

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik:

XXXII

IX-X

1937-38

VSEBINA: Monsignorju dr. Alešu Ušeničniku (str. 265) // Alma Sodnik: Ob sedemdeset-
letnici Aleša Ušeničnika (str. 266) // Franc Veber: Aleš Ušeničnik in moderna
filozofska problematika (str. 286) // Dr. Viktor Korošec: O razporoki (str. 302) //
Obzornik: M. V.: XVII. kongres Pax Romane v Sloveniji (str. 310) // Ocene (str. 313) //
Zapiski: J. P.: Kako je bil določen dr. Anton Bonaventura Jeglič za knoziškofa
ljublanskega (str. 324) // F. T.: Arthur Schopenhauer in naš čas (str. 326) //
T. Č.: Papini o Danteju (str. 330) // T. Č.: Najnovejša Claudelova knjiga (str. 331)

»Čas«, revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridržuje pravico tuintam združiti dve številki.
Naročnina: 60 Din za Jugoslavijo, 70 Din za inozemstvo letno. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

Uredništvo: Dr. Janez Fabijan, univ. prof., Ljubljana, Tyrševa c. 17/III., dr. Ivan Ahčin, glavni urednik »Slovenca«, Ljubljana, Jugoslovanska tiskarna in dr. Stanko Gogala, prof. na drž. učiteljskiču v Ljubljani.

Uprava: Ljubljana, Miklošičeva česta 5; tel. št. 3030.

Račun pri Poštni hranilnici, podružnici v Ljubljani, št. 10.433 (lastnica računa Leonova družba v Ljubljani).

Odgovornost pred oblastjo: Prof. dr. Fabijan za uredništvo, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatiskovanje razprav je dovoljeno samo s privolitvijo uredništva in z navedbo vira.

MONSIGNORJU
DR. ALEŠU UŠENIČNIKU
ČASTNEMU UDU LEONOVE DRUŽBE
OB SEDEMDESETLETNICI ŽIVLJENJA

ŽELIMO

DA BI PO BOŽJI DOBROTI
MOGEL ŠE MNOGO LET SEJATI ZRNJE
RESNICE IN MODROSTI
V BRAZDE SLOVENSKE IN KATOLIŠKE

LEONOVA DRUŽBA
UREDNIŠTVO ČASA

Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika.

Odlomek iz zgodovine filozofije pri Slovencih.

Alma Sodnik.

Že prvi pogled na filozofsko delo Aleša Ušeničnika pokaže, da se je Ušeničnik vedno in v veliki meri tudi filozofskoliterarno udejeval; vzporedno s tem je šel njegov učiteljski poklic, sprva kot profesor na ljubljanskem bogoslovju, od ustanovitve univerze v Ljubljani pa kot akademski učitelj in vodja filozofskega seminarja na teološki fakulteti. Začetek njegovega filozofsko-literarnega dela je podan z letom 1891, ko je napisal v Domu in svetu razpravo Tvar in lik. Od tega prvenca je priobčil do današnjih dni preko 150 razprav v različnih revijah in obsežne samostojne publikacije. Naj omenim le nekaj tega! Na začetku stoje članki v Domu in svetu ter Rimskem katoliku, nato je stopil v našo literarno javnost kot urednik in glavni sotrudnik Katoliškega Obzornika (1897—1906), postal je soustanovitelj Časa, znanstvene revije Leonove družbe (1907), ki si je zastavila program, da osnuje svoje delo na filozofskem temelju, uredil ji je 12 letnikov in napisal je zanjo veliko število razprav, ki zavzemajo do danes v reviji vodilno mesto. Nadalje je priobčil svoje spise v Voditelju, Bogoslovnem Vestniku, Socialni Misli idr. L. 1910 je izšla Ušeničnikova obsežna Sociologija, l. 1916 Knjiga o življenju (1918 češki prevod, 1922 hrvatski prevod, 1929 slovenska druga izdaja), l. 1918 je izšla v težkih dneh filozofova izpoved Um die Jugoslawia; v l. 1921—1924 je priobčil svoj obsežni Uvod v filozofijo z Ontologijo, l. 1930 se je udeležil Geysjerjeve 60 letnice z razpravo Das Unbewußte bei Thomas von Aquin (v »Philosophia perennis« hgg. v Fritz-Joachim v. Rintelen, Regensburg), ob tristoletnici Descartesovega spisa Discours de la méthode je napisal De methodo cartesianiana (v Rivista di filosofia neoscolastica 1937), kot član Tomaževe akademije znanosti v Rimu je prispeval v Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis razpravo De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis (1936); v letih 1935—1937 je izšla v treh zvezkih njegova Knjiga načel. Razen tega je objavil v različnih revijah mnogo poročil o filozofski in socialni literaturi ter kritiko prikazane literature.

Da nam postane navedeno obsežno gradivo dostopno v svoji notranji povezanosti, je potrebno, da upoštevamo tudi razvoj filozofske misli, kakor je značilen za Evropo od pričetka Ušeničnikovega filozofskega udejstvovanja. Kateri so filozofski temelji, ki so sooblikovali kulturo Evrope? Tak pogled s stališča dobe je poučen zlasti tedaj, ko gre za misleca, čigar delo je v tesni zvezi s problematiko

dobe, čigar delo je v mnogem kritika njegove okolice, njenih izsledkov, oris lastnega stališča do nje. Ušeničnik je tak mislec. Vedno je bil in je v zvezi s filozofsko kulturo svojih dni. Motri tokove miselnosti, ki je za dobo aktualna, vodilna, zasledoval pa je tudi posledice različnih teoretičnih stališč, kakor se pojavijo tedaj, ko pride misel iz teorije v življenje, iz kontemplacije v dejavnost. In upošteval je pri tem tudi naše lastne kulturne prilike. Tako je njegovo delo v mnogem oris, pojasnilo, pretres, kritika in odgovor na razne nazore, stališča in teorije, ki so se pojavile v miselnosti zapadnega človeka tja od sredine preteklega stoletja. Zato je mogoče to delo pravilno razumeti le tedaj, če upoštevamo tudi problematiko dobe, ki je to delo sprožila; toliko je za nas potreben vsaj prav kratek oris dobe same.

Stremljenje dobe.

Razvoj filozofije pove, da sta zlasti dva idejna toka, ki jo usmerjata. Oba sta prišla do najbolj zgoščenega izraza ob vprašanju človeka, le dala sta na to vprašanje docela različen odgovor. Mislim na prirodno in duhovno osnovan nauk o človeku. Prvi postavi težišče v telesno-čutno bistvo človeka in v smislu tega nauka je človek povsem na stopnji prirodnosti, del te prirodnosti, podrejen le njeni zakonitosti. Prepričanje duhovno osnovanega nauka o človeku pa je, da presega človek po posebni strani svojega bistva prirodnost, da ne veljajo zanj le zakoni vzroka ter učinka, temveč še zakoni razloga in posledice, veljavnosti, smisla.

Če skušamo določiti značilno stran miselnosti v drugi polovici preteklega stoletja, vidimo, da je to vedno izrazitejše javljanje prirodno osnovane antropologije. Ta nauk se ni pojavil hipoma, temveč korak za korakom. Prišel je do različnega izraza, in sicer kot pozitivizem, evolucionizem, relativizem, materializem. Ta celotna usmerjenost je imela svoje prednosti (raziskovanje čutne plasti, analiza občutkov ter prirejene telesnosti, uporaba prirodoslovnih metod itd.), vedla pa je k težnji, da se duhovno doživljanje čim bolj približa čutnemu, da se zabriše meja med čutnostjo in duhovnostjo. Posledica je bila, da se je izkazal problem subjekta-osebe kot psevdoproblem, kot »provizorna fikcija, ki pomaga urejevati komplekse občutkov« (Vaihinger). Človeški subjekt je »vsota občutkov«; ne razlikuje se od živalskega kvalitativno, temveč le gradualno; je le »skupek atomov«. Vsaka od teh oblik prirodno usmerjene antropologije je vplivala po svojem jedru na kulturno življenje Evrope: metafizični človek je umrl, je rekel Zola.

Ob prelomu stoletja je bila ta miselnost vodilna filozofska smer v Evropi. Kmalu zatem se je začel javljati protitok, zlasti s strani

nemške filozofske literature. S tem se je začela javljati zopet duhovno osnovana antropologija in njen razvoj doživljamo danes. Javil se je z različnih plati, poudarjal je različne vidike, a šel skupno pot v zahtevi dualnega pojmovanja vesoljstva: duševnost je realnost záse, ki je ni mogoče reducirati na materijo, in bistvo človekove duševnosti je duh. Zato se ta smer zanima bolj za one strani človekove narave, ki ji odkažejo posebno, izjemno mesto v vesoljstvu pojavov: človek je nositelj kulture, ustvaritelj kulture. Metafizični človek se nanovo oživlja in, kakor kažejo nekatera znamenja, teži za tem, da izdela novo teorijo duha, da, novo metafiziko duha, ki naj bo osnovana na poglobljenem psihološkem temelju. V tej zvezi je zanimivo poročilo filozofskega društva v Berlinu, ki je obširno razpravljal o vprašanju »Seele und Geist« kot o najaktualnejšem vprašanju naše dobe; zlasti zanimive so razprave, ki jih je priobčil Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain, in obravnavajo prav problem duha (J. B. Kozák, Landgrebe, E. Utik, O. Kraus; glej Philosophia, Beograd 1936. V. 1). Naj omenim le nekatere početke te preorientacije!

Sem spada že tako zvana marburška šola (Cohen, Natorp), enako badenska šola (Windelband, Rickert), kolikor nadaljujeta Kantov nauk, ki se je uprl Humejevemu poizkusu, izriniti človeka-osebo iz njegove posebne pozicije v vesoljstvu, vzporedno spada sem razlikovanje med prirodoslovnimi in duhoslovnimi vedami (Rickert, Dilthey), nadalje Bergsonova teorija intuitivnega (prostostnega) doživljanja, nadalje W. Stern in njegov krož (problem osebe in reči), nadalje Fr. Brentanova filozofija in predmetna teorija ter fenomenologija itd. Med te pokrete se uvrsti tudi neotomizem.

Neotomizmu je dala pobudo okrožnica Leona XIII. Aeterni patris iz l. 1879. Tudi ta okrožnica je izrastla iz potrebe, da se povrne miselnost zapadnega človeka 20. stoletja k duhovnemu gledanju njegovega bistva, obenem pa znova utrdi pozicija realizma (nasproti Kantu). Uspešno pot k taki preusmeritvi je videl Leon XIII. v nanovo oživljeni filozofiji Tomaža Akvinskega. Iz te pobude se je razvil pokret, ki je pomenil sprva toliko, kot ponovitev tomistične filozofije, kmalu pa je postalo idejnim začetnikom tega pokreta jasno, da pač ne more iti le za neko ponovitev sistema, marveč za obnovev onih temeljev, ki so ohranili svojo trajno vrednost, a je v ostalem sistem potreben nadaljnje izgraditve. Poleg kulta tradicije da je potrebno tudi delo, ki naprej gradi; dojemanje resnice da je historično pogojeno in je zato potrebno ekstenzivne kakor intenzivne izpopolnitve (Geysler). V tem smislu je napisal de Wulf: Ni govora o tem, da bi zopet sprejeli staro sholastiko po celotni njeni vsebini; vsaka oblika sholastičnega mišljenja mora postati, če naj ne bo brez vpliva in trajnosti, neosholastična,

to je, opustiti mora specifično srednjeveški značaj svojega stališča, da postane aktualna zadeva (Introduction à la philosophie néoscolastique). Tako pojmovani neotomizem si je stavil določene naloge. Te so: študij filozofskih virov, ki naj vede do avtonomnega poznanja filozofije Tomaža Akvinskega, odkrije naj težkoče ter odprta ali nepovoljno odločena vprašanja sistema, omogoči naj nadaljnjo izgraditev sistema in sicer v smislu organske, notranje zveze med starimi idejnimi temelji in novim gradivom med aristotelsko tomističnim ogrodjem in izsledki moderne znanosti (n. pr. fiziologije, biologije, psihologije itd.). Torej: vetera et nova! Kongenialni poznavalec, avtonomen tolmač in izpopolnjevalec sistema — to je cilj temu filozofskemu prizadevanju.

Uspeh tega pokreta je bila sprva nova (Leonova) izdaja filozofskih spisov Tomaža, zgodovinsko raziskovanje virov, ki je naznačeno zlasti z imeni Cl. Baeumker, v. Hertling, M. Baumgartner, M. Grabmann, de Wulf, sistematika, kakor so jo razvili n. pr. Mercier, Geysler, Schaaf, Boyer, Zamboni, Fröbes, Przywara i. dr.

Neotomizem na naših tleh.

Neotomistično stremljenje je pustilo svojo sled tudi pri nas. Tudi pri nas se je vodilo to stremljenje iz odpora proti »atomskemu gledanju človeka«, proti »mehaniki človeka«. Značilno za naše razmere pa je, da se je oglasil ta odpor pred prvim poizkusom, uveljaviti prirodno osnovani pojem človeka, da je torej reakcija nastopila pred akcijo. Iz takih teženj je nastal spis, ki ga lahko imenujemo osnovo slovenske filozofske književnosti: Fr. Lampetov Uvod v modroslovje. Lampetov Uvod ima namen, podati Slovencem kratek oris filozofije, je to kratka enciklopedija sholastične filozofije, ki »kaže poleg prave poti tudi zmote«. Šele po 10 letih pa dobimo pri nas prvi poizkus onega stališča, ki je bilo že vnaprej odklonjeno, namreč misel o Spencerjevem evolucionizmu in Ostwaldovem energetizmu. Je to članek I. Žmavca Na višini našega časa (Slov. Narod 1897).

V nadaljnjem je za naše prilike kaj značilno, da pri nas neotomizem v prvem razmahu ni dobil onega izraza, kakor smo ga mogli ugotoviti v literaturi izven naših mej, kjer se je izoblikoval kot posebna pot, ki naj omogoči povratek k duhovnemu pojmovanju človeka. Nepoznana nam je bila v tej dobi težnja po obnovitvi tomizma v smislu organske, notranje r a s t i sistema. Hitro se je namreč izkazalo, da je ostal ob strani filozofsko znanstveni moment tega evropskega pokreta in da se je uveljavila pri nas predvsem njegova propagandno-apologetična ter socialno-praktična stran. To fazo neotomizma pri nas označuje deloma že omenjeni Lampetov Uvod v modro-

slovje, ki ima namen, da seznanj čim širši krog z vodilnimi idejami filozofsko sholastične miselnosti; zlasti pa spada sem delovanje A. Mahniča.

Mahnič je bil po svoji naravi filozof-reformator in organizator, raziskovalec, znanstvenik. Zaviral je razvoj naturalistično materialističnega mišljenja, onemogočiti je hotel, da prodira ta miselnost v naše kulturno življenje in je zato zahteval, da bodi pri nas misel in delo orientirano ob filozofiji Tomaževi. Ni mu bilo na tem, da ostane pri raziskovanju tega ali onega filozofskega vprašanja, ni stremel za novo obliko rešitve vprašanja samega, šlo mu je za praktično udejstvovanje, ki bodi zgrajeno na osnovnih načelih tomistične ideologije. Zato je izhajajoč iz metafizike predvsem pokazal in ocenil idejna gibanja našega tedanjega kulturnega življenja. To mu je dalo priliko, da je govoril o različnih filozofsko kulturnih pojavih, a povsod se je izkazalo, da Mahniču ni za teorijo, pač pa za uporabo teorije, da mu gre za prenos teoretičnih stališč na naše dejanske kulturne proizvode in prilike (prim. n. pr.: Dvanajst večerov 1884, članki v Rimskem katoliku, Hrvatski Straži). Njegovo vodilno prepričanje je bilo: »... menimo, da se učenost vedno še preveč odtuja življenju, teorija praksi. Morali bi se vse bolj ozirati na to, da stavke vede in filozofije kar mogoče uporabljamo na dejanske razmere, da kažemo uporabnost teorije na življenje... dajmo žarkom spoznane resnice prost vhod v življenje, dajmo jim tukaj preoblikovati svet in človeštvo.«¹ Preoblikovati svet in življenje — na osnovi filozofije krščanstva — to je Mahničev program, ki ga je do potankosti dosledno tudi izvajal.

Neko slično duševno razpoloženje dobimo pri J. E. Kreku, tem izredno iniciativnem organizatorju na polju socialnosti. Vodilo ga je prepričanje, da daje filozofija Akvinčana osnovo tudi za rešitev socialnih problemov (glej n. pr. članke v Katoliškem Obzorniku). A Krek ni hotel ostati pri socialno-teoretskem delu, tudi on je iskal in našel stik s praktičnim življenjem; razlika napram Mahniču pa je zlasti v tem, da pri Kreku ne dobimo sledu one aprioristične usmerjenosti, ki je bila tako značilna za Mahniča in ga je vedla do tega, da je prenašal apriorne strani v sfero umstvenega dogajanja (n. pr. načelo aut-aut). Krek je globoko razumel dejansko življenje, upošteval je dejansko življenje in zato je skušal vedno pritegniti in zainteresirati za svoje ideje čim širši, tudi idejno nasprotni krog.

Že s tem postane vidno, kako se je to delovanje oddaljilo od one zamisli neotomizma, ki naj bo filozofsko-znanstveni pokret. A naznačeni prvi fazi je sledila tudi pri nas še druga faza. Ta je videla svojo

¹ Rimski Katolik VII. (1895), str. 162 s.

naložo v obnovitvi tomističnega sistema, v razvoju tam stavljene problematike. Prva uresničevalca te smeri sta bila Fr. Lampe in Fr. Kovačič. Njen najizrazitejši predstavnik je Aleš Ušeničnik.

Iz že omenjenega Uvoda v modroslovje je viden Lampetov načrt, s katerim se je lotil velikega dela; izdelati je hotel Slovencem celoten sistem filozofije. Od tega načrta je uresničil le dvoje, psihologijo in estetiko. L. 1890 je izšlo obširno Dušeslovje, ki predstavlja po njegovi zamisli osnovo celotnemu sistemu, l. 1900 je priobčeval svojo estetiko v Domu in svetu pod naslovom » O lepoti«. Smrt avtorja je prekinila spis, a zamisel njegovega estetskega sistema si moremo rekonstruirati na podlagi orisa v spisu »Cvetje s polja modroslovskega« (1897). Tako izpopolnjena slika nam da ogrodje njegove estetike. Že obdelani dve disciplini filozofije izpričata, da sta spisa nastala iz drugačne potrebe, da tu ni šlo za uporabo, ne za popularizacijo filozofije, temveč za prikaz posameznih filozofskih panog v smislu dopolnitve teh panog z izsledki modernega raziskovanja. Za Lampeta je zlasti značilno, da je povsod poudarjal skustveni vidik, da je pritegnil prav skustveno usmerjeno literaturo n. pr. Fechnerja, Wundta itd. Povedano je seveda le kažipot, ki naj naznači smer Lampetovega filozofsko znanstvenega dela, podrobnejši oris gre izven mej tega spisa.

Potrebo skustvene orientacije za uspešno filozofiranje je poudarjal tudi Fr. Kovačič, le po drugi poti. Kovačič je bil pri nas prvi, ki je opozarjal na Leonovo encikliko in seznanil Slovence z njenimi težnjami, opozarjal je, da je sholastično tomistična filozofija razvoja zmožna in potrebna ter je videl tak razvoj prav v izrazitejšem izrabljanju skustva; sholastična filozofija da je potrebo skustva sicer načelno učila dejansko pa skustvo zanemarjala. »Ako se sholastika obnovi z vsemi svojimi pritisklinami, lahko že v naprej rečemo, da ne bo nikakšnega uspeha, marveč da se bo začel stari proces razkranjanja.«² Upoštevanje skustva je tista točka, od koder se lahko razvije uspešno filozofiranje, ki ohrani za svojo bazo idejne temelje Aristotela in Tomaža. Vrelec skustva pa ni le prirodoslovje, enako tudi zgodovina. Iz takega prepričanja je Kovačič napisal različne filozofsko-zgodovinske razprave n. pr. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu (Katol. Obzornik 1899), Aristotelovo svetovno naziranje (K. O. 1900), Boetij in njegovo modroslovje, Doktor Angelicus Tomaž Akvinski, 1905; razen tega je obravnaval tudi filozofsko sistematiko (Metafizika in ontologija 1905, 1930, Kritika in noetika 1930). V glavnem pa je Kovačič opustil svoje filozofsko delovanje in se je posvetil zgodovini.

² Ob osemstoletnici križarskih vojsk, Katoliški Obzornik I, (1897), str. 171.

Navedli smo le nekaj potez, ki seveda nikakor ne morejo podati točnega vtisa, imajo le namen, da naznačijo početke našega neotomizma, da pokažejo, kako so se njega prvi zastopniki odzvali encikliki iz l. 1879. S tem postane vidneje tudi mesto, ki gre v liniji slovenskega neotomizma Alešu Ušeničniku.

Filozofski program Aleša Ušeničnika.

Preden skušam podrobneje orisati Ušeničnikovo filozofsko delo, nekaj misli o njegovem programu. Je to napisani in nenapisani program dela, ob katerem zagledamo Ušeničnikovo mesto v okviru slovenskega neotomizma in slovenske filozofije sploh.

Aristotelsko tomistična filozofija je njegova duhovna preteklost. Kako pojmuje svojo nalogo? Pri doživetih filozofskih vprašanjih in njih odločitvah je potrebno tudi poznanje avtorjeve osebnosti, saj je pogosto prav osebnost tisti činitelj, ki omogoča razumevanje njegovih stremljenj. Poznanje? Ko izpregovorim o človeku, o osebi, se zavedam, da se dotaknem vprašanja, ki vsebuje v sebi skrivnost. Kdo pregleda tiste tanke niti, ki jih poveže notranjost človeka v celoto, enoto? Kdo jih prikaže? Ne poznanje osebe, kvečjemu slutnja. V tem smislu naj omenim le dvoje osebnostnih potez, ki sta dobili izraz zlasti v njegovem delu.

Ušeničnik je filozof mislec, ne organizator. Kot hladen motrivec stoji nasproti znanstvenim dejstvom, nasproti resnici. Resnica se mu javlja kot nekaj objektivnega, ne kot njegova osebna zadeva. Od tod vedno želja postaviti v ospredje predmet, težnja po jasnosti predmeta, njegovo ostro zavračanje nejasnosti, stremljenje po urejenosti snovi in izvajanj. Trajno se vračajoča težnja njegovih spisov je, da postavi poudarek na problem sam, dočim ostane oseba avtorjeva skoraj docela v ozadju. Značilna v tej zvezi je tudi struktura njegovih razprav: ob različnih vprašanjih, ki jih obravnava, gre najprej za tem, da izdela idejno jedro vprašanja, da formulira tezo; nato sledi analiza pojava, nato osvetlitev z različnimi primeri; ne tolmači le primerov, temveč jih uporablja za pojasnitev analize. Torej: razjasnitev pojmov in odločitev vprašanja ter končno iz odločitve izvirajoče posledice. In povsod se vidi ona velika resnoba, s katero vrši svoje delo, da bo res objasnitev. Nekajkrat je bila dana prilika, zagledati tega hladnega motrivca v jaki polemiki; tudi tu se je izkazalo dvoje: da je odločen, ko gre za problem, da pa odgovori z velikim mirom in brez strasti, ko gre za njegovo osebo — »izkušali smo vsikdar izrazom presoditi ceno in moč«, »orožje v boju z nasprotniki smejo biti filozofu le razlogi, nobena druga stvar ne«, »resnici na ljubo sem izpustil trpke besede«, taka in podobna mesta dobimo v njegovih spisih.

Ne bomo se čudili, če ugotovimo ob takem duševnem razpoloženju tudi veliko razumevanje za problematičnost znanstvenih dognanj, tudi onih iz okvira lastne znanstvene preteklosti. Najjasneje je to izpovedal ob priliki 700 letnice Tomaža Akvinskega. Iz te razprave morda najbolje povzamemo Ušeničnikov lastni tozadevni nazor. Ugotovil je: Če se miselno uglobimo v Tomaževo filozofijo, se nam pokaže troje, prvič, da ne moremo vsega sprejeti; drugič, da nam to, kar moremo sprejeti, ne zadoščuje povsem, in tretjič, da moramo postaviti vse v novo osredje.³ Ne gre mu torej za prevzemanje celotnega sistema, za ponovitev sistema, temveč za orientacijo ob filozofiji Tomaža; to da je postulat naše dobe. Navedeno izpriča, kje je po Ušeničniku prava naloga neotomizma. Ta naloga je imanentna izpopolnitev sistema in dopolnitev sistema, ki poveže v organsko celoto lastno stališče z izsledki modernega prizadevanja v smislu »vetera novis augere«. Zato je zaklical: naprej s sv. Tomažem! In dostavil je: učenci Tomaža morajo poznati duševno življenje časa, da bo njih filozofija večna po idejah, a sodobna po problemih in odgovorih.⁴ Tudi naša doba naj gradi po načelu kontinuitete naprej na temeljih aristotelsko-tomistične filozofije! To je tista točka znanstvenega življenja, na kateri se Ušeničnik notranje najbolj sprosti. To je njegov filozofski program. Seveda zamore to le motrivec, iskatelj resnice. Ta Ušeničnikova usmerjenost je omogočila, da smo dobili na naših tleh zastopnika neotomizma modernega formata.

Ta najbolj notranja naravnost njegove osebe pa se ni vedno izrazito javila. Zdi se, da je bila dvojna ovira. Prvič na splošno v našem miljeju. Ušeničnik je mnogo pisal v razmerah, ki so bile malo prikladne znanstvenemu delu; večkrat je omenil, da ovirajo znanstveno delo naše domače kulturne prilike, češ, pri nas se vsak list boji prinašati strogo znanstvene članke (podobne izjave dobimo ta čas tudi s strani J. Pavlice, Fr. Lampeta, Iv. Žmavca). Upoštevajoč milje, so dobili tudi Ušeničnikovi članki različen izraz, prilagodili so se »potrebam malega naroda«, izsledovanje in imanentna kritika sta morali ostati v ozadju. Z ustanovitvijo univerze so se razmere

³ Čas XIX. (1925), str. 211.

⁴ Istotam, str. 214; primer za tako delo sta osobito razpravi Das Umbewußte bei Thomas von Aquin v »Philosophia perennis« (Festgabe Joseph Geysers zum 60. Geburtstag hg. v. F. J. Rintelen, Regensburg 1930, I.—II.), I., str. 179—192, in razprava De reflexione completa in qua intimo videtur esse ratio certitudinis v Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, (Nova series, Vol. III. a. 1936), v prvi razpravi obravnava Ušeničnik vprašanje, kako se ima filozofija Tomaža k problemu nezavestnega in podzavestnega, v drugi izkaže — mimo lastne metode — še ob virih, da je poznal tudi Tomaž Descartesov »cogito, ergo sum«.

izpremenile. Sedaj je prišel čas, ko je napisal svoj Uvod v filozofijo, ki pomeni Ušeničnikovo filozofsko-znanstveno izpoved, udeležil se je s svojimi spisi inozemskih znanstvenih revij, kjer je orisal izsledke svojega dela.

Če vidim prav, je bil še drugi moment, ki je Ušeničniku ob pričetku njegovega delovanja oviral lastno pot. Je to Mahničev vpliv, njegovo pojmovanje nalog, ki jih imej filozofija pri nas, ali bolje rečeno, njegova uresničitev stavljenega programa dela, ki je šla predvsem za praktičnim ciljem. Mislim na Ušeničnikove članke v Rimskem katoliku iz leta 1895. in 1896. ter v prvih letnikih Kato-liškega Obzornika. Ob teh člankih se je zdelo, da bo Ušeničnik nadaljeval Mahničevo tradicijo, a kmalu se je izkazalo, da Ušeničnik ne namerava povsem pristati na podane smernice, temveč gre lastno, osebno določeno pot. Vidno je to postalo zlasti ob načrtu, ki je bil izdelan novoustanovljeni »Leonovi družbi«.

Aleš Ušeničnik in Leonova družba.

Neotomizem je vodil v raznih kulturnih centrih Evrope do ustanovitve lastnega znanstvenega društva, Leonine. Pri nas je bila »Leonova družba« prvo društvo, ki je postavilo svoje delovanje na filozofsko osnovo. Razumljivo je, da je bilo mnogo odvisno od zamisli in načrta, ki je bil tedaj izdelan. Omejim se pri tem vprašanju na tisto stran, ki pride za nas tu predvsem v poštev. Kakšen je bil torej načrt dela, kakšne smernice društva?

Prva pobuda za ustanovitev je izšla v R. k. I. str. 445. s član-
kom »Slovenska akademija za ohranjenje krščanskega duha«. Pisec članka poudarja potrebo filozofične izobrazbe in vzporedno s tem potrebo ustanovitve akademije, ki naj bo nadomestilo katoliškega vseučilišča, kakor se je tedaj ustanovilo n. pr. v Franciji, Belgiji in drugod. To pobudo je dal jezuit Lassbacher.⁵ Določnejšo obliko je dobila misel s člankom, ki ga je priobčil dr. Jos. Pavlica. Članek je posvečen ustanovitvi Leonine na Dunaju in govori tudi o odnosu te ustanove do Slovencev; predlaga že izpopolnitev dunajskega pro-
grama, in sicer v dvojnem smislu: prvič, društvo naj pospešuje znan-
stveno raziskovanje tistih vprašanj, ki posebno zanimajo slovanstvo na jugu in severu, češ, Slovani imamo obilo svojega dela, ko niti ne vemo kje-li in koliko; drugič, društvo naj vzgaja znanstveni naraščaj, »da se nam ne bo izgubljalo toliko darovitih glav kot do-
sedaj«. ⁶ Ta predlog je obravnaval tudi prvi katoliški shod v Ljubljani

⁵ Članek je podpisan le z L.; za pojasnilo zahvala g. prof. A. Ušeničniku!

⁶ Jos. Pavlica, Leonina, utemeljena na Dunaju 24. januarja 1892, Rimski katolik IV.

(1893), vendar ni prišlo do uresničenja in zato se je v R. k. ponovno oglasil J. Pavlica z resolucijo: ustanovi se naj slovensko vednostno društvo po zgledu dunajske Leonine, ki prevzame nalogo skrbeti za višjo gojitev in razvoj krščanske vede. Priobčil je tu že nasvetovana pravila Slovenske Leonine.⁷ Kakor vsi predlogi je ostal tudi ta brez odziva v javnosti. »Stvar še ni zrela, ali bolje, ideja ni našla mož« pravi člankar v R. k. in poziva še naprej k ustanovitvi.⁸ Istega leta (1894) pa se je vršil sestanek v Celju, ki je določil društvu ime in pravila. Novemu društvu je izdelal Mahnič idejni program, ki podarja zlasti trojno nalogo: 1. goji naj vedo; glavna naloga društva bo v tem smislu, utemeljevati in razširjati med Slovenci načela prave (aristotelsko-tomistične) filozofije; 2. brani naj vero; 3. skrbi naj za filozofsko načelno izobrazbo voditeljev naroda, zakaj le o takih velja, da niso slepi voditelji.

Tudi iz tega programa odseva Mahničeva težnja popularizirati pri nas sholastično-tomistično filozofijo in težnja uporabljati jo; po Mahničevem delovanju sodeč je bilo itak težišče programa na drugi in tretji točki. Vidna je tudi razlika, ki je med njegovim stališčem in poprej navedenim stališčem J. Pavlice. Seveda gre tudi Pavlici za društvo, ki imej krščanski program, a Pavlica pričakuje znanstveno širše delovanje, raziskovanje specifično naših znanstvenih vprašanj. Težišče tega programa je na prvi točki, namreč gojitev vede, s posebnim ozirom na naše znanstvene zadeve. Pri Mahniču je ta posebna stran izpadla in tako je zdrknil idejni program društva na znanstveno nižji nivo.

Središče novoustanovljeni družbi je bil Mahnič. Komaj pa je bila pot načrtana, je že nastalo novo vprašanje, namreč, kdo bo uresničevalec teh misli, kakšna bo usoda društva po Mahničevem odhodu iz Slovenije. Odgovor na to vprašanje je hkrati odgovor na vprašanje, kaj pomeni Aleš Ušeničnik za Leonovo družbo.

Prav v času, ko je bilo treba določiti Mahniču naslednika, se je vrnil Ušeničnik iz Rima v domovino. Izvoljen je bil za društvenega tajnika in je prevzel uredništvo njenega novega lista, Katoliškega Obzornika. Od tedaj naprej je urejeval — razen petega — vse letnike tega lista, nato je bil soustanovitelj in dolgoletni urednik Časa, znanstvene revije Leonove družbe, in vedno njih neumorni so-trudnik. Zato moremo upravičeno reči, da je pot Leonove družbe tesno združena z osebo Aleša Ušeničnika.

Kot urednik Katoliškega Obzornika je napisal Ušeničnik v uvodnem članku: a tega ne, da bi Katoliški Obzornik zmetel le en

⁷ Slovenska Leonina, Rimski katolik V. (1893), str. 263, 269—72.

⁸ Rimski katolik V. (1893), str. 482; VI. (1894), str. 122; prim. še podatke v Slovencu 4/X., 11/IX. 1894 in 21/XI. 1896.

pojem, ki jih je s tolikim trudom čistil in bistril Rimski katolik; sprejel je Mahničovo delo in smer. Kmalu pa se je pokazalo, da ne namerava docela sprejeti idejne dediščine. Težišče Ušeničnikovega dela se je namreč polagoma premaknilo in obstalo na prvi točki Mahničevega programa. Storil je to na njemu lasten način: tu ne gre več za uporabo filozofije, ne gre za njen pomen v službi drugih kulturnih činiteljev, temveč za njeno neposredno lastno naravo in vrednost. Ta usmerjenost je Ušeničniku notranja potreba, dobila je izraz že v članku *Izvestnost človeškega spoznavanja*,⁹ vedla ga je do razmišljanj, iz katerih so potekli njegovi interno znanstveni izsledki. Postavil je torej svoje delovanje v območje gojitve vede, dvignil je smisel za teoretično znanstvene potrebe in zgolj praktična stran prejšnjega udejstvovanja je sama po sebi ostajala v ozadju. To je Ušeničnikov nenapisani program dela. Pove naj, da filozofije ni pojmovati le sredstveno, filozofija ni le sredstvo v dosego izven nje stoječih činiteljev, njen pomen ni le v pospeševanju in utemeljevanju drugih kulturnih prizadevanj, filozofija ima neposredno lastno naravo in vrednost. Ta program je uresničeval tudi kot urednik in sotrudnik revij Leonove družbe. To je obenem skupna stran, ki veže Ušeničnikovo udejstvovanje z načrtom, izdelanim od J. Pavlice, dasi gresta sicer vsak svojo pot.

In tudi s te strani vidimo, kako je osnovna črta njegove osebe teoretično kontemplativni vidik, gledanje resnice. Rekli smo že: Ušeničnik je motrivec resnice. A ni le to. Njegova osebnost je dosti širša. Enako značilen za njegovo doživljanje in delo je *e m o t i v n o - o s r e č e v a l n i v i d i k*. Je to posebna naravnost, ki odseva iz različnih njegovih spisov in doseže svoj višek v *Knjigi o življenju*. Jasno se pokaže, da do spoznane resnice ni samo v odnosu razumskega spoznanja, temveč tudi, da je pri resnici tudi s srcem. Iz svojega bogatega doživljanja dá odgovor in oporo v tistih vprašanjih, ki vedno nanovo vznemirjajo človeško srce. *Knjiga o življenju* noče podati le nekih umskih dožnanj, hoče biti več, namreč osrečevalni kažipot skozi življenje. Vse v prepričanju, da človek ni le mislec, ni le učenjak in da življenje ni le teoretični boj.¹⁰

Analiza filozofskega dela.

Kot že omenjeno so Ušeničnikovi filozofski spisi pogosto odgovor na razna tedaj aktualna vprašanja. Zato je razumljivo, da časovna razvrstitev ne da sistematsko enotne slike; če se pa uveljavi notranji, idejni vidik razvrstitve, dobimo zaključeno celoto teh

⁹ Rimski katolik IV. (1892), priloga str. 1—37.

¹⁰ Ali še moremo biti kristjani? Čas VII. (1913), str. 241—56.

publikacij. V tem smislu moremo razčleniti to delo v dvoje polovic, v oris in kritiko raznih teorij in sistemov ter v izgraditev lastnega stališča.

Če si ogledamo najprej prvo, vidimo, da je v svojem jedru odklonitev tiste miselnosti, ki je rodila predvsem prirodni pojem o človeku in je bila v drugi polovici preteklega stoletja vodilna za Evropo; obenem je odklonitev nekaterih poizkusov, da se uveljavi ta miselnost na naših tleh in si pridobi pri nas svoje idejne pristaše. Idejno razvrstimo torej lahko to delo kot oris in stališče nasproti pozitivizmu, evolucionizmu, relativizmu, skepticizmu, materializmu ter onem monizmu, ki je dosegel svoj višek ob prelomu stoletja in o katerem je bilo rečeno, da pomeni za krščansko filozofijo največji boj vseh časov.¹¹ Za naše razmere je značilno, da začenjajo spisi z odklonitvijo omenjenih nasprotnih nazorov, kolikor so bili ti nazori splošno kulturne izpovedi in da se obračajo šele na drugi stopnji do ožjega, znanstvenega jedra, do takega ali drugačnega poizkusa, dati odgovor na vprašanje o našem spoznavanju, o znanstvenih metodah, o pojmovanju vrednot itd. Pri našem prikazu pa gremo nasprotno, idejno, ne časovno osnovano pot.

P o z i t i v i z e m. Bistvo pozitivizma, njegove različne vrste in kritiko je podal Ušeničnik v Uvodu, in sicer v zvezi s spoznavno-teoretičnim vprašanjem o naravi in mejah spoznavanja. Proti pozitivizmu se obrača, kolikor vidi v njem stremljenje, da omeji spoznavanje na meje skustva, da izloči svojevrstni značaj duhovnega doživljanja, da zanika možnost neskustvenega, metafizičnega spoznavanja. Avtorjevo stališče do empirizma in pozitivizma pojasnjuje vzporedno njegova lastna teorija. Zlasti utrjuje obstoj in svojevrstnost duhovnosti kot posebne strani duševnosti, ki je poleg in nad čutnostjo.¹²

Poseben spis obravnava upravičenost metafizičnega spoznavanja. Ubral je tu psihološko pot, namreč iz strukture gonov. Pozitivizem, pravi, zanikava možnost metafizičnega spoznanja; če je to res tako, tedaj je v človeku gon, ki ga žene neprestano po nečem, česar ni, torej gon brez smotra, brez predmeta. Ali ni tak gon že psihološki nesmisel? Morda gon v tem in onem ne doseže tega, po čemer teži, a v splošnem ni noben naгон brez smotra in predmeta. V človeku je vložen tudi metafizični gon, od tod pa izvira tudi načelna možnost, dati metafizičnim vprašanjem odgovore.¹³ Osnova dokaza je tu narava gona sama: gon je doživljaj in kot tak je doživljaj nečesa, naravnana na predmet izven sebe; je to tolmačenje gonskega življenja

¹¹ Fr. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen* 1911.

¹² N. pr. Uvod v filozofijo I., str. 369 s., 424 ss.

¹³ Zadnja beseda nevere, *Katoliški Obzornik* X. (1906), str. 317—36; prim. v tej zvezi še Uvod I., str. 23, 329, II., str. 166, *Cas* XVII. (1923), str. 166.

v luči intencionalne teorije duševnosti. V nadaljnjem utemeljuje v tem spisu upravičenost metafizičnega spoznanja še ob načelu vzročnosti in načelu zadostnega razloga ter iz pogrešenosti onih nazorov, ki so nujna posledica nasprotnega stališča (skepticism, solipsism). Navedel je tudi že tu nekaj literature, ki zahteva povratek k metafiziki n. pr. Paulsena, M. Schulzeja, Spicha.

V spisu »Največja slabost našega časa« pojasnjuje nastanek pozitivizma, oriše zopet njegovo idejno jedro in pokaže, da so se iz tega nauka nujno razvili trije drugi principi, namreč princip imanence, evolucionizma in relativizma. Podrobno prikaže relativno ter absolutno pojmovanje vrednot, prikaže, kako pojmuje pozitivizem duhovede in ugotovi, da pridemo po tej poti do zgolj subjektivnega tolmačenja religije (n. pr. Harnack, A. Drews, R. Seydel), etike (n. pr. Wundt, Spencer, Westermarck), sociologije (Durckheim).¹⁴

Prihodnji članek se ozira na odnos, ki je med miselnostjo pozitivizma in miselnostjo krščanstva. Seznan nas z delom Brunetièreja *Sur le chemin de Croyance* (1905) in pove ob tej priliki, da zanikanje metafizike ni utemeljeno v pozitivizmu samem, češ, pozitivizem zagovarja relativnost, že v pojmu relativnosti pa tiči izpoved, da je razen in poleg zgolj relativnega še poseben, nerelativen, absoluten činitelj. V nasprotju z Brunetièrejem določa podrobneje še relativno in absolutno podstat, češ da je šele tu podlaga religije. In zaključuje: načel pozitivizma ne moremo priznati, zakaj empirična veda ni vsa veda, vendar pozitivizem tudi kot pozitivizem nima pravice zanikati religije.¹⁵

Odklonil je pozitivizem kot znanstveni pokret, enako kot splošno kulturni pokret.¹⁶ Zato je odklonil tudi kulturni program Omladine, ki da je orientiran ob pozitivizmu.¹⁷

Evolucionizem in relativizem. Ušeničnik je orisal nauk evolucionizma, pokazal njegove uspešne strani, v ostalem pa šel za tem, da z analizo pojava »razvoj« pokaže, kako evolucionistično načelo ne more biti edino in ne vrhovno načelo, zakaj razvoj mora imeti po lastni naravi neko počelo in ni možna redukcija počela razvoja na razvoj. Nemoogoče je premostiti s formulo razvoja fizično in duševno realnost.

¹⁴ Največja slabost našega časa, Čas V. (1911), str. 433—52.

¹⁵ Na potih vere, Katoliški Obzornik IX. (1905), str. 105—12; prim. še Hipoteza in veda, Čas I. (1907), str. 152—161.

¹⁶ N. pr. Nadomestila krščanstva, Katoliški Obzornik VII. (1903), str. 33—49; Katolicizem in moderna kultura, Čas I. (1907), str. 204—211; Misli modernega človeka o svetu in življenju, Čas II. (1908), str. 401—409; Več luči, Čas VI. (1912), str. 81—94 i. dr.

¹⁷ Dogma, Katoliški Obzornik IX. (1905), str. 1—8.

Podrobno prikazuje prenos evolucijske misli na biologijo, in sicer ob nauku Darwina in Lamarcka; orisu in kritiki sledi obširna literatura, ki naj čitatelja orientira v tem vprašanju.¹⁸

Izrecno je poudaril, da evolucionistično načelo tudi ne more biti vrhovno načelo duhoved. Razvoj, pravi, ni le formula, s katero hoče moderna znanost razlagati naravo in prirodno življenje, temveč tudi življenje duha. Ob H. Spencerjevi filozofiji je orisal ontologični evolucionizem, zgoščen v peterih aksiomih: tvar in energija sta večni; življenje je samorastel pojav v razvoju stvari; vsa bitja so se razvila po descendenci iz ene pristanice; duševni pojavi so le funkcije stvari; Bog je le fiktiven pojav. Za življenje duha v tem okviru ni več mesta, zato je tudi pojem o človeku in kulturi v luči tega nauka zgolj prirodno fundiran.¹⁹ Tako zgolj prirodno tolmačenje človeka in kulture je zasledil tudi na naših tleh, in sicer v spisih Iv. Žmavca; odklonil je tudi ta poizkus, da bi osnovali zakone duhovnega življenja le prirodno-telesno in prirodno-čutno, da bi jih gledali z vida energetskega principa.²⁰

Obširno je razpravljal še o logičnem evolucionizmu, o etičnem, socialnem ter zlasti religijskem in je pokazal na nedostatnost tako usmerjenih sistemov logike, etike, sociologije in religije.

Logični evolucionizem zanikava objektivnost resnice, resnica mu je le subjektivna, relativna, podvržena časovnemu razvoju. Nasproti temu utrjuje Ušeničnik: resnica je izven razvoja, ni relativna, kar se izpreminja in razvija, je naše spoznavanje, torej dojemanje resnice. Pojasnjuje to še ob razlikovanju dvojne vrste spoznavanja, analitičnih in sintetičnih sodb ter resnic. Podobno mesto gre ostalim vrednotam, zato primeroma etika ni le nauk o razvoju dobrega ter zla, temveč nauk o dobrem in zlem samem (analitični značaj etičnih sodb!). Proti ekstremnemu evolucionizmu govori nerelativni značaj vrednot. To velja tudi za religijsko območje. S posebnim

¹⁸ Uvod v filozofijo II., str. 342—75; prim. še Človek in opica, Katoliški Obzornik V. (1901), str. 149—156; Nekaj misli o descendenci teoriji, Katol. Obzornik VI. (1902), str. 214—223; Življenje in stvarjenje, Katol. Obzornik VII. (1903), str. 313; O pračloveku, Čas XXVI. (1931/32) in razne ocene sem spadajoče literature, n. pr. Wasmann, Dierke, Reinke i. dr.

¹⁹ Moderno svetovno naziranje in veda, Čas I. (1907), str. 193—204.

²⁰ Iv. Žmavc: Na višini našega časa, Slov. Narod 1897 (Zlogonski); Masaryk — slovanski filozof, Ljubljanski Zvon 1897; H. Spencer, filozof razvoja, napredka in svobode, Zbor. Maticе Slovenske 1906; Uvod v naraven nazor o svetu, Veda I. (1911); O eksaktnih podlagah svetovnega miru, Veda II. (1912); O znanstveni osnovi socialnega reda, Veda III. (1913); Ozdravljenje socialnega življenja, Soc. Matica 1913. Že tu je vidna osnovna poteza Ž. dela, ki je poizkus, zakone socialnega življenja prirodoslovno fundirati, pokazati socialni pomen energetskega nauka, pozneje je priobčeval svoje spise v nemščini in češčini.

poudarkom je obravnaval to vprašanje, ki je vzbujalo mnogo pozornosti zaradi pokreta tako imenovanega modernizma (Loisy, Schell i. dr.), ki se je povrnilo v sodobnem gibanju (n. pr. Wittig) in dobilo izraz tudi v mladinskem religioznem stremljenju. Ušeničnik vzame to vprašanje v pretres zlasti po trojni poti: prvič pokaže idejno jedro modernizma, ki je prenos evolucijske misli na polje religije, v ozadju tega nazora da je nauk o relativnosti resnice; drugič odkáže v okviru religioznega doživetja čustvo svoje mesto nasproti misli; tretjič omeji v tem vprašanju delokrog psihologije nasproti delokrogu logike. S tem je odklonil religijski subjektivizem, modernistični objektivizem in se postavil na stališče katoliškega objektivizma, ki mu religiozne objektivnosti ne ustvarjajo duše same s svojim religioznim čustvovanjem.²¹

Materializem. Že ob razglabljanju o evolucionizmu je zadel na oni tip evolucionizma, ki se druži z materialističnim nazorom. Obravnaval pa je posebej tudi materializem in je prikazal troje njegovih tipov: materializem, ki smatra doživljanje za snovno, materializem, ki mu je doživljanje mehanično gibanje visoko organizirane snovi in materializem, ki vidi v doživljanju funkcijo snovi.

Proti tem nazorom je nastopil negativno in pozitivno pot. Navedel je argumente, ki povedo, kaj doživljanje ni. Četvorica argumentov izkaže, da doživljanje nima lastnosti snovi (misel ni barvana, ne razsežna itd.); doživljanje ni mehansko gibanje, saj je bistven znak takega gibanja kvantitativnost, doživljanje pa ni količina; doživljanje tudi ni proizvod kompliciranih tvarnih pogojev, zakaj če se ti tvarni pogoji še tako kopičijo in izpopolnjujejo, ostanejo vendarle tvarni in je še vedno odprto vprašanje netvarnosti; definicija doživljanja kot funkcije tvarnosti pove le, da je med duševnostjo in tvarnostjo neka odvisnost, a vprašanje je še, kakšna je ta odvisnost. Pozitivno dokazovanje pa je zgrajeno na osnovi lastne narave duševnosti, češ, imamo jasne priče za nepremostljiv prepad med fizičnim svetom in duševnostjo; te priče so samozavest in svobodna volja. Le tako pojmovanje duševnosti naredi razumljive tudi pojave kakor splošne ideje, spoznavanje netvarnih predmetov, odnosov itd.

Še indirektno zavrača materialistično teorijo, namreč s tem, da navede moderno literaturo, ki je duhovno orientirana in smatra materializem za pogrešen. Razen tega pokaže na posledice, ki jih

²¹ Sem spada n. pr.: Evolucionizem, Čas I. (1907), str. 337—47; Evolucionizem na Slovenskem, Kat. Obzornik VIII; Reforme katolicizma, Katol. Obzornik VI. (1902), str. 63—83; Katoliški modernizem, Čas I. (1907), str. 265—274; Cerkev in cerkve, Katoliški Obzornik VIII., str. 93; Novo življenje, Čas XIX. (1924/25), str. 273—88; Wittig in cerkev, Čas XXI. (1926/27), str. 23—41; Nova renesansa, Čas XXII. (1927/28), str. 137—52.

ima ta nazor za umsko in нравno življenje človeka. Končno ugotovi, da je materializem nemožec kot svetovno naziranje, čes da ne odgovarja zahtevi vsakega svetovnega nazora, ki naj pojasni svetovne uganke: mnogoličnost snovi, zakonitost in smotrnost v svetovju, življenje, samozavest, svobodno voljo itd., tudi ne more dati odgovora na vprašanje, ki nenehoma vznemirjajo človeka, odkod in kam?²² Kot odgovor na to vprašanje je napisal Ušeničnik Knjigo o življenju.

In tudi v tej zvezi je opozoril na delo, ki se je vršilo na naših tleh v smeri materializma. Pokazal je Fr. Seidlov spis »Mehanika duševnega delovanja«, ki je izšel v Vedi II, 1912, čes da razlaga celotno duševno dogajanje le prirodno (glej Čas VI, str. 469—476), zlasti pa je vzel v pretres publikacijo B. Zarnika, O bistvu življenja 1912, (sprva v Času VIII, str. 141—152, nato v Uvodu v filozofijo II, str. 79 ss.).

Tako smo prišli do onih Ušeničnikovih spisov, ki jih je izzval monizem kot znanstvena teorija ter splošno kulturni pokret. Videl je, da si stojita nasproti dve kulturni smeri, monizem in krščanstvo; od tod potreba, da prikaže, razjasni, utemelji in oceni idejna gibalna obojne miselnosti.

Izdelal je sistematično sliko monističnih variant, jih zajel v troje oblik, namreč v materialistični monizem (ki mu je vse bitno tvar, snov, materija), spiritualistični (ki mu je vse bitno duh), transcendentni (kot višja sinteza obeh); pokazal je, da so to različni primeri bitnostnega ali konstitutivnega monizma. S primeri iz zgodovine je objasnil te tipe, dodal obsežno kritično razmišljanje, ki navede argumente, zakaj odkloni ta nazor. Iskal pa je tudi vzroka monističnemu pokretu in ga je dobil v teženju človeka po enotnem dometju vesoljstva (henološki princip). Toliko je monizem globoko zakoreninjen v človeku in njegovem stremljenju; ne le bitnostni ali konstitutivni monizem, ki mu je vsa bitnost ena, pač pa kavzalni ali pravzročni monizem, po katerem ima vse raznoliko stvarstvo en vir in en cilj, namreč v Bitju, v Bogu. To je krščanski monizem.²³

Tudi monizem je obravnaval kot svetovni in življenjski nazor, kot življenjsko filozofijo, nastalo v antifilozofski in teofobni dobi; prikazal je ob različnih prilikah razmerje tega monizma do krščanstva

²² N. pr. Nekaj misli o descendenčni teoriji, Katoliški Obzornik VI. (1902); Odprto pismo jezuita Wasmanna jenskemu profesorju Haecklu, Katoliški Obzornik IX. (1905), str. 301; Kako se popularizira Darwinizem, Katol. Obzornik IX., str. 303; Odkod življenje, str. 396—404; nadalje: Uvod v filozofijo II., str. 270—80, 494, 503; Ali moderno svetovno naziranje zadovolji duha in srce, Katol. Obzornik III. (1899), str. 1—17; Nadomestila krščanstva, Katol. Obzornik VII. (1903), str. 33 do 49; Novi svetovni nazori, Čas I. (1907), str. 61—65.

²³ Uvod v filozofijo II., str. 489—506; Monizem, Čas VII. (1913), str. 92—109.

in opozarjal na tiste osnove krščanske miselnosti, ki zamorejo pre-
roditi krščansko filozofijo in življenje.²⁴

To je kratek oris Ušeničnikovih sem spadajočih publikacij. A že ob njem vidimo sledeče: so vprašanja, ki stoje v ospredju posamezne dobe in so zanjo zlasti značilna. Tako so stali v ospredju filozofskega zanimanja zadnjih 50 let različni poizkusi, odločiti vprašanje narave, izvora in cilja ali predmeta spoznavanja. Doba je iskala rešitve po poti empirizma, pozitivizma, evolucionizma itd. Pomen Ušeničnikovega dela je v tem, da je predstavil Slovencem te smeri, da je postal pri nas najizrazitejši borec proti njim, in sicer v dvojnem pravcu: ocenil jih je in opozoril na posledice, ki se pokažejo tedaj, ko prestopijo te misli prag teorije ter postanejo praksa, življenje; obenem je prikazal te probleme v luči tomistične filozofije. In vedno je vestno motril tudi naše domače filozofsko udejstvovanje; zato napotijo že skoraj njegovi spisi sami k gradivu, ki ga zahteva rekonstrukcija slike o naši filozofski produkciji tam od l. 1897., ko je postal urednik Katoliškega Obzornika.

Spoznavnoteoretični vidik je torej, ki se predvsem uveljavlja že v dosedaj navedeni literaturi. Je to povsem v soglasju z Ušeničnikovim prepričanjem: če kdo zasleduje velike moderne zmote, bo našel, da imajo vse svoje korenine v zmotnih noetičnih načelih.²⁵ Prav zato mu je noetika temeljna filozofska veda, zato je napisal Uvod v filozofijo, ki obrača pozornost prav na vprašanje spoznavanja.

S tem preidem k drugi polovici spisov, namreč k onim, ki pomenijo sistematično izgraditev lastnega stališča. Katero je to stališče? Vemo že, da je obnovljeni tomizem. V svojem jedru je to sinteza med senzualizmom, empirizmom in racionalizmom.

Ušeničniku je spoznanje akt čutnosti in duha, uma. Oboje skupaj. Poudarja moment čutnosti. Sem spada psihološka in spoznavno-teoretična analiza čutnega dojetanja, ki pove, da je čutno dojetanje vsaj posredno realno objektivno. Čuti so sicer nepopolni, a verne priče o vnanjem svetu. Čutno zaznavanje je pravo, a nižje spoznavanje.²⁶ To je ugotovil nasproti raznim oblikam racionalizma. Delež duha v spoznavnem aktu pa je dojetanje odnosov, splošno in pojmovno predstavljanje, abstraktivno dojetanje, popolna refleksija, sposobnost analize, sinteze, sklepanja itd. Šele ti akti duhovnosti

²⁴ Prim. n. pr.: Brez Kristusa, Katol. Obzornik IV. (1900), str. 195; Novi svetovni nazori, Čas I. (1907), str. 61—65; Prispevki k problemu moderna veda in svetovni nazori, Čas V. (1911), str. 221; Evharistični kongres, Čas VI. (1912), str. 241—46; Pomisleki zoper krščanski kulturni princip, Čas VIII. (1914), str. 410 do 421; Monizem na Slovenskem, Čas VII. (1913), str. 63—66, i. dr.

²⁵ Čas XII. (1918), str. 289.

²⁶ Sem spada n. pr.: Uvod I., str. 113—145, 332; II. 147 ss.

utemeljujejo višje spoznavanje, šele na tej točki doseže spoznavanje svoj pravi, notranji razvoj. To je ugotovil nasproti senzualizmu ter empirizmu. Podrobno je obravnaval prav probleme umskega do-
jemanja, povsod je navedel bogato staro in zlasti moderno literaturo, jo pritegnil ter dodal lastne misli, lastne modifikacije, obenem pa pokazal na probleme, ki zahtevajo še nadaljnje raziskovanje (na primer razmerje predstav do pojmov, spoznavnih likov, intellectus agens, indukcija itd.).²⁷

Razen tega določi spoznavanje še po odnosu do objekta. Poudari prioriteto objekta v spoznavnem aktu, ne subjekta; je to pozicija realizma proti Kantovemu transcendentalnemu idealizmu. Ušeničnikov nazor določimo morda najbolje ob dvojnem, nasprotnem pojmu spoznavanja, ki ga je izdelala spoznavna teorija. Mislim na nazor, da je spoznavanje sprejemanje objekta (perceptio), ali da je ustvarjanje objekta (creatio). Vmes je nazor, ki mu je spoznavanje adaequatio intellectus et rei. Spoznavanje je v tem smislu prilikovanje, do-
jemanje objektov, seveda ni vzeti prilikovanja snovno, materialno (toliko je spoznavanje adaequatio rei); a to dojemanje ni le trpno in receptivno sprejemanje, temveč se zahteva spontanost, aktiviteta duha, subjekta (toliko je prav adaequatio intellectus). V tej teoriji je značilen za dejavni značaj spoznavanja zlasti zahtevki abstrakcije, ki je izraz subjektive dejavnosti, enako pozicija subjekta sama: subjekt ni le vsota doživljanja, temveč bistvenost z lastno dejavnostjo, ki se uveljavi prav v aktih spoznavanja in volje. Je to torej pojmovanje, ki upošteva obojni prej navedeni krajni vidik, seveda v določeni meji; je to tudi aristotelsko-tomistična izravnava obeh krajnih nazorov. Dobila je pri Ušeničniku tudi sledeči izraz: naš duh ima samosvojo dejavnost, ki mu je ni mogel dati svet, vendar more le delovati ob stiku s svetom.²⁸

Podobno izravnavo med senzualizmom in racionalizmom dobimo glede na vprašanje predmeta in cilja spoznavanja. Kateri so objekti našega spoznavanja? Ušeničnik ugotovi trojno plast objektivite, ki nam je dostopna: realnost skustvenega sveta, irealnost načelnega sveta in realnost nadskustvenega sveta, ki je Bog.²⁹

S tem smo nakazali smer, v kateri obravnava in odloči ta problem. Za izgraditev lastnega stališča pa je pomembna in značilna zlasti še m e t o d a , to je vprašanje načina, kako sistem znanstveno osnovati. To vprašanje je vzbudilo že zanimanje mladega Ušeničnika in ga je napotilo, da je napisal l. 1892. razpravo o izvestnosti

²⁷ N. pr. Uvod I., pogl. III., str. 334 idr.

²⁸ N. pr. Uvod I., str. 328—332, 349, 191 s., 197 s., II. 214 s., 280 s., 179 s., 273; Čas XIX. (1924/25), str. 205; Bogoslovni Vestnik I. (1921), str. 50 s., idr.

²⁹ Uvod I., str. 337 s., 341 s., 443 s.; Čas XVII. (1923), str. 163 s., 166.

človeškega spoznavanja (Rimski katolik IV.). Zdi se, da je doživel pri njem problem izvestnosti, združen s problemom metodične osnove sistema, troje stopenj.

Prva stopnja je podana s pravkar omenjeno razpravo. Obravnaval je tu vprašanje: ali sploh imamo izvestnost?, odkod je?, na katerem torišču se uveljavi?; razlikoval je izvestnost vede in vere. Na kratko povzamemo iz spisa sledeče: za obstoj izvestnosti priča že skušnja sama (skepticism je že na podlagi skušnje nemogoč); izvora izvestnosti ne moremo iskati v vnanjih faktorjih, kot n. pr. božje razodetje, soglasje človeškega rodu, pa tudi ne v čustvih, temveč edino v razvidnosti (to je v jasnosti misli, izvirajoči iz objekta); izvor izvestnosti je le neposredna, to je nesklepčna razvidnost. Taka razvidnost zadene troje resnic: sposobnost uma, spoznati resnico (prvi pogoj), eksistenco mislečega subjekta (realni svet, prvo dejstvo) in načelo protislovja (idealni red, prvo načelo). Te resnice so nam neposredno razvidne, so podlaga, na kateri sloni izvestnost drugih spoznav. Ušeničnik zastopa tu sholastično teorijo treh prvotnih resnic (factum primum, principium primum, condicio prima), a že tu čutimo, da ga ta rešitev ni docela zadovoljila. Spis konča z besedami: Dvomiti v izvestnost človeškega spoznavanja . . . to je v vsem modroslovju prva zmeta. A razmišljajmo o virih naše izvestnosti, mnogo je še temnega, mnogo neznanega!

Res je razmišljal in je podal nato kritiko te teorije ter je odklonil njeno metodo. To je druga stopnja problema. Pravi: nemogoče je zanikati brez protislovja te resnice, a predstavljajo se našemu razmišljanju le ontologično, ne logično. To se pravi: če te tri resnice ne bi bile naprej uresničene, bi bilo res vsako razmišljanje ne le brezmiselno, ampak sploh nemogoče. Ni pa treba, da bi bile tudi prve spoznane. V tej zahtevi da tiči krivi sklep neupravičenega prehoda iz ontologičnega reda v logični red. Ušeničnik se strinja v tem z Mercierejem. Ne zadovolji pa ga tudi metoda, ki da je preveč dogmatična, saj more biti v smislu te teorije vprašanje le o obsegu in mejah spoznavanja, ne pa o izvestnosti spoznavanja sploh. Zato je odklonil vidik treh prvotnih resnic kot uspešno pozitivno pot, ki naj vede do zaželjenega odgovora.³⁰

Tretja stopnja pokaže Ušeničnikovo lastno pot. Izbral si je pot introspekcije, samovpraševanja, refleksije. Razlikuje med nepopolno, čutno, in popolno, duhovno refleksijo (reflexio completa). Popolna refleksija je gledanje duha samega vase: duh je sebevid, sam sebi prozoren, zato spozna, da spozna. Taka refleksija je dana na točki samozavesti. Izhodišče spoznavne teorije more torej biti le nedvomna veljavnost samozavesti.

³⁰ Bogoslovni Vestnik I., str. 47 s.; Uvod I. str. 64 ss.

Mislím, sem misleč, sem; dvomím, sem dvomeč, sem itd.; to zavedanje je neposredno, ne po sklepu; cogito, cogitans sum, ne »cogitatur« (kakor je n. pr. mislil Geyser). Tu se ne moremo motiti, tu velja, esse = percipi. Pri tem mislimo na Avguščina in Descartesa, Ušeničnik ju je sam navedel, a izkazal je podrobno ob virih, da je bilo to tudi stališče Tomaža Akvinskega.³¹ Od tu je dobil migljaje, ki so ga napotili na lastno pot.

Označimo jo takole: analiza samozavesti izkaže t r o j n o n j e - n o s t r u k t u r o , zakaj s samozavestjo je dan doživljaj, subjekt in objekt. V samozavesti se torej stika celotna plast skustvene realnosti: realnost doživljaja (doživljaj je realen psihičen akt); realnost subjekta, vsak doživljaj je doživljaj nekoga (doživljaj, ki ga nihče ne doživlja, je kontradikcija) in če je doživljaj sam realnost, mora biti tembolj realnost tisti nekdo, čigar je; tretjič je vsak doživljaj tudi doživljaj nečesa, vsaka misel ima svoj objekt. Ušeničnik je posebej dvignil Aristotelov in Tomažev problem intencionalnosti: doživljaj meri po lastni naravi na objekt, po lastnem bistvu seže izven sebe in doseže objekt. V primeru samozaznave se krije subjekt z objektom in ker je subjekt nedvomno realno bitje, je tudi objekt isto realno bitje. Tako je v samozaznavi dana tudi realiteta objekta. In če izločimo iz vnanjega zaznavanja halucinatorično dojemanje, potem je tudi že nakazana pot do realnosti vnanjega sveta. S tem je dana skustvena realiteta.

Ob samozaznavi pa dobi Ušeničnik tudi pot v irealni svet, v svet načel. Ta pot je dana z nadaljnjo analizo samozaznave. Samozaznava vsebuje namreč dvoje momentov: statični moment (jaz sem) in dinamični moment (Jaz mislim, hočem, delujem). Na to se opro prva načela (načelo istosti, protislovja, izključenega tretjega, vzročnosti, zadostnega razloga). Ta so torej načelno idejno osnovana v samozavesti sami, to so sfera irealnosti, ki je dana s samozaznavo. Od tu stori še korak naprej: ob načelu vzročnosti in zadostnega razloga se dvigne k višji realnosti, k Bogu.³²

Samozaznava jamči torej za prvo (skustveno) realnost, jamči enako za svet irealnosti in vede preko njega do druge (neskustvene) realnosti. Tako je Ušeničnik v eni potezi izdelal svojo metodo. Je to njegova originalna poteza.

S to odločitvijo je implicitno povedal še sledeče: prvič, da so one tri prve resnice, ki jih navede dogmatizem kot enakovredne temelje spoznavanja idejno zakoreninjene v izvestnosti samozavesti in jih je

³¹ Uvod I., str. 71, 76 s., 87 s.; De reflexione completa, 1936, zlasti str. 4, 5, 7.

³² Uvod I., str. 72—96; Bogoslovni Vestnik I., 49 s., Čas XVII. (1923), 164 s., De reflexione completa 1936; Glej tudi De methodo Cartesiana (Rivista di filosofia neoscolastica 1937).

zato treba reducirati na en sam fundamentalni princip; drugič, da more biti naše izhodišče le skustvena realiteta (prvo spoznano sem jaz). Od tod njegova odklonitev Mercierjeve poti, ki skuša priti iz irealne plasti v realno (najprej dokazuje objektivno veljavnost načel).³³

To je ogrodje, ob katerem je razvil Ušeničnik spoznavno teorijo, da, celoten sistem filozofije. In vidimo, da in kako se izražajo v tem delu prav oni vidiki, za katerimi stremi neotomizem: študij virov, avtonomna interpretacija spisov Tomaža Akvinskega, dopolnitev v smislu modernih izsledkov in imanentni razvoj sistema samega. Tako je postal Ušeničnik ne le najmarkantnejši filozof neotomizma na naših tleh, uvrstil se je tudi med zastopnike tega filozofskega pokreta izven naših mej.

Ta razprava obravnava le spoznavno teoretični temelj Ušeničnikovega dela. Če pa naj bo slika njegove filozofske zgradbe celotna, je potrebno, da se izkaže to delo še na območju psihologije, etike, osobito estetike, sociologije in ontologije,³⁴ za kar so potrebne posebne razprave.

* * *

Vprašali so me: Ali Vas ne vzmemirja misel, da lahko motri ta prikaz avtor sam, ki o njem pišete? Ni me vznemirjala ta misel, nasprotno, umirja me. Ušeničnik je med nami. S tem je dana možnost, da bo popravljeno, kar je moj pogled morda nepravilno zajel.

Aleš Ušeničnik in moderna filozofska problematika.

Franc Veber.

O filozofih, ki zagovarjajo stališče tomizma, se v nepoučenih krogih rado širi naziranje, češ da njihovo delo za pravi razvoj same filozofije ni in ne more biti pomembno. Zgodovina gre naprej in ne nazaj in zato tudi tisti, ki sledi samo Tomažu in Aristotelu, ne more biti koristen člen v tem zgodovinskem razvoju. Da to ni tako, dokazuje že dejstvo same »nove skolastike«, ki je vse drugo nego golo

³³ Bogoslovni Vestnik I., str. 52 ss.

³⁴ V zgoščeni obliki je imel pričujoči prikaz na razpolago D. Nedeljković za svoj spis *Aperçu de la Philosophie contemporaine en Yougoslavie 1934*. Glej razprave v *Času XXII. (1927/28)*: Dr. J. Fabijan, Aleš Ušeničnik filozof in apologet; Dr. J. Ahčin, Dr. Aleš Ušeničnik kot sociolog, in Tine Debeljak, Aleš Ušeničnik in slovstvo.

posnemanje Tomaža in Aristotela. Ne govorim tu za svojo osebo, tembolj pa ugotavljam objektivno dejstvo, da dobimo tudi v sami skolastiki mogočen pravi zgodovinski razvoj. Ta razvoj ima celo dve posebni smeri. Na eni strani je bila »stara« skolastika odločilna pokretnica tudi za nastanek poznejših novejših in najnovejših smeri v filozofskem prizadevanju, pa najsi bodo dane nekatere teh smeri svoji zgodovinski materi prej sovražne nego naklonjene. Tu je misliti n. pr. samo na Bernarda Bolzana in poznejšega Franca Brentana, ki sta oba na novo oživila osnovne probleme največjih mislecev starega in srednjega veka in šele po tej poti postala očeta tudi vsega najnovejšega, in ne le »najnovejšega«, temveč v resnici odločilnega najnovejšega filozofskega dela. Tudi Husserlova fenomenologija in Meinongova predmetna teorija vede preko Brentana in Bolzana, če hočemo, nazaj do Tomaža Akvinčana. Na drugi strani ima pa skolastika še svoj lastni razvoj, kakor ga je pri nas lepo in pogumno sam Ušeničnik tudi besedno takole izrazil: ne proti Tomažu, tembolj pa preko Tomaža! Tudi je nesporno dejstvo, da tudi ta razvoj same skolastike nikakor ni osamljen in ločen od vsega ostalega filozofskega stremljenja. Prav bistvene so niti, ki vežejo novo skolastiko tudi z vsemi drugimi »filozofijami« našega časa. Te niti so tako bistvene, da je prav v najpomembnejših primerih težko in skoraj nemogoče reči, kaj naj bo na njih »skolastičnega« in kaj »modernega«. Zato se celo to dogaja, da se nasprotne struje v filozofiji rade napadajo z očitkom »skolasticizma« tudi tedaj, ko je iskati to nasprotje vse drugje in ne v preizkušeni metodi starejše in novejše skolastike.

Taki vidiki so že naprej potrebni, da dobimo pravilen in pravičen pogled tudi na Ušeničnikovo filozofsko delo in prizadevanje. Samo taki vidiki nam pomagajo, da odkrivamo tudi moderne, sodobnega Ušeničnika, ki ima svoje določeno mesto tudi v najnovejšem razvoju filozofske misli. Iz tega razloga tudi ni moj namen, podati Ušeničnikovo filozofsko doktrino, ne, kakor je danes pred nami, in ne, kakor je na svojih poedinih točkah druga drugi dejanski sledila. Ne bom podajal Ušeničnikove filozofije, tem rajši bi pa ob značilnih primerih pokazal svojski način njegovega filozofiranja. To filozofiranje je tako, da uvršča tudi Ušeničnika med najmoderneje filozofe in to ne glede na vprašanje, ali so ti filozofi »pripadniki« same skolastike ali njeni »nasprotniki«. Imam tudi prepričanje, da utegne taka osebna slika Ušeničnika filozofa vzbuditi toplo zanimanje tudi pri onih, ki so v samem »vsebinskem« pogledu od njegovih nauk poljubno oddaljeni. Da, taka osebna slika utegne postati pomembna tudi za pravi vsebinski pogled na Ušeničnikov filozofski razvoj. Saj

ni filozofije brez — filozofiranja in je posebnost tega filozofiranja tudi za samo filozofijo, tudi za samo vsebinsko stran filozofske misli bolj ali manj odločilnega pomena. —

Noben pravi, resnični filozof ne gre mimo spoznavnega vprašanja. Ne takó, da bi iskal v sami filozofiji edino pot do spoznanja, pač pa takó, da se vprašuje po — načelnih osnovah, virih in mejah spoznanja. Tudi Ušeničnik je nastopil tako pot in to na prav poseben način. Za laika v filozofiji bi izgledalo, da sledi na tej točki samo kakemu Avguštinu ali celo Karteziju. Gre mu za vprašanje prave, popolne izvestnosti spoznanja in Ušeničnik opre to izvestnost na dejstvo »notranje zaznave«. Ali ta notranja zaznava ima tu poseben pomen, ki se ne sme zamenjati z običajnim psihološkim pojmovanjem tega deja. Ušeničnik govori tu o posebni sebevidnosti, ki jo pa pripisuje samo notranjemu javljanju vsega tega na človeku, kar je v njem res svojstveno človeškega in zato zlasti razumsko-hotnega. Zato moramo razlikovati med dvojnimi notranjim zaznavanjem, med dvojno »refleksivnostjo« ali »povratnostjo«, med popolno (reflexio perfecta, completa) in nepopolno (reflexio imperfecta, incompleta). Za primer naj služita »čutenje« in »misel«. Tudi žival »čuti« in tudi svoje čutenje utegnemo »notranje zaznati«. Ali ta notranja zaznava je tu poseben dej in nam je zato tudi táko lastno »čutenje« samo — posredno in tako nepopolno dano. Ko pa karkoli »razumevam, obenem razumevam, da razumevam in to, da razumevam in da sem, ki razumevam«, tako uči Ušeničnik v svojih akademskih predavanjih. Je to prav posebna problematika, ki daje slutiti tudi odločilno dojemalno razliko med samim animalnim in duhovnim delom človeka. Oboje utegne biti »zavestno«, ali samo v drugem primeru je ta zavest kar sestavno neposredna in v tem smislu popolna. In kako je ta problematika v resnici moderna, naj pokažem samo s primerom podobne problematike Meinongove šole, v kateri sem bil sam zakoreninjen.

Gre za dejstvo posebnega predočevanja, ki utegne biti še dvojno, predočevanje »drugega« ali predočevanje »samega sebe«. N. pr. »slišanje« nam predočuje — glas in je to predočevanje »drugega«. Svojegega slišanja se utegnemo tudi neposredno »zavedati« in v tem primeru predočuje isto slišanje — samo sebe; je to predočevanje »samega sebe«. Zdaj je pa tudi na dlani prav bistvena razlika med to splošno in Ušeničnikovo »teorijo predočevanja«. Meinongovo predočevanje »samega sebe« ne pomenja in ne more pomenjati nobene sestavne strani na samem »slišanju«, ki se nam tako predočuje. Predočevanje v tem primeru sploh ni nobena posebna dejanska stran samega slišanja, temveč le — možnost, da

postane to slišanje tudi »zavestno«. To možnost pa more uresničiti samo poseben dej, namreč dej posebne »notranje zaznave«. In po Meinongu se razteza samo tako predočevanje »samega sebe« na vsej črti tega, kar naj postane še posebej »zavestno«, »notranje zaznavno«. Ušeničnik bi pa tu pristavil: tudi to in tako predočevanje »samega sebe« velja in utegne biti uresničeno tudi v samem duhovnem, osebnem življenju človeka; toda razen takega zgolj potencialnega predočevanja »samega sebe« imamo še posebno aktualno, ki je pa svojstven znak — razuma in volje. Samo tu se javlja tisto čudovito razmerje, da gre temu, kar je predočevano, že samemu tudi vloga dejanskega predočevanja. Samo na tej točki je oboje, predočevano in predočevanje, tudi stvarno, tudi dejansko — eno ter isto. In ta bistveni Ušeničnikov dostavek ima še dvojni pomen. Na eni strani pomeni neposredno utemeljitev načelnega dejstva spoznanja. Zakaj spoznanje, pravo spoznanje je po tem dostavku že po lastni naravi obenem — spoznanje spoznanja. Stari izrek, da je spoznanje edini razlog za sebe in za svoje nasprotje, postaja po taki poti že psihološko umljiv in utemeljen. Isti dostavek, ista posebna »sebevidnost« nam pa še posebej osvetljuje tudi nepremostljivo razliko med animalno, prirodno in posebno osebno, duhovno polovico človeškega notranjega svojstva. Samo druga je ali vsaj utegne biti res »sebevidna« in ne tudi prva. Zato je tudi samo osebna ali duhovna »zavest« ona prava zavest, ki ima tudi lastno dinamiko in lasten stvarni pomen.

Ob takem duhovnem pomenu spoznanja se vsiljujejo samo ob sebi še vprašanja po posebnem razmerju duhovnega do animalnega, »razumskega« do »čutnega«. In ta vprašanja postajajo tudi za pravo pojmovanje samega spoznavanja enakega odločilnega pomena. Saj na drugi strani z Ušeničnikom vred vsi že davno vemo, da je tudi vse pravo in samo za človeka značilno spoznanje vsaj končno zgrajeno na samem »čutnem«, animalnem dojemanju stvarstva. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, razum brez čuta je prazen, temu stavku sicer ne poznamo resničnega avtorja, ali ta stavek je postal splošna last tudi vsega današnjega filozofskega dela in prizadevanja. Tem važnejše je pa vprašanje posebne poti od samega čutnega dojemanja, ki ni nobeno pravo spoznavanje, do tega pravega spoznanja samega. In tudi ob tem važnem vprašanju stopa Ušeničnik po stezah, ki ga spravljajo v največjo bližino z najnovejšimi filozofskimi pokreti in še zlasti s samo »predmetno teorijo« in »fenomenologijo«. Sem spada v prvem redu njegovo posebno pojmovanje abstrakcije ali odmišljanja. Prevažna je že misel, da abstrakcija, prava abstrakcija ni

le v »enostranski« pozornosti samo na nekatere znake tega, kar opazujemo. Zakaj v tem primeru bi nam tudi abstrakcija nudila samo konkretno posamezne prikazni in ne splošnih. Taka neprava abstrakcija je kajpa dana že sami živali, ki tudi utegne biti pozorna le na poedine »dele« ali »strani« vsega tega, kar jo obdaja. Prava abstrakcija je pa že »poseben način gledanja«, ki nam pomaga, da ugotovimo tudi v posameznem, čutno danem, kar je v njem »splošnega«, »bistvenega«. Je to prva stopnja že prave neposredne ali intuitivne abstrakcije, ki se povsem krije tudi s Husserlovim »bistvoglednim« ali Meinongovim »predmetno-teoretičnim« pogledom na svet in življenje. Ta prava abstrakcija, ta prava »ideacija« je dana že preprostem človeku, ki ima tudi že prave »splošne« predstave in pojme. Prav to pove, da je tudi ta prava abstrakcija prvobitno delo duha, ki ga ne smemo zamenjati s posebnimi akti »primerjanja in ločitve«, ki so zlasti za znanost neobhodno potrebni. To se vrši šele ob drugi, primerjalni abstrakciji, katera pomaga, da dobi ono prvotno ter neposredno zagledano »bistvo« še značaj specifičnega ali vrstnega bistva. »Pojem človek je torej splošen prvič v tem smislu, da meni neko bistvo abstraktno, brez poedinstvujočih znakov; drugič da meni tisto bistvo specifično, to je, po čemer se ne loči poedinec od poedinca v vrsti ABCD, a se ločijo vsi od vseh poedincev izven te vrste«. (Uvod, I, 195.) Šele ta primerjalna abstrakcija vede tudi do pravih znanstvenih pojmov, ko se kot posebna »induktivna abstrakcija« opira tudi na metodično opazovanje, primerjanje in sklepanje.

Seveda sta pa obe ti posebni abstrakciji, primerjalna in induktivna, zgrajeni na prvi, intuitivni in bi brez nje tudi sami nič ne pomenjali. Že ta in samo ta intuitivna ter vsakemu človeškemu, razumnemu bitju dana abstrakcija nam neposredno omogoča pravo »splošno« ali »bistvogledno« in tako že posebno duhovno motrenje stvari. Ali ta abstrakcija je s komparativno in induktivno vred še vedno naravnostna, taka, da gleda razum z njeno pomočjo še vedno na vse realno, stvarno in samo na vse realno, stvarno. Ta »naravnostna« abstrakcija se pa dopolnjuje še s posebno povratno ali refleksno, ki razumu pomaga, da gleda končno na — bistvo tudi brez njegovega notranjega odnosa do vsega realnega, stvarnega. Šele po tej poti dobimo pravi »refleksni logični pojem splošnega«, ki ima zlasti v samem filozofskem razvoju človeštva od nekaj kar najodločilnejše mesto. Primer. Ko imenujemo svojega znanca »človeka«, merimo s svojim pojmom »človeka« neposredno na samo realnost (na svojega znanca), samo da po abstrakciji na splošni način (universale directum); ko pa pravimo, da je človek vrsta (species), izraža naš po refleksiji dobljeni pojem

»človek« tisto realnost z odnosom do splošnosti (universale reflexum). V prvem primeru je naš pojem »človek« naravnosten in meri na stvarnost neposredno, v drugem primeru je pa isti pojem povraten in meri na stvarnost le posredno. Zatrjevanje dejstva take posebne reflektivne ali povratne refleksije pa spravlja Ušeničnika zopet v neposredno soseščino samega Bolzanovega, Brentanovega, Husserlovega in Meinongovega svojstvenega filozofskega dela in prizadevanja. Zlasti Husserl in Meinong zahtevata posebno »gledanje«, ki naj nima nobene neposredne zveze s stvarnim, realnim. Tem značilnejše mora biti tudi Ušeničnikovo stališče do teh najnovejših pokretov v zgodovinskem razvoju filozofske misli. Ušeničnikova posebna reflektivna ali povratna abstrakcija meri na enako posebno dejstvo — s a m e splošnosti, s a m e g a bistva. In tudi Husserlova fenomenologija in Meinongova predmetna teorija sta in hočeta biti kar posebna n a u k a o »samih« bistvih ali predmetih. Zato je prvi videz ta, da bi moral Ušeničnik te najnovejše pokrete nekako že naprej priznati in jih vsaj v načelu tudi dejanski prevzeti.

Tu je mesto, da spregovorim o Ušeničnikovem posebnem stališču do moderne psihologizma in transcendentalizma. Prvi tolmači vse na svetu, tudi posebno delo razuma in volje le po vzorcu psihologije, drugemu je pa edina vodnica le logika. Po prvem ima n. pr. tudi razlika med resničnim in neresničnim, med spoznanjem in zmoto, med dobrim in zlim s a m o psihološki pomen in smisel. Zato je po psihologizmu seveda tudi vsa posebna »splošnost« ter »bistvenost« zgolj — psihološka zadeva. Da kaj že »v bistvu« ali »splošno« drži, pomenja po psihologizmu s a m o t o, da se nam kaj takó — prikazuje ali dozdeva. Nasprotni »transcendentalizem« pa govori tu o povsem nepsiholoških in v tem smislu objektivnih dejstvih, ki imajo svojo »naravo« in svojo »zakonitost«, na kateri edini je osnovana tudi sama — bistvogledna smer našega dožemanja stvarstva. N. pr. že sam glas je taka samosvoja »bistvenost«, ki je v tem pogledu povsem nezavisna od našega »slišanja« in tudi od one realnosti, ki se nam ob takem slišanju prikazuje kot »glasna«. Tak »sam glas« je osnovni primer za staro Bolzanovo »predstavo na sebi« ali tudi za poznejše Husserlovo »bistvo« in Meinongov »predmet«, ob katerem se ne vprašamo, ali ima tudi realni, stvarni pomen. Enako pomenja n. pr. tudi vsak matematični stavek ($2 \times 2 = 4$) táko povsem samosvojo »naravo«, ki je v tej svojskosti zopet povsem nezavisna od naše »misli«, s katero jo »ugotavljamo«, in tudi od same realnosti, katero z njeno pomočjo le še posebej motrimo in studiramo. To je zopet osnovni primer za stari Bolzanov »stavek na sebi« in tudi za poznejšo Husserlovo »noemo« in Meinongovo »dejstvo«. V smislu tega mo-

dernega transcendentalizma imamo tako na vsej črti osnovno dvojico »dojemanja« in »dojetege«, pri čemer je pa vse dojetje v obeh smereh povsem nezavisno od samega »dojemanja«: kot morebitna realnost, stvarnost in še kot neobhodno samosvoja vsebina, samosvoja bistvenost. Ni dvoma, da je šele ta transcendentalizem dokončno odkril nevzdržne strani in posledice starega ter novega psihologizma. In zato ima ta transcendentalizem nesporno zaslužno, da je sam psihologizem vsaj v svojih skrajnih oblikah danes toliko kakor premagano stališče. In to je tudi — Ušeničnikova misel, Ušeničnikovo prepričanje.

In vendar Ušeničnik tudi tega transcendentalizma ne priznava in ne mara priznati. V tem dejstvu je morda ena najznačilnejših in že kar značajnih potez Ušeničnikove filozofske misli. Duh motri naravnost realnost, tako uči Ušeničnik že ob svoji obravnavi prave abstrakcije. Ta važni stavek ima pri njem še poseben načelen pomen. Tudi Ušeničnik se bori proti samemu psihologizmu in tudi on priznava zavisnost dojemanja od dojetega, spoznanja od spoznanega. Ne priznava pa nobene samostojnosti »samih bistev« in tudi ne »same resnice«! Tako »samo« bistvo, taka »sama« resnica ali tudi realno, stvarno biva ali izgine tudi sama le v nič. Realnost, stvarnost je obenem edina samostojna bitnost ter bistvenost in tudi vsa drugačna, n. pr. Husserlova ali Meinongova »bitnost« ter »bistvenost« je samo — v tej stvarnosti, realnosti in ob njej možna in smiselna. Ni Ušeničnik tega svojega osnovnega prepričanja do kraja izvedel. Zelo smiselno se pa sklicuje v tej zvezi na Tomaževo opredelitev resnice: veritas est adaequatio intellectus et rei, resnica je nalična srednica med razumom in stvarnostjo; ako izločimo prvo ali drugo, sam razum ali stvarnost, tudi vsaka »resnica na sebi« izgine. Enako izgine v takem primeru tudi vsa sama »bistvenost«, sama »predmetnost«, pa naj bo ta bistvenost, ta predmetnost ob vzporednem priznavanju realnega, stvarnega še tako pomembna in smiselna. Pravilnost takega stališča sem izkušal že pred leti tudi sam podrobno izvesti in omenjam v tej zvezi svoje posebno razlikovanje med pravo istinitostjo in samo veljavnostjo (Knjiga o Bogu). »Istinitost« obsega vse realno, stvarno in v to realno, stvarno spada tudi »razum«. Veljavnost, sama veljavnost je pa na sredi med — razumom in stvarnostjo: vsa veljavnost je že po lastni »naravi« na eni strani veljavnost za realno, stvarno in na drugi za onega, ki to realno, stvarno »razumsko« motri. Sam razum daje veljavnosti tisti njen posebni »smisel«, ki jo loči od prave istinitosti, sama stvarnost pa pomenja njeno dejansko, ontološko osnovo. Ako bi se tudi sam posluževal Toma-

ževih posebnih izrazov, bi lahko to svoje stališče tudi takole izrazil: samo na točki istinitosti ima stvarnost mesto izključnega »merila«, naš razum pa mesto »merjenega« (res est mensurans, sed intellectus noster est mensuratus); na točki veljavnosti pa gre našemu razumu vloga merila in merjenega.

Tudi take in podobne podrobne analize pokažejo vse to, kar je na omenjenem modernem transcendentalizmu resničnega in zgrešenega. Resda je svet vseh veljavnosti že sestaven privilegij »razumskega« gledanja, ali tudi vsaka veljavnost je samo veljavnost — za stvarnost. Zato tudi same veljavnosti mi ne »ustvarjamo« in ima transcendentalizem prav, ko poudarja načelno zavisnost »dojemanja« od »dojetega«. Tembolj pa izgine vsaka veljavnost tudi sama v nič brez — razuma in stvarnosti: transcendentalizem nima prav, ko poudarja kar načelno nezavisnost »samega bistva« od vse stvarnosti in od vse razumnosti. Še globlje in prodorneje bom vse to pokazal v svoji novi knjigi »O vprašanju stvarnosti«, ki jo tudi sedaj zaključujem in v kateri bo to moje (in Ušeničnikovo) stališče zlasti še psihološko podprto. Želim, da me bralec prav razumeva. Zakaj omenjam vse to? Zato, da bi tudi po taki »osebni« poti pokazal pravi sodobni pomen in smisel Ušeničnikovega osnovnega filozofskega zanimanja. Sam sem bil izšel iz šole, ki je menda ne bo nihče uvrščal v samo starejšo in novejšo »skolastiko«. In sam sem se povsem imanentno dokopal do svojih sedanjih nazorov: v posebno pomoč na tej poti so mi bili v prvi vrsti le vedno jačji psihološki pogledi, glede na katere je pa še danes pogrevano »nasprotje« med — skolastično in neskolastično miselnostjo gotovo brez vsakega pomena. In vendar je Ušeničnik že leta 1921. vsaj v načelu trdil to, kar se meni zdaj prikazuje kot rezultat pozitivnega podrobnega dela. In da me tudi v nasprotni smeri ne bo nihče napačno razumel! Tudi sama fenomenologija in predmetna teorija ohranjuje še naprej svojo polno veljavo. Ali potreben je dodatek, da je tudi ta veljava le ob vzporednem priznanju same realnosti, stvarnosti možna in smiselna. Tudi pri sami fenomenologiji in predmetni teoriji gre za tako »matematično« gledanje, ki je že po lastni naravi tudi le posebno in to posredno sredstvo za — stvarno motrenje! In to je tudi Ušeničnikovo stališče.

Ob takem osnovnem stališču postaja že naprej jasno ter umljivo tudi Ušeničnikovo enako določno priznavanje spoznavanja v samem izkustvenem, empirično-čutnem pomenu besede. Zlasti tu se mnogo sklicuje na Tomaža in poznejše vzornike, ali važno je to, na kaj se sklicuje in kaj je po njegovem lastnem »čutu« res odločilno in važno. Še danes strašijo teorije, ki pravijo, da je zlasti

naša notranja pot do »vnanje«, »telesne« stvarnosti samo p o s r e d n a in ne neposredna. Eni pravijo, da je ta pot v posebni »asociaciji«, drugi jo zamenjujejo s posebnim »oblikovanjem« in tretji celo s samim »sklepanjem«. Šele v najnovjšem času se prične vedno močneje poudarjati prava n e p o s r e d n o s t vsega vnanjega stvarnega dojemanja in to p r v o t n e g a , č u t n e g a . In to je tudi Ušeničnikovo stališče. Sensus externi percipiunt immediate et directe obiecta externa, s svojim čutenjem dojemamo p o v s e m n e p o s r e d n o vnanje stvari, tako uči Ušeničnik v svojih akademskih predavanjih in utemeljuje svoje stališče tudi s podrobnim pobijanjem nasprotnega, posrednega pojmovanja stvarnosti. Seveda tako neposredno »čutno« dojemanje še ni tudi »znanstveno«, n. pr. fizikalno. Ali tudi vse fizikalno, prirodoslovno »preiskovanje« vnanje stvarnosti bi bilo ter ostalo brez tistega p r v o t n e g a č u t n e g a dojemanja že naprej nemožno in nesmiselno. To se še posebej vidi ob znanstvenem uporabljanju posebne v z r o č n o - i n d u k t i v n e metode. Tudi ob takem posebnem motrenju moramo strogo paziti na o b e njegovi osnovi, čutno-izkustveno in razumsko-analitično. Ako izločimo prvo ali drugo, izgubi tudi sama »vzročnost«, tudi sama »induktivna« pot ves s v o j s k i pomen in smisel. Tudi nje in zlasti nje nam ne daje ne samo čutenje in ne samo delo razuma. Šele ob s o d e l o v a n j u o b e h , samega čutnega in posebnega razumskega dojemanja vnanje stvarnosti, dobimo še »vzroke« in »učinke« in posebno induktivno utemeljeno »prognozo« stvarnega dogajanja. So take misli samo »skolastične« in to skolastične v kakršnem koli s l a b e m pomenu besede?

Kdor se tako intenzivno bavi z vprašanjem samega spoznavanja, tudi ne more iti mimo samih p s i h o l o š k i h vprašanj. In naj v tej zvezi takoj omenim kar najmodernejše, n. pr. Freudovo poudarjanje p o d z a v e s t n e osnove vsega notranjega, duševnega. No, tudi Ušeničnik postavlja kar na čelo svoje psihologije posebno obravnavo take podzavestne plati življenja, tudi človeškega. S pomočjo s v o j e g a tolmačenja Tomaževih naukov ugotavlja celo tri posebne plasti vse prave podzavestnosti (subscientia). Sem spada najprej že sama t e l e s n a pogojenost življenja, tudi človeškega. Naše življenje je zavisno od svoje vsakokratne celotne telesne »podlage«, od posebnosti telesnih organov, od delovanja »žlez«, od »dedne mase«. Vsemu temu ustreza v prvi vrsti tudi vsa posebnost s a m e p o d z a v e s t n e polovice življenja. Na to polovico vpliva nadalje tudi o k o l i c a življenja, ki se pričinja javljati že v materinem telesu in ne preneha s takim svojim vplivanjem do zadnjega diha človeka. Končno pa spadajo sem tudi naša lastna »doživetja«, ki vplivajo mogočno tudi na samo podzavestno osnovo našega življenja

in delujejo v tem smislu naprej tudi tedaj, ko jih več nimamo. Podzavest se prikazuje tako kot odločilna dejanska, čeprav »temna« sila, »najtemnejša v svojih praglobinah, od koder izžareva v svojem učinkovanju do najvišjih vrhov duhovnega življenja«. Ušeničnik zelo lepo tudi poudarja, da te »temnosti« vsega podzavestnega ne smemo zamenjati s skrivnostno grozoto. »Temno« je tu nasprotno jasnemu, očitnemu. Vse samo »vitalno« in »animalno« deluje temno, a ne »grozotno«. Samo duhovno delo ima značaj notranje »jasnosti«, »razsvetljenosti«. V rastlini in živali ni nič »grozotnega« in tudi človekova vitalnost in animalnost je, po sebi vzeta, brez vsake take skrivnostne grozote, pač pa utegne dobiti še tak poseben značaj v razmerju do človeka duha. Šele v človeku se pojavi tudi značilno nasprotje med vitalno-animalnim in posebnim duhovnim delom njegove narave. In v tem primeru pripisujemo sami podzavestni plati človeka še poseben »demonški« značaj.

Po taki poti dobiva svoje posebno mesto tudi sama »zavestna« plat človeškega življenja, ki se tudi po Ušeničniku javlja v posebnem doživljanju (phaenomena psychica). Ta doživljanja se grade po rečenem na sami podzavestni plati življenja. To velja za vsa prava doživljanja, n. pr. za »čustvovanje« v enaki meri kakor za samo »čutenje«. Vendar nam je že teorija spoznavanja pokazala, da moramo tudi tu razlikovati med dvojnimi in to bistveno različnim »doživljanjem«, med zares sebevidnim in nesebevidnim. Samo to drugo, nesebevidno doživljanje je pravo »doživljanje« v ožjem ter običajnem pomenu besede. Tudi tega doživljanja se utegnemo »notranje zavedati«, to pa samo na že omenjeni posredni način. Doživljanje te vrste ima že prava žival in je šteti sem n. pr. »čutenje«, nižje »čustvovanje«, »želenje«. S pokazanim »nesebevidnim« značajem takega pravega samega doživljanja je, takó bi Ušeničnikove postavke še sam izpopolnil, prav posebno podčrtan tudi podzavestno-zavisni značaj tega doživljanja. Je to res pravo samo doživljanje, samo posebni do-datek življenja v pravem dinamskem, podzavestnem pomenu besede. Drugačen je pa položaj ob pravem sebevidnem doživljanju in torej v skrajnem primeru ob pravem spoznanju in volji. Zato se tudi Ušeničniku prav upira imenovati tudi take deje prava ter sama »doživljanja«. To so v resnici deji duha in zato tudi res »sebevidni«. Zdi se pa, da gre Ušeničnik tudi v samem psihološkem pogledu na to vprašanje vsaj dejanski, ako ne izrečno, še dalje in globlje. Razpravlja še posebej o »duševnih pojavih višjega reda«, o mišljenju, o višjem čustvovanju in hotenju in to svojstveno psihološko in ne samo »duhoslovno«. N. pr. na

hotenju ugotavlja v smislu moderne psihologije še »kakovost«, »jakost« in »časovno trajanje«. To pa vzbuja domnevo, da spadajo taka doživetja nekako na pol na stran »nesebevidnega« doživljanja in na pol na stran »sebevidnega«. N. pr. »hotenje« bi ne bilo isto kot volja, pač pa bi se v hotenju javljal poseben spoj — same volje s posebnim pravim »doživljanjem« (n. pr. s posebnim »želenjem«). Podobno bi bilo s poedinimi »mislimi« in s poedinim »čustvovanjem« te višje vrste. Doživetja take vrste bi lahko imenovali tudi osrednja, osrednja v tem smislu, da prehaja preko njih sama »nesebevidnost« človeškega življenja v pravo »sebevidnost« ali narobe. Dobili bi tako tole posebno zakonito stopnjevanje vse človeške zavesti: sama podzavest — nesebevidnost doživljanja — nesebevidno in sebevidno »doživljanje« — sebevidna duhovna dejnost življenja. Tudi take konsekvence prikazujejo vso globino in resnično modernost tudi samega psihološkega Ušeničnikovega dela.

Še nekaj v tej zvezi! Seveda brani tudi Ušeničnik svobodo volje in se opira pri tem kot psiholog tudi na samo pričevanje neposredne zavesti. Ušeničnikova lastna problematika pa pomaga še do posebne izpopolnitve tega znanega »psihološkega dokaza«. Tudi samo »želenje«, ki je brez dvoma dano že sami živali, utegnemo »notranje zaznati« in tudi to želenje se nam utegne ob taki priliki prikazovati še v luči dvojne, dejanski dane ali tudi nasprotni možnosti. V danem primeru hočemo iti na sprehod in se res tudi dvignemo. Utegnemo si pa sprehoda tudi samo »želeti« in tudi v takem primeru utegnemo imeti »zavest«, da bi si lahko tudi nasprotno »želeli«. Tako samo »želenje« prav gotovo nima — svobode hotenja in vendar nam govori tudi tu neka »notranja zavest« o taki svobodi. To dejstvo pa ne izpodbije tega, kar nam naša zavest priča o volji. Zakaj vprav tu bi morali z Ušeničnikom reči, da je tudi sama zavest, ki se uresničuje ob volji, vse kaj drugačnega nego ona »zavest«, ki jo dobimo že ob samem »želenju«. Ta druga »zavest« je samo posredna in se uresničuje ob posebnem deju »notranje zaznave«: zato nam ta zavest tudi ne daje in ne more dati tega, kar je tudi ob samem »želenju« res stvarno-dinamskega. Samo ona prva zavest je obenem prava neposredna zavest, je toliko kakor prava sebevidnost hotenja. Ta zavest nam zato daje tudi samo stvarno-dinamsko stran volje, iz česar sledi, da poteka tu volja — tudi dejanski takó, kakor se nam prikazuje v zavesti! Je to zopet poseben primer za plodovitost po Ušeničniku odkritega »sebevidnega« značaja duha.

Ob takem dvojnem, vegetativno-animalnem in posebnem duhovnem pojmovanju človeka in zlasti še ob takem izključno duhovnem poudarku razuma in volje mora dobiti tudi sama etika še posebno mesto in poseben pomen. In res dobimo Ušeničnika tudi na tem polju v polnem delu in kar osebnem razmahu. Naj poudarim samo njegovo trojno delitev vsega tega, kar sodi v etiko kot posebno disciplino. Je to samo gonsko, nadalje racionalno in še pravo moralno polje vsega našega dejanja in nehanja. Sprva je naše življenje le teženje po samem ugodju (bonum delectabile). Pozneje cenimo tudi to, kar je »koristno« (bonum utile). Končno se zanimamo za marsikaj ne glede na samo ugodje in samo korist (bonum honestum). Dobra jed, nožiček, ki dobro reže, zaželena umnost so zaporedoma primeri za vse dobro v prvem, drugem in tretjem pomenu besede. »Vse to nima še samo po sebi z npravnostjo nobenega opravka, je pa vendar prva stopnja v spoznavanju npravnosti.« (Uvod II, 539.) S tem je dobil človek samo znanje vsega »dobrega« in »slabega«. Tudi za samo etično ali moralno dejanje in nehanje prihaja vse to troje »dobro« v poštev, vendar je tu glavno le vprašanje poti, po kateri do »dobrega« prihajamo. In ta pot je zopet trojna. Vsakojako dobro utegnemo dosežati že po sami gonski sili svoje narave. V takem smislu dela tudi levinja »dobro«, ko se daruje za svoje mladiče. Vse to dobro utegnemo dosežati še posebej tudi po pameti. N. pr. spoznamo, da je lenoba kvarna, in tako nam že sam razum veleva, naj delamo. In končno zaslutimo, da je ves red, kakor odseva že iz same gonske narave življenja in kakor ga še posebej ugotavljamo tudi z razumom, samo v službi božjega reda, božjega zakona, ki je obenem red in zakon najvišjega dobrega (summum bonum), to je Boga, brez katerega bi tudi vse drugo, samo gonsko in samo razumsko dosegljivo »dobro« izginilo v nič. In tudi ta poslednji vidik utegne postati vrhovno merilo vsega našega dejanja in nehanja: vse delamo z vida Boga in zaradi Boga. Dokler sledimo v svojem ravnanju le svoji gonski naravi, še ne ravnamo »etično«, »npravstveno«. Pa tudi tedaj ne, ko se ravnamo samo po »pameti« in četudi bi z njo priznavali še posebno dejstvo Boga. Šele tedaj, ko postaja vse naše dejanje in nehanje izhodno ter končno le v Bogu utemeljeno in le po Bogu osmisleno, dobiva naše ravnanje značaj prave npravstvenosti, prave moralnosti: zakon morale = zakon Boga! Samo od tod tudi ona znana absolutnost in neporušljiva obveznost v moralnih zadevah, kakor je drugje nikjer ne dobimo.

Takó Ušeničnik. In morda bi utegnil tu kdo govoriti o »nesodobni«, »nemoderni« potezi njegovega filozofskega prizadevanja.

Naj nekoliko ugovarjam! Že pred leti sem bil tudi sam ugotovil posebno zakonito razmerje med »nižjimi« in »višjimi« vrednotami, ki je v tem, da postajajo nižje vrednote po višjih tudi same še posebej »osmisljene« in »dvignjene«. N. pr. že veselje takó osmis-ljuje in dviga samo »prijetnost«, ljubezen veselje in — molitev lju-bezen. Tudi to razmerje ima svoj psihološki in ontološki pomen. Tudi sama nižja vrednota dobiva svoje dokončno mesto šele po pravem razmerju do višje. Je to po pozitivnih analizah in po nobenih »metafizičnih« spekulacijah dobljena in ugotovljena zakonitost. S to posebno zakonitostjo je pa že dana objektivna zahteva po takem sestavu vseh vrednot, vsega dobrega, ki visi sestavno na najvišji vrednoti in bi brez nje izgubil tudi lastni pomen in smisel. Slutim, da hoče Ušeničnik s svojo tretjo, moralno stopnjo ravnanja še več povedati. Ali omenjena posebna zakonitost dokazuje vsaj pozitivno smiselnost tudi njegovega trojnega postopka. Kdor priznava Boga, mora prav gotovo v Bogu videti obenem iskano vrednoto vrednot, zato pa hkrati tisto vrednoto, katera šele daje tudi vsemu ostalemu, samo gonsko in tudi samo razumsko dosegljivemu »dobremu« njegovo pravo mesto in njegov pravi pomen. V takem primeru tudi omenjena posebna zakonitost zahteva, naj delamo vse z vida Boga in zaradi Boga. In v takem primeru bomo takemu ravnanju tudi v smislu te posebne zakonitosti pripisovali še poseben moralen značaj.

Nadalje ne smemo v tej zvezi pozabiti na prav posebno ozko razmerje, ki je med pravo нравstveno, moralno in enako pravo — religiozno, nabožno zavestjo. Tudi ta zveza je izkustveno psihološko dejstvo in noben produkt samega teoretičnega ali celo metafizičnega razmotrivanja. Znani nasprotni primeri moralnega in nereligioznega ali tudi religioznega in nemoralnega življenja so samo navidezni. Seveda moramo tu pravo, notranjo moralnost in pravo, notranjo religioznost strogo ločiti od samega vnanjega »videza« take moralnosti in religioznosti. In tudi po tem važnem odbitku utegnemo resda dobiti še močna nasprotja med »moralnim« in »religioznim«, to pa samo v poedinih primerih in ne tudi v samem strukturno-psihološkem pogledu. Tudi človek, ki je ves moralno nastrojen, utegne »pasti« in tudi človek, ki mu gre enak religiozni nastroj, utegne — proti Bogu grešiti. Ali pravi moralni nastroj že sam mogočno podpira religioznega in narobe. Zato tudi opazujemo, kako se tisti, ki jim ni mar za pravo moralo, zağanjajo tudi proti pravi religioznosti, in kako tisti, ki bi radi izločili samo religiozno življenje, tudi v sami morali ne vidijo več

ne go »razumski račun« in zlasti ne priznavajo elementarnega dejstva vesti. Med moralnim in religioznim poljem je tako razmerje strukturno-psihološke sestavne povezanosti. In tudi to dejstvo daje vsemu zares moralnemu značilno posebno mesto tudi nasproti vsemu — samo razumskemu. Zakaj med razumskim in religioznim o taki posebni in to celo strukturno-psihološki povezanosti ni ne duha ne sluha! Največja »razumnost« se tudi v samem strukturnem pogledu lahko veže z enako največjo nereligioznostjo in narobe. Pravim razumnost in ne modrost, ki dobiva svojo najzlahtnejšo stran že iz samega moralnega in religioznega polja. Kdor taka dejstva globlje premisli, pa tudi v orisanem Ušeničnikovem postopku ne bo videl »problemov«, ki naj se nam zde že davno — premagani. Sama psihologija priča za dejstvo elementarnega »moralnega« in enako elementarnega »religioznega« življenja in doživljanja. Že sama psihologija priča nadalje za kar strukturno-sestavno povezanost tega obojega življenja in doživljanja. In že sama psihologija daje razvojno višje mesto — religioznemu življenju in doživljanju in ne že moralnemu. Vse to pa pove, da ima tudi Ušeničnikova posebna doktrina prave, moralne »dobrote« in »zlobe« vsekakor svoj globoki in še vedno »aktualni« psihološki pomen in smisel.

Končno imam vtis, da se prav na tej točki z izrazito močjo prikazuje tudi Ušeničnikovo krščansko gledanje na svet in življenje. Tu nam ne govori samo filozof, pač pa filozof in kristjan. Gre za filozofski in krščanski pojem »navrstvenega«, »moralnega«. Zato se mi zdi Ušeničnik na tej točki še prav posebno razgiban in tak, da tudi sam večkrat bolj intuitivno »nakazuje« nego tudi samo razumsko dejanski izvaja. Ne gre za samo »moralo« v pozitivnem, izkustvenem pomenu besede, temveč ta morala se še dopolnjuje z večnostnim vidikom človeškega življenja: gre za večni, nadzemski smisel človeškega življenja »na zemlji«. Ob takem posebnem pojmovanju morale in navrstvenosti pa nastane za filozofa samo vprašanje, ali je tisti posebni in bolj intuitivno zasluteni nego »eksaktno« izrazni dodatek na sami izkustveni »navrstvenosti« v nasprotju z vsem tem, kar nam pokažejo na njej že same pozitivne analize. Prav iz tega razloga sem sam nastopil še dvojni »zagovor« Ušeničnikove teze, vrednostno-teoretičnega in strukturno-psihološkega. Skušal sem na kratko pokazati, kako tudi to posebno, krščansko pojmovanje človeške morale ni v nobenem nasprotju ne s tem, kar nam pokaže pogled na sam vrednostni sestav, in ne s tem, kar nam pokaže že sama psihologija o posebnem no-

tranjem razmerju med moralno in religiozno vrednoto. In če smemo končno reči, da spada krščanstvo še danes med »aktualne« in »moderne« faktorje človeškega življenja, tedaj tudi Ušeničnikovemu posebnemu pojmovanju moralitete ne smemo odrekati enake aktualnosti in modernosti. In tudi to posebno pojmovanje je še vedno bolj »filozofsko« nego samo krščansko. To pojmovanje zahteva Boga kot edinega Sodnika v moralnih zadevah in to enakega Sodnika za vse ljudi, kristjane in pagane. Zato je to Ušeničnikovo razmerje človeka do Boga še vedno splošnejše nego tisto evangeljsko razmerje, ki se opira na dejstvo milosti in nam prikazuje Boga kot pravega Očeta v nebesih.

Ob zaključku naj omenim še Ušeničnikove posebne teleološke vidike, ki močno posegajo tudi v njegovo kozmološko gledanje na svet in življenje. Važna je že ugotovitev »smotrenosti« v objektivnem in ne samo subjektivnem (»zavestnem«) pomenu besede. Ta, objektivna smotrenost sega tako daleč, kakor daleč sega življenje, od najpreprostejše rastline in tja do človeka. Kjer življenje, tam »cilji« in dejansko dosežanje ciljev. Zato je ta, objektivna smotrenost posebno »stvarno počelo«, jaz bi rekel posebna — stvarna sila, ki je vse drugačna nego ona »energija«, s katero ima opravka n. pr. sam fizikalni pogled na naravo. To posebno počelo, ta posebna sila se pa po svojih dejanskih manifestacijah vsega živega prikazuje kot trojna, vegetativna, animalna in duhovna (principium vitale vegetativum, sensitivum seu animale, et intellectivum seu rationale). V celoti dobimo tako četvorico vseh sil sveta in življenja: mehansko, vegetativno, animalno in duhovno. Z nastopom vegetativne sile se pričinja tudi sam »življenjski razvoj«, življenjska evolucija, za katero pa postavlja Ušeničnik v svojih akademskih predavanjih tole posebno načelo: imamo tri oblasti življenja, katerih nobena ne more po lastni moči prehajati v drugo (admittendae sunt tres regiones viventium, ita quidem, ut ex una in aliam nullus possit dari transitus per evolutionem propria vi). V tem smislu bi Ušeničnik že v samem »razvojnem« pogledu zahteval trojni čudež sveta in življenja: prvi bi bil v prehodu med neživim in živim, drugi med vegetativnim in animalnim in tretji med animalnim in duhovnim. Naj izrečno pripomnim, da odločno priznavam tudi sam take »čudeže«, se pa zadovoljujem le z dveh, namreč s prehodom neživega v živo in animalnega v duhovno. Samo »vegetativno« in »animalno« življenje se mi pa vsaj po svoji stvarno-dinamski plati prikazuje kot življenje ene ter iste vrste in to ne glede na vprašanje ali se bo tudi sami biologiji posrečilo, da dobi tak zvezni

prehod — prave »živali« iz same »rastline«. Pri tem posebno vprašanju pa ne zadoščajo samo primeri takih »nižjih« organizmov, ki žive »na pol« vegetativno in »na pol« animalno. Saj obsega človek v sebi kar vse sile sveta in življenja, mehansko, vegetativno, animalno in duhovno.

V polni meri se zavedam, da je moja slika Ušeničnikovega filozofskega dela in prizadevanja vse drugo nego izčrpna, popolna. Mnogo, mnogo značilnih potez sem moral opustiti. Takó bi posebno pozornost vzbujala tudi njegova izvajanja o »verovanju«, o posebni »dejavnosti« in »trpni« strani razuma, o posebnem sestavu našega »čustvovanja«, o zakonitih »duševnih kompleksih«, o posebnem razmerju med »telesom in dušo«, o »instinktih« in »gonih«, o božjem spoznanju, nadalje o posebni »božji dejavnosti« itd. Zlasti bi moralo biti še posebej orisano tudi Ušeničnikovo razmerje v samem krogu nove skolastike, ki bi tudi s te strani pokazalo samonikli značaj njegove filozofske misli (Ušeničnik — Mercier!). In tudi to, kar sem dejanski omenil, sem bolj nakazal nego tudi podrobno izvedel. Vendar upam, da sem se svojemu glavnemu namenu vsaj nekoliko približal. In ta namen je bil, pokazati Ušeničnika sredi onega filozofskega vrvenja in trenja, v katerem se danes gibljejo in mučijo vsi odločilni filozofi, tudi taki, ki so od same »skolastike« poljubno oddaljeni. Razen tega menim, da prikazuje že moja skromna slika še dve posebni ter kar značajni osnovni potezi Ušeničnikove filozofske misli. Prva je v izredni meri njegovega zdravega stvarnega čuta. Ta čut ga varno vodi tudi tam, kjer bi — sama »misel« ne nudila zadostne pomoči. Druga taka poteza je pa v njegovem poudarku resnice, kateri ne sme nič nasprotovati, pa naj bi bilo to po svoji naravi in po svojem pomenu mnogo, mnogo več nego sama resnica.¹ In če še dodam njegovo krščansko stališče, ki mu je enako vedno pred očmi in glede katerega se neprestano prizadeva, da bi ga pokazal v luči »pametnega«, »razumnega« gledanja na svet in življenje, tedaj sem, mislim, opozoril vsaj na nekateri take strani človeka Ušeničnika, ki so ter ostanejo tudi sub specie aeternitatis pomembne in trajne.

¹ Zaradi tega poudarka »resnice«, dosegljive neposredno samo z »razumom«, Ušeničnik celo pri obravnavi raznih »poti« k Bogu morda preveč podčrtava samo razumsko stran in ne tudi čustvene. (Uvod II, 437 sl.) Stavil bi samo dve vprašanji. Kaj bi nam bil Bog brez čustva molitve? In od kod močna vera v Boga pri preprostih ljudstvih, ki niso zmožna enako močnega razumskega pogleda na svet in življenje? — Tudi sam zavračam vsako mistiko v znanosti. Toda ni mistik že oni, ki priznava tudi čustvo kot posebno in včasih kar odločilno sredstvo spoznanja.

O razporoki.

Misli k načrtu za bodoči jugoslovanski državljanski zakonik.

Dr. Viktor Korošec.

I.

Leta 1934. objavljeni načrt za bodoči enotni jugoslovanski državljanski zakonik (Predosnova građanskog zakonika za kraljevinu Jugoslaviju) je postavil na dnevni red nad vse važno vprašanje, kakšno bo naše zakonsko (matrimonialno, bračno) pravo. Treba je določiti pravna pravila, ki so življenjskega pomena za narod in državo, saj posegajo prav do korenin človeške družbe, ko urejajo njeno osnovno celico: rodbino. Gre za ureditev težavnega vprašanja, kajti zakonodavec mora — zlasti v versko zelo mešani državi — upoštevati, da urejajo mnogo teh vprašanj tudi verska prava, ki vežejo svoje vernike v vesti. Posebej velja to o pravu katoliške cerkve.

V naslednjem bi rad ponovno¹ preciziral nekatere misli o osrednjem vprašanju, ki ga je načrt načel: o razporoki, in sicer s stališča katoliškega cerkvenega prava.

V posebno čast si štejem, da smem pokloniti navzoči članek msgr. dr. Alešu Ušeničniku k njegovi sedemdesetletnici. Naj bo skromen izraz hvaležnosti do plemenitega moža, ki je bil v vsem svojem delu in življenju glasnik večno resničnih in veljavnih krščanskih načel!

Po katoliškem nauku je zakon med kristjani zakrament; zato smatra cerkev za svojo dolžnost, da se briga za zakonsko pravo.² Prav tako je po njegovem nauku veljaven in izvršen zakon po božjem pravu nerazvezljiv, dokler živita oba zakonca (kan. 1118 CIC.). To sledi jasno iz Kristusovih besed: »Vsak, kdor se loči od svoje žene in se oženi z drugo, prešuštvuje; in kdor se oženi z ločeno od moža, prešuštvuje« (Luk. 16, 18) ter »Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči« (Mat. 19, 6). — Edinstveno v zgodovini je pač prizadevanje katoliške cerkve za uveljavljenje tega načela. Njena zasluga je, da je polagoma prodiralo v notranje zelo razkrojeni rimski državi, zlasti pa da se je uveljavilo pri mladih germanskih in slovanskih narodih;

¹ Prim. Korošec, Nekaj misli o načrtu novega zakonskega prava, Čas 1936/37, str. 81—98.

² V srednjem veku, ko se državna oblast ni brigala za zakonsko pravo, je nekako od desetega stoletja dalje skrbela za matrimonialno-pravno zakonodajo katoliška cerkev. — Prim. Fr. Olivier-Martin, Précis d'histoire du droit français, 3^e éd., Paris 1938, str. 184, št. 505 (ugotavlja za dobo od X.—XIII. stol.); Le mariage est régi uniquement par le droit canonique. — Zanimivo je, da so v Angliji do l. 1857 sodila v zakonskih zadevah cerkvena sodišča.

za dobro poltisočletje je postalo *i u s c o m m u n e*, skupno pravno pravilo večjega dela Evrope. Reformacija v protestantskih deželah, francoska revolucija v Franciji (in preko Code civil-a tudi v drugih državah) in deloma tudi joželinizem v Avstriji so porušili harmonijo med verskim in državljskim pravom. Zakramentalno naravo zakona je zakonodaja XIX. stoletja ignorirala, v sklenitvi zakona vidi le civilno pogodbo, v smislu načela francoske revolucije. Ta laicizacija zakonskega prava se pokaže zlasti v dveh pogledih: ob sklepanju zakona v civilni obliki (pred državnim oblastvom) ter v možnosti razporoke. Nas zanima v zvezi z našim načrtom predvsem razporoka.

Državljsko pravo v mnogih, žal moramo reči, v večini držav je uzakonilo razporoko (razvod, divorce). Državna zakonodaja dovoljuje po tej ureditvi, da sme iz določenih razlogov zakonec, eventualno oba, zahtevati, da sodišče proglasi dosedanjo zakonsko vez za razvezano. Razporočena zakonca lahko skleneta vsak zase nov zakon.

Sociološkega pomena take zakonodaje ne smemo niti precejevati niti podcenjevati. Ravno glede zakonskega prava nam izkustvo kaže, da najboljša zakonodaja ne more vsega za vso bodočnost rešiti, nasprotno tudi najslabša ne more vsega za vselej pokvariti (prim. n. pr. zakonodajo v francoski revoluciji). Na končni uspeh vplivajo tudi drugi sociološki činitelji, zlasti verski. Najboljše matrimonialno pravo se bo moglo uspešno uveljaviti le, ako vzporedno z njim deluje globoko versko življenje naroda. Zato bo vedno prvi in glavni garant krščanskega značaja zakona in rodbine živo krščanstvo, zakonodaja — kolikor bo upoštevala religijo — pa le sekundarni.

Še manj pa smemo podcenjevati pomen določene zakonodaje, zlasti kolikor je v nasprotju z bistvenimi verskimi načeli. S svojo avtoriteto zakonodavec legalizira n. pr. razporoko in ji daje neko družbeno legitimacijo. Sčasoma nastaja tako posebna družabna morala, ki utegne polagoma znatno preobraziti javno mnenje. Dober primer je zopetna uvedba razporoke v Franciji l. 1884. Zakon iz l. 1884 je bil uspeh agitacije politika A. N a q u e t a, očeta razporoke. V petdesetih letih se je pa razporoka tako razširila, da so celo njeni nasprotniki mnenja, da bi jo bilo dandanes nemogoče odpraviti.³

Samoumevno je, da katoliška cerkev ne izpreminja in tudi ne more izpreminjati svojega nauka, da je zakon nerazvezljiv. Tako ustvarja vsaka zakonodaja, ki uvaja razporoko, nepremostljivo nasprotje med državljskim in cerkvenim pravom. Res je, da država ne

³ Citati pri J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, III. La famille. Louvain 1933, str. 122 s.

sili nikogar k razporoki. Vendar s tem, da jo legalizira, večkrat ustvarja državljanom hude notranje konflikte. Obenem pa prihaja v konflikt s cerkveno zakonodajo, kar ima za posledico navadno, da trpi avtoriteta obeh družb, ki najlepše vršita svoje poslanstvo v harmoničnem sodelovanju.

II.

Objavljeni načrt za naš bodoči državljanski zakonik je upošteval verski značaj zakona, ko je določil, da se zakoni sklepajo primarno v verski obliki in le subsidiarno kot civilni zakoni pred državnim oblastvom (§§ 129 s.).

Na popolnoma areligiozno stališče pa se je načrt postavil v vprašanju razvezljivosti zakona. Ne glede na versko pripadnost dovoljuje namreč razporoko, s katero »popolnoma preneha zakonska vez« (§ 168) in se smeta razporočena vnovič poročiti z drugimi osebami. Po načrtu¹ naj bi bila razporoka mogoča ali na zahtevo samo enega zakonca iz številnih, taksativno naštetih razlogov (§ 165, odst. 1) ali pa na sporazumno zahtevo obeh, zaradi nepremagljive medsebojne mrznje (§ 165, odst. 2).

Na prvi pogled je jasno, da je § 165 načrta v popolnem nasprotju s katoliškim naukom o nerazvezljivosti zakona, kolikor gre za zakone, ki so v smislu katoliškega cerkvenega prava veljavno sklenjeni. Kolikor se bodo katoličani posluževali teh določb, bodo kršili določbe cerkvenega prava; prej ali slej bodo zaradi tega nastajali vsaj mnogim od njih konflikti v vesti. Toda tudi avtoriteti državne zakonodaje ne bo koristen trajen konflikt s cerkveno zakonodajo. Država bo dovoljevala in legalizirala razporoke, cerkev jih bo obsojala in smatrala za neveljavne.

Načrt bo pomenil za katoličane v večjem delu države veliko izpremembo. Če izvzamemo Vojvodino in Medimurje, kjer že po bivšem ogrskem zakonu (čl. XXXI) iz l. 1894 velja popolnoma laicizirano zakonsko pravo (obligatorni civilni zakon [§ 29], razporoka ne glede na versko pripadnost [§§ 73, 75 ss.]), so doslej v vsej državi zakoni katoličanov tudi po državljanskem pravu nerazvezljivi. Predloženi načrt vobče konservativno sledi občnemu državljanskemu zakoniku iz l. 1811, da tako kar najbolj varuje pravno kontinuiteto v večjem delu države. Presenetljivo je, da se je glede razporoke odločil za prelom s preteklostjo in da predlaga ekstremno rešitev, ki gre glede razporočnih razlogov preko bivšega ogrskega zakona iz l. 1894.

¹ Prim. Korošec, Nekaj misli o načrtu novega zakonskega prava, Čas 1936/37, str. 91 ss.

Kljub splošni formulaciji bi predlagana ureditev zadela dejansko le katoličane. Za druge veroizpovedi, ki dovoljujejo razporoko vsaj iz nekaterih razlogov, § 165 načrta ne bi pomenil bistvene izpremembe, zlasti pa ne nepremostljivega konflikta z verskim naukom. Spričo dejstva, da se v velikem delu države zakonsko sodstvo sedaj vrši še po verskem pravu, bi bila izprememba, kakor jo predlaga načrt, za katoličane skok v nasprotni ekstrem in zato tem bolj občutna.

Po naši ustavi, ki uvaja (prim. čl. 11 ustave) glede pripoznanih veroizpovedi načelo paritete, spada tudi katoliška vera med pripoznane in usvojene veroizpovedi. S tem pripoznava ustava veliko kulturno misijo katoliške cerkve. Iz tega sledi za zakonodavca dolžnost, da podpira katoliško cerkev v njenem delovanju med katoličani: med bistvene naloge pa spada njeno prizadevanje za nerazvezljivost zakona.

Za našo končno sodbo o predlagani zakonodajni reformi pa mora biti odločilno drugo vprašanje: ali res zahtevajo interesi države, da se razporoka uvede za vse državljane, ne glede na njihovo versko pripadnost? Ali je z državnega stališča škodljivo, da bi veljala za zakone katoličanov tudi za naprej nerazvezljivost?

Na oboje lahko odgovorimo z odločnim: n e !

III.

Država je v prvi vrsti interesirana na ohranitvi in pospeševanju rodbine (prim. 21. čl. ustave), saj je rodbina za njo neusahljiv vir novega življenja — njena bodočnost. V rodbini se poraja novo življenje, rodbina prevzema skrb za fizično odgojo in moralno ter državljansko vzgojo otrok. Kadar smrt ugrabi nedoraslim otrokom roditelje in preide skrb za sirote končno na državo, tedaj šele jasno vidimo, koliko bremen odvzema rodbina državnemu skrbstvu in koliko bolje ter preprosteje rodbina vse to oskrbuje.

Zato je državna zakonodaja dolžna pospeševati vse, kar utrjuje in varuje rodbino. Prvi predpogoj trdnosti rodbine pa je volja zakoncev, ustanoviti in ohraniti tako rodbinsko skupnost, ki je razen smrti nič ne more razdreti. Le tedaj, če bosta popolnoma izključevala možnost razveze, se bosta popolnoma predala težkim dolžnostim in prevzemala nase tudi najtežje žrtve.

Zato ustvarja le nerazvezljiva rodbinska skupnost potrebno zavetje, v katerem more kliti in se uspešno razvijati novo življenje. Nasprotno pa je po razporoki ravno otrok najhujše ogrožen. Ogroženo je že njegovo rojstvo, ako roditelja računata z razporoko, ki ji utegne slediti nova zakonska zveza, v kateri bi bil otrok iz prvega zakona

nezaželjeno breme. Zato je z naraščanjem razporok redno v zvezi tudi padanje natalitete,⁵ v Avgustovem Rimu prav tako kakor v naši dobi.⁶

Razporoka pa usodno ogroža tudi otroka razporočencev. Razporočena roditelja, ki sta se vnovič poročila, morata skrbeti za svojo novo rodbino. Tudi kadar lahko zagotovita otrokom fizično življenje, jim ne moreta nadomestiti topline in ljubezni, ki jo more otrok doživljati le v rodbini svojega očeta in svoje matere. Zato ni presenetljivo, da pogosto trpe otroci razporočencev vse življenje. Vzrastli so kot sirote ob živih roditeljih, zato jim pozneje često manjka pravega smisla za ustanovitev trajne rodbine (Ehwalt).⁷

Razen otrok ogroža razporoka predvsem ženo. Zakon nalaga ženi vobče fizično težje žrtve; izgledi za sklenitev novega zakona so zanjo neprimerno manjši kakor za moža. — Razporoka je zares, kakor je pred 90 leti zapisal plemeniti Friderik Ozanam »zarota močnejših rodbinskih članov zoper slabotnejše.«⁸

Za pravilno sociološko ocenitev razporoke je treba tudi upoštevati, kakšne posledice je rodila v državah, v katerih je že mnogo desetletij uvedena. Slika, ki se nam tu razgrinja, je porazna. Naj navedem za primer Francijo. Vodilna francoska civilista Planiol, zagovornik razporoke in Colin, njen nasprotnik, soglašata v tem, da je možnost razporoke zelo važna pobuda za razdiranje rodbinskih skupnosti⁹ ter v tem, da razporoka ni prinesla sreče ne narodu

⁵ S tem seveda nikakor ni rečeno, da bi bila razporoka njen edini vzrok.

⁶ Joh. Ehwalt, *Eheleben und Ehescheidung in unserer Zeit. Aufzeichnungen eines Rechtsanwalts*. Berlin 1936, str. 67, navaja (po »Deutsche Justiz«, 1935, str. 1041), da je bila v Nemčiji med zakoni, ki so bili razporočeni l. 1933, skoraj polovica brez otrok; 29.9% je imelo le po enega mladoletnega otroka; 13.9% po dva; le 7.9% po tri ali več. — Za Francijo prim. Planiol-Ripert-Rouast, *Traité pratique de droit civil français*, tome II, Paris 1926, str. 902, op. 1: ... C'est l'abus du divorce qui est une des causes de la dénatalité, soit par la baisse générale qu'il entraîne dans la moralité des gens mariés, soit parce que beaucoup de gens envisagent la perspective du divorce dès le début du mariage, et veulent éviter l'inconvient que constitue au cas du divorce la présence d'enfants nés du mariage. Ce sont les départements où l'on divorce le moins qui sont le plus prolifiques. ... Končno omenja, da je Conseil supérieur de la natalité postavil l. 1924 zahtevo, naj se ukrenejo potrebni ukrepi, da se število razporok omeji.

⁷ O. c., str. 8.

⁸ *Du Divorce*, Paris 1848 (ponatis 1880), str. 21. — Na str. 5 pravi (citiram po beležkah): nous combattons le divorce comme 1) attentatoire à la famille et à la société..., 2) contraire à la liberté de conscience..., 3) opposé à l'esprit même des institutions démocratiques.

⁹ Planiol-Ripert, *Traité élémentaire de droit civil*, 10 éd. Paris 1925, odst. 1146, str. 381; la seule possibilité du divorce désunit beaucoup de ménages qui, sans elle, resteraient unis ou tout au moins résignés. — Colin-Capitant

in redno tudi ne razporočencem samim.¹⁰ Planiol govori zaradi nje naravnost o »zelo hudi nevarnosti, ki ogroža francosko rodbino«.¹¹

Značilno in hkrati usodno je pri tem, da je vsakemu razporočnemu pravu imanentna nekaka zakonitost, da po uvedbi možnosti razporoke število razporok stalno narašča in sicer nesorazmerno bolj kakor pa raste število prebivalstva. Ko je bila n. pr. l. 1884 po 8 letni agitaciji A. Naqueta v Franciji vnovič uvedena razporoška, je veljalo splošno mnenje,¹² da bo spočetka pač neko večje število razporok, kmalu bo pa število nazadovalo in bo razporoška ostala nekaj izjemnega. Razvoj pa je ubral drugačno pot. Število razporok je naraščalo od leta do leta, v petdesetih letih se je v Franciji popetorilo. Podobno nesorazmerno naraščanje števila razporok lahko ugotovimo tudi drugod: v Belgiji se je v istem času število razporok podsetorilo, v Angliji poenajstorilo,¹³ isto tendenco naraščanja najdemo tudi v Švici,¹⁴ Nemčiji, Danski,¹⁵ Češkoslovaški.¹⁶

Cours élémentaire de droit civil français, I., 8. éd., Paris 1934, str. 206; ... on peut se demander si la perspective d'une dissolution possible du mariage, en cas de mésintelligence, n'est pas de nature à en faire naître les occasions... Bien des différends conjugaux s'enveniment à l'heure actuelle qui fussent assoupis sous l'empire de l'ancienne loi. — Prim. tudi F. Lepelletier, La question du divorce, str. 9: La possibilité du divorce est à elle seule, une cause de divorce.

¹⁰ Colin-Capitant, o. c., str. 206: Il n'y a certainement pas plus de bonheur répandu dans la Société française depuis que le divorce y a été rétabli. Les époux, que tourmente une âme inquiète et impatiente de toute contrainte, chercheront bien souvent en vain dans une deuxième union la félicité qu'ils n'ont pu atteindre dans la première. — Planiol-Ripert-Rouast, Traité pratique de droit civil français, II, Paris 1926, str. 401 (prim. Čas 1936/37, str. 97 op.) ugotavlja, da se zdi, da niti razporočencem razporoška ne prinaša sreče. Nato nadaljuje: M. Durkheim, après avoir étudié le phénomène de l'accroissement des suicides parallèle à celui des divorces, conclut très justement que le mariage a sur les individus une influence morale heureuse, ... mais, ajoute-t-il, «dans la mesure où ses liens sont fragiles, le mariage cesse d'être lui-même un frein qui puisse modérer les désirs, et en les modérant les apaiser.»

¹¹ Planiol-Ripert-Rouast, o. c., str. 401: Il est impossible de ne pas se rendre compte du très grave danger qui menace la famille française.

¹² Prim. izvajanja Naquetova (Journal officiel, 8. febr. 1881): Après une première année où le nombre des divorces sera un peu plus élevé, car il y aura «liquidation de l'arrière» on verra le nombre des divorces tomber de plus en plus...

¹³ Prim. podatke v Času 1936/37, str. 95 s.

¹⁴ Prim. Picot-Seeger, La jurisprudence en matière du divorce et de séparation de corps sous le régime du Code civil suisse. Basel 1929, str. 221 a: Die absolute Zahl der Scheidungen hat sich von 1876—1927 ungefähr um das 2½fache vermehrt, während die Zahl der Ehen im gleichen Zeitraum sich nur um das 1½fache erhöhte.

¹⁵ Za Nemčijo ugotavlja Seeger, l. c., str. 218 a: So stieg in Deutschland

Vzporedno z naraščanjem števila razporok se pojavlja stremjenje za razširjenjem razporočnega prava; postavljajo se zahteve, naj se razporoka dovoljuje še iz novih razlogov.¹⁷ To je tudi umljivo. Ko prodre v narod prepričanje, da je zakon le civilna pogodba med zakoncema, ne najde zakon v državljanskem pravu več zadostne zaščite in potrebnega varstva, ker mu ga pravni red, ki se popolnoma loči od etičnih in verskih osnov, ne more dati. V ospredje pa stopijo individualni interesi pogodbenikov-zakoncev, za nje se pravni red v prvi vrsti zanima in ne za rodbino in otroke. Uresničuje se pač izrek: *Le mariage fonde la famille, le divorce la détruit.*

Ugotovili smo doslej, da razporoka ogroža rodbino in v njej pred vsem slabotne, ter da ni v praksi imela niti onih blagodejnih posledic, katere so napovedovali njeni zagovorniki, preden je bila uvedena. Iz vsega pač jasno sledi, da resnični državni interesi, to je blaginja naroda in države, nikakor ne zahtevajo, da naj se razporoka favorizira.

Teh ugotovitev tudi ne ovržejo oni nedvomno tragični primeri, v katerih en zakonec drugega fizično, moralno ali hudo gospodarsko ogroža. Gotovo sme ogroženi nesrečni zakonec pričakovati od zakonodavca pomoči. Zato mu dovoljuje i državljansko i cerkveno pravo ločitev od mize in postelje (*separatio tori, mensae et habitationis*), ki bo preprečila vsaj najhujše zlo. Tudi nedolžni, trpeči zakonec pa ne more zahtevati od zakonodavca, da bi v njegovem individualnem interesu uvedel razporoko in s tem podredil višje kolektivne interese individualnim.

Še manj upravičeno se zdi utemeljevanje razporoke kot nekaj modernega, češ tudi v mnogih drugih pravih je že uvedena. Pojem modernega se je v obeh povojnih desetletjih pogosto izpreminjal, zato je sklicevanje na modernost slab argument. Gotovo pa tudi ne zadošča sklicevati se na to, da so različni pravni redi uzakonili razporoko pred več desetletji; odločilno za nas je, kakšne posledice je ta uvedba imela — prav tu pa, kakor smo ugotovili za najbolj markantni, francoski primer — dokaz odpove.

die Zahl der Scheidungen von 15.422 im Durchschnitt der Jahre 1906—1915 auf 32.590 im Durchschnitt der Jahre 1919—1921, in Dänemark von 715 auf 1297.

¹⁶ Prim. Zprávy státního úřadu statistického republiky Československé XVII (1936), št. 73: l. 1928 je bilo v vsej državi 5416 razporok, l. 1935 pa 7322, kar pomeni porast za 35%.

¹⁷ Prim. razvoj v Franciji, kjer je zakonodaja po l. 1884 stalno olajševala razporočanje predvsem v procesualnem pogledu, ter v Angliji, kjer je lani zakon *Matrimonial Causes Act, 1937* (1 Edw. 8 b 1 Geo. 6. ch. 57) razširil razporočne razloge, tako da so sedaj štirje, še vedno mnogo manj, kakor pa jih predvideva naš načrt.

Iz navedenega bi seveda sledilo, da bi moral zakonodavec razporoko sploh črtati iz zakonika. Čeprav bi načelno to odobraval, moramo vendar pripoznati, da je to v konkretnih razmerah komaj izvedljivo.

Zakonska zveza je po vsej svoji strukturi globoko zasidrana v religiji; zato si bo moder zakonodavec skušal pri normiranju določb za utrditev rodbinske skupnosti kar najbolj zagotoviti sodelovanje vsaj važnejših verstev v državi. To ga seveda sili, da upošteva to, kar smatrajo posamezne religije za bistveno. Zato ne bo uvajal za katoliške zakonce razporoke, obratno pa jo bo težko odrekal pripadnikom drugih ver, ki jo dovoljujejo. Nihče mu pa ne bo odrekal pravice, da sme v slednjem primeru pri določanju razporočnih razlogov težiti za tem, da jih zaradi splošno škodljivih posledic razporoke skrči na minimum.

IV.

Ob sklepu naj ugotovimo, da je ureditev razvezljivosti zakona v smislu naših zaključkov mogoča brez posebnih težav. Kakih 4 do 6 paragrafov, ki bi bili potrebni, ne more praktično biti nikak problem.

Zakonodavec naj tudi glede razvezljivosti zakona upošteva njegov verski značaj! Po načelu *Suum cuique* naj reši to vprašanje tako, da ne bo kršil bistvenih določb vsaj nobene večje pripoznane veroizpovedi. Kolikor je to potrebno, naj uredi to vprašanje za vsako verstvo posebej in sporazumno z njim. Pri tem naj zakonodavec stremi za tem, da kar najbolje varuje trdnost rodbine in zato naj v javnem interesu reducira razporočne razloge na minimum tudi glede pripadnikov onih ver, ki dovoljujejo razporoko!

Za katoličane bi bilo po mojem mnenju treba določiti:

1. po katoliškem pravu nerazdružljivi zakon katoličanov je nerazvezljiv, dokler živita oba zakonca;
2. poznejša sprememba vere katoliškega zakonca ne more glede nerazvezljivosti zakona ničesar izpremeniti.

Ta določba je potrebna, ako naj bo prva zares uspešna. Gotovo tudi ni v državnem interesu, da bi se s spremembo vere mogli državljani rešiti kogentnih državnih norm, ki so se jim ob sklenitvi zakona podvrgli.

Prepričan sem, da bi bila taka ureditev vprašanja razvezljivosti zakona v korist narodu in državi. Zlasti bi zagotavljala prepotrebno harmonično sodelovanje države in cerkve pri varovanju in izpopolnjevanju rodbin, ki se v njih odloča usoda naše bodočnosti.

Obzornik.

XVII. KONGRES PAX ROMANE V SLOVENIJI.

Letošnji kongres Pax Romane, mednarodne zveze katoliškega dijaštva, se bo vršil v Sloveniji v dneh od 22. do 30. avgusta pod častnim pokroviteljstvom vsega jugoslovanskega katoliškega episkopata. Kongres prične s študijskimi dnevi v Rogaški Slatini, kjer se bo nad 100 voditeljev katoliških dijaških narodnih zvez poglobilo v naloge, ki jih nalađa katoliškim izobražencem sedanji čas posebno proti komunizmu.

Študijski tečaj je duhovna priprava za glavno zborovanje na Bledu, ki bo zbralo znatno večje število udeležencev iz vseh delov sveta in ki bo imelo značaj manifestacije za katoliški socialni nauk proti komunističnim nazorom. Na zborovanju bodo med drugim štiri večja predavanja o predmetu: katoliški akademik in vprašanje komunizma. — Zadnji kongresni dan bo v Ljubljani, po kongresu pa so predvidene razne ekskurzije po naši ožji in širši domovini.

Podrobnejši program kongresa je objavljen niže. Naj mi bo dovoljeno na tem mestu spregovoriti nekaj besed o ideji in pomenu Pax Romane.

Zamisel ustanovitve mednarodne zveze katoliškega dijaštva v svrhu ozjega sodelovanja in medsebojnega podpiranja je stara že pol stoletja. Živela je skozi dolga leta v srcih najboljših katoliških dijaških voditeljev (med njimi znameniti dr. Karel Sonnenschein), vendar do uresničenja zamisli zaradi neugodnih političnih razmer ni prišlo. Šele na razvalinah svetovnega klanja, ki je človeštvo duhovno in gmotno tako globoko pahnilo in tako silno omadeževalo, je zrasla trdna in trajna mednarodna stavba katoliškega dijaštva, ki si je nadela značilno ime Pax Romana, da na ta način jasno izpove svoj visoki namen: sodelovanje katoliškega akademskega izobraženstva vsega sveta v duhu gesla »Pax Christi in regno Christi«.

Iz skromnih začetkov se je v dveh desetletjih razvila mogočna svetovna zveza s sedežem v Fribourgu v Švici. Danes obsega Pax Romana skoraj 50 narodnih zvez katoliških akademskih društev iz več ko 30 evropskih in prekomorskih držav z nad 40.000 člani. Vsako leto pristopajo nove narodne zveze, ustanovljene deloma ravno na pobudo Pax Romane. Danes, ko odpovedujejo razne mednarodne zveze in hirajo ali razpadajo, danes, ko se narodi z razočaranjem obračajo od največje in najmogočnejše mednarodne ustanove — Zveze narodov, ki so jo zamislili, ustanovili in podpirali preizkušeni in izgubljeni diplomati, se ponaša Pax Romana z resnim delom, ki je sicer tiho in skrito, ali so njegovi uspehi na nevarnem in nemirnem polju mednarodnega sporazumevanja in sodelovanja resnični in trajni. Vera prvih sejalcov in njihovih naslednikov na vodilnih mestih Pax Romane, da namreč more le živo krščanstvo s svojim naukom o duhovnem bratstvu vseh narodov v Kristusu ustvariti zanesljiv temelj za medsebojno razumevanje in podpiranje narodov brez sebičnih političnih teženj, je rodila nepričakovan uspeh. Pax Romana je po svoji zamisli in vsem svojem delovanju na d n a r o d n a zveza narodnih katoliških dijaških zvez, ki si v bratski slogi in ljubezni z združenimi močmi prizadevajo za razširjenje miru Kristusovega v kraljestvu Kristusovem. — Pax Romana deluje v najtesnejši zvezi s Cerkvijo, z njeno vednostjo in duhovno podporo in — z njenim blagoslovom, ki daje tako lepe uspehe.

Slovenska dijaška zveza v Ljubljani, predstavnica in matica slovenskega katoliškega dijaštva, je že dobro desetletje članica Pax Romane. V znak priznanja in zaupanja v njeno resno delo in prispevanje k mednarodni skupnosti katoliškega dijaštva ji je lanski kongres Pax Romane v Parizu poveril častno nalogo, da pripravi za letos XVII. kongres Pax Romane v Sloveniji. Ponosni smo na to mednarodno zaupanje in odlikovanje, hkrati pa nas teži skrb moralne in materialne odgovornosti za kongres. Naša čast in vest zahtevata, da z resnim delom in z mnogimi žrtvami zagotovimo kongresu najlepši uspeh. To bo tudi poneslo ime našega predragega slovenskega naroda in slavo naše prelepe slovenske zemlje širom velikega sveta, saj se bo zbrala na kongresu elita vsega katoliškega akademskega izobraženstva iz vseh delov sveta. Kongres Pax Romane bo torej po svoji pomembnosti najvažnejša prireditev letošnjega leta. Pripravljalni odbor se obrača na slovensko katoliško izobraženstvo s toplo in iskreno prošnjo, da posveti kongresu Pax Romane živo pozornost in ga z dobro voljo podpira v vsakem oziru.

PROGRAM.

I. Študijski dnevi v Rogaški Slatini (22.—26. VIII. 1938)

Zdraviliški dom.

Ponedeljek 22. VIII.

Prihod udeležencev. Skupna večerja. — Uvodno predavanje o pomenu in načinu dela študijskih dni (abbé Jos. Gremaud, generalni tajnik P. R.)

Torek 23. VIII.

- 8.00: Sv. maša z nagovorom.
 9.30: Komunistično gibanje v intelektualnih krogih. — Informativno poročilo na podlagi odgovorov federacij na okrožnico centralnega sekretariata. Dopolnilna poročila delegatov; razgovor o sredstvih, kako zavreti komunistični vpliv; razmišljanje o odgovornosti katol. akademikov do komunističnega tovariša.
 15.30: Poznavanje in širjenje katol. socialnega nauka. Informativno predavanje, nato debata v treh skupinah, ki bo od njih vsaka od svoje strani obravnavala zastavljeni problem.
 20.30: Prijateljski sestanek z razgovorom o položaju katoličanov v Jugoslaviji itd.

Sreda 24. VIII.

- 9.30: Vloga strokovnih odsekov v delovanju P. R.
 10.00: Ločeno zborovanje za juriste, medicinece, farmacevte, filozofe.
 Popoldne: Zborovanje izvršilnega odbora P. R. — Istočasno ločeno zborovanje duhovnih vodij in akademikov.
 20.30: Prijateljski sestanek. Poročilo delegatov o delu in življenju v njihovih federacijah.

Četrtek 25. VIII.

- 9.30: Socialna akcija katol. akademikov v delavskih krogih.
 Uvodno informativno predavanje, nato debata v treh skupinah.
 a) Psihološke težave socialnega delovanja kat. akademika v delavskih krogih.
 b) Možnost sodelovanja med mladimi delavci in mladimi intelektualci.
 c) Poslanstvo intelektualcev v vrstah komunist. delavstva.
 Popoldne: Nadaljuje se dopoldanski razgovor.
 20.30: Španija. Govori španski akademik. — Poročilo federacij o uspehu akcije v pomoč španskim akademikom.

Petek 26. VIII.

- 9.30: Medzvezno zborovanje Pax Romane. Poslovno poročilo; delovni program za 1938/39; sprejem novih federacij; finance; kongres 1939; volitve.

Popoldne: Odhod na Bled.

II. Zborovanje na Bledu in v Ljubljani (26.—30. VIII.).

Vsa zborovanja na Bledu v Park-hotelu.

Petek 26. VIII.

Prihod gostov. Družabni večer.

Sobota 27. VIII.

- 8.00: Slovesna otvoritvena služba božja v župni cerkvi.
10.00: Slovesno začetno zborovanje. Pozdrav predsednika P. R., pozdravi cerkvenih in civilnih osebnosti, povabljenih organizacij in v P. R. včlanjenih federacij.
14.30: 1. referat: Komunistični nauk.
2. referat: Katoliški socialni nauk in njegove sodobne zahteve.
17.00: a) Zborovanje duhovnih vodij. b) Zborovanje dijakinj: katoliška dijakinja in vprašanje komunizma.
20.30: 1. Krščansko-socialno gibanje.
2. Zosizem (film o jubilejnem kongresu žosistov v Parizu: »Pojoča mladina«).

Nedelja 28. VIII.

- 8.00: Sv. maša in skupno sv. obhajilo.
10.00: Zborovanja strokovnih podtajništev: 1. juristi: protikomunistična zakonodaja v raznih državah; 2. filozofi (literari): slovenska in hrvaška katol. literatura, njen odnos do komunizma; 3. medicinci: kolektivizem v medicini; 4. farmacevti: funkcionarizem in kolektivizem v farmaciji.
15.30: Zborovanja ostalih podtajništev: 1. Socialna akcija: Sodelovanje akademika-katoličana z nekatoličanom na karitativnem polju. 2. Misijoni: Misijonsko delovanje katol. akademika na strokovnem polju. 3. Tisk: Sodelovanje katol. akademika s katol. časopisjem; pregled univerzitetnega tiska. — Za časa kongresa bo na Bledu posebna razstava katol. vseučiliškega tiska. 4. Pro Oriente: Problem zedinjenja cerkva v URSS v teku zadnjih dvajset let.
17.30: Zborovanja narodnih delegacij: Sodelovanje s Pax Romano.
20.30: Razvedrilu namenjeni družabni večer: Obisk Marijine cerkvice na otoku; razsvetljava Bleda.

Ponedeljek 29. VIII.

- 7.30: Sv. maša po vzhodnem obredu (vladika dr. D. Njaradi).
10.00: 3. referat: Intelektualno izoblikovanje katol. akademika z ozirom na njegovo socialno delovanje (referent Slovenec).
14.30: Romanje k Mariji Pomagaj na Brezje.
20.30: 4. referat: Psihološki in moralni pogoji uspešnega apostolata.

Torek 30. VIII.

- 7.30: Slovesna zaključna sv. maša.
Odhod v Ljubljano. Ogled mesta. Sprejem pri oblasteh.
15.30: Zaključno slavnostno zborovanje. — Uspeh študijskih dni in kongresa. Razglasitev odlokov medzveznega sveta, izid volitev. — Nagovor novega in poslovilna beseda starega predsednika P. R.

Po zaključku kongresa so predvidene razne ekskurzije po Sloveniji in Jugoslaviji.

Stroški za študijske dneve (vključno vse takse in voznina Rog. Slatina-Bled) znašajo 350 din, za zborovanje na Bledu in v Ljubljani 800 din. Članom Slov. dijaške zveze in Slov. kat. akad. starešinstva se bo dovolil primeren popust.

Prijave za udeležbo pri študijskih dneh v Rog. Slatini sprejema izključno: Secrétariat général de Pax Romana, Fribourg, Suisse, najkasneje do 1. julija. — Prijave za udeležbo pri kongresu na Bledu in v Ljubljani je poslati Pripravljalnemu odboru za XVII. kongres Pax Romane v Jugoslaviji, Ljubljana, Miklošičeva 5, najkasneje do 20. julija.

M. V.

Ocene.

Sacrum Promptuarium Janeza Svetokriškega. — Izbral in uredil dr. Mirko Rupel. Na svetlo dala Akademsko založba v Ljubljani, 1937. Akademsko biblioteka, 7. Ročni tisk te knjige je izvršila tiskarna Veit in drug, d. z o. z. (P. Veit) na Viru pri Domžalah. Cena vez. 92 din.

Zelo dobrodošla knjiga! Dr. M. Rupel je v njej priobčil prevod posvetila prvega zvezka Janezove knjige s slovenskim predgovorom k I. zvezku in prevodom latinskega predgovora k II. delu (1—10), osem govorov Svetokriškega (str. 11—110) in v oddelku »Paberki« še vrsto najmikavnejših mest iz drugih njegovih pridig (111—178). Na koncu sta še dva faksimila (naslovna stran V. dela in stran iz I. dela), opombe, seznamek slovstva in manj znanih besed in oblik ter urednikovo poročilo.

Izbira pridig iz petih debelih zvezkov »Svetega priročnika« seveda ni bila lahka, prav zaradi preobilice gradiva. Rupel je to nalogo vestno in dobro rešil; izbral je tri nedeljske pridige iz prvega in petega zvezka (za 3. nedeljo po veliki noči, 8. po sv. Trojici [danes pobinkoština], 3. adventno), dve prazniški iz III. zvezka (za sv. Roka in za Novo leto) in tri za posebne priložnosti iz IV. knjige (za cerkveno žegnanje, ob preobleki neke redovnice, po zmagi nad Turki po oblegi dunajski). Dobro bi bilo, ko bi bil izbral kak prazniški govor tudi iz prvega zvezka, po en nedeljski in prazniški iz drugega, da bi že izbor govorov pokazal značaj in vsebino vseh petih knjig, kar moremo sicer razbrati šele iz uvoda: I.—II. nedelje in prazniki cerkvenega leta (de tempore in poglobitni Marijini prazniki), III. prazniki (de sanctis in božična doba, od rojstva Gospodovega do sv. Treh kraljev), IV. različne priložnosti, V. vse nedelje cerkvenega leta. Prvi izmed govorov (za 3. povelikonočno nedeljo) je izdan ves tudi z vsemi Janezovimi obrobnimi navedki, drugih sedem govorov je bolj ali manj okrajšanih, a vedno tako, da je ohranjena ne le njih bistvena vsebina, ampak tudi zgradba in razporedba; Janezove opomnje pa so pomaknjene na konec knjige. Kulturnozgodovinsko sta izmed izbranih osmih govorov najmikavnejša pač novoletna pridiga s prav resnimi, a na šaliv način izraženimi voščili za razne družabne in življenjske stanove, za duhovnike, plemiče in bogatine, zakonske ljudi, žene in može (na str. 65, v. 13. naj se druga beseda glasi drugji, ne kusi), za vdove, rokodelce, delavce, dekle, stare in mlade — in precej okrajšana pridiga po zmagi nad Turki.

»Paberki iz pridig« so razdeljeni po vsebini v razne oddelke, kulturnozgodovinske vsebine (str. 111—120), avtobiografske (121—125), versko in življenjsko filozofske in iz raznih panog človeškega znanja (»svet in njegova ureditev«, 126—239), o človeku grešniku (140—159), razne zgodbe

(160—173), basni (174—178). Ta razdelek nam nudi s svojimi 67 sestavki dobrodošlo dopolnilo k izbranim govorom, saj so izbrani iz vseh petih zvezkov, v izdatni meri (20 naslovov) tudi iz II. zvezka, ki med celotnimi govori ni zastopan.

Jezikovno je Rupel ohranil besedilo nepremenjeno, popravil pa je očitne tiskovne pomote, prepisal besedilo v današnji črkopis, pravopis pa previdno približal današnjemu, da se ne bi dotaknil nobene glasoslovne in jezikoslovne posebnosti. Največ dela pa so dale izdajatelju nedvomno »Opombe«, ki pojasnjujejo izvor Janezovih citatov, razlagajo vsakršne vsebinske posebnosti in težave, vire Janezovih misli ali večjih odstavkov, vse to seveda, kolikor je bilo to ob omejenih ljubljanskih knjižnih sredstvih mogoče. Dobrodošel je seznamek manj znanih besed in oblik (217—219).

Uvod (str. V—XXX) ima naslov »Janez Svetokriški in njegovo delo«. V njem Rupel na osnovi dosedanje znanstvene literature in svojega preučevanja podaja kratek življenjepis pisateljev (V—VI), pregled njegovih knjig (VI—XII) in prav dobro vsebinsko in oblikovno oznako njegovih pridig (XII—XXVII) ter njegovega jezika (XXVII—XXX). Nekatere malenkosti bo treba popraviti. Iz podatka, da je Janez Svetokriški umrl l. 1714, »ko je v samostanu preživel 51 let« (V), se ne more sklepati na leto 1663. kot na leto njegovega mašniškega posvečenja, ampak na leto njegove preobleke, to je začetek noviciata; ker je do tedaj pač že dovršil latinske šole, se domnevna letnica Janezovega rojstva (ok. l. 1645.) s tem bistveno ne spremeni. Opombo o sv. Rešnjem Telesu, »iz katerim špiža G. Bug svoje izvolene kršenike uže 1669 lejt« (str. XII) ni razumeti tako, da je Janez Svetokriški ta govor govoril že l. 1669. — dasi bi tako površna oznaka časa Kristusovega trpljenja pri Janezu Svetokriškem ne bila nemogoča — in sicer zato, ker je bil pisatelj tedaj komaj dobro novomašnik in so dobili kapucinski redovniki nalogo, da pridigujejo, in naslov pridigarja praviloma šele pozneje. Letnica Hipolitovega poročila o V. knjigi (X) naj se glasi seveda 1707 (ne 1907); v petem zvezku niso pridige samo do 14., ampak do 24. nedelje po binkoštih (XII).

Rupljeva izdaja Janeza Svetokriškega je dragocen pripomoček za spoznavanje najplodovitejšega in najboljšega slovenskega pisatelja iz dobe slovenskega baroka.

Dr. Ivan Grafenauer.

Valvasorjevo berilo. I. Izbral in prevel dr. M i r k o R u p e l. Pri Akademski založbi v Ljubljani MCMXXXVI. Akademski biblioteka 5.

Urednik si je pri izbiranju tekstov postavil dve vodilni misli: poiskati tiste odstavke, ki so značilni za Valvasorja, in tiste, ki utegnejo zanimati sodobnika, ki se ozira v slovensko preteklost (386). Dokončna sodba o njegovem delu pač ne bo mogoča, dokler ne bomo imeli pred seboj obeh knjig berila in urednikovega uvoda.

V prvem delu objavljenega gradiva je dr. Rupel prav posrečeno izbral opise, ki jih je Valvasor podajal kot sodobnik in ki imajo zaradi tega svojo neoporečno vrednost. Izbrani oddelki nam dajejo predvsem Valvasorjevo zemljepisno podobo vojvodine Kranjske (prebivalcev, glavnih krajev, orografskih in hidrografske razmer ter obrambnega sistema kresov proti Turkom po posameznih petih delih, v katere je razdelil Valvasor deželo, podnebja, rastlinstva, rudarstva, živalstva, naravnih redkosti in narodopisnih zanimivosti pa za vso vojvodino skupaj), drugačen značaj ima le nekaj po tekstu raztresenih zgodovinskih anekdot, odlomek o slovenščini in kratek dostavek o nekaterih kranjskih piscih. Tako nam kažejo doslej

objavljeni odlomki Valvasorja skoraj izključno kot geografa, ki je prav v slogu svoje dobe združeval pri opisu pokrajin vse mogoče polihistorško znanje. O zgodovinarju v njem nam pričajo le nekateri odlomki. To sicer v bistvu tudi soglaša z načinom njegovega dela (J. Rus, GMS IX. 64), a kljub temu bi v drugem delu berila želel videti nekoliko bolj izražen tudi Valvasorjev zgodovinarski poudarek, predvsem po odlomkih, ki temelje na arhivskem gradivu. Pri svojem delu nam kaže Valvasor tipične posebnosti 17. stol.: svojevrstno ljubezen do naravnih redkosti in do njihovega razlaganja, nabiranje gradiva brez notranje organske zveze in živo anekdotarsko potezo pripovedovanja. Prevod teče v nekoliko arhaiziranem jeziku gladko, tekst spremljajo posnetki Valvasorjevih bakrorezov in urednikove opombe, ki pa so ponekod malce preskope. Tako n. pr. mika bralca, da bi izvedel, kateri jezik imenuje Valvasor na str. 29 *ilirskoga* (hrvaščina je izključena!), ko mu Valvasorjev izbor sam v oddelku o kranjskem jeziku str. 197 nasl. na to ne da odgovora, enako bi bilo treba nekoliko razlage ob Valvasorjevem naivnem pojasnjevanju vodnega nihanja v Cerkniškem jezeru in ob sila nepreglednem priloženem Valvasorjevem načrtu njegovega podzemeljskega sistema.

V celoti sta nam podala založnica in urednik v prvem delu Valvasorjevega berila prav živahno sliko kranjskega gospodarskega in ljudskega življenja v 17. stol. S to izdajo bo Valvasor prišel iz ozkega kroga zgodovinarjev in geografov, postal bo splošna slovenska last in se bo spremenil v našem svetu iz suhega šolskega pojma v živ, prijemljiv element slovenske kulturne zgodovine.

Silvo Kranjec, Med Napoleonom in Leninom. Sto let Evrope (1814—1914). Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani, 1937. (Zbirka »Kosmos«).

Pisatelja-zgodovinarja Kranjca že poznamo. V knjigi »Kako smo se zedinili« nam je lepo prikazal razpad Avstro-Ogrske, vse težave in borbe za novo državo Jugoslavijo. Hotel je tudi poučiti Slovence o preteklosti bratov Srbov, kar se mu je dobro posrečilo. Njegovo novo delo »Med Napoleonom in Leninom« pa je monumentalno za Slovence in ko ga človek prebere in spozna živo politično in socialno valovanje, se prepriča, da je res »historia magistra vitae«. Lahko trdimo, da nam oriše morebiti najzanimivejšo dobo evropske zgodovine. V lepem razporedu in skrbni povezanosti dogodkov nam v osmih poglavjih prikaže pravi obraz Evrope — kot celote. Ne izgublja se v malenkostih, nikakor pa ne izpusti drobnih zanimivosti. Z nekaj stavki naj naznačimo bogato vsebino knjige.

1. Kakor da ni bilo velike francoske revolucije in genialnega Napoleona; tako se zdi: Evropa se z dunajskim kongresom pogrezne v reakcijo. — 2. Reakcija rodi odpor, narodi se začno dvigati, najprej v Južni Evropi in pariška julijska revolucija že močno odmeva po Evropi, tudi pri Slovanih. Začne se tudi gibanje »četrttega stanu«. — 3. Zamislimo se nato v viharno leto 1848, v drugo republiko in drugo cesarstvo na Francoskem, poskusu zedinjenja v Nemčiji in Italiji ter »pomlad narodov« v Avstriji. Upe, da bo Evropa dobila nove oblike, pa uniči nov pohod reakcije in avtoritarni režimi, ki zaradi nasilstev v notranjosti iščejo uspehov na zunaj. Poseben razvoj ima pa Anglija. — 4. Druga polovica 19. stol. prinese velike dogodke: zedinjenje Italije, reforme in upore Poljakov v Rusiji, padec absolutizma v Avstriji, Prusom zmago v Nemčiji, Avstro-Ogrsko, konec drugega cesarstva na Francoskem in obnovitev nemškega cesarstva. — 5. Vse države, tiste, ki so se zedinile ali preuredile, imajo polno notranjih težav, kulturnih in

gospodarskih razlik, monarhistično nevarnost na Francoskem, medtem ko Nemci in Madžari pritiskajo Slované v Avstro-Ogrski, ki, pognana iz Nemčije, posega na Balkan in trči zato na Rusijo. Po berlinskem kongresu se Rusija odmakne od Nemčije in Avstro-Ogrske, ki se približata Italiji. — 6. Evropske države streme za kolonijami, kar povzroča trenja v evropski politiki. Rusijo ograža revolucionarni pokret, načelo Rusija Rusom škoduje Neslovanom. Francija dobi zaveznika v Rusiji, v Avstriji vlada Taafe, Italija ni v dobrih odnošajih s papežem in Bismarck se bori s socialisti. — 7. Napetost v Evropi raste. Nemčijo vodi Viljem II. — začne se oboroževanje, Avstrija životari v bojih s Slovani, Francozi izpeljejo ločitev Cerkve od države. Reakcija in korupcija privede Rusijo — kjer nastopi Lenin — v revolucijo; zaplete se pa tudi v vojno z Japonci, vendar pa se ji spet posreči uveljaviti se na Balkanu. Anglija se približa Franciji, Španija hira, nemirna je Portugalska. Le na severu Evrope teče razvoj mirno. — 8. Mladoturška revolucija prinese bolgarsko carstvo, aneksijo in aneksijsko krizo. Francozi in Italijani se usidrajo v Afriki, a na Balkanu se začne ropot s Turki. Volilna reforma v Avstriji in začetki ustavnosti v Rusiji pridejo skoraj prepozno, Irska pa že ne more dobiti več samouprave. Francija je na vojno pripravljena, Nemčija oborožena do zob — svetovni vihar se je približal, katerega nista mogli preprečiti dve mirovni konferenci v Haagu.

Močne politične in organizatorične osebnosti so dobro poudarjene in vidi se, kako prav za prav te kujejo usodo narodov in držav (n. pr. Metternich, Cavour, Napoleon III., Bismarck, Lenin i. dr.). O narodih, ki niso živeli v svojih državah, govori pisatelj bolj na kratko (n. pr. o Čehih), sicer pa, če bi več, bi se morebiti čutila nesorazmernost. Lepe slike (110) kakor tudi pet zemljevidov knjigo močno ponazorijo in poživijo. Na koncu je dodan seznam vladarjev in osebnostno kazalo.

Nekateri izrazi bi morebiti tenkočutnega jezikoslovca nekoliko motili n. pr. ravno (str. 70, 180 itd.) namesto baš, prav; zagata (str. 79) namesto zadrega; Požun (str. 60, 62, 96) namesto Bratislava; ne bo pustil obnoviti monarhijo (str. 179) namesto monarhije; Evropejcem (str. 239, 243, 288) namesto Evropcem; 1888 ne more biti smrtno leto Bismarckovo (u. 1898), kar je tiskovna napaka (273).

Knjigo bo z veseljem in zanimanjem bral vsak izobraženec, s posebnim pridom pa srednješolec in akademik. Najtopleje jo priporočamo vsem.

S. P.

Dr. Henrik Steska, **Organizacija državne uprave**, II. zvezek »Orisa našega upravnega prava«, Ljubljana 1937, Akademsko založba. Str. XV. in 143.

Dr. Henrik Steska nam hoče podati oris našega upravnega prava. Prvemu zvezku o upravnem postopku je sledil drugi zvezek o organizaciji državne uprave. V naslednjem zvezku misli obravnavati samoupravo, potem pa upravno sodstvo in njemu slične ustanove pravne kontrole. Ostane še dolga vrsta zakonov in uredb, ki urejujejo posamezne predmete upravnega delovanja. Dočim je sodno pravo vsaj pretežno zbrano v malem številu obširnih zakonov, imamo za upravo nebroj zakonov, uredb in pravilnikov, ki so mnogokrat novelirani. Upravna zakonodaja se že po svoji naravi mnogo bolj izpreminja in dopolnjuje kakor sodna. Za mnoge upravne stvari še nimamo za celo državo veljavnih zakonov. Natančnejše poznavanje upravnega prava je zaradi tega ne samo za začetnika, ampak tudi za prakso zelo težavno. Dr. Henrik Steska je pri nas prvi začel sistematično obdelovati upravno pravo, saj smo doslej imeli v slovenščini

razen Ogrisovega in Mulačkovega indeksa samo razne komentirane, največ pa še nekomentirane izdaje posameznih zakonov, a niti zbirke zakonov niso popolne.

Ko sem pregledoval knjigo »Organizacija državne uprave«, ki je pisana po istem načinu, kakor »Upravni postopek«, sem mislil, kako bo služila kot učna knjiga slušatelju prava na univerzi in kako upravnemu juristu v praksi. Oris je namenjen v prvi vrsti kot učni pripomoček na univerzi. Po učnem načrtu univerze je študij upravnega prava dosti omejen. Slušatelj prava se more zaradi tega na univerzi seznaniti samo z osnovami upravnega prava in za to mu bo dobrodošel ta zgoščeni oris. Že v značaju orisa je, da se ne more spuščati v podrobnosti, niti navajati posameznih zakonov, uredb pravilnikov itd., niti posameznih njihovih predpisov. Upravni jurist pa potrebuje že pri pripravi za upravno službo, še bolj pa pri izvrševanju zakonov povezanosti med zakonskim besedilom in teoretično razlago. Zakon sam mu ostane dostikrat mrtva črka, ki jo more poživiti le znanstvena in praktična razlaga. Za to bi bilo za prakso bolj prikladno delo, ki bi navajalo tudi vire in posamezne zakonske predpise. Seveda bi pa bilo tako delo dosti obširnejše kakor more biti oris, ter bo poteklo še dosti časa, preden bomo imeli popolno delo o našem upravnem pravu za prakso. Gotovo bo pa tudi oris dobro služil upravnim juristom kot pripomoček za študij in uporabo upravnih zakonov, odredb in drugih predpisov. Delo bi pa za prakso pridobilo na vrednosti, če bi bili n. pr. v dodatku navedeni vsaj najvažnejši zakoni, uredbe itd., ki se obravnavajo v knjigi.

Knjigo »Organizacija državne uprave« bi razdelil na dva dela. Prvi del vsebuje teorijo o upravi, njenih funkcijah in organih, v drugem delu pa je podan oris naše državne uprave. Prvi del je uvod v študij upravnega prava, vendar bo za začetnika težje umljiv, ker bo teoretičnim definicijam in razlagam brez drugačnega poznavanja uprave težko pridal konkretno vsebino. Avtor pač zaradi tega ponekod navaja primere, zaradi sistema in začrtanega obsega knjige pa naravno tega ne more povsod storiti. Zato bo slušatelj prava ta del mogel s pridom prebaviti šele, ko bo dobil vsaj pregled vsega upravnega prava. V drugem delu je avtor na osnovi glavnih organizacijskih zakonov in zelo velikega števila drugih zakonov in uredb podal pregled organizacije naše uprave, ki vsebuje vse bistveno, ne da bi se sicer mogel spuščati v podrobnosti. Dodano je še poglavje o državni službi. Tu naj opozorim samo na razmotrivanja o depolitizaciji uradništva, ki so tem bolj umestna, čim bolj se danes posebno v avtoritarnih državah uveljavlja, ako ne v prvotnem pa vsaj v drugem smislu zopet pravilo »cuius regio, illius religio«.

Dr. L. B.

Dr. V. Murko: **Davčne oprostitve in davčne olajšave.** Ljubljana 1937. Založili in tiskali J. Blasnika nasledniki, Univerzitetna tiskarna in litografija.

Naša davčna in sploh finančna literatura ni bogata. Razumljivo. Krog oseb, ki se zanimajo za teoretična razglabljanja o davčnih problemih, je dokaj ozek. In stalne spremembe v davčni zakonodaji tudi otežkočajo sistematično obdelavo te materije. Tem večje priznanje zaslužijo oni, ki vzlic temu spoznanju vložijo svoj trud v delo, ki bo našlo le skromen krog bralcev.

Dr. Murko je pod gornjim naslovom izdal knjigo, ki je v njej vsestransko in izčrpno obdelal davčne oprostitve in davčne olajšave v vseh

možnih oblikah. Ni pa se omejil zgolj na navajanje davčnih ugodnosti po zakonu o neposrednih davkih, marveč je svojo razpravo raztegnil na vso davčno zakonodajo, in sicer raznih držav in raznih javnih korporacij ter je z vidika davčnih ugodnosti znanstveno obdelal širok kompleks davčnih in finančnih problemov.

Avtor sam je knjigo po vsebini razdelil v dva dela. V prvem razpravlja o načelih, ki prihajajo do izraza v raznih davčnih zakonih. Dve načeli sta predvsem, ki morata biti temelj vsake obdačbe: načelo davčne splošnosti in načelo davčne enakomernosti. Obe skupaj pa tvorita načelo davčne pravičnosti. Načelo davčne splošnosti zahteva, da ne sme biti nihče izvzet od plačevanja davka, ki izpolnjuje določene pogoje, ali po avtorjevem, »kdor ima davčno sposobnost«. Vsi, ki so sposobni, pa naj plačujejo davke enakomerno, t. j. primerno svoji davčni sposobnosti.

Izhajajoč iz teh temeljnih načel razpravlja avtor o davčnih oprostitvah in davčnih olajšavah, ki prihajajo do izraza v raznih davčnih zakonih in v različnih davčnih sistemih. Oprostitev in olajšave so lahko v skladu z omenjenimi načeli, lahko jih pa tudi kršijo in v tem primeru imajo razne senčne strani.

Važni so motivi, ki so zakonodajalca dovedli do priznanja davčnih ugodnosti. Zasledujejo lahko najrazličnejše cilje državne in samoupravne gospodarske politike. Pogosto so celo odraz splošne politike, ki hoče z raznimi davčnimi ugodnostmi doseči določene namene.

Davčne oprostitev in olajšave pa lahko nastopijo tudi brez volje zakonodavca. V takih primerih je iskati motiv v pomanjkljivosti zakona, največkrat pa v egoizmu davčnega zavezanca. Avtor nam podaja sistematičen pregled, na kak način in s katerim namenom se dajejo vobče davčne oprostitev in olajšave in v tem pogledu je knjiga zanimiva tudi za onega, ki se ne ukvarja zgolj znanstveno z davčno zakonodajo, predstavlja pa vsaj do neke mere poznanje davčnih zakonov.

Dočim je prvi, glavni del knjige znanstveno-teoretično razpravljanje, pa nam v drugem delu, in sicer v dodatku I. konkretno podaja pregled vseh po zakonu o naših neposrednih davkih dopustnih oprostitev in olajšav. Navaja tudi vse odbitke, ki se ob ugotavljanju davčne osnove odbijajo. V tem dodatku so objavljeni tudi vzorci raznih prošenj, ki jih mora davčni zavezanec napraviti na pristojne urade, da si pridobi oprostitev ali olajšavo, ki mu jo zakon daje. V tem pogledu bo knjiga praktično koristila vsakemu davkoplačevalcu.

V dodatku II. navaja avtor spremembe zakona o neposrednih davkih, ki jih je uveljavil finančni zakon za l. 1937/38 in ki jih avtor ni mogel upoštevati v glavnem delu svoje knjige.

Dr. Murko je s to svojo knjigo obogatil našo davčno literaturo z lepim in uvaževanja vrednim delom, ki zasluži vse priznanje. Dr. F. Orel.

Strukturna psihologija in pedagogika, spisal Et bin Bojc, Ljubljana 1937. Kot ponatis iz »Slovenskega Učitelja« je izšla Bojčeva razprava o strukturni psihologiji in pedagogiki. O tej temi je avtor predaval na počitniškem tečaju za učitelje v Ljubljani v l. 1936. Razprava je teoretično zasnovana, čeprav opozarja na pomen strukture za človekovo praktično življenje in za vzgojno vodstvo. Bojc je s to razpravo opozoril slovenske pedagoško zainteresirane ljudi na novo smer moderne psihologije, ki raziskuje totalnost človeka in se ne izgublja v podrobnostih. Ta psihologija

hoče celo podrobnosti in posameznosti razlagati iz celotnosti ali iz strukture, iz človekove notranje gradnje. Razen človeka kot strukturne enote pokaže Bojc tudi socialne strukture družine, naroda in Cerkve. Ob Kruegerju in Wernerju določi pojem strukture, pokaže zgodovinski razvoj te psihološke smeri in poda posamezne vrste struktur: strukturo doživljanja, strukturo osebnosti, ki je premalo obdelana, sociološke in duhovne strukture ter strukturno razliko spolov. Končno poda še zvezo med strukturno psihologijo in med pedagogiko, kolikor postaja ta vedno bolj osebno usmerjena.

Bojčeva razprava je izpolnila vrzel v naši psihološki in pedagoški literaturi ter bo kot zgoščen prikaz opozorilo in izhodišče za vse tiste, ki bi v svoji sociološki miselnosti postali slepi za osnovni pomen človeka v pedagoški teoriji in praksi. Gogala.

Frana Erjavca Zbrano delo. Uredil Anton Slodnjak. Tretji zvezek. Ljubljana 1938. Jugoslovanska knjigarna.

S tem zvezkom je zaključena galerija Erjavčevih »Domačih in tujih živali v podobah«. Tako je postalo to veliko delo v celoti dostopno vsem ljubiteljem lepe knjige in prijateljem narave, posebno še slovenski mladini, kateri je Erjavc sam posvetil to delo v »poduk in zabavo«.

Kot v prejšnjih zvezkih, spoznamo tudi v tem Erjavca kot spretnega mojstra v opisovanju živali, prijetnega kramljavca in odličnega poznavalca domačega jezika. V resnici moremo smatrati Erjavčeve »Domače in tuje živali v podobah« za knjigo, ki bo ostala še dolgo eno izmed najlepših slovenskih klasičnih in obenem poljudno znanstvenih del.

V uvodu razbira urednik podrobno, v koliko so Erjavčevi opisi samostojni in v koliko odvisni od Brehma in drugih. Dočim se je pri opisih tujih živali — razumljivo — moral več ali manj nasloniti na tuje izsledke, je pri opisih domačih živali skoraj povsem neodvisen. Prav iz teh opisov, ki so izvirno Erjavčevi, moremo spoznati mojstrske vrline Erjavčevega spoznavanja in opisovanja živalskega sveta.

Erjavčevemu opisu sta dodala dopolnilo prof. Bačar in Božidar Ponebšek ter opisala ptice, ki žive pri nas, pa jih Erjavčev opis nima.

J. Dolenc.

Bogomir Magajna, Čudovita pravljica o Vidu in labodu Belem ptiču. Mohorjeva knjižnica 95. Založila Družba sv. Mohorja v Celju, 1937. Natisnila Mohorjeva tiskarna v Celju. Z risbami opremil Maksim Sedej. Str. 88. — Cena: za ude broš. 12 din, vez. 18 din, z neude broš. 16 din, vez. 24 din.

V tegobah sodobnega sveta se besedna umetnost rada vrača k preprostim poetičnim vrstam, izmed katerih je posebno elementarna in priljubljena pravljica. V pravljici je svet, kjer — po Heinejevih besedah — ne žive samo živali in rastline, temveč tudi navidez povsem mrtvi predmeti. Navidez mrtvi, ker namreč précej ožive, ko jim človek vdahne kos svoje duše. Je to svet, kjer zmagujeta pravica in dobrot, kjer se bratita lepota in poštenost. »Med nebom in zemljo je še mnogo stvari, ki jih človeško uho še ni slišalo in človeško oko še ni videlo« (str. 30), a slišal in videl jih je pesnik pravljicar.

Tako je Magajna mladim in starim otrokom pričaral pred dušne oči pravljično zgodbo o Vidu in labodu. Z duhovito preprostostjo, z otroško govoric, z ljudsko naivnostjo prepleta dogodke preteklega in sodobnega slovenskega življenja. Približal je otrokom še posebej kos umetniškega

sveta, ki zvestim spremljevalcem pesniških del ostane navadno skrit. Neopazno nam bistri glavo in vzgaja srce. Hudomušno se šali, a te poučuje, uči te spoznavati življenje in svet z druge oddaljenosti. Ljubljanske kratkosrajčnike uči narodne preteklosti, zgodovine, literature, navaja jih k dejanskemu sočutju do bednih, Duhovito pravljico krasijo posrečene slogovne domislice, ki grejo le spretnemu Magajni od rok, ter lep, čist slovenski jezik. Želel bi, da bi nam morda ravno Magajna postal slovenski Grimm, umetni ustvarjalec pravljice.

Lepo mladinsko knjigo Mohorjeve družbe krasijo tudi nazorne ilustracije Maksima Sedeja.

Leopold Stanek.

Tone Potokar, Bolgarske novele. Mohorjeva knjižnica 96. Založila Družba sv. Mohorja, 1937. Natisnila Mohorjeva tiskarna v Celju. Ovitek narisal Slavko Pengov. Str. 229. Cena: broš. 24 din, vez. 36 din.

Prav je, da Mohorjeva družba skrbi za prevode slovanskih književnosti. Saj smo doslej v veliki večini prevajali le nemško, francosko, le deloma tudi rusko literaturo, od manjših slovanskih narodov pa prav malo. In ravno od teh se Slovenci moremo kaj naučiti, ne morda v novih strujah, temveč v narodnostnem oziru. Književnost je namreč vedno ogledalo narodnega izživljanja. Zato je treba Potokarjev prevod in težnjo Mohorjeve družbe že načelno pozdraviti!

Prevajalec in prireditelj nam v uvodu v glavnih obrisih pove najvažnejše o bolgarski prozi. Moram priznati, da je ta »očrtna podoba« novejših bolgarske knjige v slogu kaj malo jasna. Motijo v mislih pretrgani stavki, slog je časnikarski, na mestih preveč lakoničen, k čemur je pisca silil seveda omejen prostor. Kdor namreč pozna bolgarsko književnost, mu bo uvod odveč, onemu, ki je ne pozna, ne bo ostalo drugega razen nekaj imen.

Izbor obsega novele in odlomke iz romanov od osvobojenja z znamenitim Vazovim do novejših časov. Nekatere stvari ne predstavljajo bogve kaj izbranega, šlo je pač večkrat za ime sicer znanega prozaista, ki se pa v prekratkih odlomkih nekaj strani ne more predstaviti v vseh svojih zmožnostih, druge zopet so pravi biser proze. »Sestra«, bi rekel, da je najslabše izbrana. »Hiša«, ki prehaja tu in tam že v artizem, pomeni nekaj novega.

Za spoznavanje bratskega bolgarskega naroda, ki ga neredko radi vežemo z lastno usodo v preteklosti, za spoznavanje njegove zemlje in in človeka nam izbor v dobrem prevodu prinaša karakterne slike, narodne tipe, opisane s politično ostrino, ki je za vzgojo vsakega naroda tako potrebna.

Leopold Stanek.

Franco Vodnik, Poljske novele. Mohorjeva knjižnica 97. Založila Družba sv. Mohorja v Celju 1937. Natisnila Mohorjeva tiskarna v Celju. Ovitek narisala Fani Wilfanova. Str. 223. Cena: broš. 21 din, vez. 36 din.

Poljska književnost je Slovencem bolj znana od bolgarske. Kljub temu bo ta Vodnikov izbor mnogim bralcem dobrodošel.

Vodnikov uvod o poljskih pisateljih, ki pridejo v prevodu v poštev, je nazoren in klen v jeziku. Želel bi si v oklepajih izgovarjavo še nekaterih poljskih imen, saj n. pr. Reymonta nekateri tako dosledno napačno izgovarjajo.

Izbor novel upošteva samo vrsto najpomembnejših prozaistov. Vodnik je prav storil, da je izbral manj del, a ta daljša, ker prekratka ne pridejo

dovolj do izraza. Vsaka proza te navadno šele po nekaj prebranih straneh potegne za seboj. Izbrane novele so značilne za zgodovino naroda, ki je mnogo pretrpel. So v njih motivi poljsko-ruskih odnosov, odnosi poljskega graščaka do kmeta itd.

Zanimivo je v takem izboru novel primerjati slog posameznih prozaistov. Nadalje je pripomniti, da kratka proza pride bolj po vsebini do izraza kot pa n. pr. po tako imenovanih lepih stilističnih mestih (opis narave).

Tako se Mohorjeva knjižnica z dvema posrečenima prevodoma častno bliža svojemu stotemu jubileju.

Leopold Stanek.

Knjige Mohorjeve družbe za leto 1938.

Koledar za l. 1938. prinaša poleg običajnega koledarskega dela več informativnih sestavkov (Seznam knjig za l. 1938., Slovenski kulturni dinar, Pregled svetovnih dogodkov itd.). Zanimivo je Pregljevo kramljanje o svojem delu pri Mohorjevi družbi. Drobne literarne prispevke so dali Plestenjak (S ceste), Finžgar (Tale naš Jaka), ki zajema težko sodobno vprašanje o begu z zemlje v mesto, v tovarne. Dalje prispevajo Sonja Severjeva, Faturjeva, lep donesek so Jalenovi Poğoni in Bevkovo Žganje. Koledar je opremil Slavko Pengov.

Ivan Zorec, Izgnani menihi. Povest iz druge polovice 18. stoletja. Slovenskih Večernic 90. zvezek. Belih menihov četrta knjiga. Samostan ob razpustu. Pisatelj je postavil vso zgodbo v okvir dobe slovenskega prosvetljenstva, ki ga je dobro označil ob posameznih zgodovinskih osebah — preporodovcih Linhartu, Kumerdeju i. dr., pa tudi označil vplive prosvetljenstva na preprosto ljudstvo. Stilno posebnost označujejo dialogi. Jezikovno ima povest še največ cene.

Jan Plestenjak, Bajtarji. Mohorjeva knjižnica 91. Pisatelj se je lotil v tem delu enega izmed najbolj bolečih vprašanj našega podeželja. Bajta in premajhna zemlja ne moreta preživljati številne družine, zato je nujen izhod v mesto, v tovarne. Tod se naš kmečki človek le prerad pokvari; življenje v mestu in v tovarni mu spači dušo, odtuji ga zemlji, domačiji. Ne velja to v splošnem, a vendar se premalo brigamo za te stvari, ki utegnejo postati prej ali slej usodne za ves slovenski narod. Pisatelj je problem načel dobro, a ga je izpeljal površno, preveč zunanje. Knjiga ima nekaj prav lepih krajevnih opisov, dober jezik, poln kmečkih domačih izrazov, ki se že izgubljajo.

Jakob Grčar, Preko morij v domovino. To je dnevnik vojnega ujetnika, pisan zgolj zunanje, poročevalsko. Delo je nekako nadaljevanje Deviške zemlje v krvi, ki je lani izšla pri isti založnici. Potopis ima več ilustracij.

Fran Milčinski, Ptički brez gnezda. Druga izdaja. Ilustriral Henrik Smrekar. Izdala Mohorjeva družba 1937. Ptički brez gnezda, to so trije dečki brez doma, brez varstva, ki jih je vrgla v življenje na ulico usoda. Prepuščeni so samim sebi, predani na milost in nemilost pouličnega življenja. Pisatelj pokaže na krivico, ki leži na starših, ne na dečkih. Zato ne sodi, ne obsoja dečkov, njegov namen je, da jih z dobroto in ljubeznijo odreši in poboljša. Njegova dobrohotnost spominja na Dickensovo v Davidu Copperfieldu. Povest, ki je pisana zabavno in hkrati vzgojno, naj bi postala last vseh naših šolskih in tudi — domačih, družinskih knjižnic. Posebno vrednost dajejo delu Smrekarjeve posrečene ilustracije.

Življenje svetnikov, 12. zvezek. Ta zvezek obsega spise svetniških godov in prazničnih dni od 2. do 26. avgusta. Večino sestavkov (24) je napisal dr. Fr. Jaklič, dva dr. Fr. Ušeničnik, tri J. Pavlin, enega pa Alojzij Stroj. — Prebiranje svetniških življenjepisov in razmišljanje o njih nam je pač v naši dobi zelo potrebno za dvig in utrditev krščanskega idealizma in optimizma. J. Dolenc.

Ivšić dr. Milan, **Koje se zakonodavne mjere mogu preporučiti za održanje nedjeljivosti seljačkoga posjeda?** (Izveštaj na VIII. kongresu pravnika.) Beograd 1937. Str. 24. — **Politička i socijalna svijest u razvoju hrvatskoga naroda.** (Preštampano iz »Hrvatske Smotre«.) Zagreb 1937. Str. 17.

To sta dva nova spisa našim čitateljem že znanega strokovnjaka dr. M. Ivšića.

1. V prvem spisu razpravlja avtor o »kmečkem pravu«. Sodi namreč in po pravici, da Obči državljanski zakon za kmete kar na splošno ni uporaben, temveč je potreben še poseben »kmečki zakonik« (»Seljački zakonik«), če naj naš kmet ne propade. Glavni vzrok, zakaj kmečki stan propada, pravi dr. I., je pravnega značaja, ne tehniški. Propadanja krivo je to, da kmečki imovinsko-pravni odnosi niso urejeni. Ni pravnih norm, ki bi ščitile kmečko posest. Naša država je res agrarna, a večina kmečkega ljudstva je že proletarska. Ne da bi ne bilo dovolj zemlje, a zemlja se drobi in drobi, tako da je večina kmečkih posestev premajhna in ne more več kmeta preživiti. Dr. Ivšić je tudi zasnoval načrt kmečkega zakonika, ki se v njem izražata stari slovanski pravni načeli: »Ko je pri delu, taj je i pri jelu« in »Ko je pri delu, taj je i pri delu«.

Priporočamo spis strokovnjakom, da bi ga preučili in presodili.

2. V drugem spisu govori dr. Ivšić o vrednotah, ki jamčijo hrvatskemu narodu bitje. Avtor odločno zavrača usodno zmoto nekaterih, ki se zavzemajo za marksistično-materialistični nazor, češ da dajejo narodom moč in rast končno le materialne sile. Resnica je marveč, da brez duhovnih sil hrvatskega naroda že davno ne bi bilo. Tudi vprašanje narodne kulture je predvsem vprašanje, koliko je narod »duhovno, umetniško, etično, socialno, altruistično nadvladal v sebi golo materijo, koliko je duh zmagal nad materializmom sebičnosti in nemorale, a tudi zapuščenosti in nevednosti«. Dr. Ivšić kaže na duhovne in npravne vrednote, ki so živele in dajale hrvatskemu narodu življenje v zadrukah, rodovih in plemenih. V rodovih in plemenih je živela tudi globoka pravna in socialna zavest. Ta zavest je ustvarila tudi hrvatski narod, ki po zakonih sociologije ni nobeno »pleme«, temveč vprav narod, bolj po zavesti in volji močne demotske skupine kakor pa po čistih krvnih vezeh. Hrvati so ustvarili med vsemi slovanskimi narodi prvi svoje kraljestvo. Ohranili so tudi v najtežjih časih svojo politično individualnost. Moč duha je vedno močnejša kakor moč meča. Narodu daje moč zdrava simbioza duha in telesa, a le-to čuva pridna delovna roka in duhovna etika. Zato je največji škodljivec svojemu narodu, kdor seje razdor med kmečko ljudstvo in inteligenco. V zadnji dobi je hrvatski narod doživel tri renesanse: bolj romantično po l. 1835., realno 1870., tretjo pod Antonom in St. Radićem, ko se je prebudila kmečka zavest za narodno svobodo in socialno pravdo. A tudi najmočnejši narodi začno izumirati, če izgube zavest in vero v svoje bitje. Za narodovo življe-

nje je treba borbenosti, mirovanje pomeni smrt. Narodu treba fiziološke in duhovne vitalnosti, »bela smrt« pomeni smrt, a tudi duhovna mlahavost pomeni smrt.

Spis tudi nam marsikaj pove.

Oba spisa se dobivata pri pisatelju, Zagreb, Rakovčeva 13. A. U.

Bratko Krefc, **Velika puntarija**. Dramska kronika iz l. 1573, v petih dejanjih. V Ljubljani 1937. Slovenska Matica.

Dramska kronika »Velika puntarija« oblikuje zadnji veliki kmečki upor l. 1573 ter usodo voditeljev tega upora. V snovi razpleta drama tragične posledice fevdalnega sistema, ki se hoče obdržati s silo na površju, ko ga že razjeda nov čas, nov red, ki naj bo boljši, pravičnejši od prejšnjega, ki naj vzpostavi stare svoboščine kmetov, »staro pravdo«. Ta poudarek nosi celotno delo od začetka do konca in izzveni še posebno tragično ob zaključku dejanja, ko prepevajo v ječi obsojeni Gregorič, župnik Babič, Gušetič, Matkalič in izneverjeni komornik uporniško himno:

Heja, hejo!
zimzelen za klobuk!
Punt naj reši nas tlačanskih muk!

Krefcova »Velika puntarija« prinaša dva nasprotna kolektiva: kmečkega in gosposkega. Že itak vidno antitezo pisatelj še bolj poudari, ko pravi s Tahijem: »Kmet je zato na svetu, da za nas dela«. (Drugo dejanje, tretji prizor). Dasi je to antitezo za podobno poudaril Krefc že v svojih »Celjskih grofih«, je tu še bolj očitna. Prav tako kot v »Celjskih grofih« je tudi pri »Veliki puntariji« značilno dramatsko epično slikanje, pri čemer se je pisatelj naslonil na zgodovinsko snov, ki jo je sicer dodobra proučil, o čemer priča uvod, a slabo uporabil.

Posameznim osebam se je skušal pisatelj približati zgodovinsko, a jih je po drugi strani hotel prikazati tudi s take strani, kakor so bile njemu osebno simpatične. Zato čutimo ob posameznih osebah neko prisiljenost, ki je bolj izraz avtorja, kot osebe same. Veliko oseb živi le v frazah in geslih in služijo bolj pisatelju za poudarek, ki ga sam išče. Tako ne rastejo pred nami osebe kot zgodovinske podobe iz usodnih življenjskih osnov in nasprotij, ampak postanejo po avtorjevi ideologiji in analizi novi ljudje, morda celo odmaknjeni zgodovinski resničnosti. Prav ta osebni poudarek pa daje delu močan neumetniški priokus.

Ko človek prebere delo, čuti, da je vsa drama ostala le površje, ne čuti pa iz oseb in dejanja bolečine ljudi in časa. Pisatelj zna sicer z antitezami pomoči do vnanje rasti drame in celo do učinka, a globlje ne prodre ne v globaljo usodo dobe, ne v notranjo usodo ljudi. Odtod tista neskladnost, ki jo občutimo ne le v Krefcovi »Veliki puntariji«, marveč že prej v njegovih »Malomeščanih« in prav tako tudi v »Celjskih grofih«. Vsa ta globlja tragika ljudi in njihove usode se zgubi, oziroma je sploh ni. Na odru bo delo imelo brez dvoma večji učinek, a bo ostalo za marsikoga kljub temu v marsičem — prazno. Tu in tam prehaja pisatelj v neokusno banalnost, kar se čuti zlasti v 4. dejanju. Precejšnje pomanjkanje umetniškega okusa dokazuje tudi jezik, ki ponekod prehaja v vsakdanje oblike pogovora ljudi s periferije.

Mile Klopčič je napisal tej dramski kroniki Puntarsko pesem, ki jo pojejo uporniki. Knjigi je dodanih šest lesorezov, vzeti iz nemških knjig.

J. Dolenc.

Zapiski.

KAKO JE BIL DOLOČEN DR. ANTON BONAVENTURA JEGLIČ ZA KNEZOŠKOFA LJUBLJANSKEGA.

V prilogi jubilejne številke »Slovenca« dne 28. oktobra 1928, ob desetletnici naše države, priobčuje pod naslovom »Pred desetimi leti« blagopokojni škof dr. A. B. Jeglič svoje spomine o prevratu. Navaja, da ima v svojem dnevniku pod 29. sept. 1918 vpisan ta-le dogodek: »V petek sem dobil dolgo svarilno pismo od Hussareka, ministrskega predsednika. Opisuje nevarnost jugoslovanskega vprašanja, ki se razvija v pravcu, kateri je Avstriji sovražen. Očita mi moj nastop v tem oziru, očita sovražnost do Nemcev in naroča, naj se umaknem v ozadje in naj od sedaj korektno postopam ...

Danes sem mu primerno odgovoril in med drugimi takole zapisal: Res, v mnogih krogih, slovenskih in hrvaških se razvija in hitro širi pravec, ki Avstrije več ne poudarja, da celo pravec, ki od Avstrije odvrta. Toda, kdo je temu kriv? Povem odkrito, da centralna vlada na Dunaju in Budimpešti. Kakor so te vlade vzgajile iridento, tako odtujujejo sedaj od sebe Jugoslovane, ker se ne ozirajo ne na njihov klic po pravici, ki jih priganjajo, tlačijo in jim grozé za prihodnost. Ni čuda, ako se odvrtačajo od države, ki jim je krivična ... In sedanji nastop dunajske vlade je Avstriji škodljiv in pelje v njen pogin.«

Tudi v slavnostni številki »Slovenca« ob osemdesetletnici škofa Jegliča dne 29. maja 1930 priobčuje prof. Ehrlich v članku »Škof Jeglič za pravice naroda« dosloven odlomek iz Hussarekovega pisma z dne 24. sept. 1918, dalje njegovo kratko vsebino ter po spominu knezoškofa — priobčitve njegovega dnevnika v »Slovenca« dne 28. oktobra 1928 ni imel več pred očmi — kratko vsebino škofovega odgovora.

Malokateremu Slovincu pa je znano, da je dal Hussarek na škofovo odločno pismo, seveda šele več let kasneje, svojevrsten odgovor v javnosti. V »Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte«, kanonistische Abteilung, zv. XVI. 1927, str. 181—252, vodenem nemškem pravnozgodovinskem znanstvenem organu, je napisal Hussarek skozi in skozi veleznimiv članek »Zum Tatbestande des landesfürstlichen Nominations- und Bestätigungsrechts für Bistümer in Österreich 1848—1918.«

Maks pl. Hussarek, kanonist, profesor cerkvenega prava na dunajski univerzi, je skozi 25 let, od 1892 dalje, v ministrstvu za uk in božičastje na Dunaju kot referent, kasneje kot sekcijiski načelnik božičastnega oddelka in končno kot minister ves čas, in večkrat odločilno, sodeloval pri imenovanjih škofov. Preko štirideset takih imenovanj je šlo skozi njegove roke. Zato je poklican, da je opisal na več nego 50ih straneh, kako je izvrševala avstrijska vlada za dolge dobe vladanja cesarja Franca Jožefa za cerkev in državo prevažno pravico avstrijskega vladarja, imenovati škofe.

Prakso pri teh imenovanjih opisuje deloma na posameznih značilnih primerih; v splošno pa pravi, da se je načelno vršila tako, da je ob izpraznitvi škofijske stolice minister za uk in božičastje pozval ces. namestnika ali dež. predsednika dotične dežele, naj povabi episkopat cerkvene pokrajine, da ta označi one duhovnike, ki jih smatra za sposobne in vredne, da se nanje ozira vladar pri zopetni zasedbi škofijske stolice. Ta mnenja je potem predložil namestnik ministru za uk in božičastje s svojim lastnim obrazloženim mnenjem. Šele na podlagi tega poročila je stavil minister vladarju svoje predloge. Hussarek pripoveduje v svojem članku podrobneje o teh mnenjih deželnih šefov, navajajoč tudi posamezne, bolj značilne primere. Potem nadaljuje na str. 204: »Kakor se je pokazalo mnenje deželnega šefa v daleko pretežni večini primerov kot dragoceno, tako je dovedlo prav do usodnih pogrškov, če ni bilo — kar pa se je le v sila redkih primerih pripetilo — posveta z deželnim šefom in njegovimi organi. Tudi za to bodi en primer, toda topot, ker eden prizadetih še živi, le prikrito naznačen: V neki nadškofiji je bil po nagli smrti metropolita (dr. Andreja Zorna v Gorici † 8. julija 1897, op. pis.) po splošnem mnenju eden sufraganov, daleč preko svoje škofije visoko spoštovana osebnost (Missia, op. pis.), poklicani naslednik. Ker se tedanji minister (baron Gautsch, op. pis.) s tem cerkvenim knezom ob marsikaterih prilikah ni najbolje razumel, je imel pomisleke, da bi ga sam o tem obvestil. Da bi ne dobil odklonilnega odgovora, se je zato domislil, pripraviti cesarja samega do tega, da ta pokliče škofa k sebi in mu osebno sporoči nameravano premostitev. To se je zgodilo. Iznenaadeni cerkveni knez je navedel marsikatero ugovore. Cesar je te razpršil z milostnimi besedami. Nato je škof, ko

je na koncu avdiencie vendar sprejel, predložil prošnjo, da bi bilo zanj največje pomirjenje, ko bi dobil v svoji dosedanji škofiji določeno zunanjo osebo za naslednika (dr. Jegliča, op. pis.). Cesar Franc Jožef, ki sicer ni imel navade, da bi se prenaglil, se je, ker je posebno cenil moža, čegar nasvet bi pri izbiri v vsakem primeru najbolj pretehtal, odločil, da mu je obljubil, izpolniti to željo. Ko bi bila dana vladi prilika, izvršiti še bližje informacije o osebnosti tega naslednika in temu primerno izoblikovati svoje predloge, bi morala to imenovanje pač odsvetovati. Kajti izbrani bi bil prav vzor predstojnika v samostanu najstrožje askeze s kontemplativnimi nalogami. Bil je res mož kar svetniške pobožnosti, brezhibnega in vzornega duhovskega življenja, visoke bogoslovne izobrazbe in ognjevite dušne gorečnosti, a pri tem več nego otroške naivnosti nasproti narodno-političnim spletkam in gonjam, ki so bile v onem upravnem območju na dnevnem redu; manjkalo mu je vsako poznavanje ljudi, tako da se je v najkrajšem času zapletel v mreže sebičnih intrigantov, da je izgubil napram tem vso samostojnost odločitve in dejanja, da ni pregledal njihovih prevratnih ciljev in se je končno pustil brez volje potegniti v gibanje, ki je bilo naperjeno proti državi in dinastiji. (Razen tega je spravil tudi dotlej brezhibno upravljano menzalnno imovino v hud nered.) Modrost Tomaža Akvinskega, da je treba modrega v redovnem udruženju poklicati k vladi, najbolj pobožnega pa še dalje pustiti, da se posvečuje molitvi, se v tem primeru ni upoštevala v škodo države in splošnosti, pa tudi še bolj morda v škodo katolicizma v dotični deželi.

Proti koncu svojega spisa (str. 231) Hussarek še pravi, da se mora po pregledu vseh primerov, v katerih se je pod vladno cesarja Franca Jožefa izvrševala nominacijska pravica škofov s strani države reči, da se je ta izvrševala ne manj v interesu cerkve kakor države. Cesar Franc Jožef sam da je bil prepričan, da se mu je izbira škofov redkeje ponesrečila, nego ko bi bila pripuščena cerkvenim faktorjem samim popolnoma prosto. V dokaz za to navaja Hussarek dva primera, v katerih je bila izbira prepuščena zgolj cerkvenim činiteljem: volitev nadškofa Kohna v Olomucu in imenovanje škofa Jegliča. Glede teh dveh pravi, da si »je težko misliti ravno za cerkvene interese zlonosnejših pogreškov (unheilvollere Mißgriffe).«¹

¹ Značilno za razmerje Hussarekovo do škofa Jegliča, za čuden način vladne borbe proti njemu, važno za oceno

Hussareku je nedvomno politična usmerjenost in morda tudi užaljenost zaradi brezuspešnosti njegovih opominov zatemnila ne le znanstveno objektivnost, ampak tudi navaden pogled v realnost, kolikor govori negativno o osebnih lastnostih nadškofa Jegliča in o bajé oškodovanih cerkvenih interesih. Baš škofov nastop za majsko deklaracijo, njegova moška odločnost ob prevratu in tudi še o marsikaterih prilikah po prevratu, ki je večkrat naravnost rešila naš položaj, in že sam odpor proti Hussarekovim opominom govore dovolj glasno proti Hussarekovim trditvam in pričajo o nezlomljivi, svojski volji škofa Jegliča. Ob upravnih ganljivi skrbi Hussarekovi za cerkvene interese pa je treba kazati samo na obnovljeno in celo dolgo dobo pastirovanja cvetoče versko življenje v škofiji, vidno tudi vsakemu laiku. Odveč bi bila tukaj vsaka beseda! Toda, kolikor se dotika Hussarek v svojem prezanimivem spisu dogodkov, ki so dovedli do imenovanja dr. Jegliča za knezoškofa v Ljubljani, o zgodovinski resnici njegovega prikazovanja ne more biti dvoma. Ze delokrog Hussarekov, ki mu je omogočil vedeti za vse službene tajne, govori za to.

njegove vloge v narodnem gibanju in zelo zanimivo za našo zgodovino zadnjih tednov pred prevratom sploh je pismo nemško-avstr. poslanca Raimunda Neunteufela poslancu dr. Francu Dinghoferju z dne 21. sept. 1918, ki ga priobčuje v izvedleku Paul Molisch, Briefe zur deutschen Politik in Österreich von 1848 bis 1918, str. 394 (Dunaj, Wilhelm Bräuml 1934), v publikaciji, ki je tudi za našo politično zgodovino važna. Neunteufel piše: »... Am 17. September waren wir bei Hussarek, dem wir besonders wegen der Slowenen zugesetzt haben. Bezüglich des Fürstbischofs Jeglič (tukaj pristavlja v opombi priobčevalec: »Bischof von Laibach, eifriger südslawischer Agitator) sagte er, dass er es sich gründlich überlegt habe, wie er dem Manne beikommen könne, ohne ihm den Ruhm eines Märtyrers zu verschaffen. Er beabsichtige nun, ihm im Namen des Kaisers eine sehr scharf gehaltene Rüge für sein Verhalten zu schicken und gleichzeitig den Bischöfen davon Mitteilung zu machen. Es werde auch dafür gesorgt werden, dem Clerus davon Kenntnis zu verschaffen. Dagegen soll die Rüge nicht veröffentlicht werden. Hauptsächlich aber hoffe er das Verblässen der südslawischen Träume durch die kroatische Lösung, die unter die Slowenen eine Spaltung bringen solle. Es seien schon jetzt, da die Aktion kaum begonnen habe, Anzeichen in diesem Sinne vor-

Skladajo pa se z njegovimi navedbami celo podatki, ki jih je najti v sodobnih časnikarskih poročilih.

Dne 20. nov. 1897 poroča »Slovenec« med »Dnevnimi vestmi«, da je cesar dne 19. nov. sprejel v avdienci knezoškofa dr. Missio, ki se je tedaj udeleževal na Dunaju škofovskih konferenc. Istočasno poroča pa tudi dopis z Dunaja, da se je udeležil 13. nov. sarajevski pomožni škof dr. Jeglič Kanizijeve slavnosti na Dunaju. Posledice Missieve avdiencie odmevajo kmalu v časopisju. Že 22. nov. priobčuje »Slovenec« brzojavko z Dunaja, da se v parlamentarnih krogi govori o imenovanju škofa Missie za nadškofa v Gorici. Tej brzojavki pristavlja uredništvo, da je po njegovih informacijah ta vest popolnoma neosnovana. Toda že 3. dec. poroča »Slovenec«, da priobčuje to vest tudi »Primorski list« in se o tem imenovanju v Gorici že splošno govori. Tudi pomisleke knezoškofa dr. Missie, o katerih pripoveduje Hussarek, je omenil Missia sam v odgovoru na vdanostno izjavo stolnega kapitlja ob priliki obletnice škofovega posvečenja: »Da je na prigovarjanje, naj sprejme škofijsko stolico goriško, pojasnil vse svoje pomisleke in ugovore, a ker niso bili sprejeti, menil

handen. Bei einer geheimen Versammlung in Triest sollen die Slowenen wegen der Lösung der südslawischen Frage schon gestritten haben. Er gebrauchte hierbei das Wort 'Abbau der jugoslawischen Bewegung'.

Wir verlangten von Hussarek schärfstes Versammlungsverbot und Unterdrückung der Zeitungshetze. Bezüglich der Audienz des Bischofs Jeglič beim Kaiser und bezüglich der Äußerung des Bischofs Karlin von Triest behauptet Hussarek, daß das mit dem Hirtenbrief nicht zusammenhänge, sondern viel weiter zurückliege.

Aus den weiteren Mitteilungen ist nur noch hervorzuheben, daß Hussarek neuerdings wiederholte, er werde die in Ausarbeitung befindlichen Entwürfe rechtzeitig den Herren der deutschen nationalen Parteien vorlegen, bevor er damit heraustrete. Über den Inhalt bemerkte er, daß er für Südsteiermark an eine Art Städterecht denke.

Im übrigen wurde Hussarek über die Stimmung bei den Deutschen in keinem Zweifel gelassen und von ihm verlangt, daß er den Slowenen keine Zugeständnisse machen dürfe...»

Iz tega pisma je razvidno, da sta Hussarekovo pismo škofu Jegliču z dne 24. sept. 1918 in dogovor z nemško parlamentarno delegacijo dne 17. septembra v zvezi.

je, da je tako volja božja, kateri se mora udati.« (»Slovenec«, 9. dec. 1897.) Gotovo v zvezi s temi dogodki je bilo priobčeno 15. dec. odlikovanje škofa Missie z redom železne krone I. vrste. Dne 20. dec. pa že poroča »Slovenec«, da se je prejšnji dan odpeljal knezoškof na Dunaj k informacijskemu procesu.

Kdaj je knezoškof Missia tako vzljudil po naravi in značaju povsem različnega mu dr. Jegliča, da se je odločil predlagati ga za svojega naslednika, je-li to bilo ob priložnostnih Jegličevih obiskih na potih v Wörishofen ali šele spomladi 1897., ko je bival 26. in 27. maja z nadškofom Stadlerjem in msgr. Buličem v škofiji in koliko je morda dr. Stadler k temu pripomogel, je danes težko reči. Gotovo pa je po tem, kar smo povedali, da je bilo Missievo delo, da je ljubljansko škofijsko stolico zasedel prav dr. Anton Bonaventura Jeglič, ki je bil našemu narodu v najkriticnejših dnevih vodnik in mu je utiral ob prelomu nove dobe pot v prihodnost.

Morda ob prvi obletnici smrti velikega škofa dr. A. B. Jegliča in ob stoletnici rojstva kardinala in nadškofa dr. Jakoba Missie ta skromna zgodovinska reminiscenca ne bo odveč.

Dr. Janko Polec.

ARTHUR SCHOPENHAUER IN NAŠ ČAS.

IV

Filozofijo Schopenhauerja doume le, kdor je ne motri samo z njenega razumsko razloženega sestava samega, ampak obenem sledi njenim izvirom v času, v časovnih tokih, kakor so se v medsebojni borbi in vzajemnem pronicevanju zilili v podobo XIX. stoletja, ki je eno najbolj razgibanih in usodnih v zgodovini naše kulture.¹ Stvori modrečevega uma niso zgolj le delo svobodnega duha, ki svojemu času daje novih pobud in ga preokrene v novo smer, marveč so tudi od časa samega sopovzročeni in nosijo njegov pečat. In ker je predvsem o sebstvo otrok svojega časa, zato osebnost filozofa tako zelo določa njegov sestav, da je šele skozi to zrcalo razumljiv do ene svojih najglobljih korenin. Posebno velja to za Schopenhauerja, ki sam prvi od vseh nemških modrečev pravi, da je njegova »filozofija prav tako umetnost kakor spekulacija« in morebiti bolj umetnost nego razumovanje. Značilno je v tem oziru tudi, da so strokovni filozofi-učenjaki Schopenhauer-

¹ Glej snopiče VI, VII. in VIII. naše revije.

jevega časa njegovo filozofijo z ogorčenjem in prezirom odklanjali, da pa sta prva, ki sta spoznala in priznala njeno vrednost, znani pesnik Jean Paul in žurnalist Frauenstädt, ki je kot pristen žid imel znani židovski instinkt za revolucionarnega in ostrega duha Schopenhauerjeve miselnosti; od velikih mož našega časa pa so ga najbolj občudovali in cenili misleci-umetniki Nietzsche, Wagner in Lev Tolstoj.

Schopenhauerji so doma na Nizozemskem; od tod je romanska črta v našem filozofu, ki je bil ves zaljubljen v španskega duha, je odkril vso lepoto Calderona in črpal življenjsko modrost iz španskega jezuita Graciana, največjega aforistika vseh časov, čigar Oraculo manual je prevedel v nemščino. V rodovniku Schopenhauerjev, ki so se koncem 17. stoletja kot veletrgovci preselili v bogati Gdansk, najdemo Andreja, poročenega z Ano Renato Soermans, čije oče je bil tudi nizozemski emigrant. Ana, ki je bila zaradi duševne bolezni postavljena pod sodno skrbništvo, je rodila kot prvega od svojih štirih sinov Henrika Florisa, poznejšega bankirja, očeta našega filozofa. Schopenhauerjev oče je prinesel s seboj na svet vso bogato duhovno dediščino nizozemskih veletrgovcev, iz katere je vzklil njegov širok razgled na svet, kozmopolitska izobrazba, večje poznavanje ljudi in razmer ter oster um, ki zna točno računati in kombinirati, obenem pa pedantska urejenost življenja, malomeščanska trmoglavost in ozkosrčna nespravljalnost. Te duševne osobine, ki se med seboj križajo in si v svojih skrajnostih čudno nasprotujejo, označujejo tudi sina-filozofa; njegov prijatelj, olimpijsko izravnovešeni Goethe, ki je cenil brezdanznost njegovega uma, se ni mogel spriznati z odbijajočimi potezami človeka, ki je iz njega sijal mrki demon z včasih vpravi malenkostno zadirčnostjo, divjimi izbruhi ter togo neuklonljivostjo in trdoto srca. In vendar je bil Artur Schopenhauer bogat svetski človek, ki je strastno hrepenel po družbi, videl skoro vso Evropo in objemal vse višine in globine življenja pa je trepetal včasih tudi mehke nežnosti. Te napetosti med ostrino njegovega razuma, hladnim razsodkom v praktičnih zadevah ter veliko treznostjo in umerjenostjo v vsakdanjem osebnem in javnem življenju (bil je politično konservativec, dasi je hudo mrzil vsako samovoljo in omejeno oblastnost) pa med ogromno domišljijo, bogato čustvenostjo, edinstveno samozavestjo in prepričanostjo o lastni veljavi, vzbruhljivostjo, razdražljivostjo in razgibanostjo brez meje pa pogrznjenostjo v slast življenja, moremo razumeti le iz edino-

vrstnega spoja očetovih in materinih lastnosti v njegovem značaju. Od očeta ima poleg dobrega tudi vse, kar je zorovalo njegov obzor in utesnjevalo njegovo afektivno življenje, tako da se je bolešno zapiral vase, ni nikomur in ničemu zapupal in bil v vsem, kar ga je osebno prizadevalo, pristranski in krivičen ter je v tem oziru vse videl v izpačeno pretirani obliki, dočim se ima materi Ivani, veseli, družabni, bodri, širokogrudni in spravljeni ter izredno nadarjeni dami,² v kateri sta um in srce bila v skladnem soodnosu, čeprav je bila svetsko-lahkomišljena, zahvaliti za večji del svojih pozitivnih lastnosti. Od obeh pa ima neko plemenitost, resnicoljubnost in formo, ki se razodeva v vsem njegovem delu.

Materine in očetove vrline se v sinu svojevrstno deloma borijo in odbijajo, deloma pa dopolnjujejo — obenem so pa zasene in potlačene ter pretirane obenem. Zakaj genij, ki je bistveno popolnoma drugoroden od blaznosti, je v Schopenhauerju v nekem skrivnem stiklaju s psihopatično razpoloženostjo iz očetove krvi. Vsi trije strici Arturja so bolni: Ivan, očetov poslovni kompanjon, se je bal žensk (bil je bržčas seksualni nevrastenik), Karl je bil blazen, Mihaela pa so morali postaviti pod skrbstvo zaradi duševne nevpotevnosti. Pa tudi očeta, ki je bil sicer do konca sposoben, varčen in skrben šef svoje ugledne hiše, je poglala v nenaden samomor najverjetneje naraščajoča melanholija, ki je bila iz njegove bolne čuti. Filozof se je v globinah svoje zavesti boril zoper bolne klice (ki so se v njem v pravi patološki obliki javljale samo v periodičnih, pa bolj redkih nočnih napadih strahotne tesnobe), kar je porajalo prav čudne komplekse, kakor temu danes pravimo. V tem zapletku duševnih osebini predstavlja njegova bojevitost, neumorna aktiviteta in plodovitost, sijajna duhovitost, po kateri je bolj podoben Francozu nego Nemcu,³ zmožnost, da se kot

² Ivana Henrieta Schopenhauer je napisala 24 zvezkov potopisnih in drugih romanov, ki se danes ne bero več.

³ Znani so njegovi izreki: »Moja domovina je širša nego Nemčija« — »Nemec išče v oblakih, kar leži pred njegovimi nogami« — »Nemški narod je najneumnejši narod od vseh« (tega ni zapisal, ampak povedal v neki družbi v Benetkah) itd. Kljub svojemu kozmopolitizmu pa ni bil političen lizun in oportunist kakor Goethe, ki je pred Napoleonom v brezmejnem občudovanju izgubil vso zdržanost in narodno samozavest, dočim je Schopenhauer Napoleona označil za nasilnika, ki gradi na nesreči milijonov.

mislec v vse včuti, vse objame in družiti, ter izredno lepouchtje, kakor ga vidimo le pri mislecih Platonove in Avguštinove šole, srečno sintezo, v kateri se je uveljavila predvsem materina duševnost. Mrkosti, težnja po osamljenju, prepričanje, da ga vse zasleduje, razvrednotenje življenja iz kljuba, iz prevelikega poudarjanja lastnega jaza in lastnih interesov ter iz precenjevanja lastnih umskih zaključkov, neumevanje sočloveka do neusmiljene trdote in trmaste prepričnosti, ki hoče in mora imeti vedno prav, pa je pretiravanje osebni iz dedne snovi očeta, ki se je pa znal bolj brzdati ko sin.

In vendar je Artur Schopenhauer, ki v denarnih zadevah z materjo in sestro Adelo ni žrtvoval niti krajcarja od svojega, odkritosrčno sočustvoval z bedo vseh ustvarjenih in pomoči potrebnih bitij, se boril z vsako boleznostjo, abnormalnostjo in izpačenostjo, ljubil polno, sočno življenje in se prav tako odkritosrčno vnmel za asketično samoobvladanje in popolno poduhovljenost človeškega bitja ter njega religiozno-mistično preobraznje, v katero je proniknil kakor malokdo od filozofov-moralistov naše ere! Ta tragična protislovnost, v kateri se negativna svojstva kompenzirajo po najpozitivnejših, se v Schopenhauerju v najbolj antipatični obliki javlja v njegovem spolnem doživljanju, ki sicer ni ekscesivno, pač pa zopрно »urejeno« (veliko je kriv tudi njegov čas, ki je v tem oziru bil zelo grd) po načelu, da si tega, kar »pošteno« plačam, ne morem očitati⁴ — da ga je vlekle zlasti k nizkemu uživanju v tem pogledu, si moramo pri njem razlagati tudi kot protiutež močnih in neukročenih gonov njegovi nadnormalni duhovnosti, kar je nesrečen delež mnogih génijev. Iz tega je umljivo tudi njegovo nizko vrednotenje ženske, čije prirodna elementarnost ga je privlekovala, še bolj pa odbijala. Čemu Schopenhauer tako zelo beži, bolje rečeno skuša ubežati zunanemu svetu, h kateremu tako strastno teži in ga je toli globoko proučeval, da mu naravoslovje in antropologija oziroma dušeslovje dolgujejo toliko, ko malokomu drugemu?⁵ Zato beži, ugotavlja eden njegovih najboljših in nepristranskih sodobnih življenjepiscev, da bi tem bolj v njem uveljavil s e b e, da bi trpljenja polno, bežno in nično existenco zamenjal za spoznanje vse resnice, da bi

⁴ Da je bil Sch. venerično okužen, s čimer so njegovi nasprotniki na podlagi nekega recepta hoteli dokazovati njegov »pesimizem«, je danes izkazano kot kleveta, oziroma zmoten zaključek.

⁵ To bom obširneje povedal v drugem sestavku.

se v njegovi filozofiji vesoljstvo zavedlo svojega pravega bitja, ki je vanitas vanitatum...⁶ Le filozofija je tak um, ki je svetel s toliko ostro lučjo, da se ni moglo pred njim skriti ničesar, tudi ne on sam, mogla rešiti prepada, v katerem so končali babica, oče in strici, da je našel v tem strašnem nesmislu nek smisel, zakaj živeti — kajti živeti se mu je hotelo in še kako silno hotelo — njemu, ki je že v 17. letu starosti dejal, da se mu zdi svet igra hudobca, v kateri je vsak rabelj in trpinčeni ob enem... In le človek v čigar življenju zija tako globoka razpoka, kakor v Schopenhauerjevem, more biti ateist po svojih silogizmih, pa se navduševati za svetnike, za božje zanešence, zakaj tista mistika kvietizma in nihilizma, ki jo krščanskim svetnikom obeša, za tistega, ki njegovo filozofijo res pozna in je za besedami, za metaforami in simboli, za njeno budistovsko pesimistično kuliso⁷ proniknil v njeno bistvo, le zakriva njegovo, na najglobljem nezavestnem dnu počivajočo resnično prevzetost duše od pravega svetniškega ideala.

Nad globino, ki v njej vro težka, skrajno razdražljiva čustva, vsak čas pripravljena, da se vnajejo in vse porušijo, jasen um, do kraja izbrušena logična sila in zmožnost umirajoče kontemplacije — vse ustvarjanje bleščeče od duhovitosti in uklenjeno v dovršeno umetniško obliko — univerzalno znanje na vseh področjih duhovnega ustvarjanja, kjer se morejo meriti z njim samo najvišji vrhovi človeštva — zraven zgodnja zrelost pa dovršenost⁸ (tudi ta osobina mu je skupna

⁶ Walter Schneider: Schopenhauer, Wien 1937.

⁷ Glej snopič VII/VIII te revije, kjer obširno govorim o tem »pesimizmu«, ki ni nič soroden s svetobolskim pesimizmom v običajnem pomenu besede.

⁸ Do 17. leta je bil, izvzemši tri mesece poduka v nekem koledžu v Wimbledonu pri Londonu — samouk, ki je z očetom prepotoval Anglijo in Francijo, se potem z materjo nastanil začas v Weimarju, takratnih nemških Atenah, kjer je mladi revolucionar razburjal in ogorčeval vso družbo okoli Goetheja. Z 19. letom starosti šele je začel gimnazijske študije, potem ko se je pečal z neljubim delom v knjigovodstvu očetove banke v Gdansku, in jih v dveh letih dovršil, ker je bil večino predmetov, zlasti grščino in latinščino, v kateri je bil mojster, že prej sam obvladal; seveda je delal noč in dan ter je imel abnormalen dar za jezike. Z 21. letom je šel na univerzo in štiri leta poslušal predavanja v Göttingenu in Berlinu, kjer je dovršil doktorsko delo, napisal dve od kraljeve norveške in danske

z največjimi dobotvornimi misleci človeštva — zraven pa način osebnega življenja, ki se je zoževalo na malenkosti in si ustvarjalo nek drug, vprav burlesken svet po natančnem dnevnem redu zagriženega čudaka, bolešno uživanje lastnega duha pa način gledanja, ki se mu je v primeri s seboj zdelo vse, kar drugi mislijo in za kaj živijo, pravi nič — »popolno neopazanje in preziranje mojega dela dokazuje, da ali jaz nisem vreden svojega stoletja ali pa da ono ni vredno mene«, je dejal naš filozof — malomeščanska skrb za lastni jaz, podedovana od par generacij kramarjev, veletrgovcev in bankirjev, poleg silne vzprejemljivosti, tenkega sluha in sodoživljanja človeške bede in gorja — menda ni imela za njegovo temno sliko o človeškem bitju nobena stvar tako globokega in trajnega pomena, kakor trpljenje galerskih sužnjev, ki jih je videl kot deček v arzenalu v Toulonu; to je duševna podoba Arturja Schopenhauerja.

Odnos, ki je med filozofovo osebo in njegovim delom, je zelo težko opredeliti; tudi, kar se Schopenhauerja tiče, ne moremo reči ničesar drugega, kakor da je

družbe razpisani in nagrajani razpravi, ki nič ne zaostajajo z njegovim poznejšim največjim delom, ki ga je bil zasnoval s 25. letom starosti in dokončal v štirih letih, pa se habilitiral za docenta na berlinski univerzi, kjer je izzival in napadal vse takratne korifeje filozofije, predvsem pa Hegla, ki je bil očaral ves svet. Vmes je poleg svojega glavnega dela (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), napisal razpravo, s katero je utemeljil teorijo fiziološke optike, ki jo je pozneje porabil slavni Helmholtz, ne da bi povedal, od koga si jo je izposodil, prepotoval Italijo, nadaljeval svoje samostojne študije, zbral svoja »Parerga in Paralipomena« ter druge svoje obsežne aforizme o življenjski modrosti, s katerimi je šele zaslovel, izdal svoj duhoviti napad na univerzitetko filozofijo, podal v več delih svoja naravoslovna, razvojno-teoretična, psihološka in antropološka dognanja, v katerih je zaslutil, dognal in opazil dejstva in zakone, ki jih je potrdil šele naš čas. Proučeval je tudi takoimenovane parapsihološke pojave, ki so se takrat prištevali v animalo-magnetično in okultistično vedo, in o njih napisal knjigo, v delu o spolni ljubezni postavil osnove moderni psihoanalizi, v zvezi s svojo metafiziko o prvenstvu nagona in volje razložil svojo filozofijo muzike, ki je navdušila Wagnerja, in napisal svoje sijajne eseje o lepoti in stilu jezika, več knjig o etiki in svojo najglobljo razpravo »O usodih«. Njegovo glavno delo v izdaji Insel-Verlaga obsega v pet tiskovnih 3500 strani.

njegov mračni, dedno obremenjeni in v nenavadne izmere pretirani čustveni svet skušal do zadnje skrajnosti usmeriti njegovo mišljenje v filozofijo, ki hoče človeka odrešiti pogreznjenosti v neko vesoljstvo, ki ni nič drugega ko brezsmiselna igra med seboj divje borečega se kaosa nagonskih sil, po spoznanju, da je vse to le strahoten privid, prehodno stanje trpljenja in izkušnje, ki naj nas očisti, da se zavemo: *Todo es nada*: vse je nič... Zdrave prvine Schopenhauerjeve nature pa so filozofa nagibale, da v tem zanikovanju ni šel do skrajne konsekvence, da bi učil popolno nedelavnost, samouničenje in do vsega brezbrizno trpnost, ampak je bodril človeka v borbi za nadosebne, občestvene in duhovne vrednote proti egoizmu nižjih nagonov, tako da se za prevaro in utvaro vesoljskega bita le zasveti nek smisel, ki ga zaslutijo modrec, še bolj umetnik, najbolj pa svetnik... Njegovo zanikovanje naj nam pomaga gledati dejanski svet bolj stvarno, trezno in globoko, da ne zapademo goljufovemu upom prosvetljenjskega naprednjaškega optimizma, ki je za njegovega časa slavil svoje največje triumfe v treh zaporednih velikih revolucijah meščanstva; njegovo izhajanje iz dejstev izkustva, poudarjanje aracionalnih in nadracionalnih elementov življenja in zlasti visoko vrednotenje religioznega in estetičnega faktorja,⁹ je zelo pripomoglo, da se je začela

⁹ Tu velja zanj prav tako kakor za njemu sorodnega Nietzscheja in Tolstega, da v njegovih časih blasfemično pretirani polemiki zoper krščanske pojme in tradicijo tičijo večkrat stvarno upravičeni razlogi zoper izpačeno krščanstvo od racionalizma, lažipietizma in materializma razjedenege protestantovstva, dostikrat pa tudi nepoučenost, nikdar pa indiferentizem, plehkost in frivolnost liberalnega meščana ali celó mehanična antimefatična miselnost, kakor je svojska socializem. V prvič in najbolj je zamrzelo Schopenhauerju, ki je bil pobožen in časih še versko pregoreč deček, »krščanstvo« v angleškem koledžu, kjer pobožnost ni bila dosti več kot mrtva forma, s katero so se licemersko pokrivalo vse kaj drugega ko krščanske navade in prakse vsakdanjega življenja; takrat je Schopenhauer, kakor pravi v pismu materi, zasovražil ne samo »nesramno pobožnjaštvo« (infame *Bigotterie*), ampak vso miselnost in politiko angleškega naroda. Značilno je tudi, da so Schopenhauerja katoliški krogi Nemčije radi brali in bolj cenili ko protestanti, ne da bi seveda bili slepi za njegove pretiranosti in zmote. Ko so ta moja izvajanja bila že v tisku, sem izvedel, da je izšla v itali-

majati sigurnost in nadutost racionalističnega umovanja: to je nesmrtna zasluga Arturja Schopenhauerja. Toda genij, ki se je po svoji naravi v eni smeri nagibal k tem večjemu pretiravanju, kolikor bolj je v drugo gledal z ostrim in treznim razumom, je, gledajoč v brezdanje brezno življenja, tako zelo potisnil intelekt pod hotenje, stremenje in naгон, da je njegova filozofija rodila mnoge negativne posledice, ki se posebno v našem času usodno izdejstujejo, ko antiintelektualizem v toliki meri zdravo in pravo življenje samo ruši in izpodkopuje. O tem bo še prilika govoriti. Fr. Terseglav.

PAPINI O DANTEJU.

Medtem ko se pri nas še vedno obregnejo ob katoliško umetnost, ko je še Slodnjak v svoji slovstveni zgodovini izrazil svoje sočutje do Gregorčiča, češ da se ni mogel izviti iz umetniško netovrnega svetovnega nazora, ko ni še dolgo, kar je izrekel Vidmar svoj smešni, neosnovani aut-aut in frazo o črnem kruhu in se je Vl. Pavšič v LZ z vsjo svojo »subtilno« logiko lotil Prve legije, so s tem anahronizmom po Zapadu že pomedli. Mauriac se teoriji o nekaki katoliški manjvrednosti v literaturi smeje. Papini pa — vedno zvest svojemu načelu, ki ga izraža že naslov njegove ugledne revije *Frontespicio* — je šel, in to popolnoma pravilno, še dalje. V svojem predgovoru h tej knjigi o Danteju¹ pravi, da je to knjiga živega človeka o človeku, ki po svoji smrti ni nikoli prenehal živeti, da je to knjiga umetnika o umetniku, katolika o katoliku in Florentinca o Florentincu. Odločno zahteva, da mora ta, ki hoče razlagati Danteja, biti katolik, to se pravi tak, ki še resnično in življenjsko čustvuje to, kar je čustvoval in veroval Dante.

ianski katoliški založbi Morcelliana v Bresciji knjiga Petra Mignosija o Schopenhauerju. Kritika pravi, da je katoliški avtor izvrstno zadel poetično vizijo Arturja Schopenhauerja o svetu, čigar misel se ne dá ujeti v nobeno spekulativno sistemsko shemo. Mignosi pravijo, v Schopenhauerjevi filozofiji dobro vidi tragiko, ki je v njegovi osebnosti, strastno težeči v transcendentalni svet religije. To se zelo strinja s tem, kar sem jaz v teh bežnih obrisih Schopenhauerjeve osebe in misli naznačil kot osnovo njegovega bitja in dela, kakor ga pač umevam.

¹ G. Papini: Dante vivo. (V nemškem prevodu: Andreas Gaspar—Dante ein ewiges Leben. Höger-Verlag. Wien.)

Prav tako odločno stoji na stališču, ki ga je izrazil že Goethe, da mora ta, ki hoče pesnika umeti, iti v njegovo rojstno okolje. Prav ima, čeprav se nam v teh dneh hitrega presojanja tujega brez presnove z domačimi sokovi, zdi to nerazumevanje časa. Meni se ne zdi. Zdi se mi pa, da imamo v tem času hitrega pojavljanja in prav takega pozabljenja raznih »veličin« preveč enodnevnne pojme o umetnosti. Vsak narod ima, kljub današnjemu hitremu izmenjavanju kulturnih vrednot, še vedno svoje posebnosti. Dasi je Dante zaradi vzvišenosti snovi pesnik za vse človeštvo, vendar zahteva Papini, da mora biti ta, ki ga hoče razlagati ne le Italijan, ampak še ožje — Florentinec.

V uvodnih razmišljanjih analizira Danteja kot človeka, kakršnega si navadno ne mislimo. Odvzame mu nimbus, s katerim navadno obdamo velike genije, da so nam, navadnim zemljanom tuji. Postavi ga v sredino življenja, pokaže njegove povsem človeške lastnosti in napake, da bi se po mojem mišljenju dalo iz njih sklepati, da bi Dante, ako bi živel danes, v dobi tako različnih naziranj, imel v sebi še večje boje, kot jih je imel. Takrat pa ga je pred temi obvarovala enotnost mišljenja, ki je, v kolikor je bilo razgibano, bilo razgibano le v verskih vprašanjih, ni pa stopilo v taka nasprotja, med kakršnimi se lovimo danes.

Papini opozarja na podobno potezo pri Danteju, kot jo je odkril J. Lavrin pri Nietzscheju. Slabotnost njegove zunanosti mu je pokazala silo njegovega duha, ga napolnila s ponosom in samozavestjo, da si je usojal, bliže Staremu kot Nove-mu zakonu, z vizionarnostjo in odločnostjo hebrejskega preroka, etrurškega haruspicija in cesarskega pristaša univerzalnosti, obojati papeža, grajati redove, obračunavati z družbo in kazati cesarjem pot.

Sužen spolnosti je dvignil oboževano, čeprav povprečno, plehko, njega niti od daleč ne razumevajočo damo — skoraj do višin Brezmadežne.

Z bistroumno psihologijo upošteva vpliv življenjskih neprilik. Zgodaj osiro-teli, ki ni nikoli prav vedel, kaj je materina ljubezen, ki je očeta malo cenil, pa še tega kmalu izgubil, si je izoblikoval drugo mater — Beatrico in drugega »več kot očeta« — Vergila. Večni romar, sprt, na dvakratno smrt obsojen od svoje ljubljene Florence, je moral pri tujih mizah priskledovati, dokler ga ni smrt rešila. Po vsem beganju mu je ostala edina zavest, da ni živel zaman. Papini Dantejevo duševnost in delo natančno analizira, včasih s katekizmom v roki. Ni tu mesto, da bi kazal na nova odkritja, ki

so ga nekatera ponižala, a druga njegovo delo osvetlila od novih strani, da je zadošlo na novi veličini. Omenim le, kako ga pokaže kot starozakonskega maščevalca: *Zob za zob! Ogenj proti ognju!* In zopet vidca, ki se zaveda katoliške univerzalnosti in sanja o novem svetu, novih ljudeh, ki bodo boljši. Vse to pa je le izraz našega velikega hrepenenja, pesem izgnancev ob babilonskih rekah.

Nova so odkritja o skrivnostnem psu Veltro, ki ga mora vzeti vsak nose. Od nove strani je prikazana silna Dantejeva izrazna moč in o tem piše Papini s takim ognjem. Manjka mu besed, v prekipavočem navdušenju objema noge, ki so nosile pevca tako lepega izraza. (N. pr. *Quale ne' pleniluni sereni.*) In ko govori o njegovi usodi, kako je bil nerazumevan v življenju, saj se je moral ponosni orel zadovoljevati z družbo klepetavih vrabcev, se ne straši tudi vprašati: kje je sedaj Dante? Čeprav ve, da se bodo nekateri temu prezirno nasmehnili. Njega ni strah, vprašati se, kako gleda Dante sedaj iz onostranstva na svoje delo? Ali ga še smatra za veliko delo svojega duha, ali pa je po tem življenju, »ki je le tek proti smrti«, od tam »kjer vse ustvarjeno umolkne, kjer se nam nič več ne kaže v slikah in prilikah, ampak kakršno je, kjer ni to življenje niti omembe, kaj šele primere vredno,« to zanj le uboga, vsebinsko prazna knjižica? In pri misli, da morda še trpi v vicah, čuti dolžnost, moliti zanj, da bi bil kmalu tam, kar je v življenju tako lepo opel — pri Ljubezni, ki sonce in vse druge giblje zvezde.

Težko je najti med neštevilnimi deli o Danteju delo, ki bi se moglo meriti s Papinijevim. Tisoči so se že z jekleno voljo in pridnostjo ukvarjali z Dantejem in mu skušali določiti mesto, ki mu gre v svetovni literaturi, v zgodovini človeškega razvoja, v zgodovini katoliške Cerkve. Papini pa pride s svojo knjigo in nam ve po vsem tem povedati o Danteju toliko novih stvari, novih ugotovitev, novih gledanj, novih razlag.

Če Papini sam pravi v svojem programatičnem predgovoru, da je to knjiga umetnika o umetniku, katolika o katoliku, Florentinca o Florentincu, smem tudi jaz v tem poročilu mirno pribiti, kar so trdili tudi drugi kritiki, da je to delo genija o geniju. Tone Čokan.

NAJNOVEJŠA CLAUDELOVA KNJIGA.

Vedno so dajali pesniki, »ki so po sebi že posredniki med mistično ekstazo in razumnim pojmovanjem« izraza našim razgibanostim. Tako je Dostojevskij raz-

grnil človeka v vsej ponižanosti, ga pokazal v vsej razgaljenosti, kjer sredi gnusobe še vedno najde skromno lučko, ki daje tudi najslabšemu potrdilo, da je človek ustvarjen po božji podobi. Claudel pa v ritmični prozi slavi zmago nad tragičnim, dramatizira odnos duše do sveta in Boga, ožarja misterij bitnosti, poln je svojske metafizike, živo se zaveda realnosti verskega življenja. S svojim popolnoma svojiskim izrazom je dal ne le francoski, ampak vsej svetovni literaturi, saj je že davno prešel francoske meje, novih sokov, novih izraznih moči in s tem ustvaril poleg protinaturalističnega naturalizma, psihološkega bourgetizma, domačnostnega regionalizma, unanimizma, ki ga zastopata predvsem Duhamel in Valéry, proti pomeščanju literature naperjenega populizma, v ono, kar je nad površnim videzom zagledanega surrealizma, svojisko strujo — katoliški claudelizem.

Pesnik Violane, ki jo poznamo že v A. Debeljakovem prevodu: *Marijino* označenje, doñe Proudhère, neverne in materialistične Pensée, ki se v svoji *Art poétique* smeji učiteljem svoje mladosti, ne s cinizmom, »ki je znamenje slabičev«, ampak z nasmehom, s kakršnim se smejimo neumnežu, ki pravi, da vse ve, prav tako si oni zakrivajo obraz in trde, da ni več skrivnosti na svetu, ker jih je nerešljivih skrivnosti strah, je popolnoma organsko dorastel do tega svojega najnovejšega dela. Vedno mu je bila Cerkev z vso svojo sveto dramatiko in silno poezijo »velika knjiga«, ki ga je vedno privlačevala. Sedaj pa ga je potegnila v sredo svoje največje skrivnosti. Napisal je delo o Velikem tednu.¹ Najprej piše o dogodkih pred križanjem, potem razglablja o sedmerih Gospodovih besedah na križu, doda še poslednji krik, snemanje s križa, predpekel in svoje molitve.

Na vsaki strani se razodeva globoka vernost in silen francoski esprit, s katerim z lučjo križa osvetljuje dogajanja naših dni. Sloj je izbrušen do zadnjega. Izrazno bogastvo pa obsega vso razdaljo od svetega Pisma do Voltaira. Prav tako mu je pri roki kemična formula, kot primer iz življenja pariških izvoščkov ali pa iz japonskih salonov. Prav tako mu služijo skrivnosti prirodopisa, kot muzikalna ubranost velikih skladb, ali pa samo dveh not. Z isto lahkoto razlaga težke hebrejske tekste iz Joba, kot govori o domačem življenju. Polno je duhovitih kombinacij med Starim in Novim zakonom (Adam, kje si? — Ecce Homol!).

¹ Paul Claudel: *Un poète regarde la Croix* (na ovitku še pripis) et il écoute l'Écriture. Edition: La Nouvelle Revue Française. Cena 21 frankov.

Razmotriva preteklost, se ustavlja ob sedanjosti in z zanosom zre v bodočnost. »Jezus je molčal pred Pilatom, a tu nenkrat krikne in ne bo več umolknil! Zaradi Siona, pravi Izaija LXII. 1., ne bom več molčal!... Popotniki pravijo, da kadar zarjove lev, umolknejo vse druge živali. Tako vsi napačni bogovi, vsi poganski filozofi, odkar se je prikazal Kristus... Pekel, tudi pekел je slišal! Kaj imaš z nami ti, Jezus, božji Sin!« (Poslednji krik).

Ni nujnost, a pravilo, ki ga izjeme le potrjujejo, je, da je v vsakem pesniku, ki gleda svet s katoliškega svetovnega nazora, neka širina. Isto je pri Claudelu, pri njem še posebno. Najpriljubljenejša, najprikladnejša posoda, v katero izliva svoja čustva in svoja razumska dognanja, mu je himna. Iz vseh njegovih del, tako tudi iz tega, zveni radosten magnificat. Živo čuti občestvo svetnikov, a tudi občestvo grešnikov. Zato na koncu svoje knjige po vzoru sv. Cerkve — njenih molitev na Veliki petek — moli za vse. Z lirično vdanostjo kakor nevesta svojemu dragemu v Visoki pesmi začenja svojo molitev h križanemu Gospodu. In potem moli za vse: za Jude, za muslimane, za pogane, zlasti za Kitajce in Japonce, ki se je med njimi dolgo mudil; za prote-

stante, ker nimajo nikogar, ki bi rekel zanje; vina nimajo, ker ne vedo, kako lepo je, če bivajo bratje skupaj, ker ne zbirajo z Gospodom, ampak raztresajo; potem za nevernike, katerih življenje je pusto in prazno. In potem za vse svoje — za žene, ki trpe poleg nevernih mož, za sinove, ki jih starši zasramujejo zaradi Gospoda, za Rimbauda, brez katerega se njegove oči ne bi odprle za Gospoda, potem še za svoje najožje in na koncu zase, ker je tudi v njem še treba marsikaj urediti. Skromno moli k Njemu, ki je rekel, da bo, ko bo povišan, vse pritegnil k Sebi — naj pritegne k Sebi tudi nas vse, da nas, ko pride z velnico, da očisti svoje gumno, ne bo vrgel kot prelahke stran.

Kakor je ognjevito Papinijevo delo: *Storia di Christo* dogodek zase in prav kakor je šla Mauriacova knjiga: *La vie de Jésus* po vsem svetu, prav tako ne bo ostalo v ozkem krogu to najnovejše Claudelovo delo.² Tone Čokan.

² Op. ured.: Kdor hoče s pridom uživati to lepo Claudelovo delo, pa mora dobro poznati sv. pismo in umeti posebno zvezo med Starim in Novim zakonom. (Gl. J. Rimaud o *Etudes* 20. maja 1938, str. 558.)



V oceno smo prejeli:

Red. univ. prof. dr. Aleksander Bilimović, **Organizacija ekonomskega pouka** na visokih šolah glavnih evropskih držav. — (Ponatis iz Zbornika znanstvenih razprav pravne fakultete, XIV., Založila juridična fakulteta, Ljubljana 1938.

Stanko Cajnkar, **Potopljeni svet**. Drama v štirih dejanjih. Založila Nova založba v Ljubljani 1938.

M. V. Šahmatov, **Kompetencija izpolniteljnoj vlasti v Moskovskoj Rusiji**. Čast II. Ohrana ličnosti. Russkij svobodni universitet v Prazi. Praha 1937.

Monumenta artis slovenicae II., 7, snopič: Slikarstvo baroka in roman-tike. Spisal dr. France Stelè. Akademsko založba v Ljubljani 1938.

Dr. Lavo Čermelj, **La minorité slave en Italie**. (Les Slovènes et Croates de la Marche Julienne.) Union yougoslave des Associations pour la Société des Nations. Association de Ljubljana. — Ljubljana 1938.

Dr. Joža Bohinjec, **Okoli kritike in popularnosti delavskega zavarovanja**, Zagreb 1938. Suzor.

Knjige Slovenske Matice za l. 1938:

France Kidrič, **Zgodovina slovenskega slovstva od začetka do Zoisove smrti**. V. sešitek.

Miško Kranjec, **Kapitanovi**. Roman.

Pavle Sedmak, **Kaplan Martin Čedermac**.

Publikacije Leonove družbe:

Občni zbor Leonove družbe je cene za nekatere svoje publikacije znatno znižal. Odslej se prodajajo po teh cenah:

- Slovenci v desetletju 1918—1928. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine. Uredil dr. Josip Mal. Str. 776. Cena broš. 100 Din, vez. 124 Din.
- Dr. Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. I. knjiga broš. 100 Din, vez. 120 Din (razprodana); II. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; III. knjiga broš. 120 Din, vez. 140 Din; IV. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din; V. knjiga broš. 140 Din, vez. 160 Din. — Kdor kupi vse knjige naenkrat, dobi še 20% popusta od cele vsote.
- Dr. Jos. Gruden, Slovenski župani, broš. à 8 Din.
- Dr. Jos. Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. in ustanovitve ljubljanske škofije, à 25 Din.
- Dr. M. Opeka, Rimski verzi, à 10 Din.
- Paul Bourget-Kopitar, Zmisel smrti, à 20 Din.
- Bazin-Iz. Cankar, Gruda umira, à 30 Din.
- Baar-Hybašek, Zadnja pravda, à 20 Din.
- P. St. Škrabec, Jezikovni spisi, snopič à 5 Din.
- Dr. P. Blaznik, Kolonizacija selške doline à 30 Din
- Dr. A. Gosar, Kriza moderne demokracije à 3 Din.
- Dr. A. Gosar, Poljedelska statistika à 3 Din.
- Dr. A. Breclj, Seksualni problem à 3 Din.
- Dr. Kolarič, Miklošič à 3 Din.
- Fr. Zwitter, Starejša kranjska mesta in meščanstvo à 24 Din.
- E. Boje, Slomšek naš duhovni vrtnar à 6 Din.
- Dr. R. Andrejka, Selški predniki J. E. Kreka à 20 Din.
- Okrožnica Casti Connubii à 4 Din.
- Okrožnica Quadragesimo anno je razprodana.
- Naročniki »Časa« dobijo vse knjige 25% ceneje. Naročila naj se pošiljajo na upravo »Časa«, Ljubljana, Miklošičeva c. 5.