

SOCIOLOŠKE ENAČBE SEDANJOSTI

I V O G R A H O R

„Der Apparat ist dem Menschen über den Kopf gewachsen.“

A. Vierkandt.

Besede nemškega sociologa, da nam je sedanja kultura zrastle kvantitativno čez glavo, veljajo gotovo za književni del kulturne produkcije. Za našo dobo bi bilo komaj, da bi imeli stroje, s katerimi bi filtrirali vso književnost in jo kot hrano dajali ljudem v majhnih dozah. Nič pa ni tako težko, nego naloga, urediti kulturno gospodarstvo v malem narodu, ki tega sploh še ni bil vajen in so mu doslej tujci rezali tudi duševni kruh. O tem je napisal priložnostni članek že Zvonov sotrudnik A. Lajovic.¹ V istem času in isti reviji smo poskušali opozoriti slovenskega izobraženca na problem naše kulturne filozofije, ki je za gojitev resnične kulture posebno v 20. stoletju nujno potrebna.

Danes si hočemo ogledati že konkretno nalogo domače kulturne filozofije in jo preskusiti na vprašanju, kako je z našo sedanjostjo. Naloga na prvi pogled ni težka, gotovo pa je preobširna za kratko razpravo. Zaradi tega se v nji omejimo na vprašanje o sodobnosti, torej o kvaliteti ene vrste naše književnosti.

Vzemimo literaturo, ki je najbližja. To bo vsa tista literatura, ki jo združujejo pri nas kulturni esej, filozofija in kritika z neko avtoriteto nad vsem javnim življenjem. Prej pa si še enkrat ponovimo, da tradicija kulturne misli pri nas ne pozna prave kontinuitete in da zaradi tega ne smemo biti v kritiki sedanje njene literature preostri.

Zadovoljni smo lahko, da kulturna misel pri nas ni več pastorka kot nekdej. Najslabše je bilo ž njo pač zadnjih 50 let. Doba z našo „moderno“, ki je dvignila slovensko umetnost do zapadnoevropske višine, si v kulturni filozofiji kot teoriji in njeni literaturi ni pridobila

¹ Glej LZ., 1931, št. 2.

velikih zaslug. Širši krog tedanjih kulturnih delavcev se je zadovoljeval z utrjevanjem doseženih pojmov in pridobljenih narodnostnih pravic, pri tem pa je delo za individualno poglobitev kulturnega življenja ostalo na površini, tako da smo, kljub napredku narodnega razvoja v središču Slovenije, doživljali na severu v tekmi s ponemčevanjem največje poraze, ko se je ponemčeval celo naš koroški kulturni delavec (učitelj itd.). Drugi primer po Stritarjevem boju za Prešerna je dejstvo, da moramo postaviti v tem vprašanju — torej v vprašanju usode slovenske umetnosti — leto 1928. tik za letom, v katerem je J. Ev. Krek pisal maturo, in poleg Krekovega imena — ime mladega kritika Fr. Vodnika, ki je za katoliško slovenstvo uradno še v našem času čutil potrebo, resnično, odkritosrčno priznati Franceta Prešerna. To dobo opisuje v našem smislu tudi F. Koblarjeva študija o pisatelju Finžgarju; bila je to doba, ko je gospodaril prezaslužni naš rodoljub, kulturni delavec pa živel le kot gost (Ivan Cankar) ali priložnostna dika naroda in ko naš znanstvenik še ni našel zveze z domačim življenjem.

Odvisnosti znanstvenega dela in mišljenja od vsakokratne družbene, javne miselnosti ne moremo še imenovati „zveze z življenjem“. Tu smemo upoštevati in bomo upoštevali tisto kulturo, ki kaže strnjen razvoj. Naša literatura ga nima, naše narodno življenje izgublja kontinuiteto kulturne misli.

Merilo za sedanjo višino naše kulture torej niso različne kulturno-filozofske teorije ali pa njih razširjenost in tradicija. Tudi v obnovi lastne kulturne zavesti še nismo prišli do pojmovne jasnosti, ki pač šele omogoča diferenciacijo in napredek.

S tega vidika hočemo poiskati višino naše sedanje kulturne zavesti na njenem pojmu kulture, torej na začetku kulturne samozavesti.

Zakaj vsak razgovor o kulturnih vprašanjih se mora odločiti za izhodišče, torej za to, ali primerjamo v razsojanju in ocenjanju enakovredne predmete, n. pr. kake ideje, ali pa kompleksni pojav, v katerem se ideja šele uveljavlja, oziroma hoče uveljaviti. Le takšno, tenkočutno primerjanje nam daje pravico, postavljati vrednote v obliko enačb. Kajti ideje so nam brez dvoma dobre voditeljice v debatah, razpravah in dokler zadošča induktivna metoda, ne morejo pa premostiti razlike med eno in drugo, elementarno in kompleksno kvaliteto.² Ne smemo pozabiti, da ostane vsaka enačba te vrste zgolj izraz subjektivnega, čeprav tudi časovno določenega in bolj ali manj pravilnega mnenja.

² Gl. v Domu in svetu l. 1929., 1930. in 1931. eseje Fr. Vodnika in v LZ 1931., št. 3. in 4., esej Ant. Ocvirka „Slovenski kulturni problemi“.

Šele kvalitativno pojmovanje, pojmovanje celote, nam daje pravico, govoriti o predmetu v njegovi analizi deduktivno. Šele takšno pojmovanje, ki upošteva totaliteto pojavov, vodi do pravih primerjalnih sodb. Spoznanje predmetne celote je predvsem izolacija predmeta (pojava) iz vsega nam dostopnega fenomenalnega sveta, ne da bi pri tem zavrgli njune relacije. To pa dosežemo razumsko šele tedaj, ko induktivna opisujoča metoda že ne najde razlik in kjer mora nastopiti intuicija, gledanje. Seveda to ni dogma in kulturne vede se v tem smislu trudijo, da bi našle miselno pot do celotnega pojmovanja kulture, ki je posebno potrebno kulturnemu delavcu pa tudi vsakomur sploh.

Naš pojem postane jasen in objektivni. Našli smo možnost, da pojav analiziramo in da v poklicu uporabljamo dedukcijo. Tako je tu s *totaliteto kulture*.

To bi zadoščalo. Kajti v celotnem pojmu kulture so že določena mesta njenih kategorij in vrednot kakor tudi ocena kulturne produkcije. Toda tudi takšno celotno pojmovanje kulture je vedno v nevarnosti, da se izgubi, in sicer zaradi prirode kulturnega toka samega, ki se neprestano spreminja. Neprestano delujejo v njej zakoni življenja: zakon produkcije in oblik, zakon razvoja v smeri k popolnosti, zakon medsebojne odvisnosti kategorij (n. pr. umetnosti in religije) itd. Zaradi tega se kulturna zavest ne sme in ne more omejiti na subjektivno in individualno doseganje omenjenega pojma. Kulturno življenje že po lastnem bistvu in zakonu produkcije rodi in zahteva več. Zahteva socialne, kolektivne kulturne zavesti v tem smislu, da od pojma, ki je bil zgolj individualno dosežen in monopoliziran, prihajamo do znanstvene, to je do občečloveške in razumu dostopne razlage pojava ter da to razlago razširimo, spopolnujemo. (Znanost.) Razvoj od našega pojma o kulturi do znanstvenega pojma o kulturi se izraža s kulturno filozofijo. Delo je tukaj kolektivno. Ž njim si vsak narod pospešuje in ureja kulturno produkcijo.

Kakor smo torej zadnjič poskušali opozoriti na koristen značaj in socialni pomen kulturne filozofije, tako hočemo danes opredeliti njen pomen za kulturo samo, da si potem lahko ogledamo naše domače kulturne razmere. Ako hočemo oceniti sebe, je najbolje, da primerjamo svojo kulturo s sodobno zapadnoevropsko. Seveda moramo vedeti, da literatura še ni isto kar kultura, temveč le njen vidni izraz, kakor sploh vsa naša kulturna produkcija skupaj še ni kultura. To je predvsem vse neposredno pa trajno k osebnostni in socialni harmoniji stremeče življenje. Produkcija je torej le eden njenih pojavov, in reči moramo, da se prav s tega vidika nova smer kulturne zavesti (individualno) bori *proti*

malikovanju kulture. — Res je namreč, ali tako vsaj trdijo strokovni kulturni zgodovinarji, da je bilo *malikovanje kulture* znak in bistvo 18. ter 19. stoletja. Mi se hočemo sicer tudi sprijazniti s to oceno tako zvane „prosvetljene dobe“, ne vemo pa, zakaj se ustavlja na pojmu kulture s tako površnostjo. Prosvetljena doba je namreč malikovala v resnici samo *kulturno produkcijo* in ne kulture same. Kajti njen pretirani racionalizem ji je onemogočal ali ji vsaj ni pospeševal kompleksnega, popolnejšega doživetja.³

Čim bolj se poglobimo v zgodovino prosvetljene dobe do našega časa, tem bolj jasno spoznavamo, da je dosedanji pojem kulture napačen ali vsaj nepopoln. Zaradi tega je zelo verjetno, da tudi naša

³ K tej opazki si oglejmo stališče moderne nemške sociologije, katere odlični predstavniki so se l. 1930. združili v skupino, ki izdaja v knjižni obliki sociološki pregled „*Handwörterbuch der Soziologie*“. Vseh sotrudnikov tu ne bomo naštevali, saj so razlike med njimi zelo majhne. Vsi so priznane avtoritete in zaradi tega smemo njihovo višino imenovati sodobno, čeprav s tem ni rečeno, da moramo sprejeti vse brez samostojne in lastne sodbe kot avtoritativno in a priori pravilno.

A. Vierkandt je prispeval v omenjeni knjigi sintetično oceno: *Kultur des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*. Tu označuje 19. stoletje še kot dobo, ki je sorodna prosvetljeni dobi in njeni veri v razum, naravo in osebnost. Odloča pa v tej dobi *racionalizem* (der das ganze Leben durchdringende Rationalismus des neunzehnten Jahrhunderts). Racionalizem je enostranska vlada inteligence (razuma in pameti) v vsem človekovem življenjskem načinu in kulturnem delu (ustvarjanju — Kulturgestaltung), višek pa je dosegel v 18. stoletju in je njegov glavni znak: strah pred sintezo. V njegovi znanosti si to razlagamo kot pomanjkanje čuta za specifične kvalitete (vrednote) duševnega življenja. *Njegovi atomistični podobi sveta manjka duhovna vez, smisel za skupnost* (Zusammenhang) *in enoto*. Radi tega se tudi sociologija v racionalistični šoli pozitivizma ni uveljavila.

Ako Vierkandtovo sodbo o racionalizmu primerjamo z oceno prosvetljene dobe, katero je v isti knjigi objavil B. v. Wiese pod naslovom: *Kultur der Aufklärung*, tedaj dobimo precej jasno sliko prosvetljenskega kulturnega nazora.

„Das christliche Bildungsideal — piše Wiese — wird durch das humane abgelöst, so wie die Idee der Kultur an die Stelle des Gottesreiches tritt.“ (Str. 19.)

Nehote moramo pri teh stavkih opaziti dvojje: 1. da prosvetljena doba po Wiesejevi označbi pomeni neko spremembo svetovnega nazora, ki je bila nujna, ker človeštvo sebe ne more večno pojmovati kot Bogu potrebno sredstvo. Saj postane tako pojmovanje nesmiselno že ob pojmu Boga, ki je popoln in ne potrebuje sredstev, ali pa je človek obenem Bog, kar pa človeku, čeprav bi se imel za Boga, ne bi prav nič koristilo; 2. opazimo tu doživetje človeka in naše doživetje kulture tako zavisna drugo od drugega, da sta tudi v svoji socialni vrednosti, torej zgodovinsko, vzporedna, in da je kultura postala v prosvetljeni dobi morda res najvišja vrednota v teoriji, ni pa mogla prodreti kot taka v tedanje družabno življenje, ker je že radi enostranske usmerjenosti (racionalizma) takratne duševnosti ljudje v celoti niso doživljali. Mi torej mislimo, da nemški sociolog nehote precenjuje prosvetljeno dobo.

kaotična doba še nima tistega pojma o kulturi, ki je, oziroma bi bil potreben za izhod in rešitev iz splošne socialne krize.

V oceni socialnih razmer si Evropa ne dela več iluzij. Občutek nevarnosti za najskromnejše elementarno življenje človeka, ki je dosegel svoj višek v svetovni vojni in se ob koncu vojne spremenil (v Evropi) v upor posameznika proti družbi, doživlja različne faze in reči moramo, da se ta občutek v vseh poznejših letih ni izgubil. Ostal je in se poglobil. Njegov toplomer pa je tako zvana socialna literatura, o kateri si hočemo danes sestaviti kratek pregled.

I

Socialna ali sociološka literatura razpravlja o družbi, kulturi, civilizaciji in vseh družabnih vprašanjih. V bistvu je vsa ta literatura izraz močne socialne (pozitivne ali pa negativne) aktivnosti. Človek je po svetovni vojni nekako uporabil pravice, ki mu jih nudi dotlej papirnata ali nezavestna, neuporabljena — demokracija. Instinktu samoohrane se je pridružila morda kot posledica vojaške skupnosti v strelskih jarkih in vojnih taboriščih *nova socialna zavest*. Ta je vtisnila pečat vsemu desetletju, ni pa premagala nasprotnih instinktov v človeku. Njena borba z vsemi reakcionarnimi in revolucionarnimi fazami valoví v javnem življenju in se odraža v ogromni literaturi, v dnevnem tisku in vsej književnosti zadnjih let. Ima pa tudi posebno literaturo, lahko rečemo, da lastno literaturo, ki je v začetku bila bruhanje podzemne, podzavestne moči in ni izčrpala svojih globin. Bila je površna, dnevna in fantastično ter fanatično pobarvana z vsemi napakami dobe. Vsa kulturna tradicija se je pokazala šibko, in sicer z dveh vidikov: kot individualistična usmerjenost in omejenost, ki onemogoča pravo doživljanje človeka, življenja, kulture itd. — ter kot kultura, ki produktivno ni imela pravega stika z ljudstvom, tako da se ljudstvo v svoji nenadni socialni aktivnosti ni moglo dvigniti do pojma kulture, kateri šele daje socialno avtoriteto. Nihče ne taji, da je ogromno zanimanje množic za pisano besedo v prvih letih „miru“ izraz njihove velike socialne aktivnosti; to zanimanje je tudi dokaz za stremljenje v kulturo — ako ne več —, vsaj stremljenje za oblikovanje, za kultiviranje lastne socialne aktivnosti. Ta sprememba je veliki dogodek svetovne vojne.

Ne smemo se čuditi, da se družabno dejavna usmerjenost ljudske duše sprevrača v svojih vidnih oblikah najprej v nedoločen konglomerat političnih teženj ter da se šele polagoma spremeni v globlje delujočo zavest in socialno koristno, ker ustvarjajočo, individualno in socialno silo. Saj do tako velike socialne aktivnosti, kot jo je prinesel v

vojni trpinčeni človek iz vojne, Evropa ni prišla po poti nepretrganega kulturnega napredka, temveč je ta aktiviteta nastala in se pojavila prav v času, ko si je kultura evropske družbe zapisala s svetovnim klanjem lastno obsodbo. Njen človek je torej moral zavreči takšno kulturo, upreti se ji in je to storil tem lažje, ker mu ta kultura itak ni mogla ohraniti ali dati niti pojma, kaj da je, kaj je kultura v svojem bistvu. Torej tudi če ne upoštevamo narodnega in razrednega sovraštva, ki je pač bilo zunanji znak te kulture, moramo sklepati, da ni vzgajala in vodila človeka po poti v zorenje poedinca do osebnosti. V rastočem tempu dnevnega življenja, pod vodstvom tehnike in v precenjevanju materialnega uspeha se je evropski človek spreminjal polagoma v avtomat, v avtomate brez medsebojnih vezi, kakršne ima lahko pač samo resnična in razvojno pridobljena ter zaslužena kultura, dokler ni skozi ljudstvo šinil tok groze, ki je te avtomate nenadoma razdejal.

Ako pa smer tedanje družbe ni bila prava, ker ni omogočala človeštvu napredka in kulturi organskega razvoja, tedaj moramo sklepati, da ta smer tudi psihološko ni bila pravilna in dosledno moramo iskati nove smeri tudi v tem smislu. V dolgih letih socialne krize se prikazujejo prvi rezultati iskanja. In kakor se je gibal naše iskanje v dvojnem svetu, v boju človeka za lastno duševno skladnost in v zunanjem boju za družabno, torej enkratno in skupno rešitev Evrope, tako je prišla nova smer sodobnega kulturnega človeka do izraza končno tudi v kulturni produkciji, ki je pač vedno sinteza individualnosti in skupnih kulturnih stremeljenj. Razumljivo je, da se ta proces zrcali najbolj v socialni literaturi.

Ta smer sodobne kulturne zavesti se imenuje *antropocentričnost*. Videli bomo, da dobi pravi pomen šele v našem pojmovanju kulture.

II

Antropocentrično kulturno stremljenje postaja tudi pri nas izkaznica za sodobnost in kulturno merilo; tudi naš kulturni delavec se pridružuje duhovno aktivni in avtoritativni vrsti evropskega in svetovnega človeka. V bistvu je to stremljenje posledica ali plod novega svetovnega nazora. Evropa z nekdanjim onostranskim vrednotenjem (krščanstvo, katolicizem) in Evropa z malikovanjem produkcije, zunanje forme (kult razkošja in rekorda) se umikata Evropi z njuno sintezo, ki naj bo namenjena človeku. Tok življenja se v novi kulturni zavesti opira na antropocentrično vrednotenje sveta, in sicer v črti, ki jo določa troje enot: človek — kultura — človek. Šele to pojmovanje prinaša človeku individualno in socialno rešitev. V loku, ki je večni

simbol za človeško življenje, se — optimistično, vitalistično, meta-realistično, kakor menda vsi eno in isto nazivamo — novo, sociološko pojmovanje človeka dviga v višino, ki so jo pripravljale vse doslej znane kulture in do katere je Evropo vodilo krščanstvo.

Antropocentrična smer kulture je rezultanta dveh močnih in enako prirodnih stremeljenj: težnje po nadosebnem in osebnem življenju, po zunanjem in notranjem miru. V bistvu je to v celoti priznано naravno pravo. Princip človekovega življenja je skladnost, princip kulture je človek. Ta princip si prisvaja sodobna kulturna produkcija.

Vendar slavospevi temu principu ne smejo zastirati razgleda naši kritični misli. Imeli smo in še imamo pravico dvomiti v človeško doslednost. Dualizem teorije in prakse je bil doslej glavni znak zapadno-evropske kulture. Z druge strani pa moramo priznati, da je Evropa s svojo kulturno produkcijo dala človeštvu novih, velikih možnosti za kulturno življenje. Zaradi tega moramo tudi sprejeti možnost, da velja v kulturi zakon dinamike, in sicer zakon dvojice sil, ki se iz skupnega izhodišča in dveh križajočih se smernic združita v rezultanto z istim izhodiščem, toda z novo smerjo. Nova kultura bo rezultanta, torej realna in ne naša, teoretična kultura. S tega vidika utemeljuje normalni človek svoj socialni realizem. Antropocentričnost se spremeni v kompromis.

Drugi kritični vidik, s katerega moramo oceniti vso antropocentristično literaturo, je dvoumnost človeških pojmov. Tako tudi izraz antropocentričnost ni ime zmerom istega in doslednega nazora. Videli bomo, da se puščica le prerada obrača v nasprotno smer in da premica ni vselej kvalitativno smernica. Označujeta jo puščici na njenih koncih. Antropocentričnost se v isti miselni črti naenkrat spremeni v reakcijo ali pa vsaj v sužnjo reakcionarne miselnosti.⁴

⁴ V prej omenjenem spisu pravi A. Vierkandt, da je za rešitev kulture potrebna zmaga nad racionalizmom in tudi že vidi za to pozitivne znake. Piše pa kljub temu takole:

„Die Kunst des Menschenverständnisses und der Menschenbehandlung erscheint als eine neue Aufgabe, der man sich nicht entziehen darf. Man erkennt, dass eine (im besten Sinne) rationelle Behandlung von Menschen ebenso wichtig und wichtiger ist als eine solche von Maschinen und Kapitalien.“

„Man fängt damit an, eine grosse und verhängnisvolle Einseitigkeit der neuzeitlichen Entwicklung zu korrigieren. Während der Machtwille älterer Zeit auf die Beherrschung von Menschen gerichtet ist, kommt in der Neuzeit ein auf Sachen gerichteter Machtwille auf, der den Raum überwinden und die Naturkräfte sich dienstbar machen will, wobei die Menschen ebenfalls als Sachen behandelt werden. Allmählich gehen uns heute die Augen auf über die Einseitigkeit, die unter anderem

Teh zakonitosti družabnega razvoja in kulturnega napredka dosedanja sociologija še ni mogla razjasniti. Bila je, kakor smo videli, atomistična, v kulturi je iskala le odločujoče sile, kar je sicer neka ekonomija, toda vzroki take ekonomije predmetno niso bili opravičljivi, niti ne zadoščajo za njen uspeh psihološki, časovni razlogi. Kjer se je vsa pozitivistična sociologija zaman trudila priti do zakonitosti, tam bi tem manj opravila površna in subjektivna socialna dejavnost tiste „povojne“ vrste, ki jo je spretno zavajal borbeni dnevni tisk. In res se splošna socialna aktivnost v svoji drugi fazi razkraja na dejavno socialno misel (kulturno delo), na socialno trpnost in na socialno politiko (akcije in reakcije).

Literatura tega procesa se vztrajno pogloblja. Glavni pojav in dokaz poglobitve je sodobna evropska umetnost, v kateri so se, kakor vemo, šele v zadnjih letih uveljavili vojni romani, slikarstvo itd. Toda tu ne bomo ocenjevali umetniške literature. Zanima nas tista kulturna produkcija, ki smo jo imenovali socialno ali sociološko literaturo. Ta se je stopnjema združila s sociologijo, kulturno filozofijo in tako zvanimi duhovnimi vedami; dosegla je znanstveno višino. Prehod v znanstveno, v objektivno raziskovanje socialnega življenja se je v literarnih oblikah naslonil na *esej*, na poskus sintetičnega kulturnega dela. Povratek k človeku pa se je, poleg nove umetnosti, še posebej začrtal s poplavo življenjepisov (monografij). — Pri nas štejem v to vrsto F. Vebrovo knjigo o sv. Avguštinu.

Kajti omenjena literatura se ni ustavila na mejah nekdanjega strokovnjaštva. S svojo nujnostjo in s svojim realnim razmahom je nova socialna aktiviteta dosegla še dvoje velikih uspehov. Podrla je meje med kulturnimi delavci (specialisti) raznih strok in, kar je njen notranji zakon, prešla je tudi v filozofijo. — *Razvoj moderne filozofije* je krenil na nova, sintetična pota. Predvsem je treba omeniti, da je sodobni mislec z veliko energijo prevzel delo, ki bo zahtevalo mnogo truda. To delo je revizija tradicije, revizija stare filozofije, od grške do najnovejših -izmov in spoznavnih teorij. Poleg revizije in kritike stare filozofije imamo v moderni filozofiji še izrazito težnjo za reševanje tistih filozofskih problemov, ki so najvažnejši za kulturno filozofijo.

unsere bestehende westliche Kultur von den grossen östlichen Gesittungen zu ihrem Nachteil unterscheidet. Man erkennt allmählich, wie wichtig es ist, die Technik der Menschenbeherrschung zu ergänzen.“

Tu vidimo, kako racionalizem niha. Zanima ga tehnika, mehanizem.

Kako je Vierkandt vzvišeno nedosleden, mi ni treba razlagati. Njegova smer je tu antropocentričnost le strokovno, ker je strokovnjak, o človeku itd. On pa svoje antropocentričnosti vsaj ne poudarja.

Prepad med spiritualizmom in materializmom se očitno ōži v novem svetovnem nazoru, ki je kljub temu zgrajen na temelju vse dosedanje znanosti od prirodoslovja do psihologije in duhovnih ved (moderne sociologije). Filozofija prevzema spet prvo mesto v kulturnem razvoju in si pridobiva ugled z ustvarjanjem novih, znanstveno, deduktivno uporabnih metod.

S te višine se je sodobni filozof zopet združil z življenjem, spoznal svoj kulturni delež in pomen, obenem pa našel pot, po kateri mora hoditi kulturni delavec, tako zvani duhovni človek. Brez dvoma je ta pot dosti težja kot dosedanja. V oporoki nemškega filozofa Maksa Schelerja, ki je znan tudi pri nas, se odkriva vsa tragika sodobnega misleca, a tudi njegova moč, s katero končno doživi kulturo kot edino pot in edino rešitev človeka in s katero sprejme človeka kot princip vse kulture, torej njeno nujno antropocentričnost in radi tega antropocentričnost kulturne produkcije.

V novi kulturni zavesti je pot duhovnega človeka natančno določena, lahko bi celo rekli, da je sodobna kulturna filozofija znanstveno in intuitivno utemeljena ideologija tega človeškega tipa. Zunanji znaki njegove jasnovidnosti in socialne aktivnosti ter nadosebnega stika z življenjem so: *napredujoča solidarnost kulturnih delavcev* (najkrepkejša pri Nemcih, pa tudi mednarodno), *vrnitev strokovnjaka* (specialista) *v javno življenje*, *poglobitev umetnostne kritike* in *zahteva za popolnejšo, predvsem filozofsko in sociološko izobrazbo kulturnega delavca*.

S teh vidikov moramo presojati najznačilnejše pojave slovenske kulturne produkcije.

(Konec prihodnjič.)

IZ DNEVNIKA KOMISARJA ZA LJUDSKO ŠTETJE

T O N E S E L I Š K A R

BOLNO DETE

Sama sva v kuhinji. Jaz
in dete v postelji.
Za oknom je megla in dež rosi,
na zidu je tiček v kletki in žvrgoli,
dete pa joče, ker sem visok in tuj,
oče je v kanalih ves dan, ves dan,
mati pere ob reki vse dni, vse dni —
dete je bolno od nemih sten.

trupelce novorojenčka. Zdravniška komisija je ugotovila, da je bilo dete živo rojeno. Ker ni obstojal nikak dvom, da je mlada mati svoje dete umorila, so jo aretirali in odvedli v zapore okrožnega sodišča. Dekle ni hotelo ničesar izpovedati. Ta zakrknjenost priča o strašni pokvarjenosti današnje mladine. Kam plovemo!?”

— Ti pa si ji hotela še potuho dajati!

Gospa danes ni mogla večerjati.

SOCIOLOŠKE ENAČBE SEDANJOSTI

I V O G R A H O R

III

(Konec.)

Problem kulturnega delavca ni še nikdar segel tako globoko kot v našem stoletju. To je zavedlo predvsem njega samega na čisto kriva pota. Iznašel si je zbirko krilatic, izrazov, s katerimi je navadno označeval stvari, ki mu niso bile pojmovno jasne. Nastala je splošna zmeda. V takih razmerah, ko je tudi kulturna produkcija zelo padla, ni čudno, da smo tudi pri nas zašli z esejistično literaturo v zagato in da še doslej nismo vsega razčistili.

Prva taka krilatica je izraz „*duhovni človek*“. Sem spadajo tudi besede: duh, duhovnost, poduhovljenje itd. Vsak dan jih vidimo tiskane, izgubile so že zvok, preden smo mogli začutiti njih resnično vsebino. Razumljivo je, da se jih radi tega že ogiblremo in bi najrajši videli, da bi jih ne bilo, ker se nam zdi, da se z njimi postavlja tako samozvani „duhovni človek“ v pozo pridigarja in si kar na lepem vzame pravico, obdelovati ljudi z najslabšimi priimki nekulturnih, materialističnih in takšnih ničvrednih bitij, dočim je sam vzvišen. Ako dobro premislimo, ni ta moralistični, pridigarski ton nič drugega kot nezrelost pa odtujenost kulturnega delavca samega in je njegova bodočnost v tej smeri le končna zagrenjenost in brezplodnost v delovnem smislu.

Najvztrajnejši nosilec teh izrazov je bilo pri nas mladinsko gibanje, in sicer njegov katoliški del, ki se je razvijal itak v svetu, kjer so se ti izrazi že prej neprestano pojavljali, saj so doma v našem verskem in cerkvenem življenju, podobno kot „*duša*“, katero pa je moderna psihologija že precej veljavno opredelila in jo tako izločila iz javnega prometa. Omenjena struja v naši javnosti si je celo nadela za nalogo „*poduhovljenje vsega življenja*“, razdelila ljudi na duhovne in neduhovne ter s tem že za moralno manj vredne in vredne.

Vendar bi se motil, kdor misli, da se je naša literatura vsaj za pojem duše pridružila znanstveni psihologiji. Kajti zgodilo se je in se še godi baš nasprotno. Literatura mladinskega katoliškega gibanja se je v svoji kulturni filozofiji zastavila na jezu analitične psihologije, ki jo pri nas uči univ. prof. dr. F. Veber. Dejstvo je, da nam analitična psihologija lahko tudi v kulturni filozofiji dosti pomaga, toda ne more ji biti voditeljica, kakor ni mogel to biti freudizem. Analitična psihologija je le en odtenek dušeslovja, od katerega je življenje še zelo daleč, čeprav je res, da si je pri nas ustanovila precej močno šolo in posegla v slovensko kulturno filozofijo. Razširila je v njej psihologizem, ki se pozna predvsem zadnjim objavljenim spisom učitelja in nekaterih njegovih učencev.⁵

⁵ Rezultati Vebrove šole so do sedaj še precej negativni. Njena največja pridobitev je pojem osebnosti ali zakon pravilnostne usmerjenosti. Pojem kulture pa z analitično psihologijo samo še ni dosegljiv in tu rezultatov še ni ali pa jih, kolikor jih je, ne sprejememo.

Dr. St. Gogala n. pr. deli v svoji razpravi „Človek in religioznost“ kulturo na panoge: gospodarstvo, umetnost, znanost, etičnost, socialnost in religijo. (Gl. Dom in Svet, 1931, št. 1/2.)

V uvodu po oceni zavržene dobe pravi: „po vsem rečenem bi namreč našli rešitev iz naše kulturne, socialne in življenjske krize v človeku, ki bi se ugloobil v vladajočega duha časa in ki bi ga skušal potem bistveno izpremeniti“.

Torej je Gogalova razprava izraz socialne aktivitete, o kateri smo prej govorili; obenem skuša biti tudi znanstvena, po metodah analitične psihologije pa pride do popolnoma tendenčnih, že prej določenih rezultatov, in sicer: radi seciranja kulture, o kateri si še ni izdelal trdnega pojma, ne vidi rešitve v nobeni drugi kulturni panogi, razen religije, ki je najsplošnejša in osrednja. Tako se pravi, „da občuti (duša religioznega človeka) moč, resnično poseči tudi v delokrog ostalih kulturnih plasti, in da poskuša zato druge panoge tudi objektivno izpremeniti in izboljšati“.

Gogala, ki je kazal v uvodu dokaj močan čut za bistvo kulture in ki pozna človekovo pravilnostno usmerjenost, to končno zamenja z religioznostjo in radi tega pričakuje od nje splošne aktivizacije človeka. Toda ta usmerjenost deluje v vseh kulturnih panogah in v njih produkciji, le da je učinek vsake panoge popolnoma drugačen kot si on misli. To nam dokazuje sam z nepotrebno delitvijo etičnosti in socialnosti v dve panogi, ko pravi, „da je etičnost zelo važna kulturna plast v človekovi duši“. — Saj je etičnost zgolj kulturna smer in sila, kakor razum, kultura v klasičnem smislu pa tudi za Gogalo ni kultura, katero pojmuje enkrat in celo večkrat drugače — ne kot plasti v človekovi duši. Dalje pravi, da etika posega tudi v druge panoge, toda: „etika tu nikakor noče in ne more posegati v predmetno bistvo teh kulturnih panog samih, temveč da hoče etično presoditi le nekatere elemente teh kulturnih panog, ki so poleg ostalega tudi etičnega ali pa neetičnega značaja“. Tu je avtorju etika nenadoma samo znanost in je nenadoma izven panog.

„Toda poleg tega — pravi — pa moramo upoštevati še dejstvo, da imajo vendar vse ostale kulturne panoge svojo lastno kompetenco in svoje lastno torišče, ki pa stoji izven etičnosti in kjer etičnost ne more biti prvo in odločilno vprašanje.“ Potem

S stališča sodobne kulturne filozofije, kolikor nam je znana iz strokovne knjižne in dnevne literature (kritike, člankov, esejev), moramo takšne psihologizme odločno odkloniti, in sicer z rezultati duhovnih ved, ki nam kulturo predstavljajo že strukturno drugače, kot jo prikazuje analitično-psihologistična smer v svojem poskusu. Predvsem ne moremo reči in priznati, da bi katerakoli kulturna panoga bila središčna, čeprav bi jo, ako se dokaže, da tako panogo res imamo, prav tako mirno sprejeli, kot jo danes, ko smo prepričani, da je ni, mirno odklanjamo.

Sedanja kulturna znanost poudarja vedno totaliteto kulture. Radi tega ne deli kulturnih panog (kategorij) več po šabloni in nadstropjih ter se posebno ogiblje tendenc, ki so jo doslej ovirale v raziskovanju. *V sedanjem znanstvenem pojmovanju je kultura oblika duhovnega živ-*

pa spet pravi, „da so te zakonitosti pozneje lahko tudi material, katerega smemo in celo moramo tudi etično presoјati“. (Str. 56.) Njegova razprava je torej dokaz o neenotnosti in nelogičnosti modernega človeka. Zmeda se ponovi tudi v njegovih stavkih o socialnosti, ki mu, ker je — kot prej etika — tudi „teoretičnega značaja, ne more postati osrednje jedro človekove duše“.

Navedli smo iz Gogalove razprave, kolikor nam je bilo potrebno za dokaz, da se naša esejistična literatura še bori za osebno razjasnitev pojma o kulturi. Iz te literature pa prihaja tudi naša umetnostna kritika, ki se giblje okrog istega problema in se morda radi tega šele zdaj uveljavlja. Značilen je v tem poklicu razvoj esejista in kritika Franceta Vodnika. O njem, kakor o Ocvirku, ne moremo reči, da bi bil Vebrov učenec, filozofija se ga ni dotaknila, toda razvoj v njegovem pojmovanju kulture je neprimerno hitrejši. Krilatice: poduhovljenja, duhovni človek, duhovnost — se v njegovi poslednji študiji o mladih pisateljih (Bogomir Magajna) vidno urejajo in intuitivno jih stavi pravilneje kot doslej. Vendar piše v uvodu še, da je duhovnost notranji svet osebnosti in govori o človeku „duhovno-telesne narave“. Duhovno mu je torej duševno. Še prej je zapisal stavek:

„Razumevanje literature in njenih potov vedno podpira, ako ne sploh šele zahteva prehodno poznavanje celotnega duhovnega položaja kake dobe.“ V tem stavku vidimo šolo literarne zgodovine. V študiji se ne drži te višine, dokler se na koncu zopet ne dvigne do pojma, ki je sicer presenetljiv, a dokazuje, da prihaja Vodnik do njega avtonomno. Tu piše:

„Zakaj svet subjektivnega ostane nazadnje le brez pravega poudarka *nadindividualne duhovnosti* in je razumljiv sploh bolj iz osebnega občutja in doživetja nego iz ves človekov jaz prešinjajočega svetovnega naziranja.“

Dalje pogrēša spet „*duhovne resničnosti*“ in s tem sam utira svojemu pojmu pot. Ob tem njegovem spisu se je pripetilo, da mu je neznan kavarniški bralec važne besede podčrtal in na robu dvakrat zapisal vprašanje: Kaj je to? Vprašanje je bilo upravičeno, kajti F. Vodnik dotlej teh izrazov ni uporabljal v tem smislu, temveč navadno psihologistično in površno.

Pesnik, kritik in esejist Anton Ocvirk piše v svojem prej omenjenem predavanju „Slovenski kulturni problemi“ precej originalno o kulturi: „da je kultura nekaj dinamično valujočega in da se kristalizira le v simbolih (in) smo se zavedeli samo njene osnove, ki je v nekem pomenu nadčasna“. Njene osnove je iskal doslej zgolj v psi-

ljenja, duhovno življenje je življenje vrste (človeštva) in ima s psihičnim življenjem (osebnim razvojem) pa s snovnim (fizičnim) prirodnim svetom le neko razmerje medsebojne odvisnosti, to pa v tako razločno začrtanih mejah, da danes že lahko vse tri svetove teoretično ločimo, razlikujemo ter posamezno raziskujemo.

Duhovnosti torej prvič v nasprotju s katoliško tradicijo v naši literaturi te vrste ne moremo več pojmovati kot neko moralno višje življenje; drugič, gotovo ne samo v smislu psihičnega razvoja, ne kot zgolj notranji produkt, pa čeprav najgloblje notranjosti, ker veljajo v duhovnosti drugi zakoni, zakoni kolektiva, in jim je osebno življenje podrejeno v tem smislu, da se socialno in osebno življenje za osebo na točki doživetja duhovnega sveta pa na točkah kulturne (socialno veljavne) produkcije in konsuma spajata v že nakazanem loku: človek — kultura — človek, katerega tu spopolnimo z lokom iste vsebine: oseba — duhovnost ali duh — oseba. Ta lok se v dobi človekovega življenja dviga do ideala: osebnost — duhovnost — osebnost in je ta ideal cilj poedinceve kakor tudi skupne kulturne zavesti. Ako se ta tok imenuje poduhovljenje, tedaj moramo reči, da je poduhovljenje potrebno predvsem kulturnemu delavcu, toda ne le kot fraza. Kajti človeku je *čistost kulturnega pojma* tako potrebna kot v fizičnem življenju zrak. S tega vidika je kulturna filozofija po pravici prevzela krmilo družabnega razvoja.

Tem jasnejše nam bo tu dejstvo in načelo, da ne smemo raziskovati družabnega razvoja samo po črti posameznih kulturnih kategorij (filo-

hičnem svetu in po poti umetniške simbolike, le da njegov glavni namen v tem predavanju ni bilo široko raziskovanje kulture, temveč njenega narodnega značaja. Obenem vidimo, da se kljub izpovedanemu svojemu nazoru „o osrednjem pomenu življenja“ (vitalizem) vrača v precejevanje kulturne produkcije in celo posameznega produkta (umotvora). Pride pa po tej poti do stavka, ki ga naenkrat zbliža z Gogalo, ko pravi:

„Zavedati se moramo etične odgovornosti, ki nas sili v pretehtavanje lastnih moči in hotenj. Takrat nam ne bo več cilj lastna oseba, ampak dvig našega kulturnega življenja.“

Vzporedno s tem zavedanjem bomo uveljavili kot najvišje merilo kvalitativni kulturni princip in v nas bodo odmrle vse postranske težnje, ki bi nas sicer zavajale v etična ali moralna ocenjanja bodisi kulturnih bodisi življenjskih problemov. Istčasno pa se bomo poglobili vase in skušali v vsakem svojem delu ujeti notranjo vsebino in obliko, notranjo podobo svojega bistva. Takrat bo dobil sicer le mrtvo privzeti nazor internacionalizma novo vsebino žive slovenske občečlovečnosti.“

A. Ocvirk je torej v vprašanju o razmerju med kulturo in etiko nelogičen in se mu v njegovem prosvetljenem romantičnem precejevanju kulture zgodi tukaj isto kot St. Gogali.

zofije, znanosti, umetnosti, religije, gospodarstva in socialne etike), temveč, da moramo gojiti pojem kulturne elementarnosti. Pri tem se je treba pazljivo ogibati napak, kakor so napake n. pr. psihologizem, češ, da sta etika in socialnost dve popolnoma različni pa vendar kulturni panogi, da je religija več vredna kot gospodarstvo itd. Kajti etika in socialnost sta le dve podobi istega življenjskega pojava, le da je ena v zrcalu psihične, druga pa v zrcalu duhovne prirode. Pojav, ki ga označujemo z etiko in socialnostjo, je občečloveška *pravilnostna usmerjenost*, in sicer kot zakon človekove notranje in zunanje, torej osebnostne in socialne rasti. Ta usmerjenost je lahko izkustvena. Proti sebi je človek etičen ali neetičen, in sicer nima smisla reči, da je neko dejanje osebe proti njej sami etično ali neetično, ako ga ne stori zavestno. Etika je torej (en) zakon človeške zavesti, dočim je socialnost že po svojem bistvu toliko vredna, dokler jo imam in uveljavim podzavestno kot bi bila, ako jo uveljavim zavestno. Človek je socialen pod pritiskom družbe in njene okolice, za etičnost pa je prvi pogoj samozavest. Rekli bi lahko, da imajo socialno etiko rodbina, narod, sloj, kulturna enota, človeštvo, za to pa je potrebna in prvi pogoj kolektivna kulturna zavest.

Ako bi tedaj res ne imeli zanesljivega čuta in merila za etičnost in socialnost, si tudi socialne aktivnosti ne bi mogli usmeriti, odpadli bi religija in umetnost, kajti tudi ti dve sta kulturni kategoriji in se uveljavljata s svojo obliko, sta tudi kulturna produkcija. Izločitev enotnega merila ima kot nujno posledico razpad kulture. Vendar pa te nevarnosti, kljub vsem krizam, ni. Teorija, ki kulturo tako razkraja, je le posledica napačnega pojmovanja kulture, življenja, človeka in doživetja.

Z napačnim pojmovanjem in tudi še s tistim pojmovanjem kulture, ki je zgolj kategorijalno ter zato atomistično, pridemo lahko tako daleč, da prekosimo sam spiritualizem ali pa, ker tega že več ne zmoremo, v najtrpnejši skepticizem.⁶

⁶ Prva faza takšne poti se mi zdi Vebrov psihologizem, ki ga označujeta v obeh zadnjih njegovih spisih dva rezultata:

1. da kar je psihološko ter psihično nujno, kot predmet nekega doživljanja, tudi resnično eksistira (Fr. Veber, *Filozofija*, 1930. Jugoslovanska knjigarna);

2. da je dogma o pravilnosti prvega rezultata znak antropocentričnosti (Fr. Veber: *Sv. Avguštin*, 1931, ista založba).

Veber piše v svoji *Filozofiji* o psihični zahtevi Boga, ker je le Bog, neka višja in popolna osebnost, lahko predmet našega čiščenja in naše molitve. To mu je dokaz, da Bog eksistira.

Pregled naše najnovejše kulturno filozofske literature nam je dal nov dokaz, da še nismo prebrodili kulturne krize, ker še nismo dosegli jasnega, novega pojmovanja kulture, kar je za nas negativno.

Kljub temu slabemu rezultatu pa moramo konstatirati napredek v razvoju naše kulturne zavesti, in sicer v njenem notranjem spopolnje-

V novejši knjigi vztraja splošno še pri istem dokazu, ne pa na najvažnejših točkah, in sicer mu je Bog nujen kot izvor brezčasnih, od nas neodvisno veljavnih načel. Veber piše na str. 106. in 107.: „O nesporni naši zavisnosti“ je reči, da: „mi teh načel ne moremo takorekoč po lastnem razumu in lastni volji izpreminjati, da mi, in še to samo v najboljšem slučaju, taka načela pač ‚najdemo‘, da pa jih ‚nikakor‘ ne ‚ustvarjamo‘. Edino naše delo napram tem načelom je in more biti samo v tem, da jih, ko smo jih našli, tudi še dejavno priznamo.“ Potem pa: „je sedaj pač dovolj jasna svojstveno Avguštinova zahteva po posebnem ter nadizkustvenem svetu, kateri šele more zgolj logično in tudi dejanski zaključiti svet vsega izkustveno danega stvarstva na eni strani in svet brezčasno veljavnih načel tega stvarstva na drugi.“

Str. 53.: „Avguštinov Bog ni več nikaka gola ideja, pač pa dejansko bitni izvor vseh idej in preko njih tudi vsega izkustveno danega stvarstva.“

Katere ideje je avtor mislil, nam kaže prejšnji citat o načelih. Že ti stavki so me opozorili, da se tu Veber bliža zakonom in načelom, ki jim psihologija res še ne ve izvora, za katere pa sta si sociologija in kulturna filozofija že na jasnem. Vebru niso bili znani ti rezultati, je pa že sam začutil, da doživlja nekaj, kar ga k gornjim trditvam subjektivno navaja in je to tudi izrazil v dodatku k strani 89., dodatek 34.

„Tudi v svoji ‚Filozofiji‘ sem poizkušal dokazati, da gre človeku značaj naravnost metafizično mejne bitnosti. Taka metafizično mejna bitnost pa v istini že sama zahteva še tak nadaljnji razvoj človeške narave, da človeška svoboda ne bo več toliko, kakor nujnost spoznanja in zmote ter zasluge in greha, pač pa da bo ta svoboda hkratu recimo nujnost samega spoznanja in same dobrote. Obenem pa močno dvomim, da bi ta cilj bil pač cilj *izkustveno danega razvoja* človeštva. Prvič je ta cilj končni cilj *slehernega poedinega* človeka (vsak človek je bil, je in bo tako metafizično mejno bitje): kaj je torej z vsem *dosedanjim* človeštvom, ki izkustveno-zgodovinsko tega osnovnega svojega cilja nedvomno ni doseglo? Drugič pa je vprav izkustveno-zgodovinski razvoj tak, da gre takorekoč *mimo tega* osnovnega cilja vsakega človeškega življenja: Ali nahajamo danes manj zmot in manj grehov nego recimo v prvih početkih zgodovine na zemlji?“

Vebrov kulturni pesimizem ni osamljen pojav. Toda kljub velikemu pesimizmu, ki celo pozablja, da zakon smrti odloča tudi tu, in kljub trenutnemu razpoloženju ima Veber tu nenavadno veliko vero v človeka, v njegovo pravilnostno usmerjenost. To je rezultat njegovega dela.

Pozablja pa pri tem, da je kontrola te usmerjenosti dokaj težja v socialnem svetu nego v osebnem, torej pozablja tudi zakon dvosmernosti premice, kar se končno maščuje nad njim v istem spisu na točki antropocentričnosti.

Veber pravi: „Antropocentričnost Avguštinevega mišljenja je zato povsem naravno bila obenem taka, kakor to vsaka antropocentričnost biti mora, — bila je namreč hkratu teocentrična.“ (Str. 130/31.)

V IX. poglavju „Avguštin in naša doba“ označuje Veber antropocentričnost v našem smislu in pravi: „Najznačilnejša plat časa, v katerem živimo, je vsekako nje-

kulture, v njenem močnejšem stiku z življenjem, katerega znak je ocenjena literatura, priznavajoča princip antropocentričnosti vsaj teoretično, čeprav ga še ni sprejela čutno in čeprav ga ne more vsestransko uveljaviti niti v lastni kulturni produkciji. Ako si obnovimo misel, da vanju, v odločnem stremljenju, doseči celotno predstavo in celotni pojem

gov antropocentrični, to je *na človeku samem osredotočeni značaj*.“ V tem smislu si je Veber izbral sv. Avgušтина in mu napisal moderno pa originalno monografijo. Toda zgodovinska razdalja učinkuje porazno za vso Evropo in njeno kulturo pa tudi za Vebra samega, ki se od Avguštinovega globokega pojmovanja kulture ni nič globlje vživel v socialno življenje in niti ne v pojem antropocentričnosti. V hitrici in utrujenosti je v končno poglavje položil vsemu namenu razprave nasprotujoči odstavek, ki ga tu ponatisnem, ker mi je nujno potreben: „priroda je po lastni naravi sredstvo in nič drugega nego sredstvo, človeka pa dela sredstvo — samo posebna *milost* božja.

Kdo bi se ne ogreval za tako, Avguštinovo načelnost človeškega življenja? Tisti, ki bi se proti temu in takemu načelnemu življenju boril, bi mogel to storiti ali iz same nevednosti ali pa iz gole kaprice; taka kaprica pa bi bila samo znak posebne ‚histerije‘ takega modernega človeka, za katero tistemu, ki z menoj vred še veruje v nadaljnjo prirodno in duhovno bodočnost Evrope, ni treba biti mar.“

To je konec Vebrove razprave o Avguštinu in preko nevarnosti, da nas zadenejo avtorjeve puščice, moramo opomniti dvoje. Vebrova knjiga je značilen pojav socialne aktivnosti in v zvezi s podobnimi pojavi v tuji sedanji literaturi še značilnejši. Spomnimo se le našega kratkega pregleda o literaturi, ki nastaja v delavnicah doslej od življenja odtrganega, evropskega specialista in pa dejstva, da so mnogi „čisti filozofi“ prešli v kulturno filozofijo. Kajti tu se prej ali slej vsak izmed njih zave nujnosti, da Evropa čimprej premaga svoj dualizem teorije in prakse, kar je v filozofiji predstavljal prepad: spiritualizem — materializem. Isti problem si skrbno rešuje tudi ugledni katoliški filozof dr. A. Ušeničnik. (Glej članek v „Času“: Temne globine. V isti številki je tudi njegova kritika Vebrove knjige „Sv. Avguštin“, za katero je članek zelo važen.) Tujih imen si torej ne bomo naštevali, toda s tega vidika, da prehaja slovenski filozof produktivno v kulturno filozofijo, še ne moremo opustiti potrebne kritike. — Vsebina njegove knjige je, čeprav precej težka, podana poljudno in ima njena načelnost, oziroma nenačelnost radi tega za naše socialno življenje večji pomen. Zdi se mi, da je kritika in ocena take knjige naša dolžnost, toda ne le ocena njene vrednosti za zgodovino filozofije, ne le za filozofijo, temveč za vso slovensko kulturo. Jasno je, da nam take ocene ne more napisati kulturni gost, iti preko nje pa bi bilo napačno. (Gl. LZ 1931, št. 4., oceno Vebrove knjige [Spektorski] in primerjaj z njo oceno v Času [Ušeničnik]! Oba sta naš vidik prezrla.)

Kar preseneča v Vebrovi knjigi, je pred vsem sv. Avguštin. S tem, da je takega filozofa poljudno seznanil z nami, je Veber odkril vir, iz katerega že davno črpata cerkvena sociologija in kulturna veda. Knjiga pomeni torej nov stik slovenske kulture s krščanstvom. Za oceno tega dogodka bi bila potrebna posebna študija, čeprav je menda ne bo nihče napisal, kajti avtor omenjane knjige je dal v svoji razpravi goščeno vso problematiko slovenske kulture.

To vsebino knjige pa moramo meriti ekonomično in se tu omejimo na točke, ki si jih je avtor nekako zavestno postavil. V vprašanju božjega sveta rešuje tudi vprašanje brezčasnih načel in tu takoj opazimo, da išče Veber razlage za eksistenco duhov-

sta doživetje kulture in doživetje človeka drugo od drugega zavisni in zgodovinsko v svojem razvoju vzporedni, tedaj moramo reči, da tema doživetjema odgovarjajoča pojma: kulturnost in antropocentričnost ali nova socialnost tudi pri nas vzporedno rasteta, in to je dokaz, da se naš kulturni delavec približuje zapadno-evropski sodobnosti.

SREČA NA HRIBU

J O Ž E K R A N J C

Jerbasarjev Tone s hriba je dobil dovoljenje, da prodaja tobak. Kajpada, bil je tega neznansko vesel, saj se mu je vendar obetal majhen dohodek, ki ga človek prisluži kar sede, nič se ne trudi, seže se v zabojček in se odraja, kaj zato, če je človek slep. Pred vojno se Tonetu niti sanjalo ni, da bo nekoč trafikant, o, on je imel vse drugačne načrte. Zakaj pa se je učil za zidarja? Ali samo zato, da bo drugim hiše gradil? Kaj še! Saj so mu Maticov oče obljubili les, pa ne samo desk, tudi trame in končiče za streho. Res da so štirinajstega leta umrli, Bog jim daj dobro, ampak mati so bili zraven, pošteno bi odmerili, kar je v besedah

nosti v našem smislu. Saj niso ona brezčasna načela nič drugega kot zakoni kulture. V teh poglavjih torej Veber ni preskočil kulture, kateri se na nekaterih mestih odpoveduje, in vidimo, da jo je preskočil zaradi koncepcije dela, ki ni šla v kritiko, temveč le v analizo Avguštinove filozofije. Saj je bil Avguštín šolski primer za uporabo Vebrove analitične psihologije, na kateri gradi Veber vso svojo novo filozofijo. Morali bi torej oceniti to. Za nas pa zadošča očitno dejstvo, da Veber za sodobnost ni izčrpal Avguštinovih kulturno-filozofskih dognanj in da ne moremo sprejeti njegove teorije, ki je še danes približno na isti višini kot je bila vzornikova pred več kakor tisoč leti, ne glede na to, da se pri tem avtorju ni posrečilo niti na bistvenih točkah doseči potrebne jasnosti.

Resnica je namreč, da se Vebru to ni posrečilo radi njegovega lastnega, sodobnejšega pojmovanja kulture, kateremu pa v prvi razpravi ni dal besede. To vidimo najbolje v opazkah: Veber izpoveduje svoj socialni pesimizem. Kaj pa je postavil kot merilo svojega dela? Antropocentrično plat sodobnega kulturnega toka. In to plat, ta princip tudi precej točno razlaga, kar je že usodno za Avguštinovo teocentričnost v njeni novi obleki. Človek sredstvo in človek princip se v Vebrovem naziranju bijeta za premoč, problematičnost sinteze, v kateri hoče ohraniti obe načeli, pa hoče odpraviti s končno nestrpno formulacijo o histeričnosti nasprotnega mnenja, kajti, to vidimo, da njegov poslednji odstavek nima nič več zveze z antropocentrično usmerjenostjo kulturnega toka.

Tako pa moramo reči, da se je s preskakovanjem kulture v kulturno-filozofski študiji sam odpovedal delu za razčiščenje kulturnega pojma, z uporabo ene same, in sicer analitične psihološke metode pa tudi zašel v nasprotje z načelom (antropocentričnosti), katero si je sam postavil, sluteč pomen, ki ga mora imeti moderna monografija o Avguštinu.