

OBZORNIK

EPILOG KRITIČNIM OPAZKAM O VEBROVI FILOZOFIJI

St. Gogala je priobčil v „Času“ (XXV, 134—151) nekaj komentar Vebrovi Filozofiji, in sicer v obliki odgovora nekaterim njenim kritikam. Med njimi je tudi moja, ki je izšla v bivši „Naši Dobi“. Ker imam glede Gogalove kritike mojih člankov slične razloge za komentar kakor on za svojega, mu moram pač na kratko odgovoriti.

I. Gogala ocenjuje najprej moj *referat* (štev. 5. N. D.). — Najbolj mi Gogala zameri razmotrivanja o tem, ali je Veber sedaj krščanski ali katoliški filozof, in mojo ugotovitev, da je — sodeč po Filozofiji — le krščanstvu zelo blizu stoječ. Če se zdijo Gogalu taka razglabljanja tako neumestna, potem bi moral grajati vse, ne samo mene. Razpravljanje o takih temah namreč v filozofski literaturi ni nič neobičajnega. Zadostuje, da navedem v dokaz le A. Ušeničnika, ki ima v svoji oceni Filozofije („Čas“ XXIV), ki je pa Gogala ni sprejel v svoj pretres, razmišljanja slična mojim; saj meri novo Vebrovo filozofijo ob sholastični in presoja n. pr. Vebrovo op. 15. (o svobodni volji) tudi s stališča katoliške dogme.

II. Na Gogalovo splošno sodbo o moji *kritiki* moram reči: Moji članki namenoma niso samo kritika Vebrove knjige, ali prav za prav kritične opazke o nji. Poleg tega sem hotel napisati serijo informativnih člankov o filozofiji. (To vendar ni bilo težko spoznati in je deloma izrečno povedano.) Zato moji citati niso dogmatični in le iz Diltheya, temveč sem jih navajal razen iz omenjenih razlogov večkrat tudi z ozirom na metodološko pravilo, da en protidokaz podre vse dokazovanje. — Nemožnost občeveljavnega spoznavanja v filozofiji (zlasti metafiziki), ki je ne dokazujem le s citati, potrjuje tudi Gogala, ko priznava na dveh mestih (146 in 149) razliko v usmerjenosti poedinih ljudi ter se pri svojem dokazovanju sklicuje le na one, ki občutijo razliko med človekom in živaljo (146), subjekt sam (146) in (148) čuvstveno spoznanje, da je po vrednosti nadprirodnost nad prirodnostjo itd. Končno pa bi Gogalova trditev, da mešam prirodoslovna in psihološka dejstva, držala le tedaj, če bi razen analitične, oziroma Vebrove, ki pa sedaj že itak ni več čisto analitična, ne bilo nobene druge, zlasti ne močne prirodoslovne (fiziološke) psihologije. — O podrobnostih Gogalove replike pa naslednje:

1.) Na Gogalove ugovore k mojemu filozofiranju o *filozofiji* moram pripomniti, da je moj pogled zato obrnjen na empirično zgodovinsko in trenutno stanje filozofije, ker ne vidim možnosti, da bi se brez tega določilo bistvo vse filozofije, ne samo Vebrove. Kot bistven znak vse filozofije sem našel njeno univerzalnost, ki jasno sledi tudi iz Vebrove nove definicije filozofije in vsebine njegove sporne knjige. Ne gre namreč za to, s katerega vidika, ampak, da filozofija sploh obravnava vse predmete, medtem ko poedinske znanosti — in samo te smatram za znanosti — preiskujejo vsaka drugo homogeno delno vsebino danosti. Vebrov poskus, da končno določi delokrog, predmet in metodo filozofije, ni ne prvi in pač tudi ne zadnji. Mnogi filozofi delajo od nekdanj na tem, toda skoro vsak je prišel do drugačnih zaključkov. Vse prej

kot skromna in kritična Gogalova trditev, da vsi oni filozofi, ki niso prevzeli tozadavnega Vebrovega poskusa, ne čutijo resnosti in odgovornosti filozofskega dela, se sodi sama tem bolj, ker Gogala sam imenuje to Vebrovo prizadevanje le poskus. Postavljanje ali odkrivanje norm, po katerih se ljudje ne ravnaajo, pa vendar ne trpijo zato nobene škode, in za katere se razvoj ne briga, ne da bi se zaradi tega ustavil (145), smatram za zasebno zadevo, da ne rečem sport, poedinih filozofov. Gogalova izvajanja o onem delu današnje družbe, ki „že ni več“ pripadnik vladajočega pozitivizma in individualizma¹ in v čigar imenu Gogala tu govori, je sicer zanimiv confiteor, a noben dokaz za (absolutne) norme. Razen tega pa ta izpoved ni neločljivo zvezana z Vebrovo filozofijo in njenim razvojem, saj bi bil ta del družbe tako usmerjen tudi tedaj, če bi bil Veber najhujši relativist itd.

2.) H Gogalovi kritiki mojega članka o *psihologiji* naslednje: Namenoma se nočem pre nagliti in reševati psihološke probleme le „na neki način“ kakor Gogala, ampak na pravi način, kar pa seveda ne gre od danes na jutri. Če Gogala pravi, da more naštevanje vseh mogočih teorij zmešati bralcu pojme, se ne sme prezreti, da apodiktično prednašanje problematičnih trditev zavaja bralca v zmoto, da je vse končno dognano, spoznanje, da je sprejel možnosti ali celo nemožnosti za trdne resnice, pa peha bralca v skepso. Zato je prvo zlo še vedno manjše.

Ozir v lastno duševnost, na katerega se Gogala rad sklicuje, ne izključuje zmot in ni nikak objektiven dokaz, direktno gledanje pa nikak monopol. Da nejasnosti nekaterih posledic poedinih teorij, n. pr. psiho-fizičnega dualizma, niso nikake *quantités négligeables*, ampak neizčrpen vir brezpokojne dialektike ter vedno novih razlagalnih poskusov, pa tudi učinkovito netivo za skepso, nam dokazuje zgodovina filozofije in znanosti na vsaki svoji strani.

To velja tudi za Vebrova psihogenetična izvajanja, za katera Gogala sam priznava, da ne morejo razjasniti vseh posameznih primerov človeškega doživljanja. S svojim rekurzom na človeške dispozicije pa je Gogala pokazal mejo analitične psihologije in psihološkega znanja sploh; kajti pojem dispozicije ne spada v analitično psihologijo — saj dispozicije niso zavestne —, ampak v razlagajočo psihologijo, zaradi svoje temnosti in misterioznosti pa je ta pojem le iz zadrege porojena pomožna konstrukcija, ime za neki y in nič več. Dispozicije so vredne družice gonov. Sicer pa: od česa so odvisne dispozicije?²

3.) *Vrednotenje*. V svoji obrambi originalnega in za novo Vebrovo filozofijo zelo važnega nauka, da 1. ljubimo in sovražimo le osebe in 2. le nje in le vzporedno z ljubeznijo spoštujemo, vzporedno s sovraštvom pa zaniču-

¹ Prav za prav „zopet ni več“, ker absolutizem, metafizika in kolektivizem niso nič novega, saj so prevladovali n. pr. tudi v romantiki in srednjem veku, temveč so z relativizmom, pozitivizmom in individualizmom vred stalne duhovne struje.

² Pa še nekaj! Na Gogalovo razlago in obsodbo mojega ironiziranja filozofije in psihologije zaradi njune razcepljenosti in neenotnosti, češ, da je dokaz za mojo neresnost in boli onega, ki ljubi svoj predmet, odgovarjam z opozorilom na romantično ironijo in variiram verz iz Sofoklejeve Antigone: „Saj tudi mene boli ta razcepljenost, čeprav se moram rogati.“

jemo, in da 3. človek ljubi in sovraži, ne pa tudi (višja) žival, ki sem ga z navedbo več razlogov označil za neprepričevalnega, Gogala o 3. točki sploh molči, o 2. pa piše, da utegnem imeti prav, zanikajoč popolno vzporednost med ljubeznijo in spoštovanjem ter sovraštvom in zaničevanjem. Na njegovo obrambo 1. točke, ki jo torej teoretično edino vzdržuje, pa omenim le, da Gogala sam govori (143) v imenu onih, ki ljubijo vede in kulturna področja sploh, in je torej v praksi ne izvaja. Kljub temu pa trdi, da ni ovržen ta fundament Vebrove metafizike!

Za svojo teorijo, da je le edinstvena oseba pravi predmet svetostnega vrednotenja, je Veber res navedel dovolj dokazov, toda ti dokazi so skoro vsi apriorni, ne pa izkustveno utemeljeni. Je namreč tudi tu neka razlika v usmerjenosti poedinih ljudi. Vsak človek sicer mora uvaževati i izkustvo i mišljenje, vendar pa je aprioristom izkustvo le nujno zlo, le nekaka odskočna deska, s katere se takoj dvignejo v redko in opasno ozračje apriornosti, pri empirikih pa je vprav obratno, njim je izkustvo glavno. Aprioristom so izkustveni dokazi nezadostni, ker so le bolj ali manj verjetni, empiriki pa smatrajo ostre apriorne analize in delitve ter zapletene apriorne konstrukcije za višee v zraku, za sholastiko in pojmovno akrobatiko.

Zase priznavam, da sem bliže empirikom, vendar pa se trudim, da bi bil pravičen tudi aprioristom in jih v njihovih motivih razumel. Posebno me zanima ono direktno gledanje predmetov, o katerem govori Gogala na več mestih. Pravi, da se je Veber odločil na podlagi direktnega gledanja duševnosti za dualizem. Na isti način je prišel Veber tudi do predmetnega bistva filozofije, substancialnosti jaza, predmetne vsebine absolutne osebe kot objektivnega predmeta religije, doživljajske strani živih bitij, bistva človeške socialnosti in predmetnega jedra kulture. Mnoge važne in težke probleme rešuje torej Veber s pomočjo direktnega gledanja objektivnih predmetov. Eno prednost ima ta metoda vsekakor, da je namreč dober kup, ker ne potrebuje nobenih dragih znanstvenih institutov, laboratorijev itd. Že Husserl je mnogo pisal o neki „Wesensschau“, vendar pa previdni mož sam, razen v boju proti primitivnim oblikam psihologizma, ni došel preko programov in mišljenja o mišljenju. Po pravici mu očitajo, da od samega brušenja nožev ni prišel do rezanja. Njegovi številni učenci so sicer pogumnejši, zato pa je neenotnost in razcepljenost v fenomenološki šoli od dne do dne večja. Scheler n. pr. je prišel po isti ali vsaj zelo slični metodi kakor Veber do mnogih rezultatov, ki so povsem različni od Vebrovih. Kljub direktnemu gledanju objektivnega predmeta telesnosti in duševnosti ter religije je prišel Scheler končno do monizma in panteizma, in to celo preko dualizma in teizma, ki ju je prej dolgo časa zastopal. Tako torej ta metoda ni popolnoma zanesljiva. Škoda!

Toda predmete lahko gledamo direktno ali indirektno ali kakorkoli že šele tedaj, če jih imamo. Zato je skoro še važnejše kakor vprašanje gledanja vprašanje dobivanja predmetov. Za dobitvev predmeta religije, za katero mi tu v prvi vrsti gre, pa tudi filozofije, umetnosti itd., moramo obrniti svoj pogled na celotno empirično zgodovinsko in sedanje stanje religije itd., kajti sicer je nevarnost, da proglasimo poedine oblike religije itd. za religijo itd. sploh, ali pa vobče ne zadenemo dejanskega stana, ki se navadno označuje s temi imeni. Čim več empiričnega gradiva uporabljamo, tem sigurnejša bo naša indukcija.

(Brez indukcije pa tu ne gre, ker se ti predmeti zaradi svoje svojevrstnosti ne dajo deducirati iz višjih resnic in se mora tudi vsak apriorno dobljen pojem o njih verificirati ob izkustvu, za kar pa je zopet potreben pogled v preteklost in sedanjost.) Če tako postopamo, ne moremo priti do „izvenštevilčnega predmeta“ vseh religij, ampak samo nekaterih.³

4.) *Filozofija prirode*. H Gogalovemu komentarju Vebrovega nauka o bistveni razliki med živaljo in človekom nimam kaj pripomniti, saj trdi Gogala v glavnem isto kar jaz, ko pravi, da se pri presoji tega razmerja začinja poleg znanstvene temeljitosti še neki drug činitelj, da gre tu za razliko v duševni strukturi, oziroma usmerjenosti poedinih ljudi. Vprašanje tega razmerja se torej ne dá občeveljavno rešiti.

Recimo, da se doživljaji ponosa, razžaljenosti itd. dajo najbolje ali edinole razložiti s teorijo o substancialnosti jaza. To pa je spričo težkoč, ki jih ima ta teorija pri razlagi drugih lastnosti duševnih pojavov, n. pr. neprestanega toka, množestvenosti in mnogoterosti doživljajev, prešibka empirična podlaga za tako dalekosežne apriorne zaključke, kakor so Vebrovi. Zato je teorija o substancialnosti jaza, zlasti pa o jazu kot edini substanci, silno problematična, nikakor pa ne tako sigurna in trdna, kakor jo predstavlja Veber. Sicer pa je pojem substance sam temen in poln težkoč.

5.) *Socialna filozofija*. Vebrov nauk, da ima družabnost svoj cilj v sloju in se takoj spremeni vanj, če pride kdo v nji k produkciji, me spominja one Aristotelove, da ne gre več za isto državo, če se je spremenila njena vladavina. Taka apriornost pač ni posebno plodna, saj so pojmi zato tu, da spoznavamo z njimi dejstvenost, ne pa zaradi samih sebe. Da je določil Veber družini preozek delokrog in da socialne tvorbe nimajo nobenih gonov, pa priznava tudi Gogala.

6.) *Metafizika*. Čeprav torej Veber uči, da ima mišljenje tudi sposobnost analizirati predmetne vsebine, sledi možnost spoznavanja nadizkustvenega sveta, to je metafizičnih predmetov (na irealne se tu ne oziram), le tedaj, če se ti predmeti „zrcalijo“ v izkustvenem svetu; kajti nobena analiza ne more najti v predmetu več nego to, kar je v njem že pred analizo. To „zrcaljenje“ pa je treba posebej dokazati in pokazati, ker samo zahtevati ga ne zadostuje, še manj pa, če se odpravi ta problem z metaforami, kakršna je Gogalovo „zrcaljenje“.

Kakor je razvidno tudi iz Gogalovega komentarja, je prvi Vebrov dokaz za dejansko bitnost osebnega Boga prepričevalen le za one, ki na pristen način občutijo čuvstveno spoznanje, da je po vrednosti nadprirodnost nad prirodnostjo, duševnost nad telesnostjo, nepogojenost nad pogojenostjo, osebnost nad rečjo, realiteta nad idealiteto itd. K takemu čuvstvenemu spoznavanju pa se (poedinske) znanosti ne zatekajo.

Za drugi dokaz priznava Gogala, da je dokazilen samo za one, ki imajo sploh kaj smisla za smiselnost (teleologijo). Da je spoznavanje predmetov bolj notranje in večje ali globlje, če najdemo tudi njihov predmetni smisel, je

³ Že Boeckh je opazil, da je pri tem postopku neki circulus neizogiben, kajti do pojma religije itd. pridemo le, če imamo vsaj en znak, da nam rabi za določitev tega, kaj spada k religiji itd.; toda nesigurnost, ki izvira iz tega circula, se v poteku proučevanja vedno bolj zmanjšuje, ne da bi seveda kdaj popolnoma izginila.

treba posebej dokazati, prav tako tudi, da so si v tem vsi ljudje edini, dalje, da ne dajemo predmetom smisla (kar v najnovejšem času uči Th. Lessing), temveč, da ga v njih najdemo ali spoznamo, in končno, da je imanentni smisel vrednotenja, zlasti svetostnega, ali nemožen ali nezadosten. Dokazovanje je avtorska in komentatorska dolžnost, za kritika je dovolj, da odkrije napake in vrzeli v njihovem dokazovanju.

Tretji dokaz je tudi po Gogalu takšen, da zahteva posebno duševno usmerjenost, ki išče povsod enotnost in popolno razumevanje. Prepričanje, da je svet res enoten in popoln, pa zavisi tudi po Gogalu v veliki meri od svetovnega nazora, oziroma od verovanja o svetu, ki pa stoji izven znanosti.

Kljub Gogalovemu zanikanju uči Veber, da Bog realno eksistira, ne sicer kot izkustveno, pač pa kot nadizkustveno bitje. Kajti sicer bi bil Bog le vrednota (norma) ali sistem vrednot (norm), ki bi ne mogel delovati, ker vrednote (norme) le veljajo, Veber pa uči z Aristotelom in sholastiki, da je Bog *actus purus* (čisti dej). Tudi ne gre, da bi imenovali vrednoto (normo) ali sistem vrednot (norm) osebnost.

In končno tudi Vebrova teorija o čuvstvenem predočevanju in ocenjevanju, po kateri imajo ocenjevalna čuvstva objektivni pomen, nikakor ni tako trdna, kakor jo predstavlja Gogala. Če bi bila ta čuvstva glede spoznavanja mislim res enakovredni doživljaji, bi imel človek razen uma še eno sredstvo objektivnega spoznavanja. Takega bogastva pa, žal, nima; kajti čuvstveno predočevanje, oziroma ocenjevanje ni elementaren psihičen pojav, temveč kompleks, na katerem z lahkoto razločujemo čuvstveno in umsko komponento. To pove tudi ime „čuvstveno predočevanje“, oziroma „čuvstveno ocenjevanje“. Kar je na njih objektivnega, ne gre na račun čuvstva, ampak uma.

Tako se torej tudi Gogalu ni posrečilo striktno in občeveljavno dokazati glavnih trditev Vebrovega nauka o človeku in njegovem mestu v stvarstvu. Na podlagi zgodovinskih izkušenj, obogatenih z Vebrovo Filozofijo in Gogalovim komentarjem, moram reči: Med človeško in božjo osebnostjo je po Vebrovem nauku in nauku vsega metafizičnega dualizma neka, če še tako daljna podobnost. Da je božja osebnost več kakor projekcija edino izkustveno nam dane človeške osebnosti v neki nadizkustveni svet, se striktno ne da dokazati, ampak le verovati. Ta vera je neka za um temna lastnost poedinih ljudi ali — da govorim z Gogalom — stvar milosti. Milost pa je nekaj, česar človeški um ne more popolnoma doumeti. Tragika religije je vprav v tem, da tega, kar je zanjo najvišja gotovost, ne more nujno dokazati. Če bi filozofija to zmogla, bi že davno izpodrinila vse religije in znanosti.

Maks Robič.

VPRIZORITEV BALZACOVEGA „MERCADETA“

(Konec.)

2

Prvotna Balzacova drama je zelo obširna in obsega pet dejanj. Pri prvi uprizoritvi v gledališču Dramatične gimnazije v Parizu (24. avgusta 1851.) so dramo priredili in skrajšali na tri dejanja. Namestu prvotnega naslova „Le faiseur“ pa so dramo imenovali po središčnem liku vse komedije Mercadetu. Preobširno bi bilo razpravljati o prireditvi, o njeni pravilnosti in celotnosti;