

vkljub temu pri vsaki priliki trobi o «vzvišenih idejah». Čisto naravna posledica takega nedognanega in neizčiščenega spoznanja so naravnost karikaturne misli, — kot recimo sledeča, ki jo vzamem iz pričujoče knjige: «Bivanje na deželi pa je imelo to dobro posledico, da se je (Puškin) popolnoma otresel Byronizma in se navdušil za Šekspira.»

Kot prevajavca označujejo dr. Borštnika sledeče lastnosti: ruščino pozna do neke, dasi ne popolnoma zadostne meje. Njegova slovenščina pa je okorna, dostikrat suha in trda. Umetnine ne prečuti zadostno; ostrejše nijanse se mu izgube, ker jih ne opazi. V prevajanju je točen, v kolikor mu to pripušča poznanje ruščine, včasih pa skuša povedati po svoje; taka mesta so navadno neokusna — na primer: str. 29., 8. vrsti odgovarjajoče mesto ruskega originala pravi: «... naposled ga je premagal spanec (obvladal)», dr. Borštnik pa prevaja: «Naposled ga je Morfej sprejel v svoje naročje...»

Na str. 19., vrsta 10. in str. 51. po 15. vrsti manjkata po cela stavka.

Značilna za prevajavčevo tenkočutnost so sledeča mesta: st. 25. pravi prevod v 25. vrsti: «igrala je zelo majhno vlogo», prav bi bilo «igrala je zelo žalostno vlogo». Na str. 27. stoji v 3. vrsti od spodaj v prevodu: «Živel je zase in bil velik sebičnež», v izvirniku pa približno: «Sicer pa je bil zapet in častihlepen človek.» Na str. 50. prevaja dr. Borštnik v 2. vrsti: «Včasih si je priigral...» biti bi moralo: «Nekoč si je priigral...»; na isti strani pravi prevod v 19. vrsti: «prav lične zunanosti...» — original: «prav spoštljive zunanosti...». V predzadnji vrsti iste strani berem: «... vljudno poslušal zahteve igralcev ter spretno zravnaval prevelike ogle, ki jih je zapognila roka zamišljenih igralcev.» Puškin pa pove celo stvar za spoznanje ostreje: «... vljudno poslušal zahteve igralcev in še bolj vljudno zravnaval...»

Opozarjam še na sledeče: ruski «bros» ne pomeni vedno «vrzi proč», kakor stoji v prevodu na str. 23., vrsta 22., temveč lahko pomeni tudi: «pusti», «nehaj». Na navedenem mestu je pravilno «pusti». Na str. 28., vrsta 18. mora stati: «... je stara sedeminosemdešet let» namesto «osemdešet».

V celoti prevod ne odgovarja upravičenim zahtevam. *Josip Vidmar.*

Marijan Tkalčić: Pokušaj odredjenja filozofije s osobitim obzirom na religiozni momenat u filozofiji, Zagreb 1920. (Filozofijska biblioteka, br. 2.); 32 strani.

Avtor razvija in podaja definicijo filozofije, na čije podlagi le bi po njegovem mnenju filozofija kot žarišče vseh kulturnih problemov mogla zadostiti svoji misiji, t. j. dovesti nas do neke čiste kulture, «to jest kulture, koja zabacuje i razriješuje kompromis i metabazu između temeljnog pokretala civilizacije i glavnoga činioca kulture u prvotnoj opće ljudskoj psihičkoj konstelaciji». Prašanje, katera filozofija vede do te kulture, je hkrati najaktualnejše prašanje sodobne kulture sploh in treba je najti le kriterij, «kojim ćemo moći odrediti neku filozofiju (t. j. odijeliti je od svake druge), kao bazu i sintezu cjelokupnoga područja saznanja, u vidu jedne 'čiste kulture'.» V to svrhu nam je treba revizije in kritike «osnovnih zasadâ» in s tem obenem spoznavno-teoretične utemeljitve postavljanja in reševanja vseh sodobnih filozofskih problemov.

Sodobna spoznavna teorija cepi, pravi avtor, spoznavanje v «akte» in «predmete», pri čemer pripadajo prvi psihologiji, drugi pa specialnim znano-

stim. «Ta temeljna podjela gradi se na metabazi. Akti ne mogu nikada biti predmetom spoznaje, jer su transcendentni svako spoznaji... Dioba spoznaje na funkcije i predmete znači: produktima analize spoznaje podati samostalnost i odrediti ih kao «bitne sadržajno određene» faktore kod samoga stvaranje spoznaje. To je naivno-realističko određenje, jer zamenjuje produkte analize s onim što je analiziralo, te osim pogreške metabaze nosi u sebi histeron-proteron.» Ista kritika zadane tudi Drieschovo izhodišče iz edinega zavestnega akta: «da imamo nešto»; kdor izhaja iz danosti spoznanja, jemlje tudi na naivno-realističen način za predmet nekaj (spoznanje — akt), kar pripada «sferi transcendentnoga (nesvijesnoga)». Einhorn pa, ki jemlje za predmet filozofije absolutnosti, dočim imajo ostale znanosti za svoj predmet «relativni» svet, pozablja na «jedan važan momenat u filozofiji (stvaranje predmeta’), te mu definicija filozofije postaje preuska; šta više u samom određenju filozofije kao ‚absolutne‘ ima jedna metabaza.» Razlikovanje med absolutnim in relativnim temelji na naivnem dogmatizmu tradicijske spoznavne teorije, ki «ne istražuje zapravo spoznaju samo, nego ono, što stoji iza spoznaje ili bolje; kako spoznaja dolvača ono i kako odgovara onome, što stoji iza spoznaje („problem ispravnosti’).» Tudi tukaj se kot predmet spoznavanja (funkcije) določa nekaj (transcendentna absolutnost), kar «zapravo ipak nikad ne može da postane ‚predmetom‘.» Iz tega sledi obenem, da je absolutizem kakor relativizem nemogoč, ker sta oba le naivna realizma pojmov (absolutnega-relativnega): s tem je obsojen hkrati psihologizem (= moderni relativizem) in antipsihologizem (= moderni absolutizem), prvi, ker identificira predmet logike in spoznavne teorije s predmetom psihologije, drugi, ker (Husserl) stori «pored iskrivljivanja psihološkoga fakta metabazu između imanentnih (kao absolutnih) i transcendentnih (kao relativnih) akata, te protuslovi svojoj prvotnoj razdiobi akata, a ujedno nehotice briše razliku između absolutnoga i relativnoga.» Ravno tako se pa končno kot predmet filozofije ne more določiti tudi ne «carstvo norm in vrednot» (Lotze, Lask, marburška šola), ker so tudi norme v smislu veljavnosti v «carstvu vrednot» vezane na sistematiko psihičnih doživljajev «i ne mogu imati za ‚čisto empirijske činjenice‘ apsolutne vrijednosti.» Tudi tukaj se rekurira «na same empirijske činjenice, koje bi imale da budu produkti ‚misaone tvorne snage‘, i tako te činjenice same postaju normom. To nas upućuje na circulus u svakom normativnom određenju.»

Nastane torej prašanje, kako je treba pojmovati filozofijo, če je vsako «određenje» neke znanosti po «predmetu» v naprej iluzorno. «Windelband je pokazao, da se sva dosadanja određenja filozofije temelje na circulusu t. j.: svako određenje filozofije postavljeno je već iz neke stanovite filozofije, koja zapravo određuje sama sebe. Nastane pitanje, da li je moguće određenje filozofije bez toga circulusa?» Kako reši avtor to prašanje?

Spoznavna teorija se zanima pravzaprav le za spoznavanje spoznavanja, a ne za spoznavanje sploh kot skupino posameznih doživljenih spoznavanj. Tradicijska spoznavna teorija ni zapazila principijelne razlike med tema dvema pojmovanjema «spoznajnoga problema’, a to je i bilo uzrokom naivnom dogmatizmu ‚spoznajne teorije‘. Zato mora filozofija spoznavanja kot izhodno točko postaviti spoznavanje spoznavanja, «t. j. modifikaciju speci-

fičnih sadržina pojedinačnih spoznaja u smislu ‚originarne‘ datosti konstitutivnoga fakticiteta: ‚raznolikost spoznajnih sadržina.‘ Ta ‚fakticitet‘ dobi v sami filozofiji spoznavanja nov pomen, namreč: ‚statuiranje raznolikosti spoznaja shvaćeno kao ‚jedinstveno‘ određenje spoznaje uopće. «Tako shvaćena spoznaja u ‚filozofiji spoznaje‘ je apstraktivna kompleksija, t. j. kompleksija, koja je eliminirala kao relate s jedne strane: ‚raznolikost spoznajâ‘, a s druge: momenat određenja jedinstvenosti (kao akta).» V filozofiji spoznavanja nam ostane torej le ta ‚kompleksija‘, a «njezine analitičke tvorevine ne smijemo shvatiti kao činioce (elemente) te ‚kompleksije‘, jer bi zapali u pogriješku metabaze, već moramo i te analitičke produkte shvatiti kao kompleksije. Staro prašanje o ‚postanku spoznaje‘ nas pa vede zdaj do problema ‚transcendentnoga‘ v dvojnem in z ozirom na to dvojnost v dosedaj neopaženem smislu besede. «To ‚transcendentno‘ moramo izvan problema ‚postajanja spoznaje‘ i opet odrediti kao kompleksiju. ... ‚Transcendentno‘, ako nije shvaćeno kao kompleksija, prestaje biti spoznajno-filozofskim problemom i postaje početnom točkom ‚filozofije‘ same, dok u svom krajnjem produbljenju prelazi u sferu religije: U ‚transcendentno‘ u tom značenju možemo samo vjerovati, a to vjerovanje u svom iskrajku postaje ‚vjerovanje u vjerovanje o transcendentnom‘ (ethos).» Pri reševanju problema o postanku spoznavanja smo torej navezani na verovanje! «Iz dosadanjih izvoda sledi, da je odnošaj između ‚kritike spoznaje‘ i religije zapravo obrnut, t. j. ‚kritika spoznaje‘ nema da fundira religiju, nego religija ‚kritiku spoznaje.‘ Akti in predmeti (tradicijske spoznavne teorije) «kao činoci kompleksije... dolaze prema tome na koncu rješenja problema spoznaje, a nikako ih ne možemo pretpostaviti kao dogmu. Akti i predmeti u svom produbljenju, t. j. izvan tumačenja problema postanja spoznaje, prelaze u etičko područje.» S tem je implicite završen tudi Kantov a priori — a posteriori, dočim preide njegova ‚stvar za se‘ iz područja filozofije spoznavanja v područje ‚filozofije religije‘. Seveda se vsili zdaj samo ob sebi prašanje, odkod tedaj «bludnje i neistine»? Za sebe je vsako spoznavanje istinito, v momentu danosti spoznavanja in zmote. «Bludnja je sama data u formi punktualne ‚spoznaje o bludnji‘, to jest: spoznajem da moja prijašnja spoznaja nije bila ispravna, naime prijašnja spoznaja nije bila ono, što sam mislio da spoznajem. U bludnji smo onda, ako punktualnu spoznaju odredimo kao nešto drugo no što zapravo jest...» Le na podlagi tega pojmovanja spoznavanja, kot abstraktivne kompleksije namreč, se da razumeti faktično ustvarjanje novih realitet od strani raznih posameznih znanosti, tako da smisel znanstvenega zakona «ne leži u apsolutnom određenju pojedinih zakona, nego u otkrivanju novih zakona u novim realitetima.» Torej tudi filozofije, ki naj bo «izmiriteljica ekstremnih nazora u savremenoj filozofiji», ne smemo in ne moremo graditi na nobeno absolutnost in nobeno relativnost, sploh na noben specifično njen ‚predmet‘, ker znanosti vedno nove ‚predmete‘ ustvarjajo: Filozofija je sinteza između transcendentnoga i imanentno danoga..., t. j. sinteza shvaćena kao kompleksivno određenje ‚idejâ‘ konstruktivnih fakticiteta pojedinih područja saznanja.»

Poznavalca sodobne filozofske literature ne more biti zakrito, da spaja avtorja najožja vez s sodobnimi novokantovskimi strujami. Razne avtorjeve misli spominjajo tudi na takozvano marburško šolo (Cohen — Natorp), osobito njegovo poudarjanje «transcendentnosti» aktov. Mene samega vse te novokantovske struje, ki nastopajo še dandanes kot oficijelna nemška filozofija (= filozofija nemškega idealizma), ne zadovoljujejo, ne stvarno ne metodično, iz razlogov, ki sevajo dovolj jasno že iz mojega pravkar izišlega «Uvoda» (prim. osobito str. 16—29, 30—39, 40—56, 289—322, 323—327).

a) Ne da bi se ogreval sam za cepitev spoznavanja v «akte» in «predmete», ker cepim sam dotične doživljaje s spoznavanjem vred v «akte», «vsebine» in «predmete», pri čemer smatram le «akt» in «vsebino» za konstitutivni komponenti celotnega doživljaja (prim. «Uvod», register: «dej», «vsebina»), se mi zdi vendar odnosna avtorjeva argumentacija preradikalna: Če akti ne morejo postati predmet spoznavanja, tedaj se o njih sploh ne da nič spoznati, torej tudi ne njih «transcendentnost» napram spoznavanju. Produkt katerekoli «analize» pa je že logično treba ostro ločiti od te analize (akta) same, ker vključuje vendar notranje protislovje «analiza», ki bi bila obenem in v istem smislu produkt analize in ono, «što je analiziralo». Iz tega pa nujno sledi, da moramo najstrožje ločiti med spoznavanjem (aktom) in predmetom tega spoznavanja, in sicer tudi v onem, ravno spoznavno teorijo zanimajočem slučaju, da postane tudi spoznavanje samo predmet spoznavanja; tudi tukaj je spoznavajoče spoznavanje doživljaj poleg spoznanega spoznavanja, ker bi stali sicer pred protislovnim pojmom v istem oziru obenem spoznavajočega in spoznanega enega in istega spoznavanja. S tem pade seveda tudi avtorjeva kritika Drieschovega stališča brez ozira na to, ali to stališče sicer zasluži kako uvaževanje ali ne. Nadalje je reči, da tvori kardinalni problem vsake spoznavne teorije, ki naj ne bo le kos psihologije, ravno prašanje glede veljavnosti spoznavanja, torej prašanje, «kako spoznaja dohvaća ono i kako odgovara onome, što stoji iza spoznaje...» Tudi spoznavanje je kot faktičen doživljaj podvrženo istim empirično-kavzalnim zakonom kakor vsak drug faktičen doživljaj: tem zakonom sledi takozvana empirična psihologija, pod čije jurisdikcijo spada v tem smislu torej tudi vsako spoznavanje. Bistveno drugo pa je prašanje po veljavnosti tega spoznavanja, drugo zato, ker se tukaj ne praša, odkod n. pr. izvira to spoznavanje v empirično-kavzalnem smislu besede, temveč ali in v katerih slučajih zasluži neki doživljaj ime spoznavanja brez ozira na katerekoli njegove empirične «vzroke» in «učinke». To zadnje prašanje je pa ravno temeljno prašanje spoznavne teorije. Principijelna razlika med psihologijo in spoznavno teorijo obstoji torej v tem, da se prva vsaj v glavnem zanima le za faktična doživljanja samo in njih zakonita medsebojna razmerja, druga pa za gotove zakonite relacije med temi doživljaji in njih predmeti, ki so kot take od prvih, zgolj «psiholoških» odnošajev docela neodvisne. Da se moreta in morata psihologija in spoznavna teorija pri tem medsebojno izpopolnjevati, ne govori nič proti mojemu principijelnemu razlikovanju med njima. Na podlagi tega se sam strinjam z avtorjem v tem, da istoveti relativizem napačno predmet logike in spoznavne teorije s predmetom psihologije (psihologizem),

ne morem se pa priklopiti njegovi kritiki kateregakoli antipsihologizma: spoznavna teorija se, kakor rečeno, mora zanimati za veljavnost spoznavanja in ona drugič more slediti zakonom le te veljavnosti, čeprav so tudi spoznavanja kot faktični doživljaji tudi le «empirijske činjenice».

b) Da se spoznavna teorija zanima le za spoznavanje spoznavanja, ni nič novega; saj se naravnost kot očeta te ideje moreta smatrati že stari J. Locke in D. Hume. In tudi jaz se v smislu zgorajšnjih izvajanj morem priklopiti temu naziranju, smatrajoč spoznavno teorijo za vedo, ki naj odloči prašanje veljavnosti spoznavanja in zasleduje zakone te veljavnosti. Deloma sem načel to prašanje že v svoji razpravi «Vera in znanost», Njiva, 1921., $\frac{1}{2}$ in $\frac{5}{6}$ (sledita še dve razpravi). Ne morem se pa strinjati z avtorjevo odločitvijo tega prašanja, ki pojmuje spoznavanje kot «abstraktivno kompleksijo» v gori navedenem smislu. Pojem kompleksije, s katerim se naj obenem eliminirajo vsi relati, t.j. konstitutivni členi te kompleksije, se mi zdi naravnost protisloven: bistvo katerekoli kompleksije je vendar nerazdružno zvezano z njenimi konstitutivnimi členi, tako da vsaka kompleksija v kateremkoli pogledu s svojimi analitičnimi elementi nujno stoji in pade. Kdor smatra torej kakor avtor razlikovanje med «akti» in «predmeti» za nedopustno «metabazo», bi moral v istem smislu govoriti tudi o tej «abstraktivni kompleksiji», sloneči na aktih in predmetih kot na svojih analitičnih elementih. Kdor bi pa z avtorjem vred tudi zadnje analitične produkte neke kompleksije hotel smatrati zopet za take kompleksije brez lojalnih relatorov, bi grešil v smislu one temeljne logične napake, ki se ji pravi regressus in infinitum: pač si moremo misliti tudi kompleksije kompleksij (s takimi kompleksijami kompleksij se bavi tudi moderna množinska teorija!), toda tudi vse te kompleksije višje stopnje predpostavljajo ravno potom dotičnih kompleksij nižje in nižje stopnje na koncu konca zopet iste nekompleksivne elemente, s katerimi vsa vrsta odnosnih kompleksij katerekoli stopnje nujno stoji in pade. Iz avtorjeve problematike same torej nikakor ne sledi, da bi v «transcendentno», ki «nije shvačeno kao kompleksija»; mogli in morali le — verovati in da bi torej spoznavno teorijo mogla fundirati nazadnje le — religija. Moj omenjen zakon zadnjih nekompleksivnih elementov nima nič opraviti ne z verovanjem ne z religijo. Sicer mi pa tudi brez ozira na avtorjevo argumentacijo komaj treba posebe ugotavljati, da verovanje (credere) kot tako ne more utemeljevati nobenega spoznavanja (scire), temveč izključno le narobe! Kdor stoji na nasprotnem stališču, ne «utemeljuje» spoznavne teorije, temveč izreka s tem le njen znanstven bankrot. Druga, od avtorja samega poudarjena konsekvence njegove problematike se tiče, kakor sem že gori omenil, prašanja: «odkod zmote?» Če pravi avtor, da se v zmoti nahajamo tedaj, «ako punktualnu spoznaju odredimo kao nešto drugo no što za pravo jest...», odvrnem: ta zmota se tiče le mojega mnenja, da sem nekaj spoznal, česar «zapravo» nisem spoznal, dočim ostane pri tem še popolnoma odprto prašanje, kaj se pravi torej nekaj «zapravo» ali ne «zapravo» spoznati; le s tem zadnjim prašanjem pa stoji in pade tudi možnost «zmote» v prvem (avtorjevem) smislu besede. Ker pa v zadnjem smislu za avtorja ni «zmot», ostane le na podlagi njegovega pojmovanja spoznavanja kot «abstraktivne kompleksije» popolnoma nerazumljiv iz-

kušenjski in neizkušenjski neovrgljiv obstoj tolikih in tolikih zmot človeštva. Ravno tako že v smislu moje zgorajšnje argumentacije to pojmovanje spoznavanja sámo tudi ne dopušča njegove, končne definicije filozofije kot *sintez*e (između transcendentnoga i imanentno danoga...): pojma *transcendentno* in *imanentno* slonita za avtorja vendar na pogrešni «metabazi» tradicije, kar pa mora veljati torej tudi za pojem sinteze med transcendentnim in imanentnim; za kogar je recimo prazna beseda le zadnje dvoje, za tega tudi prvo ne sme nič pomeniti. —

Izrečno pa še pripomnim, da sem s tem podal na kratko in provizorično le svoje strokovno stališče napram problematiki avtorjevega spisa, a nikkake zadevne «ocene». Ravno nenavadna resnost, sevajoča iz tega spisa, me je napotila, da ga nisem le en *passant* prečital; zato ga sam vsakemu najtopleje priporočam, čeprav predpostavlja točno umevanje njegovega besedila že precejšnjo filozofsko naobrazbo.

France Veber.

KRONIKA.

«**Měšťanská beseda**» in **Jugoslovani v Pragi**. Povsod na svetu se zbirajo člani kakega naroda ali kake države izven svoje domovine v svojih društvih. To potrebo so čutili tudi Srbi, Hrvati in Slovenci v Pragi, katerih je več nego se je mislilo. Ko so se na vabilo g. ministra Hribarja sešli 13. januarja v jugoslovanskem poslaništvu, so bili hitro složni v tem, da se morajo redno shajati, prirejati domače zabave in biti družabna podpora mladini, katere je mnogo na praških visokih šolah. Posebno je treba nekaj naglašati, kar velja povsod. Mi smo mlada in dosti velika država od Triglava do makedonskih polj, od Subotice do albanskih gor, od Jadranskega morja do Timoka in Strumice. Koliko lepot in bogastev je na tem prostranstvu, ali tudi razlik in nedostatkov! Zovemo se eden narod, ali imamo tri imena, dva državna jezika, tri vere v samem narodu in še povrh vere naših naseljencev, a zgodovina nas je postavila med vzhod in zapad ter nas razcepila po raznih državah in provincijah. Danes smo ujedinjeni, ali vendar narod, ki še le nastaja. Naša dolžnost je torej, da povsod in vselej mislimo in delujemo za to, kako bi to edinstvo dostavili in popolnili, kako bi utrdili in ojačili našo državo. Zaradi tega je treba zblíževanja, posebno v tako velikem in kulturnem mestu kakor je Praga, kjer nahajamo toliko dobrih primerov za državno, kulturno in gospodarsko življenje. Tu se morajo rojaki poučevati v razgovorih in s predavanji, privajati se svojim jezikom, čitati različne svoje časnike in še bolj resne časopise in revije.

Poleg stalne organizacije je treba tudi stalnih prostorov. Danes bi jih bilo težko najti, ali šlo bi tudi to in neki državljani je ponudil sam pohišstvo za štiri sobe. Na to se bo dalo misliti, ako si enkrat Jugoslavija postavi lastni dom, za poslanstvo in konzulat; pri tej priliki bi država mogla ugoditi, ako poslopje postavi obširneje, tudi jugoslovanskim društvom in zavodom. Za sedaj pa je vodila večino ideja, da se kot člani pridružimo kakemu češkemu društvu, ki so nas zvala pod svojo streho, in osnujemo tamkaj svojo samostalno skupino. Tako je nastalo «**Jugoslovensko kolo „Měšťanske besede“**» v Pragi, ki je imelo 22. januarja svoje prvo zborovanje in 25. februarja prvo