



## VEBROVA »FILOZOFIJA« V LUČI NOVO-DOBNE MISELNOSTI

Anton Trstenjak

**D**ve liniji moramo potegniti: sodobno miljejsko v smeri vertikalne ter zgodovinsko-razvojno v smeri horizontalne koordinate sodobnega duhovno-kulturnega življenja; in v luči teh presečišč bomo videli, katero mesto zavzema po svojem duhovno-kulturnem pomenu na tej liniji v nemirnem ritmu utripajoče novodobne miselnosti Vebrova »Filozofija«, ki se mu je razvila v »Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu« ter tvori kot taka prvi osnutek in splošni oris njegove metafizike.

**S**odobno miljejska linija nam oriše zanimivo dejstvo, da se je ob splošni duhovno-kulturni in religiozno-etični krizi zapadnoevropskega življa v zadnjem stoletju zlasti tudi filozofija pomaknila v stadij težke krize. Bujni porast posameznih znanstvenih disciplin in enostranska specializacija s svojim zgolj tehnično-civilizatoričnim duhom na eni, na drugi strani pa življenjska odtujenost in abstruznost filozofije same so na mah privedle do vprašanja: ali ima filozofija sploh še pravico do obstanka. Dva prav značilna znaka sodobne in zlasti polpretekle filozofije razodevata ta njen kritični položaj. Prvi obstoja v njeni splošno-kulturni disorientaciji, drugi pa v tem, da je podobna filozofija sama sebi takorekoč osrednji in največji problem: kaj tvori njen »samostojni in obligatorični predmet«, ali ga sploh ima, kako je mogoče ohraniti filozofijo kot samostojno vedo, kaj je njeno bistvo, kaj njena življenjska ter duhovno-kulturna naloga? In zanimivo: kakor je bila filozofija v predvojni dobi najvernejši odraz vsesplošne duhovne krize, tako se je tudi danes odgovor na ta njena osnovna vprašanja kot odmev na vse-splošno gibanje in teženje po duhovni obnovi in organičnim, globljim pojmovanjem sveta in življenja zlil v enotni klic: nazaj k metafiziki! Tako elementarno kakor sodobni še noben rod v novem veku ni začutil, da vprašanje po obstoju filozofije in njeni nalogi prav za prav v svojem bistvu sovpade z vprašanjem metafizike. Zato vstaja danes iznad razvalin posameznih filozofičnih »struj« in »šol« in njihovega ozkosrčnega strokovnjaštva vedno jasneje enotna fronta, ki podira kulise ozke tradicije svojih »učiteljev« in »šol« ter poskuša najti prodora v široki metafizični svet. Ta enotni

obrat k metafiziki prodira — in to vedno uspešneje — nekako iz šestih, prej tako divergentnih smeri<sup>1</sup>: kritičnega realizma (O. Külpe, W. Stern in drugi), novokantovske (Natorp, N. Hartmann, Lask, Herrigel in dr.), fenomenološke (Scheler, v. Hildebrand, P. Wust), naravoslovno in življenjsko-filozofske (H. Driesch, R. Quardini in dr.) in kulturno-vedoslovno izhodiščne smeri (Edv. Spranger in dr.), dalje platonsko-avguštinsko usmerjene novoskolastike in končno pri nas iz predmetno-teoretične smeri Fr. Veber. Za te različne poskuse sta značilni predvsem dve potezi: Prvič, da kljub enotnemu osnovnemu hotenju na svojem površju izzvene vendarle v tako relativistične in divergentne klice kakor: nazaj h Kantu, nazaj k Fichteju, Schellingu, Hegelu, Tomažu in sl. Drugič, pri vseh se vidi, da ima sodobni človek ob svoji antropocentričnosti in dinamičnosti poleg že davno obravnavanih metafizičnih problemov še nešteto drugih, ki jih prejšnji človek ni čutil; zato govori danes o filozofiji, oziroma metafiziki: »življenja«, »duha« (Wust), nastajanja (»des Werdens« — Natorp), subjekta, »spoznanja« (N. Hartmann), »zgodovine« (N. Berdjajev, Thyssen), »čuvstev«, »moškosti in ženskosti«, »psihologije« (Et. Stein), »Orienta in Okcidenta« (Bachofen in dr.), »tehnike« (Des-sauer), »vojne«, »kulture«, »vrednot« (Scheler) in tako dalje.

**S**tojimo torej ob navideznem paradoksu: sodobni klic po metafiziki sovpade s klicem po dobah, možeh, ki so ravno metafiziko zavrgli ter ji izpodmaknili njene znanstvene temelje. Toda ta soprotivnost izgine takoj, ako jo gledamo v luči zgodovinsko-razvojne linije, ki kaže po eni strani, da je ta obrat k metafiziki vse kaj drugega ko klic »nazaj k srednjemu veku« ali k »skolastiki«, po drugi pa, da so isto čutili tudi vsi oni veliki sintetiki prejšnjih stoletij, ki se danes nanje sodobniki v svojem klicu po metafiziki sklicujejo. Ti so se namreč borili le proti »tujemu« »visokemu« Bogu in »dušečim« načelom formalno-statične srednjeveške metafizike in hoteli drugačne filozofske sinteze, ki bi novodobni dinamični in zahtev polni človeški naravi odgovarjala, jo zadovoljila, uravnovesila ter osrečila, a se jim je zgodilo, da so ob vsem zanikanju vendarle tudi sami ustvarjali neko metafiziko, ne sicer »bitja«, pač pa metafiziko dinamičnega voluntarizma. Šla je ta linija od Descartesa — preko Kanta — Fichteja — Schellinga — Hegela — notri do »Edvarda

<sup>1</sup> Prim. Max Ettliger, Geschichte d. Philos. von d. Romantik bis zur Gegenwart, München (1924), 305 sl.; in Aug. Messer, Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig (1924).



Hartmanna — zadnjega velikega sistematika». Vsi so se zavedali, da snujejo na sekularni nalogi, videli so, da je vsa doba od renesance in reformacije naprej klicala po velikem sintetiku, ki bi bil za novo dobo isto, kar Tomaž Akvinski za srednji vek.<sup>2</sup> In vendar so se vsi ti gigantski poskusi ponesrečili. Kant kot prvi najizrazitejši na tej liniji ne pomenja v bistvu nič drugega ko to, da je dal vsej problematiki in razklanosti novodobnega človeka odgovarjajoče znanstveno obliko (podlago) ter jo poostрил v vsej njeni usodni globini in dalekosežnosti. Njegove »antinomije« in »paradoksi« kažejo, da tvori ozadje vse te razklanosti novodobnega človeka njegov konflikt med: subjektom in objektom, med človekom in Bogom, med aksiološko in ontološko (bitno) sfero, med biosom in logosom, med voljo in spoznanjem, med svobodo in nujnostjo — skratka: med dinamičnostjo njegove narave in zakonito statičnostjo bitnostnega reda.<sup>3</sup> In kakor vsi poznejši poskusi tekom 19. stoletja niso bili v svojem bistvu nič drugega ko nemirno kolebanje od enega pola teh Kantovih dilem do drugega, tako tudi sodobnost, ki zavestneje in nemirneje ko kdaj poprej teži za končnim sekularnim metafizičnim prodorom, poskuša to ravno v znamenju že po Kantu odgrnjenih ter tekom stoletnega viharnega kulturnega razvoja stopnjevanih dilem. Točnejši pogled na to razvojno linijo nam odkriva:

1. dejstvo, da je za vsem tem bila prav za prav fenomenologija (in njej sorodne smeri: predmetna teorija in dr.) tista gonilna sila, ki je dala pogon in dvig tudi ostalim smerem. Ta je namreč s svojim bistvogledjem, z analizo notranjega zmisla in bistva doživetij ter idej takorekoč odkrila novi (objektivni idejni, fenomenalni) svet, ki tvori most med svetom subjekta in objekta, torej most iz skrajnega subjektivizma (psihologizma in sl.) do realizma;
2. pa, da gola fenomenologija prav radi te svoje prehodne, središčne vloge ne more doseči onega končnega prodora v metafizični svet, pa naj se javlja kot »čista fenomenologija«, ali kot »vrednostna« ali kakršna že koli »teorija«. V prvem slučaju nujno obvisi na osnovnem nasprotju (razklanosti) med: bistvom in bitjem, v drugem pa med: vrednostjo in bitjem (bios — logos, volja — spoznanje) kot osnovnimi metafizičnimi postavkami vseh takih poskusov, — Kantov problem se torej nerešen povrača!

<sup>2</sup> Gl. tudi Rich. Kroner, Von Kant zu Hegel, Tübingen (1924), II, 250 sl. cit. po: E. Przywara, Ringen der Gegenwart, Augsburg (1929), II, str. 950 sl.

<sup>3</sup> Obširneje o vsem tem v članku: »Duševna struktura sodobnosti«, Križ, 1950, št. 1, str. 2—27.

3. pa iz dejstva, da tudi od fenomenologije neodvisni, a na Kantu sloneči poskusi nove metafizike »nastajanja« (des Werdens) navsezadnje vendarle izzvene v iz svoje osnovne prazklanosti med bitjem in nastajanjem izviraajoči tragicizem, takoj uvidimo, da vsa pri Kantu nakazana problematika še vedno ni dobila svoje bitnostne (ontološke) sinteze — znanstvenega prodora v metafizičen svet, ampak da vsi ti poskusi pomenijo samo novi, silneje potencirani izraz v tragicizmu toneče metafizike dinamičnega voluntarizma (tako pri Schelerju, N. Hartmannu, Natorpu, P. Tillichu in dr.).<sup>4</sup> Tega namreč, kar stoji v težišču vseh vprašanj, še vedno ne morejo najti:

**M**esta človekovega v stvarstvu: ravnovesja med duševno-vitalno dinamiko in logo-normativno statičnostjo, ki jo čuti človek v sebi in izven sebe, med tisto tako utesnjujočo vsestransko pogojenostjo in odvisnostjo — ter med nadčloveškim stremljenjem po božanskih sferah: — skratka: življenjskega ravnotežja, ki mu po njem vsa narava tako neodoljivo teži in ki mu edino more nuditi neomajno osnovo za »absolutni življenjski optimizem«.

**I**n v sredi tega sekularnega napona sodobnih duhovno-kulturnih sil, ki kljub vedno uspešnejši borbi za veliko sintezo vendarle dozdej brezuspešno iščejo končnega prodora v metafizični svet, pomenja prav Vebrova, sicer po vnanjosti in obsegu skromna, a po celotni zamisli, znanstveni utemeljitvi in globini misli aktualna in velepomembna »Filozofija« — tisto epohalno etapo, ki je vsaj podzavedno dejanski smoter vsega novodobnega filozofskega prizadevanja. Najbližji mu je po svojih uspehih, celotni usmerjenosti in duhovno-osebnosti sorodnosti menda le še Peter Wust, ki v tem oziru ne sicer po genialni globini, pač pa po znanstveno previdni temeljitosti in končnih uspehih gotovo nadkriljuje svojega učitelja Schelerja, ki je v prvi dobi svojega elementarno-genialnega zanosa pač bil na tem, da potegne nase cela stoletja ter zavzame etapo končnega metafizičnega prodora. Ker pa isto etapo vedno temeljiteje zajema vprav njegov učenec Wust, zato je za naše opazovanje na tem mestu kratka paralela med tema dvema (Wustov — in Vetrov) najepohalnejšima in časovno najnovejšima poskusoma pomembna in to v dvojnem oziru: prvič, ker se kljub sorodnosti filozofičnih smeri, iz katerih izhajata, v svojem načinu, kako sta dosegla ta končni prodor, vendarle

<sup>4</sup> Prim. E. Przywara, Ringen d. Gegenwart, I, 355 sl.



medsebojno znatno razlikujeta in zato tudi ni mogoče govoriti o kakšni medsebojni odvisnosti: drugič pa, ker sta dosegla to le potem, ko sta se oddaljila od gole strokovne tradicije svojih šol (Wust od fenomenološke — Veber od predmetno-teoretične).<sup>5</sup>

**O**badva — Wust in Veber — najdeta kot osnovno metafizično postavko, osnovno razliko vsega bitnostnega vesoljstva v razliki med naravo in duhom; človek pa je križišče, kjer se sečeta čista narava in čisti duh; bistvo človeka je torej njegova metafizična bitnostna mejnost. Toda v metodi, kako to utemeljita, gresta kmalu narazen. Pri Wustu se narava in duh ločita drug od drugega po svojstvih popolne določljivosti (Bestimmbarkeit), trpnosti in samodejavnosti (svobodi); da pa mu iz tega ne nastane nujna posledica, izvajati vse bitno vesoljstvo iz dveh absolutnih počel ter tako zaiti v nekaj maniheizem, izpodbije to možnost z neposrednim prehodom na stvarjenje iz nič. Tako mu je seve tudi človeški duh vsaj kot »stvar« določljiv in končen ter izključuje tako vsako panteistično naziranje. Dasi je sicer to stvarno in logično pravilno, pa metodično in sistematično dosledno vendarle ni, kajti novodobno teženje po metafiziki gre ravno za tem, da iz naše lastne osebnosti (duha) in njenega omejenega bistva pokaže na nujnost absolutnega čistega duha nad njim. Zato mu Przywara očita (morda res ne neupravičeno), da je storil ta ovinek pač nekako bolj radi svoje ostale religiozno-teološke usmerjenosti.<sup>6</sup> Nasprotno pa je Veber šel tu bolj sistematično, organično iz ene misli na drugo. Iz njegove bistvogledne metode doživetij in subjekta sledi, da je treba vsem svojskim razlikam (to je človeške pametnosti in etičnosti), ki ločijo človeka tako od gole prirodnosti kakor od čiste duhovnosti, iskati zadnji razlog v bitno (ontično) eni in isti potezi človeške duševnosti, namreč v zmožnosti lastne samodejavnosti in samotrpnosti (= svobodnosti). Osnovna razlika med golo prirodnostjo in človeško osebnostjo torej ni v goli »samotrpnosti« in »samodejavnosti«, ampak v tem, da gola prirodnost sploh že načelno stoji izven razlike tako samodejavnosti kakor tudi samotrpnosti, dočim se svet absolutne osebnosti loči od človeške osebnosti v tem, da spada že načelno samo v okvir čiste samodejavnosti (= actus purus); in kakor o poslednji govori zaenkrat še samo načelno (bistvogledno), to je brez ozira na to, ali tudi faktično eksistira ali

ne, enako je možno v teh mejah govoriti še o taki bitnosti, ki tudi že načelno pade pod razliko lastne samodejavnosti in samotrpnosti, a brez prirodno-razvojne pogojenosti kakor človeška (relativni čisti duhovi). S tem mu je torej poleg vrednostne lestvice podana obenem bitnostna z arhitektoniko tem vrstam odgovarjajočih doživetij — in tako je naravnal potrebne dušeslovno-spoznavno-teoretične in bitnostne osnove za končni racionalni (a vendar v čustveni dinamičnosti sodobne nemirne duševnosti utemeljeni) in resnični bitnostni in ne le intencionistično-mistični ali voluntaristični prodor do zadnje metafizične točke: realne bitnosti osebnosti božje. Iz načelne prirodno-razvojne pogojenosti in samotrpnosti človeške osebnosti — pride do nujnega zaključka, da tako okrnjena bitnostna in vrednostna lestvica (po načelu zadostnega razloga!) nujno zahteva realno bitnost absolutne božje osebnosti (njegov I. dokaz za bivanje božje), ki je njeno absolutnost že prej točno opredelil nasproti absolutnosti in singularnosti »bitja kot takega« (ens ut sic) ter tako izpodmaknil temelje kakršne-mukoli panteizmu.

**V**sa teža Vebrovega epohalnega dela je torej zgoščena v tem, pri vseh mislecih dejanski toli iskanem in slutenem dejstvu, da se namreč v najpristnejšem jedru človeške osebnosti — v svobodi, to je v zmožnosti kolebanja med obema poloma svoje metafizične mejnosti — med čisto prirodnostjo in čisto nadprirodnostjo — kot v svojem kristalnem žarišču sečeta dve temeljni ontološki silnici: večni »odkod« in »zakaj«, »biti od koga« in »biti za koga«, ki obe skupno iščeta le enega: onega sebi nasprotnega bitnostnega pola, one večne statičnosti, ki se ob njej vzdržuje to ravnotežje življenjske dinamičnosti ter se ne umiri prej, dokler ne preide ta njegova labilnost v stabilnost (hrepenenje po odrešenju, kakor ga je klasično izrazil že sv. Avguštin: Nemirno je človeško srce, dokler ne počiva v Bogu!). Z drugimi besedami: najgloblja utemeljitev metafizične mejnosti človeške osebnosti sovpade v bitno (ontično) eni in isti svojstvenosti z vso njeno kulturno (: »pametnost« — odvisna od svobodne volje), etično in religiozno naravnavo! — Zato se mu tudi iz analize tega subjekta in njemu odgovarjajočih doživetij z neko samoobsebičevno doslednostjo in organično nujnostjo razvijejo vsi zakoniti tipi socialnosti in trojnemu bitnostno-vrednostnemu vesoljstvu odgovarjajoče tri (stvarna, osebnostna, nabožna), zmiselno druga v drugo se prelivajoče in razvojno obratno druga na drugi sloneče kulturne stopnje. Z vsem tem pa je obenem znanstveno utemeljeno,

<sup>5</sup> Prim. Wustova dela: Auferstehung d. Metaphysik. Leipzig (1920); Naivität und Pietät, Tübingen (1925) in Dialektik des Geistes, Augsburg (1928).

<sup>6</sup> L. c. str. 336.



dozdaj v znamenju nezdržljive alternative stavljeno dejstvo, da »prav vsako pravo antropocentrično motrenje sveta in življenja sploh je in mora biti hkratu teocentrično in obratno« (str. 185).

Tako je šele pri Vebru dobila ona dozdej vedno v — že po svojem bistvu zgrešenih in po Kantu prvič zastavljenih dilemah reševana novodobna razklanost med vrednostjo in bitjem, spoznavnoteoretično, etično ter metafizično sfero (med bistvom — bitjem in nastajanjem), med antropocentričnostjo ter teocentričnostjo, dinamičnostjo in stališčnostjo — svojo nele navidezno, dinamično-voluntaristično, ampak tudi resnično bitno (ontično), od vsake dinamičnosti človeškega subjekta neodvisno, a vendar vprav tej nemirni dinamičnosti adaptirano znanstveno metafizično sintezo.<sup>7</sup> Tu bi seve zahtevala že vsaka točka zase posebne razprave, ako naj bi res vrgli pravo luč na vrednost tega, kako je Veber tu zajel vse usodno problematiko našega človeka. Saj če pomislimo, da ti problemi ne tvorijo ozadja samo novodobnim fenomenološkim, novokantovskim ter življenjsko-filozofskim in vitalističnim smerem, ampak da je nastavek za ves ta ogromni sestav vprašanj dan že proti koncu srednjega veka v starodavni kontroverzi o razmerju med bistvom in bitjem (essentia — existentia) ter med skolističnim voluntarizmom in tomističnim racionalizmom — in če povrh upoštevamo, da vsa ta ogromna problematika ni le sovpadnost, povratek, ponavljanje starih vprašanj, marveč njihova usodna rast, potem razumemo, da so v tej Vebrovi knjigi zgoščena dolga stoletja z vso težo svoje pereče aktualnosti in problematike.

Stem pa je Veber mimogrede nakazal — čeprav komaj v glavnih obrisih — kakšna naj bo tista, skozi ves novi vek tako nemirno iskana nova metafizika. Ni storil namreč tega metafizičnega prodora v znamenju one zgrešene, ker nepopolne alternative, ki se je vila ves čas sem: ali metafizika voluntaristične dinamičnosti ali bitnostne stališčnosti (= metafizična bitja), ampak v znamenju tretje, dozdej še nikoli načelno upoštevane možnosti in to je: metafizika — bitja sicer, a ne pod njegovim

<sup>7</sup> Na tem mestu je treba posebej opomniti, da naloga teh vrst ni, podajati strokovno-kritično razpravo, ampak le očrt strokovno-ideološkega ozadja, ki ga ima V. filozofska usmerjenost; zato se tu ne spuščam v morebitne kontroverze in odprta vprašanja, ki jih — kakor vsako človeško delo — puščajo tudi Vebrova izvajanja na nekaterih točkah; tega pa zlasti tudi zato ne, ker se zdi, da očrtane njegove osnovne teze niso odvisne od nekaterih podrobnih njegovih kritično-dvomičnih točk.

formalno-statičnim izhodiščnim, ampak dinamičnim vidikom. Torej metafizika, ki ni v nasprotju z doslej znano »metafiziko bitja«, ampak jo le dopolnjuje (deloma z onim zdravim jedrom, ki tiči v vsaki voluntaristični, tako zvani »metafiziki«) v tem, da ni samo logično-metafizična, ampak predvsem tudi psihološko metafizična utemeljitev vsega vesoljstva: sveta in življenja; kratko: to je metafizika dinamičnega bitnostnega reda, dočim je visokoskolastična metafizika predvsem le metafizika statičnega bitnostnega reda.<sup>8</sup> Dal pa je tako tudi eo ipso odgovor na alternativo, ki jo je Przywara kot ugovor proti P. Wustovi »metafiziki duha« stavil, rekoč: »Ali je zadnja osnova vse metafizike nasprotje med naravo in duhom in njen prototip Platon in Avguštin, ali je pa zadnje nasprotje med nastajanjem in bitjem ter tako metafizika bistveno metafizika bitja in njen prototip Tomaž Akvinski?«<sup>9</sup> — Alternativa je namreč zopet nepopolna in sloni povrh na omenjeni netočni označbi »bitja« in »duha«!

Da se je Veber ves čas tudi zavedno-smotrno usmerjal za veliko sekularno sintezo in da je šlo za tem vse njegovo dosedanje znanstveno prizadevanje, to kažejo med drugim najbolj njegovi »Problemi sodobne filozofije« (1925), str. 294 in 306, ko govori o načelnih nalogah sodobne filozofije in govori o fenomenologiji in predmetni teoriji v neposredni zvezi z metafiziko in o njeni načelni potrebi.

<sup>8</sup> Tu rabim namenoma in dosledno izraza: dinamični in statični bitnostni red — v nasprotju z običajnim izražanjem, ki loči metafiziko »bitja« od metafizike »subjekta« (»duha«) in govori sporedno s tem tudi o »ontološkem« in »psihološkem« redu, s čimer smatra kakor moderna tako skolastična filozofija radi te terminologije že vnaprej ves »psihološki« red in sporedno vsako metafiziko »subjekta« kot nekaj zgolj subjektivističnega, bitnostnemu-ontološkemu redu nasprotnega. Tako izražanje je ne samo čisto neznanstveno, napačno, ampak tudi zapeljivo, ker nehote vede do napačne postavke, kakor da bi ves psihološki red ne bil nič objektivno resničnega, kakor da to ni nobena objektivna bitnost. Zato rabim rajši namesto izraza: »psihološki« in »ontološki« red izraz: subjektov bitnostni (= ontološki) in objektov bitnostni red in sporedno s tem metafiziko: dinamičnega in statičnega bitnostnega reda, pri čemer je že povedano, da tu ne gre za nasprotje v bitnosti sami, ampak le v vidiku bitja! — Da pa je možna taka metafizika dinamičnega reda, to je, da je možno bitnostni red opazovati načelno pod dvojnimi, pod njegovimi statičnimi (osnovnimi) in dinamičnimi vidikom, to nam najlepše pojasnjujejo najsplošnejša metafizična načela sama: načeli istovetnosti in protislovja — sta načeli statičnega — ostali dve (zadnja razloga in načelo vzročnosti) pa dinamičnega bitnostnega reda.

<sup>9</sup> L. c. I., 357.



Če torej vse povedano povzamemo, potem vidimo, da obstojajo prednosti, ki jih ima Veber pred ostalimi sličnimi (izvzemši deloma P. Wusta) poskusi predvsem v dvojnem oziru: 1. v njegovem spoznavno-teoretičnem in 2. v njegovem osebno-etičnem razmerju do predmeta.

Njegovo spoznavno-teoretično razmerje do objekta ima vseskozi značaj zaupanja, afirmacije, optimizma, brez one skeptične nakrhanosti, ki je tako značilna za vso osnovno strukturo novodobne evropske miselnosti. Razloga temu je seve iskati predvsem v predmetno-teoretični podlagi njegove filozofije, a tudi v drugih, njemu individualno lastnih lastnostih.

Ako namreč motrimo značaj te novoiskane metafizike, ki naj bi: a) bila ontropo(subjekto-)centrična, b) ki pa naj bi pomenjala poleg svojega specifika: biti filozofija dinamičnega bitnostnega reda, še sintezo statičnega — potem kmalu uvidimo, da ima predmetna teorija v to svrhu morda najboljše znanstveno-izhodiščne pogoje:

Prvič je njeno izhodišče novejša, na samoopazovanju sloneča analitična psihologija.

Drugič brez kakšnih apriorističnih in na duhovno-filozofski sorodnostni liniji: Platon — Avguštín — Descartes — Kant temelječih postavk, kakor je to pri novokantovcih, fenomenologih in nekaterih »modernističnih« (od cerkve indiciranih) novoskolastikih (n. pr. J. Hessen). Nasprotno: predmetna teorija sloni na aposteriorno izhodiščni filozofsko-sorodnostni liniji: Aristotel-Tomaž-[Bolzano] Brentano-Meinong.

Tretjič pa ona ni zgolj spoznavna teorija in psihologija, ampak pomenja v antropocentrični moderni filozofiji nekako to, kar v metafiziki statičnega bitnostnega reda tradicijska antologija,<sup>10</sup> torej že potrebni antološki nastavek za končni prodor v metafizični svet. Da pa je Veber dosegel tudi ta končni prodor, je treba pripisovati predvsem naslednjim njemu lastnim znanstveno-osebnim potezam:

1. Razširil je kot prvi iz Meinongove šole pot svojemu raziskovanju tudi na subjekt, s tem prekorajčil meje gole predmetne teorije in se tako dvignil iz položaja izključnega znanstvenika-strokovnjaka na ravnino misleca-ideologa.
2. Ob vsem tem se ni izgubil v tisto usodno relativnost, ki se pri ostalih izraža v klicih: nazaj h Kantu, Tomažu itd.: nasprotno — njegovo izhodišče je prav v klicu: človek, povrni se vase, nazaj k bistvenosti — kakor se je to iz

<sup>10</sup> O tem razmerju predmetne teorije do psihologije, spoznavne teorije in ontologije natančno razpravlja Veber sam v svojem »Sistemu filozofije« (1921), str. 54 sl. in 85 sl.

Sokrat-Avguštinskega klica razvilo v Descartesov: Cogito ergo sum — a, ne morda v klicu: nazaj k Sokratu, kar bi utegnil kdo pričakovati. Edino na ta način si namreč ni zaprl totalitete aspekta, ki je za prodor do tako velike sinteze brezpogojno potrebna.

3. Potegnil je duhovno-sorodnostno filozofsko linijo med Sokrat-Avguštín-Descartesovo in moderno fenomenološko-predmetoslovno bistvoglednostjo, jo zvezal na eni strani z Duns Skotovo subtilnostjo analize in psihološko fineso, na drugi strani pa z logično ostrino in sintetično silo pravkar očitane filozofsko-sorodnostne linije, ki na njej sloni predmetna teorija ter tako združil na teh zgodovinsko razvojnih sorodnostnih linijah vse pozitivno skladne vrhovne točke. Tako je indirektno pribil dejstvo, da mora sekularna sinteza iti mimo linije ponesrečenih poskusov (Kant — Hegel itd.) in ne graditi na njihovih ponesrečenih dilemah sistema novih nasprotij ter tako vnašati v človeško dušo še globlje razklanosti. adnji odgovor na pozitivni oziroma negativni uspeh vsake filozofije, zlasti na vprašanja novodobne miselnosti pa nam nudi pogled na človekovo osebno-etično razmerje do objekta. Pri vseh velikih mislecih (tudi srednjeveških: Avguštínu, Bonaventuri, Tomažu i. dr.) se namreč kakor rdeča nit vleče pojav onega pračloveškega hotenja po absolutnosti, apriornosti in brezbrežni ekspanzivnosti lastnih sil, ki skuša vreči raz sebe okove končnosti in utesnjujoče zakonitosti. — Za človekom stoji vedno gigant. Vprašanje je le: v kakšni obliki! In tu si stojita spoznavno-teoretično in osebno-etično razmerje do predmeta takorekoč v recipročnem medsebojnem odnosu: da je namreč gigantsko osebno-etično razmerje n. pr. pri Avguštínu in Tomažu dobilo končno svojo uteho v pračloveško-otročkem: »Nemirno je človeško srce, dokler ne počiva v Bogu« — torej: v gigantstvu otroštva božjega — in ne v efemerni gesti: non serviam — to je gigantstvu: nadčloveškega demonstva — je navsezadnje odvisno od vprašanja, kako pojmuje človek bitni odnos absolutnosti in apriornosti božje osebnosti do »absolutnosti« in »apriornosti« svojega lastnega nemirnega duha. Dokler namreč nima jasnosti v tej točki, dokler ne uvidi v dnu lastnega prirodno-pogojenega in odvisnega bistva utemeljenega nezmisla »čiste humanitete« (kot najvišjega življenjskega ideala) itd. — tako dolgo je vedno prisiljen v svrhu nujnega notranjega bitnostnega usovršenja svojega hrepenenja vso absolutnost in apriornost »božanstva«, »numinoznosti« in sličnega presaditi v svoj lastni subjekt in tako



usodno omahniti ob božjerazvojni oziroma teogonični samoodrešitvi človeštva, ki tragično konča v mističnosti na pesimizmu nadčloveškega voluntarizma umirajočega panteizma oziroma teopanizma. Obratno pa je spoznavno-teoretična utemeljitev svetovnega nazora (ali pesimizma ali optimizma) končno odvisna od vprašanja, s kako osnovno postavko v svoji duši se bliža kdo k predmetu: da bodimo z demonsko — non serviam, ali s človeško: da bodimo, kakor otroci...! In v poslednji moramo iskati najgloblje, osnovne razlike Vebrove filozofske usmerjenosti od vse ostale (razen P. Wustove in nekaterih drugih) novodobne miselnosti. Tega ne razodeva samo pričujoče Vebrovo delo, ampak deloma že prejšnja, zlasti njegova Etika (1925), kjer je tedaj ta končni prodor pač le malokdo mogel slutiti. Moderni človek je izgubil pravo razmerje do predmeta, do bitnosti, resnice; ona spoštljiva, v otroško začudenje in strmenje zajeta distanca, s katero naj bi se bližal luči resnice, ki naj bi mu bila dušeslovni nastavek vse filozofije (Aristotel!) — je izginila; in kakor so mu vsa teoretična vprašanja v znamenju načelne in nepremostljive razklanosti, tako se mu tudi vse njegovo iskanje resnice samo ne more preliti v spontan sakralni, posvečeni akt in zato ni nobena psihološka nemožnost, da se moderni človek zapleta v tako logično nedoslednost: z nečimerno kretnjo odklanja Boga-Človeka in istočasno vnaša veličino boga-človeka v svoj lastni jaz!

**T**udi v slučaju, če bi ta Vebrova knjiga ne imela nobene druge pozitivne lastnosti: dejstvo samo, da je s svojo zdrav, pristno človeško osebno-etično naravnavo svoje osebnosti našel zopet pravo razmerje do predmetnega vesoljstva, bi podelilo vsemu temu idejnemu dvigu njegov nadpovprečni, epohalni značaj! Tako bi morda ravno tudi na tej točki naj-

jasneje stopila v ospredje duhovno-kulturna pomembnost, ki jo lahko pridobi Vebrova filozofija, ako se bo iz tega prvega začetka še podrobneje razvila v vsebinsko polno močno idejno silo! Saj če pomislimo, da prave distance, pravega zdravega razmerja do objekta ne zmore ne vzhodni človek, niti sodobni zapad, potem ni pretirana trditev, da bi taka filozofija z vplivom na zapadno evropsko miselnost začela na filozofsko-kulturnem polju izpolnjevati ono vlogo, za katero smo Slovenci morda ravno ob svoji majhnosti že po svojem zemljepisno-zgodovinskem, zlasti pa dušeslovno-narodopisnem položaju tudi sicer poklicani: biti namreč prehodni, mejni člen med vzhodno in zapadno kulturo in miselnostjo, vzdrževati duhovno-kulturno ravnotežje med vzhodno vitalno-ustvarjajočo in zapadno zavestno oblikujočo silo, med življenjsko polnostjo in neposrednostjo vzhodne duše in med življenju tujo hiperkulturo zapada, med mistično-božje odrešilno usmerjenim vzhodnim in med ponosnim idealom »čiste humanitarnosti«  
zapadnega človeka. Resni memento pa je s tem ta filozofija eo ipso tudi za nas same: da se zavedajmo svojega narodnostnega bistva, njegovega poslanstva, da ne zapuščajmo svoje zdrave naravne pristnosti, ki še diha iz vernosti, mišljenja in celotnega življenjskega stila našega ljudstva in naše zemlje. Vebrova filozofija je mogočni, avtoritativni, iz najvišjega našega znanstveno-kulturnega središča prihajajoči svarilni klic — in to ob skrajni uri — da je zlasti ena bolezen za slovenski narod nevarna in sramotna: tisto pomanjkanje lastne samozavesti, podcenjevanja lastnih sil, bogastva, velikih mož itd. na eni strani, dočim na drugi »le vsled nekega čudnega nespoštovanja tega, kar sami imamo, vprav v načelnih vprašanjih z veseljem capljamo za kulturnim razvojem drugih in večjih narodov« (str. 19).

## ANGELI

**S**rebrni templji v noč zoenijo, **S**ijaj razžarja nočno stran, **L**jubezni rana krvavi,  
glej, sveče v dalji že gorijo, sijaj razžarja mojo dlan, vsa večnost mi v objem hiti,  
od teže se potaplja čoln. glej, angeli gore iz sanj. o, nikdar več ne bodem sam.

**P**eruti od nekod šumijo, **S**rebrne pladnje nosijo **L**e vozi, vozi angel zlat,  
brezglasne sence govorijo, in v himnah tiho prosijo, tako bi tihi romar rad  
zvoženja tihega sem poln. da jim svoj zlati prstan dam. utonil v večnostni zapad.

Edvard Kocbek