

ni več zanimala. Prej se zdi, da Novačanu ni bilo dano, da bi stopil iz začaranega kroga, v katerem je nastala tudi «Naša vas». Tako smo z «Velejo» dobili samo smel koncept, genijaličen fragment, ki pa mu do prave dramatične zaokroženosti še manjkajo zadnje, toda ravno odločujoče črte. J. A. G.

Dr. France Veber: Uvod v filozofijo. Založila Tiskovna zadruga v Ljubljani. 1921. (Pota in cilji, 3. in 4. zv.)

Vsi, ki se zanimajo za teoretično filozofijo, bodo brez dvoma z veseljem in zadoščenjem pozdravili to, po svoji koncepciji in izpeljavi velikopotezno Vebrovo delo, ki se more zbog svoje temeljitosti, popolnosti in logične doslednosti meriti z vsakim «sistemom» sodobne moderne filozofije in ki obeta še celo vrsto nadaljnjih filozofskih razprav izpod peresa istega avtorja. Jaz za svojo osebo moram priznati, da je napravil name Vebrov «Uvod v filozofijo» kljub mojemu skepticizmu v teoretičnih filozofskih prašanjih najgloblji vtis, tako da ne dvomim, da bo zbudilo to delo našega mladega, izredno produktivnega in v svoji stroki vsestransko verziranega misleca tudi v zunanjih filozofskih krogih nemajhno pozornost.

Sledečih izvajanj ni torej narekovalo podcenjevanje Vebra kot temeljitega strokovnjaka, niti omalovaževanje njegovega dela, temveč globoko prepričanje, da je nujna potreba, da o tako važni in za široko javnost namenjeni knjigi vsakdo odkrito pove svoje mnenje.

I.

Veber stoji na stališču takozvanega svetovnega dualizma, trdeč «da faktično, to je v takozvanem metafizičnem smislu eksistira dvoje bistveno različnih in nepremostljivih svetov, izmed katerih nam je eden — naša duševnost — najboljše poznan, drugi — faktično eksistentni zunanji svet — pa le v toliko, da ni duševnega, temveč prostornega značaja. Med tema dvema svetoma leži nam znani fizikalni svet z vsemi svojimi barvami, trdotami, glasovi, kislinami, toplotami itd., ki kot tak faktično ne eksistira, temveč je v svoji celokupnosti le neposredni «predmet» naše celokupne duševnosti, nam obenem služeč kot pomožni predmet za dojemanje faktičnega zunanjega sveta, ki mora ravno iz tega zadnjega razloga biti vsaj prostornega značaja.»

To svoje principijalno stališče utemeljuje avtor na sledeči način: O realnosti svojih duševnih doživljajev, to je predstav, misli, čustev in stremljenj, — (v te štiri kategorije deli Veber vse svoje doživljaje) — ne more nihče resno dvomiti. Da se miza pred menoj, ki jo gledam, vidim, opazujem, v resnici nahaja, vsaj tako nahaja, kakor jo vidim, o tem morem nazadnje dvomiti. Absolutno nobenega dvoma pa ni, da v trenutku to mizo v resnici gledam. Fakt mojega gledanja (predstavljanja) mize, stoji tako izven vsega dvoma, da se razbije na njem vnaprej vsak poizkus kake tozadevne diskusije. Isto velja o naših mislih. Mi lahko nazadnje o vsem dvomimo, kar nam podajajo naše misli n. pr. glede zunanjega sveta. Da pa v gotovih slučajih «mislimo», «dvomimo», o tem ne more biti nobenega dvoma. Isto velja slednjič o naših čustvih in naših stremljenjih. Tudi o teh je reči, da jih neposredno doživljamo in da je zaradi te njihove neposrednosti vsak dvom o njihovi eksistenci izključen.

Poleg teh duševnih doživljajev pa eksistira še drugi, nepsihični zunanji svet, do katerega se navadno obrača vsa naša pozornost. Glede medsebojnega

razmerja teh dveh svetov moramo, «če si le kolikor toliko ogledamo n. pr. mizo, kamen, goro itd. na eni, in naše gledanje, razmišljanje, veselje itd., na drugi strani, ugotoviti kmalu neko bistveno razliko, ki je enaka nepremostljivemu prepadu med dvema svetoma.» «Prvič je jasno na prvi pogled, da gori omenjeni doživljaji po svojem bistvu izključujejo ravno vse one lastnosti, ki jih predpisujemo predmetom zunanjega sveta kot takim. Miza pred menoj je n. pr. oglata, zelena, trda, trinogata itd. Kak smisel pa naj ima pripisovati vse te in slične lastnosti n. pr. mojemu «gledanju» te mize? Kak smisel naj ima smatrati tudi to gledanje n. pr. za oglato, zeleno, trdo, trinogato itd.? Gledanje, slišanje, tipanje, okušanje, sploh vsi doživljaji, ki smo jim dali ime predstava, izključujejo po svojem bistvu vsako barvo, vsako težo, vsako «prostornost» in so vendar prave realnosti, torej realnosti absolutno neprostornega značaja. Med prostornim in neprostornim pa ni nobenega prehoda.»

Jasno je, da velja vse to tudi za ostale doživljaje, torej za misli, čustva in stremljenja. Tudi to so realnosti absolutno neprostornega značaja, izključujoč vsak prehod med seboj in pojavi zunanjega sveta.

Po ugotovitvi teh faktov nadaljuje naš avtor: «Pri gledanju mize moramo strogo ločiti med mizo na eni in gledanjem, splošno predstavo te mize, na drugi strani. V tem smislu se pa dá na prvi pogled reči, da miza sicer ni predstava te mize, pač pa njen predmet. Gledanje mize se ravno v tem razlikuje n. pr. od gledanja kakega poslopja, poslušanja melodije, okušanja vina itd., da ima za svoj predmet mizo, ne pa poslopja, melodije, vina itd. Obratno je pa o vsaki predstavi reči, da je nujno vselej predstava nečesa, kar ni ta predstava, da ima vselej nujno svoj «predmet». Tako ima slišanje melodije za svoj predmet to melodijo, občutenje toplote to toploto, videnje drevesa to drevo, sploh vsaka predstava nekaj, kar ni ta predstava sama, sploh noben doživljaj, temveč le «predmet» (objekt) te predstave. Ni predstave brez takega, absolutno nepsihičnega predmeta, tako, da moram celo govoriti o načelu vzporednosti in obenem bistvene razlike med predstavo in njenim predmetom.» «Vsaka predstava ima specifično svoj predmet, ki mi ga doživljajočemu to predstavo predločuje (stavi „pred me“).» To načelo vzporednosti in obenem bistvene razlike med predstavo in predmetom velja mutatis mutandis na zakonit način sploh za vse psihične predmete, to je za vse doživljaje (misli, čustva in stremljenja).

Predmeti naših doživlajev so torej po Vebru istovetni z zunanjim absolutno nepsihičnim svetom, ki ga loči nepremostljiv prepad od sveta duševnosti, to je sveta naših doživlajev. Ti absolutno nepsihični, ker prostorni predmeti naših doživlajev, tvorijo v svoji celoti nam znani fenomenalni (dišič, barvan, topel, hladen, doneč) zunanji svet, ki pa kot tak gotovo ne eksistira. «Ta fenomenalni, neeksistentni zunanji svet predpostavlja po svoji naravi še eksistenco nekega nefenomenalnega, to je objektivno bivajočega zunanjega sveta, ki stoji s svojim fenomenalnim korelatom le v razmerju končnega s svojim pomožnim predmetom, ki mora biti torej z zadnjim (fenomenalnim) svetom vred vsaj prostorno-dinamičnega značaja v fizikalnem smislu besede.

Med duševnim in neduševnim zunanjim svetom vlada razmerje brezčasne harmonije, to se pravi: odnošaji med doživljaji in predmeti kot taki ne pomenijo nobenega časovno empiričnega razmerja (n. pr. kavzalnosti) med dotičnim doživljajem in njegovim predmetom, temveč vse te zakonitosti izvirajo

le iz brezčasnega predočevalnega razmerja med doživljaji in njihovimi predmeti. «Vsak doživljaj ima po svoji naravi svojo določeno vsebino, na podlagi katere mu je neobhodno prirejen kot njegov predmet tudi le neki določen nepsihičen pojav, in sicer tako prirejen, da nam ta doživljaj, v hipu ko ga doživimo, tudi že predočuje (pred me postavi) le oni določen nepsihičen pojav, to pa brez ozira na vse empirične časovne okoliščine.»

To je v bistvu jedro Vebrovega dualizma.

II.

Definicija zunanjega (prostornega), od duševnosti povsem neodvisnega sveta kot celokupnosti predmetov naših doživljanj, po mojem mnenju ni zadovoljiva in njena upravičenost nikjer eksaktno dokazana. Če zija med prostornim nepsihičnim in neprostornim psihičnim svetom nepremostljiv prepad, ki izključuje vsak prehod z ene strani na drugo, kako morem kot psihično bitje o tem zunanjem svetu sploh kaj izpovedati? Ugovor, da je taka izpoved mogoča vsled tega, ker vlada med omenjenima svetovoma razmerje brezčasne harmonije, predpostavlja že neko izpoved o zunanjem svetu, namreč, da eksistira tak zunanji svet, ki po svoji naravi ne more biti z duševnostjo v drugačnem nego predočevalnem razmerju. Ta izpoved pa ne more bazirati na miselni analizi zunanjega sveta, ker zija med duševnimi doživljaji (mislimi) in zunanjim svetom nepremostljiv prepad, preko katerega ni prehoda. Iz istega vzroka pa tudi ne more bazirati na analizi naše duševnosti same. Ostaneta torej le še dve možnosti: prvič, da nam je vsebina one izpovedi neposredno dana in zato aksiomatično evidentna, ali pa drugič, da je le kot hipoteza, ki nam najbolj rešuje problem eksistence tega, kar je, v največji meri verjetna. Če bi nam bila neposredno dana, bi ne bilo o njej kot banalni resnici najmanjšega dvoma. To pa ni res. Ostane torej le še druga od onih dveh možnosti.

Sklicuje se na samoopazovanje izjavlja Veber: «Mi moramo strogo ločiti dvoje: na eni strani neke pojave zunanjega sveta (glas, trdota, kisloba itd.), do katerih se more obračati naša pozornost le preko našega slišanja, tipanja, okušanja itd., na drugi strani pa to naše slišanje, tipanje, okušanje itd. samo, pojave torej, do katerih se more obrniti ravno tako naša pozornost, toda zdaj že v principu brez vsakega posredovanja. Kakor glasove slišimo, trdote otipamo, kislobo okušamo, tako naše slišanje, tipanje, okušanje itd. neposredno doživljamo.»

Tej trditvi odločno ugovarjam.

Moje samoopazovanje pri videnju mize mi pravi jasno in točno, da to mizo doživljam, ne pa da si jo predstavljam. Izrazi: videti, slišati, vohati, tipati itd. ne pomenijo si nekaj potom vida, sluha, voha, tipa itd. predstavljati, temveč doživljati. Glas, trdoto, kislobo, itd. doživljam ravnotako neposredno, kakor svoje slišanje, tipanje itd., ali pa tudi obratno: svoje slišanje, tipanje itd. doživljam ravno tako neposredno kakor glas, trdoto itd. Če obrnem svojo pozornost na glas, doživljam neposredno in v prvi vrsti ta glas in šele v drugi slišanje (organske občutke poslušanja). Če pa obrnem svojo pozornost na poslušanje, doživljam neposredno v prvi vrsti to poslušanje in šele v drugi vrsti glas. V tem pogledu ni nobene principijalne razlike med glasom in slišanjem, kvečjemu ta, da je pozornost navadno obrnjena na glas in ne na poslušanje. Z drugimi besedami: Doživljaj glasu spremlja vedno doživljaj slišanja in doživljaj slišanja

spremlja vedno doživljaj glasu. Če trdi Veber, da se obrača naša pozornost na neke pojave (n. pr. na glas, trdoto itd.) le preko drugih pojavov (n. pr. slišanja, tipanja itd.), trdim jaz, da se obrača naša pozornost na doživljaj slišanja, tipanja itd. le preko doživljajev glasu, trdote itd. torej tudi le posredno.

Če pa je temu tako, nima Veber pravice govoriti o glasu, trdoti itd. kot o pojavih zunanjega sveta, ki je nepremostljivo ločen od sveta naših doživljajev. Kakor namreč glasove slišimo, to je doživljamo, ravno tako doživljamo slišanje teh glasov. Miza pred menoj, ki jo vidim, to se pravi, ki jo doživljam, je ravno tako moj doživljaj, kakor je moj doživljaj gledanje mize. Zato ne morem dvomiti o doživetju te mize, kakor ne morem dvomiti o tem, da mizo gledam. Jaz ne doživim predstave mize, marveč mizo samo, kakor ne doživim predstave gledanja, marveč gledanje samo. In sicer doživim tako in tako, n. pr. okroglo, zeleno mizo na treh nogah, 2 m pred sabo, dasi ne doživim okroglega, zelenega, trinogatega gledanja. Moji doživljaji nikakor ne izključujejo torej onih lastnosti, ki jih rezervira Veber takozvanim «predmetom» zunanjega sveta. Tudi ti «predmeti» so moji neposredni doživljaji in zaradi tega nedvomne realnosti. Prašanje, ali ti predmeti tudi izven mene, to se pravi, povsem neodvisno od moje duševnosti eksistirajo, je brezpredmetno, ker je njih eksistenca že s tem nedvomno dana, da jih kot izven sebe in neodvisne od sebe doživljam. S to ugotovitvijo pa odpade vsako razločevanje med predstavami in njihovimi predmeti. Do eksistenc, ki že po svoji naravi izključujejo vsako doživetje, ne vodi nobena pot in nobena steza, razmišljanje o njih je naivno in brezplodno početje.

Da se me ne bo napačno razumelo, poudarjam izrečno, da se strinjam popolnoma z Vebrom, če pravi, da eksistira poleg notranjega še neki drugi zunanji svet. Kar trdim, je le, da doživljam tudi ta drugi, takozvani zunanji svet ravno tako neposredno kakor doživljam samega sebe. Zunanji svet ni torej predmet v Vebrovem smislu, temveč doživljaj. Razločevanje med doživljaji in predmeti ni objektivnega, temveč logičnega značaja. Če gledam mizo, je miza predmet gledanja in ne predmet predstave miza. Predmet doživljaja gledanja je doživljaj miza. Predmeti doživljajev sploh že po svoji naravi ne morejo biti drugega kakor zopet le doživljaji. Kako naj bo tudi predmet doživljaja nekaj, kar ni dostopno doživetju? Česar nikdar doživeti ne morem, o tem ne morem ničesar izpovedati, niti tega ne, da je predmet doživljaja. Veber identificira gledanje mize s predstavo te mize in sklepa napačno, da je predmet predstave «miza», ki jo gledam. Gledanje mize je pa v resnici istotako doživetje, kakor miza pred menoj, ki jo gledam. Pojem predstave nečesa, kar ne doživljam, je prazen.

Zunanji svet zame torej ni nekaka transcendentalna, od moje osebnosti absolutno neodvisna realnost, temveč realen svet, ki ga doživljam, in sicer tak, kakor ga doživljam. Na ugovor, da je zunanji svet prostoren, barvan, doneč itd., da se pa tega o mojih doživljajih gledanja, tipanja, itd. ne da reči, odgovarjam, da gledanje mize v istini ni oglato, pač pa miza, ki jo doživljam. Tudi beseda m-i-z-a ni prostorna, oglata, zelena, itd., dasi ima miza vse te lastnosti.

Kot bistveno razliko med doživljaji na eni, in predmeti na drugi strani, navaja Veber nadalje dejstvo, da more kak predmet zunanjega sveta, kakor n. pr. mizo, kamen, barvo, glas, itd. opazovati kot tak vsakdo izmed nas, dočim so moji doživljaji izključno le meni samemu dostopni, ker se morem le jaz zavedati svojega gledanja, slišanja, okušanja svojih misli in dvomov, svojih

čustev in stremljenj, jaz in nihče drugi. K temu pristavljam: Kakor mojega neugodja pri gledanju grde slike, ravno tako ne more nihče drugi doživeti tudi mojega doživetja te slike same. Tudi v tem pogledu ni med sliko na eni, in med neugodjem pri gledanju slike na drugi strani nobene principijalne razlike. Doživljaji neke druge osebe so meni absolutno nedostopni, naj gre že za doživljaje takozvanih zunanjih predmetov ali pa za doživetja notranjih doživljanj. Mnenje, da more opazovati predmete zunanjega sveta vsakdo izmed nas, se krije z mnenjem, da more doživljati vsakdo izmed nas neugodje pri gledanju tega predmeta. Tudi doživljaje takozvanih zunanjih predmetov, ki jih doživljajo druge osebe, morem sodoživeti le na podlagi analogije, ki mi jo nudi tozadevna lastna izkušnja. (Konec prihodnjič.)

Krklec Gustav: Srebrna cesta. (1916.—1920.) Pesme, 1921. Naklada Jos. Čakloviča, Zagreb.

Če si prečital Krklečev «Uvod v grobnico», si moral na prvi hip kloniti pred tako silno «osebnostjo», kot jo igra mladi pesnik, govoreč o sebi kot o magičnem stvaritelju, smatrajoč se za poslednji kamen vedno prisekane piramide rastoče literature.

Pričujoča knjiga, ki je v njej «najmladji jugoslovenski pesnik» izbral odmeve svojega pesniškega romanja od leta 1916.—1920., te nekako iznenadi. Kajti pred tabo stoji — ne človek eiffelskega duha, temveč čisto prikupljiv pesnik, čigar zunanost te pomiri in potolaži in ti razblini vse pomisleke, ki si jih nekoč gojil proti njemu. Pesmi uvaja Bogdanovičev predgovor, ki kaže mestoma zgolj besedaveljstvo: «... G. Krklec ne razvija svojo filozofijo. On ne misli mnogo. On ima jednu ogromnu snagu instinkata i njima sve stvari oseća.»

S to trditvijo se ne strinjam. Trditev, da «pesnik ne misli», temveč le čustvuje, je zastarela fraza. Vsaka pesem — tudi Krklečeva — govori nasprotno. Seveda so te misli nerazdružljivo zlite s čustvovanjem. V pravi umetnini je vsa pesnikova tvorna moč, ki pa je rezultanta vseh njegovih duševnih sil.

Najmočnejša pesem «Srebrnih cest» je sintetičen «Grad», film, ki ti s pomočjo bliskovito brzečih slik razniha v srcu mirujočo struno filozofske misli «kam?». Tudi «Stvaranje Boga» kaže filozofskega lirika, kajpada Krklec često obnemore na tej svoji poti in se uda trenutnim vtisom, ki mu zbude muzikalno občutje. Vsekakor pa je pričujoča pesniška zbirka plod resnega hotenja in se po svoji pristnosti močno razlikuje od vseh najnovejših «istov», ki hočejo že z naprej začrtanimi programi diktirati psevdoumetnikom «umetniško» ustvarjanje in vsiliti javnosti nepravo umetnost.

Miran Jarc.

Le Bon, Gustave. Psihologija gomila. Preveo Ž. Živanović. Beograd. S. B. Cvijanović. 1921.

Le Bon spada med takozvane spekulativne, t. j. take zastopnike psihologije mas, ki skušajo izvajati vse socialno življenje iz prav majhnega števila danih ali pa celó le konstruiranih pojavov, razlagajoč v smislu teh svojih premis tudi celokupno ostalo izkušnjo. Pri tem navajajo na dolgo in široko primere iz vsakdanjega življenja, zgodovine, politike, verstva itd., tako da bravec na prvi pogled osupne, misleč, da so torej tudi vsa splošna načela, iz katerih se izvaja tukaj struktura in razvoj človeške družbe, naravnost izkušenijsko, t. j. induktivnim potom podprta in izkazana: le nekaj natančnejši pogled pa pokaže

◀ KNJIŽEVNA POROČILA. ▶

Dr. France Veber: Uvod v filozofijo. Založila Tiskovna zadruga v Ljubljani. 1921. (Pota in cilji, 3. in 4. zv.) — (Konec.)

Povsem se strinjam z Vebrom, če pravi: Pri gledanju mize moramo strogo ločiti med mizo na eni, in gledanjem mize na drugi strani. Ne strinjam pa se z njim, če trdi, da je gledanje mize splošna predstava te mize in da se da na prvi pogled reči, da miza sicer ni predstava te mize in da se da na prvi pogled reči, da miza sicer ni predstava te mize, pač pa njen predmet. Jaz tega ne morem reči ne na prvi in ne na zadnji pogled. Gledanje mize absolutno ni istovetno s predstavo te mize; če je že sploh kaj predstava, je ta predstava mize miza sama, nikdar in nikoli pa ne gledanje mize. Trditev, da je miza predmet predstave »miza«, predpostavlja že eksistenco predmetov, ki po svoji naravi nikdar ne morejo biti doživljaji. Eksistence takih predmetov pa Veber dosedaj ni še nikjer dokazal, iz enostavnega vzroka ne, ker se to dokazati ne da.

V še večja protislovja se pa zaplete naš avtor s tem, da uvaža v svoj sistem pojem »fenomenalnega« zunanjega sveta.

Predmeti naših pristnih predstav so, tako izjavlja Veber ponovno, absolutno nepsihičnega (t. j. prostornega) značaja. Taki predmeti so n. pr. barva, glas, trdota, miza, gora, itd. Ti predmeti pa kot taki faktično ne eksistirajo, temveč predpostavljajo eksistenco končnih, nefenomenalnih, objektivno bivajočih predmetov.

Jaz vprašam: Kje je dokaz, da miza, ki jo vidim, ne eksistira taka, kakor jo vidim? Če sploh kaj eksistira, eksistira vendar to, kar z lastnimi očmi vidim, z lastnimi ušesi slišim. Ni res, da se zavedam jaz neposredno le svojega gledanja, svojega slišanja; zavedam se še v vse višji meri svetá, ki ga vidim in slišim. Nihče me ne bo prepričal, da miza, ki jo vidim 2 m pred sabo, faktično ne eksistira taka, kakor jo vidim. Ugovor, da eksistira miza faktično le kot predstava, je že s stališča, ki ga zavzema naš avtor, nemogoč, ker miza po njegovem naziranju ni predstava, temveč predmet neke predstave. Jaz pa vidim mizo 2 m pred sabo, doživljam distanco dveh metrov. Če je ta miza moja predstava, dobro, potem doživljam svojo predstavo v distanci dveh metrov. Če trdi Veber, da barva (glas, trdota) kot taka, kot predmet faktično ne eksistira, priznava s tem, — ker vendar tudi on o njeni eksistenci (vsaj kot fenomen) ne more resno dvomiti, — da barva ni predmet, temveč le fenomen predmeta. Barva kot faktično eksistentni fenomen pa ne more biti neeksistentni predmet moje predstave, temveč le moj doživljaj. Ko bi fenomenalni svet ne bil moj doživljaj, kaj naj bi bil, četudi kot predmet faktično ni eksistenten? H kateremu svetu naj bi pripadal? Kot pomožni predmet mora pripadati zunanjemu, od duševnosti neodvisnemu svetu. Kot tak pa po izjavi Vebra faktično ne eksistira, ergo pripada duševnemu svetu, kar pa kot zunanji predmet zopet ne more. In vendar eksistira, ker bi se sicer o njem z Vebrom ne prepirala. Na drugi strani je pa zopet reči, da nekaj, kar ne eksistira ne kot moj doživljaj in ne kot predmet, kratkomalo ne eksistira. Potemtakem pa fenomenalnega sveta sploh ni, tudi ne kot fenomena.

Trditev Vebra, da predpostavlja ravno konstantno in zakonito pristno predstavljanje fenomenalnih, fizikalnih pojavov po svoji naravi še eksistenco nekega nefenomenalnega, to je objektivno bivajočega zunanjega sveta, ki stoji s svojim fenomenalnim korelatom le v razmerju končnega s svojim pomožnim predmetom, je sama v sebi protislovna, ker neeksistentnih fizikalnih pojavov sploh ni, vsled česar tudi ničesar predpostavljati ne morejo. Česar sploh ni, ne more biti korelat nečesa, kar je.

Tem protislovjem je mogoče uiti le s priznanjem, da je zunanji svet, kakor ga vidimo, slišimo, tipamo, sploh na kakršenkoli način občutimo, naš doživljaj in kot tak absolutna in nedvomna realnost. S tem je seveda vzeta možnost preriti se s pomočjo pojma «predstava» na eni, in «predmet» na drugi strani do stališča filozofično utemeljenega svetovnega dualizma.

Stališče svetovnega dualizma, kakor ga je razvil Veber v svojem «Uvodu v filozofijo» je pa tudi težko združljivo z nauki moderne fizijologije.

Miza pred menoj, ki jo vidim, s tipom občutim itd. je kot taka, kakor jo vidim in tipljem, po Vebro le pomožni (faktično neeksistentni, fenomenalni) predmet moje predstave te mize. Fizijologija me pa uči, da je ta miza kot izven moje duševnosti bivajoč predmet vzrok fizijoloških procesov v mojem centralnem živčevju, in da stoje ti fizijološki procesi v neki konstantni in zakoniti relaciji s pojavi moje duševnosti pri gledanju mize. Zunanji pojavi, ki ne povzročujejo nobenih procesov v mojem živčevju, so moji duševnosti nedostopni. Živčni procesi so torej nekaka *conditio sine qua non* duševnih doživljajev.

Kako vlogo, — vprašam, — igrajo ti fizijološki procesi, odnosno moje živčevje v transcendentnem razmerju med mojo duševnostjo in vnanim svetom? Ker teh procesov, oziroma svojih možganov ne doživljam kot takih, morajo biti, če eksistirajo, absolutno nepsihičnega značaja, torej pojavi zunanjega sveta. Ker so pa ti procesi (odnosno možgani) na eni strani predpogoj mojih duševnih doživljajev, na drugi strani pa zopet ne morejo biti predmet mojih doživljajev (ker vendar ne morem opazovati živčnih procesov lastnih možganov, n. pr. pri gledanju mize), je moja duševnost nekako odvisna od nečesa, kar ni ne njen predmet, ne njen doživljaj. Kaj so torej ti živčni procesi z ozirom na mojo duševnost? Morebiti bi me Veber tukaj prekinil, češ: Duševnemu pojavu (videnju mize) odgovarjajo v nepsihičnem svetu živčni procesi v mojih možganih, predstavi tega videnja pa odgovarja objekt (zunanji predmet) miza. Po tej definiciji bi bili fizijološki procesi predmet gledanja, objekt miza pa predmet predstave miza. To pa, neglede nato, da mi lastni fizijološki procesi niso dani ne kot doživljaj, ne kot predmet, tudi s stališča Vebrove filozofije ni mogoče, ker je gledanje mize istovetno s predstavo mize. V kakem razmerju pa stoje potemtakem možganski procesi z mojo duševnostjo? V ta problem se Veber v svoji knjigi nikjer ni poglobil. On govori le o tem, da odgovarja vsakemu doživljaju neki možganski proces, oziroma da teče s tokom naše duševnosti vzporedno tok naših možganskih sprememb, on polemizira z modernimi dualisti, ki trdijo medsebojno vzročnost med duševnostjo in fizikalnim svetom (telesom), izjavljajoč izrečno, da ga loči od vsega modernega dualizma prepričanje, da med duševnostjo in zunanjim svetom ne more vladati nobeno kavzalno razmerje; nikjer pa ne pove decidirano, v kakem razmerju stoje

živčni procesi z doživljaji na eni, in s predmeti teh doživljavaev (vnanjim svetom) na drugi strani.

Če razumem Vebra prav, morejo tudi možgani (možganski procesi) kot del zunanjega sveta postati predmet mojih doživljavaev, in sicer ne samo procesi možganov kake druge osebe, temveč tudi mojih lastnih. On pravi: Misliti si moremo — da se posreči fizijologiji, — da bo fizijolog v istem času, ko sam n. pr. gleda, posluša, razmišlja, se veseli itd., mogel najeksaktnейše raziskovati svoje lastne možgane.» Tu nastane prašanje: So li ti lastni možganski procesi, kojim odgovarjajo v psihofizičnem smislu moji psihični doživljaji, v istem smislu predmet teh doživljavaev, kakor je n. pr. predmet moje predstave »gora« izven moje duševnosti bivajoči objekt gora? To prašanje je dalekosežne važnosti. Če so namreč ti živčni procesi predmet odgovarjajočih doživljavaev, potem mi absolutno ni razumljivo, kako more postati nekaj (n. pr. miza), kar ni moj možganski proces, predmet mojega doživljava. Po tem naziranju bi človek sploh ničesar ne mogel zaznati (doživeti), kakor edinole predstave lastnih možganskih procesov. Ker pa objekt miza, kot izven mojih možganov bivajoč predmet (objekt), ni istoveten z možganskimi procesi, ki jih povzročuje, ne uvidevam, kako naj postane ta miza sploh predmet moje duševnosti.

In še nekaj! Vzemimo, da bi se fizijologiji res posrečilo omogočiti fizijologu opazovanje sploh vseh procesov v lastnih možganih, potem bi moral opazovati mizo opazujoči fizijolog tudi živčne procese, ki odgovarjajo temu opazovanju. Ker mora pa to opazovanje živčnih procesov imeti zopet svoj korelat v živčnih procesih, bi fizijolog faktično nikdar ne zaznal sploh vseh procesov.

Če zaznamujem doživljaje (gledanje, opazovanje) s črko G , predmete tega gledanja (opazovanja) pa s črko P , dobim, če velja, da možganski procesi niso predmet odgovarjajočih psihičnih doživljavaev, tole vrsto:

Gledanju G predmeta P (n. pr. mize) odgovarja fizijološki proces f .

Gledanju (opazovanju) G_1 tega fizijološkega procesa f , odgovarja fizijološki proces f_1 .

Gledanju (opazovanju) G_2 fizijološkega procesa f_1 odgovarja fizijološki proces f_2 .

Opazovanju G_3 tega procesa f_2 odgovarja fizijološki proces $f_3 \dots$ itd. in infinitum.

Na ta rezultat filozofske spekulacije polagam veliko važnost, ker nam jasno kaže, kam pridemo, če se skušamo sami sebe potegniti za lase iz močvirja.

III.

Vebrova filozofija boleha kakor vsaka filozofija, ki skuša dojeti bistvo »tega kar je«, na tem, da si stavi za nalogo raziskovati bistvo nečesa, česar eksistenca naj postane razvidna šele iz raziskovanja te eksistence. Taka filozofija si vstvarja s spekulativnim razmišljanjem svoj predmet sproti s tem, da spekulativno razmišlja o njem. Ona raziskuje nekaj, česar eksistenca naj postane razvidna šele iz tega raziskavanja, ali drugače rečeno: ona spekulira o nečem, kar si sama s to spekulacijo vstvarja. Iz fakta: »jaz vidim«, sklepa, da eksistira nekaj, kar vidim, ergo je ta »nekaj« predmet mojega gledanja, ergo eksistira kot predmet, neodvisno od mojega gledanja, ergo je nepsihičnega

značaja itd. itd. Da mora ostati taka filozofija, ki si vstvarja spekulativno predmete svojega lastnega spekuliranja kot znanost, sterilna, je za vsakega nespekulativnega znanstvenika definitivno rešena stvar. In to potrjuje v polnem obsegu tudi vsa dosedanja zgodovina filozofije vse od dob starega Thalesa pa do današnjega dne. Spekulativna filozofija dveh in pol tisočletja nam ni podala sama iz sebe ni zrnca pozitivnega spoznanja, izvzemši enega, da je namreč vsaka taka filozofija absolutno sterilna. Ves napredek človeštva v spoznanju »tega kar je«, je rezultat eksaktnih (nespekulativnih) ved in le s tem, da je spekulirala vsakočasna filozofija s temi rezultati, si je ohranila nekak znanstven značaj. Vse to velja v polnem obsegu tudi za Vebrov filozofski sistem, velja pa seveda istotako za mojo kritiko tega sistema. Oba, Vebrov sistem in moja kritika, nista nič drugega kakor prazno spekuliranje, s to razliko seveda, da spekulira Veber sistematično, jaz pa brez vsega sistema.

Značilna v tem pogledu je Vebrova polemika s takozvanimi monističnimi svetovnimi naziranjmi. Spinozizmu očita, da nima pravice govoriti o neki nam absolutno neznani substanci kot edini realnosti v strogem pomenu besede, češ, da je moje vsakočasno doživljanje *f a k t i č n o r e a l n o* doživljanje in da Spinoza o realnosti svoje substance, če nam je ta absolutno neznana, sploh ničesar vedeti ne more. Z zadnjo polovico Vebrovo argumentacije se popolnoma strinjam; k prvi polovici bi pa pristavil, da moje realno doživljanje ostane vedno le moje doživljanje, ki mi ne daje nobene pravice a priori negirati možnost obstoja absolutne substance v smislu metafizičnega monizma. Spinozizem ni nič manj utemeljen kakor Vebrov dualizem.

S spiritualističnim monizmom pa polemizira Veber takóle: Priznam, da zunanji svet ne kaže iste brezdvomne realnosti kakor moja duševnost, ker mi je le posredno dan potem te duševnosti sáme kot predmet. Vse to se pa vendar le pravi, da pojavom zunanjega sveta le ne moremo z isto brezdvomnostjo pripisovati značaja realnosti: le na podlagi te relativne razlike napram duševnosti odrekati sploh tem pojavom realnost, pa se vsaj meni zdi prevelik skok. Jaz vprašam Vebra, kaj pa če se monistu ta skok ne zdi prevelik? Kaj se to pravi: absolutna neduševnost mi je dana potem duševnosti kot predmet? Tu hoče Veber z logičnim pojmom »predmeta« premostiti nepremostljiv prepad, ki zija med duševnim in fizičnim svetom, o katerem tudi on de facto ničesar ne ve.

Napačni argumentaciji monistov: da, kakor hitro mislim na zunanji svet, je ta svet že od mene mišljen, torej ne svet »na sebi«, odgovarja nič manj napačno Veber: Če mislim na mizo pred menoj, je seveda ta miza od mene mišljena, kar pa ne pove nič drugega, nego da na to mizo ravno mislim. Misel pa svojega predmeta ne vstvarja, temveč ta predmet nujno predpostavlja.

Spekulacija monista tiči v tem, da sklepa iz tega, ker mislim na mizo, da ta miza izven moje misli ne eksistira. Zakaj, prašam, naj zaradi tega ne eksistira?

Spekulacija dualista pa tiči v tem, da sklepa iz tega, ker mislim na mizo, da ta miza kot predmet moje misli nujno objektivno eksistira. Zakaj, prašam, naj zaradi tega eksistira?

Ker zahteva moja logika, da morà imeti vsaka predstava svoj predmet, ta predmet zaradi tega vendar še ne eksistira neodvisno od moje logike. Vse, kar je po moji logiki nujno, ni še s tem objektivno nujno potrebno. Aksijo-

matična razvidnost v svetu mojih doživljajev ni istovetna z eksistenčno nujnostjo v objektivnem vesoljstvu.

Kaj in kako je vesoljstvo, ve le vesoljstvo samo, zato je peccatum mortale govoriti o brezčasni harmoniji dveh disparatnih eksistenc kot univerzalnem principu vesoljstva. Bog ni predmet znanosti, ne filozofske in ne teološke, temveč le temna težka slutnja človeštva.

Dr. A. Šerko.

▷ KRONIKA. ◁

Drama. Druga polovica gledališke sezone, ki se je v operi odigrala v pestrem kaosu kriz in demonstracij, osebnih bojov in umetniških tendenc, se je v drami doigrala sicer pod mučnim vtisom nezanimanja s strani publike, ki je jela kar ostentativno zapuščati gledališče, zato pa je v dveh treh predstavah dvignila svoj nivô na dostojnejšo višino ko je bila v prvem delu sezone. Ne trdim sicer, da nam je nudila to, kar bi morala: umetnost. Ampak človek se že obveseli, ako v vseobči medlosti in brezbarvnosti zapazi skromno lučko, neznaten sijaj, par svetlejših kontur, ostrejši lik. Že to, se mi zdi, vsaj deloma opravičuje obstoj letošnje sezone, ki bi drugače res bila neopravičljiva. Naturalno je seve, da krize, ki razjedajo danes vsa gledališča po svetu, tudi našemu ne prizanašajo in da je propadanje gledališke umetnosti, o katerem toži vesoljna kritika sveta, tembolj očito in groteskno pri nas, ki te umetnosti še nimamo in je še sploh nismo imeli. In bogve, ali nam bo ta umetnost, če je bomo kdaj deležni, sploh zasijala iz kraljevih narodnih gledališč... Birokratiziranje umetnosti po činovnih razredih in inštancah pomeni propad umetnosti. Državo bi pri poddržavljenju gledališč morala interesirati samo njih finančna plat. Vse drugo mora prepustiti muzikom, literatom in drugim kulturnim ljudem svojega naroda, naj iščejo in najdejo pravo pot. Samo na ta način bi se mogel ustvariti življenja zmožen tip državnega gledališča.

*

Edino delo, ki zavzema igralsko neoporečno dostojno višino v letošnjem repertoarju in ki je vsebinsko in s svojo umetniško interpretacijo zarezalo v našo živo sodobnost, je Galsworthyjeva «B o r b a». Ta «Borba», ki ji je zajeta snov iz gorečega osrčja naših dni, je bila napisana že nekako pred desetimi leti in še več, a je danes bolj živa in resnična, nego je bila ob svojem rojstvu. Zakaj na ostrino noža je prispela danes ta borba, ves svet se vrti krog te edine osi. En sam ljut, rezek duel je, ki ga bijeta John Anthony, predsednik upravnega sveta trenarthske kositrarne, in David Roberts, član delavskega stavkovnega odbora. Dvoje najekstremnejših doktrin, dvoje fanatičnih, nespravljivih protivnikov, kojih figuri rasteta že preko horicontov vsakdanjosti, vsak zagrizen vase do skrajnosti, nepopustljiv, neodjenljiv. Delo in kapital, produkcija in izkoriščanje, dvoje polov, dvoje skrajnih tonov v socialno-bojnim registru naših dni. Moskva in Pariz, Ljenin in Clémenceau! Dvoje svetov! Dvoje idej, dvoje principov, slečenih malone do golih abstrakcij. Vmes pa valovi «življenje» — tista mizerna slika banalne resničnosti, ko padajo akcije na eni strani ter kolebajo in omahujejo mogočniki in umirajo na drugi strani od glada žene in otroci stavkujočim ter kolnejo svoje voditelje ponižanci in prožijo svojim zatiravcem v srcu roke v spravo. Akcijonarji zboru-