



Notranji gon, vir naravstvenosti.¹⁾

Spisal dr. Janko Pajk.

Vvod.

Vsak človeški čin je plod nagibov, ki prihajajo od njegove znotranjosti in sami od sebe, ali pak napotil, koja priziva pomišljaj določenih svrh dejanja, stavljenih si od dejatelja. Nagibi (motivi) in napotila (beweggründe) pak prihajajo od potrebščin, katere čuti ali sluti dejatelj v sebi. Ko bi potrebščin ne bilo, ne bilo bi ne gibanja ne činnosti (delavnosti), a ljudje bi pogrezali v lenost in bi otrpnili deloma. To smemo zaglavljati iz velike brezposlenosti in lenosti nekotih narodov, ki životarijo pri malih potrebščinah, zadevajočih najnujnejši njih žitek; ko bi še teh potrebščin ne bilo, polenili bi se popolnoma. Ali slednje pri sedanjem, danem sestavu človeškega življenja ni možno; popolne brezpotrebnosti v človeštvu ni, zato i popolne brezposlenosti ne, a zato mnogo veči del človeštva vidimo neutegoma in neprestano loviti sredstev, po kojih bi silečim je potrebščinam zadostovalo. Po mojem sodu je tak lov blagonosnej i nego preveliko zadovoljevanje s svojim stanjem. Narode samozadovoljne vidimo propadati, a samo narode z velikimi potrebščinami napredovati i druge nadvladati. Naj bi slovanskim — prezadovoljnim — narodom ta nauk bil v opomin! Utišenje i izpolnjenje vseh potrebščin, to je oni sen, koji sanja človeštvo o blaženosti, t. j. o nekej popolnej i dovršenej brezpotrebnosti, katero dosežajo bogatini i

¹⁾ Zaradi tesne zveze mej pravom i naravstvom, o kojej sem razpravljaj v letniku 1892. podrobneje, i poleg tega zaradi velike važnosti, katero ima naravstvo za vse javno i družbensko življenje ali bi vsaj imeti trebalo, zdi se mi nadaljevanje i pretresanje modroslovnonaravstvenih vprašanj v pravniškem listu popolnoma umestno udobno.

Pisatelj.

siromaki, epikurejci in ciniki, družabniki in puščavniki. Kako težko pa je ne samo doseči tako blaženost, nego že samo opisati jo pojmovno, to je dobro dokazal H. Spencer.¹⁾ Sicer pak ti, ki si žele take brezskrbne blaženosti budhističke, ne vedo, kakošnega zla si sami žele. Po njej bi zamrlo vsako človeško delovanje, a z njim zamrla vsaka mrvica zanimivosti življenja, brez koje bi to postalo otrpnenost. Lepo opazuje Maudsley: „Prenehanje nastojanja je istovetno z umretjem.“²⁾ Gotovo! kajti ni večega blagoslova od dela in delovanja, in zato tudi ne gorgjega zla od brezpotrebnosti in polenjenja!

Potrebščine pak izvirajo iz prememb telesnega in duševnega žitja. Rast in presnovivanje telesnih delov, narastenje in upadanje telesnih in dušnih sil, sploh vse premembe, vse menjave in beganja, spremljajoča životni in duševni prohod, načinjajo zdaj čuvstva radosti zdaj neradosti, katera čuvstva se takisto menjajo in mešajo. Pri tem nadvladujejo dostikrat ene radosti in neradosti drugemu, dočim kakošna večja radost, koja se je vsaj v pomišljenji pojavila in ustanovila, nadkriljuje in tako tudi izpodriva manjše radosti ali pak celo nasproti jej stoječe neradosti, kar istotako velja o neradostih nasproti radostim. Odtod prihaja čut neugodnosti ali dosadnosti. Tako n. pr. ljudje pri svojih manjših odlikovanjih ali okoriščenjih, kadar se čutijo večih odlik in koristij dostojni, ne trpe nič manj bolestitj nego oni, ki se ne mogo niti takih majhnih zadoščenj veseliti, ker so popolnoma v stran porinjani in prezirani. Mehkužnikom majhna nezgodica dela toliko dosadnosti, kolikor trpinom največa bolest. Velikost ali malost kake bolesti se da meriti jedino vlastnim merilom t. j. čuvstvom trpeče osebe. Včasih majhni in

¹⁾ H. Spencer govore o težkoči pojmovnega opredeljenja „blaženosti“ v „Thatsachen der Ethik“, 1879, str. 179—180. — Glede pomočkov porabljenih zdi se mi primerno opomniti, da so vzeti največ iz nemške modroslovne književnosti, a tudi iz angleške in francoske. S tem pa mi nikakor ne bodi podtikano, ko da sem brezuvetni pritrjevalec vsemu, kar nemška modroslovnost uči; stvar je menda le naopak: baš pri uporabljevanji nemškega modroslovja sem si prizadeval biti čem opreznejši. Toliko v pojasnilo. *Pisatelj.*

²⁾ Maudsley: V „Physiologie und Pathologie der Seele“, 1870, str. 137. (prevoda).

lahki ubodeci z iglami, kakor pravijo, nekoje globlje ranijo nego druge udarci z debelimi batinami.

Telo in duša imata v sebi moč, da odbijata čuvstvo dosadnosti, a to s tem, da se z ene strani oba branita boleti, toraj v zanikalnem smislu, z druge, da se pomišljenje kake radosti udriži ali pa da se že bivajoča radost povekša, toraj v položiteljnem pomenu. Odtod pak nastajajo nova stanja duši, koja imenujemo poželjenja in pohotenja. Poželevanje je neizogibna posledica dosadnosti, kar je dobro opazil John Locke pišoč: „Gotovo je, da kjer biva dosadnost (uneasiness), tam tudi biva pohotenje“.1) Misel, da pohotnja naravnost izvira iz životnih prememb, koje Francozi in Angleži pripisujejo nekim „esprits“, izrekel je tudi R. Descartes.2) Dosadnost je toraj vzrok, pohotenje nje posledica, a potrebščina obema izvir, ob enem pak svrha nje utišenja; v pohotenji toraj čutimo potrebščino in ob enem pomišljujemo nje izvir ter način in sredstva nje izpolnjenja. S tem, da pomišljaj kake potrebščine stopi v dušo in se v njej ustavi, on načinjuje nje svest, po svesti pa hotenje, vsled hotenja pa voljo, po volji pak životne t. j. pred vsem živčne nagibljaje. Tako telo vzbija na vsako željo ali hotnjo, a hotnja tako postaje nagib dejanja. Na rečeni način iz potrebščin nastajajo vsi nagibi vsemu človeškemu dejanju.

V obče človeška blaženost, pod koju si imamo menda najbolje misliti kolikor večje izpolnjenje ali utišenje potrebščin življenja, obseza v sebi dvoje: odstranjenost vsega, kar bi pridrževalo dosadnost ali jo celo povekševalo, in pa pribavljenost ter ohranjenje vsega onega, kar ustreza potrebščinam ter jih izpolnjuje. Obe strani pojma blaženosti pak se daste zediniti v njiju vkupnej razmeri do pohotnje: blaženost pomenja izpolnjeno željo; želja sama pak ali pohotenje ni drugo nego nekakšno napiranje, da duša stopi izvan dosadnosti ali neugodnosti ter ob enem prohodí do ugodnosti. S tem

1) John Locke: Essay, II., ch. 21. § 39. — Locke-ovo misel že nahajam pri Sallustiju: „inquires ac indomitum ingenium“ (Fragm. I., 7. pri Dietschu, II. vol. zbrana) je izvir dobremu in zlemu.

2) R. Descartes: „Ueber die Leidenschaften der Seele“ II. del, članek 86, str. 68. (Kirchmannovega prevoda).

smo pomen važnega pojma blaženosti, kolikor je možno, vsaj z dušeslovnega stališča osvetlili; kolike važnosti je ta pojem za naravstvo vselej bil in še je, to ve vsak, ki se je količko bavil z naravstvom. Da ima blaženost (grški: evdajmonija) za naravstvo v resnici velik pomen, tega celo uzornik Kant ne drzne utajevati; samo da taji on, da bi blaženost bila „prava svrha človeške naravi“, rekši: „Načelo lastne blaženosti je pristojno“¹⁾, a taječ: „da bi pri bitju, koje ima razum in voljo, tega bitja ohrana, blagostanje, z eno besedo blaženost bila prava svrha po narodi.“²⁾ Glede svrhe vsak sme Kantu pritrditi, a toliko vsak zopet mora priznati, da se blaženost človeku vidi potrebna, in to vsled naravi njegove; kajti srečnemu ali blaženemu biti veva naroda človeku sama Prirodnih čutov in čuvstev pak se nijedno naravstvo ne more popolnoma izogniti, dokler naravstvena načela in pravila sploh hote veljati za ljudi in na zemlji, a ne za angelje in nadzemljake.

Vsota vseh v človeškem bitju ležečih nagibov k dejanju, kojih namen je vsaj po izkušnji oblažiti dejatelja t. j. utišiti vse njegove potrebščine, je ono, kar zovemo z enim izrazom notranji gon, ker goni k dejanju, k delu. Gon je nesvestno delovanje človeškega života, mej tem ko je volja svestno gibanje in kretanje njegovo. Tako Maudsley išče v gonu neko „nesvestno“, „temno“ načelo človeškega delovanja.³⁾ To je istotako nazor Hume-jev, ki gon imenuje neko „nesvestno silo“.⁴⁾ Da je gon samo pojavljanje telesa, razlagata Descartes kakor Maudsley; Descartes ostro razločuje gon od volje, kateri dve sili mu ne veljate za „sorodni“ bitji.⁵⁾ Javi pa se gon v

¹⁾ Kant: Praktische Vernunft, str. 23 Kirchmannove izdaje.

²⁾ Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hartensteinove izdaje Kantovih del, 4. zv. str. 243.

³⁾ Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele, 1870, str. 136 do 137 (prevoda).

⁴⁾ Hume: Untersuchung, IX., str. 199 (Kirchmannovega prevoda).

⁵⁾ Descartes: Meditation VI str. 98–99 (v Kirchmannovem prevodu). — Od nagona (instinct) se gon loči po dveh lastnostih: gonu so sredstva in svrhe izpolnjenja njegovega temne in nejasne, nagonu pak je lastno, da on teži po nečem, kar je vsled izkušnje osebine po svrhi in sredstvih gonu prikladno. Nagon je toraj svojega cilja (predmeta) in njegovih sredstev gotov, deloma si tudi svesten, kar ga močno razli-

podobni po želevanju in pohotevanju. Sama na sebi ta sila človeškega telesa nikakor ni naravstvena, kakor tudi druge telesne sile kot take niso naravstvene; a v gonu tiče takošne moči in toliko življev, da, ako se one na naravstvene svrhe obračajo in po naravstvenem poti vzgojujejo ter vodijo, postajajo izvrstne naravstvene blaginje. Da se ta prednost in izvrstnost gona prav presodi, treba je to silo temeljito promotriti, njegove naravstvene kali prav razkriti ter njegove izrodke odpravljati. Pred vsem je toraj treba ostre dušeslovne razločbe gona in spoznanja onih zakonov, po kojih gon svojo od prirode mu naznačeno svrhu izvršuje. Izpolnjevanjem teh zakonov postane gon, jeden najobilnejših virov naravstvenosti. Se ve jednostransko naravstvo, koje se ne osniva na prirodne zakone, nego plava po prekočutnem vzduhu ali v meglah domišljave, ne bode, kakor tudi res ni, nikoli spoznalo naravstvene važnosti in krepkosti notranjega gona.

I. Gon k samosebnosti.

Jedna prvih potrebščin organskega telesa je ohrana posamnega človeka ali osebna samoohrana. Vsako živeče človeško telo teži po ohranitvi svojega životnega ustroja ter hoče obstojati kot neka celotna nepretrganost. Zato človek želi dovažanja vsega tega svojemu telesu, kar bi to telo pri moči in pri obstajanju ohranilo. S tega vidika so gon k samosebnosti (individualitätstrieb) zvali tudi gon k samoohrani (selbsterhaltungstrieb), kar naposled ni tako močno različno, kajti kdor hoče svojo osebnost kot nekaj v prirodi samostojčega ohraniti, ta bode svoje telesne ohrane želel, ker brez te ohrane sploh ni samosebne ohrane. Vendar pak oba pojma nista čisto jednaka ali istovna (identična): obseg pojma samosebne ohrane je v nekem oziru širji od onega samoohrane. Samoohrana ima ohranitev svojega telesa v očeh, a samosebna (individuvalna) ohrana meri tudi na ohranitev

kuje od „temnega“ gona. Nagon toraj tvori prehod do volje, ki je nekaj polnosvestnega, mejtem ko je nagon sicer prikladno, a samo polu- ali celo nesvestno pritiskanje po izpolnitvi tega, k čemur v svrhi in sredstvih popolnoma temni gon prisiljuje.

vseh duševnih in naravstvenih svojstev, kar ni vse jedno. Tekom te razprave najdemo činjenic, iz katerih bode jasno, da naravstvena ohranitev seza včasih čez meje telesne ohrane: ljudje žrtvujejo dostikrat svoj život, da rešijo kakošno svojo namisel (idejo). To je toraj samosebna ohrana, v širšem pomenu časa in kraja nje veljave. Zato je dvoje samoohran: prostotelesna in pak naravstvena, katera je vzvišena nad prvo, da-si tudi ona zahteva telesne ohrane, a samo pogojno.

Tudi telesna sebeohrana ima svoj temelj v naravstvenem načelu. Ona je velikega pomena, ker je naravstveno delovanje v premnogih slučajih in z večine omejeno po telesnih močeh, in ker je nedvojbeno resnično, da naravstvena sposobnost zavisi večinoma od telesne vrlosti dejatelja. Vendar pak naravstvena dejateljnost ni celoma zavisna od telesne jakosti; kajti vsak ve, da tudi najzdravejši in najsposobnejši človek lahko greši in toraj ne podaje vselej poroštev naravstvenemu žitku. Zato telesna ohrana samega sebe nikakor ni in ne more biti končna svrha naravstvenosti, da-si je ona brez dvojbe z večine slučajev tudi naravstvena.

Mnogo viša in važnejša je naravstvena sebeohrana, katera je na ohranjenje duševnih in naravstvenih blaginj in vrlostij obrnena. Te blaginje se imenujejo namiselna (idealna) dobrotstva, ker ne sestajajo v telesnih svojstvih niti v vnanjih razmerah osebe, nego v pomislih in duševnih nje stanjih. Naravstveniki ta dobrotstva cenijo mnogo više nego gmotna, in to po vsej pravici. Saj njih dobava stoji mnogo več troška, več telesnih in duševnih sredstev nego dobava gmotnih blaginj. Viša cena namiselnih blagostij razvida se tudi iz tega, da je njo dostikrat treba stoprav žrtvovanjem telesne bitnosti priboriti. Namiselna dobrotstva, na pr. osebni nazori, osebna mnenja, čuvstva, osvedočenja, izkušnje, nagnenosti i. t. d. so neobhodni in neopustni, da! najdragocenejši deli osebnosti in, ko bi njih oseba pogrešala, izgubila bi jedro bitja, vso veljavo, vso zanimivost in vsako višo ceno svojo, brez njih bi ona bila prav ubožna in siromašna stvar. Le pogledjte, koliko velja človek ali pa narod brez namislij (idej), brez gorečih čuvstev, brez vse namiselnosti (idealnosti), recimo brez vsega višega znanja, brez vere, brez

verskih čuvstev, brez domo-, človeko- in rodoljubja, brez živega čuvstvovanja za svojo čast in poštenost, za pravičnost, udobnost in krasoto! Kakor gotovo se namiselna dobrotstva čutijo, ker so nam zapisana v človeško dušo, toraj tudi v resnici v nas bivajo, ravno tako gotovo so nam ona k življenju in k naravstvenosti potrebna, ravno tako toraj potrebna k dosezanju prave blaženosti, naravstvene. Ohrana namiselnih blagostij je toraj dolžnost človeka, ker so te blagosti del človeškega, od prirode nam vsajenega bitja. Tako je toraj samosebna ohrana, ki v sebi združuje ravno najblažje dele našega bitja, naša naravstvena dolžnost in obvezanost. V tem reku tiči pravi razlog vse te ohrane; drugih razlogov da se še več našteti: gospodarstvenih, družbenih itd. Toraj že samo s stojališča lastne osebe, ne ozirajoč se na človeško družbo, na narodnost, na državljanstvo, na rodbinstvo itd. treba je sebe v tem smislu ohranjovati; tako da toraj biva dolžnost samoohrane, kojo se ve nekoji učenjaki budhističnega, samomorilnega mišljenja zanikujejo, kakor na pr. A. Schopenhauer, kateri je največji nje nasprotnik.¹⁾ A misleci te vrste s svojim zanikavanjem vsakih dolžnostij do sebe samega jemlje prvi pogoj in prvo jamstvo naravstvenosti, katera zahteva trdne telesne ohrane, ne govore o samosebnej ohrani, katera stoji še mnogo više.

Kakor pa smo pojem samoohrane razširili v pojem samosebne ohrane, tako moramo dosledno tudi pojem človeške posamnosti ali samosebnosti (individuum) razširiti. Ta samosebnost, vtelešena sicer v vidnej osebi in v vseh činih genija človeškega, stoji svetu nasproti ne samo kot nekoja tvorno omejena, nego tudi kot neka posebna, za-se čuteča, čuvstvujoča in misleča celota. Čem je vsak obeh delov osebe, namreč život in duh, trdneji v samosvojem ustroju, čem bolj je vsak obeh življev razvit, a čem je tudi zveza obeh krepkejša in skladnejša, kar se iz krepke činosti osebne vidi, tem čvršča je samosebnost, tem krepkeje bode stala svetovnim navalom nasproti, tem krepkeje tudi zoperstajljala se lastnim opakam in slabim nagibom in tem čvršče bode oseba činovala, kar je

¹⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, str. 127.

pri naravstvu glavna stvar. Ta zveza in skladnost pak prihaja od soglasja volje in gona. V podredjenju gibljivih načel gona pod praveče načelo uma in namiselnega razuma leži ta skladnost, toraj tudi sila in moč samosebnosti, a v ničem drugem. Kako površno je ono podkladanje posebnih urojenih močij in namislij v znanstvu, kakoršno se nam pokazuje do Herbarta v duše — in naravstvoslovju Wolfovem in Kantovem, uči nas ravno tukaj promotrovano mesto naravstvene znanosti. Steinthal, ki je dosti bister, da ni spregledal velike važnosti samosebnega načela v naravstvu, tolmači njega izvir prostim, prav cenim predpolaganjem neke posebne „namisli samosebnosti“ s čemer ni nič tolmačeno.¹⁾ Naravstvena samosebnost ne prihaja od nikake v osebo vnašane ali vnešene „namisli“, nego ker ona ne biva vselej, toraj je s časoma pri nekotih nastala, in to iz podanih snovin, z večine namreč po moči in sili posredstva (medium) t. j. okolnostij, nagodkov in slučajev, deloma pak po lastnem razumu in trdnj volji. Samosebnost naravstvena je plod dela, truda in sreče, nikakor pak ne sama umetnina ali pa sama nezaslužena dobava ali pak sama nagoda (naključje). Da bi bila samosebnost plod posredstva samega, kar pa po mojem mnenju nikakor ne zadostuje k nje tolmačenju, je prvi odločno trdil Herbart, ki vse dušne prikazni izvaja iz nekih mej saboj borečih se sil stvarjenja; primeri o vplivu posredstva na samosebnost njegovo dušeslovje.²⁾ Da posredstvo ali „vunanji vzroki“, in ti „največ“ pomagajo k razvitku samosebnosti, dovaja temeljito J. St. Mill.³⁾ Urojenost samosebnosti in nje razvoj iz posebnih ali vlastitih, toraj prvotno bivajočih „krasočutnih“ (estetičnih) in „naravstvenih“ etičnih znakov izkuša poleg usojene namisli dokazati rečeni Steinthal.⁴⁾ V raznem ustroju raznih duš, toraj v duševnih podatkih, išče Strümpell izvira samosebnosti.⁵⁾ Mnogo

¹⁾ Steinthal: Allgemeine Ethik, 1885, str. 106.

²⁾ Herbart: Lehrbuch der Psychologie, §i 131—140.

³⁾ J. St. Mill: System der deductiven und inductiven Logik, III. zv., 1873, str. 260—261 (Gomperz-ovega prevoda).

⁴⁾ Steinthal: na rečenem mestu in pak na str. 200.

⁵⁾ Strümpell: Vorschule der Ethik, 1844, str. 142. — Strümpell vidi v samosebnosti „nekaj menjajočega, koje dopušča mnogo mogočih

tolmačenj podobnih nahajam pri Descartes-u, J. Locke-ju in Hume-ju. Pomena vredno je, da nasproti vsem tem nazorom Kant v samosebnosti gleda neko istoto (*identitas*) ali samemu sebi jednakega, kar njemu velja za samosebnost samo. Kant namreč z logičnega, ne z dušeslovnega ali pak z zgodovinskega načela, po kojem se stvari menjajo in druge postajejo, smatra samosebnost, koja mu velja za nekaj v duši stalno utrjenega, s kojim ona gleda in opazuje svet, nezmotena v svojem bitju po raznih oblikah stvari, koje se njej prikazujejo. Njemu je toraj samosebnost oni „um“ (*intellect*), ona pri starih in sredovekih modrijanih prevladajoča „luč“ duše, koja gori vedno jednako. On pravi: „*mutatio quaelibet supponit identitatem subiecti, succedentibus sibi invicem determinationibus*“.¹⁾ Da končno Spinoza ne pozna nikake samosebnosti, ker se njemu stvari neposredno zrcalijo jedna ob drugo, tako da je „duša“ samo čin tega zrcaljenja, a „osebnost“ samo kraj in mesto njegovega odbijanja, uči vsa njegova dušeslovna kakor tudi prekočutna in naravstvena nauka. Meni je, kakor sem preje povedal, samosebnost učinek treh činiteljev: dušne samosvesti, katera se kaže v spoznavanju nje same po sebi samej, potem dušnega razvoja, ker je duša (zdaj več zdaj menj dovršna) nedvojbeno podvržena razvoju kakor vsaka bitnost, in naposled učinek posredstva, katero se več nego samo v nas zrcali, no tudi mogočno na nas deluje, pretvarjajoč in preobrazujoč nas.

Razloživši pojem, bistvo in izvire gonu k samosebnosti treba nam je pokazati naravstvene učinke njene. Pred vsemi drugimi učinki naj oni pridejo na vrsto, katere zadevajo posamno osebo; kajti samosebnost obseza tudi skupine oseb: rodbine, narode, države, človeštvo, o kojih osebnostih pak poročem svoje misli v posebnem poglavji.

obraznostij in skupnostij, koje menjajoče se, so ravno vsled tega samega sedež samosebnosti“ (v rečenem delu str. 139). — Ta nazor je močno različen od navadnega, ki v samosebnosti išče nečasa, stoječega in stanovitega!

¹⁾ Kant: *De mundi sensibili atque intelligibili*. Hartensteinova izdaja vseh del Kantovih, II. zv., str. 398.

II. Naravnostveni učinki gona k samosebnosti.

Načelo samosebnosti opazujemo v vsem stvarstvu, vsaj očitno v ustrojenih stvareh, v živalstvu in bilstvu; vsaka, tudi najmanjša stvarica teži po ohranitvi svoje posebnosti in svojih svojstev; tudi kadar se premenja, dela to z očitnim namenom, da sebe dovršuje in dopolnjuje v obstanku.

Mej živalstvom pak in bilstvom je v tem teženji velika razlika in sicer ta, da je pri živalinjah gon k samosebnosti večji in krepkejši: žival in človek napadana se na vso moč brani, rastlina nima druge obrambe nego prirodne, od zakonov prirodnih jej podeljene, da namreč po svoji tegi, po svoji telesni skupnosti in celoti razdiranju stavi zapreke. Človek s svojo razumno voljo brani se razdora najbolje, čuva se njega ne samo po telesnih naporih in odporih, temveč tudi po svoji dušni previdnosti in opreznosti, ogibljuje se neugodnih njegovemu obstanku slučajev in opasnostij. Vse, kar je samosebno krepkega, zdravega, vztraja v svojem stanju, kolikor more bolj, in se samohotno le na korist tej vztrajnosti razvija, množi se svoje bitje. Na tem načelu sezidan je ves sestav Ch. Darwinovega nauka o proizhajanju, po kojem proizvodi prirode svoje lastnosti ohranjujejo in pomnožujejo. Se-ve vprašanje, odkoder prihajajo prvotine tem svojstvom, rešuje Darwin drugače nego Lamarck, kateri ta svojstva pripisuje stvarjem kot prvotna, Darwin pak kot pribavljena, deloma samo podedovana svojstva. Ali pustimo pri strani to vprašanje takoršno, kakoršno še biva danes, namreč nerešeno, ker tolmačenje načinov, po kojih nastajajo lastnosti in premembe, nikakor ne zadostuje vsem zahtevam znanstva; vsaj to istino moramo priznati, da pogina se brani vsaka živa stvar in pa da vsaka tudi hrani, kolikor bolj more, svoje lastnosti, svojo samosebnost. In baš v tem teženji sestaje „borba za svoj bitek“ (struggle for life), kateri bi se menda bolje smel imenovati, glede na naš pojem samoohrane, „borba za svojo samosebnost“ (struggle for individuality), kar ni vsejedno. Geslo: „borba za svoj bitek“ vidi se kot da pomenja nepogojni in neuvetni boj proti inim stvarjem, a „borba za svojo samosebnost“ pogojni in uvetni boj, v kojem se samo svoje blago napadov na-nje stor-

jenih brani, a inih stvari se zaradi njih osvojitve ne napada. Ako poslušamo molčeči, a čutni glas prirode, tedaj nam ta glas veleva ne tekmeškega boja niti boja po vsej ceni, nego samo boj za opasni ali napadeni obstanek, toraj samo prisiljeni boj ali skrajni, prisiljeni odpor tako zvani „boj v sili“. A take boje mora tudi najkrotkejši blagovestnik miru pripoznati. Kupec ali obrtnik toraj ni, da bi po vsej sili moral napadati in uničevati druge kupce, toraj načelno jih pobijati, nego on ima se samo braniti, ako je napaden. Ohranitev samosebnosti toraj zahteva od posamnika samo braniteljnega, a ne napadateljnega boja. Jaz menim, da to naravno načelo se da zagovarjati tudi v vseh družbenih, ne samo v naravnih zadevah, mej tem ko bi temu nasprotno, namreč pravilo brezuvetnega, nekdanjega „viteškega“ boja delalo nemožno vsako naravnost kakor tudi vsako pravico. Sicer pak bi življenje in obstanek človeka posamnika, ko bi se ta postavil na tla brezuvetnega „boja proti vsem“, ravno vsled tega prihajalo v največo opasnost. Bojevati za svoj obstanek se sicer v navedenem slučaju imamo, a načelni, nepogojni boj proti drugim bil bi naša gotova poguba.

Boj v sili je potreben in neobhoden vsled neobhodnih v človeštvu bivajočih opačností, katerih ni moči iztrebiti. Kdor se ne brani, postane žrtva in igrača vsem nasprotnikom; ta greši zoper lastno osebo. „Boj po vsej ceni“ zopet vstvarja najslabše pregrehe: lakomnost po tujem blagu, osurovelost čustva in zdivjanost naravi. Prvi boj je toraj blagonosen in naravnostven, drugi poguben in zloben.

Boj za duševno samosebnost t. j. za duševno ali idealno bitnost v preje povedanem smislu je pak še blaži: on okrepuje samosvest, voljo in blagočustvo; iz njih proizhaja čut samosebnosti, toraj najblažejša kal naravi človeške. Zavedanje sebe kot človeka, kot stvari od prirode v vsakem oziru, posebno kot s čudnimi darovi duha previdene, podaje veselje do življenja in z njim srčnost, boriti se za nje. Posebno dar izobrazbe povzdiguje človeka nad drugimi stvarmi in tudi nad sočlovekom, kojemu ta dar ni podeljen ali koji ga noče sprejeti. Samosebnostna moč se kaže v urejenih človeških družbah in to v upravi kakor posebno še v pravu,

ki je obramba lastne samosebnosti proti tujej lokavosti in proti zlobi bližnjika; kajti v pravem boju gre za obveljavo ne samo imetja, nego mnogo bolj še za pobedo osebnosti in osebne časti, osobito poštenja in lepega imena. To je dobro dokazal pravnik Ihering v svojih dveh delih: v „boju za pravo“ in v „rimskem pravu“, katero on razvija iz boja za lastno samosebnost.

Boj za svojo samosebnost, bodi-si v tem ali onem dušnem obziru: na polji prava, znanosti, umetnosti, državnega delovanja, in kjer si bodi, budi srčnost in hrabrost, brez kojih lastnostij ni samobitnega obstanka. Kdor v tem boju ne poskuša in ne ojačuje svojega poguma, kdor računi na milost ali dobrotljivost bližnjika, ta je že izgubil ne samo pobedo in vzmago, nego tudi svojo samosebnost. Življenje je neprestani boj za samosebnost.

Na krepkeji obrambi samosebnosti visi biser vse človeške veljavnosti: slobodnost. Ako oseba nima srčnosti in živega čuta samosvesti in samosebnosti, ne more si slobode niti prioriti niti ohraniti. Človek, ki živi v neslobodnosti ali celo v sužnosti, ne vzbuja samo pomilovanja, kar bi še najmenj bridko zanj bilo, nego tak priziva zoprnost in mrzkost zoper sebe, dostikrat, ako se z lahka podaje sovražniku nasilniku, celo zaničevanje in stud do samega sebe. Podlega človeka, plašljivca in mlačnika, ki se daje z nogami teptati in mrevariti nasprotniku, vse na svetu zaničuje.

Samo srčnost in slobodnost dajeta človeku tudi pravo poštovanje pred drugimi in pred saboj. Kdor si je svoje prave vrednosti svest, spoštuje sebe in druge; jedino čista samosvest in zaupanje v samega sebe vzbuja poštovanje do lastne osebe. Kdor si je samo svojih naopak in pregreh svest ter si mora samo svoje prestopke očitati, ta ne more imeti poštovanja niti zaupanja do samega sebe. Proti sebi namreč ne postopamo nikakor drugače nego proti drugim: samo vrednost in dušna veljava vliva nam čuvstvo poštovanja. A ne samo poštovanje do sebe crpimo iz spoznanja svoje vrednosti, temveč še mnoge drugih krepostij, katere so od samopoštovanja zavisne: kako se čuva tak samozaveden človek vsakega čina, da, vsake besedice in celo najmanjše misli, samo da ne oskruni sa-

mega sebe! Nič na svetu nas ne očuva bolj pregrehe nego čuvstvo poštovanja do lastne osebnosti.

Kdor bi dvojil o tem, da človek prav tako sebe more poštovati, kakor poštuje druge, naj pomisli vzroke, zaradi kojih se goji spoštljivost do drugih. V prvi vrsti, ker najde nekoje pohvalne lastnosti na samosvojeji osebi, deloma telesne: jakost, spretnost, porabnost i. dr., deloma duševne: vrlost, delavnost, srčnost, hrabrost, stanovitnost, doslednost, vztrajnost, zaslužnost i. dr. Zakaj bi potem, ako se po nedvojbenih prikaznih prepričamo takih svojstev na sebi samih, proti samim sebi ne čutili čuvstva poštovanja? Saj vemo sicer, da isti vzroki proizvajajo v prirodi iste učinke! Ali menda tedaj, kadar sami sebe zasačimo na tiru slabostij, slabih mislij in dejanj, ne čutimo proti samim sebi kesaje se čuta nespoštljivosti mržnje in celo studa? Kakor pak so vzroki do nespoštovanja svoje osebe v slabih lastnostih utemeljeni, ravno tako iz opazovanja dobrih sledi poštovanje do nas samih. Tako opazovanje pak nas vodi dalje tudi k pravej ceni tujih zaslug. Kdor ve ceniti svojo vrednost ter spoštovati sebe, ta ne bode odtezal poštovanja niti drugim, toraj bode pravičen in kreposten v vsakem oziru. Poštovanje do samega sebe, koje izvira končno iz čuta in čuvstva samosebnosti, toraj iz notranjega gona, je ob enem vir mnogim krepostim, vir toraj bogate naravstvenosti.

Kogar pak poštuje, tega tudi ljubimo; iz čuvstva, samopoštovanja se izkalja tudi čustvo samoljubja, in to opravičenega ne slepega. V samoljubji nahajamo razne sodelujoče sile: prirodni, iz „telesnega“ gona izvirajoči nagib, kakor tudi posledico samopoštovanja, katero stoji pod nadzorstvom „razuma“. Tako Kant razločuje nagibe samoljubja, katerih prvega on zametuje, a samo drugega odobruje.¹⁾ Čudo ni, ako človek ljubi samega sebe, ker so prirodoma vse njegove misli obrnene na jedno glavno misel, na samosebno ohrano. V tem tiči znak ljubezni, ki misel na svoj predmet polaga v sre-

¹⁾ Kant: Praktische Vernunft str. 23., 27/1 29. in 87.—91. v (Kirchmannov prevodu). — Kantovo naravstvo je sploh na krivem poti, zametujoč vse prirodne nagibe k blagemu, priznavajoč samo „razumnost“ in samosvesto „voljo“ kot naravstveno.



dišče vsega svojega pametovanja in opazovanja. Človek sebe samega ljubi isto tako kakor mati svoje dete ali prijatelj prijatelja. V čutu samoljubja ni razločka od ljubezni proti vnanjim predmetom; samosebna ljubav je pristna, a nikakoršna samoprevara, kakoršna bi se menda komu zdela. Ako moremo svoje misli, svoje občutke in svoja čuvstva kot od svoje osebe razločena bitja opazovati in predstavljati si, zakaj nositelja teh dušnih dejanij, namreč svojega sobstva, svoje osebnosti ne bi mogli opazovati, predstavljati si ter tudi s čuvstvom ljubavnim objemati? Saj se celo pogovarjamo sami seboj, a to ne menda samo kot otroci, ali pak na glumišči ali v blodnjah vinjenosti, ampak v treznosti, misle in razmišlja v najglobejšem modrovanji, čemur nam n. pr. Descartes-ove „meditacije“ podajajo lep primer. Tudi nam ni treba do samoljubja hoditi ovinkoma, po poti človekoljubja ali splošne ljubezni do človeštva in družbe, nego predmet samoljubja nam je mnogo bliži: nosimo ga v središči naše duše; samosebna ohrana je tej ljubavi poroditeljica. Čut samoljubnosti je plodovit najplemenitejših čuvstev in naravstvenih krepostij. Ne samo, da nam on olajšuje bridkosti življenja, da nas ojačuje v borbi za samobitje in da nam ohranjuje samozadovoljnost, a s tem, kar Kant dobro opazuje, tudi „blaženost“,¹⁾ ampak iz ljubezni do samih sebe ljubimo tudi bližnjika, ki nam je kot delitelj blaženstva in ob enem pomočnik in delnik lastne blaženosti, katere sami menda ne bi mogli doseči in ohraniti. Iz samoljubja izpolnjujemo marsikako dolžnost in obvezanost, katera bi nam brez samopoštovanja in samoljubja bila nemožna. Iz te ljubezni potekajo celo kar Gutberlet opazuje, vse dolžnosti človeka do sebe samega.²⁾

Vendar pak ima samoljubje svoje prirodne in naravstvene meje, do kojih in mej kojimi je ono blago in opravičeno. To mejo dela ozirnost na lastno dostojnost in na blaginjo bližnjika. Nič ni sicer bolj krivega nego mnenje, da se človek ni-

¹⁾ Kant: praktische Vernunft, str. 23 in 27.

²⁾ Gutberlet: Ethik und Naturphilosophie str 97 do 98. — Po mojem mnenju pak te dolžnosti izvirajo ob enem posredoma iz ljubezni do človeštva; saj pa tudi krščansko naravstvo vse dolžnosti dovaja iz dveh virov iz lastne in božje ljubezni.

kakor ne bi smel samega ljubiti, da bi temveč moral ali smel sebe sovražiti, gonobiti ali pak zaničevati. Vse to bi bilo protiprirodno in protinaravno; prirodnost pak je dokaz opravičenosti samoljubja. Mejo dela toraj ozir na notranjo vrednost samoljubca samega, kakor tudi ozir na blaginjo bližnjika. Zato sta vladajočelnost in častihlepnost, izhajajoči iz nagibov samoljubja, grdi pregrehi zoper naravstveno samoljubnost. Lepo razvija opravičenosti in opačnosti samoljubja, katero ima pravi koren jedino v nagonu do samosebnosti, učenjak Ziegler.¹⁾ Kdor samega sebe zametuje in sovraži, ne more tudi družbi dober član in pomočnik biti; mrzkost do sebe je vir najgršim pregreham zoper lastno telo, zoper dušo in zoper človeški razum. Kdor s sabo živi v razporu, naj ta razpor čem preje pospravi, da naravstveno ne bođe končal.

Samoljubje in sebičnost nista istovetna pojma; sebičnik ne priznava nikogar razven sebe; on skrbi samo za se, ne vidi niti ne pozna ničjih koristi izvan svojih. V tem tiči nenaravstvenost sebičnosti. Pravi samoljub pa ne bođe preziral svojega bližnjika, on bođe s svojimi koristmi pospeševal tudi koristi drugih. In ravno v tej lastnosti, da sta samoljubje in drugoljubje (altruizem) združeni, leži naravstvena veljava samoljubja, o koji razmerici še bođe pozneje natanji govor.

Posledica žive samosvesti in samoljubnosti pa je značajnost to je stanovitost in jednakost mišljenja kakor čuvstvovanja. Značajnost izvira tudi iz samopoštovanja: kdor samega sebe poštuje, vzdrževal se bođe vsega, kar bi mu jemalo poštenje in čast. Značajnik se skrbi bolj za svoje dobro ime nego za svoj gmotni dobiček; on se briga ne samo za svojo sedanost, nego i za to, da se njega prešlost sklepa z njegovo bodočnostjo, da ostane njegovo duševno obličje jednako prej kakor slej. Pravo ime ali prava slava je nekaj človeškemu bitju nesmrtnelnega; telo izgine, človeško življenje prestane, a prava človeška veljava živi še dalje v dobrem imenu, v slavi. A za tako slavo, za to, kakor jo s pretiranim imenom zovejo, „neumrjočnost“ — saj premembni svet ne pozna nič stal-

¹⁾ Th. Ziegler: Sittliches Sein und sittliches Werden, 1890, str. 36 nadz.

nega in večno trajajočega — je treba z dobrimi čini, s takimi, ki v resnici pospešujejo naravstvenost lastno kakor ob enem drugih skrbeti. V takem slavoljubji, ne v častihlepnosti, koja velja samo osebi, dostikrat prav ubožnej in v naravstvenem oziru siromašnej, leži cvet notranjega gona k samosebnej ohrani. Ta gon po čistej, pravej slavi je znamenje človeškega domnevanja neumrjočnosti, on je dober dokaz, da človeška narav že po prirodnem gonu hlepi po nečem, kar traja dalje nego mimgredna prikazen zemskega življenja. Mej dokazi za neumrjoči del človeške duše veljal je vselej in v vseh časih ravno ta silni gon po samoohrani, ki ima nekaj vzvišenega na sebi.

S to stranjo gona k samosebnej ohrani zaključujem to poglavje. Kdor v notranjem gonu ne vidi več nego samo „mesečnost“ in „strastvenost“ ali pa samo svetovno „taščnost“ (ničemurnost) ali celo „samoprevaro“, — temu ni pomočka, ta je duševno, a tudi naravstveno slep. Materijalizem, ta pogubni malik človeštva, v nič ne veruje nego v golo tvar; a prav materijalizem sam v svojem lastnem načelu ne bi smel prezirati baš te želje po trajnosti tvari, katero željo imenujemo gon k samosebnej ohranitvi. Česar pak nas ta neutajljivi gon uči glede na naravstvenost, razložil sem ravno potem dušeslovne in naravske znanosti; ravno ta blaženost notranjega gona stavlja ves materijalizem na laž.

Še jedno pripomnjo naj dostavim: kar velja o samoohrani posamnika, isto velja o vsakih in vseh samosebnostih, katere so lahko zložene, tako zvane „skupne“ ali „moralične osebe“; rodbina, občina, narod, družba, država. Ni težko dokazati, da vse, kar velja o gonu k samosebnej ohranitvi posamnika glede na naravstvenost, velja isto tako o teh skupnih samosebnostih, katere se izkušajo nič menj obdržati nego to dela posamna oseba. Razlika je celo ta, da skupne osebe svojo samoohrano še močnejše in stanovitnejše zahtevajo in pospešujejo nego posamne. Naj se zato vse preje o posamniku povedano obrača tudi na samosebne skupnosti! Za ohrambo in obrambo naše narodnosti najde v rečenem vsak, ki hoče tega iskati, nedvojbeno krepkih sredstev.

III. Spolni gon vir naravstvenosti.

Ni menda čuvstva, ki bi bilo silneje, nego je spolni gon. To potrjuje povestnica naravstvenega in pravnega razvoja: največ in najhujših pregreh se stori po zlorabi tega gona: morov, samomorov, prelomov vsake vrste. A čudo, ni ga menda tudi čuvstva, ki bi nagibalo k večim in mogočnejšim krepostim nego isti gon. Vidi se, ko da sta nebesa in pekeli, svetost in prokletstvo, največja visokost in najnižja podlost združeni v enem in istem gonu. Zato ni čudo, če so nekoji ta gon proklinjali kot najhuje zlo človeštva ter iz njega izvajali vsa in vsakovrstna gorja pozemska. In vendar se drznem trditi, da je isti spolni gon, pod vodstvom prirode in razuma, jeden najbogatejših virov naravstvenosti. Tako čudovita je narava človeškega bitja in človeškega dejanja: krepost in opakost sta si po rodu dvojčici, izhajajoči obe iz jednega korena, a razlika mej obema je samo za jeden las široka. Prekoračiš li to mejo, videl bodeš iz največje kreposti nastati največje zlo in naopak. Vzemimo teženje po časti, po slavi; kako vzvišen čut je čut poštenja, kako oblažuje svest svoje veljave človeka, a naj se prestopi ta tenka meja mej častjo in častihlepnostjo, kakošna grdoba nam mahoma zazija nasproti! Častihlepnež pogažuje vse plemenitosti duše in čuvstva, in postaja v svojej strasti divjak, ki tepta vse pojme istega poštenja, tako da si naposled nabere največji gnjus na lastno ime namesto poštovanja drugih. Kako vzvišuje čuvstvo prave bogoudane pobožnosti, a „bogoljubni“, kakor se vsaj zove, stekliš ali fanatik, — katera zver je grja od njega, ki kupiči grmade, da sežiga brata človeka, stvor božje modrosti in milosti! Toraj sam na sebi spolni gon še nikakor ni kreposten, naravstven; v to ga spreminja stoprv pravo, prirodnim zakonom prikladno izvrševanje, namreč zakonito njega uporabljavanje. Sploh krivo bi bilo, vse kar priroda proizvaja ali pred oči postavlja, že samo zaradi tega kot dovršeno smatrati. Proizvodi, prirode so različni glede svoje dovršenosti: eni se bolj, drugi menj približujejo svojemu namišljenemu vzoru, ki je v njih oblikah naznačen. Stoprv zakon prirode, iz kojega vse prikazni jedne vrste potekajo, je vselej čist, vselej vzvišen, vselej svet. Doslej ni niti jednega zakona prirodnega najti, ki bi nasprotoval

vsem in vsakoršnim sestavom, katere si človek snuje o prekočutnem in naravstvenem svetu. V vsakem takem zakonu zasledujemo črteže velikanske modrosti in svršnosti, o katerej človek razumevši jo strmi. Tako sodi in opazuje tudi E. Dühring, da ni vse, kar stvarja priroda, zaradi samo tega uzorno, nego da mnogo tega potrebuje izpravka (correctur) človeškega, da ono postane vsestranski dovršeno.¹⁾ Toda tudi priroda ni vseмогоča, nego samo teži z manjšim ali večim uspehom po dovršenosti in uzornosti, kar je tudi prvi in največi modrijan grški zapazil, Platon, ki je razločeval uzorni in podani, uzornemu samo podobni svet. Sodelovanjem človeškega, čudovito nadarjenega duha in pak prirode stoprv vrše se poleg znanstvenih in umetnih stvorov in činov tudi dela naravstvenosti. Vsaj v tem, kar človek po svojem s prirodo deljenem uzoru vstvarja, je tako sodelovanje očitvidno in pri človeški slabosti tudi nujno potrebno; da pa priroda že sama teži po uzornosti, dasi te ne doseže vselej, kažejo nam vsi pridelki njeni, od najmanjših počenši do najviših, kolikor jih vsaj pozna človek.

Spolni gon teži po samoohranitvi človeškega rodu. On je posledica gona k samosebnosti, po katerej se hoče oseba čem možno dalje vzdržati. Ker pa je doba samosebne ohrane vsaj po želji osebe neomejena, zato je spolni gon neko teženje na nesmrtnost: oseba bi želela brez časne meje svoj obstanek pridržati. Ker pak to, kakor človeka izkustvo uči, ni s tem dosegljivo, da bi posamnik ali pa tudi vkupnost vseh posamnikov t. j. vse človeštvo večno živelo, zato težita posamnik kakor človeštvo na to, da bi nadaljevala svoje bivstvo v svojih zarodih, v potomcih. Zatoraj vidimo, da spolni gon, sili in izpodbuja k množitvi in ukrepitvi človeškega zaroda ali potomstva, žele v njem nastavljati svoje čine, svoj žitek. Priznati se mora, da že v tej težnji samej leži velika naravstvena veljava spolnega gona.

Zares čudovita je priroda tudi oziroma na ravno ta močni gon, na gon ploditve človeškega spola! Koliko sredstev se poslužuje priroda, samo da bi ta gon, ki je s prva

¹⁾ E. Dühring: Wert des Lebens, 1877, str. 145.

človeškej svesti tako temen in tako malo jasen, spremila do njega izpolnjenja, do krepkega človeškega zaroda! Koliko je v tem oziru treba človeštvu požrtvovalnosti, koliko vztrajnosti, dokler je zarod na krepke noge postavljen! V istino, kdor s treznim duhom opazuje ta gon, priznati mora, da brez prevare, brez omame priroda ne bi mogla doseči svojega cilja: ohranitve raznih svojih organskih rodov, izmej kojih človeški najbolj vzbuja našo pozornost. Jaz pravim: obistinjenje ali izpolnjenje samosebnosti v podobi potomcev je tako čudovito delo prirode, da se mi ono vidi: naravnost rekoč, samo po velikem prevarjenji človeka možno, kar naj brž pojasnim.¹⁾ Ali ni že ves uvod ploditve človeškega zaroda, h kojemu navaja priroda, jako premeten in zvit? — Čuti hotljivosti,²⁾ ki se prvi javijo, omamljajo človeka včasih do nesvestnosti, prav lahko celo do največe nerazsodnosti tega, kar oseba počinja. Pri tem so ti čuti s početka popolnoma nejasni, tako glede njih smotra kakor njega sredstev. Ta smoter se človeku pojavi stoprav iz činov. Smoter pak ni drug nego ohranitev človeštva pomnoženjem in plojenjem zaroda. Samo do tega smotra je prirodi, a do ničesar inega, kar je za naravnstveno sodbo stvari velike važnosti. Prva posledica tega dejstva je, da jo takoj s početka naglasim: vsako drugo upotreb-ljevanje tega gona ni po smotru prirode, toraj tudi ni naravnstveno. Ali o tem pozneje več! — Čut pohotnosti, kadar prestopi prag prvega spoznanja tega gonovega smotra, spremeni se v drugospolno ljubav, katera jedino je po naravi gonovega smotra, mej tem ko je istospolna ljubav gnusna pregreha na prirodo in razum. Kako zvito zopet uravnava priroda drugospolno ljubav! Kako previdno je priroda zakrila težavepolne posledice, katere spolni gon naklada roditelju in posebno roditeljici! Kdo se ne spominja velikanskih prevar, katere so skopljene z drugospolno ljubavo? Gotovo bi brez čuvstva spolne ljubavi bilo še več nesrečnih hišnih za-

¹⁾ Globomisleči učenjak E. Dühring izkuša prirodo v tem oziru vsake „prevare“ izpričevati in njeno ravnanje z lepimi besedami opravdati; gl. Wert des Lebens, 1877, str. 157 do 158.

²⁾ Primeri o pomenu korena „hoti“ — Wolfov „Slovar“, str. 276 do 277.

konov,¹⁾ v kojih se čarobni blesk hotljive ljubavi le prerad izkadi v golo prevaro, v grozovito bedo istinitosti! Samo ta ljubav dela zakone prenesljive. In pomislimo še otročjo vzgojo, katera je mej slednjimi posledicami spolnega gona, — koliko težav, nadlog, prevar, udarcev ona prizadeva zakoncema! A tudi za opravilo tega posla je priroda modro poskrbela, osladivši to vzgojo z dražestjo roditeljske ljubavi in roditeljske blaženosti, katera iz sličnosti otročjih in roditeljskih lic in naravij odseva v očetovsko in materinsko srce. Ako se koncema prisposodbljajo in primerjajo svitla in temna svojstva spolnega gona, tedaj je s prva prav težko razsoditi, na kojoj stran vleče pretega. Vidi se, da vsled prirodnega gona rodovi človeški celo z neko naslado prevzimajo velike težkoče, katere jim naklada skrb za potomstvo. Brez te slasti je težko si misliti, kako bi iztrezeno človeštvo moglo še nadaljevati vzgojitev vedno ponavljajočega se naraščaja. Veliki misleci vseh dob prosvetljenjšega človeštva so si v resnici mnogo prizadevali, da bi baš glede nabave naraščaja izmislili novih načinov, tako Platon, tako družbenjaki, — a na prirodu so pri tem popolnoma pozabili. Zato nas razni ti novoizmišljeni načini človeškega zaporajanja polnijo s studom, ker so vsi naperjeni proti prirodi in proti vsem njenim zakonom, kakor tudi proti vsem čuvstvom zdravega, nepokvarjenega vkusa.

Ali pa je po modroslovnih načelih spolnemu gonu prepuščena neomejena oblast ali pak so mu postavljene naravstvene meje? — Do tega vprašanja lahko dospeje, kdor naše izreke o zakonih prirodnih ne jemlje v strogem t. j. pojmovnem njih smislu. Na to važno vprašanje je naravstvo točnega odgovora dolžno. A še na neko drugo vprašanje, katero je s prejšnjim v zvezi. In to je: ali je izpolnitev spolnega gona ena naravstvenih obvezanostij? — Kdor o naravstvoslovnih stvareh premišljuje, ne more in tudi ne sme se teh vprašanj izogibati, ko da jih ni ali ko da so „prekočljiva“. Ta vprašanja so velike važnosti za pereče zadeve današnje dobe, v katerej je rešitev družbenskih vozlov stopilo na dnevni red. Tako pa se tudi vstreže pravnikom, kateri vsem družbe-

¹⁾ Hišni zakon = matrimonium; prim. Wolfov „Slovar“ 268; prim. tudi „hišnik“ in „zakon sv. hištva“ (na istem m.).

niškim in državljanskim naredbam iščejo temelja, koji leži ravno v naravnostvoslovji. Povsod in pri vsem, kar zadeva človeške naredbe, praša se za razloge razuma in pa za vzroke prirodne, nič manj nego za podane činjenice in pa za dejansko izkustvo. Naredbe kot take mogo zadovoljiti samo plitvim glavam ali kratkovidnežem, ki menijo, da kar je od družbe narejeno in obstoječe, že zaradi tega samega nosi v sebi poroštvo razumnega opravičenja in za poroštvo bodočnosti; a kakor samo ono drevo kljubuje viharjem, katero ima krepke korenine v tla zasajene, takisto veljajo mej človeškimi naredbami samo one, katere so v potrebsčinah človeške naravi in v prirodnih zakonih utemeljene.

Predno prestopim na reševanje preje stavljenih vprašanj, naj pripomnim, da za podlage svojim dovidom ne bodem jemal nikakih danih zakonikov, tudi verstva ne, da-si se moji dovidi popolnoma strinjajo s krščanstvom. Saj je vrhovno pravilo naravnostvoslovnega modrovanja zidanje na istine umovne, izkustvene in prirodoslovne. S tem pa ni rečeno, da se hote drugačne podlage dovajanja preprečevati; naš način je po naravi našega posebnega znanstva, kakor si vsako znanstvo vstvarja svoja načela in svoje načine modrovanja in zaključevanja, samo da je umstveno t. j. po zahtevah človeškega umovanja. Pripomnim pak še naj, da sem se pri reševanju preje stavljenih vprašanj držal samo znanih mi činjenic in pri zaključkih opiral se na lastne dovode, mimohodno samo omenivši tujih menenj. Sploh mi velja pri tem, kakor pri vseh doslej objavljenih spisih za pravilo: raji samostojno, če tudi menda nepovoljno modrovati, nego stopnje za drugimi pobirati. —

Prvo vprašanje, koje smo si stavili, je: ali je oblast spolnega gona naravnostveno omejena ali pak celoma neomejena. Smisel tega vprašanja ne more biti drug nego ta: ali je spolna ljubav, katero v ožem pomenu drugo-spolno zovemo, v vseh svojih pojavih in oblikah naravnostvena. — Kar se najprej čuvstev te ljubezni tiče, kolikor ona prihajajo sama od sebe ali od prirode kot učinek gona, gotovo ona niso protinaravnostvena, ker so prirodna ter kot taka prihajajo od modre prirode ali kakor lahkomišelnostno pravimo „sama od sebe“. Misli pak, katere v dušo stopajo tem načinom, namreč brez

vsega našega prizadevanja in dodevanja in brez vsakršne naše volje, ne mogo dohajati na račun naše vesti. Drugo je se ve, če sami radi pridržujemo te misli ali pak jih privabljammo nepremim potem: po domišljavi, po izkoristovanji okolnostij, katere te misli bude, ali neposrednim prizivanjem. Tedaj so grešna, ker prevzimajo dušne moči in jemljo duhu potrebno naravstveno svobodnost. Samovoljno pripuščanje in prizivanje silovitih in burnih spolnih čuvstev je proti naravstvenemu ravnotežju duše, toraj tudi proti naravstvenej svobodnosti in razsodnosti, in zato po razumnem naravstvu ravno tako zabranjeno kakor po vseh modrih verstvih in po nepopačenem ljudskem mišljenju, ker je ob enem neizmerno pogubno. Ta je toraj prvi mejnik spolnemu gonu.

A ne samo naravstvu sploh, nego tudi smotru spolnega gona samega je nebrzdana sila spolnih čuvstev protivna in toraj kot nesvršna tudi nenaravstvena. Vse namreč, kar nasprotuje namišljenj in spoznanej svrhi, je proti prirodi kakor tudi proti razumu, zato tudi nenaravstveno. In taka postane vsa tako zvana „romantična“ ljubav, ako izločivši se spon razuma in trdnega smotra, prezira ves prirodni smoter spolnega gona, ki ima ohranitev človeškega rodu v podobi zaroda za prvo, pravo in za jedino svojo nalogo. Drugospolna ljubav je, ako jo prevladuje strast in samo hlepenje po vnanjej izpolnitvi, popolnoma slepa za prave pogoje veljavnega zaroda. Mej te pogoje spadajo pak tudi zarodu ugodne okolnosti, gmotni oziri, telesno in duševno zdravje, z eno besedo vse to, kar se razumeva pod izrazom ugodnega posredstva. Drugospolna ljubav ni v igračo, ni v nasičenje praznih čuvstev pohotnosti, ni sploh v šalo in zabavo, nego v resni smoter: v ohrano človeškega plemena, katero se ne pridobiva samim plodjenjem in porajanjem, nego i vzgojevanjem i vsestranskim podpiranjem naraščaja. A to je gotovo prav bridki, prav resni in od sto in od sto prilik odvisen posel. Romantika v ljubavi nikakor ne daje poročstva in jamstva do srečne izvršitve te zadače; romantika je prah in pena nasproti težavam življenja. Izkoristovanje spolnega gona v pohotno izpolnjevanje ni nego zloraba tega v plemenito svrhu ustvarjenega gona. Ni gotovo večje prevare v življenji nego je ona, katera preti in prihaja

od spolne ljubavi; ta prevara kaže bolj nego vse dokazovanje, da se vsaka zloraba gona maščuje na najbridkejši način. Oni opevani „pojas“ in oni „pajčolan“ se včasih pretrga v jako nemilostno kazen, a z njo se poruši ob enem ona „domneva“, ki je gledala tam nebesa, kjer je zijalo v istini žrelo pekla. Kadar spregledata dva človeka, katera nista zase niti za resno družbo niti za požrtvovanje samih sebe ustvarjena, ter opazita golo pustoto in grozni prepad mej šabo, kaj čudo, da se ji ju poloti zdvojenost? Spolna ljubav je več sreč pokopala nego vse vojske sveta. Tudi najsvitlejše spolne ljubavi, katerih vezi so se zdele od Vil in angeljev spojene, ne ostanejo brez vseh prevar; te se prikazujejo stoprv v letih. V krivem ponimanji spolnih zvez, kot da rabijo samo pohotnej sreči ali pak duševnim in kakim bodi ugodnostim, leži poglobitna in početna njih nesreča; v preziranji pravega smotra spolnej ljubavi tiči vzrok grozovitim polomom družbinskega življenja. Jako lepa na videz, a skoz in skoz kriva je misel Steinthalova, kot da je drugospolna ljubav, katera nam se pokazuje najčišča v podobi hišnega zakona, neka zveza „močnega“ s „slabim“ v mejusobno si podporo.¹⁾ A praša se, kdo je v tej zvezi končno in v resnici „močnejši“, moški ali pa „slaba“ ženska. Tako zvani „nežni“ spol ni, da bi tudi v ljubavi vselej bil slabši! Mnogo več nego gorkokrvna in zamišljena romantika velja v ljubavi in zakonu treznot mišljenja, ki v drugospolnej ljubavi ne vidi in ne išče nič tajinstvenega (mističnega) nego prosto, a potrebno omamo prirode, ki hoče doseči svojo svrho: ohrano človeške samosebnosti. Z jasnimi in treznimi očmi treba gledati, dokler je čas, dokler še je možno izogniti se grozovitej prevari! —

Menda se komu ta slika spolne ljubavi zdi pretemna. Temu svetujem, naj za nekoliko časa pozabi našo romantično-lirično poezijo z romantiko in novelistiko vred, kjer se uzorne ljubavi tako rade slikajo in razobešajo, in naj pogleda v časopise, katerih dandanes v poučenje o tej stvari nikakor ne manjka. V časopisih najde rubriko z imenom „sodnica“, ki je ime predelu časopisnemu. pa ob enem ime kraju, kjer se resni dogodki ljubezenski razpravljajo. Lahko se tudi pogleda v oni

¹⁾ Steinthal: Allgemeine Ethik, 1885, str. 291. — Steinthal je pač imel Schillerjevo znano poezijo na umu.

predal časopisni, kateri nosi vabilno ime „dnevni zapiski“. I tam najde lahko vsaki dan — grozno! — dokazov, kakšni so redovito konci ljubezenskih zavez! Vem dobro, da zaradi strahovitih naukov, katere dnevna povestnica čitateljem tako redovito ponuja, ne bode nehala niti prestala romantika spolne ljubavi, a menim, da vsaj resnim ljudem, katerim je do prave sreče, utegnejo trezne razprave o tem poglavji vendarle hasniti. Saj menda tudi o modrih naukih velja latinski rek, kateri meri na slabe ogovore: „Semper aliquid haeret“. Dušeslovje vsaj uči me oboje istine

Da je spolni gon navezan na trdne meje naravstvene, uči tudi neka oblika hištvenega zakona. V zakonu, v kojoj koli obliki ga opazujemo — in teh oblik je mnogo — nahajamo nekaj stalnega in trajnega. Tej zvezi očiti namen je človeška samohrana. Vse oblike zakona kažejo, da si je človeštvo prizadevalo v zakonu najti čem primernejši način, zagotoviti si svoje potomstvo. V prvej vrsti je bil isti nagon, ki je vstvaril razne oblike hištva: mnogoženstvo, mnogomoštvo, jedinoženstvo, a ravno to, da si je človeštvo posebno stalne oblike zakona ustvarilo, kaže, da oblast spolnega gona nikakor ni neomejena, nego njegovo izpolnjevanje na trdna pravila navezano. Posebno poučno je ustanovljenje jedinoženstvenega zakona (monogamije), v kojem sta po jeden mož in po jedna žena združena. Pri osnovanji jedinoženstva je težko da samo gospodarstveni razum pripomagal ali pa samo verstveni nagled, nego neka nesvestna si moč promiselnega nagona, kateri pod neposrednim vodstvom prirode odloča v družbenkih zadevah. Nikakor ni slepa nagoda (slučaj), da nekaj človeškemu jedinoženstvu podobnega nahajamo tudi v živalstvu n. pr. pri levih. Takim prikaznim je treba v prirodnih zakonih iskati vzroka. In v resnici, vzrok se jedinoženstvu tudi najde v največej primernosti, katero ono ima za ohranitev plemena. Opazovanja in primerjanja raznih, preje naštetih oblik zakona kažejo, da je jedinoženstvo dosti primernejše za ohranitev potomstva nego mnogoženstvo in mnogomoštvo. Pri mnogoženstvu (poliginekiji) prevladuje po številu ženski zarod, pri mnogomoštvu (poliandriji) pak moški, a pri jedinoženstvu (monogamiji) sta oba spola v zarodu jednako zastopana, se ve povprek ra-

čunši ¹⁾ Ker je to opažanje novo, a jedinoženstvo že starodavna ustanovitev, zato se sme zaglavljati (sklepiti), da je ono prirodemu smotru najprikladnejša oblika zakona, katero je priroda sama naučila človeka. Taka prikazen prirode velja naravstvenjaku za potrdilo, da mu je treba iskati temelja in podlag znosti v zakonih prirode. —

Drugo vprašanje, koje nam je rešiti, glasi: Ali je izpolnjevanje spolnega gona k ohranitvi človeštva v naravstvenem oziru obvezno? — Na to vprašanje se sme v obče samo v potrdilnem smislu odgovoriti. Ako se imam zakonom prirode sploh pokoravati, ako tudi ne vemo končnega njih vzroka, samo ker nam ti zakoni razkrivajo veličanstveno modrost in svršnost, tedaj isto velja tudi o zakonu samosebne plemenske ohrane. Človeštvo bi moralo prenehati, ako bi se ta gon na koji si goder način celoma zaprečil, kar je seve nemožno, da si se to vsaj poizkuša, česar nas povestnica uči. Na tako zaprečevanje meri n. pr. skopčevska nasledba (sekta); ²⁾ na nje meri še več ustanov v raznih delih sveta, osobito v Aziji. Ako se ohranitev človeštva po zaprečevanji zaroda navlašč in hotoma zavira, gotovo to ni nič družega nego očiti in načelni boj proti prirodi, in kot tak pregreha. Temelj zakonikom, kateri kaznuje decomorstvo v vseh oblikah njegovih, je toraj prirodni zakon, koji zahteva ohranitev človeškega plemena v njega zarodu.

Ali pak iz načela, da je človeštvo kot celota po prirodnem nagibu zavezano, skrbeti za svoj naraščaj, sledi ista obvezanost tudi za posamnika človeka, in to za vsacega brez izjeme? — Naj se to opredeljenje splošnega ali načelnega vprašanja ob obvezanosti samoohranitve človeštva oziroma na posamnika nikomur ne vidi nepotrebno in samo ob sebi zbok umstvene doslednosti razumljivo! Zaključevaje po umstvenem kalupu „barbara“ se v znanostih gotovo ne dojde daleč, v naravstvenej kot izkustvenej pak še najmenj daleč. Zato je treba pomisleka, ali zakon samoohranitve po zarodu velja res brezuvetno in brez-

¹⁾ Prim. časopis: Das Ausland, 1888, str. 182.

²⁾ Glavni sedež te nasledbe je v Rusiji. Neko mesto — „Voljskaja majka“ — je od samih skopcev posedeno; v tem mestu ni videti nobene dece.

izjemno za vsakega posamnika. Vprašajmo se, ali bi morebiti za nekoje posamnike nikakor ne veljal n. pr. za boleznike, bolehavce, hudobnike, prešestnike, prestopnike vsake vrste, od katerih ni veljavnega zaroda pričakovati. Kajti priroda, koja si imamo mislečo predočiti, ima gotovo zdrav, krepek, čvrst, dober zarod v mislih, ker samo takošen daje jamstvo ohranitvi človeštva; slabahen in kilav zarod takega jamstva ne podaje, ako smoter prirode sploh velja. Gospodarstveni oziri sami menim, ne zadovoljujejo, da bi se nekojim osebam ali celo nekojim stanovom zabranjeval hišni zakon; kajti ako so ti le zdravega telesa, zdravega duha in zdravi po naravstvu, tedaj bodo borbo za življenje dobro prestajali, bolje menda nego bogati mehkužniki. Ali hočemo takim osebam, katere ne znajo niti s samimi seboj vladati, ki so obloženi z grehi in opačnostmi, nalagati dolžnost in obvezanost, ploditi človeški rod? — Jaz menim, da zato ne, ker se po takih posamnikih smoter spolnega gona: ohranitev človeštva ne bi dosegel. Občno načelo toraj ne velja za vse posamnike človeške, nego tirja izjem. Zakoniki izobraženih narodov so v resnici tudi zabranili hišni zakon nekojim takim osebam, kar potrjuje naše mnenje.

Ali še na nekoje zapreke je treba ozir jemati, predno se sme izreči trditev o neomejenej obvezanosti glede na spolni gon. Nima li človek svobodne volje, katera mu nasvetuje in odsvetuje v naravnstvenem dejanju? In baš ta svobodnost, po kojoj se človek odločuje pri svojem ravnanji za to ali ono, kar je po njegovih duševnih in telesnih močeh njemu prikladno ali neprikladno, tudi glede na dolžnosti spolnega gona in njegovih posledic ne izgubiva svoje veljave. Vsak se ima sam izpraševati — in to je naravnstvena dolžnost človeku — ali tudi zadostujejo njegove okolnosti in njegova narav — katera ni manj važna nego je posredstvo — da po svrhi prirode izpolnujejo svojo obvezanost. Smoter prirode, ki je ustvarila človeku spolni gon, je po svojej naravi tak, da se da samo od nekojih oseb popolnoma doseči; vsaka oseba, kakor smo že preje videli, ne daje k njega izvršitvi potrebnega jamstva. Kdor pak je sposoben in se vrhu tega samovoljno zaveže, ta s tem prevzima tudi obvezanost, vršiti

ta zakon prirode;¹⁾ a kdor po svojem svobodnem naravstvenem pomisleku pri vsej sposobnosti, ne meni prevzeti in dostojno izvrševati ta zakon prirode, tega oproščuje lastna utemeljena volja. Pri utemeljevanji te nakane je vse odvisno od načina, po kojem se človek odločuje. Kakor je pregrešna misel, siloma in načelno nasprotovati prirodi, kar delajo skopci, tako je opravičena odloka, ako se kdo zaradi naravstvenih nedostatkov svoje naravi, katera se ne vidi ustvarjena k izpolnjevanju tega prirodnega zakona, sam prostovoljno odpove temu gonu.²⁾

Vendar pak se čutim prisiljenega tudi neki posebni slučaj omeniti. Kdor je neodločen sploh, ta naj tudi glede spolnega gona manj upa sebi nego prirodnej sili. Bolje pokaravati se prirodnemu zakonu nego načelno zoperstavljati se mu. Tako se ohrani mir mej čuvstvu in razumom, a tudi sloga mej človekom in prirodo. Vse človeške naredbe, po kojih se ohrani sklad mej človekom in prirodo, so po zakonu prirodnem in razumu; vse temu skladu nasprotne proti modrosti prirode in proti lastnemu razumu. Tudi iz te skladnosti se sme zaključevati, da je svršno izpolnjevanje prirodnega zakona o spolnem gonu k ohranitvi človeštva vseobče veljavno pravilo, toraj tudi naravstveno in pod danimi uveti tudi obvezno. Človeške naredbe, čem bolj se vidijo tej obvezanosti protivne, kažejo tem jasneje, da so le one same, nikakor pak ne prirodni zakoni izpravka potrebni. Posledice tega umstvenega zaključka so glede na naravstveno in družbeno uredbo človeštva jasne dovolj.

Vpliv spolnega gona v onem smislu, kojega nas uči opazovanje tega prirodnega zakona, je za vse naravstvo velike važnosti. Prvi njega učinek je roditeljska ljubav, posebno materinska, katera s svojo silo in vztrajnostjo preseza vso in vsako drugo ljubav, celo tudi zakonsko, katera dela podlago družbenej zvezi. V zakonskej ljubavi tiče najblažejše kreposti: zvestoba, čistost, požrtvovalnost

1) O tej obvezanosti imajo zakoniki evropskih držav svoje prirodnemu gonu pritrjujoče posebne naredbe (prim. § 90. drž. zak.)

2) Dušeslovno izkustvo potrjuje in ob enem zatrjuje tu izrečeno pravilo, katero se popolnoma ujema z znanim onim sv. Pavla: „Vsak ima svoj dar od Boga; ta toraj tako, a oni tako“ (Korinč. VII, 7), odnašajočim se na hišni zakon.

za rodbino in zarod. Iz iste ljubavi izvira pak vsa ljubav do roda, naroda, države in domovine. Tudi v samskem stanu so iste kreposti mogoče, ali nikdar tako krepke, tako vztrajne in stalne nego pod gonom za ohrambo zaroda. Priroda je s tem jasno pokazala državnikom, katera oblika človeške družbe je najprimernejša družbi: namreč ona, katero veže rodbinska vez, posebno vez mej zarodniki in porodniki. Uprav dušeslovna razkrojba gona kaže, da je hišno zakonstvo najtrdnjša vez človeške družbi pa da protivljenje temu zakonstvu najbolj razrušuje družbenske vezi. Tudi posledice te neovrgljive istine so za reševanje družbenskih razmer neizmerne važnosti. Mi se zadovoljujemo tukaj s tem, da te posledice samo s kratka omenjamo.

Kdor toraj spolni gon premotruje z naravstvenega ozira, nikakor ne sme prezirati izvrstnih kalij, katere poganjajo iz njega. Krivičen bi bil vsak prosojevalec, kateri bi samo prežal na izrodke tega gona, a ne tudi na blaženosti njegove. Kar se zapisuje na rovaš spolnemu gonu, ne velja zakonu in smotru prirode, koja ga je ustvarila v prid človeku, da se ohrani najblaži stvor prirode, rod človeški; treba je temveč paziti na pogoje, uvete in jamstva, koja tirja priroda k vrednemu in svršnemu dosezanju tega smotra. Za zloporabo spolnega gona ni odgovorna priroda, nego spačenost in zlobnost človeštva, katera v naredbah prirode ne išče družega nego naslade, resnega črteža prirodnim zakonom pak ne zasleduje. Menim toraj, da vsaj v glavnih potezah sem narisal naravstveno veljavo spolnega gona.

IV. Rodni gon in njega pomen.

Notranji gon k samosebnosti teži na ohranitev jedne osebe svojega života, mej tem ko rodni gon pospešuje ohranitev in blaženost drugih oseb, ko da so te lastna osebnost. Čuvstva in dejanja, težeča na korist in blaženost svojega bližnjika, po Avg. Comte-jevem izrazu imenujemo „altruistična“, po naše drugoljubna čuvstva. Drugoljubnost seza tako daleč, da se lastna osebnost pogiblje, samo da se druga, ljubljena ohrani; mati n. pr. se vrže levu nasproti, ki preti njenemu otroku ter žrtvuje svoje življenje otrokovemu. Drugoljubnost je toraj večja ljubav nego samoljubnost, ker prva pomenja pobeo nad drugo.

Ni pa treba, da ena teh ljubavi popolnoma pobedi drugo; lahko tudi obe složno delujeta vzpored. Ondaj nastane posebna vrsta čuvstva, kateremu je Herbert Spencer nadel ime „egoaltruistični gon“,¹⁾ po naše samoljubni-drugoljubni gon. To je neka notranja moč osebe, po kojoj ona mej saboj in bližnjikom ali kojoj si bodi osebo ne dela razločkov ter načinja, da sta čuvstvo samoljubja in drugoljubja jedno samo čuvstvo in čuteči dve osebi kot jedno samo telo. A Schopenhauer tega gona čut tako-le opisuje: „Jedna samosebnost v drugi neposredstveno spoznava sebe samo.“²⁾ Primeri učinek žaloigre na gledalce, kateri dogodke in usodo glavnega junaka obračajo na-se, v njem kot v zrcalu gledajo svojo lastno osebo in svojo lastno usodo.

Najjasnejši dokaz drugoljubja nam je sočutje ali sočuvstvo, katero ne prihaja iz domišljavanja in razmotrivanja (premišljevanja), nego naravnost iz čuta, kateri imenujemo vsečloveški ali rodni gon. Že Schopenhauer je dobro zapazil, da to čuvstvo ni umetno, nego naravno, da ne poteka iz gorke „domišljavosti“ niti iz „prevare“, nego iz vsečloveškega sorodstva, kar dokazuje proti učenjaku Cassina.³⁾ Sočuvstvo res ni proizvod razuma, nego srca, ono ni slučajna ali pa redka prikazen, nego obči prirodni zakon, vladajoč nad vsem človeštvom. Naj se reče o človeški družbi, kar se hoče zlobnega, da je človek človeku „volk“, „hijena“, „ujeda“ in kar je takih pesimističnih priimkov, jedno se ne da tajiti: da v človeštvu vlada več sočutja nego pak protisočutja ali zoprnosti. V tem gledalca in opazovalca potrjuje najbolj sam živi obstanek družeb katerih ne bi nobena sila zdrževala, ako sočutje ne bi nadvladalo nad protivočutjem. Mej narodi je res da dosti in mnogoličnih zopernosti: gmotnih, verskih, narodnih prosvetnih, povestniških, celo čuvstvenih, — a da človeška družba kot celota in jednota navzlic tem protivnostim biva in traje, tega si ni tol-

¹⁾ H. Spencer: Principien der Psychologie, II. zv. (1886), str. 684—706 (nemšk. prevoda).

²⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, str. 273. nasl. — Jednako o tem gonu razpravlja Herbart: Lehrbuch der Psychologie, § 111. (v Hartensteinovi izdaji, V. zv., str. 80. nasl.)

³⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, str. 215—216.

mačiti razven nadvladanjem sočutja nad protičutjem; kajti, da v človeštvu obe vrsti čuvstev tiliti, o tem ni dvojbe. Kar pišejo in govore skupščinarji, kar razglašajo javni listi, kar razupijajo razgrete stranke, to še z daleka ne prodira v globino narodne duše, v osrčje razprostranjenega ljudstva, do ognjišča koč in bajt. Človeški čuti in človeška čuvstva se ohranjujejo najčistiše in najčvršče v srcih prostega ljudstva, krepkeje in gotoveje nego kje drugje; ti čuti se drže v enej meri kot prirodne sile, recimo po zakonu vstrajnosti. Ta moč in sila sočuvstva je ostanek čuvstvene prvotnosti, kakoršna je gorela v rodbinici prvega kolena; odtod se je razširila v vedno večje rodbinske kroge, to le v družbenske kroge, a pri tem je sicer pojemala in ponehavalala po malem, tleča bolj nego žareča, a celoma nikoli ni ugasnila. In k tej ohranjenosti jej je pomagala, kar se s prva vidi neverojetno, človeška prosveta. Prosveta dela hiranju občečloveškega sočuvstva zapreke; prosveta celo ponavlja in dopolnjuje moč sočuvstva. V boju človeka s težavami prirode, kateri boj je vseobči človeški boj, ojačuje se vsečloveško sočuvstvo; a ker je baš prosveta največja pospešiteljica človeške nadvlade nad prirodo -- Bacon-ovega „regnum naturae“ kot vrhovnega smotra vse šloveške izobrazbe! — odtod baš prosveta najbolj pospešuje vsečloveško sočuvstvo, se ve tako tajno, da navadni človek tega vpliva ne čuti niti ne provida. Posebno v tem smislu deluje krščanska, toraj verska prosveta. Celo pesimistični Schopenhauer ne more tega zamolčati, nego se čuti prisiljenega, da priznava: „S povišanjem razumnosti stopa jednakim korakom tudi občutljivost tujih človeških bolestitij“. ¹⁾ Da to sočuvstvo res ni umetno, nego nekaj prvotnega, človeku urojenega, a po izobrazbi novovzbujenega, kar prihaja od onih časov, ko je prvi človek s prvim svojim tovarišem ali s prvo tovarišico stopil v prvo zvezo in ko se je posadilo s početka maleno drevesce vsečloveške rodbine, temu je več dokazov. Mnenje, da človeške družbe zavisijo od jedine umetnosti in modrosti državnikov — katerih „modrosti“ bodi Allah milostiv! — ali od zmagonosnosti vojskovodij ali od tajnih

¹⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, str. 256. (l. 1841).

močij znanstvenjakov in učenjakov, je popolnoma boso. Tudi jedine gospodarstvene koristi niso odločilne, toraj nikakor ne spaja človeške družbe oni železni obroč, kateri združuje prodajalce in jemalce volnenih tkanin, železnih in vsakovrstnih prometnih izdelkov — kot da narodi ne poznavajo nijednih drugih viših koristij, nego so same gospodarske in novčene —, temveč obstanek onega sočuvstvenega posredstva, koji se imenuje „vsečloveška družba“, prihaja samo in jedino od onega notranjega, globokega in močnega gona, kateri se imenuje občečloveško sočutje, „simpatija“. Vnanje človeške vezi so slabe, a samo notranje mogočne. Ono čuvstvo je res „tajinstveno“, ali baš vsled tega nepobedljivo in zato tako uspešno Naravstvenikom, kateri po našem načelu mislijo, da namreč naravstvenost prihaja od prirode same, to sočuvstvo ni nič novega ali čudnega; a onim naravstvenikom, ki povsod in v vsem iščejo samo in izključno človeški „razum“ (intelect) človeško „razumnost“ (inteligenco), priprosto človeško „voljo“, „namisli“, „uzore“, in kar je še več takih oblastnih, a malo dokaznih izrazov, — takim naravstvenikom se ve mrzi priprosto tolmačenje, ker je približno zajeto, namreč iz vira zaničevane jim prirode. Zato tudi sicer tako modri Kant, ki vse naravstvo snuje na svoj „absolutni intellect“ t. j. na neki, od vsega telesnega in svetovnega vpliva osvobodjajoči se „samostalni razum“, človeškemu gonu k sočutju ne daje naravstvenega pomena, ker baje ta gon ni „vseobča človeška potrebščina“, toraj mu tudi ne pripada „vseobča veljavnost“, po kojoj bi sočutje postajalo „zakon“. ¹⁾ A po takem tudi ravnanje človeka po razumu in pametnej volji ni naravstven „zakon“, ker se vsaki človek ne ravna po njiju! Po Kantovem pretiranem „zakonstvu“ sploh ni več ne naravstva, ne prava, ker se, kakor je znano, vsi ljudje ne drže naravstvenih in uzakonjenih pravil ali zapovedij kot nekakih nujnih „potrebščin“! —

Ali zasledujmo še dalje vir, početek, kakor tudi vzroke vsečloveškega sočutja! Preje smo videli, da je vsakej človeške osebности lastno, skrbeti za svojo obrambo, za svojo bla-

¹⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft, str. 40. (Kirchm. izdaje). — V resnici pa Kantu ne tekne „sočutje“ kot načelo naravstva, ker je predaleč silil in predaleč istine iskal, bližino preziraje.

ženost in veljavo Ista čuvstva in iste težnje se nadaljujejo v skrbi za svoj zarod, ki je v resnici samo nadaljevanje in nastavek osebnosti. Vsak roditelj in vsaka roditeljica je samo po jeden član velike verige zarodovne. Mej prejšnim in slejšnim zarodom vladajo ista čutstva rodnega gona: skrb za samo- in drugoohrano. Ker smo končne in kratkoživne stvari, zato najživeje vidimo to v razmerah prerodnika (ascendent) in porodika ali zarodnika t. j. potomca (descendent). Kakor pa sega sočuvstvo naprej, tako sega tudi od strani in vzpored; naše sočuvstvo se razprostira tudi čez sorodnike ali soplemenike, posebno kateri so iste dobe. S tem pa je rečeno: da človeška jedno- in vsakodobna težnja meri tako na ohranitev človeške celote kakor na ohranitev pojedinostij in posameznostij. Sočuvstvo je toraj živa težnja po ohranitvi in blaženosti vesolnega človeštva. Zato nekovi naravstveniki sočuvstvo jemljeo uprav za naravstveno delo, za pravo jedro vsega naravstva (etike), kar dela n. pr. Wallaschek, kateremu je vse naravstvo samo pospeševanje „sočuvstva“ in kot takošno neko „pospeševanje dobrotstva samega na sebi“ („ein gut in abstracto“) kolikor ono velja „za ves človeški rod“. ¹⁾ Priroda je zopet v tem čudovita, da vzpored z ohranitvijo posameznosti ali pojedinosti skrbi za ohranitev vsega človeštva. Obe ohranitvi sta torej jednega vira: notranjega gona, tako tudi jednega smotra, nerazločnega: da merite na ohranitev samoosebnosti in ob enem splošnosti človeške, Ni li toraj rodni gon isti s spolnim gonom? Naj ju v resnici loči, kdor ju more! —

Spoznanje sočuvstva pak nam bode tembolj jasno, ako pomislimo, da je človeški rod jednega plemena ali da je, kakor se izražajo človekoznanci (antropologi), jedinoroden (monogenetičen). Kdor primeri znamenja jedinorodnosti z onimi mnogorodnosti (poligenetičnosti), najde mnogo več dokazov, ki svedočijo za prvo nego za drugo rodstvo. ²⁾ Kant je bil od-

¹⁾ Wallaschek: Ideen zur praktischen Philosophie, Tübingen, 1886, str. 64—65.

²⁾ Razloge za eno in drugo naziranje našteva prav pregledno Jan. Ranke v svojem delu: „Der Mensch“, v II. zv., str. 231 nasl. (izdaje leta 1887.)

ločen priznavalec jednorodstva ali jedinoplemstva človeškega; utemeljeval ga je s trditvijo, da se vsi človeški narodi mej sabo plodonosno križajo;¹⁾ sicer pa Kant našteva še drugih vzrokov. Herbart je bil privrženec jednorodstva, osobito iz dušeslovnih razlogov.²⁾ Darwin se je najbolj skliceval na isto prikazen kakor Kant, a ves „darwinizem“ jedinorodnost človeštva smatra kot posledico svojega nauka, kar se iz mnogih mest Darwinovih, posebno iz dela „Abstammung des Menschen“ (v nemškem prevodu tako imenovanega) vidi. Istega mnenja sta Rud. Virchow in med. dr. Ihering (brat pravnikov), katera z lobanj človeških, dasi so te iz najrazličnejših plemen človeških vzete, nista mogla posneti, kateremu plemenu bi katerakoli lobanja pripadala. Malenkostne razlike lobanjinih koščic, boje kožne in zenične, prerezi lasij, širina lobanjinega prodora (foramen magnum“), sokostnice („synostoze“), promoli čeljustnic („prognathia“), dolgo- in kratkoglavja („dolicho“- in „brachy-kephalia“) i. t. d. — to so samo drugovrstne razlike, katere se nahajajo tudi v enem in istem človeškem plemenu³⁾ Po Ranke-jevem izreku dandanes prevladuje mej učenim svetom mnenje o jednorodstvu človeškem⁴⁾

Pri enojnosti in jedinstvu človeškega rodu ni težave, raztolmačiti si razcepljenje jedinega notranjega gona z dvojnimi težnjem. Boj za obstanek nasproti mnogovrstnim zaprekam načinja, da vsaka človeška pojedinost to borbo vodi glede na dva smotra: na samosvojo ohrano, toraj v samoljubnem smislu, a poleg na ohrano bližnjika, bodisi zarodnika ali sorodnika ali prerodnika, toraj v drugoljubnem pomenu; kajti v borbi za samega sebe nam je bližnjik potreben. V resnici je človeška družba tako urejena, da jeden nevede in vede skrbi za družega. Mi n. pr. orjemo, sejemo, žanjemo, prodajamo zemski

¹⁾ Kant: Von den verschiedenen Raßen, v Hartensteinovej izdaji vseh Kantovih del. II. zv., str. 435.

²⁾ Herbart: Lehrbuch der Psychologie, § 135.

³⁾ Ta dejstva tu navajam iz svoje razprave: „Zur Theorie der menschlichen Nachahmungen“, l. 1887. — Avstrijska vojska nam prikazuje vseh uzorcev („tipov“) človeštva; prim. ogerske polke! — R. Virchow celo opazuje, da oseb z zamorskimi in mongolskimi obrazi v Nemčiji „nikakor ni s težavo najti“. (Virchow v „Archiv für Anthropologie“ l. 1888. (18. zv.) str. 12.

⁴⁾ Ranke: v preje imenovanem delu, II. zv., str. 231—236.

pridelek mené, da to delamo samo zase, v svojo obrambo in na svoj hasen, — a še jedva utegnemo pomisliti, da tako pospešujemo ob enem ohrano in hasen družega, ob enem hasen celote človeške. Zato pa je notranji gon, ki nas podbada k skrbi za svoj obstanek, zajedno rodni gon, toraj gon v ohrano vsega človeškega rodu. Ta rodni gon, nekovi učenjaki ga zovejo z grškim imenom „filetični“ gon („phylon“ in „phyle“ = rod, pleme), dela v resnici iz vsega človeštva jeden rod, jedno družino, jedno rodbino ali obitelj. Po mojem mnenju sta „spolni“ in „rodni“ gon le dve strani jedne in iste stvari, namreč je-nega ter istega gona. Razlika je samo navidezna, ko da jeden gon, takozvani „samohraniteljni“ pospešuje ohrano samosebno, a drugi, takozvani „rodni gon“ skrbi za ohranitev človeštva v podobi zaroda ali „plemena“.1) V resnici je to jeden sam, na ohranitev človeštva obrneni gon, ker se ne da isti gon v resnici v sobstvu ločiti, nego samo po navideznih učinkih. Nekovi, kakor n. pr. Schneider poznajo ali hote poznovati neštveh „gonov“, kar je zopet nemožno in nepotrebno razcepljevanje istega gona. H. Spencer-jevo mnenje sem že preje omenil; Spencer namreč razločuje troje gonov: samoljubnega (egoističnega), drugoljubnega (altruističnega) in samoljubno-drugoljubnega (ego-altruističnega).2) R. Descartes je priznaval samo jeden gon, a čudo! samo onega, ki skrbi za-se, samoljubnega (egoističnega), iz kojega je izvajal drugoljubnega (altruističnega) pisoč: Ljubav očeta do svojih otrok je čista, ker nič ne zahteva od njih [?]; on je smatra za svoje drugo sobstvo in skrbi za njih blaginjo, kot za sebe samega; kajti v njegovi predočbi oni načinjajo neko celoto, sebe v njo vštevši, koje boljši del ni on sam“.3) Postavimo v navedeni Descartesov stavek: „v njegovej predočbi“ besedo „v istini“,

1) W. Werndt: Physiologische Psychologie, 2. natis, II. zv., str. 342, priznava samo imenovana dva gona.

2) H. Spencer: Principien der Psychologie, II. zv., str. 684—706, (nemškega prevoda).

3) Descartes: Über die Leidenschaften der Seele, II. del, član. 82, str. 64 (Kirchmannovega nemškega prevoda). — Sploh je Descartes-ovo naravstvo osnovano na jedino načelo samoljubja, iz katerega stoprav njemu sledi drugoljubje; prim. njegovo preje povedano delo: III. član.,

in dobodemo ono podobo jedinega gona, koji v resnici podbada človeka, ki sebe ljubi kot bližnjika, a bližnjika kot samega sebe.

Ne samo v malem krogu svoje „rodbine“ ali še bliže v krogu svoje „družine“, nego v vsem krogu človeštva velja ta gon. Naša današnja družba človeška zdi se nam samo tako popačena, ko da ta gon ni istina. V resnici je najnovejši naš vek tako pokvarjen, da se nam zdi domneva ali sanja ali rečimo naravnost prenapetost bolnih možgan, ogrevati se za divjake v Afriki ali za Samojede severnega morja, ali za kojega si bodi naroda člane razven našega. Predolgo bi bilo, ko bi tu hotel vsečloveško sočuvstvo še dalje dokazavati; samo nekoliko menenj o njem naj še navedem. Da človeštvo v resnici dela jedno celoto duševno, to prihaja pred vsem od tod, ker ima jedno samo, in to isto človeško dušo, koja se v svojem bivstvu ponavlja od prvega našega roditelja do danes, kar niso trdili samo Aristotelj, za njim sv. Tomaž Akvinski in ves srednji vek, nego kar celo malo kaj idealni Schopenhauer trdi, ki ni bil samo temeljit modroslovec, nego tudi fizijolog. Schopenhauer baš iz nepretrganosti in neprestanosti duše izvaja občečloveško sočutje, koje on smatra samo v podobi sožalja. Herbart sodi, da baš iz enojnosti človeške duše izvira „občnost ali splošnost vesti“ („gemeinsames gewissen“) kakor sploh občnost vseh naravnstvenih in krasočutnih (estetičnih) namislij (idej) človeških, sploh vsa občnost razumna in umstvena.¹⁾

Dobro mi je znano, da hote nekoji rodni gon t. j. občečloveško sočutje in gon k ohranitvi vsega človeštva, ker ga utajiti ne mogo, na umetne načine razlagati. Nekoji pravijo, da se bližnjik človeku vidi kot neko njemu podobno, da-si ne sorodno bitje, katero je istej usodi, istim nadejam in istim

186, str. 128 (v Kirchm. prevodu). V Descartes-ove stopinje je zabredel njegov učenec in tekmovalec Spinoza, ki tudi pozna jedino samoljubje, iz kojega izvaja vse naravnstvo! Oba učita: Mi sočuvstvujemo z drugimi bolj iz ljubezni do sebe samih nego iz ljubezni do drugih!

¹⁾ Herbart: Allgemeine praktische Philosophie, str. 101 v Hartensteinovej izdaji vseh Herbartovih del: 8 zv., 1851.

bojaznim podvrženo, kojim opazovalec sam. Prašam: ako je podobnost tolika, razlika pa naravnost nenajdljiva, zakaj potem samo podobnost, a ne sorodnost? — Ta podobnost, pravijo nadalje, v čutenju, čuvstvovanju in mišljenju vzrokuje v opazovalcu sočuvstvo, a ne premim in ravnim, nego nepremim potem ali po ovinku, potem takozvane „asociacije“ t. j. pridruženja ali pridružbe in pak potem dodevanja in prestopanja (refleks). To se godi s tem, da gledanje tuje boli vzbuja boleštna čuvstva v duši gledalca. To pridruževanje in prestopanje da baje tako silo postaje, da človeka gledalca odvrne od krivic in pregreh proti bližnjiku.¹⁾ Resnica je, da človek tudi z živalmi in neživimi stvarmi sočuvstvuje, n. pr. da čuti sočuvstvo, kadar živali vidi trpeče, in da se mu smilijo celo nežive stvari, ako so hudo oškodovane, n. pr. drevo, v katero je strela udarila ter je razklala, ali umotvor, koji je močno oškodovan, kakor Apollon Belvederski i. dr. Ali čut pomilovanja je sproti človeku vendar najmočnejši. Sicer pak se vidi, ko da je sočuvstvovanje z umotvori in živalmi neko prenašanje človeškega sočuvstva na nečloveške, pa živim tvarinam podobne predmete končni vzrok sočutja. Ko bi s prvine v človeškem srci ali v človeškej duši ne bilo sočuvstvovanja, po umetnem potu ne bi se dalo nikoli vzbujati, kamo-li vstvarjati! Čut je neka prvotna iskra človeške naravi, ki se ne da umetno ponarejati ali usajati. Zato je najprirodneje, če si mislimo sočuvstvo ustvarjeno človeku s početka; potem pridejo slučajji, ki to iskro množe ali pa more; iz prvotnega sočuvstva celo postaje ohlajenjem protičutstvo ali zopernost; naposled človekom ržnja ali ljudovražnost (misantropija). Čem delj se človeštvo oddaljuje od svojega prvotnega stebila, prvotne rodbine, tembolj se ohlaja človekoljubje. Ali kakor se ta ohlaja godi s hladnostjo razuma, tako se tudi zopetno ogrevanje človekoljubja daje po umetnem, razumnem potu pospeševati. Človeštvo v prosveti hodi vedno svoja pota zdaj vzgor zdaj vzdol. A ta pot ni drug nego naravstveni razvoj in naravstveno dovrševanje; tem na-

¹⁾ Početnik tega mnenja vidi se, da je Anglež Dav. Hartley, o kojem prim. Wundta: Ethik, 1886, str. 283—284. Hartley-a je posnemal očito H. Spencer, kateri ima kakor Hartley izraz „asociativna simpatija“; prim. Spencer-ja: Thatsachen der Ethik, 1879, str. 133.

činom se človeštvo najgotoveje vodi k „stvarnej (realnej) dušnej jedinosti“, katera vedno bolj spaja človeštvo, kar lepo poudarja Steintal.¹⁾

V. Notranji gon, vir družbenkim vrlostim.

V prejšnjem članku smo našli kot glavno posledico rodnega gona občečloveško sočuvstvo. To čuvstvo je vir mnogim krasnim vrlostim, katere so cvet družbenkega (socialnega) življenja človeškega. Glavne te vrlosti so: blagohotnost, človekoljubnost, družljivost ali družnost, rodoljubnost in prijateljstvo. Ako se pa sočuvstvu pridružita razum in volja, tedaj še prirastejo naslednje vrlosti: pravičnost, pravednost (aequitas), vztrpnost (toleranca), složnost, odpušljivost ali prizanesljivost, milostljivost, dobrotljivost in zahvalnost. Pogledimo si te vrline v istem redu! —

Naravnost iz sočuvstva poteka ali bi prav za prav vselej potekati imelo čuvstvo blagohotnosti t. j. težnje na oblaženje sočloveka. Blagohoten je ta, ki za sočloveka skrbi kot za-se.²⁾ Sočuvstvo in blagohotnost nista istovetna pojma; sočuvstvo obseza več nego blagohotnost. Sočuvstvo se razvija v dve panogi: v soradost in sožalje. V soradosti se veselimo bližnjikove sreče, v sožalji togujemo zaradi sočlovekove nezgode in nesreče. Zato soradost stoji više nego sožalje; soradost se ima z zavistjo boriti, da pobedi, a sožalju ni toliko kreposti treba, da prevlada hudobnost ali zlobnost, t. j. radost pri bližnjikovej nezgodi. Samo zavrženi značaji so zlobni; k sreči ima večina ljudi nepopačeno sočuvstvo. Včasih se vidi, da je soradost nemožna, popolnoma izključena. Naj pri spolnej ljubavi ljubec čuti soradnost, kadar vzmaga njegov sicer prijatelj, a tekmeč! Zdi se nam, da v takem slučaju zahtevanje soradosti s prijateljem predpolaga ali neskončno lahkomišelnost ali pak velikansko dobrodušnost, katera se vidi blaznosti podobna. Včasih čitamo v romanih o „blagočuvstvu“ izpodrinjenega tekmeča ali pa celo orogovljenega soproga, kateri tekmeču odstopa svojo posest ali pak odpušča.

¹⁾ Steintal: Allgemeine Ethik, 1885, str. 427.

²⁾ O pojmu blagohotnosti prim. razpravljanje Herbarta: Allgemeine praktische Philosophie, str. 42 (v Hartensteinovej izdaji: 8. zv. l. 1851.).

Takošni slučaji so samo tedaj možni in verojetni, ako na mesto prirodne ljubavi stopi kakošna visoka namisel, domoljubna ali kakova druga slična, katera razrušuje vsako zavist. Soradost zahteva veliko požrtvovalnost radujoče se osebe, a taka požrtvovalnost mora biti izvenredno močno podprta.

Sožalje ni nego posledica občečloveškega čuta. To čuvstvo je pravo človeško ali človečansko čuvstvo; v njem se človek razlikuje od živalij. Sožalje je postalo dandanes znamenje prosvete, in kdor nima čuta sožalenja, ta po pravici ne nosi znaka človečnosti v sebi. Zato ni čudo, ako nekogi naravstveniki sožalje jemlje za pravo in jedino naravstvo, za čisto in nepokvarjeno „moralo“ samo, kakor n. pr. Schopenhauer, ki pravi o njej: „Sožalje to je jedini nesebični nagib, ob enem jedino v resnici moralno nagibalo.“¹⁾ Sicer pak si je Schopenhauer sam svest, da je v tej stvari preveličeval veljavo sožalja kot „jedine“ vrline, ker on sam ta svoj izrek imenuje „paradoksen“. Kakor smo ravno videli, soradost stoji više nego sožalje, a obe vrlini človeške naravi ste samo dve strani istega občečloveškega sočuvstva ali, recimo, iste blagohotnosti nasproti bližnjiku. —

Kdor bi hotel blagohotnost, koja ni nego posledica bodisi sočuvstva bodisi sožalja, utajiti, tega je treba samo na čine in ustanove milosrčnosti opozoriti. Kako daleč je pred še jedva stoletjem sezala moč milosrdja, o tem je čudo, kar čitamo pri raznih pisateljih, n. pr. Voltaire-u. Siromaštvo je družba človeštva, pravi on, naravnost vzgojevala in pitala, samo da bi mogla svojo milosrčnost in človečnost izkazovati. Podložnikom so dače izžemali, da bi prosjake z njimi krmili. Pa tudi dandanašnji je trošek velikansk, ki se obrača na pomoč siromakom. Le pomislite, koliko se potroši na siromašnice, hiralnice, na razna preskrbišča, na blagajnice nesrečnikom, na zavarovalnice ponesrečnikov, na vse vrste ohranilnih družb, ne glede na velike svote, katere dan na dan zasebniki razdeljujejo mej uboge! A pri tem delu tekmujejo mej saboj ne samo bogatini in ljudje najviših slojev družbe človeške, nego tudi ubožnejši ljudje, kar najbolj svedoči, da je čut blagohotnosti v podobi milosrčja občečloveški čut.

¹⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, str. 235 nasl.

Živejša nego blagohotnost je družnost ali družljivost človeška, katera poteka iz čuvstva človekoljubnosti. Gotova istina je, da človeka goni k človeku t. j. v človeško družbo neki mogočni notranji gon. Pod pritiskom tega gona — recimo mu „družni gon“ — so nastale razne oblike človeških družb. Jako se moti, kdor misli, da so samo gospodarstveni nagibi ustvarili družbe; človek k življenju več potrebuje nego samo jedi, pijače in strehe; človeku je urojen mogočni gon in želja do človeške družbe, ker je on družna stvar, Aristoteljev „dzôon politikón“. Pa če bi človeka razven ljubavi do človeštva k temu nagibala tudi ljubav do samega sebe, vendar ima ta gon nekako nedvojbeno primes človekoljubja v sebi; kajti, da bi človek res vse samo ali „zaradi sebe“ ali pa „zaradi družega“ storil, kakor meni pesimist Schopenhauer¹⁾ —, ni tako zelo dognano, kakor se vidi na prvi mah. Ali ni mogoče in pa celo jedino verjetno, da človek stoji ob enem pod dvojim vplivom, pod samoljubjem tako kakor pod človekoljubjem? Umstveno (logično) vsaj ta zveza nikakor ni izključena, nego je celo potrebna, kakor nas dušeslovje uči. Priroda je zopet v tem oziru previdno ravnala, da je človekoljubju, katero bi pretežavno bilo za nekoje slučaje, skrivši primesila nekaj samoljubja, in samoljubju zopet nekaj človekoljubja; kajti za obstanek človeškega plemena bilo je oboje ljubavi treba. Živejša se ve je ljubav do človeštva v ožjem okviru, v okrogu lastnega naroda in lastnih prijateljev. Narodoljubje ali, kakor se mu pravi bolj navadno, rodoljubje t. j. ljubav do lastnega naroda je nastala iz rodbinske ljubavi, ker ima vsaki narod znake rodbinstva na sebi. Iz roditeljske ljubavi do svoje dece je porasla ljubav mej prerodniki in sorodniki, a iz iste rodbinske ljubavi tudi narodoljubje. Zvezo je delalo mej prerodniki in potomci, množičimi se, razven istega jezika, iste krvi, istih šeg in običajev, posebno češčenje pradedov, katero nahajamo celo pri divjih narodih, kateri še nimajo današnje evropske prosvete. Rodoljubje ni za nič manj sveto nego ljubav do roditeljev, do sorodnikov sploh nego rodbinska ljubav. Gotovo je zavržen v na-

¹⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, str. 211.

ravstvenem smislu oni človek, ki nima čuta in čuvstva do svojih najbližjih sorodnikov, a nič manj si je zaničevanje nakopal človek, ki nima čuta za svoj narod, ker se je odpovedal notranjemu gonu prirode, kateri je vselej plemenit, čestitljiv, svet, od neskončne modrosti človeške naravi udahnjen. Zato vsako naravstvo vsakega naroda, izobraženega kakor neizobraženega, obsoja in proklinja izdajalca svojih, renegata, apostato, Vuka Brankovića! Kdor goji odpadanje od lastnih svojih, ta goji v narodu in državi izdajstvo, odpadanje, lopovstvo! S tem, da kdo ruši prirodne vezi rodbinske in narodne, on ruši ob enem zvestobo, človekoljubje, značajnost — toraj one kreposti, brez kojih nijedna družba človeška bivati ne more. A zaradi te škodljivosti je treba tako izdajstvo kot najčrnejši Kajnov zarod čem ostreje iztrebljevati. Seme brezdomovinstva in seme breznarodnosti je isto seme najhujše nenaravstvenosti. — Da se človekoljubje jako sijajno kaže v prijateljstvu, ni nam treba dalje razlagati. Kakor v spolnej ljubavi, tako v prijateljstvu velja največ jedinstvo in skladnost v mislih in nazorih.

Ako se vsečloveškemu sočuvstvu pridružita razum in volja, tedaj nastane ena največjih, a tudi najtežavnejših družbenih vrlin, namreč pravičnost. Pravičnik je bratu sočloveku blagohoten v misli in dejanji ne zaradi kakih posebnih nagibov koristnosti bližnjikovih ali zaradi njegove odličnosti pred drugimi, nego samo in jedino zaradi njegove človečnosti, ker je naš brat, ker je človek, ker je član človeštva kakor smo mi. Ta blagohotnost pa se ne sklicuje na kakovo sočuvstvo samo, ker nam je to ugodno ali prilično, temveč pravičnik mora načelno, rekel bi proti vsem svojim čuvstvom, takim ali drugačnim, prijetnim ali neprijetnim, samo iz uputil dolžnosti drugim blago hoteti ¹⁾ Blagohotnost treba po načelu pravičnosti vsem ljudem brez razlike in brezobzirno deliti kot enakopravnim članom človeštva. Po načelu krščanstva treba pravičnemu biti zaradi poštovanja človeka kot človeka, a to poštovanje prihaja od božje ljubezni, katera je po verskih nazorih vir ljubezni

¹⁾ Schopenhauer pravičnost izvaja iz njemu jedino veljavnega vira „sožalja“ (Ueber die Grundlegung der Ethik, § 17., str. 216, izdaje l. 1841); njemu je pravičnost „prva in temeljna ali stožerna vrлина“ (isto tam: str. 230).

do bližnjika, kakor sploh vir vseh dolžnostij družbenskih ¹⁾ Modroslovno naravstvo toraj premim potem, brez vmesnih načel, izvaja pravičnost iz občečloveške blagohotnosti, katero smo v prejšnjem izvajali iz človeškega sočuvstva, samo da zahteva še k temu pripomoči razuma in volje.

Pravičnost ne pozna drugih ozirov nego one na človeštvo ali človečnost bližnjika; ona je neka blagohotnost, katera nima nijednih koristolovnih nagibov, katera od sočloveka ne išče ničesar drugega nego da je član človeštva, ona je neka blagohotnost, v której blagohoteči človek tako rekoč odlaga in pozabiva vso svojo osebnost; pravičnost je toraj čisto „neosebna“ vrlina, kakor jo zovejo nekoji.²⁾ Pravičnik vse ljudi meri z enako mero ter vsakemu deli svoje, neglede na svoje ali na drugih osebnost. Mej naravstveno in pravno pravičnostjo je ta razlika: da se prva, naravstvena, deli iz lastnih, sočutnih in razumnih t. j. iz lastnega čuta in razuma potekajočih vzrokov, druga pak tudi nehote, po sili in celo proti boljšemu razumu. Še neka tretja pravičnost se da razločevati, tako zvana prestopajoča ali refleksivna, da namreč pravičnik v sočloveku gleda samega sebe in toraj z njim postopa, kakor bi želel, da drugi postopajo z njim. Ta pravičnost ni brez vse samoljubne primesi, vendar je čuvstvo, koje to pravičnost navdaje, naravstveno, ker je vsaj sožaleče čuvstvo. Čisto ali prosto samoljubna ali sebična pravičnost, katera deli blagohotnost, da je sama žanje, ni po naravstvenih načelih; ona je, kakor vsako samoljubje, kojemu ni primešano drugoljubje, celo proti naravstvenosti.³⁾

Mej pravičnostjo in pravednostjo je delati razliko. Pravednost je neka večja mera blagohotnosti, nego jo deli pravičnost, a ta premera mora imeti svoje vzroke in razloge, ne da bi bila svojevoljna. Celó sodnik sme, ako kažejo okolnosti obdolženca, tam, kjer bi gola pravičnost morala vladati, dopu-

¹⁾ Prim. o pravičnosti in nje izvajah Dornerja: *System der christlichen Sittenlehre*, 1885, str. 463—465.

²⁾ Tako jo Wundt opisuje kot neko vse osebnosti slečeno vrlino (*Ethik*, 1886, str. 600); Spencer jo prav po Schopenhauerju izvaja iz sožalja: *Thatsachen der Ethik*, 1879, str. 180.

³⁾ Schopenhauer po pravici zometuje tako pravičnost, katera poteka iz promišljenosti: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, str. 221.

ščati pravednost t. j. da oziroma na tehtne vzroke da veljati milost. Krivo je mnenje, da v jedinej rabi pravičnosti ali milosti leži jedro pravednosti, toraj v samej moči, kakor trdi Wundt.¹⁾ Bolje razlikuje Herbart oboje, uče, da je mej obema vrlinama neka „razmera“ kakor mej „pristojnim“ in pa „prikladnim“.²⁾ Tako n. pr. vsak človek, tudi največi tolovaj ima pravico do nepristranske sodbe in pravičnosti, a samo skesani ali kako drugače zaslužni do večje milosti, toraj do pravednosti. Gotovo je pravedno, ako otroci svoje roditelje bolj ljubijo ter jim več zaupajo nego tujim ljudem, ker so jim prvi bolj zaslužni. Pravično je, da vsi občinarji pomagajo s svojim žepom in telesom, da pospešujejo blaginje svoje občine, ker ta vsem podaje obrambe in ugodnosti, a pravedno je, da bogatejši in premožnejši več pomagajo nego revnejši in slabši.

Na isto občečloveško sočuvstvo se osniva naravstvena vrлина vztrpnosti (tolerance), katera pritrjuje vsem različnostim, v kojih se jedna posebnost oddaljuje od druge. Mej take različnosti spadajo inoplemenstvo, inoverstvo, inomišljenje i. t. d. Ni vzroka, takih različnostij nepriznavati ali zanikaje utajevati, kamo-li mrzeti na-nje! Kar je človeškega, ne bi smelo človeku tuje biti; mrzeti na to, kar je tujega, kaže nevednost ali pak surovost ali pa samopašnost. Poštovanjem in vztrpivanjem drugih poštujejo sami sebe. Gadnejšega napuha ni, nego je preziranje in sovraženje nekojih slojev ali pak vrst človeštva.

Iz sočuvstva, toraj iz rodnega gona, potekajo lepe družbenske vrline: složnost, miroljubnost in vzajemnost. Kadar je sočuvstvo do vsega človeštva živo in kadar je posebno v bližnjih si krogih družbenskih, v narodu, državi in mej državami mogočno, tedaj se bodo lahko izpolnjevale vse narodne, državne in mejnarodne dolžnosti, katerih vrhovna je složnost ali sloga, h katerej največ dopomagata razven pravega sočuvstva čut pravičnosti in vztrpnosti.³⁾ V resnici je mir in z njim sloga

¹⁾ Wundt razliko mej „pravično“ in „pravedno“ razsodbo išče samo v „moči“ sodnikovej (Ethik, 1886, str. 501).

²⁾ Herbart: Allgemeine praktische Philosophie, str. 59—60 v Hartensteinovej izdaji, 8. zv., l. 1851.

³⁾ Steinthal složnost izvaja iz pravičnosti in ob enem iz ljubavi (Allgemeine Ethik, 1885, str. 108.)

mej družbeniki samo tedaj možna, kadar so ti sami mej saboj pravični. Kjer toraj v državi vlada pravičnost, tam bode po prirodnej doslednosti vladal mir in z njim sloga; ako pa v kakej družbi ni pravičnosti, ako vsaki posamnik in vsaka vrsta družbe ne uživa svoje pravice, tam je nemir čisto prirodna posledica. Dobro bi bilo, ako bi se vselej, kadar v kakej družbi zavlada nesložnost, pred vsem drugim prašalo, ali v dotičnej družbi tudi vlada vsestranska pravica in pravičnost; s to stoji in pada vsaka družba.

Občečloveško sočuvstvo nas sili, da moramo biti odpustljivi, prizanesljivi, da moramo celo najhujšemu sovražniku odpuščati. V resnici, mnogo krepostij in mnogo vrlin je treba da se združi, da se odpusti, prizanese in ne oponaša neprijatelju. A, ker je to tako težavno, zdi se na prvi videz tudi, da je nemožno. Ali nemožno ni, ako se vse okoliščini in vsi razlogi dobro premislijo. Odpustljivost in prinazesljivost sta neodpustni zapovedi človekoljubja, sploh naravstva; brez njih ne velja vsa še tolika naravstvenost, katera je brez te vrline prazna in puhla domneva. V prvej vrsti ne smemo prezirati, da človekoljubje velja kot naravstveni zakon tudi proti žalilcu, proti zločincu, sploh proti vsakemu tudi najslabšemu in najhujšemu človeku. Sicer, če ne bi to načelo človekoljubja v obče veljalo, ne bilo bi ne pravičnosti ne složnosti ne zakonitosti. Človečnost t. j. vse človeku kot takemu pristojne lastnosti moramo tudi neprijatelju priznavati; tako tirja pravičnost. Drugič moramo si človeško žalje ali bedo prav živo predočevati, da v sočloveku prezremo slabosti, brez kojih ni človeka; ta beda mora nam prav živo sezati v srce, ter nas prepričevati, da proti človeškej pomanjkljivosti ni leka razven v prizanesljivosti. Vseh ljudij ne moremo niti dobro vzgojiti niti kazniti niti pretvoriti; zato treba, da se naučimo prenašati svetovno gorje, v koje spada tudi sovraštvo, kojega zatreti ne moremo. Pomisliti pa nam tretjič treba, da mnogo ljudij, recimo skoro vsi, žale in zlo delajo vsled svoje nevednosti, ker jim nasledki niso ali znani ali ne jasni ali jim vsled strasti izgibljejo iz spomina. Kjer pa ni zle volje, tam je poduka treba, ne kazni. Ako pa žalitev prihaja od zle volje, tam treba velikodušja žaljencu. Žaljenec mora zlobo smatrati za prirodno zlo, proti kojemu pomagata

samo opreznost in budnost, nikakor ne srd ali mržna. Treba pa je pri tem tudi premišljenosti in modrosti: sovražnik današnjega dne lahko postane še danes ali jutri naš prijatelj. Naj se ne zabi, da značaji in mnenja ljudi se menjajo od danes do jutra. Kdor tega ne veruje, sveta ne pozna. Sicer pak je tudi samozatajevanja in samopremaganja treba; ni, da bi vsaka naša jezica morala se v srdu in v maščevanji sovražniku ohladiti. Ni dobro zlo z zlom povračati; uspeh kaže, da je bolje krivico odpuščati, in že stari modrijani so, poznavaje svet, dobro rekali: „Bolje krivico trpeti, nego krivico delati“. Kdo ve, če se krivica sama ne maščuje? — Mirna kri v tem več velja nego goraka. Kar v strasti storiš, za to se gotovo kaješ. Strast pa je gotovo proti naravstvenim pravilom in načelom. Prizanesljivost in popustljivost glede krivic so naravstvene vrline prve vrste, ker v njih se kaže vsa moč rodnega gona, sočuvstva, nadvlada občne človečnosti nad samosebnostjo, pobeda človekoljubja nad samoljubjem.

Z odpustljivostjo ali prizanesljivostjo v ozkej zvezi, ker istega pokolenja, je milobnost, katero tudi milosrčnost, nasproti ljudem pak milostivost ali milostljivost zovemo. Milosrčnik ne dela razločka mej ljudmi; njega vodi jedini čut občečloveškega sočuvstva. Zato se milosrčnost, katera je ena najbolj človeških ali človečanskih vrlin, izkazuje v podobi dobrodejstva (dobrotljivosti) in prizanašanja. Kadar je ta čut čist, tedaj prihaja naravnost iz srca, iz prirodnega gona k človekoljubju.

Dobrotljivosti odgovarja neka vrлина, katera na svetu rada bolj in bolj prihaja v pozabljenje, namreč hvaležnost ali zahvalnost. Kdor prejema dobrote, temu se spodobi, da zanje zahvalo izkazuje. To tirja človeška vzajemnost, to tirja tudi sobstvena (subjektivna, obvezanost onega, ki prejema ali je prejel dobroto. Ljubav za ljubav — to je načelo, katero poteka iz prirodnega gona k sočuvstvu in človekoljubju. Zdravo občno mnenje obsoja nehvaležnost ter prestop proti onej vrlini imenuje „črno nehvaležnost“. Nezahvalnika svet tudi s sumničanjem kaznuje; njega ima za sposobnega, da bi tudi najgrše delo in najhujši čin o priliki storil. Nezahvalnost ima kot neka nezvestoba in kot neki prelom obvezanosti tudi zle pravne

nasledke, kar vsak nepopačeni človek mora odobravati.¹⁾ Steinthal zahvalnost utemeljuje z načelom vzajemnosti, kar spomina bolj na pravno stran te vrline nego na naravstveno.²⁾ Močno se čudim Schopenhauerju, ki se v naravstvu kaže sicer tako občutnega, trdé, da njemu zahvalnost ne velja za dolžnost, da bi smeli biti nezahvalni, a da s tem ne bi vražali dolžnostij do drugih, da toraj nezahvalnost ne bi bila krivica. A kako utemeljuje Schopenhauer to čudno svojo sodbo? — Ker dobrodejstvo ali dobrotljivost, pravi on, ni nikakoršna trgovina!!³⁾ Gotovo, da ono ni „trgovina“, a sočuvstvo in sožalje tudi nista, vendar pak ju Schopenhauer podlaga za načelo in zakon vsega naravstva! Jaz menim, da, ako ima občečlovečansko sočuvstvo naravstveno obvezanost za vse ljudi, da ondaj tudi povračanje sočuvstva, v podobi dobrote izkazanega, ne more biti drugačno nego obvezno, in to dvakrat obvezno.

Meni se celo ni jeden greh proti sočuvstvu ne vidi večí, nego baš nezahvalnost, ker ona ruši in podira družbo ter naravnost podkaplje največo vrline, dobrodejstvo. Zato se nezahvalnost kaznuje z največo kaznijo naravstveno, z zaničevanjem. —

S tem sem menda pokazal glavne vrline, katere neposredno in posredno prihajajo iz rodnega in spolnega gona človeškega. Pristaviti bi še imel, kako zle nasledke imajo vse pregrehe in vse zlorabe gona, a to bi me zavedlo predaleč. Naj še na koncu pridenem in naglasim, s katerega stojališča prosojujem notranji gon: da on sam na sebi, v vseh svojih pojavih ni še naravstven, nego da naravstven postaje stoprav po razumu človeškem in po človeškej volji. Razuma pak nam pri presoji gona treba, da v naredbi gona spoznamo končno smer in pak zakon prirode, katera je našej naravi ta čut ustvarila. Ako bomo delali in ravnali z gonom po smislu in svrhi prirode, tedaj ga bomo spoznali in cenili kot veliko pospešilo in kot bogati vir naravstvenosti.

¹⁾ Primeri avstrijsko državljansko pravo § 948, 949, 1487 (o nasledkih nezahvalnosti glede na darila in dedišstva.)

²⁾ Steinthal: Allgemeine Ethik, str. 286.

³⁾ Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, str. 226.

