojmovanje človeka: in kar nam takó krščanska misel prikazuje na človeku z vida njegove dokončne odrešitve, to nam prikazuje filozofska misel na njem z vida taki naravi človeka primerne svetovnega nazora. Uničite táko filozofijo, ki noče izginiti v objemu samih pozitivnih znanosti, in odvzeli bote tudi krščanstvu njegovo pravo filozofsko, znanstveno podlago! In uničite krščanstvo, kakor so ga nam prinesla blagovestja, in dejanski bo tudi filozofija ostala brez tega, kar jo šele stori za pravo filozofijo in ji daje možnost, da ostane tudi še naprej samostojna veda poleg drugih znanosti!⁴

V takem stiku in duhu ob koncu ne smemo pozabiti klica pravice, ki se vprav v naših dneh razlega po vsem svetu in ki pravi,

⁴ Tudi sam ne zanikam možnosti, da bi se bila filozofija končno tudi v lastnem območju in torej nezavisno od krščanskega pogleda na svet in življenje dokopala do edinstvenega osebnega jedra človeške narave in torej do one točke v stvarstvu, katera edina daje tudi njej, filozofiji, njeno nepremakljivo mesto v sestavu vseh znanosti. Toda ta možnost je le teoretična. Zakaj zgodovina nam pravi, da je vprav v tem pogledu šele krščanska misel tudi sámo filozofijo naravnost znova rodila. S pričujočo razpravo sem to zgodovinsko dejstvo samo nakazal. Obširneje pa se bom bavil s tem vprašanjem v svoji »Filozofiji evangelijev«.

V tej zvezi pa naj še omenim starogrškega Sofokleja in tako imenovane mlajše stojike (Epiktet, Seneka in Mark Avrel). V Sofoklejevi »Antigoni« poje zbor posebno hvalo človeku, ki da je »najsilnejše« bitje na svetu. Vendar zadeva tudi ta hvala le vse to na človeku, kar je že na zunaj vidno in na zunaj učinkovito. Tudi »dobro« in »zlo«, ki se tu človeku pripisuje, se prikazuje samo na objektivni ravnini javnega, državnega življenja. (Antigona, str. 334—375).

Pri zadnjih stojikih resda dobimo izreke, ki že močno spominjajo na tedanje posebno, krščansko pojmovanje človeškega življenja. Toda pri tem ne smemo pozabiti na dvoje, troje. Tudi stojična filozofija je filozofija prirode, ki podreja tudi človeka neizbežnim zakonom prirodnega stvarstva. Zato je po tej filozofiji tudi človeški »razum« samo odtenek onega božjega žarka, ki da je obenem edino pravo bistvo vesoljstva. In zato je končno tudi po tej filozofiji dobro dejanje — samo pravo spoznanje prirodnega, svetovnega zakona. Tudi po stojični filozofiji ni pravega, notranjega razkola med duhovno in prirodno polovico vesoljstva. Torej tudi stojična miselnost je še samo objektivno, predmetno usmerjena. Več o vsem tem pa bo prinesla moja posebna »Filozofija evangelijev«.

da so vsi ljudje vredni enakega uvaževanja in upoštevanja. Prav gotovo je to tudi klic resnice. Toda ta važna resnica mora biti tudi **svetozorno** utemeljena. Tako utemeljitev pa dobimo samo tedaj, ako se vprav gledé človeka brez oklevanja postavimo samó na stališče pravkar orisane filozofske in krščanske misli. Ali bomo n. pr. tudi v živalstvu govorili o kakršnihkoli teptanih pravicah in o tem, da naj bi se tudi tam ustvaril neki boljši in dokončni red življenja na zemlji? Prav gotovo ne! Takó pa vidimo, da zahteva tudi naš čas enako posebno ter izjemno pojmovanje človeka in njegove narave. Vprav zato, ker je samo človek ebenem edino izvenprirodno ter nadprirodno bitje na svetu, zato in samo zato gre slehernemu človeku dostojanstvo, ki zahteva, da nam sleherni človek ni, kakor vse drugo na svetu, le sredstvo, temveč namen. Iz istega razloga dobimo samo pri človeku tudi prave, take socialne oblike, kakor bi jih v samem živalstvu že naprej zamán iskali. N. pr. že živali dan plemenski in rasni vidik se dopolnjuje tu, pri človeku, z narodnim in nacionalnim ali že živali dana in zgolj prirodno pogojena cepitev dela se tu, pri človeku, dopolnjuje s pravim **stano vskim** življenjem in vzporednim pravim **gospodarskim** prizadevanjem.

Zato pa je tudi z vida vsega današnjega in vprav v prvem redu tako imenovanega socialnega prizadevanja predvsem samo eno potrebno: in to eno je čim globlja in čim uspešnejša poživitev prave filozofske in krščanske misli. In zato zahteva tudi naš čas samo táko filozofijo, ki bi jo s primerno premenjenimi Tertullianovimi besedami morda še najbolje in najkrajše takole označil: *Philosophia humana est naturaliter christiana*. Pravim *philosophia humana*, t. j. filozofija, ki je **človečanski** usmerjena in **človečanski** osredotočena. Samo tak nauk o svetu in življenju, ki gre mimo — človeka, utegne iti tudi mimo — krščanske misli. Samo človek obsega v sebi vse zakone ostalega mrtvega ter živega prirodnega stvarstva in ima razen tega še svojstvo, kakor bi ga v vsem stvarstvu izven človeka že naprej zamán iskali. Zato je tudi nauk o človeku lahko še dvojen: ali tak, da je tudi sam le poseben odtenek vsega **prirodoslovnega** znanja, ali pa tak, da tvori v svoji celoti povsem drugačno, namreč **duhoslovno** skupino vseh znanosti. Tudi ta skupina postaja v svojih posameznih predelih vedno bolj »predmetno«, »objektivno« usmerjena in so za to priča vse tako imenovane **pozitivne** duhoslovne znanosti (n. pr. jezikoslovje, zgodovina, sociologija itd.). Toda vprav ta skupina bi bila tudi v svojem pozitivnem delu že naprej nemožna, ako bi ne veljalo ono **edinstveno** mesto človeka v stvarstvu, za katero pa imamo samo dvojno **izvirno** pričevanje. To pričevanje je le v pravem krščanskem in pravem filozofskem gledanju na svet in življenje. To dejstvo po svoji globini še zdaleka ni izčrpano, ako ga samo miselno zajameš; to dejstvo moraš v prvi vrsti tudi sam **doživeti**. Táko doživetje pa je dano samo tistemu, ki sta mu krščanstvo in filozofija temeljna **osebna last** in ne samo sredstvo!