

O Vebru in njegovem dokazu boga

ANDREA ZEMLJIČ

Intelektualni razvoj filozofa, s katerim se bom v tem tekstu ukvarjala, se gotovo ne bi pojavil v okvirih običajnega zgodovinoписа filozofije. Razlog za to je deloma jezik, v katerem piše, deloma kvaliteta njegovih del, deloma pa je razlog v tradiciji tistega dela Evrope, od koder prihaja, namreč iz vzhoda oziroma jugovzhoda Evrope, ki mu s svojim perifernim značajem daje tudi dobršen del identitete¹. To, da v tem delu Evrope, po uradnem zgodovinoписu filozofije, takorekoč sploh ni filozofov, je Josef Matl pripisoval slovanskemu ljudskemu duhu, ki je v temeljnem razpoloženju emocionalen, kar ne dopušča ustvarjanja filozofskih sistemov². Razen s slovansko dušo pa je to mogoče razložiti tudi drugače, kar bom poskušala pokazati na primeru Slovencev in filozofije pri njih.

To "ljudstvo brez zgodovine"³, kakor ga je imenoval Otto Bauer, do leta 1919 ni imelo svoje univerze, imeli pa so več semenišč. Kar pomeni, da se je večji del izobražencev šolal na Dunaju in v Gradcu, dveh bližnjih mestih v donavski monarhiji, pozneje pa tudi v Pragi in Varšavi. Ker ustreznih institucij ni bilo, se filozofija ni mogla razviti kot akademska disciplina. Filozofi so zato filozofirali samo v prostem času, poklicno pa so najpogosteje bili duhovniki, gimnazijski učitelji, uradniki ali politiki. Okoliščine so jih silile, da so poklicno delali in živeli v nemškem jezikovnem prostoru. Takšne razmere pa ne dajejo rodovitnih tal za filozofske sisteme. Z ustanovitvijo Aleksandrove univerze leta 1919 v Ljubljani so se razmere spremenile. Na razpolago je bila tudi katedra za filozofijo, ki so jo slednjič prisodili Francetu Vebru⁴.

Rojen je bil leta 1890 ob današnji meji med Avstrijo in Jugoslavijo v Radgoni. Po treh semestrih je zapustil semenišče v Mariboru in v letih od 1912 do 1917 v Gradcu študiral filozofijo. V študij, posebej v predmetno teorijo in psihologijo graške šole, ga je uvedel Alexius Meinong. Veber je postal Meinongov ljubljeneec med učenci in Meinongovo priporočilno pismo je po vsej verjetnosti tudi pripomoglo, da so ga poklicali v Ljubljano. Na ljubljanski univerzi je Veber poučeval od 1919 do 1945, ko se

¹ Prim. László Végel: Pismo srbskemu prijatelju, v: Naši razgledi, 1988, št. 20, str. 613: Velika Paradigma Srednje Vzhodne Evrope je prav ta občutek perifernosti, Travmatično srečanje kultur, kotanja izginjanja zelo močnih zgodovinskih energij - a kljub vsemu temu nemirni prostor novarnosti bleščečega upanja.

² Prim. Josef Matl: Gibt es eine "slawische Seele?" v: Gestalt und Wirklichkeit. Festgabe für Ferdinand Weinhandl. Duncker & Humblot, 1967, str. 544-553.

³ Prim. Otto Bauer: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. v: O. Bauer: Werkausgabe 1. Eropaverlag, 1975, str. 67.

⁴ Prim. Frane Jerman: Slovenska modroslovna pamet. Ljubljana, 1987, str. 125-128.

je neprostopolno upokojil. Kot plodovit pisec je v tem času priobčil 14 dokaj zajetnih knjig. Uveljavila se je delitev na prvo obdobje nekako do leta 1925, v katerem je predvsem nadaljeval z Meinongovo predmetno teorijo. Po tem časovnem razdobju, ki nas tukaj manj zanima, je sledila cela vrsta knjig z družbeno-religiozno vsebino. Za to fazo je med drugim značilno, da se veliko ukvarja s krščanstvom in deloma tudi s katolicizmom. Zanima me predvsem fenomen tega obrata k religioznemu. Seveda bi lahko to razložili s stališča psihologije osebnosti, kot doživetje spreobrnjenja, kakor je to storil M. Robič⁵, ali pa s slovansko dušo, ki se ji pripisuje nagnjenje k religioznemu. Kljub temu pa naj bi šlo tukaj za neko drugo vprašanje, ki ne zadeva toliko razlogov za takšen razvoj, marveč pomen, ki ga je takšna sprememba imela v takratnem družbenem razmerju moči. Če gledamo na zadevo s te plati, potem je Veber, četudi nehote, s tem zavzel stališče, ki je bilo v oporo političnemu katolicizmu tistega časa. To bomo skušali dokazati z navajanjem reakcij na njegovo religiozno fazo. Še prej pa navedimo nekatere zgodovinske mejnike v Vebrovem delu.

Čas, v katerem je Veber poučeval, je bil politično zelo nemirno obdobje⁶. V novo osnovani državi SHS so potekali strankarski boji, v katerih je klerikalna stranka izpričala zelo močan vpliv vse do kraljeve diktature leta 1929. Vplivno območje te stranke je bilo tako stabilno, da so se komunisti, ki so bili sicer opazna politična moč, pojavili na politični sceni šele v tridesetih letih. Ker so bile v letih od 1929 do 1930 politične stranke prepovedane in ker je bilo njihovo delovanje še naprej omejeno, so se okrog posameznih časopisov formirala nekakšna nadomestna politična gibanja in se preko teh vojevala. Čeprav je obstajalo mnogo časopisov, so v tistem času v intelektualnem življenju prevladovali trije tokovi: neotomizem z glavnima predstavnikoma A. Ušeničnikom in A. Mahničem, porajajoči se socializem z materialističnimi in pozitivističnimi filozofskimi ozadji in akademska filozofija z Vebrom kot glavnim in edinim predstavnikom. Dejstvo njegove "edinstvenosti", ki ga moramo vzeti dobesedno, je bilo verjetno tudi razlog za silovit odmev, ki ga je povzročil in o čemer pričča bibliografija njegove recepcije⁷. V enomilijonskem ljudstvu imajo publikacije znanih intelektualcev čisto drugačen odziv, kakor na primer v nemškem ali angleškem jezikovnem prostoru. Vebrov preobrat k bogu je postal v določenih krogih vsakdanja pogovorna tema. Mnenje o Vebrovih najnovejših knjigah so se razlikovala po politični orientaciji. Za marksiste je bil reakcionarni larpurlartistični filozof, ki v svojih sanjarijah pozablja na realnost in se tudi sicer ne drži materialističnih smernic⁸. Neotomisti pa so mu bili naklonjeni, ker so v njem videli sorodno dušo.

Kako je torej s to religiozno fazo? Za najbolj reprezentativna imam njegov spis "Načrt novega dokaza za istinitost božjo"⁹ iz leta 1932 in njegovo "Knjigo o Bogu"¹⁰, ki je bila objavljena dve leti pozneje. V nadaljevanju bom izhajala predvsem iz prvega, ker je najznačilnejši iz dolgega niza dokazov za bivanje božje, ki jih je Veber priobčil.

Najprej bom dokaz poskušala rekonstruirati. Uvod daje vtis, da je bila razprava napisana zaradi obrambe, obrambe pred očitki, da se je oddaljil od znanosti in se posvetil

⁵ Prim. M. Robič: Kritične Opazke o Vebrovi "Filozofiji". Metafizika. v: Naša Doba 1930, št. 1, str. 662.

⁶ Prim. Zgodovina Slovencev. Ljubljana, 1979, str. 635-638.

⁷ Prim. Wolfgang G. Stock: Bibliografija Franceta Vebra - I. v: Dialogi 1988, št. 24, str. 78-86.

⁸ anonim (-r-): Filozofija Franceta Vebra ali slovenskega filozofa pot k bogu. v: Književnost 1933, št. 1, str. 408-418.

⁹ France Veber: Načrt novega dokaza za istinitost božjo. v: Dom in Svet 1932, št. 5/6, str. 182-201.

¹⁰ France Veber: Knjiga o Bogu. Celje, Družba sv. Mohorja, 1934.

teološki interpretaciji filozofskih problemov. Veber je z dokazom za bivanje božje, ki je sledil v nadaljevanju teksta, nameraval ta očitek spodnesti, ker da je ta dokaz zasnovan na takšni notranji povezanosti faktorjev kakor znanost in naj bi utemeljeval idejo Boga. Vendar pa naj bi šel temu dokazu, neodvisno od njegove obrambne funkcije, poseben pomen, ker da je edinstven v svoji vrsti in naj ga dotle ne bi odkril še noben filozof¹¹. Kateri so potemtaka omenjeni faktorji, ki naj bi imeli središčni pomen?

To je dejanskost objektov zunaj nas in njihova veljavnost, ki se izraža z analitičnimi resničnimi stavki. (Veber sicer uporablja izraz "istinitost" za "dejanskost". Zaradi svoje zastarelosti in nejasnosti se mi zdi ta izraz nepotreben in ga bom v nadaljevanju zamenjala z "dejanskostjo".) Medtem ko dejanski objekti lahko nehalo biti dejanski, ko so torej odvisni od časa, veljajo analitični resnični stavki vedno, neodvisno od časa. Za vsakdanje življenje, pa tudi za znanost, imata ti dve dejstvi odločujoč pomen. Če v smislu spoznavno-teoretičnega realizma ne priznamo realnosti in njene veljavnosti v analitičnih resničnih stavih, naj bi tako življenje kakor tudi znanost bili nekaj nemogočega: "...zato bi bilo zanikanje istinitosti in veljavnosti enakovredno z zanikanjem vsake znanosti."¹² Vedno predpostavljamo neko od nas neodvisno realnost kot psihološko dejstvo, ker brez tega ne bi preživeli. Če pa je takšna realnost nujna, tako za vsakdanost kot za znanost, potem mora tudi dejanska obstajati.

Ta pragmatični argument za dokaj nederenciran spoznavnoteoretski realizem je torej na začetku izvajanja. Zatem preide Veber k dokazovanju odvisnosti med tema dvema faktorjema in pojmom Boga. Začenja z dejanskostjo. Kaj menimo, ko govorimo o neki dejanski pokrajini? Tisto, kar dojamemo v smislu nazorno predstavljenega, je vsekakor pokrajina, ne pa njena dejanskost. Če se v izjavi "dejanska pokrajina" opusti pokrajina, si pod "dejanska" ne moremo predstavljati ničesar več. V nasprotju s tem pa je predstava pokrajine neodvisna od njene dejanskosti. Pokrajina torej lahko stoji za seboj, dejanskost pa tega ne zmore, potrebuje kakršnokoli drugo predstavo, da si lahko nekaj predstavljamo. Zato označuje Veber dejanskost kot vezano dejstvo, ki ne more obstajati samostojno: "...istinitost je sestavno zavisna ali sestavno vezana činjenica."¹³ Potemtakem iz tega sledi, tako pravi Veber dalje, da dejanskost ne gre ločevati od dejanskega in jo obravnavati kot lastnost med lastnostmi. Zdaj pa se pojavi težava, kajti dejanskost pokrajine ne spada k pokrajini na enak način kakor lastnost, da je gričevnata ali zelena. Dejanskost pokrajine ni lastnost pokrajine same in ji ničesar ne dodaja: tudi ne-dejanska deveta dežela z uresničenjem ne bi pridobila in ne izgubila nobene lastnosti, ki se ji kot taki pripisuje. Tukaj pa nastaja protislovje: dejanskosti si nazorno ne moremo predstavljati niti kot samostojne niti kot vezane lastnosti. Takšno stanje stvari je Vebru povzročilo nemalo preglavic, kar je izpovedal tako, da mu je bila dejanskost "skrivnostna zagonetka"¹⁴. Ker si torej dejanskost objektov ni mogoče nazorno predstavljati, brez dejanskosti pa ne moremo, jo s psihološkega vidika moramo preprosto predpostaviti. Razlika med prezentacijo neke dejanske in nedejanske pokrajine je v "kako" predstave, je torej vprašanje predstavnega modusa. V prvem primeru gre za pravo predstavo, v drugem pa za nepravo. Torej je lastnost dejanskosti, da je vsebinsko

¹¹ Veber, Načrt, str. 182.

¹² Prav tam, str. 186.

¹³ Prav tam, str. 187.

¹⁴ Prav tam, str. 188.

prazno določilo. To ugotovitev je Veber komentiral z besedami: "Ko sem to dejstvo prvič zazrl, me je zajel občutek neke groze."¹⁵ Stopnja prizadetosti pri tej reakciji izhaja iz izenačevanja "vsebinskega" in "objektivnega" na eni strani in "nevsebinskega" in "subjektivnega" na drugi. Vsebina ujame vse, kar spada k objektu, ki obstaja neodvisno od nas. Nevsebinsko pa je vse, kar subjekt dodaja objektu, kadar ga dojamemo.

Potem pa je rešitev problema morda le v omenjenem psihološkem razumevanju dejanskosti. To je v tem, da dejanskost dojamemo podobno kakor prijetnost, torej izključno kot doživetje. Potem bi bila dejanskost pokrajine vezana na subjekt, ki jo dojamemo kot dejansko. To pa se zgodi takrat, ko ima subjekt pravo predstavo, ne lažno. Na ugovor, da obstajajo tudi halucinacije, bi zagovornik takšnega stališča odgovoril, da je potem pač odločilnega pomena večinskost predstav, pravi Veber. Triglav bi bil dejanski zato, ker si ga večina predstavlja kot dejanskega. Veber pa pravilno ugotavlja, da večina ne zagotavlja resničnosti, kajti obstajajo primeri, ko se večina moti, dejanskost Triglava pa je neodvisna od tega, če si ga večina predstavlja kot dejanskega. S tem naj bi bil psihologizem *ad acta*.

V naslednjem koraku nam Veber spet pokliče v spomin izhodiščni stavek, da "istinitost obvezuje"¹⁶. Če obvezuje, pa ni niti vsebinsko prazno določilo niti ni samo odraz prave predstave. "Vsebinsko prazno" v tem primeru pomeni, da ni sestavina objekta. Če bi bilo tako, bi dejanskost ne obvezovala nobenega subjekta, ker ne bi bilo ničesar na objektu. Obstajalo ne bi nič, kar bi obvezovalo. Dejanskost pa tudi ne more biti samo odraz predstave, ker se ta ravna po dejanskosti. Da bi ob vseh teh protislovjih lahko dojel dejanskost, moramo zapustiti področje empiričnega in se pogumno zavihteti k priznavanju edinega nadempiričnega subjekta, ki je Bog: "Bog je oni Edinstveni, kateri edini more istinitosti vzeti njeno sestavno vsebinsko praznoto in storiti iz istinitosti to, kar je, namreč obvezo za nas."¹⁷

Kakor naj bi iz povedanega lahko izpeljali, ima dejanskost tri bistvene lastnosti: 1) posreduje jo Bog, 2) je lastnost nekoga ali nečesa, 3) je dejanskost za nekoga. Prvo določilo naj bi pojasnjevalo objektivni, obvezujoči značaj dejanskosti, s čimer naj bi bil zavrnjen tako psihologizem kakor tudi nihilizem.

Zatem začenja Veber raziskovati drugega od obeh, v začetku omenjenih faktorjev, namreč veljavnost analitičnih resničnih stavkov. Pri tem razlikuje med veljavnostjo analitičnih stavkov in stanjem stvari, na katero se stavek nanaša. To razliko pojasnjujemo na primeru razlike med belim in črnim. Veljavnost razlike moramo razlikovati od sodbe in dejanskih barv. Podobno kakor pri dejanskosti, se tudi tukaj pokaže, da je veljavnost vsebinsko prazno določilo, bodisi da jo obravnavamo samostojno ali pa v povezavi s pripadajočim stanjem stvari.

Tudi če zadevo obrnemo tako, da se je lotimo s pozicije subjekta, torej psihologistično, pridemo do enakih rezultatov kakor pri dejanskosti. Potemtakem moramo tudi tukaj pristopiti k Bogu, da bi veljavnost postala obvezujoča. Vendar pa tukaj obstaja neka druga odvisnost od subjekta, in sicer zato, ker je veljavnost vedno veljavnost za umno bitje, toda ne v takem smislu, da bi jo to umno bitje šele vzpostavljalo. Od subjektov pa je odvisna tudi dejanskost objekta, ne sicer tako, da bi jo

¹⁵ Prav tam, str. 189.

¹⁶ Prav tam, str. 191.

¹⁷ Prav tam, str. 192.

ti ustvarjali, ji pa šele subjekti dajejo pomen. Ta odvisnost pa je, v nasprotju s tisto prej omenjeno, ki je vezana na um, zunanja. Kljub vezanosti na subjekt se v veljavnosti, kar se tiče njene vsebinske praznine, nič ne spremeni. Pri tem pa lahko pomore samo Bog. Tako razlikuje Veber štiri bistvene lastnosti veljavnosti analitičnih resničnih stavkov: Je 1. veljavnost s posredovanjem Boga, 2. veljavnost stanja stvari, 3. veljavnost objektov, ki so udeleženi stanju stvari in 4. veljavnost umnih bitij.

Dokaz lahko takole razčlenimo:

a) Vzemimo, da je dejanskost ime za nek objekt. Potem je predstava o tem objektu brez vsebine. To pomeni, da dejanskost ne moremo nazorno predstaviti. Ker je po Vebru v tem ravno težava, pride do sklepa: Dejanskost torej ni ime.

b) Vzemimo, da je dejanskost predikat nekega objekta. Potem ta predikat o objektu ne izreka ničesar bistvenega, ker mu ničesar ne dodaja, je prazno določilo. Torej dejanskost ni predikat.

Če pa dejanskost ni niti ime niti predikat, potem sploh ni nič. Torej stavka "x dejansko obstaja" in "x ne obstaja dejansko" ne opisujeta nikakršne zunajmentalne razlike.

c) Če pa ne bi pripoznali dejanskosti, ne bi bilo ne vsakdanjega življenja, ne znanosti. Iz tega sledi, da je dejanskost objektov zunaj nas nujna.

Torej je Bog, ki to razliko povzroča.

Tragično pri vsem skupaj je to, da bi iz gornjega prav tako lahko sledilo: torej obstaja čevljar, ki to razliko povzroča. Ali bolje rečeno, ne sledi, kajti iz a) in b) ne sledi, da je dejanskost brez pomena, saj je lahko tudi kaj tretjega. Nadalje moramo pripomniti, da bi se lahko bili izognili vsem težavam, če bi, tako kot Meinong, razlikovali med prezentacijo in nazorno predstavo in če bi pri tem ugotovili, da stojita ta dva pojma za različne stvari. Po Meinongu obstajajo predmeti, ki jih sicer lahko dojamemo, ne moremo pa si jih predstavljati, namreč objektivacije, torej predmeti, ki jih dojemamo s sodbami.

Po mojem je v gornjem postopku dokazovanja najpomembnejša napaka v kategorizaciji. Nikakor se ni prikladno čuditi, da dejanskosti dejansko ni. Meinongova rešitev tega problema je ta, da je izjava o dejanskosti neke stvari predmet, ki ga dejansko ni:

Če rečem: "resnično obstajajo antipodi", potem niso antipodi tisti, ki se jim pripisuje resničnost, ampak objektivaciji "obstajajo antipodi". Tovrstna eksistenca antipodov pa je dejstvo, za katero vsakdo takoj uvidi, da sicer res obstajajo, toda ta eksistenca takorekoč po svoje ne more eksistirati še enkrat. To pa potem velja tudi za vse druge objektivacije, tako da vsako spoznanje, ki ima za predmet objektivacijo, reprezentira istočasno tudi kot primer spoznanja nečesa ne-eksistirajočega.¹⁸

Nadalje pa dejanskost nekega predmeta ni tudi predikat tega predmeta. Med stavkoma "Pokrajina je gričevnata" in "Pokrajina je" je razlika v uporabi kopule "biti": v prvem primeru se uporablja predikativno, ker gre za takobit (Sosein), medtem ko gre v drugem primeru za bivanje v ožjem smislu (Sein im engeren Sinne) - kakor se to glasi v Meinongovi terminologiji in kakor je to tukaj smiselno uporabiti.

Preostane še samo, da pripomnimo, da ta dokaz za bivanje božje ni edinstven, zato, ker ni dokaz in kot tak ne more biti edinstven. Zanimivejši kot sam dokaz pa je uvod k

¹⁸ Alexius Meinong: Über Gegenstandstheorie. v: Alexius Meinong: Gesamtausgabe. Izd. Rudolf Haller in Rudolf Kindinger 2. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971, str. 487.

njemu. V njem namreč govori o češkem filozofu J. Tvrdyju, ki Vebru pripisuje povratek k slovenski tradiciji in s tem povratek k neotomizmu. (Sploh ga uvršča v slovansko miselno tradicijo). Veber se temu energično upira in pravi, da je kaj takega lahko samo rezultat površnega branja: "...zato bi bilo stvarno skoraj odveč, da na taka mnenja posebej odgovarjam".¹⁹ Na drugem mestu pa je zapisano, da mu je veliko do tega, da bi ga uvrščali v to slovensko tradicijo.²⁰ Potem nadaljuje s svojim domnevnim "znanstvenim" dokazom za bivanje božje, kajti znanstven pa ta dokaz mora biti, saj takole pravi: "Moj poklic je znanstvo."²¹ Nadeja se, da bo s to znanstvenostjo ušel neotomizmu, ki znanstvenost po njegovem mnenju zaobide. Sploh pa Veber ni neotomist v tem smislu, da bi uporabljal metode te šole, ampak prihaja samo do podobnih rezultatov, kakor ugotavlja prominenten zastopnik te smeri: "Ves ta sholastični nazor bi lahko skoraj stavek za stavkom podprli s citati iz knjige o Bogu."²² Zategadelj mu v katoliških krogih tudi pojejo hvalo, kakor nek Anonimus: "Njegove misli o dostojanstvu človekove osebnosti, o popolnosti božjega bitja, o redu v stvarstvu itd. bi mogle služiti za fundament katoliške dogmatike."²³

To vztrajanje na znanstvenosti metode pa se da razložiti tudi iz njegovega izvora v graški šoli. Ni pa kar tako jasno, zakaj tako vztraja pri tem, ko gre za dokaz za Boga, čeprav tudi odgovora na to Veber ne ostane dolžan. V njegovi Knjigi o Bogu lahko preberemo, da potrebujemo v času, ko se začenja enotnost in moč cerkve drobiti, enovit svetovni nazor. Razlog za to obžalovanja vredno stanje je v prepadu med inteligenco in "ljudstvom" in zato naj se ta izkoreninjena inteligenca povrne k svojim koreninam, beri "ljudstvu", kar pa pomeni h katolicizmu. Inteligenci pa je potrebna znanstvenost. Ko je Veber pozival k vrnitvi h koreninam, je trobil v isti rog kakor katoliška predvolilna propaganda. Odprto ostaja samo še vprašanje, kako daleč je od klica na vrnitev h koreninam do tega, kar je izrekel nek anonimen recenzent v recenziji Vebrove knjige "Nacionalizem in krščanstvo": "... kdor katoliško misel med Slovenci slabi ali celo ubija, slabi in ubija tudi slovensko narodno misel".²⁴ Čeprav Veber česa takega ni razširjal, kljub temu nakazuje tudi povezavo med katolicizmom in zavednim slovenstvom, ko pravi:

Sem sin slovenske matere, slovenskega ljudstva. To ljudstvo pa je bilo že od nekdaj in to prvenstveno vprav bogozorno usmerjeno... Duhovniki so bili naši prvi in so ostali naši glavni preporoditelji, učitelji in voditelji; oni so iz ljudstva izhajali in v ljudstvu ostajali, bili in ostali so nekak utelešeni ljudski razum in utelešeno ljudsko hotenje in brez njih bi bilo naše ljudstvo bržkone že davno izginilo... In zato še menim, da sem tudi z vida slovenske miselnosti storil prav, ko sem se lotil spisa o Bogu. S tem je dovolj označen tudi njegov drugi posebni razlog in drugi posebni namen.²⁵

S to svojo Knjigo o Bogu je ta povratek h koreninam že opravil. S tem pa je sodeloval pri ideologizaciji religije, kakršno so zganjali v katoliških krogih. Iz zgodovinskega dejstva, da je večina Slovencev bila katoličanov in je nasploh še vedno,

¹⁹ Veber, Načrt, str. 182.

²⁰ Eibin Boje: Osemdesetletnica dr. Franceta Vebra. v: Nova Pot, 1970, št. 7-9, str. 309: Za svojo osebo sem, tako mislim, storil svojo dolžnost: ohranil globoke misli naših pradedov in tem sem dal obliko, kakor jo lahko tudi naša doba umeva in sprejme... (Slovenec, 1934, št. 75, str. 13.)

²¹ Veber, Načrt, str. 182.

²² Janez Janžekovič: Dr. Vebrova Pot do "Knjige o Bogu". v: Leposlovni Vestnik 1934, št. 14, str. 253.

²³ anonim: France Veber: Knjiga o Bogu. v: Književni Glasnik 1934, št. 1, strl 14.

²⁴ anonim (-es): Dr. France Veber: Nacionalizem in krščanstvo. v: Straža v Viharju 1939, št. 5, str. 62.

²⁵ Veber, Knjiga o Bogu, str. VIII-XIX.

se sklepa na povezavo med nacionalno pripadnostjo in veroizpovedjo. To pa vodi k sledečemu preudarku: katoliška cerkev je varuhinja krščanske ljubezni do bližnjega, kar vključuje predvsem solidarnost in sočutje in se drugače imenuje socialni čut. V ta socialni čut pa spada tudi nacionalna zavest kot solidarno ravnanje. Liberalizem lahko opredelimo tudi s parolo "Vsak zase in vsi pri vsem". Torej liberalizem ne vključuje ne socialnega čuta in ne nacionalne zavesti. Liberalizem in katolicizem se torej prav tako izključujeta kakor liberalizem in nacionalna zavest: "Liberalec že po svojem bistvu ne more biti naroden."²⁶ Od tukaj pa ni več daleč do omenjene trditve, da je biti katoličan nujen pogoj, da bi bil dober Slovenec.

S tem seveda nočem trditi, da je Veber zavestno postal instrument ene od takratnih strank. Gojil je silovit odpor do znanosti, ki "bi bila v službi umazane sedanjosti"²⁷. Kljub temu pa ne morem trditi, da bi njegove knjige prišle čisto po nedolžnem v roke ideologom, ki so jih lahko v svoje namene po svoje prevajali in razlagali. V katoliških krogih so Vebrove tekste ravno zato tako pravšnje sprejeli, ker v njih ni bilo ničesar, kar bi bilo potrebno interpretirati. Iz njih sploh ni bilo več mogoče spoznati, da je bil namen, ki je stal za njimi, različen od dnevnega političnega. Prav tako tudi ne morem govoriti o nekakšnem pripisovanju krivde; v mnogo večji meri je zgodovina sprejemanja Vebra na primer za to, kako so lahko filozofski teksti, ki so bili napisani v prepričanju, da so spisani izven političnega konteksta, uporabljeni oziroma zlorabljeni.

²⁶ Janez E. Krek: *Kje manjka? v: Slovenska Misel. Eseji o Slovenstvu*. Izd. Jože Pogačnik, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1987, str. 66.

²⁷ Bojc, nav. delo, str. 308: Ne oziram se ne na levo ne na desno, ne krivim se navzgor in ne napihujem se navzdol; ne mami me priznanje in ne straši me zavračanje; tudi v tej knjigi priznavam samo vidik resnice in tudi bravec naj samo s tega vidika moje misli sprejema ali odklanja. Ob taki usmerjenosti teža časa izgine. Kaj bomo rekli o znanosti, ki bi bila vsa zgolj v službi umazane trenutne sedanjosti?