

OB VEBROVI »KNJIGI O BOGU«¹

Ta izvajanja naj se vzamejo kot osebna izpoved človeka, ki mu je zgolj znanstveno prizadevanje zopet vrnilo po davni materini verski vzgoji v domači hiši vcepljeno vero v Boga in ki je zato postal še znanstveno prepričan, da je ena prvih in osnovnih naših dolžnosti, da poskrbimo za pravi ali osebni notranji odnos do božjega bistva. Če se nam to posreči, nam bo zares tudi vse drugo samo po sebi »navrženo« — tako pravi Veber sam v svoji »Knjigi o Bogu« (142). Po teh besedah je Vebru razmerje do Boga osrednja življenjska zadeva, ne samo stvar znanstvenega razmišljanja. V knjigi, ki jo je posvetil akademski mladini, se mu tedaj odpre petero znanstvenih poti do Boga: istinitostna, veljavnostna, osebnostna, vrednostna in bistvogledna pot.

Če primerjamo novodobne poizkuse, kako utemeljiti znanstveno metafiziko s staro tomistično metafiziko, se nam odpre zanimiva metodična in obenem osnovna razlika vse moderne filozofije v primeri z aristotelsko-tomistično. Aristotelsko-tomistična metafizika se giblje v smeri od objekta do objekta, subjekt sam je pri tem izven preiskave, triumfira suvereno nad predmetnim svetom; v novi filozofiji, začeni z Descartesom, zlasti pa po Kantu, gre smer raziskovanja od subjekta do objekta, subjekt je tukaj sam v vrtincu preiskave. To, kar je bilo stari filozofiji nekako samo ob sebi dano, je tu osrednje vprašanje: kako priti iz subjekta do realnega objekta in končno do najrealnejšega bitja — Boga. Veber v tej svoji znanstveni poti do Boga ne stoji osamljen. Saj prav v današnjem času zaznamujemo dobo preokreta k objektu, k metafiziki. Ta obrat gre predvsem v dveh črtah: prva iz novokantovskega idealizma, njen nastavek je na Kantu, rušilcu transcendentne metafizike in utemeljitelju neke vrste voluntaristične metafizike, druga črta pa je fenomenološka, ki se po svojih učiteljih Trendelenburgu, Bolzanu in Brentanu povrača delno na temelje aristotelovega realizma in se razvija v dveh smereh: strogo fenomenološka: Husserl, Maks Scheler, Peter Wust, v. Hildebrand i. dr. v eni, v drugi pa sorodna predmetnoteoretična: Meinong, Veber i. dr. Novokantovcem se še ni posrečilo priti do končno veljavne utemeljitve nadsvetovnega osebnega božjega bistva in s tem do prave znanstvene metafizike, dočim je fenomenološka šola v Schelerju, Petru Wustu in sedaj v Vebru našla tri močne zastopnike novodobne teistične metafizike.

Le v tej zgodovinsko-filozofski zvezi bomo Vebrovo »Knjigo o Bogu« prav razumeli, spoznali njene dobre in slabe strani, značilnosti, ki so bodisi izvirno Vebrove ali pa skupni znak fenomenološke šole.

¹ France Veber, Knjiga o Bogu. 1934. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. (Izdano kot šesta knjiga znanstvene knjižnice). Str. XII + 450.

Za Veبرا kot fenomenologa (v širšem smislu) je tu predvsem značilno, da tudi on vedno in dosledno pozna trojni bitni svet: zgolj subjektivni svet subjekta in njegovih doživljajev na eni strani, na drugi strani pa svet prave realnosti, resničnosti same na sebi (noumenalni svet, Das Ding an sich po Kantovem), vmes med obema pa predmetni svet predočevanih pojavov, ki imajo kot taki odnos do doživljajev (subjekta) in do noumenalnega resničnega sveta, a so vendar »absolutno neodvisni od svojega bivanja, oz. obstajanja in od svojega predočevalca kot takega«.²

Do tega vmesnega, specifično fenomenološkega sveta, pride s predočevanjem do nefenomenalnega, t. j. resnično bivajočega oz. veljavnega pa po načinovno novem spoznavnem deju zadevanja (nem. treffen) in šele s tem je dospel preko golih fenomenov (pojavov) do pravega noumenalnega sveta: istinitosti, veljavnosti, substance, pripadnosti in preko teh do zadnjega ontološkega temelja vsega bitnega vesoljstva, do Boga.

Kant je prišel s svojo transcendentalno pametjo samo do fenomenalnega sveta (pojavi), noumenalni svet mu je ostal le goli postulat praktične pameti, čuvstva in volje. Podobno M. Scheler s svojim bistvogledjem: do prave bitne realnosti pridemo le preko vrednot, ki jih dojamemo samo s čuvstvom in šele preko tega je svet dostopen tudi razumu, razumu torej noumenalni svet sam v sebi zopet ni dostopen. Obema skupno pa je napačno apriorno izhodišče v nauku o umskih kategorijah (pri Kantu) in o dvojni različni adaptaciji subjekta do objekta (pri Schelerju)³.

Torej je umsko spoznanje transcendentnega, noumenalnega sveta končno osrednje vprašanje vse moderne filozofije, zlasti pa spoznavne teorije in z njo metafizike.

Posrečil pa se je ta prehod Petru Wustu⁴ (učenec M. Schelerja) in Fr. Vebru. Vebru v dveh korakih. Prvi je povratek od analize golega doživetja do subjekta, drugi pa od subjekta do transcendentnega (ne zgolj fenomenalnega) objekta. Prvega je v glavnem utemeljil že v svoji »Filozofiji«⁵, drugega pa v pričujoči »Knjigi o Bogu«. Do prvega koraka ga vodi odkritje novega, od predočevanja bistveno različnega spoznavnega deja, izraženega v razliki med tako zvanim globinskim in površinskim dojemanjem,⁶ do drugega pa zadevalno ali pogodilno

² F. Veber, Sistem filozofije (Ljubljana 1921), str. 330. O tem trojnem svetu govori posebno kratko in zato jasno v svoji polemiki z Alfr. Šerkom (str. 360 sl.); in Uvod v filozofijo (Ljubljana 1921) 106 s., 159 in 316.

³ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921, 62 sl., 337 sl.

⁴ Njegova trilogija: »Auferstehung der Metaphysik« (Leipzig 1920), »Nauvität und Pietät« (Tübingen 1925) in »Dialektik des Geistes« (Augsburg 1928).

⁵ Fr. Veber, Filozofija, načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu, Ljubljana 1930, str. 4—8.

⁶ V »Filozofiji« še te razlike same ne pozna, pač pa že njene predhodnike v »presojevalni poti« v duševni svet (60—85): obodno in središčno doživetje

spoznavanje (10, 57, 78 sl.). Sam pravi, da je šele s tem korakom omogočena prava ontologija (in metafizika), do katere gola predmetna teorija (razmerje: predočevanje — predočevanci) nikoli ne more priti.⁷ Tudi do prave substance, do osebnosti z golim predočevanjem nikoli ne pridemo: predočevanje (oblikovanje) nam odkriva kvečjemu višjeredne predmete, nikoli pa substance, kot kvalitativno različnega nosilca teh predmetov (169 sl.). Dokler torej kajstvo, pojem-predhodnik sedanje substance, kakšnega predmeta samo predočevalno in oblikovno, t. j. površinsko dojemamo, tako dolgo nam ostane substanca predmeta nujno brezčasno odvisna od svojih lastnosti (pripadnosti),⁸ le kvalitativno različno globinsko spoznavanje nam omogoča pojem prave, od svojih pripadnosti neodvisne substance in s tem pojem neumrljive duše. Tako se je Vebru poleg Petra Wusta edinemu izmed modernih filozofov posrečilo iz golega bistvogledja pojavov (fenomenalnega sveta) priti do bistvogledja noumenalnega sveta, t. j. do prave metafizike. Vendar ohranita oba pri tem izrazito spoznavno-teoretično izhodišče, ki je značilno za vso novodobno filozofijo. Ne obravnavata golega razmerja objekta do objekta, ampak predvsem tudi spoznavno-dušeslovne odnose do subjekta. Tako stojimo pred novo moderno metafiziko, ki je organska notranja združitev spoznavne teorije z ontologijo.

Ravno tu se najjasneje pokaže razlika med tomističnim in modernim metafizikom. Tomistična metafizika je zgolj bitoslovno (ontološko) osnovana in najde svoj zadnji temelj v analognem (naličnem) značaju bitnosti in zato najgloblje bitno nasprotje med nastajanjem (fieri) in bitjo (esse); tu imamo metafiziko biti (des Seins), dočim je Wustova filozofija metafizika duha, ker najde osnovno bitno nasprotje v razliki med duhom in naravo. Je to v jedru nasprotje med modernim platonsko-avguštinskim in starim aristotelsko-tomističnim gledanjem sveta.⁹

Veber pa je tudi v tej točki za korak bližji tomističnemu pojmovanju kot Wust, da, rekli bi lahko: stoji med obema in združuje oba. Če razvojno (genetično) gledamo, ima namreč Veber samo dve poti k priznanju božjega bistva. Prva je šla v smeri njegovega povratka od doživljajev do subjekta in preko tega do Boga (osebnostna in vrednostna pot),¹⁰ druga pa v smeri od doživljajev — preko fenomenalnega sveta — do transcendentnega, noumenalnega, katerega temelj je zopet le Bog (istinitostna in veljavnostna pot). V tem dvojnem osnovnem izhodišču ima Veber svojega predhodnika že v sv. Avguštinu,

(nakazano že v »Idejnih temeljih slov. agrarizma [Ljubljana 1927], 162 sl. in 249 sl.), ki nas nagiblje h globinsko-zadevalnemu dojetanju samega sebe (Knjiga o Bogu, str. 193).

⁷ »Prava ontologija je bistvogledna teorija vsega zadetega, sama predmetna teorija je pa bistvogledna teorija vsega predočevanega« (Knjiga o Bogu, str. 441).

⁸ Prim. Sistem filozofije, str. 331 sl.; Uvod v filozofijo (Ljubljana 1921), 75 sl. in 177 sl.; Filozofija, str. 91 sl. in popravek tega pojmovanja v Knjigi o Bogu, str. 169 sl.

⁹ Prim. E. Przywara, Ringen der Gegenwart (Augsburg 1929) I., 337 s.

¹⁰ Nakazani že v »Filozofiji«, str. 122—127.

v katerem vidi dve osnovni poti do Boga: predmetno: istinitost in veljavnost; in dušeslovno: analiza člov. osebnosti, ki je prirodna in duhovna, njeno jedro v svobodi volje, ki je obenem temelj pravega spoznanja in moralnosti.¹¹ Obe smeri pa sta bistvogledni, to se pravi: tudi prva smer preko subjekta do Boga gre preko površinskega predočevanja fenomenalne duševnosti do globinskega zadevanja transcendentne (noumenalne) istinitosti lastne osebne podstati, zato ni čudno, ako obe smeri združi ob koncu pod enotnim bistvoglednim vidikom in si tako utre posebno peto, namreč bistvogledno pot do Boga.

Poleg te bistvogledne notranje zveze obeh razvojno različnih vidikov pa lahko razberemo iz njegovega dela še dve drugi skupni osnovi: eno bitoslovno (ontološko) in eno dušeslovno. Vse poti namreč gradi na istinitostno stran vesoljstva,¹² do katerega pa pride zopet le po kvalitativno enem in istem, namreč zadevalnem in globinskem spoznavanju.¹³

Tako stoji Veber v tej točki naravnost ob rešitvi sekularne naloge novodobne filozofije: v končnem prodoru iz golega bistvogledja pojavov do aristotelsko-tomistične metafizike, ki pa ostane notranje prežeta z novodobnim (dušeslovno) izhodiščnim gledanjem bitnega vesoljstva. In če Karl Fröhlich pravi, da podobni moderni poizkusi gredo pri posameznih zastopnikih v štirih ločenih linijah: idejni, vrednostni, osebni in realnostni,¹⁴ potem vidimo, da je prav Veber s svojo bistvogledno metodo dal skupno rešitev vsem posamičnim poizkusom na enotni realnostni, istinitostni osnovi, a to šele v trenutku, ko je prestopil iz meje gole predmetne teorije do prave ontologije (328 in 441).

II

Druge značilnosti za Vebera kot fenomenologa je v tem, da prav za prav ne dokazuje ustvarjenja sveta od Boga, ampak vzdrževanje sveta od Boga. Ne utemeljuje postanka sveta (*fieri*), ampak predvsem bivanje, trajanje (*duratio in esse*) stvarstva. Ne dokazuje nujnosti ustvarjenja, ampak le nujnost Stvarnika, brez katerega bi vsaka istinitost in veljavnost izginila v prazen nič in izgubila svoj smisel. Zato mu ne gre toliko za vzročno časovno razmerje stvari do Boga, t. j. ne za stvarjenje v času, ampak predvsem za zadnji zadostni razlog istinitosti in istinitega, t. j. za vzdrževanje istinitih bitij s strani Stvarnika (*sustentatio creativa ex parte Dei*). Le tako mu je omogočeno, da je v svoji poti do Boga popolnoma neodvisen od problema končnosti in neskončnosti sveta, »večnosti materije«, končnosti ali neskončnosti vzročne vrste (64 sl.) in vprašanja aktualno neskončnega števila (422).

¹¹ Fr. Veber, *Sv. Avguštin* (Ljubljana 1931) 37 sl., 42; 58–72; 111 sl., 100 sl., 124 sl.

¹² Prim. str. 100–117, 149–156, 271–274 in 367 sl.

¹³ Tudi globinsko spoznavanje, s katerim dojemamo substance, je le vrsta posebnega zadevalnega spoznavanja (str. 176–180).

¹⁴ Prim. Przywara, l. c., str. 329.

Sicer je tudi Veber sam prepričan¹⁵ o omejenosti vzročne vrste, t. j. o potrebi stvarjenja v času, toda metodično je njegova pot neodvisna od tega vprašanja. Njemu je Bog sicer tudi »prvi vzrok« (66), toda »ne kot prvi i s t o v r s t n i pričetek vsega vzročnega dogajanja, pač pa kot tisti pričetek, kateri šele dá ter vrne vsej vzročnosti, vsemu notranjemu zaporednemu istinitostnemu vključevanju njemu in samo njemu l a s t n o vsebinsko posebnost, pa naj bo to vključevanje samo omejeno ali neomejeno, končno ali neskončno« (66).

Formalni (primarni) vidik mu torej tu ni Bog kot prvi tvorni vzrok (*causa efficiens*) vsake istinitosti, ampak Bog kot zadnji obrazložiteni razlog in pogoj (265) njene vsebine, njenega bistva.

Tudi pod tem drugim fenomenološkim vidikom gledan najde Veber prehod do skupnih in osnovnih bitnih kategorij aristotelsko-tomistične metafizike: bistvo — bitek (*essentia — existentia*), materija — forma (*potentia — actus*).

Istinitostna pot je namreč obsežena v vprašanju istinitosti (eksistence) do istinitega (bistva). Istinitost (enako veljavnost) je vsebinsko ničnostna, prazna, obenem pa sestavno zavisna činjenica od pristojnega istinitega bistva. Če torej bistvo kakšne stvari ne vključuje istinitosti, potem moramo razlog te zavisnosti istinitosti od istinitega iskati v drugem bitju, ki združi bistvo z istinitostjo, t. j. dá istinitosti njeno vsebino, njeno bistvo in narobe: bistvu pristojne stvari dá istinitost (z eksistenco). Bistvo vsake izkustvene istinitosti je torej v njeni transcendentalni odvisnosti od Boga (*relatio, dependentia essentialis vel transcendentalis a Deo*).

Tako Veber starodavno tomistično ontološko kontroverzo, ali je med bistvom in bitkom realna ali samo logična razlika, mimogrede reši v prilog strogo tomističnega nazora o realni razliki.¹⁶

S spoznavno-teoretičnega vidika pa je zanimivo, da Veber istinitost (in veljavnost), t. j. noumenalni svet utemelji šele z božjim izvornim dejem, šele ta daje istinitosti njeno vsebino, da ne izgine v prazni nič, in šele zdaj se zopet povrne nazaj k podrobnejšemu raziskovanju izkustveno danega sveta. Tu nas preseneti nepričakovana podobnost z Descartesom, prvim utemeljiteljem novodobne metafizike. Tudi Descartes istinitosti vnanjega izkustvenega sveta in sveta veljavnosti ni utemeljil neposredno iz svojega *Cogito ergo sum*, ampak po ovinku preko Boga,¹⁷ kjer se mu je nasproti zarezal tipično moderni skepticizem: *Deus probabiliter deceptor*.¹⁸ To se Vebru ne dogaja, ker je njegovo izhodišče dosledno izkustveno in ne pozna Descartesovih

¹⁵ Glej opombo 11, str. 437 in njegov članek: »Problem predstavne produkcije«, *Razprave Z. D. H. V.*, Ljubljana 1928.

¹⁶ Veber se seveda formalno te kontroverze nikjer ni dotaknil.

¹⁷ Prim. R. Descartes, *Betrachtungen über d. Grundlagen der Philosophie* (Übers. Dr. Ludw. Fischer, izd. Reclam), Leipzig, str. 47 sl. in 89, 97 sl., in Veber, *Sv. Avguštin*, 72, 161 sl., kjer Veber to Avguštinovo in Kartezijevo spoznavno pot do Boga razvija in pogloblja.

¹⁸ L. c. 48 sl.: Kaj če je Bog, ki me vara?

»vrojenih idej«. Pač pa vzbuja pomisleke njegovo že označeno pojmovanje istinitosti in veljavnosti.¹⁹ Kot sestavno zavisni in obenem ničnostni činjenici nas namreč Vebrova istinitost in veljavnost spominjata na tkzv. »modi reales«, katerih bistvo je tudi v tem, da so sestavno zavisni, sami v sebi vsebinsko ničnostni, a so vendar neko odosno določilo bodisi substance ali njene pritike (pripadnosti).²⁰ Tako bi bila istinitost pri Vebru neke vrste (vsaj analogno) substancialni realni modus (način) na istinitih bistvih in se zato tudi nad njo zgosti stoletna kontroverza: ali je tako pojmovana bitnost, tak modus realis sploh mogoč ali ne?

Osebnostna (in vrednostna) pot pa je zaobsežena v dveh osnovnih vidikih: statično razmerje prirodno-animalne narave do nad-prirodno-duhovne in dinamično razmerje prirodne vzročnosti do nad-prirodne svobodnosti (materia in forma — potentia in actus). Pod obema vidikoma utemeljuje osebnost zgolj na analizi razmerja: doživljaj — subjekt — objekt. Oba vidika se mu zjedrita v enotno skupno osnovo: človeška moralnost, katere bistvo je obseženo izključno v subjektu brez ozira na objekt (205). »Človek je povsem nezavisno od vsega svojega doživetja in povsem nezavisno od vseh predmetov ali objektov svojega doživetja edino izkustveno dano moralno bitje na svetu« (210). Le tako utemeljeno razmerje materije do forme, narave do duha in trpnosti do dejavnosti v človeku nudi Vebru neposredni prehod do Boga. In zopet mu ta prehod primarno ni zahteva vzročnega načela, ampak klimakološko načelo zadostnega razloga²¹: ne vprašuje se, odkod istinitost takega osebnega subjekta, ampak odkod njegovo duhovno bistvo, ki ga v prirodi nikjer ni. To bistvo mu ostane »notranje okrnjeno in nezavršno« (258) brez sočasne bistvene, transcendentalne relacije do osebnosti, ki te relacije ne potrebuje, t. j. do Boga. Z drugimi besedami: dokazana je zopet potreba stvariteljskega ohranjanja stvari s strani Stvarnika (sustentatio creativa).

Pa prav v tej točki, kjer je Vebrova pot do Boga najizvirnejša in morda najneizpodbitnejša, se pokaže zopet njegova nezavestna sorodnost z Descartesovo potjo. Kakor je Descartes utemeljil v sebi neposredno samo svoj »Cogito ergo sum«, globlje bistvo njegove psihofizične narave pa se mu je razodelo šele po ovinku preko spoznanja božjega bistva, nekako tako je tudi Vebru zadnja utemeljitev osebnega člov. bistva dana šele s spoznanjem božjega bistva, brez katerega

¹⁹ Na to je opozoril že Aleš Ušeničnik, Čas, 1933/54, X, str. 514. Drži in zadostuje, da je istinitost sestavno zavisna činjenica, ne drži pa trditev, da je ničnostna.

²⁰ Prim. Donat, Ontologia⁵ (Oeniponte 1929), str. 172—74.

²¹ Tomažev dokaz »ex gradibus perfectionis« ali »argumentum climacologicum« (1 q. 2 a. 3): omejena stopnja popolnosti nima v sebi zadostnega razloga, zakaj ima ravno to stopnjo popolnosti in ne večje ne manjše. Temu načelu sorodno je henološko načelo: bitja, ki imajo isto popolnost — je ne morejo imeti vse iz samih sebe, zahtevajo torej prehod k edinemu Bitju, ki jo ima samo od sebe in v vsej popolnosti.

ostane človeku značaj »sestavne in notranje nezavršenosti in okrnjenosti« (258). Tako stojimo pred zanimivo ugotovitvijo: modernemu človeku končni predor do ontologije (in do realizma vobče) pomeni obenem prodor do teistične metafizike. Torej je le res, da je nezaupanje (skepticism) do realnega predmeta — kakor pravi nekje Peter Wust — zadnji dušeslovni razlog modernega ateizma. Zato modernim formalno izhodišče za teistične dokaze ni eksistenca stvari (kakor pri tomistični metafiziki) po načelu vzročnosti, ampak **b i s t v o e k s i s t e n t n e** stvari. Pri Vebru: bistvo istinitosti same — veljavnosti — osebnosti — vrednosti — in sestava bistev; po načelu zadostnega razloga²² se vpraša, odkod to bistvo in zadnji razlog je **E n s a s e**. Ta zaključek pa drži samo, ako je istinitost tega bistva že prej spoznavno teoretično priznana in utemeljena. In ker je modernemu spoznavnemu teoretiku z vso izvestnostjo dana le istinitost lastnega subjekta, zato ni čudno, ako mu je končno vendarle tista istinitostna pot — temeljna, ki izhaja iz istinitosti lastne osebnosti in da mu zato Bog primarno ni Praistinitost, ampak Prapodstat oziroma Praosebnost (263 sl.).

Vendar pa Veber v tej točki ne pušča one usodne moderne razklanosti med naravo in duhom, med vrednoto in bitjem, med Bogom-Bitjem, dojetim z razumom in med Bogom-Osebnostjo (Vrednoto), dojetim s čuvstvom, t. j. prepada med vero in znanostjo. Je to Schelerjev primat etosa pred logosom, ki v jedru ni nič drugega ko Kantov agnosticizem in voluntarizem.

Veber pa prvič že od vsega početka odločno zastopa prvenstvo logosa (razuma) pred etosom (voljo) in bitja pred vrednoto. To je njegov zakon predmetnih in »dušeslovnih podlag«, kjer so zgrajeni predmeti po redu: osnove — dejstva — vrednote — najstva in odgovarjajoča doživetja v lestvici: predstave — misli — čuvstva — stremljenja.²³ Tako je že podana notranja zveza med vrednoto in istinitostjo (osnove — dejstva) in med dojemanjem obeh s primatom umskega pred nagonskim.

Razen tega sledi iz njegove filozofije, da je v Bogu »Logos« — pred Etosom in Nomosom (140 sl., 266 sl.).

Sicer je tudi Veber v svoji »Filozofiji« in pričujoči knjigi o Bogu menda pod vplivom sv. Avguština vnesel neke vrste voluntaristično pojmovanje vsega spoznanja in zmote, primat etosa pred logosom, vendar je to za njegovo predmetno-teoretično bazo in njegovo pojmovanje Boga popolnoma neskladen, heterogen element, ki ga tudi že sam zapušča. Saj se vendar njegova arhitektonika duše (zakon o psihol. podlagah) in primat etosa pred logosom naravnost izključujeta.

²² Ne vzročnosti; to načelo po Vebru med duhovnim nadprirodnim in prirodnim dogajanjem ne velja (251 sl.). Kakor so v tomistični metafiziki vsi dokazi za bivanje božje končno dokaz iz prigradnosti (ex contingentia) sveta, tako so pri Vebru vsi dokazi končno dokazi ex gradibus perfectionis.

²³ Prim. Očrt psihologije, Ljubljana 1924, str. 132 sl.

Sicer pa tudi ta njegov primat etosa (volja) pred razumom ni mišljen v smislu nasprotja (prepada) med obema kakor pri Schelerju, ampak kot združitev in proniknjenje deja volje z dejem spoznanja.²⁴

Drugič sili Veber prav ta polarnost med duhom in naravo, med trpnostjo in dejavnostjo k priznavanju Praosebnosti, ki stoji izven te dvoličnosti, kjer je torej popolna istovetnost med istinitostjo in osebnostjo (vrednostjo 264).

Končno sintezo med istinitostjo in osebnostjo na enotni istinitostni podlagi pa napravi Veber v svoji peti, bistvogledni poti do Boga. Tu je v svojem trojnem stopnjevanju vsega bitnega vesoljstva združil tri vidike: splošnost — posameznost, polnost — praznost in zavisnost — samostojnost (možnost — nujnost). Osnovno stopnjevanje mu je polnostno (bistvenostno), drugo redovno (podstat — pripadnost) in šele tretje določilno. Ker pa je podstat pri njem istovetna z istinitim in istinito podstatjo (165 sl., 264), zato gradi Veber ves svoj sistem metafizike končno če že ne formalno, pa vsaj stvarno na osnovni tomistični dilemi, na razmerju bistva do biti (eksistence, istinitosti). Tako pride Veber vsaj stvarno končno do osnovnega temelja vsake prave ontologije in metafizike: do analogije bitja, kjer je Bog absolutna istovetnost med bistvom in istinitostjo — Bit sama (ipsum Esse) — v nasprotju do vsega stvarstva, ki je v vednem nastajanju (fieri) in izginjanju, kolebanju med bistvom in istinitostjo.

III

Vendar se zdi, da tudi Veber pri prehodu iz gole fenomenologije do nove metafizike še ni storil zadnjega koraka dovolj jasno in enotno.

1. Ni še dosežen končni prodor iz fenomenološkega sveta do transcendentnega. Z zadevalnim spoznavanjem je sicer prodril do prave transcendentne istinitosti. Do zdaj mu je bila istinitost z veljavnostjo vred dana le po predočevanju v omenjenem vmesnem fenomenalnem svetu, noumenalna istinitost mu je bila nehote neznanka, ki stoji, razumu nedostopna, skrita za fenomenalnim svetom. Glede veljavnosti stoji Veber še danes na istem stališču; dojemata jo sicer tudi z zadevalnim načinom predstavljanja kakor istinitost (78), toda veljavnost mu ostane svet zase izven istinitosti, veljavnost mu je »tista nit, ki razmejuje božje bistvo od vsega izkustveno danega stvarstva na eni strani in naše lastno veljavnostno spoznanje od njegovega predmeta na drugi« (137).

Predmet veljavnostnega spoznanja je vsebina veljavnosti (76), vsebina vsake veljavnosti pa ima vsaj svoje končno torišče vedno le

²⁴ »Filozofija«, 85 (165 sl.): »...tudi teoretični razum in praktična pamet, inteligenca in vest v bistvu niso nič drugega nego osebna volja, osebno hotenje«; »Sv. Avguštín«, str. 58: »...vsa naša doživetja samo posebni načini, kako se naša volja javlja ter na zunaj odraža«; sličen je voluntarizem pri Karteziju (str. 160 sl.). »Knjiga o Bogu« povzema iste nazore, str. 198—210, 240 sl.

v istinitih oziroma neistinitih pojavih (102), zato je jasno, da tvori Vebru veljavnost del omenjenega vmesnega fenomenološkega sveta med našim spoznanjem na eni in med noumenalno istinitostjo na drugi strani.²⁵ Ali res obstaja tak vmesni objektivni svet, ki je neodvisen od subjekta in noumenalnega objekta ali ne? V tem vprašanju je obsežen osrednji problem vse fenomenologije, obenem pa tudi živahno obravnavano vprašanje, ali je Vebrova veljavnostna pot do Boga res posebna samostojna pot poleg istinitostne ali ne? Eno je gotovo: fenomenologom je ta vmesni svet tvoril tisti steber, na katerem so gradili vsak po svoje most iz subjektivizma do realizma, iz golega bistvogledja do metafizike. Tudi to velja, da bi v smislu aristotelsko-tomistične delitve med bistvom in bitjo (istinitostjo) posebno predmetno razlikovanje med veljavnostjo in istinitostjo več ne našlo prostora, razen če bi veljavnost reducirali na bistvo, kar pa zopet ne gre.²⁶ Končna odločitev tega vprašanja pa presega okvir tega lista; je to problem: fenomenologija in ontologija.²⁷

2. Pa tudi skupna istinitostna podlaga Vebrovih poti do Boga ni dovolj zavestno oblikovana. Razumljivo. Kot fenomenologu mu namreč prodora iz psihologizma do realizma ni mogel tvoriti vidik istinitosti, ampak vidik doživljajočega subjekta, ki mu je edini neposredno dan. Zato je v notranjem bistvu tega prirodno-duhovnega subjekta našel prvo pot do Boga in osnovno metafizično razliko vsega bitnega vesoljstva v nasprotju med naravo in duhom. Človek mu je namreč »metafizično mejno bitje«, ki združuje oba nasprotna bitna pola.²⁸ Zato šele potem — v Knjigi o Bogu — odkrije tudi pristojne spoznavno-dušeslovne temelje — zadevalno in globinsko dožemanje; in šele zdaj ima možnost, da prizna poleg duhovne tudi prirodne substance.²⁹

Zato se tudi končno v vprašanju, ali naj Boga kot bitni izvor vsega stvarstva imenuje Praistinitost ali Prapodstat, odloči za Prapodstat (263/4). Res je sicer, da sta o Bogu oba pojma stvarno popolnoma istovetna (264), vendar je formalni vidik pri obeh bistveno različen: njegova metafizika ni aristotelsko-tomistična metafizika bitja (*esse-fieri*), ampak platonsko-avguštinska metafizika duha. Vsled tega ni čudno, če Veber pri pojmovanju razmerja duše do telesa ostane tudi pri platonsko-kartezijanskem psihofizičnem — paralelizmu, kjer zveza med obema ni aristotelsko-tomistična bitno-substancijalna niti vzročnostna (248/9), ampak samo »naperjenostno posledična« (251) oziroma »normativno moralna« (252). Veber se pri utemeljevanju tega svojega

²⁵ Prim. tudi Fr. Veber, Sv. Avguštin, str. 48.

²⁶ Veber sam namiguje na podobnost tega svojega pojmovanja s starodavno razliko med materijo (bistvo) in formo (bit, eksistenca). — Prim. str. 437 s (opomba 20 k str. 123).

²⁷ Veber sam to vprašanje nakazuje (Aristotel—Platon—Kant) v Knjigi o Bogu, str. 158 in 438.

²⁸ Utemelji že v »Filozofiji«, str. 207, 97.

²⁹ V »Filozofiji« mu je osebnost edina podstat (96).

dinamičnega ali energetičnega psihofizičnega dualizma (kakor ga sam imenuje 284) celo izrečno sklicuje na Kartezija (247). Ta energetični dualizem pa ima svojo podlago v njegovem že omenjenem voluntarističnem pojmovanju celotne osebnosti (231—58), tudi spoznanja in zmote, greha in zasluge. Vidi se torej, da rabi vsaka metafizika, ki ji manjka enotnega formalnega ontološkega temelja, kot nadomestilo zanj neke vrste voluntaristično razlago vesoljstva.³⁰

Razloga za vse to je treba iskati v dejstvu, da Veber ne pozna oziroma ne upošteva pojma tako zване analogije bitja. Analogija bitnosti je osnova vsaki pravi metafiziki.

Prvič, ker je le na tej podlagi možen končni prodor iz fenomenalnega do noumenalnega sveta. Dokler ni te osnove, tako dolgo obstaja nevarnost, da istolične pojme bitnih razpolov (kategorij) ali v istem smislu posplošimo na vse vesoljstvo — in smo v panteizmu, ali pa jih omejimo na en red vesoljstva (izkustven), ga zanikamo na vsem ostalem bitnem vesoljstvu in imamo ateizem.

Drugič, ker je le tako omogočena tudi enotna bitnostna baza, ki premošča prepad med kontrarnimi in analognimi bitnimi poli: narava — duh, stvar — Stvarnik, logos — etos, bistvo — bit, materija — forma, možnost — dej. Brez te analogije tudi Vebrovi metafiziki manjka enotnega formalnega vidika, ki bi združeval njegovi dve različni osnovni izhodišči v poti k Bogu: istinitost in osebnost.

To analogijo bitja upošteva Veber premalo zlasti pri treh osnovnih pojmi: istinitosti, vzročnosti in podstati. V tem smislu je tudi istinitost analogen (naličen) pojem: pripada različnim bitjem, a na različni način. Tako govorimo o istinitosti mrtve — žive — duhovne narave, o ustvarjeni in neustvarjeni istinitosti. Veber pa vzame pojem istinitosti istolično (univoce), ne nalično, zato mu je Bog »že načelno izven istinitosti in istinitega« (17 sl.), Bog mu je Praistinitost (62), toda ne kot istinitost, marveč kot »izvorni dej« (21), »navpični pogoj« (435) vsake istinitosti. Vidi se, kako se Veber izogiblje rabi istega pojma v analognem smislu pri stvari in pri Bogu. Res, da tu ni stvarne, ampak samo formalna razlika med tomistično metafiziko, vendar prav ta vidik vodi do omenjenih, že stvarno različnih posledic.

Enako je z njegovim pojmom vzročnosti. Vzročnost mu je samo istoličen pojem. Njeni znaki so: izviranje pripadnosti iz pripadnosti s časovno zaporednostjo. Ker pa se to dogaja samo v prirodnem ne-duhovnem svetu (41), zato načelo vzročnosti za osebno-duhovno-človeško in božje življenje ne velja (248). Svobodnost in vzročnost se pri njem izključujeta (249).³¹ Tomizem pa razlago svobode podredi

³⁰ Zanimiva bi bila pod tem vidikom zgodovinska študija o razvoju metafizike.

³¹ Vendar na drugi strani (257) zopet govori o prirodnem in izvencprirodnem (= svobodni) vzročnosti, kar kaže le, da je stvarna razlaga svobode pri njem v bistvu enaka aristotelsko-tomistični, a da ji manjka enotnega formalnega vidika.

enotnemu analognemu pojmu vzročnosti: svobodni — nujni vzrok, tvorni — smotreni vzrok itd. Ker po eni strani božja in ustvarjena vzročnost res nista istolična pojma, po drugi pa Veber tudi analognega pojma sistematično ne uvaja, zato išče izraze za naše razmerje do Boga: on nam je »izvorni dej«, »zadnji razlog«, »pogoj«³², ki našo bit »omogoča«, »pogaja«, »ustvarja«, »obrazloži«, »osmisluje« i. sl. (21, 245, 258, 259, 265 i. dr.). Zato med stvarstvom in med Bogom prav za prav ni vzročnostnega razmerja, ker načelo vzročnosti velja samo za prirodno stvarstvo, ne pa za svet duhovno-osebne dejavnosti (248) in ker med prvo in drugo dinamiko ni stvarno-vzročnega odnosa (250 sl.). To je še ostanek znanega načela »sklenjenosti vzročne vrste«, ki ga je Veber svojčas zagovarjal³³, a danes ne več. Na tem še leži razvojna senca iz nekdanjega brezčasnega paralelizma med »bogom« in svetom³⁴, s to razliko, da mu danes ni »bog« odviseen od sveta, ampak narobe, svet od Boga.

Stvarno tudi to Vebrovo pojmovanje razmerja stvari do Boga predpostavlja in zahteva s strani Boga stvariteljsko vzročnost, ki kajpada nikakor ni istoličen pojem z ustvarjeno vzročnostjo, a je vendar naličen in zato za znanstveno rabo upravičen.

Podobno je končno z njegovim pojmovanjem podstati. Sicer govori Veber tu že čisto sistematično o različnih podstatih, ki niso več istolični pojmi (božja — ustvarjena), vendar analogije substance ne upošteva dovolj.

Zato ne pozna pojma možne substance³⁵; istinitost imajo samo substance in obratno, substanca, ki ni istinita, ni substanca (165, 167, 264). Vsled tega mu je nemogoče govoriti o postanku substance, t. j. o prehajanju iz možnosti v stanje istinitosti, zato mu metafizika v svojem zadnjem formalnem vidiku ni metafizika bitja (esse — fieri), ampak duha (prirode — duh). Enako ne more poznati analognega pojma popolne (človek) in nepopolne (telo — duša) substance, zato zopet ne more priti do enotne bitne podlage ne v metafiziki človeka, ne v metafiziki vobče.

In vendar bi prav Veber moral v smislu svoje lastne filozofije priznavati možno substanco: bistvo stvari je ali substanca ali pripadnost, jasno pa je, da obstaja vsako bistvo, preden je v redu istinitosti realizirano, v redu gole možnosti oziroma veljavnosti, ker kar ni niti v možnosti istinito, ne more nikoli postati dejanski istinito.

³² Na str. 66 rabi sicer tudi izraz »prvi vzrok«, a ga takoj v že označenem smislu omeji: je vzrok, a »ne istovrstni« (66), zato mi rečemo: nalični, analogni vzrok.

³³ Prim. Fr. Veber, Uvod v filozofijo, Ljubljana 1921, str. 117 sl., in »Sistem filozofije«, str. 367 sl.

³⁴ »Uvod v filozofijo«, 318.

³⁵ Aristotel in Tomaž ločita: substantia prima (istinita, individualna) in subst. secunda (splošna, le možna). Prim. Donat, Ontologia⁵, str. 154 n. 331, in B. Franzelin, Quaestionis selectae (Oeniponte 1921), str. 271 n. 250.

Pričujoče misli imajo predvsem ta namen, da pokažejo značilnosti, obenem pa tudi še nekatere nerešene naloge novodobne metafizike. Rešitvi teh nalog pa je, kakor smo videli, Veber bliže nego kateri drugi izmed fenomenoloških filozofov, pri katerih zlasti pogrešamo sintetične sile; Veber pa ni samo močen analitik, s tem delom se je pokazal obenem kot eden najmočnejših novodobnih sintetikov.

Saj kriza novodobne filozofije v največji meri obstoji v pomanjkanju prave, organične sinteze. Po novem modernem Tomažu Akvinčanu žeja današnji, v specializaciji posameznih panog in enostranski civilizaciji razkrojeni čas, po velikem sintetičnem duhu, ki bi propadajočemu zapadu z genialno sintezo, zajeto globoko iz dinamike modernega človeka, vpostavil enotno bogozorno življenjska ravnotežje. To globoko potrebo in osrednjo nalogo vse sodobne filozofije Veber sam v svojih življenjsko in kulturno tako pomembnih »Uvodnih mislih« z vso resnostjo poudarja: »Vsi opažamo, da tudi naša bogozorna miselnost ni več tako enotna in živa, kakor je bila v preteklih stoletjih. Je to svetoven pojav, ki se zadira v življenje vsega človeštva« (IX). Vir tega zla pa vidi Veber po pravici v tem, ker je današnji inteligent »izkoreninjen«, izgubil je zvezo z življenjem in ljudstvom in s tem tudi zvezo z Bogom. To žalostno »dejstvo razkola med ljudstvom in inteligenco ... in takó izgubljenih življenjskih korenin« ima naravnost metafizično važne posledice: le enotno (totalitetno) in naravno pojmovanje življenja in človeka nudi osnovo za sprejem milosti.

Zato prvič ni prav nič čudno, ako tudi Veber z drugimi velikimi sodobniki vred danes ugotavlja, »da je osnovno — bodisi »odkrito« ali le »umetno zastrto« — gibal vsega vrenja« našega izkoreninjenega hiperkulturnega materialističnega časa »le v borbi za priznanje ali odklonitev Boga«. »Ves svet se hoče tako rekoč definitivno odločiti za vero v Boga, ali pa to vero enako definitivno odkloniti« (IX).

Drugič pa je zato enako značilno dejstvo, da se sicer »že stoletja in tisočletja vrši posebna borba za tako ali drugačno umsko pojmovanje Boga, v tem ko je čuvstvo človeške molitve v bistvu ostalo vedno eno ter isto« (XI). Zakaj? Ker molitev nas spaja z Bogom »bolj neposredno in brezpogojno nego golo umsko razmišljanje, moli pa najčešče in najlepše« ravno ljudstvo, ki ni izkoreninjeno in vsled civilizacije enostransko usmerjeno, marveč živi iz zdravih osnov narave. Poleg zgolj umskih znanstvenih poti do Boga šteje torej tudi pot molitve, poslednja ne nasprotuje zgolj znanstveni poti, pa tudi navezana ni nanjo, pač pa nas prav pot molitve mnogo tesneje in brezpogojneje združuje z Bogom. Zato tudi Veber s svojimi peterimi znanstvenimi potmi do Boga noče molitve »nadomestiti« ali »izriniti«, ampak nasprotno, v tem resnično verskem deju vidi cilj tudi vsake znanstvene metafizike. To mu je poleg zgolj znanstvenega namena tudi življenjsko-vzgojni smoter njegove knjige, ko pravi: »In knjiga bo prišla prav tudi tistemu, ki bi kaj rad molil, pa meni, da tega iz »znanstvenih« razlogov storiti ne sme« (XII).