

POŠTINA
V KRALJEVINI
JUGOSLAVIJI
PLAČANA
V GOTOVINI

ČAS

revija
leonove
družbe

letnik
XXVI

VII
1931-32

VSEBINA: Dr. J. Fabijan: Sv. Oče Pij XI. za mir in razorožitev (str. 241) //
Dr. Stanko Gogala: Krščanstvo in marksizem (str. 254) // Dr. G. Kušoj:
Socialna volja in pojem prava (str. 265) // Ocene (str. 274) //
Zapiski (str. 280)

»Čas«, revija Leonove družbe v Ljubljani, izhaja vsak mesec razen v avgustu in septembru. Uredništvo si pridružuje pravico tuintam združiti dve številki.

Naročnina: 60 Din za Jugoslavijo, **70 Din** za inozemstvo. Za dijake velja znižana cena 40 Din, ako se jih naroči vsaj pet na skupen naslov.

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

Uprava: Ljubljana, Miklošičeva cesta 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.

PREJELI SMO V OCENO:

Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani:

Brata Grimm, **Pravljice**. Prevel Alojzij Bolhar. Ilustriral Milko Bambič. (Zbirka mladinskih spisov.)

Frana Levstika **Zbrano delo**. IV. Uredil dr. Anton Slodnjak. (Zbirka domačih pisateljev.)

Od Mohorjeve družbe v Celju:

Bogomir Magajna, **Gornje mesto**. Povest iz zagrebškega življenja. 1932.

Franc Detela, **Zbrani spisi**. I. Uredil Jakob Šolar. 1932.

Od Nove založbe v Ljubljani:

Ivan Cankar, **Zbrani spisi**. XIII. zv. Uvod in opombe napisal Izidor Cankar. 1932.

France Bevk: **Stražni ognji**. Slovenske Večernice 84 zv. Družba sv. Mohorja. Celje 1931. Bevk piše preveč, to priznajmo Bevk piše za vse, tudi to priznajmo; Bevk zalaga zadnja leta Goriško Matico, Mohorjevo družbo, Vodnikovo družbo, Zvon, Dom in Svet itd. Je naš najplodovitejši pisatelj in je pisateljjevanje njegov kruh. To moramo misliti, če srečavamo na vsaki strani njegovih del naglico, vihravost, neurejenost. Tudi Stražni ognji so taki in drugačni ne morejo biti, čeprav moramo priznati, da njegov pripovedniški talent zabriše marsikatere grehe, ki jih zato navadno oko ne zapazi. Ko sem bral Stražne ognje, sem se nehote spomnil starih večerniških povesti Miklove zale in življenja trnjeva pot, v obeh je bilo za mladega človeka toliko romantike, da je čudežno ostala v spominu vse do danes in vse do danes živi vsebina obeh del v našem narodu. Dokaz, da se nam še vedno hoče nekaj romantike in da ni samo pusta in prazna vsakdanjost, ki zanima našega človeka. Morda je Bevk na vse to mislil, ko se je lotil Stražnih ognjev. Priznam, vsebina je mikavna in zakladnica turških bojev v Sloveniji je neizčrpna. Skoraj ga ni pisatelja pri nas, ki bi ne posegel v turške boje, vendar pa še danes nimamo romana iz teh časov, takega namreč, da bi ga lahko pokazali svetu kot slovensko bolečino. Vse preveč po enem kopitu so naši »turški« romani in povesti, vse preveč se zadovolje s fabulo samo. To se mi zdi tudi pri Bevku, čeprav

SV. OČE PIJ XI. ZA MIR IN RAZOROŽITEV.

Dr. J. Fabijan.

V pariškem časopisu *Volonté*, ki katolicizmu sicer ni pri-
jazen, je A. Charpentier izrekel sledeče priznanje: »Vedno sem
dejal, da je bil Vatikan, ki ima edini pravico govoriti v imenu
Cerkve, edina duhovna sila, ki se ni pustila okužiti po vojni
psihози. Rad bi videl, da bi mogel isto reči o framazonstvu in
o ligi za človeške pravice. Žal, da je to nemogoče.«¹ Noben
objektivno misleč človek ne more danes prerekati dejstva, da
se je vrhovna oblast katoliške cerkve z vsemi silami upirala
in tudi ubranila premočnim poskusom med svetovno vojno,
ki so jo hoteli potegniti na eno ali drugo stran vojujočih se
držav. To so izpričevali že razni očitki, ki so se javljali zdaj
z ene zdaj z druge strani, češ da Vatikan ni nevtralen. Res ni
bil nevtralen v smislu popolne brezbriznosti za narode in drža-
ve, ki so se med seboj borile, ampak je v svesti si svojega
duhovnega poslanstva po smernicah pravičnosti in ljubezni na-
sproti vsem narodom delal neumorno za to, da preneha strašno
zlo, da se narodi in države pomirijo med seboj in da zavlada
zopet plodovito sožitje in sodelovanje med narodi — mir. Ne-
umorno prizadevanje papeža Benedikta XV. je znano — in
priznано.²

Papeštvu narekuje delo za mir in ga označuje njegovo
vrhovno duhovno poslanstvo in pa bridka potreba časa ter de-
janskih razmer v medsebojnih odnosih narodov. Zato je tudi
ena najvažnejših teženj sedanjega sv. očeta, da vedno znova
s »sedeža resnice in ljubezni« (okrožnica *Ubi arcano*) v zavesti
vzvišenega poslanstva miru in ljubezni, ki ga je prejel od bož-
jega Odrešenika (pismo 6. avg. 1922 *Acta Apostolicae Sedis*
XIV. 1922 str. 481), kliče narodom v zavest načela resničnega

¹ Cit. po *La Croix* 30. marca 1932.

² Gl. Dr. J. Srebrnič, Benedikt XV. o toku svetovne vojske, čas XIII.
(1919) 16 sl., J. V.: Katoličani in razorožitvena konferenca, čas XXVI.
(1931/32) 198 sl.

miru, ki poteka iz duhovnih korenin, da jih opozarja na pota, ki edino vodijo do vnanjega mirnega sožitja in sodelovanja narodov in odstranjujejo oborožene spopade med narodi. Ni bistvena naloga papeštva in tega se tudi Pij XI. dobro zaveda, da bi neposredno posegalo v materialno, fizično stran ureditve mednarodnih odnošajev ter gradilo tehnično organizacijo miru. Naloga Cerkve je, da po svojem učiteljstvu in službi poučuje in vzgaja ljudi z božjo resnico ter pospešuje z obilnimi tokovi božje milosti, da družba, ki jo je Cerkev nekoč oblikovala v krščanskem duhu, zopet zaživi v tem duhu, ako se je odmaknila s prave poti. (Prim. pismo Ora sono 28. okt. 1922. A. A. S. l. c. 537. — Prim. okrožnico Ad salutem, o sv. Avguštinu, 20. aprila 1930. A. A. S. XXII [1930] 222.) A metode, oblike organizacije miru in učinkovitost teh oblik so odvisne prav posebno od vrhovnih idej, ki jih vodijo. Katoličanom in tudi vsem drugim, ki sodelujejo pri tej izgradnji oblik mednarodnih odnošajev, naj vprav v tem pogledu to duhovno učiteljstvo Cerkve daje načela in smernice in tako najuspešnejšo pomoč za mirovno delo ter vzdržuje idealizem in optimizem v tem delu. In kadarkoli se je Pij XI. kakor že njegovi predniki, oglasil ob kaki določeni priliki, posebnem dogodku, konferenci držav, je to storil zato, da opomni vse sodelujoče ali prizadete, da se ravnajo po načelih pravičnosti in ljubezni.

Cerkev je upravičena vmešavati se tudi v politične časovne zadeve vselej, če državna oblast pod pretvezo politike hoče kakorkoli ovirati višje vrednote, od katerih je odvisno zveličanje ljudi, ali hoče škodovati duhovnim interesom s krivičnimi zakoni in odloki ali napade božjo ustavo Cerkve ali pa celo tepta pravice Boga v družbi (Ubi arcano).

V prvi okrožnici Ubi arcano (23. dec. 1922, A. A. S. XIV. [1930] 673 sl.) ugotavlja Pij XI. dejstvo: Tako poedinci kakor družba in narodi pogrešajo po težki nesreči svetovne vojne še vedno pravega, resničnega miru, namreč miru, ki je dejaven in plodovit in ki vsi po njem hrepenjio. Enaki časi so še vedno, kakor za vladanja Benedikta XV., zato bo tudi on nadaljeval njegovo delo in želi, da so vsi dobri ljudje prežeti istih čuvstev in želja.

Nato slika okrožnica z resnimi, krepkimi in zelo nazornimi besedami težko mednarodno situacijo. Ne imenuje seveda držav, krajev ali oseb, ki so prizadete v teh težavnih nemirnih zadevah,

ker ji gre le za to, da pokaže na velikost zla, ki gospodarji. Omenja, da radi razmer na bližnjem vzhodu (vojna med Grčijo in Turčijo) grozi Evropi nova vojna nevarnost. Med državami vladajo še naprej trenja in nasprotstva prikrito v političnih in finančnih odnošajih, javno pa v tisku, kar vpliva celo na znanost in umetnost. Narodi se ne morejo oddahnuti, sovražnosti in žalitve jih še vedno razburjajo. Niso samo odnošaji med zmagovalci in premaganci napeti, tudi med zmagovalnimi narodi samimi ni prijateljstva. Prav vsi narodi trpijo po vojni. To je tem bolj važno, čim bolj zastoj čakajo odpomoči (ob *medicinae moram*). Vsi poskusi, kar so jih politiki dosedaj napravili, niso imeli skoraj nobenega uspeha, manj kakor so sami pričakovali. Radi tega strah pred novimi vojnama nekako sili države, da vzdržujejo stalno vojno pripravljenost. To stalno oboroženo stanje pa prazni državne blagajne, slabi moč ljudstva in kvarno vpliva na znanost, versko in moralno življenje.

In če motrimo razmere v okviru posameznih držav in narodov, vidimo zopet, kako manjka miru, soglasja in sodelovanja. Okrožnica omenja najprej razredni boj, smrtonosno rano (*ulcus mortiferum*) z vsemi njegovimi moralnimi, socialnimi in gospodarskimi vznemirjujočimi učinki. V političnem življenju se je izrodilo strankarstvo. Stranke bi morale kljub svobodi nazorov vendar vse iskreno težiti za splošno blaginjo. Opažamo pa, da iščejo le svojih koristi in skušajo uničiti drugomisleče. Odtod seveda izvirajo zopet razni nemiri in upori. In če pogledamo na korenino človeške družbe, družino, je tudi tu veliko zla bodisi glede zakonskega življenja bodisi glede razmerja otrok do staršev in razmerja med gospodarji in posli. Bolezen organizma pa seveda kvarno vpliva in vznemirja vse njegove ude, zlo družbe prehaja tudi na posamezne člane. Nemir, naveličanost, razdraženost, nepokornost, nenravnost, razkošje in lakomiselnost, sovražnost pri poedincih so v veliki meri posledica teh socialnih razmer in znova potem kotijo, množijo socialni nered in nemir. Žalostne razmere vladajo prav posebno glede duhovnih dobrin.

Nato pa okrožnica razkriva vzroke tega težkega stanja družbe in poedincev. Vse zlo prihaja iz notranjosti (Mark. 7, 23). Res so vojskujoče se države s slovesno pogodbo sklenile mir, a ta mir je napisan na diplomatskih listinah, ni pa zapisan v srcih ljudi; vojne strasti so še vedno žive in udarjajo bolj in bolj

v družbi na dan. Vzroki, da ni še miru, so: prvenstvo fizične sile in števila še vlada, dostojanstvo človeške osebe pa se prezira in tepta; človek človeku ni brat in prijatelj ampak tujec in sovražnik; ljudje hlepijo po materialnih dobrinah, zanemarijajo in zametujejo pa višje duhovne vrednote; trajno poželenje po nižjem uživanju, po bogastvu, po gospodovanju nad drugimi povzroča zlo med poedinci, političnimi in drugimi skupinami. To poželenje vodi često tudi narode in države v medsebojnih odnosih, čeprav se odeva v videz ljubezni do domovine. Patriotizem in nacionalizem sta vzrok velikih kreposti in del, če jih vodi krščanska postava, a iz nezmerne, pretirane ljubezni do naroda kalijo premnoge krivice in zločinstva. Tisti, ki jih žene ta pretirani nacionalizem, zares pozabljajo ne samo, da so vsi narodi kot deli vesoljne človeške družine zvezani med seboj z bratskimi vezmi in da imajo tudi drugi narodi pravico, da živijo in težijo za blagostanjem, ampak pozabljajo vrhu tega, da se tudi ne sme ločiti koristno od moralno dovoljenega (utile ab honesto), da bi namreč kdo gledal samo na to, kar mu koristi, brez ozira na to, če je moralno dovoljeno. Pravičnost narode dviga, greh jih dela bedne. (Preg. 14, 34). Najgloblji vzrok vsega zla pa je odpad od Boga in Kristusa. Države so iz javnega življenja, iz zakonodaje posebno glede zakona in vzgoje in svojih ustanov izločile božje ime in božje postave. S tem so tudi izpodbili glavni temelj svoje oblasti, avktoritete.³

In sredstva proti tej bolezni človeštva? Najprej je treba »pacifikacije src«. Mišljenje in čuvstvovanje se mora premeniti. To je mogoče le po miru Kristusovem, po odkritosrčnem priznanju njegovega nauka, po preureditvi notranjosti po normah pravičnosti in ljubezni. Kristusova vesoljna ljubezen mora oživljati in krepiti bratovsko ljubezen ljudi. Kristusov nauk o dostojanstvu človeške osebnosti, o temeljih avktoritete, o medsebojnih odnosih poedincev, skupin in narodov, o zakramentu zakona in svetosti družine mora postati v srcih živ. Cerkev hrani v sebi moč resnic in zapovedi, ki morejo pregnati materializem. Teža je treba pregnati iz družinskega in družabnega življenja, duhovnim in posebno religioznim vrednotam, ki jih Cerkev hrani in posreduje pa dati prednost. Zato more le Cer-

³ Gl. o tem posebno okrožnico Quas primas o Kristusu Kralju (A. A. S. XVII. 1925. Prim. tudi okrožnico Miserentissimus Redemptor. A. A. S. XX. [1928] str. 168 sl.)

kev izvesti pacifikacijo duhov. Le potem bodo države prišle do medsebojnega miru in zaupanja, ter morebitne spore poravnale na miren način. Dosedaj pa so vsi poskusi držav imeli prav neznaten uspeh. V današnjih razmerah namreč nobena človeška ustanova ne more vsem narodom naložiti nekega skupnega zakonika. S v e t o s t mednarodnega prava pa more čuvati Cerkev Kristusova. In zato pa bo resničen mir možen le, če bodo države in narodi in poedinci sprejeli in oživili v sebi Kristusove nauke, zapovedi in sredstva. Mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem!

To so glavne misli prve okrožnice Pija XI., mirovni program njegovega vladanja, trajna načela in pogoji resničnega in trajnega miru! Ali je slika mednarodnih razmer ob začetku Pijevega pontifikata prečrna? Temna je res, a ne pesimistična. Potrdili jo bomo, če pogledamo le koledarska poročila o tistih letih. »Evropska situacija pač ni bila sijajna l. 1920: poljsko-litovski spor radi Vilne, grško-turška vojna na vzhodu, prikriti konflikti po malem skoraj povsod, gospodarska beda in finančna kriza sta zahtevali največjo varčnost. Oboroževanje evropskih držav pa je vzelo 20% evropskih proračunov.«⁴ In v naslednjih letih se ta položaj ni bistveno izboljšal. Na pre mnogih političnih in gospodarskih mednarodnih konferencah — ki so sledile slovesnim mirovnim pogodbam — posebno na konferenci v Genui (10. apr. 1922), se je vedno pokazalo, kako so še države in narodi prežeti nasprotstva, kako je še manjkalo mirovnega duha ter odkrite volje za sporazum in kako silno zamotani in zapleteni so bili gospodarski, politični in socialni odnošaji. Vprašanje reparacij, ki še danes razburja duhove, je bilo takrat še bolj pereče. Gospodarska konferenca v Genui, ki se je udeležilo 28 evropskih držav, angleške kolonije in Japonska, ni imela nobenega večjega uspeha. In če današnji mednarodni položaj motrimo, bodo strokovnjaki potrdili, da kljub vsem hvalevrednim poskusom ni bil položaj morebiti še tako resen, kakor je sedaj. Slika, ki jo je papež l. 1922 podal, je še danes živa in nam še bolj nazorna. Prav zato pa je tudi potreba še večja uveljavljati vsa sredstva najprej za pomirjenje src in utirati vsa pota do miru po normah pravičnosti in ljubezni. Posebno katoličani naj bi vedno znova razmišljali o mislih in smernicah

⁴ A. D. Toledano, *Ce qu' il faut savoir sur le désarmement*. Paris 1932, str. 31. — Prim. tudi *Beaupin Pie XI. et la Paix*. Paris 1928, str. 4.

mirovne enciklike Pija XI., o »pacifikaciji duhov« po smernicah in s sredstvi Kristusove Cerkve. Mir ni samo negacija vojne, samo »cessatio hostilitatum«, ampak v sprijaznitvi duhov (reconciliatio spirituum).⁵

Okrožnica Ubi arcano nam tudi razvije celoten pojem resničnega miru. Mir ne obstoji samo v urejenih, stabilnih političnih odnosih med posameznimi državami. Mir ni samo nekaj statičnega, ampak je po besedah sv. Avgušтина »tranquillitas ordinis«⁶, urejeno sožitje in sodelovanje, ali kakor Pij XI. pravi, »dejavni in plodoviti mir«. To urejeno sožitje med narodi je bistveno odvisno od mirnega življenja posameznih narodov. Zanj je pravilna razporeditev in upoštevanje vseh življenjskih vrednot, individualnih in socialnih, materialnih in duhovnih s prvenstvom duhovnih in religioznih nujni predpogoj. Samo norma železne pravičnosti ne zadostuje, mir je sad ljubezni, kakor pravi že sveti Tomaž (2-2 q. 29 a. 3. ad 3). Mirovno vprašanje je zato prav posebno v osnovi moralno vprašanje, ne samo tehnično gospodarsko, politično ali socialno. Zato tudi vse poznejše papeževe izjave in okrožnice o Kristusovi kraljevski oblasti, o vzgoji, zakonu, socialnem vprašanju, zedinjenju cerkva, misijonstvu itd. izhajajo iz tega osnovnega mirovnega dokumenta in težijo za tem, da se v srcih poedincev in narodov ostvarja bolj in bolj celotna vsebina krščanskega miru.

Iz te papeževe okrožnice pa je razvidno tudi, kako se bistveno loči krščansko mirovno gibanje, krščanski pacifizem od raznih drugih gibanj, od socialističnega in framasonskega internacionalizma ali tudi sentimentalno utopičnega pacifizma. Po krščanskem pojmovanju je narodnost velika vrednota in zato tudi diferenciacija po narodnih ciljih upravičena. Krščanstvo obsoja le absolutni nacionalizem, ki stavlja narodnost ali državnost kot najvišjo moralno dobrino, kot idejo vodnico vsega življenja in ne priznava nad seboj npravnega božjega zakona. Tak nacionalizem je nujno egoizem in vodi do konfliktov z drugimi narodi. Prav tako je nezdržljivo s krščanstvom framazonsko bratstvo, ki teži za tem, da bi izločilo vrednote religije, predvsem katoliške, in zavrnilo narode kvečjemu

⁵ Pismo kard. Gasparriju 29. aprila 1922.

⁶ Prim. Yves de la Brière, *Eglise et Paix*. Paris, Flammarion. 1932, IV. poglavje: La tradition doctrinale de la paix et la guerre chez Saint Augustin, str. 83 sl.

v neki megleni humanosti. Krščanski pacifizem si tudi ne dela iluzij, da bodo kdaj prestala vsa nesoglasja med narodi, poudarja pa, naj na mesto prava sile stopi moč prava in naj se vsi nastali spori poravnajo mirno s pravnimi odredbami in sporazumi po normah pravice in ljubezni (Prim. tudi A. A. S. XXII. [1930] 535).

Ko omenja sv. oče mednarodne mirovne pogodbe, jih nikakor ne omalovažuje, poudariti pa hoče, da same nikakor ne zadostujejo, če niso duhovi pomirjeni. Gotovo jih mora voditi norma pravičnosti, a ne samo trda, železna pravičnost, ampak obenem tudi ljubezen in duh blagohotnosti, ki omili trdoto pravice in ki nagiba, »da želimo in iščemo tudi za druge, kar želimo za nas same«. Prav tako ta pravec spominja, da pogodbe, ki jih države med seboj sklenejo, niso bolj nedotakljive, kakor pa zakoni, ki jih vsaka država sama daje. Saj nobena pozitivna zakonodaja ni adekvaten, popoln izraz pravice, temveč se tej le približuje in je revizija potrebna, če že postane jasno, da neke določbe ne pospešujejo več splošne blaginje.⁷

In če omenja enciklika tudi nezadostnost mednarodne juridične organizacije, ne podcenjuje zato Društva narodov ali drugih juridičnih organizacij, opozarja pa, da bodo učinkovite samo, če priznajo nad seboj naravni zakon posebno pravičnosti in ljubezni in sledijo inspiracijam krščanskih zapovedi. Saj je že Benedikt XV. pozdravljal ustanovo zveze narodov. Pij XI. pa tudi izjavlja, da sedanjih sporov in razprtij ni mogoče drugače poravnati in urediti kakor le s skupno akcijo in složnim naporom vladarjev držav ali onih, ki vodijo in upravljajo koristi družbe.⁸

Ob priliki konference v Genui (10. 4. 1922) je papež Pij XI. pisal dve pismi, eno pred začetkom te konference (7. aprila 1922) na genovskega nadškofa Signorija, drugo pa kardinalu Gasparriju med konferenco (29. aprila). V prvem pismu izraža papež veselje, da so se v Genui prvič sešli zmagovalci in premagani k mirnemu razpravljanju. Kot namestnik Boga »miru in ljubezni« želi, da bi zastopniki držav prav bistro razmotrivali žalostni položaj, v katerem živijo narodi, in sicer iskreno ter

⁷ Beaupin o. c. 6.

⁸ Prim. okrožnico *Mortalium animos* 6. I. 1928 A. A. S. XX (1928) str. 5 sl. Beaupin o. c. 7—8.

pripravljeni na žrtve na oltar skupne blaginje. To je prvi pogoj za delo splošnega pomirjenja. »Če v trušču orožja po lepem geslu Rdečega križa: inter arma caritas, mora vladati krščanska ljubezen, se mora to uresničevati še bolj, ko je orožje odloženo in so mirovne pogodbe podpisane. Potrebno je to še toliko bolj, ker se mednarodne sovražnosti, žalostna dediščina vojne, obračajo tudi proti zmagovalcem samim, za vse pa pripravljajo bodočnost, ki navdaja s strahom. Ne sme se pozabiti, da najboljše ne jamči za mir gozd bajonetov, ampak medsebojno zaupanje in prijateljstvo. In če že hočejo izločiti iz konference vsako razpravo o naloženih reparacijah in o sklenjenih pogodbah⁹, iz tega ne sledi, se zdi, da je treba preprečiti vsako izmenjavo misli, kako bi se olajšalo premaganim državam točno izpolnjevanje njihovih obveznosti, saj bi to nazadnje koristilo tudi zmagovalcem.« Papež izjavlja, da mu poslanstvo, ki mu ga je božji Odrešenik zaupal, narekuje čuvstva enake ljubezni do vseh narodov. Zato poziva vernike, naj molijo za uspeh konference in prosi božjega blagoslova zanjo (A. A. S. XIV. 1922 str. 217).

29. aprila 1922 se je Pij XI. vnovič oglašil glede na konferenco v Genui in sicer s pismom na kardinala Gasparrija. Poleg misli in želja, ki jih je izrazil že v prejšnjem pismu, opozarja na nevarnost za krščansko civilizacijo, ako se bodo mirovni poskusi ponesrečili. Zato zopet prosi vse zastopnike držav, naj v duhu vzajemnega zaupanja združijo vse napore, da preprečijo nevarnost novih vojn in gospodarskega propada Evrope. Če bo konferenca dosegla te cilje ali vsaj pripravila pogoje za njih skorajšnjo realizacijo, bo človeštvu pripravila novo dobo miru in napredka. Povrat v tako normalno stanje bo silno koristil zmagovalcem in premaganim, posebno pa nesrečnemu prebivalstvu vzhodne Evrope (Rusije), ki po vojni, notranjih bojih, verskem preganjanju preizkušeno, danes umira za lakoto in kužnimi boleznimi, ki pa ima na svojem ozemlju silne vire bogastva in bi moglo biti mogočen element socialne obnove.¹⁰ Zato naroča, da naj diplomatski zastopniki sv.

⁹ Francozi so zahtevali, da se konferenca ne sme dotikati nobenih političnih vprašanj, ampak da je samo gospodarska.

¹⁰ Tople misli in želje, ki jih je izrazil sv. oče v tem pismu za trpeče narode v Rusiji, je z dejanjem združil, ko je z apostolskim pismom Annus fere (10. 7. 1922, A. A. S. XIV. 1922 str. 417) odredil organizacijo pomoči za

stolice vneto tolmačijo te želje in čuvstva pri vladah in narodih, pri katerih so (A. A. S. XIV. 1922, str. 265).

V nagovoru 11. dec. 1922 se spomni zopet te konference in omenja, da obnavlja enake prošnje in želje glede na bližnjo konferenco v Bruslju. Sicer pa vse te konference, ki sledijo druga drugi, nedvomno ne bodo imele skoraj nobenega sadu in bodo upanje, ki je narodom skupno, nevarno razočarale, ako ne bodo voditelji javnih zadev sklenili, da združijo zahteve pravičnosti z zahtevami ljubezni, kar nazadnje koristi zmagovalcem in premaganim.

Pismo kardinalu Gasparriju je imelo le malo uspeha pri onih, ki jim je bilo namenjeno, vsaj ne toliko, kolikor ga je upravičeno papež sam pričakoval. Čeprav so njegovi nasveti in opomini k dobrohotnosti in humanosti dozdevno nekaj uspeha imeli, je vendar ugotavljal papež v nagovoru v konzistoriju 20. dec. (A. A. S. XV [1923] 606), da je ostalo v srcih še vedno močno bojno razpoloženje (*contentionis acerbitas*) ter naraščajo še vedno bridkosti vsake vrste za narode.

Med zasedbo Poruhrja po francoskih in belgijskih četah se je papež zopet oglašil s pismom na kardinala Gasparrija.¹¹ Toži, da se mednarodni odnošaji po njegovem prvem mirovnem opominu o priliki konference v Genui niso izboljšali, marveč še poslabšali. Ker je papež »skupni oče in glavar vse krščanske družine, ne more ostati brezbrizen za bridkosti svojih sinov in nevarnosti, ki jim grozijo«. Zato je z vsemi sredstvi, ki jih je mogel dobiti, lajšal trpljenje in vsako priliko porabil, da je sodeloval nekoliko za pomirjenje narodov in poedincev v Kristusu. Ker vlade držav pripravljajo nove konference in diplomatske razgovore, da bi našli prijateljsko rešitev vprašanj, ki vznemirjajo Evropo, hoče tudi on znova dvigniti svoj nepristranski, nezainteresirani, vsem dobrohotni glas. Še enkrat roti voditelje vseh narodov, naj razpravljajo o raznih vprašanjih, posebno o vprašanju reparacij, z onim krščanskim duhom, ki ne loči vidikov pravičnosti od vidikov socialne ljubezni. Če da dolžnik z namenom, da se popravi silna škoda, ki so jo prestali prebivalci in prej cvetoče ter uspevajoče dežele, dokaz resne volje priti do pravičnega in definitivnega sporazuma, se

Rusijo po celem katoliškem svetu. Gl. tudi okrožnico Ubi arcano in nagovor v konzistoriju 11. dec. 1922.

¹¹ A. A. S. XXV. (1923), str. 353—355.

poziva na nepristransko razsodbo o mejah svoje zmožnosti plačevanja in hoče omogočiti sodnikom vsa sredstva za resnično in točno kontrolo, tedaj se zdi, da zahtevata pravičnost in socialna ljubezen prav tako pa tudi interes upnikov samih in vseh, naveličanih sporov in željnih miru, da se ne terja od dolžnika, česar dati ne more, ne da bi popolnoma izčrpal svoja sredstva in zmožnosti produkcije. Kakšne motnje in zmešnjave bi lahko sledile iz takih skrajnih zahtev. Pravično je, da imajo upniki jamstva, ki so sorazmerna važnosti njihovih terjatev, in da zagotovijo njihovo učinkovitost. Sami pa naj premislijo, če je zato na vsak način potrebna teritorialna zasedba, ki nalaga obema strankama take težke žrtve. Morebiti morejo ta jamstva nadomestiti z drugimi, ki bodo manj mučna, a ne manj primerna. Če bosta obe strani uporabljali take mirovne kriterije, se bodo omilile trdote teritorialne zasedbe in bo stopnjema čisto prenehala. To bo korak k pacifikaciji narodov in k gospodarski obnovi, za kar ni nobena žrtev prevelika.

To papeževo pismo je v Franciji zbudilo precej razburjenja, češ da se papež pristransko zavzema za Nemčijo in da obsoja francosko ter belgijsko vlado. A ta nevolja je bila neupravičena, treba je le premisliti papeževe besede, kakor so.¹² Papež ne prezira zahtev pravice, poudarja pa, naj se ne loči pravičnost od socialne ljubezni. Sicer pa je v smislu istih svojih načel papež brzojavno izrazil 1. julija nunciju Pacelliju v Monakovem svojo živo boleost, ker so Nemci v zasedenem ozemlju pričeli poleg pasivne rezistence vršiti še sabotažo in druge zločine. Naročil mu je, naj prosi nemško vlado, da zatre vse poskuse takega nasilnega odpora.

Dne 16. okt. 1925 je bila sklenjena in podpisana v Locarno pogodba med zastopniki nemške, angleške, francoske, belgijske, poljske, češke in italijanske vlade, v kateri so se te države slovesno zavezale, da bodo reševale medsebojne spore z mirnimi, pravnimi sredstvi in dogovori. Papež Pij XI. je v konzistorialnem nagovoru 14. dec. 1925 z veseljem ugotovil, da so se začela uveljavljati načela in pota do trajnega miru, ki jih je on vedno priporočal in ki so krščanska (A. A. S. XVII [1923] 639).

Važen in pomenljiv je božični nagovor sv. očeta 24. dec. 1930 že zato, ker posebno poudari socialno plat mirov-

¹² Prim. Beaupin c. c. 14. 15.

nega problema, ki jo je Pij XI. nazorno razvijal v l. 1931 v okrožnici *Quadragesimo anno*. Papež ugotavlja težko skrb in strah vladajočih in vladanih. Gospodarska in finančna kriza povzroča težke pretresljaje celo med narodi, ki veljajo za bogate. Da bo mogoče to zlo odpraviti, je najbolj potrebno težiti za boljšim sodelovanjem med narodi, za boljšim socialnim in mednarodnim ravnovesjem, ki bo v soglasju s pravico in ljubeznijo. Vsakdo mora pozdraviti in pospeševati iniciative, da se duh divje konkurence nadomesti s težnjo za sporeditvijo in pravno varstveno organizacijo. Ta cilj pa ogroža prevratna, subverzivna propaganda vsake vrste, ki je tudi sovražna vsaki religiji. Prav tako je nevarna za ta cilj nalezljivost slabih nravi. Proti temu neredu se premnoži malo borijo ali pa ga celo pospešujejo. Posebno mu nasprotujejo vsi, ki preveč pohlepno iščejo materialnih koristi. Tudi razne pogubne ideologije in obžalovanja vredna slabost so proti njemu. Nato pa Pij XI. govori zopet o miru med narodi. Katoliška elita, organizacije katoliške akcije imajo dolžnost, da širijo spoznanje, umevanje in spoštovanje dolžnosti glede medsebojnega krščanskega miru za vse narode (A. A. S. XXII. [1930] 534 sl.)

Nagovor izzveni v svarilni mirovni klic: Mi nočemo in ne moremo verovati, da res grozijo nove vojne, saj narodi še vedno tako težko občutijo bič zadnje krute vojne. Ne moremo verjeti, da bi bila država, ki bi hotela postati strahotna ubijalka drugih in skoro čisto gotovo tudi same sebe. Če bi morali le sumiti, da obstoje taki nameni, bi se mi morali obrniti k Bogu z molitvijo kraljevskega preroka — ki je sicer poznal boj in zmagó —: Razprši narode, ki hočejo vojne (Ps 87) in pa z vsakdanjo in vesoljno molitvijo Cerkve: Daj nam mir!

»Ne gre za nek sentimentalni, meglen pacifizem, ampak za mišljenje in gibanje, ki upošteva moralne pogoje. Treba je ceniti duhovne vrednote više kakor pa materialni dobiček. Treba je spoštovati »pravico« in zato tudi dobrine in pravice drugih. Treba je skrbeti za medsebojno ljubezen, ki naj prešinja in izpopolni tudi delo pravice. Potrebno je med vsakim narodom bratsko sodelovanje med različnimi socialnimi razredi. V zunanjem pogledu pa mir zahteva med narodi resničnega in čistega patriotizma, ne pa egoističnega in trdega nacionalizma.«

Nihče ne more reči, da ekstremnega nacionalizma ni; skoro po vseh državah in med vsemi narodi so skupine ljudi ali organi-

zacij, ki so prežete s tem pretiranim nacionalizmom ali etatizmom in ki svojo miselnost praktično uveljavljajo. Tudi Zveza velikih mednarodnih organizacij, ki se pečajo z vzgojo mladine v duhu miru (Comité d'entente des grandes associations internationales qui se préoccupent de l'éducation de la jeunesse dans l'esprit de la paix) opozarja na nevarnost, ki grozi od pretiravanja nacionalnega čuta, ki ustvarja sovražno razpoloženje med narodi in dopoveduje narodu, da so lastni interesi vedno pred interesi skupne civilizacije ter oznanjuje, da se morajo težkoče mednarodnega življenja s silo odstranjevati. (Gl. E. Beaupin članek: Où en est la question du désarmement moral (La Croix 6. aprila 1932.)

»Namesto tekmovanja in sodelovanja je treba postaviti sporazum in sodelovanje. Spoštovati vse pravice, tudi najbolj šibkih, mora prevladovati, da se ustavi protisocialna in protiverska prevladovati težnjo za hegemonijo in obvladovanje. Korist miru zahteva tudi, da se ustavi protisocialna in protiverska agitacija. (Str. 536) A. A. S. XXII.

Z apostolskim pismom Nova impendet 2. okt. 1931 (A. A. S. XXIII. 1931, str. 393) je dal Pij XI. naročilo vesoljnemu katoliškemu svetu, naj v teh težkih časih gospodarske krize in brezposelnosti, ko toliko ljudi, posebno otrok, strada in trpi raznovrstne bridkosti, zbirajo sredstva in pomagajo ubogim. Pri tej priliki pa omeni, da te težke razmere na eni strani sledijo iz ostrejšje rivalnosti med narodi, na drugi strani pa povzročajo ogromne izdatke iz državnih blagajn. Velik vzrok teh dveh dejstev pa je vedno hujše tekmovanje držav v oboroževanju. Zato mora ponoviti svoj prvi opomin (ob konferenci v Genui).

Še nikoli pa ni morebiti Pij XI. tako resno izpregovoril o mirovnem vprašanju in razorožitvi, kakor 24. decembra 1931 v božičnem nagovoru na kardinalski kolegij. Gotovo se bodo mnogi vprašali, tako govori, če ne bo izrekel sv. oče nobene besede za mir, za razorožitev, za prenehanje ali prekinjenje oboroževanja, za vse te probleme, s katerimi je ozračje nasičeno... Ne! Sv. oče noče izgovoriti te besede. Ne bo je izrekel, najprej zato, ker so jo njegovi predniki in on sam že tolikokrat izrekli in ker jo božični angelji sami govorijo... Ali ne obnavlja kralj miru, razoroženi Vsemogočni iz betlehemskih jaslí programa miru? On oznanja mir srca, mir duš, mir med ustvarjenimi bitji, ki ga morejo ceniti, čutijo potrebo,

dolžnost in dobroto miru. Tudi zunanji mir in organizacija miru ne more sloneti na orožju, ampak na sredstvih dobrote. Sv. oče noče govoriti o miru tudi zato, ker se je ugotovilo, da se je tudi ta beseda miru tako zlorabljala, da ni mogoče več govoriti o tem predmetu, ne da bi se pojavile najbolj nasprotujoče si in nesmiselne interpretacije. In tako bi ta beseda za mir postala hitro nov povod za nesoglasja in nasprotstva med ljudmi. Ljudje ne poslušajo ali niso razpoloženi, da bi poslušali besedo o miru, o medsebojni dobrohotnosti in naklonjenosti delovanja. Zato bo govoril samo Bogu. V čem vlada v današnjih težkih razmerah solidarnost? Samo solidarnost in skupnost v preskušnjah, nadlogah in trpljenju! Drugače pa vidimo le, kako se države medsebojno izigravajo, skušajo izolirati eno drugo, sumničijo, grozijo. Tako imamo trpljenje po eni strani, po drugi pa pre mnogo poskusov brez uspeha. Na daljnem vzhodu pa je izbruhnila vojna. Sv. oče opominja, da je treba iskati pomoči od Boga. Ljudje iščejo pomoči iz težke situacije, a ne iščejo roke božje, pomoči božje. Misli na Boga ni. Na vseh teh sestankih, konferencah, razgovorih, razpravah, iskanju, ki se jih udeležuje toliko odličnih osebnosti, je misel božja odsotna. In kaj more napraviti cel svet, če pozabi na Boga. S strašno jasnostjo se uresničuje nezmotna božja beseda: Če Gospod ne zida hiše, zastonj se trudijo vsi, ki jo gradijo. Družba in družina se ne gradijo in vzdržujejo brez božje pomoči. (La Croix, 29. 12. 1931 — oficielni tekst.) Te globoko resne besede je Pij XI. govoril o času, ko je bila napovedana velika razorožitvena konferenca v Ženevi. Odjeknile so v javnosti precej močno. Ali pa bo papežev »molk« zalegel pri voditeljih narodov in držav ter narodih samih več, kakor so njegovi dosedanji opomini, ne vemo. Upajmo!

Katoličani imajo v papeževih izjavah jasna načela in smernice za delo mednarodnega pomirjenja. Te določne smernice so toliko bolj važne, ker je tudi zanje nevarnost, da jih potegnejo za seboj tokovi ekstremnega nacionalizma. Saj je res težko v življenju potegniti mejo med opravičeno in pretirano ljubeznijo in skrbjo za lastni narod ter resničnim in zmotnim internacionalizmom ali pacifizmom. Če bodo pa poglede in težnje katoličanov inspirirale in vodile resnice in smernice, ki jih Pij XI. poudarja, bo njihovo delo in trud za blaginjo naroda, države ter za mednarodno solidarnost in mir samoraslo in vprav zato ne-

izmerne važnosti za »pacifikacijo src« ter moralno razorožitev narodov. Vprav te jasne in žive vrhovne ideje jih bodo obvarovale, da jih ne bodo vlekli za seboj bodisi tokovi ekstremnega nacionalizma ali pa tudi samo čustvenega meglenelega pacifizma, v katerem mir ni sad, ki organske raste od notranjega miru poedinca preko vseh skupin in v vseh življenjskih vrednotah, ampak pogostokrat ruši najpomembnejše mirovne vrednote. Treba je tudi spoznati, kar se je dosedaj napravilo poskusov za svetovni mir, priznati, kar je dobrega, s poglobljenim studijem in delom sodelovati. A vedno je imeti jasno zavest in voljo, da se končnemu cilju pomirjenja človeštvo more bližati le, če »se vrne družba k Jezusu Kristusu in če se vrne Jezus Kristus v družbo«. To je nujno potrebna obnova družbe in osnovni pogoj vse druge obnove. In zato so v zvezi vseh teh določenih misli sv. očeta razumljive in globoko pomembne besede, ki jih je izrekel v pozdrav udeležencem XXVI. mednarodnega evharističnega kongresa v Rimu 24. maja 1922: Resnični mir — to ste vi; vi ki ste prišli od vseh strani sveta, od vseh narodov, nad katerimi je vihrala pred kratkim strašna vojna, vi, ki ste pozabili preteklost, prišli sem in se spominjate samo vezi, ki vas družijo v veri in ljubezni do Jezusa Kristusa.¹³

Te besede so konstatacija, še bolj pa naloga za katoličane.

KRŠČANSTVO IN MARKSIZEM.

Dr. Stanko Gogala.

Reči moremo, da vladajo danes v dušah modernih ljudi predvsem trije veliki in važni svetovni nazori. So to kapitalistični liberalizem, marksizem ali bolj splošno socializem in pa krščanstvo. Govorimo in trdimo sicer, da se je liberalizem nekam preživel, da ni več življenjsko aktualen in da je postal idejno mrtev. Toda vendar se mi zdi, da je za meščanski sloj tako značilni pogled na svet in življenje pa na človeka tako močno prevzel dušo modernega človeka, vsaj evropskega zapadnjaka, da moramo še vedno računati z njegovo praktično in idejno aktualnostjo. Saj je to tisti življenjski nazor, ki postavlja poedinca za spoznavno in praktično mero vsega, ki se gradi na čustvih največjega ugodja in ki je usmerjen predvsem k osebni koristi. Reči moremo, da je to

¹³ Actes de SS. Pie XI., t. I. Paris, 1927, str. 66.

svetovni nazor današnjega gospodarsko usmerjenega človeka, za katerega sta značilni predvsem dve plati njegovega duha. Prva plat je njegova življenjska praktičnost, t. j. usmerjenost k temu, kar se da praktično v življenju uporabiti; drugo pa je njegov, skoraj bi mogli reči, absolutni egoizem, ki se druži z izredno preračunljivostjo. Obe plati jasno označujeta našega modernega človeka, ki pozna samo še samega sebe in svojo korist in ki samo še preračunava, ali je kako dejanje dosti praktično in ali se mu izplača. Če pokažemo še negativno plat, moremo reči, da manjka takemu človeku najpreprostejše humanosti ali čuta za občečloveško vrednost, pa občutja, da vendar ni docela prost in svoboden, ker je vezan tudi on po zakonitostih in dolžnostih etike, socialnosti in religije. To je res pravi praktični tip teoretičnega svetovnega nazora kapitalističnega liberalizma, ki ne pozna človeka razen sebe, ki pa se je povsem osvobodil vseh moralnih in socialnih vezi in je usmerjen le k pridobivanju čim večjih dobičkov. Je to svetovni nazor, ki je močno prijel dušo modernega človeka in ki je prijel tudi nas katoličane. Pa saj je tudi čas zelo ugoden za ta svetovni nazor. Saj so gospodarske prilike tako težke, da je postal za marsikoga edini življenjski smisel samo še borba za vsakdanji kruh in da je ostala od bogatega duhovnega življenja samo še skrb za lastno telesno blagostanje. Naše duhovne in duševne sile uporabljamo danes predvsem za to, da si uredimo po možnosti ugodno ali pa vsaj znosno zunanje in telesno življenje. Zato je tudi nad našimi dušami zavladal duh kapitalističnega liberalizma in v pridobivanju gospodarskih dobrin se nam dozdeva, da smo docela prosti in nevezani. Vse se nam zdi dovoljeno, samo da si pridobimo čimveč gospodarskih koristi ali pa da si ohranimo svoj vsakdanji kruh in zaslužek. Na obe plati, na plat onih, ki imajo že veliko, pa želijo še več, kakor tudi na plat onih, ki se komaj rinejo skozi življenje, vpliva namreč duh kapitalističnega liberalizma na bistveno enak način. Vsi bi si hoteli pridobiti čimveč gospodarskih dobrin in zato je nastal med njimi silen in krut razredni boj.

Proti temu svetovnemu nazoru, za katerega je torej najbolj značilna gospodarsko-pridobitna usmerjenost in pa moralna ter socialna prostost, pa se danes najodločneje borita dva druga svetovna nazora. Na eni strani krščanstvo in na drugi marksizem ali socializem. Ne gre mi tukaj toliko za gospodarsko

plat obeh navedenih svetovnih nazorov, kolikor za splošno kulturno in duhovno plat gledanja na svet in življenje pa na človeka. Zakaj saj smo postali vsi že docela prepričani, da je svetovni nazor kapitalističnega liberalizma pogrešen in da ustvarja samo vedno trajajočo borbo med ljudmi in poedinci in pa vedno prelivanje in prerivanje navzgor in navzdol. Uvideli so že tudi oni, ki so polni duha tega svetovnega nazora, da v tem redu, kjer gre le za korist poedinca, prevladuje sedaj ta, sedaj oni in prav tako trpi sedaj oni in sedaj ta. Tako gre le za strašno medsebojno grizenje, ki povzroča edinole gorje in trpljenje, nikdar pa ne blažostanja in zadovoljstva. Prav tako pa smo postali že tudi vsi prepričani, da je rešitev iz tega morečega stanja le v enem ali drugem prej omenjenih svetovnih nazorov, ki naj postanejo kri in meso sodobnega človeka in ki naj postanejo tudi življenjsko aktivni. Rešitev je ali v krščanstvu ali pa v marksističnem socializmu. Zato pa postane za nas tem važnejše vprašanje, na katero plat naj se nagne sodobni človek, če se hoče resnično rešiti duhovnega in gospodarskega stanja, v katero ga je zavedel kapitalistični liberalizem. Drugače stavljeno se glasi to vprašanje tudi tako: kje naj išče sodobni človek rešitev iz sedanjega težko občutenegega stanja, ali v krščanstvu ali v marksizmu? Odločitev tega vprašanja pa postaja za nas vse vedno bolj aktualna še zato, ker moramo z žalostjo, toda vendar odkritosrčno priznati dejstvo, da se marsikateremu tudi religiozno usmerjenemu poedincu včasih prav resno zazdi, kakor da bi krščanstvo ne imelo več one življenjske sile, ki bi mogla znova odrešiti tudi sodobnega človeka. Zato pa vedno bolj narašča število onih, ki se teoretično ali pa tudi praktično oklepajo idej in načel marksističnega socializma ali pa vsaj na tihem upajo, da bi utegnili to socialno gibanje rešiti sodobnega človeka, ki je izgubil svojo osebno vrednost in je samo še sredstvo v rokah mogočnih nekaternikov. Saj se vsi oni ljudje, ki so z obstoječim stanjem nezadovoljni, pa so premalo globoki, da bi uvideli in dojeli globino ter brezčasno vrednost krščanske ideje, vedno tesneje oklepajo socialistične ideje. Tako nastaja vedno bolj izrazito dvoje taborov, ki se med seboj ne podpirata, temveč si celo nasprotujeta. Nastaja dvoje vedno bolj nasprotnih svetovnih nazorov, krščanstvo in pa socializem. Pri prvem gre predvsem za rešitev človeka po religiozni ideji, pri

drugem samo po socialno-občestveni ideji. Tako si nasprotujeta dve občestvi, religiozno in samo socialno, in vsako skuša pokazati sodobnemu trpečemu človeku svojstveno rešitev iz krempljev kapitalističnega in liberalnega gospodarskega ter svetovnega reda. Krščanstvo poudarja torej predvsem religiozno idejo in s tem usmerjenost v vrednote onstranskega sveta in večnostnega cilja človekovega življenja, socializem pa poudarja predvsem in skoro izključno socialno idejo in socialne dolžnosti družbe ter poedincev. V tej temeljni usmerjenosti je torej razlika med obema svetovnima in življenjskimi nazoroma. Njihova skupna plat pa je, da se danes dobro zavedata življenjske moči kapitalističnega liberalizma in bi jo hotela streti na ta način, da podata nov življenjski in gospodarski red, ki bo upošteval osnovno vrednost človeka-poedinca, pa tudi socialno vrednost družbe. Usmerjenost obeh svetovnih nazorov je torej pozitivna in konstruktivna, čeprav se mogoče zaenkrat in praktično kaže pri marksizmu tudi negativna in razdiralna plat njegovega načina boja proti kapitalističnemu gospodarskemu sistemu in pojmovanju življenja.

Vprav radi teh skupnih potez pa se mi zdi potrebno, da pokažemo tudi osnovne razlike med obema vrstama svetovnih nazorov in se potem dokončno in osebno odločimo za svoj lastni svetovni nazor. Ta nazor pa bo takšen, da nam bo mogel nuditi tudi pregled in rešitev našega močno kompliciranega življenja. Zakaj navadili smo se že, da nekako kolebamo med krščanstvom in marksizmom, gremo po eni plati s prvim, po drugi pa z drugim, ker mislimo, da se medsebojno izpopolnjujeta in da v krščanstvu ne moremo najti rešitve in aplikacije za sodobne razmere in za trenutno življenjsko stanje. Vprav zato pa se mi zdi tako značilno in posrečeno ono primerjanje obeh svetovnih nazorov, ki ga najdemo v knjigi Selme Lagerlöf: «Die Wunder des Antichristen», kjer skuša na umetniški način podati boj med Kristusom in antikristom, pa si predstavlja pod podobo antikrista socializem oziroma marksistično-socialistični svetovni nazor. Umetnica si predstavlja oba svetovna nazora kot dva Kristusova kipa, katerih eden je pravo umetniško delo, odet v pristno svileno oblačilo in okrašen s pristnimi dragulji. Ta kip ima, postavljen v cerkvi, čudodelno moč. Na sebi pa nosi napis: *Moje kraljestvo ni od tega sveta*. Radi izredne estetske vrednosti pa tudi radi

čudodelnih sil ga ukrade neka žena in zamenja ta kip s popolnoma enakim, samo da je bilo oblačilo in vse okrasje nepristno in ponarejeno. Tudi napis na njem je bil bistveno izpremenjen. Glasil se je: *Moje kraljestvo je samo od tega sveta*. Seveda ta kip ni imel čudodelnih sil in je razočaral najprej menihe, ki so bili čuvarji pravega kipa, pa tudi ono ženo, ki je kip zamenjala. Zgodilo pa se je, da je pravi kip božjega Deteta zapustil tatico in prišel zopet nazaj v cerkev na svoje mesto. Kakor je tudi ostala zgodba te knjige zelo zanimiva in kaže globok smisel umetnice za svojstveni način reševanja sodobnih življenjskih problemov, pa vendar zadostuje že ta primera za naš namen, ko hočemo potegniti mejo med obema pomembnima svetovnima nazoroma našega časa in pokazati njihovo pravo vrednost.

Primer Lagerlöfove za krščanstvo in za socializem ozir. marksistični socializem se mi zdi zelo dober. To pa radi tega, ker tako nazorno karakterizira skupne, pa tudi one plati obeh svetovnih nazorov, po katerih se oba bistveno razlikujeta. Saj gre vendar pri obeh za prevladujoči socialni odnošaj med ljudmi, za poudarek ljubezni med poedinci, za pravičnost in enakopravnost med ljudmi in podobno. Zdi pa se, da je socializem res samo prevzel vse te socialne ideje od krščanstva in se tako nakitil z njimi, kakor v basni šoja s pavovim perjem. Ta svetovni nazor je iztrgal od krščanstva samo nekatere plati in zato je njegova socialnost izgubila ono veljavo, ono notranjo vrednost, ono vzvišeno pomembnost, ki jo ima v vsem bistvu krščanstva in v celotnosti krščanskih idej. Socialnost je postala v socializmu samo človeška ideja in je izgubila ono zvezo s transcendentnostjo, ki jo je prej utrjevala in utemeljevala. Od krščanske ljubezni, ki izvira iz bistva cerkvenega občestva na eni strani in iz svojstvenega razmerja Boga do vseh poedincev, je postala ta ljubezen samo še zahteva ljubezni med ljudmi, ki ima svojo utemeljenost le v tem, da smo vsi ljudje in da nosimo v sebi enako duševno in duhovno bistvo. Pa tudi od one pravičnosti in enakosti, ki je v krščanstvu tako lepo utemeljena v božjem sinovstvu in pa v cerkvenem skupnem življenju, je ostal v socializmu samo še gol pojem enakosti in pravičnosti, ki ne seže prav nič v dušo in ki ni toliko pristno dojet in doživet, da bi pretresel dušo in jo napravil v bistvu socialno. Tako moremo sicer reči, da sta si oba svetovna na-

zora glede socialnosti tako zelo slična, da bi bilo res nepotrebno imeti dva različna svetovna nazora. Ta vtis je tembolj upravičen, ker so danes vprav socialne prilike take, da zahtevajo predvsem v socialno plat usmerjenega svetovnega nazora. Zato sta krščanstvo in marksizem res dva povsem enaka »kipa božjega Deteta«, ki je počelo največjega socialnega dejanja — odrešenja. Toda že doslej smo videli, da se oba svetovna nazora tudi temeljito razlikujeta.

To razliko je Lagerlöf na duhovit način označila tako, da je en kip pravo umetniško delo s pristnim okrasjem in da ima ta kip čudodelno moč, dočim pa je drugi kip le povsem natančni posnetek prvega kipa. In res se zdi, da je socializem v svojem bistvu le gola kopija nekaterih plati na krščanstvu. Brez krščanstva bi ne imeli socializma, celo tako smemo trditi, zakaj sicer bi socializem izgubil one ideje, ki danes najbolj vlečejo k njemu »ponižane in razžaljene«. Videli pa smo že, da je ta kopija krščanskih socialnih idej vendar zelo slaba. Zakaj socializem je prevzel le človeško plat socialnih idej in je pustil vnemar vse ono religiozno ozadje, katerega ima socialnost vprav v človeštvu. Zato je resnično, da nosi krščanstvo v svojem napisu: moje kraljestvo ni od tega sveta, dočim pa ima socializem na svojem kipu napisano: moje kraljestvo je le od tega sveta. V tem pa je najosnovnejša in najvažnejša razlika med obema svetovnima nazoroma. Zakaj krščanstvo je idejni in duhovni pokret, ki črpa vse svoje sile iz onstranskega in božjega sveta in ki tudi vodi vse ljudi k temu svetu in v ta svet. Ono se zaveda, da so vsi dogodki tega sveta, vse trpljenje in ponižanje, vsi uspehi in koristi, vse časti in žalitve le majhne epizode, ki najdejo svoj pravilni smisel le tedaj, če jih gledamo z vidika večnosti. Vse svetovno in življenjsko dogajanje ne pomenja krščanstvu kake dokončne oblike življenja, temveč le prehodno stopnjo na poti v večno trajajočo blaženost ali prokletstvo. Zato pa krščanstvo ne ostaja samo v tem svetu, temveč gre preko časa in trajanja tega sveta v svoje kraljestvo, kjer tudi vidno in občutno vlada Kristus — Bog. Krščanstvo zato nujno zapoveduje ljubezen do sočloveka, pravičnost in enakost med ljudmi in ima vse to izraženo s tako formulo, ki hoče združiti egoizem in altruizem, ljubezen do samega sebe in do sočloveka. »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe!« Toda ta zapoved ljubezni je le drugi del ene same zapovedi,

katere prvi del kaže v božje kraljestvo. Saj se prvi del glasi: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega svojega srca, iz vse svoje duše in iz vse svoje moči.« Zato je zapoved ljubezni do sočloveka gledana v krščanstvu transcendentarno in vidik je postavljen iz tega sveta v odmaknjeni večnostni svet. Ne dela pa tako socializem. Tudi on ima sicer svojo zapoved ljubezni, tudi on prav pojmuje in priporoča razmerje med ljudmi in tudi on vidi prednost pravičnosti in enakopravnosti med ljudmi. Toda on se pri vsem tem že ustavi in ne naredi koraka dalje. Od krščanstva je prevzel le človeški del, t. j. oni del, ki se tiče vsakega človeka, izpustil pa je oni del, kjer gre še za razmerje med človekom in Bogom in obratno. Ker mu je religiozna plat krščanstva odvrtna in ker ne veruje več v onstranski svet, zato je prevzel od krščanstva le to, kar je na njem naravnega in občečloveškega. Začel pa je propovedovati te ideje kot svoje lastne in na ta način pridobivati vse tiste, ki so hoteli živeti brez Boga, toda vendar tako lepo, kot da je paradiz že na tem svetu. Socializem je mogoče občutil, da bi mogel postati že ta svet nekak raj, če bi se ljudje splošno držali socialnih zapovedi krščanstva. Zato pa je obstal kar pri tem tuzemskem raju in ga hoče doseči s svojimi okrnjenimi socialnimi idejami. Gre mu le za kraljestvo tega sveta, le za to, da bi se ljudem in poedin-cem tu dobro godilo, za vse drugo se ne meni in mu ni mar. Zato tudi prav nič ne razume, zakaj bi ljudje trpeli, zakaj bi se čemu odrekli, ker je vse, začetek in konec samo življenje v tem svetu. Vidimo torej, da je socializem le kopija krščanskih socialnih idej in da je ta kopija zato le slab posnetek, ker je od krščanstva prevzela le idejo posebnega kraljestva, pa je prenesla to kraljestvo iz večnostne sfere v ta svet.

Prav v tem pa je tudi druga razlika med obema svetovnjima nazoroma. Poleg tega pa še slabost marksizma. Zakaj socialnost krščanstva ne stoji kar tako kot zapoved ali kot socialni imperativ, temveč ima svojo globoko utemeljenost. Teoretično je ta socialnost utemeljena v splošno religioznem obeležju in ozadju krščanske ljubezni, ki se izpopolnjuje v odnosu do Kristusa kot Odrešenika vseh ljudi. Praktično pa je krščanska socialnost utemeljena v občuteni religioznosti, t. j. v religioznem doživetju, ki je tako močen in dinamičen doživljaj, da kar sam od sebe uredi pravilno, t. j. ljubezensko razmerje med ljudmi. Krščanstvo torej ne postavlja samo zahtev socialne

ljubezni in pravičnosti ter osebne enakovrednosti, temveč daje tem zahtevam kri in meso pa življenjsko resničnost z odnosom človeka-vernika do Bitja, ki stoji izven človeka in do katerega čuti človek odgovornost in dolžnost. Saj je to neskončno Bitje ljubeznivi Oče, pa tudi nad vse pravični Sodnik, ki ima in bo imel svojstveno sankcijo za izvršitev ali kršitev svojih zapovedi in prepovedi. Krščanstvo ima vprav v tem, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta, temveč da ima svojega Kralja in glavo cerkvenega občestva izven človeške socialnosti, največjo silo za **faktičnost** socialnih odnošajev med kristjani. Ker so vsi skupaj vezani še na posebno svojstveno in absolutno bitje, zato ta socialni odnošaj urejuje tudi njihovo medsebojno človeško razmerje.

Povsem drugače pa je s socialnostjo pri marksizmu. Sicer tudi tu ne moremo reči, da so marksistične socialne zahteve samo socialni aksiomi in imperativi, ki bi imeli svojo veljavnost samo v sebi. Ne moremo reči, da so pač dani onemu, ki jih razume. Zakaj tudi tu imamo neko utemeljenost socialne ljubezni in pravičnosti. Toda ta utemeljenost ni v nečem, kar je izven človeka, temveč je v človeku samem oz. v njegovem odnosu do izvršenega gospodarskega dela. Vsa vrednost človeka in vsa socialnost je položena in odvisna od njegovega dela in od njegove gospodarske porabnosti. Zato je marksizmu poglaviti pojem in tudi temelj socialnosti delo, in sicer delo v tem svetu in za ta svet. Iz njega poskuša ta svetovni nazor urediti tudi razmerje med ljudmi, iz njega naj izvira socialna ljubezen in pravičnost. To je torej resnično nova in osnovna razlika med marksizmom in krščanstvom, o kateri sem prej rekel, da kaže tudi notranjo slabost marksizma. Zakaj vsekakor moramo priznati, da je praktično za človeka mnogo premajhna in preslaba utemeljitev socialnosti samo iz človeka samega, iz dela za ta svet in pa iz delovne enakosti med ljudmi. Vse to so za človeka mnogo preveč teoretična dejstva in zakonitosti, posebno pa še za one, ki bi morali ta dejstva najprej priznati in uravnati po njih tudi svoje praktično življenje. So to oni, ki bi mogli izpremeniti usodo bednih in trpečih, izmučenih in siromašnih. Seveda pa moramo prav tako priznati, da pa se more ta nauk prijeti onih, ki čutijo jarem in težo socialnih krivic in katere izpodbuja ta nauk k uporabi in razrednemu boju proti posedujočim slojem. Saj pomenja ta boj zanje

edinole izboljšanje, ker jim obljubuje marksizem lepše in ugodnejše življenje, ki pa ima še to prednost, da je brez odgovornosti, ker se tiče le človeka in ničesar nad njim. Kljub tej slabosti marksističnega nauka pa je vendar velika moč tega svetovnega nazora v tem, da se opira na trpljenje in revščino zatiranih in apelira na njihovo pravico, ki se jim dozdeva absolutna in po ničemer ovirana.

V tem pa je zakoreninjena še nova razlika med krščanstvom in marsizmom. Mogli bi jo nazvati pozitivno in negativno socialno delo enega in drugega svetovnega nazora. Zakaj ugotoviti moramo, da temelji vse socialno delo marksizma le na negativnih socialnih čuvstvih in doživljajih, t. j. na takih težkih in težko občutenih doživljajih, ki kažejo človeku, da se mu godi huda krivica in da je zato prav, če se upre proti nji. Marksizem uporablja torej le socialno nezadovoljstvo in pa ono zagrenjenost, ki je nastala v dušah delavnih in odvisnih ljudi. Nikjer pa ne najdemo ne možnosti in ne praktične socialne vzgoje. Edino, kar doda marksizem in socialistični svetovni nazor tej nezadovoljnosti in tem težkim negativnim socialnim čuvstvom, je želja po odporu proti doživetim krivicam in pa želja ter vzpodbujanje k odločilnemu boju za svoje pravice. Zato ni prav nič čudno, če je dobilo to svetovno naziranje danes tako veliko moč v dušah trpečih in obloženih ljudi; saj imajo edinole trdno upanje, da jim bo življenje v tem svetu odslej potekalo lepše, da bodo dobili to in ono ugodnost. O kakih težavah in posebnih dolžnostih, posebno o kakih etičnih in moralnih dolžnostih, pa tudi o dolžnostih, ki jih prinaša svoboda, pa tu ni nikjer govora. Če dobi torej nekdo samo pravice in pa še ugodnejše življenje, pa brez obveznosti in dolžnosti, kdo bi ne prijel za tako priložnost.

Na drugi strani pa najdemo vprav pri krščanstvu obojno plat socialnosti, t. j. upoštevanje negativnih pa tudi pozitivnih socialnih čuvstev in doživljajev. Krščanstvo je najprej tako, da ima smisel za trpeče in uboge in jim hoče zato na vsak način pomagati. Toda poleg te negativne socialne plati se kaže pri krščanstvu še močno pozitivno socialno delo. To delo gre celo v dve plati. Najprej se tiče to delo vzgoje, in sicer socialne vzgoje onih ljudi in poedincev, od katerih je praktično in življenjsko odvisno, kako je delavcem in odvisnim ljudem. Krščanstvo vpliva kot svetovni nazor, ki ima tudi svojo

religiozno stran človekovega razmerja do Boga, tudi na bogatejše, na tovarnarje, industrijce, veletrgovce in sploh na vse one, od katerih so odvisni tisti ljudje, ki danes trpijo na duši in na telesu hudo pomanjkanje in ki so že skoro pozabili, da so tudi ljudje. Krščanstvo pokaže tudi tem mogočnim ljudem, da delajo to in ono krivico, da tega in tega ne delajo prav in da naj izpremenijo svojo življenjsko prakso v tem in onem pogledu. Pokaže jim, da izvirajo iz bogastva tudi velike socialne dolžnosti in da naj se gospodarski gon izkaže tudi v tem, da se bodo gospodarski ljudje izživljali v pomoči in ljubezni do sočloveka. To je res pravo vzgojno socialno delo ozir. pozitivno socialno delo, ker zavisi le od njega ono socialno izboljšanje, ki bo izvršeno z dobro voljo in ki bo imelo zato tudi svoje zasluženje. Krščanstvo je torej vprav po svoji religiozni plati svetovni nazor za vse in pridiguje enim dolžnosti, drugim pa priznava socialne pravice. Zato pa se more edino v krščanstvu izvršiti notranja reforma socialnega reda in življenja, ker krščanstvo preoblikuje najprej onega človeka, od katerega zavisi tudi socialno življenje.

Razen tega načina pozitivnega socialnega dela pa je delo krščanstva še v tem, da kaže tudi bednim in trpečim, da imajo poleg pravic tudi oni svoje dolžnosti. Te dolžnosti so sicer majhne in mnogo manjše od dolžnosti onih, ki imajo veliko materialnih dobrin, vendar pa je načelo, da naj vsakdo pomaga tistemu, ki je v nesreči in potrebi, tako splošno veljavno, da velja za vsakogar. Če že ne more pomagati materialno, pa naj pomaga tak človek vsaj duhovno in moralno. Razen tega pa je pozitivna socialna vzgoja trpečih in bednih še v tem, da jih krščanstvo ne vzpodbuja k boju za svoje pravice, temveč jim kaže, da naj sami nikar ne bodo podobni onim, zoper katere se hočejo sedaj boriti. Pripoveduje jim, da naj postajajo sami vsaj v duhu in volji taki, da se bo socialni red nujno tako izpremenil, kakor ga oni sedaj hočejo izpremeniti, če bi bilo kdaj od njih zavisno, kakšen socialni red naj vlada na svetu. To je zopet drugi način socialne vzgoje, ki hoče vzgojiti tudi med trpečimi in bednimi pristno socialno čutečega in živečega človeka, ki bo dober in ki bo hotel pomagati bližnjemu, če bo seveda mogel, in ki nikdar ne bo hotel drugega izrabljati in izkoriščati. Zato vidimo v tem novo osnovno razliko med krščanstvom in marksizmom, ob enem pa veliko duhovno prednost krščanstva. Marksi-

stično socialno delo je namreč zgolj negativno, dočim pa je delo krščanske ljubezni tudi in predvsem pozitivno socialno. Zato pa bi se utegnilo zgoditi, da bi postali ljudje, polni marksističnega duha, prav taki zatiralci, kakor so oni, proti katerim se sedaj borijo, če bi prišli seveda do oblasti. Pri krščanstvu pa je to izključeno, ker bi in bo nujno nastopil nov socialno pravilni red pravičnosti in ljubezni.

Končno pa naj omenim še eno in rekel bi psihološko razliko med krščanstvom in marksizmom. Gre za poudarjanje obeh osnovnih socialnih čustev, socialne ljubezni in pa pravičnosti. Marksistični socializem poudarja namreč predvsem pravičnost in se tudi bori za pravičnostno razmerje med delodajalci in delavci in sploh med ljudmi. Pa saj marksizem za ljubezen tudi nima nikake utemeljenosti. Ker je vsa njegova socialnost utemeljena v gospodarstvu in v gospodarskem delu, zato ljubezen tu ne more najti pravega mesta. Le pravičnost, t. j. načelo: do ut des, ali po naše, naredim toliko in zahtevam za to prav toliko, ima svoj smisel v tem pojmovanju socialnosti. Krščanstvo pa ne misli tako. Ker ono ni usmerjeno samo v ta svet, zato pozna tudi čustvo ljubezni in poudarja in zahteva predvsem ta socialni odnos med ljudmi. Sicer priznava tudi krščanstvo pravičnost za svojstveno čednost in vrednost, toda pravičnost je zanj le vrednostni in socialni minimum. Zahteva pa od svojih članov še socialno ljubezen in pa ljubezenski odnos med ljudmi. Vse to pa je pri krščanstvu mogoče le zato, ker je onostransko in večnostno usmerjeno in ker je iz razmerja človeka do Boga spoznalo tudi svojstveno vrednost socialne ljubezni. Ker pa je ljubezen načelno več vredna kot pravičnost, zakaj kdor resnično socialno ljubi, ta niti ne more biti samo pravičen, zato najdemo tudi tu novo prednost krščanstva pred marksističnim socialnim evangelijem, ki je usmerjen le k rešitvi tega sveta in človekovega življenja v tem svetu.

Iz vsega tega pa smo uvideli, da ima krščanstvo velike prednosti pred marksizmom, čeprav moramo priznati, da sta oba svetovna nazora socialno usmerjena. Te prednosti so predvsem v tem, da je krščanstvo idejno mnogo širše, ker je še religiozno usmerjeno, dalje ker ima svojo religiozno utemeljenost socialnih zapovedi, ker uporablja tudi pozitivno socialno delo in socialno vzgaja in nazadnje, ker nas ne uči samo pravičnosti, temveč zahteva od nas tudi socialno ljubezen. In če je že tako, da je

izhod iz naših težkih gospodarskih ter duševnih in duhovnih težav, stisk in razmer ali v krščanstvu ali pa v marksizmu, potem z nujnostjo sledi iz povedanega, da se moramo odločiti le za krščanstvo in da marksizem niti ne more dati socialne rešitve. Zakaj on bi mogel samo izpremeniti razmerje med obema razredoma, ki se danes za žive in mrtve borita med seboj, tako da bi postal pozneje nezadovoljen in socialno ponižan pač tisti, katerega bi samo prisilili, da odda del ali pa vse svoje imetje in bogastvo. Saj to že dobro vemo, da bi tudi splošno last vedno nekdo upravljal, ker bi jo drugim razdeljeval, in tisti nekdo bi imel brez krščanstva še mnogo premalo socialnosti, da bi ostal pravičen in dajal vsakomur in tudi sebi samo to, kar mu resnično gre. Tudi njega bi prijel egoizem ali pa prevelika gospodarska podjetnost, seveda radi lastne in osebne koristi. Manjkalo bi mu namreč one moralne opore in poštenosti, ki je nujno zakoreninjena v pristnem odnosu do Boga in v odgovornosti ne pred zakoni in sodnijo, temveč pred večnim Sodnikom. Zato pa je edina rešitev iz razmer, v katere nas je zapeljal kapitalistični liberalizem, le v krščanstvu. Seveda pa nikakor ne samo v teoriji in v naukih krščanstva, temveč v pristno doživetem krščanskem duhu poedinca, t. j. v živem in dejanskem krščanstvu. Zato pa je edina dolžnost katoličanov v našem času ta, da vsakdo v istinitem življenju pokaže aplikacijo in primenitev krščanstva na naše težke razmere. In takoj se bo pokazalo, da bo marksizem izgubil ono privlačnost, ki jo ima danes deloma tudi zato, ker se zdi, da je krščanstvo izgubilo življenjsko silo in da ne more več po svoje urediti privatnega in javnega življenja. Vedimo pa, da temu vtisu ni krivo krščanstvo kot od Kristusa sporočeni božji nauk in ustanova, krivi smo le mi katoličani in kristjani, ki smo pozabili, da imamo vprav v svojem svetovnem nazoru in v svoji religiji edino in najvrednejšo rešitev za vse in še tako težke prilike in razmere.

SOCIALNA VOLJA IN POJEM PRAVA.*

Dr. Gorazd Kušej.

1. Konflikt med pozitivnim in naravnim pravom.

Kratek retrospektiven pogled pokaže, da francoski objektivizem in z njim vsaka ostro do konca izvedena prirodnopravna doktrina

* Prim. »Čas« V.—V., str. 206 sl.

pozitivnega prava sploh ne priznava. Priznavati more le pozitiviteto prava kot posebno lastnost objektivno danega prava, ne more pa priznavati pozitivnega prava kot posebnega veljavnega reda norm, ki uravnava zunanje vzajemno človeško ravnanje. Če pa takega reda kratkomalo ne more prezreti, ker vendarle biva, potem pač pojmuje ramerje med pozitivnopravnim in prirodnopravnim redom kot odnos med eksistentnim dejstvom in normativnim redom. Ta red le ugotavlja, če dejstvo pozitivnopravnega reda, ki hoče črpati svojo veljavo le iz državne volje, soglaša s prirodnopravnim redom in ali je pozitivnopravni red z ozirom na ta prirodnopravni red pravičen ali ne¹. Navadno se sodba s strani prirodnopravnega reda nato glasi: tak pozitivnopravni red, oziroma razne njegove določbe so »pravo«, ker so pravične, ker odgovarjajo prirodnemu pravu; v nasprotnem slučaju pa: tak pozitivnopravni red, oziroma neke njegove določbe niso »pravo«, temveč le »zakonske« določbe². S tem pa nastane pereče vprašanje takih »za-

¹ Prim. Kelsen, *Naturrecht und positives Recht*, I. c. str. 77, 79, 80.

² S tako golo ugotovitvijo se zadovoljujeta francoski neobjektivist, kakor se sam imenuje, Le Fur in Krabbe. Le Fur loči v pravu vsebino in formo. Vsebina prava ima svoj izvor v moralnem temelju pravičnosti, forma pa v intervenciji državne sile, v sankciji. Vsebina prava izhaja iz objektivno danega pojma »višje pravičnosti« in je neodvisna od volje ljudi. Ta pojem pravičnosti je jedro vsega prava, prirodnega prava sploh, in vsebuje le omejeno število neizpremenljivih, najsplošnejših načel: 1. Spoštovanje svobodno sklenjenih dogovorov; 2. dolžnost povrniti po krivdi povzročeno škodo (Le Fur misli, da je mogoče tudi prvi stavek zvesti na drugega, tako da je prvi stavek le poseben primer drugega) in 3. spoštovanje avtoritete (ta stavek naj velja le za organizirane družbe). Družabna avtoriteta, danes država, je poklicana »izrekat« (dire) pravo in ga sankcionirati s silo, ki ji stoji na razpolago. Ona prava ne ustvarja, ona ga le »odkriva« (découvrir), ugotavlja, izreka, najde (trouver). V tem iskanju in odkrivanju prava, ki obstoja v njegovem izvajanju iz najsplošnejših načel, se pokaže racionalno, znanstveno pravo, ki le izvaja objektivno dano pravo, ne da bi ga ustvarjalo (človek se nehoče spomni sv. Tomaža Akvinskega, ki tudi izvaja iz stavka »kar je dobro, moraš storiti, kar je slabo, opustiti«, modo conclusionis pravo, ki je kot sklep iz prirodnopravnih premis seveda še vedno prirodno pravo). Pozitivno pravo, ki mora tako biti vsebinsko prirodno, eventualno racionalno in znanstveno odkrito pravo, je načeloma obligatorno in njegovo skladnost s prirodnim pravom je treba presumirati; v resnici ta skladnost skoro vedno obstoja vsaj v normalnih časih, to je v časih izven revolucijskih dob ali izredno ljutih strankarskih borb. Če pa je pozitiven zakon nasproten moralno utemeljenemu pravu, nimamo več opravka z resničnim pravom, temveč z zakonom (»... là où la loi positive est contraire au droit à fondement moral, nous avons une loi, non un droit véritable«). Prim. Le Fur, *Le droit naturel et le droit rationnel et scientifique*, *Revue de droit international*, 1927; dalje, *La théorie du droit naturel*, I. c. str. 266, 350, 351, 353, 368, 369, 388, 389, 393, 394, 412.

Krabbe vidi izvor prava v duhovni naravi človeka. V nižjih oblikah se ta izvor kaže v človeškem pravnem instinktu, v višjih pa v človeški pravni zavesti. To pravno čuvstvo je popolnoma neodvisno od človeške volje, ono je nekaj ljudem danega, neka splošno-človeška težnja. To čuvstvo reagira na naše osebno ravnanje in na ravnanje naših sovrstnikov. Norme, ki rezultirajo iz te reakcije, so pravne norme objektivne

konskih določb«. Če niso pravo, kaj so tedaj in kakšna naj bo njihova usoda.

Duguit se ni ustrašil posledic in je izjavil, da zakon, ki nasprotuje objektivnemu socialnemu pravu, ni pravo in mu zato ni treba biti pokoren³. A če gre za vprašanje, ali se smemo takemu zakonu upreti s silo, pa tudi Duguit okleva. Ni mu vseč in silo prizna samo kot skrajno sredstvo, ki ga očitvidno dopušča z John Lockejem le tedaj, če bi zakonodajna oblast »skušala pridobiti absolutno oblast nad življenjem, svoboščinami in dobrinami naroda.«⁴

V tem skrajnem primeru je seveda tak odgovor popolnoma razumljiv, saj nam zelo lahko vstanejo dvomi, ali je taka rešitev sploh odvisna od kakorkoli zasnovanega pojma prava, ali je za njo sploh treba atributa, da je p r a v n a, ali ni marveč le empirično dognana ugotovitev, da tak državni, socialni, skratka pravni red nima upanja, da bo mogel obstati, ker se bo proti njemu rodila taka reakcija, ki bo, če ima le potrebne sile, ta red odstranila in ga nadomestila z drugim⁵.

Razen te skrajne rešitve, ki jo vsako prirodno pravo končno legitimira za p r a v n o kot svojo zadnjo sankcijo, pa vsi prirodno-pravni sistemi zatrjujejo načelno soglasnost zakona, pozitivnega prava torej s »pravom«, t. j. s prirodnim pravom in dopuščajo celo predhodno presumpcijo take soglasnosti, ki naj bi bila v normalnih časih itak vedno dana. V najrigoznejši izpeljavi pa se tako prirodno pravo sploh več ne spravlja v zvezo z zakonom kot pozitivnim pravom (B o n n a r d), temveč stopi na mesto pozitivnega prava čisto svojstven pojem pozitivitete prava, ki nima z običajnim pojmom pozitivnega prava, kateremu je s strani države zajamčena izsiljivost, sploh nikakega stika več. Jasno je, da pri taki prestavi problema vprašanje razmerja med pravom in zakonom kot dvema eventualno možnima stadijema v istem pravnem sistemu sploh več ne nastopa in je tako mogoče prezreti morebitni konflikt med njima.

vrednosti, objektivne veljavnosti nasproti volji posameznika, ker pravno čuvstvo obstoja izven oziroma neodvisno od človeške volje. Sila prava pa, ki izhaja vprav iz pravnega čuvstva, ki je imanentno vsem ljudem, se tako nahaja v ljudeh samih in ne izven njih. Edini vir prava sta pravno čuvstvo in pravna zavest, ki sta tako rekoč vrojeni človeški duhovni, zavestni naravi. Zakon, ki se ne opira na tako podlago, ni pravno pravilo, ni veljaven (kot pravo), tudi če se izvaja bodisi prostovoljno bodisi s silo. Prim. K r a b b e, L'idée moderne de l'Etat, l. c. str. 70 ss. Der »innere« Wert des Rechts, Rektoratsrede, Revue internationale de la theorie du droit, letnik I.

³ Gl. op. 19 na str. 128.

⁴ Prim. D u g u i t, Traité, III², str. 662, II³, str. 197 s.

⁵ Dvomljivo je, ali ima iskanje po pravem izvoru izven državne volje res vso svojo znanstveno upravičenost in prepričljivost iz samega spoznanja, da bi bilo treba in da je logično mogoče pojmovno neomejeno državno silo p r a v n o zavezati le na ta način, da se najde izvor pravu, ki leži še pred pojmom države. Tu se dviga cel v javnem pravu tako prosluli problem državne samoomezjitve: kako naj bo država pravno vezana, če pa je pravo njena volja in ga tako vedno lahko krši. Duguit za to dilemo ni našel drugega izhoda, kakor da poišče pravo izvor, ki bo pred pojmom države in

Iz vsega pa jasno sledi le eno, namreč da obstoja očividni strah pred konfliktom obeh dveh »pravnih« redov in da se vnaša že v strukturo prirodnopravnega sistema toliko ublažujočih elementov, da izgleda konflikt v resnici mogoč le v skrajnem slučaju, v katerem je mogoče dopustiti tudi eventualno radikalno rešitev v prilog prirodnemu »pravu«.

Nehote pa vstaja vprašanje, zakaj je tak konflikt tako nevshečen, tako nevaren in če to ni nekak znak, da je treba prisoditi pravu — naj ga potem že pojmuje kot pravo, ki velja vsled državne volje ali ki je od države le opredeljeno, ne pa ustvarjeno in ki mu država jamči izsiljivost, torej »veljavo« v običajnem smislu besede — neko prednost pred prirodnim pravom.

2. Socialno hotenje in bistvo prava.

Videli smo, da določanje pojma prava po njegovem izvoru prav za prav ni prineslo nikake zadovoljive jasnosti v problem prava in

tako tudi zanjo obvezen. Ali pa je zato, ker je a priori pravu dodal funkcijo, obvezati tudi državo, našel pravni pojem, ki sme zahtevati priznanje, da je resničen, edino pravi pojem prava, mora ostati vsekakor dvomljivo.

Tudi Carré de Malberg in z njim gotovo vsak javnopravni pozitivist priporoča državni oblasti, da se ukloni moralnim idejam in trajnim praktičnim pravilom, ki vladajo človeške družbe, in priznava, da je pojem pravice višji nego pojem državne volje, da ima država zato dolžnost v označenih pravicah sama omejiti svojo silo (gl. Contribution à la théorie générale de l'Etat, I, str. XIX s., 231 s.).

Hauriou, ki pojmuje državo kot nekako psihološko - sociološko svojebitno institucijo, pa točno ugotavlja, da se država danes spontano pokorava zakonom, ki so se ji napravili, da se je v izvestnih državah celo uvedla jurisdikcionalna kontrola ustavnosti zakonov in z njo podvrgla legislativa sama načelom občega prava. Vse te pridobitve pa so le rezultat spretne politike demokratskih režimov, ki hočejo dati zadoščenje javnemu mnenju, da bi tako z večjo gotovostjo pridobili ljudsko pritrdilo. Samomejitev države je tako praktično-politična, historična pridobitev. »Logiquement l'autolimitation de l'Etat apparait comme une absurdité. Historiquement c'est la vérité constitutionnelle« (gl. Précis de droit constitutionnel², 1929, str. 100, 101).

Interesantna je tudi rešitev problema avtolimitacije, kakor jo zastopa italijanski znanstvenik Vincenzo Micelli. Pravo se zajedno rodi z državo in vprašanje, kateri izmed obeh pojmov je prvenstven, sploh ni upravičeno. Pravo je objektivirana volja, ki se pokaže pri eksistenci vsake družabne kolektivnosti, zato še prav posebno pri državi. Če si država naloži pravne meje, to stori potom zunanjega izraza svoje volje, ta volja pa s tem, da je bila izražena, dobi nasproti državi kot subjektu, ki jo je izrekel, objektivno eksistenco in to tembolj, ker je ta volja bila sprejeta posebno s strani državljanov, v državo sprejetih različnih socialnih skupin itd. Tako pravo ima torej, čeprav od države ustvarjeno, takoj s svojo ustvaritvijo nasproti njej samostojno bistvo in ni več v državni moči, to svojo, v pravo objektivirano voljo prezirati ali pa proti njej ravnati (Gl. Micelli, La personalità dello Stato, Revue internationale de la théorie du droit, letnik I, pos. str. 64 s.).

Praktično prihajajo vsi ti znanstveniki kljub svojim tako si nasprotujočim vidikom do istega rezultata in je zato ta slab preizkusni kamen za pravilnost njihovih izhodišč.

z njim v vprašanje odnosa »prirodnega« in »pozitivnega« prava. Vsa znanstvena prizadevanja, ki so skušala najti pravi izvor in s tem določiti njegov pojem izven državne volje, so — če so hotela ostati s praktičnim življenjem v dotiki in ne preiti v golo doktrinarno, čeprav z vso ostrostjo duha premišljeno teorijo (Bonnard) — končno legitimirala konkretno pozitivno pravo kot pravo tudi s svojih stališč. Mislim, da sicer pičlo navedeni dokazi, kojih tehtnost pa podpirajo imena mož, ki so jih dali, zadostujejo za upravičenost trditve, da je iskanja, kako bi razrešili problem prava v pravcu njegovega izvora, dovolj in da se bo treba ozreti po drugem določujočem vidiku.

Poglejmo enkrat na problem prava s strani dognanja, kje, kdaj in kako nastopa pravo in kakšna je njegova naloga.

Če si predstavljamo človeka samega, izoliranega popolnoma od svojih vrstnikov (klasična zgleda za takega izoliranega človeka sta Mozesov Adam in Defoejev Robinzon), v dotiku le z obdajajočo ga naravo, se v naši zavesti ne pojavi niti misel o možnosti prava. Tak človek predstavlja nasproti svetu, ki ga obdaja, svojstven, egoistično odrezan princip. On spoznava svet, ki ga obdaja, vidi, da raznim vzrokom slede učinki. Po tem spoznanju tudi usmerja svojo dejavnost, v kolikor hoče doseči v zunanjem svetu zaželjene izpremembe. Poleg take misli praktično-tehnične dejavnosti izoliranega človeka pa še lahko zasnujemo misel, da tak človek v tem okolju stremi po čim večji popolnosti svojega bistva, po čim največji harmoniji svoje notranjosti.

Tak izoliran človek stoji z ene strani v teoretičnem svetu, ki ga s pomočjo izkustva spoznava kot svet, ki stoji pod zakonom vzročnosti. Ta zakon določa odnos vzrok-učinek, in ta odnos predstavlja v zavesti človeka miselni način, miselno formo, miselno kategorijo, skratka logično določujočo metodo urejanja pojmov, katere je dobil potom izkustva v teoretičnem svetu. Preko spoznanja zakona vzročnosti, kakor se konkretno javlja, pa človek spozna, da more tudi sam izpreminjevalno vplivati na zunanji svet. Sam lahko postavi vzroke, ki morajo izkustveno dognano povzročiti učinke, ki se bodo pokazali kot spremembe v zunanjem svetu. On zato po točnem dognanju, kakšni konkretni učinki slede konkretnim vzrokom, ta svoja spoznanja ureja tudi v drugem pravcu, namreč v pravcu smotersredstvo. Ta pravec je miselni način, miselna forma, miselna kategorija vsake človeške dejavnosti, skratka zakon smotrnosti, ki je zakon praktičnega sveta. Ta zakon praktičnega sveta, to metodo urejanja pojmov, ki v naši zavesti fungirajo v praktičnem svetu, lahko kratko označujemo kot hotenje, a ne kot hotenje v psihološkem smislu, temveč kot hotenje, ki predstavlja le relacijo med nekim zavestno postavljenim, torej hotenim smotrom (hotenim učinkom) in za dosego tega smotra prikladnimi sredstvi (resničnimi vzroki).

Že izolirani človek se torej giblje v teoretičnem in praktičnem svetu, poleg tega pa se more gibati, če stremi za svojo notranjo popolnostjo, za harmonijo svojega bistva, v svetu morale, ki je svet

vrednotenja notranjih, izoliranih, še ne izraženih človeških stremljenj in hotenj v pravcu njihove načelne pravilnosti.

V hipu pa, ko stopi tak človek iz svoje osamljenosti (Adamu se pridruži Eva, Robinzonu Petek) in prihaja v stik le z enim ali pa več sovrstniki, se človeku odpre nov svet, svet socialnosti.

Tedaj nastane vprašanje, kako in v čem se ta socialni svet očituje, kakšen zakon vlada v njem in kateri so miselni načini oziroma kakšne so miselne oblike, v katerih in preko katerih nastopajo v naši zavesti socialni pojavi.

Ljudje smo vseskozi socialna bitja. Vse naše misli, v kolikor jim niso predmet čiste, gole izsleditve teoretičnega sveta, torej izsleditve spoznavnega značaja, ali pa moralna, v osebi sami izolirana stremljenja in hotenja, so v svoji konkretni vsebini socialne, predpostavljajo vedno nek odnos do naših sovrstnikov. Celotna misel izoliranega človeka je v naši zavesti le prehodnega značaja, kajti misel o človeku vodi vedno zopet do socialne misli vsaj mogočih, četudi iz raznih vzrokov nebivajočih odnosov posameznika do njemu enakih. Vse naše bistvo je socialno. Vsa naša čuvstvenost v svojih rudimentarnih oblikah samozavesti, ponosa, domišljavosti, zavesti moči in sile, spoštovanja in ljubezni, in v nebroju vseh drugih predpostavlja priznanje v afirmativnem ali negativnem smislu pri soljudeh, predpostavlja neko socialno, četudi le notranjo vez. Še mnogo bolj vidno in zaznavno pa se pokaže socialna vez potrebna, če hočemo utešiti razne gospodarske človeške življenjske potrebe, bodisi materialnega, bodisi duhovnega značaja. Socialna solidarnost ali interdependenca se zares kaže povsod z značajem skoroda že naravne nujnosti kot oblika socialne vezanosti članov izvestne socialne grupe.

A pogledjmo, v čim obstoja taka socialna vezanost, taka socialna vez!

Vsak posameznik ima svojstvena stremljenja, ki so določena in pogojena po baš njegovih življenjskih potrebah. Uteha teh potreb je smoter njegove dejavnosti. To uteho, ta smoter si v konkretni obliki posameznik zavestno postavi, on hoče njegovo realizacijo, katero more doseči le, če se posluži primernih sredstev, ki so sposobna proizvesti, obistiniti zastavljeni smoter. Tako hotenje oklepa smoter in za dosego takega smotra primerna sredstva. Dalje predstavlja to hotenje v naši miselnosti pri urejanju vsebine naše zavesti metodo takega urejanja, formo enega načina našega mišljenja, izvestno vrsto miselne kategorije, obstoječe v relaciji smoter-sredstvo⁶.

Tako hotenje, taka izbira prikladnih sredstev za dosego izvestnega hotenja, zavestno postavljenega smotra se pa kaže na prav posebne načine v socialnem svetu.

Vsa človeška dejavnost, vse aktivno človeško delovanje obstoja le v hotenju, v postavljanju določenih smotrov in v izbiri prikladnih sredstev za realizacijo teh smotrov. Človeška dejavnost se, kakor smo že skušali pokazati, giblje po zakonu smotrnosti tudi pri

⁶ Prim. S t a m m l e r, Lehrbuch der Rechtsphilosophie², 1923, str. 54 s.

izoliranem človeku, ki živi brez stikov s svojimi vrstniki, bodisi kot samotar, puščavnik, bodisi kot brodolomec na osamelem otoku. Tudi on si postavlja uteho svojih življenjskih potreb za smotre, on te smotre hoče in izbira za njihovo realizacijo primerna, njemu na razpolago stoječa sredstva, tako gradeč most iz praktičnega sveta človeške dejavnosti v teoretični svet vzrokov in učinkov. Kajti smoter naj se obistini kot učinek, kot izprememba v zunanjem svetu, to izpremembo pa naj proizvedejo primerna sredstva kot »tvorni vzroki«. Volja se kaže tu kot tisto skrivnostno počelo, ki veže dva tuja si svetova⁷.

V socialnem svetu, torej v stiku več ljudi, ki imajo v svoji skupnosti ali kot posamezniki vsled svojih različnih sposobnosti — to besedo vzamem v najširšem smislu — veliko pomembnost za uteho najraznovrstnejših individualnih potreb, pa postanejo posamezniki sami oziroma njihove dejavnosti sredstva za dosego nekih individualnih ali kolektivnih smotrov. Dejavnost ene osebe postane sredstvo za smoter, ki si ga je zastavila druga oseba, doseženi smoter te druge osebe zopet služi kot sredstvo za dosego smotra tretje osebe in tako se prepletajo dejavnosti posameznikov, služeč zdaj enemu zdaj drugemu kot sredstvo za dosego raznih smotrov, v miselno brezkončnost. Če pa postavimo dejavnost ene osebe kot sredstvo za dosego smotra druge osebe, pa že predpostavljamo neko zvezo takega

⁷ Stvar svetovnega nazora je prav za prav, v čem se hoče najti tisti princip, ki veže praktični in teoretični svet. Deterministi in z njimi francoski objektivci, Duguit in Bonnard, vidijo ta princip v objektivni vrednosti stvari, v sposobnosti stvari za dosego določenega smotra, v apropiaciji te stvari izvestnemu smotru. Brez dvoma drži tu most iz enega sveta v drugi, kajti smoter naj postane učinek, sredstva pa so zavestno, s človeško dejavnostjo postavljeni vzroki. Ali taka koncepcija vezi med obema svetovoma ni ostro do kraja domišljena. Dviga se namreč vprašanje, zakaj naj postane izvesten smoter učinek, odkod se sploh pokaže smoter. Duguit v svojem agnostičnem motrenju sveta se zadovoljuje s konstatcijo, da je vse, kar je mogoče zaznati pri človeškem hotenju, le to, da hotenje izbira sredstva za dosego smotra, katerega smo si »predstavili«. Odkod je ta smoter (z drugimi besedami, ali je naša volja svobodna ali determinirana), to mu je vprašanje, na katero ne bo mogel nihče odgovoriti. Tudi Bonnarda to vprašanje ne zanima. Imperativ norme leži v njeni vsebini, v objektivni vrednosti sredstev, smotri pa so, če so utilitaristične narave, hipotetični (človeška volja jih postavlja ali pa ne), če pa so idealne, kategorični (človeška volja jih mora postaviti), imperativ je volji dan od »zunaj«; vprašanje, odkod ji je dan smoter, pa ostane nerešeno.

Ali objektivna vrednost stvari je samo sredstvo, sredstvo prehoda iz praktičnega v teoretični svet. Princip, ki oba svetova veže, mora biti končno vendar le volja, kajti volja je tista, ki postavlja smoter in kadar si predstavljamo tako udeležujočo se voljo, manjka v naši predstavi pojem »causae efficientis«, ki bi določal voljo ravno v pravcu hotenja tega in ne drugega smotra. Z drugo besedo, če nismo deterministi, vidimo v človeški volji, ki postavlja smotre, tisti končni princip, ki preko sredstev z lastnostjo objektivne vrednosti za dosego postavljenega smotra vodi iz praktičnega v teoretični svet. V osebnosti, ki jo smatramo za nekaj danega, za nekaj iracionalno eksistenčnega, leži skrivnost bistva in kako-vosti njene dejavnosti. Prim. Tarnheyden, Staat und Recht, I. c. str. 24 s.

dvojnega hotenja. Dejavnost prve osebe še teče v pravcu proti smotru, ki si ga je zastavila, a njena dejavnost ali njen doseženi smoter naj pa še služi kot sredstvo dosegi smotra druge osebe. Hotenja obeh oseb se morajo nekako zvezati, nastati mora posebna vrsta hotenja, ki jo lahko imenujemo *vezoče hotenje* ali pa tudi *socialno hotenje*, kajti njegov pojav je pojmovno odvisen od stika dveh ali več človeških dejavnosti⁸.

Tako *vezoče socialno hotenje* lahko nastopa v različnih oblikah. Ena taka oblika bi obstojala v tem, da eno hotenje, ali konkretno, ena oseba postavi dejavnost druge osebe za sredstvo v dosego smotra, ki si ga je sama zastavila, po lastnem ugajanju, in to za *posamezen primer*, enkrat ali večkrat. Hotenje prve osebe, njena dejavnost je torej podrejena drugemu hotenju kot sredstvo, to drugo hotenje prvo kratkomalo po svojem prostem ugajanju podvrže, tvorec na ta način samo zase nekako vrhovno, samosvoje *vezoče hotenje*, nastopajoče od slučaja do slučaja, katera oblika socialnega hotenja nam v naši zavesti prihaja do izraza kot *samo-volja*. Bistvo samovolje spoznavamo in občutimo v tem, da si eno hotenje po lastnem ugajanju, od slučaja do slučaja, torej ne trajno, podvrže drugo hotenje, ki mora služiti kot sredstvo smotru, katerega si je zastavilo nad njim stoječe hotenje.

Mogoče pa je spoznati še drugo, diamentralno nasprotno obliko takega socialnega, *vezočega hotenja*. S socialnim življenjem, s sožitjem ljudi in njihovo bistveno socialno naravo se nujno porode socialni odnosi, ki obstojajo vprav v prepletanju sredstev in smotrov, ki jih postavljajo posamezniki. To prepletanje vodi iz najenostavnejših do najbolj kompliciranih človeških medsebojnih zunanjih zvez. Če bi se take zveze ustanovljale vedno le od slučaja do slučaja po samovolji enega hotenja, ki bi si ravno podvrglo drugo, njemu kot sredstvo potrebno hotenje, bi se rodil nepregleden kaos najrazličnejših medsebojnih človeških zvez. V ta kaos ne bi bilo mogoče vnesti niti trohice reda in ureditve, in bi tako sam po sebi izključeval že *misel o socialnem življenju*, ki ima v jedru v sebi vendar neki minimum več ali manj stabilne vezanosti.

Človek je socialno bitje, čuvstvo njegove socialne družnosti mu je dano in se odraža v njegovi zavesti. Nujno mu je zato tudi dana *misel o socialnem*, *misel o družbi*. Družba pa se v posamezni zavesti kaže v konkretnih mislih in predstavah družabnih, socialnih, urejenih odnosov. Neobhodno potrebno je tedaj za obstoj te socialne misli v človeški zavesti, ki stoji pod zakonom ureditve svoje vsebine po enotnih vidikih, najti enotno, določujočo formalno miselno metodo, ki ravno daje konkretnim mislim in predstavam značaj družabnih, socialnih, urejenih odnosov. Taka miselna metoda, taka miselno logična oznaka, skratka taka miselna forma, v kateri nastopajo konkretne misli in predstave socialnih urejenih odnosov, pa je posebno *socialno, vezoče hotenje*, ki stoji nad posameznimi člo-

⁸ Prim. Stammler, l. c. str. 66 s.

veškimi praktičnimi dejavnostmi, ki te dejavnosti ureja, normira na vrhoven in trajen, nedotakljiv način. Tako trajno vrhovno, nedotakljivo socialno vezoče hotenje, ki določa posameznim pod njim stoječim hotenjem in stremljenjem dovoljene smotre in za te smotre dovoljena prikladna sredstva, ki torej izključuje vsako samovoljo po lastnem ugajanju enega hotenja, je pravo⁹.

Če sprejmemo tak pojem prava, se nam pravo pokaže kot čista miselna kategorija, kot čista miselna forma, ki določa značaj socialnih dogajanj, ki nam prihajajo do zavesti, in je edini pogoj, ki more kaotično obilico teh dogajanj razvrstiti pod enotnim vidikom v naši zavesti, kateri je ravno stremljenje po ureditvi njene vsebine po določujočih vidikih imanentno. Misel prava v tem določenem smislu se nam pokaže ob kritičnem motrenju vsebine naše zavesti le kot gola, formalna miselna smernica, ki pa ima ravno vsled tega svojega značaja občo veljavnost. V takem svojem obstoju je pojem prava neodvisen od vprašanja svojega izvora, od vprašanja svoje veljave, od vprašanja svojega odnosa do države in od vprašanja svoje načelno pravilne vsebine. Tak pojem prava bi končno tudi lahko imenovali prirodno praven, ali to v njegovi obliki formalne transcendentne miselne kategorije ne bi imelo nikakega smisla, kajti vsako prirodno pravo noče biti le formalen pojem, temveč hoče obenem biti tudi pojem, ki že obsega določitev svoje vsebinske upravičenosti.

Pravo se torej resnično kaže v nas, v naši zavesti, a le kot neobhodno potreben red, kot miselno logični predpogoj, kot miselna forma vsakega socialnega sveta. Obenem pa nima nikake vsebinske konkretnosti, ki bi se mogla izvajati iz njegovega pojma samega. Pravo le predstavlja formalno funkcijo v socialnem svetu, ki obstoja v tem, da stoji nad posameznimi hotenji kot trajno vrhovno vezoče hotenje, kateremu se morajo posamezna hotenja pokoravati, tako da ni v njih mili volji, podvreči si drugo hotenje, kadar in kakor bi jim baš to ugajalo in kadar in kakor bi imeli za to potrebno silo. Nad voljami, ki so vzmet in početek vsake človeške dejavnosti, stoji višja volja, pravna volja. Funkcija pravne volje je v tem, da izključuje, da bi ena volja udušila drugo, najsi bo to potem že na fizično-gospodarskem ali na kulturno-duhovnem polju. Pravo se torej obrača na človeške volje kot trajno vrhovna, nedotakljiva norma, koje namen je izravnati konflikte, ki nastajajo med posameznimi voljami v socialnem življenju pri stremljenju po utehi njihovih življenjskih potreb¹⁰. Pojem in bistvo prava sta tako čisto formalnega, funkcionalnega značaja, dobljena in določena po svojem namenu, svoji nalogi in svoji neobhodni potrebi za obstoj vsakega socialnega sveta.

⁹ Gl. Stammler, l. c. str. 89: »So ist das Recht: das unverletzbar selbstherrlich verbindende Wollen.«

¹⁰ Prim. Tarnheyden, Staat und Recht, l. c. str. 41: »Das Rechtsleben ist eine formale Funktion der Gesellschaft, die es auf die Ausgleichung der Willenskonflikte auf den zwei inhaltlich zu unterscheidenden Gebieten des

OCENE.

Korizmana poslanica dr. Josipa Srebrnič a, biskupa u Krku. 1932. — Ob desetletnici vladanja Pija XI. je krški škof izdal postno pastirsko poslanico o predmetu: Što nam je Papa? Priporočamo tudi slovenski katoliški inteligenci, da si to poslanico oskrbi. Marsikdo, ki nima dosti živega čuta za neprecenljivi pomen Kristusove ustanove papeštva v Cerkvi, ali pa ga motijo kaki človeški, bodisi resnični bodisi samo navidezni pojavi v Cerkvi, bo čisto v novi luči spoznal in odslej tudi drugače motril vse nastope in izjave vidnega glavarja katoliške Cerkve. Prav posebno je bila potrebna enkrat tako temeljita poslanica za nas katoliške Jugoslovane. Škof Srebrnič, odličen zgodovinar, razpravlja v poslanici tudi o odnosu papeštva do Hrvatov in pokaže jasno, koliko se morajo Hrvatje zahvaliti vprav papeštvu za ohranitev svoje narodnosti. O odnosu papeštva do Slovanov je pisal škof Srebrnič že preje kot profesor zgodovine v Času (Zamujeni trenutki v življenju slovanskih narodov. Čas XII, 1918). Poslanica obravnava poleg načelnega nauka o papeštvu posebno tudi delo sedanjega papeža, kar je važno tudi za naše razmere. Pastirski list je izšel v knjižici, ki se dobi tudi v Jugoslovanski knjigarni. I. F.

Dr. A. Gosar: **Razprave o družbi in družabnem življenju.** Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani 1932.

V poljudno-znanstveni zbirki »Kosmos« je izšla dr. Gosarjeva zbirka socialnih člankov »Razprave«. Pisatelj jo je razdelil v dva dela. Prvi del obsega raznovrstne socialne razprave, ki so bile objavljene že v različnih revijah tekom zadnjega desetletja, drugi del pa podaja uvod v sociologijo, ki jo dr. Gosar še pripravlja.

Med razpravami se vrstijo članki o družabnem življenju nasplošno in posebej, o sv. Francišku in socialnem vprašanju, o osnovnih problemih socialne politike, združništvu in socializaciji, socializmu, solidarizmu, delavskem pokretu in krizi moderne demokracije. Vsi nešteti članki obravnavajo po večini probleme, o katerih se je v polpreteklem času že dovolj razpravljalo. Gosar jih je še enkrat zbral in skupno objavil, ne čisto brez vzroka. V njih je marsikako zrno, ki ima trajno vrednost n. pr. Gosarjeva idejna ločitev med solidarizmom in krščanskim socializmom, pravitako njegovi nazori o socializaciji (str. 83 in sl.) in preosnovi modernega parlamentarizma (str. 137 in sl.).

Važen in posebno zanimiv je drugi del Gosarjevih razprav, ko podaja uvod v sociologijo. V njem nam s podrobno in izčrpno analizo razlaga delokrog in obseg moderne sociologije. Menda se ni

sozialen Wirtschafts- und Geisteslebens abstellt. Die Funktion des Rechtes kann sich nur darin äussern, dass alle einseitige Überwältigung eines Willens durch den anderen, sei es auf physischwirtschaftlichem, sei es auf kulturellgeistigem Gebiete, durch ein höheres Verbinden des Wollens selbstherrlich überwunden werde ...»

nobena druga veda tako silno razvila v najnovejšem času kakor sociologija. Ostrina modernih socialnih in gospodarskih bojev je podnetila mrzlično raziskovanje socialnega življenja, njegovega bistva in vseh njegovih kompliciranih razvojnih zakonov. Raziskovalci prihajajo ob tem raziskovanju vedno bolj do prepričanja, da zajemlje sociologija ogromna polja človeškega dejstvanja. Zato treba v njej deliti delo. Glavne obrise te delitve in snovanja moderne sociologije nam podaja dr. Gosar.

Vso sociologijo razporeja v splošno sociologijo, ki razpravlja o splošnih, v vsem socialnem življenju skupnih socialnih odnosih, v socialne vede v ožjem smislu, posebne sociologije (n. pr. antropo- in etnosociologija, kulturna, gospodarska sociologija) in v socialno politiko. Te obširne teoretične socialne vede naj zaključuje praktična svetovno-nazorska, socialna filozofija, ki vse socialne odnose po svetovnem nazoru vrednoti, in praktična »socialno-politična znanost« (n. pr. krščanski socializem), ki določeno sociološko ideologijo v življenju udejstvuje.

V tej opredelitvi sociologije sledi Gosar velikim novodobnim sociologom Tönniesu, Wieserju, Listu, Vierkandtu, Troeltschu, Webru, Sprangerju, ki tudi podobno raztezajo sociologijo na vsa polja človeškega dejstvanja, samo da se od njih v podrobnostih nekoliko loči. V bistvu se z njimi strinja. Približno enako opredeljuje polje splošne sociologije, ki obravnava temeljne družabne odnose. To splošno sociologijo imajo novejši (n. pr. Vierkandt, Wieser i. dr.) za edino pravo sociologijo. Splošna sociologija obravnava le temeljne odnose (socialno psihologijo), življenjske oblike družabne skupine, občestva in »družbe« v ožjem smislu. Nauk o družini, stanovih, posebno državi naravnost izločajo iz splošne sociologije in ga odkazujejo drugim kulturnim in političnim vedam (n. pr. državoslovju). Po teh nazorih bi stare sociologije, ki so nastale pred 20 leti in obravnavajo povsebinski le problem države in socialno vprašanje posameznih stanov (n. pr. delavskega, obrtnega in kmečkega), sploh ne zaslužile naslov »sociologija«. V njih manjka ravno to, kar je bistvo sociologije, namreč nauk o splošni sociologiji, ki udarja temelje vsem drugim sociološkim raziskovanjem v družini, stanovih, državi, gospodarskih sistemih itd. Hvaležni smo zato Gosarju, da je v tej kratki analizi družabne vede to temeljno pomanjkljivost vseh dosedanjih sociologij bistro razkril in pokazal vsemu našemu sociološkemu raziskovanju obširno novo polje dejstvanja. Pred Gosarjem je naše slovenske sociološke probleme s tega modernega vidika načel že žal prerano umrl Čibej (v »Dom in Svetu« 1928 in »Času« leta 1927/28 v članku »Temeljna vprašanja sociologije religije«).

Kritično pripominjam k Gosarjevemu izvajanju, da se ne strinjam, da hoče obravnavati nauk o družini in državi že v splošni sociologiji. Družina, država, stanovi predstavljajo že specifične družabne edinice, spadajo zato v posebno sociologijo. Tudi sicer bo menda bolje, da strne ves nauk o sociologiji namesto v štiri samo v tri panoge: v splošno, posebno družboslovje in socialno politiko.

Jezik v Gosarjevih razpravah je krepek, slog prikupljiv, oprema knjige (arh. Jože Mesar) res vzorna in v čast Jugoslovanski knjigarni.

Dr. J. Jeraj.

France Kidrič: **Zgodovina slovenskega slovstva** od začetkov do marčne revolucije. Razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature. 2. snopič. Izdala Slovenska Matica v Ljubljani 1931.

V tem 2. snopiču, ki mu je naloga orisati postanek, razvoj in delo prvih preporodnih generacij v dobi od 1750 do 1819, je objavljena šele polovica zastavljenega vprašanja, doba od 1750 do 1799. Končna sodba o tem delu Kidričeve zgodovine bo seve mogoča šele po izidu 3. snopiča. Vendar daje že dosedANJI mozaik ogromnega, z duhovito pronicavostjo in pridnostjo sestavljenega gradiva zelo ostro očitano sliko položaja in rasti preporodne misli, njene organizacije in strategije njenih falang. Tu se kaže resnično mojstrstvo Kidričevega dela. Cela slika je aplicirana na zadostno očitano ozadje političnega položaja in njegovih peripetij v Avstriji in preporodnega valú, ki je sredi 18. stol. pljusknil sedaj tu sedaj tam v Evropi na površje. Razdelitev tvarine in dogajanja po manjših, pogosto desetletnih razdobjih je za to, doslej kaotično gradivo, zelo primerna. Tri glavne komponente našega preporoda v drugi polovici 18. stol. stoje določno druga poleg druge, Pohlina, janzenistovska pod vodstvom škofa Herbersteina in ona Cojzovega kroga. Delo in pomen osebnosti tega časa, M. Pohlina, J. Japlja, grofa Edlinga, B. Kumerdeja, Linharta in začetnega Vodnika stoji utemeljeno in ocenjeno pred nami. Kakor smo pri Kidričevi oceni baroka v 1. snopiču imeli gotove tehtne pomisleke, tako vidimo, da K. tu zopet ustvarja iz polnega in je zopet našel svoj pravi element.

Napeto pričakujemo 3. snopiča, ki bo strnil rezultate sedemdesetletnega razvoja našega narodnega preporoda. Frst.

Dr. Mal: **Zgodovina slovenskega naroda, Najnovejša doba**. 10. zv. Družba sv. Mohorja. Celje 1931. Trdim: če bi Mohorjeva družba nič drugega ne izdajala kot zgodovino slovenskega naroda, bi bilo 20 Din letne naročnine premalo. Dr. Mal je vreden naslednik dr. Grudna. Zgodovina slovenskega naroda je danes važen pripomoček literarnega zgodovinarja, kajti prav ta nam odkriva vse studence, iz katerih se je napajala in rastla tudi slovenska književnost, rast z rastjo vsega naroda.

Da se poznamo! Družba sv. Mohorja. Celje 1931. Občudujemo nezlomljivost znanega pisatelja in borca proti alkoholizmu in upamo, da bo uspel in da bo ta knjižica uspela. Pisatelj je mladeniško živahen in tu tudi stvaren. Priznamo vse, kar je napisal. Ampak kaj, taki smo Slovenci, kot piše prav psalmsko na str. 6.

Knjižica spada v vse šole, med mladino. Starcev najbrž tudi pisatelj ne namerava spreobračati. Šolske oblasti naj bi izdale ukaz, naj bo knjižica: **Da se poznamo!** obligatno šolsko branje. Tolmačenje bi bilo pa pravo narodno delo za naše učitelje. I. Plestenjak.

I. Koštiál: **Brus književne slovenščine**. Drugi natisk. Založila Družba sv. Mohorja v Celju, 1931.

Koštiál imenuje svoje delo Brus. Že Caf je v Novicah l. 1846, str. 44 po zgledu Časopisa češkega muzeja rabil to besedo in je brusil slovenščino po staroslovenščini in bližnjih slovanskih jezikih. Od takrat smo imeli že veliko brusačev, toda zmerom so še potrebni in čaka jih še dosti dela. Prof. Koštiál je zbral veliko lepega gradiva, vendar brusi včasih pretenko in bi smel marsikaj pustiti. Glede besednega zaklada stoji na romantičnem Levstikovem in Stritarjevem stališču in premalo upošteva psihologične razloge realnega umetnika, ki mora gledati na dejanski jezik. Tako zavrača n. pr. kregati, špranja, vinotoč itd. Tudi v oblikoslovju in skladnji gre večkrat predaleč. Tako n. pr. pravi, naj veznik »če« uvaja le pogojne stavke; toda po Musičevih razpravah v Radu uvaja pravilno tudi odvisno vprašalne stavke. Brus bo s pridom rabil vsak slovenski pisatelj, prav posebno pa časnikar. A. B.

Dr. R. Andrejka: **Napake v slovenskem izrazoslovju**. V Ljubljani, 1931. Samozaložba. Tisk Jugoslovanske tiskarne v Ljubljani.

Pričujoča zbirka obravnava frazeologične napake iz upravne in sodne stroke. Knjižico bereš z užitkom, ko vidiš, kako je pisatelj lesene in dolge rečenice, ki spadajo v čas uradniškega kitastega sloga, prevedel z domačo metaforo. Ljudstvu je šele tak jezik razumljiv, ki dobrednega prevoda iz nemščine ne razume. Zbirka je plod resnega večletnega dela. A. B.

Dr. Franc Detela. **Zbrani spisi**. Uredil Jakob Šolar. I. zvezek. 1932. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. Izdano kot 3. knjiga Slovstvene knjižnice. Str. I—XL, 452.

Pravilno in pravično označiti Detelo kot pisatelja, je težko. Odlikuje ga skoraj da samo nekaka, starejšemu realizmu lastna pisateljska izvežbanost ali rutina, ne da bi sicer imel in kazal katerekoli vidnejše elementarno potrebne književne darove. Ni emocionalen, ne ogreva; nima stvarjajoče domišljije, ne zgrabi; ne ume ugnesti fabule v samo po sebi umevni in polni niz vzročno rastočih dogodkov. Gradi solidno, a prozorno mehanično (lutkarske vrvice vidim!), logično, a brez poglobitve, vrhu tega vsebinsko tako vzgojno in književno tako pravilno, kakor vedo učiti knjige starejše šolske estetike in poetike. Spričo tega, da kot realist zajema življenje in svet kot model, hladno, bi bil kar neužiten, če se ne bi redno drapiral s priljudno podsmehljivostjo in dobrohotno umerjenim humorjem, ki pa spet ni elementaren, marveč privzgojen (klasiki, Fritz Reuter!). Tako mi ne bo težko določiti, komu je v prvi vrsti izdaja D. Zbranih spisov namenjena. Ne toliko slov. ljudstvu, ker D. ni ne Mencinger ne Jurčič, ne slov. izobražencem, ki utegnejo iskati in najti tehtnejšega berila, marveč slovenski šoli. Tega se je pravilno zavedal tudi gosp. urednik, ki je svoje delo v tem pravcu usmeril in prav pogodil, za kar gre Družbi častitati, ko je 20 let čakala na takega urednika. Prvi zvezek (vse je preračunjeno na 7 knjig) vse-

buje D. zbrano delo do leta 1885: »Lepo idejo v neumni odeji«, ki je komaj petižno znanstvenega ponatisa vredna, precej živahno ljudsko povest »Malo življenje«, čitljivo humoresko »Kislo grozdje« in sijajen koncept kulturno zgodovinskega romana »Veliki grof«. Opus crescat! Dr. Iv. Pregelj.

Ivana Cankarja zbrani spisi, zvezek XIII. Nova založba v Ljubljani. Izšel je za Veliko noč. Vsebuje: Enajst povestic, izšlih dec. 1907 pod skupnim naslovom »Za križem«, potem povest »Sosed Luka« (iz Mohorjevih »Slov. Večernic« za l. 1909) ter »Kurenta« (iz l. 1909).

Ta zvezek prinaša v Iz. Cankarjevem Uvodu versko čutečemu čitatelju zelo prijetno iznenadenje, apologetu krščanstva pa — ne bi rekel: važno — pač pa vrlo zanimivo dejstvo: V sept. 1909 je prišel Ivan C. v Sarajevo obiskat brata Karla, tedaj tajnika velikega nadškofa dr. Jos. Stadlerja. Pisatelj je bil za več tednov nadškofov gost; živel je po svoji mili volji, nadškof ga je — na prošnjo Karlovo — čisto pri miru pustil z dogmatiko; C. delj časa tudi ni nič skrival svojih nazorov, nasprotnih verskemu udejstvovanju. Ali zgodilo se je pa le: videl je sveto življenje in delovanje nadškofovo ter drugih duhovnikov v mestu, to je bilo zanj »factum catholicum«. Ko je nekega lepega dne stal v družbi duhovitega dr. A. Buljana, tedanjega realčnega kateheta, na gori Trebeviču nad Sarajevom in tam užival tisti krasni razgled, je kot zaključek daljšega, tihega pogovora s katehetom resno dejal: »Res je, Bog je, Oče in Dobrotnik.« Nekaj dni pozneje pa se je pri slovenskem jezuitu dr. Mateju Končarju spovedal in tisti večer po spovedi brata Karla presenetil: »Ti, jaz pojdem jutri k obhajilu. Ti me boš obhajal.« In to se je res zgodilo. Izdajatelj sicer pristavlja, da to ni bilo spreobrnjenje v teološkem pomenu besede, saj po odhodu iz Sarajeva spet ni več živel cerkvenega življenja, vendar pa je imelo nekaj važnih posledic za njegovo pisateljjevanje. (Prim. Uvod, str. XIX.)

Če prebiramo vse te »Uvode«, moramo pritrditi njih pisatelju, da je bil duševni ustroj Ivana C. prekompliciran za vsako absolutno strankarsko prisvajanje: bil je socialist, toda ne pristaš materialističnega svetovnega nazora marksizma; bil je svobodomislec, toda polagoma, čisto organsko, je prehajalo njegovo svobodomiselstvo v krščanski svetovni nazor. Najostrejše je bilo njegovo svobodomiselstvo v dijaških letih (v realki); iz Pulja je pisal (l. 1898): »Glej, jaz sem izgubil vero do boga in do ljudi — že davno.« Takrat je rabil tudi tisto primeru o istrskem oslu, ki vlačí vodo iz vodnjaka v večnem kolobarju: in tako je tudi naše življenje — brez cilja. In kat. cerkev ter vero smatra »za največjo sovražnico človeštva in vsakega posameznika« (9. III. 1900). Govoreč o Almanahu bogoslovcev pa vendar slutí, da mora biti nekje — na koncu — neki cilj. »Kljub jasnemu spoznanju, da je dogmatična katoliška sistematika zanj nerabna, je Ivan C. z otožnim hrepenenjem gledal v široka religiozna obzorja, ki so bila zadaj za to intelektualistično konstrukcijo.« (Zv. III., str. XII.) V IV. zv. (str. XV., iz l. 1901) pravi: »Pred ciljem

je križ, ponižanje; Kristus je moral trpeti in umreti, da je svet odrešil.« Boril se je tedaj še vedno zoper kršč. etiko, a dvomil je, če je to prav (»Odložene suknje«). V »Križu na gori« mu je križ simbol trpljenja, a tudi rešitve in veselega upanja. (Zv. VIII., str. XIX.) V uvodu IX. zv. (str. IX, iz l. 1906) že čitamo C-jevo monumentalno formulacijo: »Nekega dne je najvišja višava...« Vedno bolj spoznava smisel, smotrnost osebnega trpljenja. »Ne bi bil našel tebe, Hiacinta, ki si čista lepota, da nisem trpel...« (Ib., str. XV). V spisih do l. 1905 in 1906 mu je zla Usoda nepremagljiva, vsak odpor je brezuspešen, usmiljena je le smrt; a poslej se dviguje: Ne gre za to, da si osebno srečen; sreča je tudi v tem, da dobro delaš; že ena solza hvaležnosti je vredna dolgega življenja (Zv. X, str. X). Ko je l. 1908 izdal svojo knjigo »Za križem«, je bil že čisto blizu krščanskemu pojmovanju življenja, trpljenja in smrti: »Bridkost je prag do večnega veselja — in smrt je vstopnina v paradiz.« Izdajatelj Iz. Cankar pripominja k tem besedam: »Gotovo je, da si vsega tega ni še predstavljal v cerkvenem smislu; gotovo pa je, da je že tedaj živel v religioznem čuvstvenem in miselnem ozračju...« (Zv. XIII, str. XIV). Njegovo lepo versko dejanje v Sarajevu torej ni prišlo nepričakovano; bilo je le v organski zvezi z vsem prejšnjim teženjem.

XIII. zvezek je tudi še drugače važen: s spisi, tam objavljenimi (segajočimi do l. 1909), so bile izgotovljene vse bistvene sestavine Cankarja pesnika in človeka, »tako da je mogoče psihološko in idejno pravilno analizirati historični pojav, ki ga predstavlja Ivan Cankar.« (Zv. XIII, str. VI.)

J. D.

Ilse von Stach. **Non serviam.** Roman. 2. Auflage von »Weh' dem, der keine Heimat hat«. Josef Kösel in Fr. Pustet, München.

Prekrstitev, kot je navedeni »non serviam!«, ni samo dobrodošla reklamska mistifikacija, marveč je pravilna označba tematičnosti v spisu. Vsebinski problem romana je lep in hvaležen. V Asti ni naslikana le »duša, naravno krščanska« v medli tipiki, marveč kaže ta osrednja oseba poteze avtentično doživljenega in prikazanega. Elementarnosti, kot jo pozna Bernanos, v. Stachova seveda nima. Saj še tehnično in stilistično ni svoji nalogi kos. Propagandna in bahato natrpana refleksija simptomatično prerašča epiko, jezik pa je neužitno baročen (n. pr. wiewohl sonst eine Welle von Familiengefühl als Grenzbach um seines Herzens Garten floß str. 22 i. p.). Moti tudi preobilna, z razprtim tiskom nakazana miselnost brez globine.

Dr. Iv. Pregelj.

ZAPISKI.

Češka Zgodovina filozofije.

Izšel je četrti in zadnji zvezek Zgodovine filozofije, ki jo je napisal dr. Jos. Kratochvil pod naslovom »Meditace v ěkú, Dějinný vývoj filosofického myšlení«. Tako je sedaj to lepo delo dovršeno. Zadnji zvezek (Brno 1932, str. XVI + 396) obsega zgodovino najnovejše filozofije od Kanta naprej, s posebnim ozirom na češko filozofijo. Vsebina je zares bogata in pregledno obdelana. Naslovi posameznih oddelkov in poglavij označujejo razne filozofske struje in smeri, podnaslovi glavne zastopnike posameznih struj. Tako je lahko ugotoviti vezi med poedinimi šolami in filozofi. N. pr. celo posebno poglavje obravnava filozofijo Solovjeva in ruski mistični idealizem, s tem v zvezi pa filozofijo Trubeckega, Berdjajeva, Merežkovskega in Losskega. Prav tako obravnava drugo poglavje filozofijo Brentana, s tem v zvezi fenomenologijo Husserla in predmetnostno teorijo Aleksija Meinonga. Časih seveda se bo zdela komu kaka zveza manj naravna. Tako n. pr. meni ne ugaja, da je v poglavju z naslovom Solovjev in mistični idealizem, obdelan tudi Newman. Saj ni zanikavati neke sorodnosti med njima, a ta sorodnost ni odvisnost, zato bi morala biti že v glavnem naslovu oba označena: Solovjev in Newman. Prijatelj Veber bo tudi po pravici nevoljen, da je sicer Meinong naveden v Brentanovi šoli, toda pod posebnim naslovom: Max Scheler, tembolj, ker Kratochvil sam omenja, da je bil Scheler Euckenov učenec. Meinongova šola sploh ni omenjena, nekateri njegovi učenci so naštetih med Husserlovimi učenci. Tako bo še to in ono, kar bo komu manj ugajalo. Med češkimi filozofi navaja tudi naša rojaka Ivana Žmavca in Mihajla Rostoharja, med slovenskimi je pa žal popolnoma prezrl celo Vebera, pozna le A. Ušeničnika. Vendar je v celoti delo jako posrečeno, ker podaja lep pregled čez vse tako pestro polje moderne filozofije. Kratochvil sam je zastopnik krščanskega idealizma in vse njegovo teženje ōre za tem, da bi filozofijo približal življenju in življenju pokazal globlji in višji smisel. Rešitev človeka mu je le v po-

duhovljenju življenja nasproti materializmu in naturalizmu. Temu namenu služijo tudi vsa druga njegova dela (vseh, večjih in manjših je že nad 25).

A. U.

Filosofický sborník.

Za petdesetletnico dr. Jos. Kratochvila (* 3. marca 1882) so izdali prijatelji pod uredništvom prof. dr. A. Štursa filozofski zbornik (Filosofský sborník věnovaný moravskému filozofu dr. Jos. Kratochvilovi k 50. narozeninám, Brno 1932, str. VII + 282). Zbornik ima dva dela. V prvem delu je zbranih 18 razprav iz raznih panog filozofije: iz zgodovine filozofije o teleologiji in mehanizmu pri Aristotelu, o razlikah med sv. Avguštinom in sv. Tomažem Akv., o nauku sv. Tomaža o postanku našega umskega spoznanja, o češkem prevodu Tomaževe Summe contra gentiles, o koreninah Kantovega subjektivizma; iz kozmologije, psihologije in naravnega bogoslovja; o najnovejši krizi evolucijske teorije, o tvári in duši, o determinizmu, o zakonu entropije glede na dokaze za božje bivanje; iz filozofije umetnosti: estetski simbol, o nrvnem pomenu umetnosti v družabnem življenju; iz praktične filozofije: katoliška in idealistična pedagogika; kulturne razprave: mi in naša doba, vitalizem in idealizem in dr. Zastopani so med drugimi: † škof Podlaha, univ. prof. Káchník, prof. Špaldak, Černocký, Štursa, Jemelka S. J., Suchomel CRsR, Hruban, poleg njih še Slovenec dr. Al. Ušeničnik (s člankom »Pessimizem ali optimizem«, ki je izšel tudi v »Času«). V drugem delu zbornika je poleg nekaterih doneskov za Kratochvilovo biografijo in karakteristiko 40 strani obsegajoča bibliografija s seznamom vseh del in tudi vseh razprav, ki jih je dr. Kratochvil napisal za razne revije. Tu je šele vidno, kako bogato je filozofsko delo prof. dr. Jos. Kratochvila. Naj mu tudi mi želimo ob jubileju še mnogo let, da bi učakal čim polnejše uresničenje svojih idealnih teženj. Njemu in njegovi življenjski družici Anuši, ki ji je v ljubezni posvetil svoje zadnje delo, — mnogo let!

A. U.

Vidovičev Pregled filozofije.

Znani voditelj novega »etičnega pokreta« Miljenko Vidovič piše sedaj za svojo šolo tudi zgodovinski pregled filozofije. Izšla je že I. knjiga (Pregled filozofije, I. knjiga, Sarajevo 1930, str. 152), ki obsega kratek obris filozofije vzhodnih narodov (Indcevi, Perzijci, Babiloncevi, Kitajci, Egipčani in Izraelci), potem pa filozofijo Grkov od početkov do Sokrata in nekaterih njegovih učencev (ne pa še Platona). Vidovič ima izrečni namen filozofijo »popularizirati« (9), potem pa, kar je še važneje, pokazati nje življenjsko pomembnost (149). Filozofija se mu zdi kljub božanstvenim teorijam prazna, če ne svetli človeku na potu življenja in ne dela človeka npravno boljšega. Da grška filozofija tega cilja ni dosegla, je bilo po Vidovičevem prepričanju krivo vprav to, da je ostajala preveč v teoriji, a ji je bilo premalo skrb prakse, etične vzgoje, ljubezni do ljudstva in njega npravnega življenja. Mnogo pa, misli, da je škodovala in še škoduje literatura, ki se bavi mnogo bolj s »prestopniki« npravnih zakonov, kakor pa z »npravnimi heroji«. Celo religije, pravi, so se bavile bolj z grehom kakor z npravnimi vrlinami, bolj z »npravno statiko« kakor z »npravno dinamiko« (151). Kakor je treba priznati, da so Vidovičeve etične težnje idealne, prav tako pa njegovega pokreta kot takega radi njegovega neumevanja krščanstva in edinstvenih krščanskih etičnih vrednot slej ko prej ne moremo sprejeti, temveč ga moramo odkloniti. Sicer je pa ta knjižica poučna in se tudi prijetno čita.

A. U.

Čarodejna šibica ali bajanica (Wünschelrute).

V »Stimmen der Zeit« (marec 1932) poroča Adolf Steichen o sedanjem stanju vprašanja o šibici - bajanici, ki z njo iščejo vode ali rudnin. L. 1911 se je na Nemškem ustanovilo posebno društvo za raziskavanje tega vprašanja (Verband zur Klärung der Wünschelrutenfrage). L. 1920 je bilo v Nürnbergu mednarodno zborovanje »šibičarjev«. L. 1931 je izšlo veliko znanstveno delo »Handbuch der Wünschelrute«. Geschichte, Wissenschaft, Anwendung. Von Carl Graf v. Klinkowström u. Rudolf Freiherr v. Maltzahn.

(Mit 68 Abbildungen im Text, 34 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln und 2 lithographischen Tafeln im Anhang. 8°, VIII + 321, München.) Od julija 1931 pa izhaja v Münchenu tudi »Archiv zur Klärung der Wünschelrutenfrage«. V bistvu se sodobni nazori ujemajo s sodbo, ki sem jo kratko označil v Uvodu v filozofijo (II, 207). Da nekateri s takšno šibico pokažejo, kje je podtalna voda ali kaka ruda, je dejstvo. Ni misliti, kakor so včasih mislili, da delujejo tu kake »okultne« sile ali demonični vplivi. Delujejo naravne sile, ki pa res še niso docela preiskane in dognane. Takšnih sil je pa v naravi še več. Tako izhaja po novejših dognanjih iz vesoljstva neko izžarjevanje (Strahlung), ki zadeva in prodira noč in dan tudi naše telo, ne da bi pa mogli povedati, odkod prav za prav izhaja, kje in kaj mu je vir. Prav tako so zadnji čas dognali, da izhaja tudi iz vsake žive snovi nekakšno izžarjevanje. Da vplivajo vremenske izpremembe na naša živčevja je že staro izkustvo. Vse kaže na to, da izhaja tudi od vode in iz rudnin svojevrstno izžarjevanje, ki vpliva tudi na živčevja, posebno na občutljivejše poedince, tako da se izrazi tudi psihično vsaj v podzavesti in deluje od tod na mišičje in po mišičju na šibico. Problem je torej spočetka fizikalichen (vpliv vode ali rudnin na organizem), potem fiziološki (kako pride ta vpliv do možganov), potem psihološki (kako duševnost reagira in sicer drugače na vplive vode, drugače na vplive rudnin), nato zopet fiziološki (vpliv duševnosti na mišičje) in na koncu zopet fizikalichen (gibi mišic preneseni na šibico). Pri tem problemu je prvi vpliv vode ali rudnin na organizem še nepojasnen, tudi psihološka plat dela še nekaj težave, drugo je pa lahko umljivo, zlasti je gibanje šibice pod vplivom mišičja zgolj mehanično dogajanje, treba je le, da je šibica prav narejena. Prej so mislili, da vplivajo voda in ruda naravnost na šibico in da se pod tem vplivom šibica upogne. A pokazalo se je, da je to zmotno. Prvi vpliv gre marveč od vode ali rude na organizem in šele po organizmu na rečeni način na šibico. Vse raziskavanje bo moralo torej iti v smeri, kakšne narave je tisti vpliv, ali je radioaktiven, ali elektromagnetičen, ali kakšen. Da so pa nekateri

za te vplive bolj občutljivi kakor drugi (nekaterim se šibica sploh ne upogne), to ni tako čudno, saj je n. pr. pri vremenskih izpremembah prav tako, nekateri so zanje silno občutljivi, drugi manj, nekateri pa skoraj neobčutljivi. Saj je z živčevjem sploh tako, da je pri nekaterih zelo tenkočutno, pri drugih bolj topo. A. U.

Italijanski filozofi o Bogu.

Paolo Dezza razpravlja v marčevem zvezku rimske revije »La Civiltà Cattolica« o razmerju sodobnih italijanskih filozofov do Boga. Po daljši dobi ametafizičnega pozitivizma (Roberto Ardigò) se duhovi vračajo k božji ideji. Seveda ne vsi. Nekateri so obtičali v skepticizmu. Tako vseučiliška profesorja Adolfo Levi in Giuseppe Rensi. Levi odkrito izpoveda globoko muko svojega dvoma. Zakaj, pravi, ob tem dvomu ni odgovora na vprašanja o smislu življenja, o dobrem in zlu. Vendar pa Levi ne zanikuje območja npravnosti. Tu, pravi, je neka razvidnost, ki ne dopušča dvoma. »Ko stopimo iz območja spoznanja v območje dejanja, se teoretični skepticizem mora umekniti etičnemu dogmatizmu.« Ako bi ga pa vprašali zakaj, bi nam ne mogel dati odgovora. Drugi so še na poti. Tako je Tarozzi v delu »L'esistenza e l'anima« premažal monizem in izpoveda dualizem stvari in duha, dasi o Bogu še nima popolne izvestnosti, a ima upanje, da ga bo našel. »Ti, moj spoštovani prijatelj — tako je pisal Variscu, ki se mu je po dolgem trudu razodel zopet osebni Bog — imaš izvestnost, jaz imam vsaj upanje.« Kot veren katoličan je pa 1931 umrl Alessandro Chiappelli, ki je bil nekaj časa racionalist. V svoji duhovni oporoki izpričuje, da umira v katoliški veri, ki »je bila od Danteja do Manzoniya vera vseh velikih in ponižnih Italijanov«. Najmočnejša struja moderne filozofije v Italiji je idealistična. Idealizem izpovedajo Croce, Gentile, Martinetti, Varisco, Carabellese. A tudi ti — razen Crocea — izpovedajo Boga; Croce pa Boga istoveti s človekom. Martinetti pravi, da je religija zadnja stopnja ob poletu človeškega duha v višine; nad vsem mora biti realnost, ki je cilj vesoljstva; filozofija vodi do religije. Varisco uči, da sta religiozni in božji problem med največjimi problemi, ki jih mora

rešiti človeški duh; sam je našel rešitev le v spoznanju, da je osebni Bog in da je religija potrebna. Carabellese prav tako sodi, da je Bog in da je božji problem v osredju vse filozofije. A zlasti Gentile zavrača vsako brezboštvo in pravi, da je beseda Bog najvišja in najsvetejša beseda človeškega jezika; religija da je bistvena sestavina duhovnega življenja; zato da ima tudi njegova filozofija religiozen značaj. Carlini je napisal delo »Orientamenti della filosofia contemporanea« (1931), ki je, kakor pravi Dezza, »simbol občega hrepenenja po luči in miru, po religiji in Bogu«. Ko Dezza z veseljem to ugotavlja, mora pa dostaviti, da kljub temu bodočnost ni tako svetla. Moderna italijanska filozofija je izvečine idealistična, a dokler misleci ne premagajo idealizma, njih filozofija o Bogu ne bo zasidrana na trdnih tleh. Iz idealizma ni poti k resničnemu Bogu. Za idealizem biva resnično le subjekt, vse drugo je miselno stvarjenje subjekta. Zato po idealizmu tudi Bog ne more biti drugega kakor neka umisel, o kateri s stališča idealizma ni mogoče o nje resničnosti ničesar trditi, nasprotno, če je resničen le subjekt, nič poleg njega ne more biti resnično. Dezza s podrobnejšo analizo dokazuje, da res tudi italijanskim idealistom, ki tako odločno izpovedajo vero v Boga, Bog logično ne more biti več kakor nekaj, kar si duh misli, kar si morda celo mora misliti, o čemer pa ne more nič več reči kakor to, da je misel. A. U.

Čistost srca in spoznanje.

Že Platon je učil, da je za spoznanje resnice potrebno očiščenje srca. Za njim je to misel povzel sv. Avguštín. V naši dobi se ta zahteva zopet obnavlja. V reviji »Philosophisches Jahrbuch« (1932, 46 sl.) razpravlja o tem R. Haching v. Lanzanauer. V pravdi o »čisti poeziji«, ki jo je nedavno na Francoskem povzročil Henri Brémond, se je sprožilo zopet tudi vprašanje o očiščenju ustvarjajočega genija. Ta ideja tiči že v Aristotelovem nauku o »katharzi«. Ni pa, pravi, to očiščenje potrebno le ustvarjajočemu, temveč tudi spoznavajočemu geniju. Znanstveniki in filozofi bodo seveda ugovarjali, češ ali mora biti vsak filozof svetnik. Skodovalo ne bi, odgovarja mirno Haching, vsaj takšne

anarhije ne bi bilo, kakršna je sedaj, če bi bili filozofi obenem svetniki, kakor je bil sv. Avguštin. Kajpada bodo to vedno le izjeme. Toda resno truditi bi se moral vsak, ki mu je res mar resnice, da bi ji odprl čisto srce. Kraljestvo resnice je kraljestvo čistosti. Kdor nima za to nobenega smisla, ta tudi ne filozofira resnobno. Tu je ena najglobljih skrivnosti metafizike. Kdor resnobno hrepeni po spoznanju, mora zatreti v sebi vso slabo afektivnost in odpreti globine svojega bitja resnici. Zato je vse hrepenenje po spoznanju obenem nraven boj. S tem nikakor ni rečeno, da bi bilo spoznanje končno le neko verovanje odvisno od volje. Ne, spoznanje je spoznanje in za spoznanje je treba razvidnosti, ki je nobeno hotenje ne more nadomestiti. Toda da zasije ta razvidnost ali da ne zasije, to je odvisno od nramnega razpoloženja. Ne da bi bila tako vsa metafizika zmot le nramno vprašanje, toda velik del človeških zmot je v zvezi s tem, da se srcu, ker ni čisto, resnica ne razodene. Sama v sebi je resnica seveda vedno razvidna, a ni vedno nam razvidna in eden izmed vzrokov, ki zatemnjuje ta razvidnost je nečistost srca, zato pa je čistost srca eden izmed pogojev za razvidnost. Seveda, kjer gre za zgolj fizikalne ali matematične resnice, to nima toliko pomena. Že Edvard Spranger je spoznal, da se kaže ta pomen prav posebno v duhovnih vedah. Hacking razvija tu neko svojo teorijo, ki je ne moremo sprejeti. Vzrok je marveč ta, da so duhovne resnice v tesnejši zvezi s človekovo duhovno naravo. Če je človekova duhovna narava omadeževana, se ji resnica ne more javiti v svoji čistosti, kakor se priroda ne more odsvitati v bolnem očesu v svoji lepoti. Zlasti so strasti v nasprotju z duhovnostjo. Zato je v človeku, ki je vdan strastem, že apriori odpornost proti duhovnim resnicam. Človeku, ki se vdaja strastem, je misel na Boga in večne resnice mrzka, zato se njegovo srce zapira spoznanju teh resnic. Ta odpornost je glavna ovira, da razvidne resnice njemu niso razvidne. Pred vestjo se pa skuša opravičiti, češ da jih ni mogel sprejeti, ker mu pač niso bile razvidne. V tem smislu je nauk o očiščenju srca resničen in tudi zelo pomemben.

A. U.

Čemu poleg Tomaža Akvinskega še Albert Veliki cerkveni učitelj?

V razpravi o najnovejših cerkvenih učiteljih Albertu Velikem in Belarminu (v marčevem zvezku »Stimmen der Zeit«) je načel E. Böminghaus tudi vprašanje, kakšen smisel ima v zgodovini Cerkev proglašenje tega ali onega za cerkvenega učitelja. Kakšen pomen ima n. pr. proglašenje Alberta Velikega za cerkvenega učitelja? Ali ni njegov učenec Tomaž Akvinski poddal mogočne sinteze tudi vsega spoznanja, ki ga je nakopičil Albert Veliki? Čemu torej proglašati še Alberta za cerkvenega učitelja, ko je že nad 300 let cerkveni učitelj Tomaž Akvinski? Böminghaus misli, da se tudi v tem razodeva le življenjska neizčrpnost Cerkev. Cerkev v tem izpoveda, da je nje življenje prebogato, kakor da bi ga mogel zajeti in dovršeno podati katerikoli posameznik. Noben sistem ne more izčrpati dogem, vedno udarjajo iz globin na dan novi studenci, vedno se pod delovanjem sv. Duha odpira dušam novo umevanje. Teologija ni nikdar završena, nikdar samo inventar sporočenih spoznav, temveč vedno vir novih spoznav, živa, vedno se razvijajoča znanost božjega spoznanja in njegovih skrivnosti. Če je Cerkev v Tomažu Akvinskem podala človeštvu za vzor človeškega verovanja in spoznanja umerjeno in umirjeno sintezo, podaja v Albertu Velikem za prav tako upravičen vzor vednega hrepenenja po novem in globljem spoznanju. Nekateri so mislili, da nam Albert Veliki ni dal sistema, ker ni imel za to zadostne duševne sile, češ da je le neumorno zbiral, a strniti tega v enoto da ni imel moči. To pravi Böminghaus, je zmotno ali vsaj ne cela resnica. Da je Albertovo delo ostalo nedovršeno, ni vzrok ta ali ne samo ta, da Albert ni imel tiste sistematične sile, ki jo je imel Tomaž Akvinski, temveč tudi ta, da so se širokemu pogledu Albertovega duha odpirale nove in nove resničnosti, z njimi pa nove in nove uganke. V Albertu je brez pokoja snoval tisti nemir favstovskega duha, ki ga je probudil Bog z ukazom prvemu človeku, naj gospoduje nad vso zemljo. Z ugankami veselstva se pa odkrivajo tudi nove in nove možnosti božjega spoznanja, zato ima ob tistem božjem ukazu tudi teologija vedno nove in

nove naloge. In vprav to, da nezadovoljstvo z vsem že pridobljenim spoznanjem in vedno neutušeno hrepenenje po novem spoznanju, kakor je človeško, vendar ni nič neupravičenega, ampak prav tako upravičeno kakor je upravičeno mirno veselje nad doseženim spoznanjem, to, misli Böminghaus, je izrazila Cerkev s tem, da je poleg mirnega motrilca resnice postavila med cerkvene učitelje tudi nemirnega iskalca Alberta Velikega. Seveda, pripominja Böminghaus, je Cerkev proglasila za cerkvenega učitelja Alberta, ki ni bil le nemiren iskatelj resnice, temveč obenem mož z otroško ponižnim srcem. Ta pripomba je bila vsakako potrebna. Zakaj največji sovražnik spoznanja in resnice je napuh, ki zato ni zadovoljen z nobenim spoznanjem, ker misli, da bo izmeril resnico in zajel božjo neskončnost v končni kalup človeškega uma. A. U.

Goethe kot človek.

Za stoletnico Goethejeve smrti (Goethe * 28. avg. 1749, † 22. marca 1832) je izšlo brez števila razprav. Naj omenimo dve, ki se nam zdita vsaka po svoje značilni. V »Kirchenzeitung« (1932, št. 13) primerja P. Reinelt Goetheja in sv. Avgušтина, oba svetovna genija. Podobni sta si dobi, iz katerih sta izšla, podobna sta si v mladostnih zakladih, podobna v notranjem nemiru. A velike so tudi razlike. Različna je že njihova duševnost. Oba sta sicer bila v Platonovi šoli, a Platon ni bil obema isto. Avguštin je mislil v pojmih, Goethe v slikah. Avguštin je bil Platon filozof, ki mu je utiral pota k veri, Goetheju je bil pesnik. Goethe sploh ni ljubil filozofije. »Za filozofijo v pravem smislu,« je dejal, »jaz nimam organa,« dasi se je mnogo bavil s filozofii, z Rousseauom, Voltairjem, Spinozo, Leibnizom in Kantom. Zopet sta pa bila kongenialna v tem, da snovi nista pasivno sprejemala, temveč v sebi predelovala in po svojem duhu oblikovala. Gnal ju je nemir; toda Avguštin je iskal Boga in ga je tudi našel, Goethe je iskal za podobami stvari prapojava, a je ostal veden iskatelj, zato pa vedno v notranjščini razdejan. »Vedno so me slavili,« je Goethe sam dejal Eckermannu, »češ da mi je bila sreča posebno naklonjena. Ne bom se pritoževal, toda v resnici je bilo moje življenje le trud

in delo in lahko rečem, da v 75 letih nisem bil niti štiri tedne resnično zadovoljen. Bilo je kakor večno valjenje kamena, ki ga je treba vedno iznova dvigniti.« Bil je čas, ko se je zdelo, da se bo umiril. To je bilo tedaj, ko se je naveličal pl. Steinove in je ubežal v Italijo. Italija mu je mnogo dala, seveda ne tega, kar ji je najbolj svojsko, religioznosti, zakaj za to zopet ni imel »notranjega organa« kakor tudi njegova mati ne. A dala mu je Italija smisel za lepoto antike in tudi smisel za lepoto čistega ženstva. Oboje je združil v Ifigeniji. Toda, žal, ko se je vrnil, ga je zopet premagala počutna demonija žene v podobi Kristijane Vulpius in notranji razdor se je v njem le poglobil. Tako, misli Reinelt, da treba umevati frivolnost in sovražnost zoper krščanstvo, ki se kaže v beneških epigramih in rimskih elegijah, kot izraz notranjega nezadovoljstva. Odslej je bil Goethe vedno bolj osamljen. Prijateljstvo s Schillerjem je delalo, kakor je sam izpovedal, njegovi duševnosti nekakšno nasilje, drugi prejšnji prijatelji Lavater, Herder, Stolberg, Wieland, Schlegel so se mu odtujili. Svetovni dogodki, francoska revolucija, porazi Nemčije in drugi ga niso zanimali. Bil je vedno bolj egocentričen, ko je bil nasprotno sv. Avguštin vedno bolj theocentričen. Ker se pa more človeško srce umiriti le v Bogu, kakor je tako klasično izpovedal sv. Avguštin, zato ni čuda, da je Goethejevo srce ostalo nemirno.

V »Hochlandu« (v marčnem zvezku) je napisal urednik prof. Karl Muth razpravo o Goethejevi osebnosti, ki se zdi da vendarle potrebuje korekture. Muth zavrača apoteozo Goethejevega življenja, ki so jo započeli nekateri svobodomiselniki krogi, a zavrača tudi obsodbo, ki so jo v odporu proti apoteozi izrekli nekateri katoliški literarni kritiki. Goethejevo življenje, pravi, ni bilo brez krivde, zato je kaka apoteoza neosnovana, a katoliški kritiki bi morali umeti tragiko tega življenja in ne enostransko dvomiti o Goethejevem nravnem značaju (Muth misli gotovo predvsem na veliko Baumgartnerjevo biografijo, ki jo je izdal 1911/13 Stockmann v 3. izdaji). »Goethe, pravi Muth, je bil v najnovejši dobi in v naravnem okrožju človek sploh (der Mensch schlechthin), v njem se je pojem človečnosti

najpopolneje utelesil, v njem je doseгла narava stopnjo človeške veličine, ki ji nedostaja do popolnosti le še vidni dvig do tiste neustvarjene lepote, ki nje podoba v naravi tako nesmrtno sije iz njegove poezije« (518). To, pravimo, je pretiravanje, ki je potrebno korekture. Če bi dejal Muth, da je Goethe največji umetnik vseh časov, bi bilo to morda tudi pretiravanje, a bi nikomur ne škodilo. Če pa pravi, da je bil Goethe največji človek, tako rekoč najčistejše utelešenje človečnosti, je to pretiravanje, ki je škodljivo. Nič ne pomaga, če dostavlja: v naravnem okrožju, zakaj prav to je sicer žalostno dejstvo, a dejstvo, da se človek v sedanjem redu sam iz svojih sil ne more dvigniti na višine tudi ne naravne čiste človečnosti in se Goethe celo ni dvignil. Ako je živel deset let z ženo drugega in ko se je je naveličal, osemnajst let z drugo v divjem zakonu, je to seveda tragika kakor je tragika sploh vsa zgodovina človeštva od prvega greha, a ne bomo rekli, da je to »čista človečnost«, če nočemo zbloditi vseh nravnih pojmov! Muth vidi v vseh Goethejevih ljubezenskih zmotah le »tragiko čuvstva ljubezni«, češ da so bile vse te zmotne le izraz neutošljivega hrepenenja po božji lepoti in božji ljubezni, le »empirični poskusi, da bi se približal idealu,« ki ga pa z nobenim poskusom doseči ni mogel in je tako begal od lepote do lepote, od ljubezni do ljubezni. To je zelo poetično povedano in ima tudi jedro resnice v sebi. Toda to ne more opravičiti vsake ljubezni. Saj je sv. Tomaž Akvinski globokoumno pokazal, da sploh v vsakem grehu tiči še neko hrepenenje po Bogu, a zato še greh ne neha biti greh. Če je v grehu hrepenenje po užitku, je implicite hrepenenje po Bogu, saj je vsa sladkost na zemlji le plehka kapljica čistega blaženstva v Bogu. Če je v grehu hrepenenje po slavi ali po bogastvu ali po čemerkoli, je implicite vedno hrepenenje po Bogu. A to ne zadostuje, da bi greh ne bil greh. Prav tako Goethejevo hrepenenje po idealu lepote ne zadostuje, da bi življenje z ženo drugega ne bilo prešuštvo in greh, ki grdo omadežuje čisto človečnost. Teга torej nikakor ni mogoče odobravati. Nekaj drugega je, ako nekateri pravijo, zakaj ne molčati o napakah umetnikov, zakaj jih odkrivati,

ko ni potrebno? To je upravičena zahteva. Če je mogoče umeti umetniška dela, ne da bi posegali v temne nižave njegovega življenja, zares, čemu tedaj odkrivati njegove zablode? Omeniti, da je bil tudi ubog, morda zelo ubog človek, in iti dalje do tega, kar nam je dal pomembnega in velikega. Nobenega dvoma ni, da bi bil tenkočutni Baumgartner tudi z Goethejem tako ravnal, če ne bi bili nekateri tudi Goethejevih zablod poveličevali po tistem znanem sofizmu, ki ga je filozof Lepidi nazval »sofizem avktoritete«. Ta sofizem je v tem, da to, kar je na kom velikega v enem oziru, radi posplošimo in se nam na njem vse zdi veliko. Ker je bil Goethe velik pesnik, so hoteli, da bodi tako velik tudi kot človek in so začeli tudi njegove zablode ne le opravičevati, temveč naravnost poveličevati. To je pa seveda za nravnost človeštva in zlasti mladine skrajno pogubno. S tem se ubija čut za nravnost in se greh vsaj omalovažuje, če ne deva celo med naravne zahteve čiste človečnosti. Zato so morali katoliški kritiki odkrito povedati: »To je na Goetheju veliko, to pa ni; bil je velik genij, a kot človek je tudi mnogo blodil. Seveda pa to zopet ni nobena ovira, da ne bi priznali tudi vsega, kar je Goethe tudi kot človek imel lepega ali celo velikega. Muth je mnogo tega zbral. Najprej naglašja, kar je za umevanje Goethejevega življenja zelo važno, da Goethe ni bil nobena »harmonična narava«, kakor se tolikokrat ponavlja. V njem je bilo vse življenje globoko razprtje med spoznanjem in hrepenenjem. Čudno jasno se je zavedal, da je vse na svetu bežno in nedostavno, a prav tako čudno močno je hrepenel po nedosežnem. Zato je bila njegova nrav globoko tragična, zato tudi ni mogel biti srečen. Potem odkriva Muth njegove človeške vrline, njegovo resničnost in spoznanje samega sebe, njegovo delavnost, njegovo modrost. Zlasti značilno je, da je Goethe od časa do časa sam sebi polagal račune o svojem življenju, da je torej dobro poznal tisto staro modrost, ki pravi, da človek ne more napredovati v dobrem, če ne opravlja tega, kar imenujejo asketi »izpraševanje vesti«. V Goethejevem življenju, pravi Muth, ni nobene važne dobe, kjer bi Goethe ne bil tako presojal sam sebe. V nje-

govih dnevnikih se pogosto vračajo izrazi o »rekapitulaciji«, o pogledu na dotedanje življenje o »sumi« življenja. »Bog mi pomagaj naprej,« je zapisal nekoč v dnevnik, »in me razsvetli, da ne bom tako zelo sam sebi na poti. Daj, da bo ideja čistosti vedno svetlejša v meni, do grizljaja, ki ga denem v usta.« Gotovo ni tu vse prav jasno, a gotovo je nekaj, kar nam kaže Goetheja v dosti drugačni luči, kakor pa ga navadno gledamo. Tudi, pravi Muth, Goethe ni nikdar olepšaval svojih zablod. Misli celo, da pesnik z Goethejevo globino in čistostjo podlosti in sirovosti sploh ni zmožen. Vsi takšni doživljaji, pravi Muth, so vplivali na njegovo poezijo le kot tragična snov. Če je v rimskih elegijah pesniško izrazil antično čutno veselje, je bil to le domišljijski prenos ljubezni do Kristijane v južno vedrost in južne življenjske oblike. Pozneje je sam spoznal in priznal relativni značaj takih pesnitev, češ moderni pesnik se mora zavedati, da pridejo njegova dela mešanemu svetu v roke in mora zato paziti, da večine dobrih ljudi s preveliko odkritostjo ne pohujša. Če se je zlasti v svoji srednji moški dobi najhuje izražal zoper krščanstvo, je tudi to le dokaz za pristnost njegove narave. Ker je bil tedaj najbolj zapleten v počutnost, je načonsko reagiral zoper religiozne predstave, ki so bile z njegovim življenjem v nasprotju. Človek, ki bi bil manj resničen in naraven, bi bil oboje strnil, počutnost in religioznost. Tako navaja Muth še to in ono, da pokaže in dokaže Goethejevo čisto človečnost. Dasi vse to nikakor ni tako jasno, a zlasti spričo njegovih zablod ne takšno, da bi mogli govoriti o Goetheju kot idealu čiste človečnosti, nam vendar kaže, da je bil Goethe res tudi kot človek v marsičem velik, ko je bil kot pesniški genij brez dvoma eden izmed prav velikih genijev človeštva.

A. U.

O problemu srebra.

Predmet tega članka tvori razmotrivanje o padcu cen srebra. Pri tem bom skušal podati par dejstev, na podlagi katerih bom samo ugotovil nekatere konsekvence.

Kar se tiče padca samega, moram omeniti naslednje: Cene srebra so bile v letu 1920 nasproti zlatu skoraj dvakrat višje

kakor pred svetovno vojno. Radi dviga cen srebra po svetovni vojni pa je bila na pr. čistota angleškega srebrnega denarja reducirana od 925 na 500. V letu 1928, nekako pred začetkom sedanje gospodarske depresije, pa je cena srebra zopet padla in dosegla cene kakor so bile v letu 1913. Danes pa, namesto da bi bila cena srebra približno kakor leta 1920, to je dvakrat višja od cen v letu 1913, oziroma vsaj enaka ceni v letu 1928, — je ista kakor leta 1928 pa nadalje padla še skoraj za polovico.

Srebro je padlo v relaciji do zlata, kakor so padle vse gospodarske dobrine nasproti zlatu. Razumljivejše povedano: **Zlato se je podražilo v primeri z drugimi gospodarskimi dobrinami vštevši srebro samo.** To je dejstvo, s katerim moramo računati. Dejstvo pa je tudi, da je srebro v poslednjih dveh letih padlo mnogo bolj, kakor so padle druge gospodarske dobrine. Vzroki za to so prav posebni.

Prvič: Ne glede na pglavitno že omenjeno dejstvo, da je vrednost zlata narastla, moram na splošno omeniti svetovno gospodarsko depresijo, ki je v znatni meri vplivala tudi na padec cen srebra.

To razmerje med gospodarsko depresijo na eni ter padcem srebra na drugi strani, je takšno, da se lahko povsem upravičeno trdi: padec cen srebra je nastal kot posledica splošne gospodarske depresije, **nikakor pa: padec cen srebra je povzročil gospodarsko depresijo**, kakor se to povsem resno trdi od nekaterih strakovnjakov.

Drugič: Omeniti moram, da je veliko število držav, kot Indija, Japonska, Nizozemska, Vzhodna Indija, Indokina, Siam in dr., ki so imele do zadnjega časa denarno kritje v srebru, to kritje zamenjalo — z zlato podlago. Tudi nekatere evropske države, ki so pred leti še v veliki meri uporabljale v prometu srebrnjake, so jih nadomestile s papirjem, niklom ali drugimi kovinskimi nadomestki. Posledica vsega tega je bila, da je naenkrat prenehalo po srebru tisto povpraševanje, kakor je bilo preje, nadalje pa

tudi, da je prišla na trg ogromna količina srebra. V letih 1920/29 je dala Anglija prodati 95 milijonov oz. srebra (1 oz. i. e. ounce = 28.35 g), kar znaša 2,693.250 kg. V poslednjih štirih letih pa sta prodali Francija in Belgija 87 milijonov oz., kar znaša 2,466.450 kg. Indokina ga je prodala v poslednjih letih 50 milijonov oz., to je 1,417.500 kg.

Potrošnja srebra je porazdeljena približno tako:

Industrija	20%,
Kitajska	35%,
Indija	37%,
druge potrebe	8%.

V Kitajski se uporablja srebro kot denarna podlaga, bančne rezerve, nakitje in v druge svrhe.

Z ozirom na največjo potrošnjo srebra je obrniti tedaj pravcato pažnjo na Indijo (37%) in Kitajsko (35%).

Tretjič: Umljivo je, da se je produkcija srebra radi visokih cen od leta 1920 naprej zelo poživila in povečala. Rastla je in šla svojo pot naprej. Toda na drugi strani je povpršanje padalo. Naenkrat je bilo slišati vesti o nadprodukciji srebra.

Zaradi padanja cen bi seveda mogli pričakovati kot povsem normalen pojav zmanjševanje produkcije. Toda kar se tiče zmanjševanja produkcije srebra, obstoje posebne težkoče. Pristaviti namreč moram, da tvori ravno to vprašanje pravcato posebnost, ki je ni opaziti v tako veliki meri pri drugih gospodarskih dobrinah. Nekako % vsega srebra se namreč producira kot soproduct drugih kovin in ne naravnost. To se pravi z drugimi besedami, da se produkcija srebra ne da reducirati sorazmerno s padcem cen ter nadalje, da bi bila vsaka shema, če tudi še tako premišljena, neverjetno težavna, če že ne nemogoča.

Toliko o vzrokih.

Sedaj ugotovimo posledice.

Prvič: Kitajska, največja država, ki pride pri vprašanju srebra v poštev, je utrpela ogromne izgube radi padca cen srebra. Kitajska ima namreč srebrno denarno podlago. Povprečna srebrna rezerva za vse kitajske novčance pa menda ni višja, kakor tri odstotke. (Mr. Kann) (1).

Tisti, ki služijo denar v srebru in kupujejo inozemske pridelke (pravim inozemske, ker se to opazovanje ne nanaša v takšni meri na domačem trgu kupljeno domače blago, — so namreč naenkrat našli, da je bila kupna moč srebra za to blago zmanjšana. Saj je bilo treba dati več srebra za nakup istega blaga odnosno iste količine zlata.

Drugič: Dosti držav je, ki imajo sicer zlato podlago, na pr. Indija, Nizozemska Vzhodna Indija in dr., — toda rabijo srebro v veliki meri ne sicer za podlago svojega denarja, temveč kot blago, ki ga hranijo prebivalci kot »zaklad«. Tudi te države, kjer je ljudstvo hranilo srebro, so utrpeli zelo veliko radi padca cen. Z nekega vidika je ta izguba mnogo večja kakor v državah s srebrno denarno podlago. Indijski prebivalec je na pr. po dolgem času prihranil gotovo množino srebra. Že leta in leta je bil vaju dobiti za isto količino srebra točno število rupij. Ali rupe, kakor se sicer svetlikajo kot srebro, so postale novec z zlato podlago.

Indijski prebivalec to vidi, a zlahka razumeti ne more. Zato obsoja indijsko vlado, ker dobi le polovico rupij za isto količino srebra. In rupe so denar, za katerega mora nakupovati ne le inozemsko, temveč tudi domačo, v Indiji izdelano robo.

Tretjič: Producenti srebra so izgubili nedvomno zelo veliko, morda več kakor so zaslužili radi abnormalnega dviga cen srebra po letu 1920.

*

Kakor že omenjeno, prav resno trdijo, da je padec cen srebra glavni vzrok gospodarske depresije.

Strokovnjakinamrečugotavljajo sledeče: Kitajska s 400,000,000 prebivalci in vse srebro v »prometu« uporabljajoče države, v številni Indijo in dr., tvorijo približno polovico človeštva, češ: V Kitajski, kjer tvori srebro denarno podlago in bančne rezerve, in v Indiji, kjer obstoji posebnost v hranjevanju srebra, ima padec cen srebra posledice, ki se tičejo skoraj polovice svetovnega prebivalstva in ki brezdvomno radi tega zasluži največjo

pozornost.¹ To pomeni, da je kupna moč polovice svetovnega prebivalstva reducirana.

Ali takšno argumentiranje je po mojem mnenju pogrešno.

Če namreč raziskujemo razlago za gospodarsko depresijo, ki je začela pred nekako 4 leti in iščemo sanacije, ki zmore imeti efekt šele tekom bodočih dveh ali treh let (1934 ali 1935), — tedaj razvidimo: Čeprav je imela Kitajska 20% vsega prebivalstva na svetu, ni bila udeležena v svetovni trgovini z 20%, temveč le z 2½%. Slično je z ostalimi, srebro v prometu uporabljajočimi orientalskimi državami. Čeprav imajo sicer vse te države 50% prebivalstva na svetu, vendar ne participirajo (v normalnih časih) s 50%, temveč le s ca. 10% na svetovni trgovini.

Nadalje te države niso prestale z nakupovanjem od inozemstva, le skrhle so nakup. Kitajska je na pr. v letu 1930 od inozemstva kupila 27% manj kot v letu 1929 (računano v zlati vrednosti). Slično je pri drugih srebro v prometu uporabljajočih orientalskih državah. Tudi pri teh je bilo zmanjšanje uvoza v letu 1930 za 25% manjše kot v prejšnjem letu.

Če bi bila kupna moč teh pokrajin odvisna od cen srebra, bi to pomenilo, da je na pr. Kitajska skrhila svojo udeležbo na svetovni trgovini za eno tretjino, pri kateri participira s ca. 2½%. To zmanjšanje bi znašalo na celotni svetovni trgovini skoraj 1%!

Če je res, da je bil vzrok za padec importiranja blaga na Kitajsko in druge, srebro v prometu uporabljajoče orientalske države v padcu cen srebra, kaj vidimo? Iz statistike svetovne trgovine za leti 1929 in 1930 bi morali videti, da bi import v omenjene države padel mnogo bolj kakor import drugih držav, ki imajo zlato podlago. Najti bi morali, da je import Kitajske padel, eksport pa narastel, ker le-ta odvisi od kupne moči držav z zla-

to podlago. Svetovna statistika pa daje le malo opore za takšne zaključke. Import inozemskega blaga v Kitajsko je padel od leta 1929 do leta 1930 za 27%, dočim eksport ni narastel, temveč padel na 34%!

Amerika je na pr. v letu 1930 eksportirala skupno 73½% od tega, kar v letu 1929. Od tega eksporta je poslala v Kitajsko v letu 1930 73½%, ravno toliko kakor v letu 1929. Toda od leta 1929 na leto 1930 je bil prav znaten padec srebra. Rezultat bi se moral jasno videti! Če pa primerjamo eksport Amerike v Kitajsko v letu 1931, tedaj pa vidimo, da je ta narastel ter znatno presegel količino eksporta v letu 1930.

Glede remedur za zvišanje cen srebra omenjam le mimogrede, da ni pričakovati od eventuelne »srebrne« svetovne konference uspeha v stvari, ki je tehnične in komplicirane prirode, zlasti ne, če ne pridejo na njo zastopniki s točno izdelanimi predlogi.

Nekateri so mnenja, da bi morda bimetalizem, to je zlato in srebro krite denarja, rešilo problem cen srebra. Gotovo, če bi države sprejele bimetalizem. Ali kdo si more misliti, da bo zapadni svet sprejel sistem, ne morda radi izboljšanja sistema samega, temveč zgolj radi dviga cen srebra?

Resnica pa je v tem, da bi bilo za srebro nekaj storjenega, če bi države pričele rabiti v prometu srebro namesto papirnatega denarja. Toda tudi za takšno početje ne vidim razloga! Še največja možnost za dvig cen srebra obstoji v povečanju konzuma srebra v industriji.

Dr. Josip Voršič.

Naznanilo uredništva.

Prihodnja številka „Časa“ izide 15. maja. Prispevki naj se pošljejo do 30. aprila.

¹ Gl. Pinnick: Silver and China (1930) str. 35. The Currencies of China. Finance and Commerce, Schanghai (1930).

se mu ne more odrekati, da je ustvaril tudi globoke duševne probleme in jih srečno rešil.

Zgrajenost povesti ni brezhibna. Andrejc in Liza nastopata skoro vzporedno in rasteta pred nami skoro matematično določeno. Eno poglavje je posvečeno Andrejcu, drugo Lizi itd. Barbka pa, ki je netilo te povesti in vzrok vsem zapletljajem povesti, pa ostaja uganka, v kolikor je pa podana, je pretirano in zunanje izklesana, čeprav je Bevk dal največ ognja zanjo. Liza je mati in jo je kot mater res resnično dal in ni samo slučaj, da išče samo otroke in se pri tem mogoče samo megleno spomni moža, dočim Andrejc, mož, išče samo njo in se otrok spomni le v najtežjih trenutkih, vselej pa v zvezi z Lizo. Nekatera poglavja so pravi slavospevi materinske ljubezni, čudovita so pa mesta, kjer se Bevk razgovarja z otroki.

V celoti je povest zadovoljiva in v tem času kljub predsodkom potrebna. Kajti le preradi pozabljam na trpljenje naših dedov in si namišljamo, da jim je bilo vse boljše in lepše kot nam. Ustvarja nam pa tudi ponos na naše slovensko pokolenje, ki ni klonilo niti v tako krutih časih kot so bili turški vpadi.

Trdil sem, da je povest pisana z naglico. To mi potrjujejo nekatera poglavja in številna mesta, ko Bevk zažabi prvo sredstvo, da razplete dejanje in ga spravi v nov tir. Tako je na pr. 8. poglavje. Andrejc je ubežal in zašel v gozdu med razbojnike. Nad skalo je prisluškoval, se prenizko sklonil in padel naravnost v roparsko taborišče. Niso ga ubili; ne, pogostili so ga itd. in tem roparjem spet na čudežen način uide. To je tako pravljično, da pri vsem realističnem podajanju ostalih prizorov cika že na smešnost. In takih mest je več. Sploh si rad pomaga z raznimi mašili in neverjetnostmi, radi katerih povest zelo zelo trpi. In prav v tem je tudi ta Bevkova turška povest tako zelo podobna starim turškim povestim.

Ne mislim pa s tem, da bi povest pozitivno ne vplivala. Gotovo! Prednost pred starimi turškimi povestmi ima, ker ne vlačí za lase raznih omlednih tendenc in da ne pridiguje, kar se je Mohorjevi družbi včasih upravičeno očitalo. Nič »pobožnjaškega« ni v povesti, tudi za tenkovežnega »modernista« nič odbijajočega po svoji moralni moči, ki je v dejanju samem.

Druga prednost povesti je, da je pisana v izčiščenem, uglajenem jeziku in da ima lepote, ki bi se jih ne mogel sramovati niti kdo od naših največjih pisateljev. Na pr.: Misel je »obsedela na njeni grenki ljubezni kot ptička na veji.« str. 46. Ali pa razgovor Lukeža in Anfrejona: »Čemu se pa grofi, kralji, cesar in druga taka golazen ne postavi proti Turkom. Ali ni to sramotno, če so pravi kristjani.« str. 79. »Zanič smo, najbolj pa grofil!« Če bi bila povest pisana v tem smislu, torej tako realno, bi s svojo fabularno močjo postala mogoče ena naših najmočnejših povesti. Zdi se mi, da je edino tak bil naš kmet, kot odseva iz omenjenih razgovorov.

Da povzamem: povest je pri vseh svojih napakah, pri vsej ponesrečeni zgrajenosti privlačna, za sedANJI čas, ki ni ustvaril niti enega pomembnejšega prozaičnega dela, razveseljiv dogodek. Naša je! Bevku se le čudimo, da pri vsem svojem ogromnem delu more ustvariti toliko, kot ustvari on. Odpustiti mu moramo vse nedostatke, ker jih mu bo odpustila tudi zgodovina. Pisal sem pa tako, kot sem občutil.

AKADEMIKOM!

Leonova družba v Ljubljani želi, da bi se slovenski akademiki čim bolj živahno udeleževali znanstvenega in narodno-kulturnega proučevanja in delovanja. Obenem bi rada nudila, kolikor pač more, vsaj nekaterim nekoliko gmojne podpore. Zato je odbor Leonove družbe v seji dne 1. aprila 1932 odobril 10 vprašanj za krajše razprave in določil za vsako razpravo, ki bo izpolnila pogoje, nagrado 1000 Din.

I. Predmeti razprav:

1. Razvoj konsumnega združništva na Slovenskem. (Začetek, koliko je uspelo, činitelji uspeha, vzroki neuspeha).
2. Kmetijski rodovi in domovi. (Trajnost kmetijskih rodov in domov na podlagi matrik in urbarjev kakega večjega kraja n. pr. Moravč, Skofje Loke itd.)
3. Dr. Ignacij Žitnik, politik in časnikar.
4. Verski nazori pri Cankarju.
5. Pojav protiverskega duha v slovenskem leposlovju. (Kdaj, kje in kako).
6. Katere programatične točke 1. slov. katol. shoda so se uresničile in kako?
7. Kako se je uveljavljal slovenski jezik pri sodišču?
8. a) Razvoj naše narodne meje na Koroškem, ali b) Razvoj slovenstva v Trstu.
9. Upravna kontrola nad zadrugami na našem pravnem območju.
10. a) Naša zdravniška šola v Ljubljani, ali b) Naše poljudno-zdravstveno slovstvo.

O p o m b a. More pa vsak akademik izbrati tudi sam poljudno vprašanje iz slovenskega narodnega in kulturnega življenja ter ga obdelati.

II. Pogoji za nagrado razprave:

1. Tekmovanja se sme udeležiti vsak slovenski slušatelj univerz ali bogoslovnih učilišč.
2. Razprava mora biti izdelana v slovenskem jeziku.
3. Vsaka razprava mora obsegati vsebine vsaj za 12 strani velikega tiska »Časove« velikosti.
4. Razprave morajo biti spisane lahko čitljivo in samo na eni strani listov.
5. Spise je treba izročiti odboru Leonove družbe v Ljubljani najkasneje do 31. decembra 1932.
6. Spis naj bo označen z geslom ali posebno značko. Svoje ime naj pisatelj priloži v zaprtem ovitku.
7. O primernosti razprave za nagrado bo razsodil odbor Leonove družbe v Ljubljani.
8. Leonova družba si pridržuje pravico, da izroči poedine spise uredništvu »Časa« v natisk, za kar dobi pisatelj poseben honorar. Razprave, ki jih ne da natisniti v »Času«, vrne odbor pisateljem.
9. Vsa podrobnejša pojasnila daje Znanstveni klub Leonove družbe (univ. prof. dr. J. Fabijan, Dunajska cesta 17).