— politika kot oblast nad ljudmi bo morala postati upravljanje s stvarmi s ciljem, zagotavljati možnost razvoja osebne ustvarjalnosti,

— osnovno področje »zaposlovanja« bo kvartarna dejavnost: znanstveno ustvarjanje, kulturne aktivnosti (svobodni poklici),

— ob pogojih univerzalizacije razvojnih procesov in ustvarjanja planetarne civilizacije se bodo odprle možnosti zoževanja razvojnega prepada, s tem pa bo podana transformacija volje za močjo v voljo za samorealizacijo subjektivitete zunaj asocialnih struktur prisilne in nasilne samouveljavitve posameznika in družbe.

Emil Milan Pintar

Zasnutek filozofije pri Francetu Vebru

(Preliminarije za študijo o Vebrovi filozofiji in njenem pomenu na Slovenskem)

Ivan Urbančič

Veber je svojo filozofijo zasnoval v času, ko je prevladovalo v Evropi pretežno pozitivistično duhovno razpoloženje, ko se je zdelo, da filozofija vse bolj in nezaustavljivo izgublja svoja lastna tla, ker jih v celoti zavzemajo pozitivne znanosti. V takem razpoloženju je seveda ne le metafizika, temveč celotna filozofija postavljena pred načelno vprašanje o svoji lastni možnosti in svojem nadaljnjem obstajanju. V taki krizi si je pristna filozofija skušala ponovno zagotoviti svojo možnost, tako rekoč ponovno spet samo sebe najti in se uveljaviti kot filozofija. Postavljena je bila torej pred zahtevo po izvornem začenjanju.

Sicer je bila filozofija vedno postavljena pred zahtevo, da je morala obenem s samo seboj zagotoviti tudi načelno možnost same sebe. Videti pa je, da se je ta zahteva še posebno zaostrila v zadnjih desetletjih 19. in prvih desetletjih 20. stoletja prav zaradi neslutenega razmaha pozitivnih znanosti, ki so zavzemale tako rekoč vsa področja bivajočega in s svojo uspešnostjo zoževala filozofijo samo še na nekakšno ne zelo pomembno »propedevtiko« znanosti ali jo obravnavale kvečjemu še kot nekakšen splošni izraz vsakokratne kulture.

Táko duhovno ozračje je čutiti tudi iz Vebrovih filozofskih začetkov v njegovih dveh uvodih v filozofijo[1], v katerih je podal celovit zasnutek svoje filozofije. Tudi Veber se je kot filozof znašel pred vprašanjem o **možnosti** same filozofije in bil postavljen pred zahtevo zagotoviti filozofiji njen

[1] Tu mislim na Vebrovo knjigo »Uvod v filozofijo« iz leta 1921, ki naj velja kot njegov **prvi uvod**, in na knjigo »Filozofija. Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu«, ki jo moramo po Vebrovi lastni besedi imeti za njegov novi, torej **drugi uvod**. Naša študija se bo opirala predvsem na ta dva uvoda.

specifični predmet in njeno lastno metodo v prostoru, kjer je bilo videti, da vsa področja bivajočega že zavzemajo pozitivne vede.

Ta izhodiščna Vebrova »duhovna situacija« — če jo smemo tako imenovati — pa pri formiranju njegovih filozofskih pogledov ni bila zgolj nekaj vnanjega, ampak je neopazno segala globoko v samo strukturo njegove filozofije. Napotila ga je namreč v iskanje temeljne značilnosti vsega človeškega spoznavanja in spoznanja. Tako je našel Veber neko dvojnost v celoti spoznanj: na eni strani tisto spoznavanje, ki je naravnano samo na vnanje, predmetno, ter opušča vsako vprašanje o notranjem, subjektivnem, psihičnem; na drugi strani pa tisto spoznavanje, ki je usmerjeno predvsem na notranje, subjektivno, psihično — torej tako, ki se obrača k človeku **samemu.** Za prvo spoznavanje je ugotovil, da je lastno pozitivnim znanostim, za drugo pa, da je lastno filozofiji. Opisano razumetje človeškega spoznanja seveda že implicira neko najsplošnejše razumevanje **filozofskosti** filozofije, ki jo tedaj spolnjuje k pristno notranjemu, psihičnemu naravnano **spoznavanje,** t. j. spoznavanje notranje ustrojenosti človeka samega.

Zaradi tega je Veber v svojem shematičnem pregledu zgodovine filozofije le-to tudi razumel v luči opisanega razlikovanja vsega spoznavanja. Kot velike vrhunce filozofske misli pokaže ta »luč« predvsem tiste filozofije preteklosti, ki se izkažejo kot izraziti obrati k človeku samemu (spoznaj samega sebe!). Veber omeni tu sofistiko, Sokrata, Avguština, Descartesa in Kanta.[2] Za vse velja, da se je njihova misel osredotočila predvsem na človeka. Nekakšen antropocentrizem bi bil torej za Vebra poglavitna poteza pristne filozofije tudi v vsej njeni zgodovini. Filozofija bi bila tako neka posebna antropologija v bistvenem smislu. Njena določna vsebina pa bi bila odvisna od tega, kako razume človeka.

Med omenjenimi filozofijami preteklosti, npr. med Sokratovo in Avguštinovo ali celo med Avguštinovo in Descartesovo Veber ne najde kake **bistvene** razlike. Zgodovina filozofije se mu tedaj pravzaprav prikazuje v nekaki bistveni brez-zgodovinskosti[3], ki se bo določneje pokazala pozneje. Za zdaj naj velja splošna ugotovitev, da Vebrovo razumevanje filozofije in njene zgodovine določa prav orisana zgodovinska novodobna »duhovna« situacija. To bi bila ena stran Vebrovega izhodnega (začetnega) razumevanja filozofije.

Druga stran Vebrovega začetnega razumevanja filozofije se kaže iz njegove **zahteve po znanstvenosti** filozofije. Zdi se mu samoumevno, da mora biti filozofija znanost (!), ki mora imeti kot vsaka pozitivna znanost svoj poseben predmet in posebno metodo raziskovanja. Omenjena zahteva po znanstvenosti pa je spet odločilna za Vebrovo razumevanje zgodovine filozofije

[2] Veber pravi: »Že zgodovina filozofije dokazuje njeno najožjo zvezo s problemi človeka in njegovega razmerja do vsega stvarstva. Pravi pričetek je bil pričetek razmišljanja o bistvu človeka in tudi nadaljnji razvoj filozofije je hkrati razvoj načelnega pojmovanja človeške nature. Na zapadu naj priča za to dejstvo vrsta sledečih mislecev: Sokrates — Avguštin — Kartezij — Kant.« — Fil. str. 140.

[3] Veber pravi, »da so razlike med vsemi posameznimi pravimi filozofijami vsaj končno vendar le vnanje, navidezne«. Tisto vsem skupno je za Vebra prav nespremenljiva istost (notranje) narave človeka. — Fil., str. 9.

in njenega začetka, saj se v luči te zahteve začetek filozofije pokaže zgolj kot neki enkraten dogodek v antični Grčiji, namreč dogodek, ko se je dotlej mitična človeška misel na podlagi **načel razuma** kot prvih klic znanstvenosti sprostila te svoje dotedanje mitičnosti (= ne-znanstvenosti) in se tako vzpostavila kot filozofija ter se nato postopoma razvijala naprej skozi svoje vzpone in obrate. Racionalizem **novoveške** filozofije je torej horizont, v katerem razumeva Veber zgodovino filozofije, zato ta razum (ratio) seveda v vsej tej zgodovini nahaja le samega sebe (sicer na svojih »nižjih« stopnjah) in ne dopušča pretekli misli, da bi se pokazala v lastni svojskosti in bistveni zgodovinskosti.

Predpostavka obeh navedenih strani Vebrovega začetnega razumevanja filozofije pa je neko njegovo vnaprejšnje razumevanje ustrojenosti človeške narave, ki sestoji 1. iz človeške telesnosti (ta je predmet pozitivnih prirodoslovnih znanosti), 2. iz človeške **duhovnosti** (ta je predmet pozitivnih duhoslovnih znanosti) in 3. iz človeka **samega** kot **jaza** in poglavitne strani — bistva — človeka (ta je predmet filozofskih znanosti). Šele na tej vnaprejšnji vednosti (pred-postavki) je Vebru sploh mogoče govoriti o vnanjem in notranjem ter najti temu ustrezne naravnanosti vsega spoznavanja itd.

Od kod izvira taka vnaprejšnja vednost, Veber ni povedal. Očitno pa je, da je taka vednost o človeku po eni strani mogoča le iz poznejše analize človeka, kakor je po drugi strani ta analiza mogoča samo, če že vnaprej vemo, kaj nam je na človeku analizirati; če imamo torej že pred analizo neko osnovno vednost o bistvenem ustroju človeka. Ta **krog** ostaja pri Vebru neeksplicíran.

Doslej opisano Vebrovo izhodiščno razumevanje filozofije se torej opira na neko predpostavko ali vednost o ustroju bistva človeka. Ker je človek sam kot jaz ali subjekt tista bitnost, ki druži v harmonično enoto človeško telesnost in duhovnost, zato po Vebru filozofija kot znanost o tem jazu ali subjektu druži v harmonično enoto tudi — sicer razcepljeni — skupini prirodnih in duhoslovnih znanosti. Zato je filozofija tudi potrebna in smiselna, in tako se izkazuje kot edina osrednja človeška veda.

S tem je orisano Vebrovo začetno ali izhodiščno razumevanje filozofije: 1. vnaprej je določen njen posebni **predmet** — človek **sam** (ta »sam« označuje pri Vebru ravno **jaz,** dušo, subjekt); 2. vnaprej je orisano osrednje mesto tega »predmeta« v celoti vseh predmetov in s tem dana osrednja vloga vede, ki ima za predmet ta jaz ali subjekt; 3. z »najdenjem« **revolucionarnega filozofskega obrata navznoter,** k subjektu ali človeku **samemu,** je obenem dana vnaprejšnja splošna oznaka posebne **metode** filozofije kot znanosti; 4. vnaprej je dalje določena filozofija **kot znanost** med znanostmi; 5. tako razumevanje filozofije pa obenem implicira določeno razumevanje njene zgodovine in začetka, ki se kaže kot nastanek in razvoj racionalnega mišljenja nasproti mitičnemu in obenem kot neka antropologija v bistvenem smislu.

Za orisano Vebrovo izhodiščno razumevanje filozofije lahko rečemo, da ostaja nespremenjeno v vsem njegovem siceršnjem teoretičnem razvoju, ki ga najodločneje nakazuje razlika med njegovim prvim in drugim uvodom v filozofijo.

Mogoče je vprašati, zakaj govorimo tu o Vebrovem vnaprejšnjem ali predhodnem razumevanju filozofije. Odgovoru na to dokaj težavno vprašanje se približamo, če pomislimo, da nam gre tu za Vebrov filozofski **zasnutek,** ki naj bi pokazal ravno poglavitne poteze njegovega filozofskega »sistema«. Tak zasnutek vsekakor najbolje prinašata oba Vebrova uvoda v filozofijo, saj ima tako imenovani drugi uvod podnaslov »Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu«. Že iz tega je jasno, da govori Veber v tej knjigi o bivajočem v celoti in torej tudi in **predvsem** o človeku kot tistem bivajočem, ki ima med vsem drugim bivajočim neko prav posebno odlikovano — osrednje — mesto. To človekovo mesto najbolje opredeljuje oznaka človeka kot **subjekta** vsakega **spoznanja** vsega drugega bivajočega; torej kot subjekta, v katerem in **po katerem** je šele zagotovljeno, ne le **kaj** in **kako** je vse drugo bivajoče, kakor se kaže v tem spoznanju, temveč tudi in predvsem, **da** bivajoče **je,** kar bomo videli še pozneje. Spet pa se postavlja vprašanje, od kod Vebru taka vnaprejšnja (pred-postavljena) vednost.

Najprej si lahko mislimo, da je to vnaprejšnjo vednost in z njo omogočeno izhodno razumevanje filozofije ter s tem neke ustrojenosti bivajočega v celoti Veber vnesel v to svojo uvodno knjigo tako rekoč iz analiz in njihovih rezultatov, ki so izvedeni pozneje v tej knjigi, a jih je Veber premislil že pred pisanjem tega teksta. Vprašanje opisane vnaprejšnje vednosti bi bilo pri taki razlagi zgolj stvar nekega sloga pisanja, izhajajočega iz posebnega avtorjevega pogleda na bravca ipd., nikakor pa ne bi bilo načelno-filozofskega pomena.

Vendar ostaja še vedno brez odgovora vprašanje o načelnem, izvornem **začetku** Vebrove filozofske misli — torej prav vprašanje njene **izvornosti,** kar razlikujem od izvirnosti (= navadno mišljenje »originalnosti«). Če gre za **zasnutek** filozofije — in za to v omenjenih dveh Vebrovih uvodih zares gre — če naj bo ta zasnutek vsakomur **razviden** in nepoljuben, univerzalen, sam v sebi utemeljen in tako utemeljujoč za vso zgradbo znanj — kar tudi zares namerava biti — tedaj je najbrž zares treba začeti pri samem **temelju.** To pomeni, da mora izvorno začenjajoči filozof, ki mu gre za filozofijo kot znanost, »podreti« vso zgradbo človeške vednosti do temelja, kot pravi Descartes. Vsa dana znanja in prepričanja bi bilo treba vsaj začasno izključiti, postaviti njihovo veljavo v oklepaj, kot pravi Husserl; načelno metodično bi bilo treba izključiti celo naivno vsakdanje prepričanje o bivanju stvari in sveta. Taka zahteva se ne postavlja filozofiji nasploh, temveč jo je mogoče upravičeno postaviti samo iz ozira na izvorno zahtevano **znanstvenost** same filozofije, kar sprejema tudi Veber, ko določa filozofijo **kot znanost.**

V našem nadaljnjem prikazu in premisleku Vebrovega zasnutka filozofije moramo torej tudi dognati, ali je Veber te zahteve spolnjeval, ali je našel svoji filozofski misli ustrezno trdno izhodišče, t. j. izvor, in nadaljnjo pot. Iz tega bi uvideli, ali je orisana Vebrova vnaprejšnja vednost o filozofiji, bistvu človeka in bivajočem v celoti zares **filozofsko izvorno izvedena,** ne pa morda le sprejeta od drugod kot nekaj povsem nevprašljivo samoumevnega, kar je potem mogoče po svoje določati.

Oglejmo si torej Vebrovo nadaljnjo miselno pot, ki jo v svojem drugem uvodu v filozofijo imenuje »izkustvena pot v duševni svet«.

Že takoj na začetku je značilno to, da govori Veber o »poti«, torej o metodi (methodos — pot). Kam pelje ta pot, je že vnaprej določeno — v duševni svet, na tisto področje, kjer ima filozofija svoja edina prava tla. Kje ima ta pot svoje izhodišče?

Veber začenja s faktom človeške **pozornosti,** ki da je najpogosteje obrnjena navzven, k predmetnemu. **Prvo,** kar je treba, da bi prišli do filozofije, je zato obrat pozornosti od vnanjega k notranjemu, **k sebi samemu.** Kar tako obrnjena pozornost **najprej** zagleda oziroma ugotovi ali izpostavi, je po Vebru **doživljanje.** V doživljanju se ponotranjeni pozornosti odpira popolnoma nov **svet,** čigar obseg se krije z obsegom vnanjega sveta, saj vsemu vnanjemu ustreza neko notranje doživetje, po katerem je to vnanje sploh šele dano. Svet doživljanja je torej po tem prvem vpogledu ponotranjene pozornosti treba razlikovati od vnanjega predmetnega sveta; razlikovati je treba med doživljajem in njegovim predmetom.

Druga ugotovitev te obrnjene ali ponotranjene pozornosti je vpogled v **netelesnost,** duhovnost vsega doživljanja in vsega pristno psihičnega, pri čemer se telesnost pokaže le kot pogoj za doživljanje. Ta ugotovitev se opira na naslednji vpogled: če vidim npr. mizo, tedaj je moje **videnje** te mize kot moje doživetje načelno telesno nevidno, kar pomeni, da sploh ni dostopno vnanjemu opazovanju, kakršno je lastno vsem pozitivnim znanostim. Kar pa velja za to videnje kot posebno doživetje, velja tudi za **vsa** druga doživetja, torej za doživljanje sploh.

Ker je človeku tudi njegovo lastno telo dano le v posebnih doživljajih (kot so mu tudi vsi vnanji predmeti dani le v posebnih doživljajih), zato človekova telesnost ni najbolj temeljna za človeka, saj jo posredujejo šele doživljaji, temveč so najbolj temeljni prav **doživljaji** ali **doživljanje.** Na ta vpogled se opira **tretja** ugotovitev metodično zahtevane obrnjene pozornosti, da je namreč **bistvo** človeka treba iskati prav v človekovem doživljanju, ne pa v telesnosti in še manj v vnanji predmetnosti.

Kot **četrto** in zelo pomembno »izkustveno« ugotovitev ponotranjene pozornosti je treba omeniti vpogled, da nam je samo in res samó **doživetje,** torej vse mnogotero **doživljanje,** neposredno in absolutno gotovo dano, vse drugo pa le posredno, prek teh doživljajev.[4]

Z omenjenimi štirimi vpogledi oziroma ugotovitvami te ponotranjene pozornosti pa po Vebru še vedno ni dosežena skrajna, zares **fundamentalna** točka vsega notranjega, duhovnega sveta — namreč **subjekt** sam. Da bi do

[4] »Vidimo, slišimo, okušamo, vohamo itd. res le vse vnanje pojave, svojega videnja, slišanja, okušanja, vohanja samega pa se vsaj v ugodnem primeru le — **neposredno zavedamo,** tako neposredno zavedamo, da že vnaprej ne moremo dvomiti, ali v trenutku res kaj vidimo, slišimo, okušamo, vohamo. Medtem ko nam je torej vsa vnanja priroda z našim telesom vred tudi v najboljšem primeru le preko našega doživetja in v tem smislu **posredno** dana, pa nam je le to doživetje vsaj v ugodnem primeru popolnoma **neposredno,** tako dano, da nam pride na misel brez vsakega posredujočega činitelja.« — Filozofija, str. 32.

te točke prišli, je po Vebru potrebna še zadnja kretnja ponotranjene pozornosti, namreč še temeljno razlikovanje med doživljanji in njihovim **subjektom** ali **jazom,** ki je enako temeljno kot razlikovanje med (zunanjim) predmetom in doživljanjem. Veber pravi: »Šele ko smo s svojo pozornostjo dospeli na to zadnjo točko, torej res na točko samega **sebe,** smo izmerili vso pot, ki vede od vse naše vnanjosti pa tja do glavnega jedra našega bistva.« (Filozofija, str. 25.)

Zadnji vpogled ponotranjene pozornosti je torej ugotovitev jaza kot najbolj notranjega **bistva** človeka in obenem kot **subjekta** vsega doživljanja.

Tako se torej tisto zadnje bistvo človeka, ki ga je po prejšnji ugotovitvi treba iskati v človekovem doživljanju, izkaže kot **jaz** in subjekt doživljanja. Najbolj pomemben pri tej ugotovitvi jaza kot subjekta doživljanja pa je po Vebru vpogled, da se v vsakem doživetju kot absolutno nedvomnem in gotovem izkazuje z enako gotovostjo tudi **jaz** sam; da v vsakem doživetju stopa neposredno tudi jaz sam — subjekt — predse in je tako sam sebi absolutno gotov in nedvomen.[5] Reči smemo, da je ta jaz pravzaprav samozavest.

Ta **jaz** kot **subjekt** vsega doživljanja je po Vebru 1. posebna **samonikla bitnost,** ki je prav tako kot doživljanje čisto duhovna, absolutno samogotova, in jo je treba razlikovati od telesnosti (predmetnosti) in doživljajev; 2. **univerzalna** bitnost, pripadajoča vsakemu posameznemu človeku kot bistvo (kot tisto, po čemer šele je človek), zato ne gre zgolj za mojo ali tvojo posamezno enkratno osebo, temveč za tisto, kar je vsem ljudem skupno (analiza jaza se torej ne izgublja v káko absolutno izolirano posameznost, temveč odkriva univerzalne in vsakomur razvidne strukture človeškosti kot subjektivitete; 3. to **trajno** in nespremenljivo v vsem minljivem (čisto doživljajskem ali predmetno telesnem); 4. osnova (= subjekt) vseh človeških razmerij do samega sebe; 5. osnova vseh medčloveških razmerij; 6. osnova človekovega razmerja do prirode in vseh prirodnih predmetov kakor tudi do kulture in vseh kulturnih predmetov; 7. osnova človekovega razmerja do boga; 8. osnova (= subjekt) **spoznanja** vsega kakor koli predmetnega sploh (torej spoznanja bivajočega v celoti), zakaj spoznanje lastne notranjosti, lastnega jaza kot subjekta omogoča človeku spoznanje pravega bistva vsega drugega v vesolju. (Glej Filozofija, str. 34.)

Po vseh doslej opisanih »skustvenih« tako fundamentalnih ugotovitvah obrnjene, ponotranjene pozornosti se moramo navsezadnje vprašati, kaj za Vebra pravzaprav je ta **pozornost** sama; posebno v taki svoji obrnjenosti k človekovi duhovni notranjosti, da nam lahko zagotovi take fundamentalne vpoglede in dognanja. Ta tako imenovana pozornost, če nas vodi do takih ugotovitev, najbrž ne more biti nekaj postranskega, kar bi bilo prepuščeno vsakemu na voljo, da s tem razume kar koli poljubnega. Ta **pozornost** je že

[5] »Prevažna pa je zdaj še nadaljnja okoliščina, da se utegnemo enako neposredno zavedati tudi — samega sebe in da je prav ta slučaj uresničen pri vseh že navedenih primerih (...) tudi v vseh takih primerih stopate pred se **sami,** to je zopet brez vsakega posredujočega činitelja ter se v tem smislu enako neposredno zavedate ne več svojega trenutnega doživetja, pač pa **samega sebe.**« — Filozofija, str. 33.

metoda, ki je torej od celotne prej orisane Vebrove misli neločljiva, jo skoz in skoz prežema in nosi ter ima zato (tudi) v tem filozofskem zasnutku **centralni in fundamentalni** pomen. Za zdaj ne bomo iskali bistva te pozornosti, temveč nas zanima samo Vebrovo razumevanje njenega pomena.

Veber to **pozornost** po eni strani razume kot **pot,** po drugi strani pa kot neko posebno **gledanje,** saj nam pravi: »In tudi vas vabim k takemu novemu pogledu na svet in življenje.« (Fil., str. 34.) Kaj misli s tem **pogledom,** nam pove takole: »Kdor pa se je enkrat naučil, biti dalje časa tudi na znotraj, na samega sebe pozoren (...), tudi vsa okolica se mu bo začela prikazovati v novi in dotedaj nesluteni luči: kar je dotedaj tako rekoč samó od zunaj gledal, vse to se mu bo tudi tu, v vnanjem vesoljstvu polagoma odkrivalo po pravem notranjem bistvu (...), ko postaja tudi samo — duhovno motreno.« (Filozofija, str. 34.) To gledanje, ta pozornost dobiva, kot vidimo, vse globlji in širši pomen, saj nam zagotavlja tudi spoznanje **bistva** vesoljstva stvari (torej tistega, po čemer bivajoče v celoti **je,** saj prav to pomeni bistvo).

Pozornost je po Vebru tudi naravnanost ali naperjenost na **nekaj:** »Kajti kdor ni na nič pozoren, ta sploh ni ‚pozoren',« pravi Veber (Uvod v filozofijo, str. 41). Veber na drugih mestih veliko govori o naperjenosti (intencionalnosti) doživetij, kar se zdi, da se docela razlikuje od pozornosti. Premislek pa nam pokaže, da ni pozornosti brez naperjenosti in da tudi naperjenosti ni brez pozornosti; pomensko se v tem pogledu prekrivata: pozoren sem na nekaj ali naperjen sem na nekaj (obakrat lahko sicer na zelo različne načine).

Seveda ne smemo spregledati neke razlike med pozornostjo (tudi opazovanjem, motrenjem) in naperjenostjo, ki se pokaže iz Vebrove poznejše analize. **Pozornost** (predvsem ponotranjena) bi bila v najširšem smislu neka **zbranost samozavesti** na sámo sebe, v kateri se kaže (med drugim) naperjenost ali intencionalnost kot temeljna strukturna poteza vsake **zavesti,** vseh vsebin zavesti, ki jih Veber imenuje doživljaji. Naperjenost bi bila potemtakem torej lastna **zavesti,** pozornost pa **samozavesti,** ki šele pokaže to naperjenost. Ni pa mogoče spregledati, da je pravzaprav takó naperjenost kakor tudi pozornost le **način** omenjene **zbranosti** same.

Temeljna posebnost obrnjene ponotranjene pozornosti je, da za razliko od povnanjene pozornosti izpostavlja **absolutno gotovost** in nedvomnost vsega, kar se nji razločno pokaže — t. j. doživetja in z njimi vedno tudi in predvsem njihov subjekt. Veber pravi: »Dočim stopi miza pred me ravno na podlagi mojega gledanja te mize, se podaja to gledanje sámo moji pozornosti absolutno brez vsakega posredovanja v polni nagoti vse svoje individualnosti tako, kakor je.« (Uvod v filozofijo, str. 42.)

V svoji obsežni študiji »Vprašanje stvarnosti« govori Veber zelo obširno in podrobno o **opazovanju** — celo dobršen del te knjige je posvečen prav premisleku opazovanja, njegovih vrst in načinov. To kaže, da je Veber pripisoval opazovanju izjemno velik pomen. Iz tam danih opredelitev opazovanja vidimo, da je opazovanje pravzaprav pozornost, saj z našega vidika Veber v istem pomenu, kot govori v obeh uvodih o pozornosti, govori tam

o opazovanju, npr. o vnanjem in notranjem opazovanju ipd.[6] O **opazovanju** smemo torej reči, da se pomensko docela krije s pozornostjo in tudi z naperjenostjo ter je prav tako le **način zbranosti.**

Posebna »kvaliteta« pozornosti pa je po Vebru njena čista brezinteresnost, vzvišenost nad vse interese in strasti. Veber nas namreč takole uravnava: »Drugič pa ta vaša na znotraj obrnjena pozornost ne sme izvirati iz nobenih, zgolj trenutnih želja in strasti, temveč mora biti smotreno-zavedna, to je, mora služiti samo vašemu hladnemu, nesebičnemu in nepristranskemu raziskovanju vsega tega, kar vam sama odpira.« (Filozofija, str. 34.)

Tako določeno pozornost prežema in nosi torej **čista teoretičnost** v izvornem pomenu te besede in tvori pravo pristno **znanstvenost** v novoveško metafizičnem pomenu te besede. Beseda teorija izvira iz grške **theoria,** ki pomeni **gledanje** in je bila prevedena v latinsko **speculatio.** Ta pomen govori tudi iz prav slišane besede **po-zornost.** Glede na opisani fundamentalno metodološki (pa tudi in predvsem ontološki, metafizični) pomen, ki ga ima v Vebrovem zasnutku (in izvedbi) filozofije **pozornost,** moremo torej narediti vnaprejšen začasen sklep, da je Vebrov »sistem filozofije« kljub vsej njegovi »doživljajskosti« v nekem globljem smislu vendarle **čisto spekulativen** in kot tak najbrž bistveno bolj soroden novoveškim metafizičnim sistemom od Descartesa do Hegla, kot se to zdi na prvi pogled.[7]

Doslej opisana (tudi) ponotranjena pozornost kot gledanje (theoria, speculatio), ki nam **daje** in absolutno **zagotavlja** vse notranje, duševno — šele po nji vse to sploh **je** kot dano — seveda ne pomeni gledanja v telesno čutnem smislu, saj je za tako gledanje (kar tu imenuje vse navadno čutenje) po Vebru celotna duševnost kot netelesna bitnost načelno nedostopna. Gledanje ali pozornost kot **ta** spekulacija ali teorija je v bistvu pravzaprav način **govornega** (»logičnega«; logos kot govor) **prezentiranja,** je pred-očevanje kot pred-stavljanje v smislu subjektovega postavljanja pred sebe kot **jaza.** Govorni subjekt, ki se izreka v besedi **jaz,** v govoru prezentira sebi kot skoz in skoz govornemu (samo-govorečemu) to v tem govoru govorjeno in obenem reprezentira v tem govoru sebe samega kot govorečega ter se tako kot tak subjekt ali jaz obenem šele so-pred-stavlja sebi z vsakim izrečenim ali pred-stavljenim kot govoreči. Vsaka prezentacija je zato bistveno in še »prej« že reprezentacija. Táko govorno »gledanje« (ta ponotranjena pozornost) je govorno samozadrževanje (zbranost) govorečega pri sebi samem; je torej samozavest kot samorefleksija ali **samo-govor.** V tem je zajeta vsa Vebrova pot ali »metoda«, ko zahteva, da se mora vsak, ki želi slediti njegovim izvajanjem, obrniti k samemu sebi, v svoj lastni jaz, tako kakor se tudi Veber sam zadržuje ves čas v tej obrnjenosti k samemu sebi. Vsa Vebrova bistvena izvajanja so zato načelna **samorefleksija jaza kot subjekta,**

[6] Od mnogih mest, ki potrjujejo to misel, naj navedem le eno: »Torej tudi sam ne zanikam take ‚logične', ‚teoretične' prednosti tako imenovanega notranjega opazovanja pred vnanjim.« — Teorija stvarnosti, str. 64.

[7] Povsem v skladu s tem pravi Veber za predmetno teorijo, da je »... pravcati ideal res zgolj ‚teoretskega', zgolj ‚kontemplativnega' **gledanja** — same resnice«. (Fil., str. 179, pripomba 28). Izvorno pomeni kontemplacija isto kot spekulacija.

ki samó v tej **samorefleksiji** ali **samo-govoru** sam sebi stopa predse (se re-prezentira) v svojem **da je** in v svojem **kako je** — predstavi se sebi v svoji biti in vsej svoji ustrojenosti (kot sebe »gledajoče« »gledanje«, kot sebe izrekajoči govor, kot vednost o sebi samem; s tem se ta theoria ali speculatio izkazuje **obenem kot izhodišče in pot,** t. j. kot taka **znanost)** ter po tej ustrojenosti izkaže sebe kot subjekt bivajočega v celoti. Osrednjo in vse drugo določujočo vlogo ima torej v Vebrovem »sistemu filozofije« **govor** kot sámo-govor ali samorefleksija.

Preden se napotimo dalje po Vebrovi poti, premislimo še, zakaj je Veber prvi in odločilni del te poti imenoval **»skustvena** pot v duševni svet«. Ta pot pride — po njegovi že citirani besedi — do zadnje možne in sploh dosegljive točke, ko zadene (ali izpostavi) človeka **samega,** njegovo bistveno notranjo točko — jaz ali subjekt. Šele s tem je izmerjena vsa pot od vnanjosti do fundamentalnega bistva.

To pot imenuje Veber **»izkustveno«** zato, ker začenja pri vnanjem in najbližjem, »obodnem«, vsakomur najprej dostopnem in oprijemljivem, in prodira k osrednjemu in temeljnejšemu.

Izkustvena se ta pot imenuje pri Vebru tudi zato, ker kot taka ravno razkriva in izpostavlja **faktičnosti,** neke takó ali drugače dejanske bitnosti, ki jih mora človek najprej **skusiti** (jih najti), da bi jih mogel potem analizirati. Kot taka ta »izkustvena« pot pravzaprav ni drugega kot **pozornost** sama, dokler le opisuje to, kar nahaja na svoji usmeritvi.

Tako razumljeno izkustvo pa ravno nakazuje, da je to, kar je zanj po njegovem redu »prvo« (to je tisto vnanje, pri čemer začenja) pravzaprav »zadnje« po redu same izkušene fakticitete. Po tehtnosti je torej **prvo** prav nazadnje najdeni subjekt (že ime samo govori za to — sub-iectum, pod-laga) in vse drugo je šele na njem utemeljeno. In šele v taki temeljnosti najdeni subjekt more postati predmet nadaljnje analize, ki ugotavlja njegov podrobnejši notranji ustroj. Prav zato je prvi naslednji Vebrov korak **analiza** tega tako najdenega zadnjega fakta — subjekta; Veber imenuje to »razstavna (= analitična) pot v duševni svet«, t. j. v svet absolutno gotovega: **doživetij in jaza.**

Eksplikacija ustrojenosti (strukturiranosti) jaza kot subjekta, analitična eksplikacija subjektivitete subjekta je poglavitna naloga filozofije (vseh tako imenovanih filozofskih ved). »Izkustvena« pot pa pravzaprav ne pomeni drugega kot način šele odkrivajoče (nahajajoče) **pozornosti** same, ki šele izpostavi (odpira, kot pravi Veber) poglavitne fakte.

Iz dosedanjega izvajanja ni težko ugotoviti, da se Vebrova misel nahaja v tistem horizontu filozofskega mišljenja, ki se je prvič v zgodovini evropske filozofije odprl z Descartesovim stavkom **cogito, ergo sum** kot absolutno gotovim in nedvomnim, zato izhodiščem in fundamentom vse nadaljnje novoveške evropske filozofije kot same v sebi zagotovljene in utemeljene **znanosti.** Vso to filozofijo prežema in nosi **racionalizem,** ki se ujema s prej opisanim pomenom spekulativnosti. Kartezijski **cogito,** ki že pri Descartesu označuje pravzaprav vse vsebine zavesti in samozavesti (kar navadno imenujemo »kogitacije«), se zaradi različnih obratov v novoveški filozofiji pri

Vebru preglasi v **doživljaj** ali **doživljanje.** Značilna za to preglasitev je vzpostavitev **»psihologije«** kot osnovne in prve filozofske discipline. Pri tem pa ne smemo te psihologije kakor koli enačiti s pozitivno psihološko znanostjo v modernem pomenu besede. Psihologija je namreč pri Vebru tista »disciplina«, ki je pravzaprav po svoji bistveni vsebini prevzela mesto in vlogo tiste **spoznavne teorije,** ki je še prej v novoveški filozofiji prevzela mesto in vlogo **ontologije.** Rečemo torej lahko, da je tako razumljena psihologija **po svoji bistveni vsebini** ne le metafizična, temveč metafizika sama. V nji se namreč odločno razkriva bivajoče v celoti in predvsem tisto posebno bivajoče v bivajočem, po katerem vse drugo bivajoče sploh šele je (tisto, po čemer nekaj je, kar je, pa se imenuje bistvo). Ta psihologija je najdenje in razvitje ali izpostavitev ustrojenosti bistva človeka kot **subjekta — jaza,** kot tiste pod-lage, na kateri vse, **kar** zanj **je,** šele **je,** namreč tako v svojem **da je** kakor tudi **kaj je.** Pri tem je bistvo človeka razumljeno iz enotnosti razlike telesnosti in duševnosti (psihičnega). Ker pa je pri Vebru to duševno ali psihično kot **doživljanje razumljeno** še vedno v duhu kartezijanskega **cogito** in je le temu lastna absolutna nedvomnost in gotovost, telesnemu (animalnemu) pa šele posredno, po doživljanju, je to psihično človeku bližje in zato bistvenejše zanj kot sama telesnost. Prav zato je pri Vebru tudi določeno kot nerazsežna bitnost — duhovnost. Ker se subjekt ali **jaz** kot bistvo človeka vzpostavlja kot osrednje in temeljno »bivajoče« v bivajočem, prevzema »psihologija« kot veda o tem subjektu mesto prve in temeljne filozofske discipline. Veber imenuje subjekt tudi **jaz** ali **duša,** ki je vedno dana sama sebi v samorefleksiji ali samo-govoru — posredovanju sebe sami sebi v sami sebi. Jedro filozofije je tako **duše-slovje.** Ker pa je ta **jaz** po Vebru pravzaprav **človek sam** (kar pomeni njegova samost — das Selbst), je to duše-slovje kot filozofija sama pri Vebru pravzaprav antropologija v bistvenem smislu.

Iz dosedanjega prikaza se tudi že nasploh nakazuje neka sorodnost Vebrovega in npr. Husserlovega miselnega horizonta, ki ga označuje kartezijanski **cogito.** Poglavitna razlika med Vebrom in Husserlom pa je v tem, da Veber tega kartezijanskega izhodišča vsake »znanstvene« filozofije ni dosledno radikaliziral, medtem ko je Husserl z dosledno radikalizacijo tega izhodišča razvil svojo fenomenologijo. To mu je omogočila tako imenovana dosledna eidetska redukcija in dosledno speljana zahteva »k stvarem samim«. Eidetska redukcija pomeni metodično izključitev veljavnosti eksistence sveta, kakor je dan v naivni vsakdanji človeški naravnanosti, in obenem pomeni izključitev (postavitev v oklepaje) vseh znanj, ki so dana v taki naravnanosti — tudi znanstvenih spoznanj (to je enako metodičnemu »porušenju« celotne zgradbe znanja). Veber te zahteve ne izpostavlja v vsej metodološki strogosti in jasnosti, ki naj zagotovi dosledno utemeljitev celotne zgradbe spoznanj. Veber se, nasprotno, vedno sklicuje prav na vsakdanje skustvo, na vsakdanje razmerje do sveta. Dokoplje se sicer do fundamentalnega vpogleda v intencionalnost zavesti, kar je posebno pomembno za njegovo teorijo predmeta kot korelata intencionalne zavesti, vendar bomo videli, da kljub temu vpogledu v bistvo predmeta še vedno

izrecno vztraja tudi na dogmatični postavki absolutno transcendentne realitete predmeta — torej »predmeta« zunaj vsake intencionalnosti. Veber kratko malo — kot bomo videli pozneje — **podvaja** svet, podvaja predmet na fenomenalni in na »za«-fenomenalni, »zares realni« predmet, kar nasprotuje principu njegove filozofije. Veber je Husserlovo fenomenologijo poznal, saj v svojih delih na več mestih omenja Husserlova dela, vendar najbrž ni mogel prenesti dosledne fenomenološkosti modernega filozofskega »kartezijanstva«, ki se seveda nanaša tudi na vse moderne znanosti. Prevzel je Meinongovo predmetno teorijo, kar bo treba posebej podrobneje premisliti. Kje naj iščemo razlog za Vebrov »dualizem«, bomo poskusili pokazati pozneje, po prikazu nekaterih poglavitnih potez Vebrovega pojmovanja subjekta. Za ta namen pa moramo slediti Vebrovi analitični (on sam pravi razstavni) poti v duševni svet. To pomeni, da gre za analizo prej »skustveno« najdenih psihičnih faktov — predvsem doživljanja in jaza ali subjekta.

Veber najprej našteje vse možne vrste doživljanja in jih razdeli na dve skupini, katerih prvo imenuje **umsko doživljanje** (»glava«), drugo pa **nagonsko doživljanje** (»srce«). Prva skupina doživetij nam kaže ali predočuje okolico in tudi nas same (lahko bi jih torej imenovali spoznavna doživetja ali nasploh spoznavanje), druga pa nam omogoča dejavno poseganje v to okolico (to so pravzaprav gonila, oziroma imajo gonilno vlogo; torej bi jih nasploh lahko imenovali tudi volja). Prav ta zmožnost dejavnosti ločuje po Vebru človeka od zunanje prirode. Nagonska stran človeškega doživljanja je po Vebru za človeka pomembnejša od umske strani.

Opisani veliki skupini človeškega doživljanja Veber še naprej člení, namreč: umska doživljanja na golo **predstavljanje** (čutenje v najširšem pomenu besede) in na **mišljenje,** nagonska doživljanja pa na **čustvovanje** in na **stremljenje** (hotenje).

Ko Veber nadalje ugotavlja razmerja med opisanimi vrstami doživljanja, govori najprej o **razvojni** medsebojni odvisnosti posameznih skupin doživljanja in pravi, da je nagonsko doživljanje odvisno od umskega, ker da se šele na njem razvija. Pri umskem doživljanju pravi, da je temeljnejše predstavljanje (čutenje) in da se mišljenje šele na njem gradi, kar opira na misel, da je golo predstavljanje (čutenje) možno brez mišljenja, mišljenje pa ni možno brez predstavljanja; pri nagonskem pa je čustvovanje temeljnejše od stremljenja, kar spet opira na misel, da je čustvovanje brez stremljenja možno, stremljenje brez čustvovanja pa ne. Razvojno najfundamentalnejše je torej v celotni doslej razviti strukturi doživljanja **predstavljanje** (= čutenje), ki je osnova vsemu drugemu.

Posebna, zelo pomembna stran nagonskega doživljanja, tj. čustvovanja in stremljenja, pa je po Vebru **vrednotenje.** Ta stran nagonskega doživljanja je zanj enaka umskemu doživljanju v tem, da ji je lastna bistvena poteza umskega, namreč **kazanje** ali **predočevanje,** to pot prav posebnih pojavov ali predmetov — **vrednot** ali nevrednot. Za vrednote in nevrednote bi bili brez čustev in stremljenj slepi, pravi Veber, ker jih ne kažejo oziroma ne predočujejo nobene gole predstave (občutki v navadnem pomenu) in tudi ne misli. Vrednotenje je prav zato po Vebru mogoče imenovati predstav-

ljanje, pri katerem čustva in stremljenja pred-stavljajo vrednote ali nevrednote, ki so torej na tem vrednotenju utemeljene in so tako predmeti vrednotenja. Vrednot kot predmetov vrednotenja je po Vebru toliko vrst, kolikor je različnih načinov vrednotenja. Veber govori pozneje o treh temeljno različnih načinih vrednotenja, katerih predmeti so stvari, osebe in bog. Čustva in stremljena zato nimajo le gonilne, temveč tudi posebno predočevalno funkcijo.

Zaradi te gonilne funkcije čustev in stremljenj so le-ta po Vebru za ohranjanje človeškega življenja (za vzdrževanje v biti) temeljnejša od umskega doživljanja. Praktična dejavnost človeštva je zato za Vebra razvojni temelj vse poznejše teoretične usmerjenosti. Toda kljub temu daje Veber umskemu doživljanju odločilnejši pomen, ko pravi, da so nagonska doživetja »v smislu brezčasne nujnosti zavisna od umskih doživetij«. (Fil. str. 47).[8]

Ko govori Veber o naperjenosti ali intencionalnosti vsega doslej najdenega doživljanja, najde neko posebno **nenaperjeno** doživljanje, ki ga ima za zadnji temelj vsega človeškega doživljanja in tudi za temelj vse človeške kulture in civilizacije ter njenega razvoja. To doživljanje so zanj vsi človeški **življenjski goni,**[9] na temelju katerih se razvija prej orisana umska in nagonska stran človeškega naperjenega doživljanja. Tudi čustva in stremljenja imajo po Vebru kot gonila človeške dejavnosti svojo moč le od gonov kot nenaperjenega doživljanja.

Razen opisanega primarnega nenaperjenega doživljanja (gona) najde Veber še sekundarna nenaperjena doživljanja, ki jih imenuje **razpoloženja** ali **občutja.** Razpoloženja so kot doživljanja nenaperjena zato, ker se ne nanašajo na kake svoje predmete.

Končni ustroj človeškega doživljanja je torej po Vebru tak:

> »Človeško doživetje je v svojih osnovah trojno, namreč zgolj gonsko, umsko in nagonsko, pri čemer so ti trije odseki našega doživljajskega bistva v sledečem razmerju: Gonsko življenje je načelna začetna in trajna nadaljnja osnova vsemu ostalemu našemu življenju. To gonsko življenje edino proizvaja tudi naša sledeča umska doživetja, vse naše predstave in misli, ter njim sledeča naša nagonska doživetja, naša čustva in stremljenja; ta čustva in stremljenja torej sploh niso nič drugega nego našemu umskemu doživetju sledeči zastopniki našega zgolj gonskega življenja (zato jih z dobrim smislom nazivam vprav nagonska doživetja). To gonsko doživetje je hkrati naše primarno nenaperjeno doživetje, ki mu sledi naše umsko doživetje kot enako primarno naperjeno naše doživetje; na tem primarnem naperjenem doživetju pa se gradi naše nagonsko doživetje kot naše sekundarno naperjeno doživetje. Na tem sekundarnem naperjenem našem doživetju pa se končno razvija vse naše sekundarno nenaperjeno doživetje, kakor se javlja v najrazličnejših ‚naših občutjih'.
>
> Torej velja glede načelne vsestranske razdelitve in razvojnega sestava vsega našega doživetja vsekakor sledeča zaporedna vrsta: primarno nenaperjeno doživetje (zgolj gonsko življenje) — primarno naperjeno doživetje (umsko življenje: predstavljanje — mišljenje) — sekundarno naperjeno doživetje (nagonsko življenje: čustvovanje — stremljenje) — sekundarno nenaperjeno doživetje. In najznačilnejša stran vsega našega u m a je torej vsekako ta, da je z obeh plati tako rekoč vkovan v naše gonsko življenje, v gonsko življenje v ožjem pomenu besede po svojem izvoru, v nagonsko življenje pa po svoji neposredni posledici.« (Fil., str. 58—59)

[8] Da bi kljub vsemu zagotovil »umskim doživetjem« primat, je moral Veber uvesti neko **brezčasno logično nujnost.** O tem pravi v pripombi 10 (Fil., str. 156) naslednje: »Zato lahko to zavisnost nagonskega doživetja imenujem naravnost **sestavno ali brezčasno** zavisnost. Umsko doživetje je zavisno od nagonskega, pa se pravi, da so za uspešno vztrajanje življenja — to pa vsled njegovih izkustveno-okoliških vezi z vsem stvarstvom — še neobhodno potrebni razni (. . .) čini, za katere nas usposablja samo nagonsko doživetje. Zato lahko to zavisnost umskega doživetja imenujem le **okolišno** ali **časovno-izkustveno** zavisnost. Kratko: tu mišljena zavisnost nagonskega doživetja od umskega je brezčasno-logična, zavisnost umskega doživetja od nagonskega pa časovno-izkustvena.«

[9] Taki goni so za Vebra gon po ustvarjanju, gon po hranjenju, spolni gon, splošni življenjski gon (da vidimo, slišimo, čutimo, se gibljemo, da dejansko naperjeno živimo) ipd.

Prvo, kar moramo pripomniti k opisanemu Vebrovemu pojmovanju ustroja doživljanja ali analize jaza, subjekta, je, da struktura zelo jasno in preprosto izstopa, da pa je analiza v svojem izvajanju ponekod izsiljena in marsikje tudi terminološko ni docela ustrezna.

Drugo, kar moramo ugotoviti, zadeva neko vprašanje, ki ga Veber ni tematično obdelal. Veber namreč ves čas analizira ustroj **doživljanja,** o ustroju samega **subjekta** doživljanja ali **jaza** pa ne govori, čeprav se je namenil prav k tej »zadnji točki«. Menim, da lahko velja Vebrova analiza doživljanja obenem za analizo jaza kot subjekta, saj sam Veber kljub zahtevi po razlikovanju subjekta od doživljanja zatrjuje najtesnejšo zvezo med njima. Jasno je namreč, da je za vsako vrsto doživljanja **jaz** tisti, ki doživlja in ki mora biti za vse to različno doživljanje zmožen. Celoten ustroj doživljanja kaže torej obenem ustroj samega subjekta in ta ustroj imenujemo **subjektiviteta.**

Celotna Vebrova eksplikacija ustroja subjekta, ki mu je tudi lastno telo dano le v posebnih doživljanjih, se zadržuje še vedno na tirih tradicionalno-metafizičnega pojmovanja bistva človeka kot animalno-racionalnega bitja. Razločno je to videti iz Vebrovega odgovarjanja na vprašanje, kaj je v opisanem ustroju najbolj temeljno — umska ali nagonska stran. Izkaže se, da mora imeti umska stran »brezčasno logični« primat nad nagonsko, čeprav je razvojno in za faktično človeško življenje nagonsko in posebno še gonsko doživljanje (ta stran jaza) odločilno in fundamentalno. Če govori Veber tu o brezčasno logičnem, je jasno, da je treba v Vebrovi doživljajski shemi to logično iskati na umski strani, in sicer ne v predstavljanju (= čutenju), temveč prav v **mišljenju.** Pri tem je prav tako jasno, da je táko logično mišljenje — čeprav je sicer vrsta doživljanja — po svojih zakonih in

veljavnosti docela neodvisno od tega doživljanja. To logično mišljenje je navsezadnje tudi edini medij same Vebrove eksplikacije celotne strukture doživljanja in subjekta, torej njegove filozofije kot take, ki je sicer kot filozofiranje neko doživljanje, ki pa za to filozofijo sámo nikakor ni in ne more biti relevantno, ker je ta filozofija pač **refleksija** doživljanja in s tem kot nanašajoča se na doživljanje vendarle od doživljanja **načelno** neodvisna. In prav ta **racionalnost, logičnost** mišljenja je tisto, kar stoji nasproti vsej drugi animalnosti (= duševnosti; anima — duša) in tvori kot enotnost teh dveh polov tradicionalno metafizično pojmovanje bistva človeka kot animal-rationale. In ker gre tu za logiko (»logos«, »govor«), ki šele sploh zagotavlja brezčasno nujnost (saj se vse drugo, doživljajsko, animalno nenehno menja), kaže ta logična racionalnost na že prej orisano **spekulativnost** kot odločilno potezo Vebrove misli. Analiza doživljanja torej nekako spregleda ali »pozablja« svoj lastni logični medij (sámo sebe), vtem ko vse vsebine zavesti obravnava kot doživljanje. Zaradi tega se pri Vebru logično-racionalno mišljenje v opisani neodvisnosti od doživljanja le nejasno pokaže[10] (psihologija prekriva logiko in spoznavno teorijo).

Ko govori Veber o vrednotah in vrednotenju, je očitno, da je zanj vrednotenje posebno razmerje subjekta do objekta kot predmeta tega vrednotenja. Pri tem izhaja to vrednotenje iz samega subjekta, njegov predmet — vrednota — pa je korelat tega vrednotenja in je v tem smislu dosledno gledano njegova bit le **predmetnost** (tj. pred-stavljenost ali po-stavljenost po tem subjektu samem). Vrednota je v tem smislu **objektivna,** kolikor je po svoji biti **pred-metnost.** Njena transcendentnost je razumljena tedaj fenomenološko, ne pa dogmatično racionalistično.

Veber je v tem pojmovanju vrednote nedosleden, kolikor misli **»za«** vrednoto kot pred-metom vrednotenja najti še neko od vsakega vrednotenja (= specifičnega načina predmetenja) absolutno neodvisno »vrednoto«, »predmet« v dogmatično-racionalistično-transcendentnem smislu. Kakor da bi nekje zase obstajal pred-met in bi nato šele naknadno vstopil v neko razmerje do subjekta kot vrednota. Veber ne vidi, da je že samo **bistvo** slehernega predmeta kot pred-meta pravzaprav vrednota, če je tako predmet kakor tudi vrednota kot specifični predmet vedno le pred-met pred-metenja — korelat subjekta in razen tega nič.

Ker je pri Vebru apetitivna stran subjekta (nagonsko doživljanje) temelj vrednot, bi to govorilo, da Veber (sebi samemu ne docela prezentno) stoji na tleh zadnje zaostritve novoveške metafizike subjektivitete po Heglu (Marx, Nietzsche), kjer ni več »teorija« (= čisto brez-interesno gledanje), temveč »praksa«, človeška dejavnost (tj. **volja) vse** določujoči človekov odnos in se torej volja izkazuje kot bistvo človeka. Toda Vebrovo hkratno pojmovanje vrednotnih predmetov kot od vrednotenja ali pred-metenja absolutno neodvisnih bitnosti se postavlja nasproti onemu — dosledno edino možnemu

[10] Glej Fil., str. 59. — Obširneje v poglavju, kjer govori o »pravilnosti ali nepravilnosti doživljanja«.

— subjektivitetnemu razumevanju vrednot in nakazuje tudi tu celotno njegovo filozofsko misel obvladujoči **dualizem** »zgolj fenomenalne« in »za« njo še nekakšne »prave«, »nefenomenalne« predmetnosti, ki naj bi bila podlaga oni. Ta njegov dualizem, ki poteka docela vzporedno s prej omenjenim Vebrovim razlikovanjem med razvojno časnim in brezčasno logičnim v človeku, je — kot bomo videli pozneje — izredno značilen za zavest slovenstva.[11]

Nazadnje moramo premisliti še vprašanje, v čem je pravzaprav nujnost Vebrove postavitve **gona** kot neintencionalnega (nenaperjenega) doživljanja, ki naj bi šele omogočalo vse umsko in nagonsko doživljanje in obenem vso kulturo in civilizacijo. Zakaj mu pravzaprav ne zadoščajo že nagoni, zakaj misli, da si nagoni svojo gonilno moč sposojajo šele od gonov in zakaj morajo biti v Vebrovi misli goni nenaperjena doživljanja? Razlog za to je, kot je videti, Vebrova že omenjena predpostavka o dogmatično transcendentni realiteti predmetov, kar so tudi vrednote, — torej njegov dualizem. Veber je dognal, da so vsi predmeti sploh korelati predmetenja (tudi bi namesto predmetenje enako upravičeno lahko rekli tudi intencioniranje ali naperjanje) in razlike med predmeti so določene prav z razlikami ali načini pred-metenja. Ker pa se mu je zdelo, da s takim pred-metenjem pred-stavljeni predmeti kot fenomeni morajo imeti tudi svojo »za-fenomenalno«, absolutno transcendentno realnost (ta njegov spekulativni dogmatizem), ki jo je dogmatično razumel celo kot **absolutni temelj** predmetenja in predmetov kot fenomenov, bi iz tega sledilo, da so vsa človekova umska in nagonska doživljanja **kot naperjena** na nekaj kot predmet, pravzaprav utemeljena (postavljena, **izzvana)** po tem **nekaj** kot predmetu. To pa bi pomenilo, da subjektu (jazu, človeku samemu), če bi mu pripadala samo naperjena doživetja, — ne bi bilo mogoče pripisati nobene **samodejnosti** in torej nobene bistvene svobode. Zaradi svojega spekulativnega transcendentnega dogmatizma je torej Veber moral postaviti v temelj subjekta nenaperjena doživljanja ali gone, zakaj samo iz takih nenaperjenih doživetij bi izhajala samodejnost subjekta, ki ne bi bila izzvana po čem vnanje predmetnem, kar bi ogrožalo njegovo svobodo. Vse to pa pomeni, da Veber »ni maral« uvideti (ni tega »prenesel«), da je subjekt že izvorno, **v vsaki vrsti ali načinu svojega pred-metenja samodejaven** in torej že v vsem doživljanju, ki ga Veber imenuje naperjeno, neodvisen od česa absolutno transcendentno vnanjega kot »za-fenomenalnega«. Naravnost fantastično je videti, kako Vebrova celotna filozofska misel že po svojem osnovnem izhodišču teži k samoovedeni dosledni eksplikaciji subjektivitete subjekta in kako se celotna Vebrova zavest »upira« tej jasnosti in doslednosti z dogmatsko, v mnogih oblikah izražajočo se postavko absolutno transcendentne realitete predmeta, ki kot taka prikriva dejansko samopostavljenost in neodvisnost subjekta. Spet je treba pripomniti, da je táka struktura Vebrove misli najbrž v neposredni zvezi s tradicio-

[11] O tem sem pisal v razpravi »O filozofiji in slovenstvu«, »Problemi«, štev. 91—92.

nalnim slovenstvom, kakor sem ga poskusil opisati v že prej omenjeni študiji.[12]

O Vebrovi uvedbi gonov v njegovem drugem uvodu v filozofijo je treba rèči, da se pri tem opira na dokaj neustrezne in ponesrečene primere, ki utrjujejo vtis, da je vsa njegova teorija gona privlečena za lase (čeprav je glede na prej rečeno postavka gonov kot nenaperjenih doživetij nujna, če naj ob dogmatski postavki transcendentne realitete predmeta zagotovi subjektu neko **samodejnost).** Veber se je tudi sam zavedal slabo argumentirane — sicer nujne — postavke gona kot nenaperjenega doživetja,[13] vendar do jásnega vpogleda v to ni prišel. Postavka gona (gonila, gonilne moči) pa je v Vebrovi misli neogibna, če naj se kakorkoli pokaže samodejavnost subjekta, na katero je Veber, kot bomo videli, razločno opozoril.

Nenavadne in nad vse pomembne so Vebrove misli o tem, da je gon temelj vse človeške kulture in civilizacije ter njunega razvoja — torej zgodovine. To pomeni, da so vsa človeška spoznanja, vsa znanost in pesniška dela, vsa tehnika, tehnologija, industrija itd. **pravzaprav načini utelešanja gona kot** najbolj notranjega gonila **subjekta** ali **jaza (človeka samega).** Bistveni pomen gona v Vebrovi filozofiji kaže na tisto, kar se v novoveški evropski metafiziki imenuje **appetitus** in kar se v svoji znanstveni samorazsvetlitvi (= samopreračunavanju) imenuje **volja** kot **moč.** Prav zato ima gon pri Vebru pomen gonilne moči, torej prav **moči same.** Ker je Veber pojmoval subjekta prav po gonu kot **samodejnega,** je subjekt prav po tem gonu **svoboden;** samodejnost je svoboda subjekta.

V nadaljnjem opisu poti v duševni svet, ki jo imenuje »presojevalna«, Veber podrobneje razčlenjuje vrste čustvovanja in stremljenja kot načine vrednotenja (pred-metenja vrednot), ki jim ustreza prav toliko vrst vrednot (= pred-metov vrednotenja) kot korelatov tega vrednotenja. Ne da bi se spuščal v podrobnosti, naj omenim, da čustva veselja in žalosti kot način vrednotenja »pred-mečejo« ali pred-stavljajo **stvar-ne** vrednote (»ocenjujejo« vrednost stvari); čustva ljubezni in sovraštva, spoštovanja in zaničevanja kot višji način vrednotenja »pred-mečejo« ali pred-stavljajo **osebe** ali jaze kot vrednote (»ocenjujejo« vrednost osebnosti); čustva molitve in čaščenja kot najvišji način vrednotenja pa »pred-mečejo« ali pred-stavljajo boga kot absolutno osebo in najvišjo vrednoto. Vrednote kot pred-meti vrednotenja temeljijo torej pri Vebru na subjektu kot njegove pred-stave (= postave).

[12] Zanimiva je s tem v zvezi izjava, s katero Veber pove, v katerem miselnem toku se mu je prvič porodila misel o gonskem doživljanju: »Potrebo zgolj gonskega (in sicer animalnega kakor tudi duhovnega) življenja pa sem prvič vsaj zaslutil, ko sem snoval svoje Idejne temelje slovanskega agrarizma.« (Fil., str. 158, prip. 13). Torej ga prav premislek »slovanske zavesti« napelje na to, zahtevajoč od njega nemogočo zamisel subjekta, ki naj bi bil na nečem sebi tujem (transcendentnem) absolutno utemeljen in obenem samodejaven ali samoutemeljen.

[13] O tem pravi: »Vsi ti primeri morda le zato nekoliko motijo, ker so pač primeri za tako nenaperjeno, zgolj gonsko človeško doživljanje, ki se javlja šele na izvestni stopnji doživljajskega razvoja, torej pri človeku, ki ima tudi že poljubno obilico umskega in nagonskega naperjenega doživetja.« — Fil., str. 56.

Naj bo to vrednotenje pri Vebru takó ali drugače izvedeno ali opisano (in tej Vebrovi izvedbi bi bilo mogoče marsikaj očitati), ostaja vendarle v vsem nespremenjeno to, da je vrednotenje — pred-stavljanje vrednot — bistvena poteza subjektivitete subjekta, po kateri je vse predmetno bivajoče iz-postavljeno kot na določen način **vredno** in je ta vrednost pravzaprav bitna poteza predmetno bivajočega. Predmetna bit (= pred-metnost kot pred-stavljenost po subjektu) je v Vebrovem filozofskem zasnutku objektivnost v izvornem pomenu te besede, zato je v okviru Vebrovih filozofskih izhodišč dosledno gledano predmet ali objekt sicer že kot fenomen transcendenten neposrednemu doživljanju, neodvisen od nenehnega toka doživljajskega spreminjanja v subjektu, vendar ne neodvisen od subjekta v absolutno transcendentnem smislu (paradoks »za-fenomenalnega fenomena«, »absolutnega pred-meta«, ki mu ne-premišljeno zapada Veber). To velja za vse vrste predmetov, kakor so določeni pri Vebru — za vse predmete umskega in nagonskega doživljanja. Prav vprašanje **konstitucije** samostojnega predmeta, ki je kot pred-met subjekta v izvornem smislu vendarle postavljen po subjektu, ostaja pri Vebru tematično ne-popolno. Nepopolna izvedba izvorne konstitucije predmeta pa je v Vebrovem zasnutku filozofije izvor vseh poglavitnih nedoslednosti in nedomišljenosti, predvsem pa njegovega že omenjenega **dualizma.** Posebno razločno se to pokaže iz Vebrovega pojmovanja **volje** kot temelja subjektove samodejavnosti. Prej smo videli, da je bil to **gon.**

Volja spada po Vebru med tista doživetja, ki niso le sama dejavna, temveč delajo dejavne tudi svoje subjekte. Volja je za Vebra dejstvo osebnega pristanka in jo torej označuje **avtonomija.** »Ta volja je edini dej, ki izvira iz človeškega subjekta, iz človeške osebe same in ki ima temeljno nalogo, da dela vsa ostala dejavna človeška doživetja (...) notranje pravilna ali nepravilna. Seveda je z vsem tem rečeno, da tudi teoretični razum in praktična pamet, inteligenca in vest v bistvu niso nič drugega nego osebna volja, osebno hotenje...« (Fil, str. 83). Za Vebra je tak značaj volje izjemen, zato razume voljo kot dejavnost subjekta samega, njegov dej. Biti dejaven in hoteti je za Vebra isto; volja je zato svobodna. To za Vebra pomeni, da je vsa **notranja** pravilnost ali nepravilnost našega dejavnega doživetja od volje povzročena in zato tudi svobodna ter smo zanjo odgovorni.

Prav **ta** samodejavnost razlikuje človeški subjekt od vsega rastlinskega in živalskega, pravi Veber. Za Vebra je »volja kot orisana **samodejavnost** človeškega (osebnega) subjekta edini skustveno obistinjeni dinamičen fundat«, tj. osnova teoretičnega razuma, inteligence itd., medtem ko je »človeški subjekt edini skustveno obistinjeni realno-dinamični, to je pravi **podstatni** ali **substancialni** nosilec svojih doživetij«.[14] Zato Veber pravi, da so

[14] Določna je tudi naslednja Vebrova izjava: »Duhovnost ali osebnost nam zdaj pomenja toliko kakor stroga podstatnost, stroga substancialnost, o kateri obenem velja, da bi jo izven človeške narave v vsem izkustveno danem vesoljstvu povsem zaman iskali.« — Fil., str. 96. (Primerjaj tudi pripombo 27 na strani 177.)

»človeški subjekti edini skustveno obistinjeni **dinamični fundamenti«.** (Fil., str. 167, pripomba 25). Volja kot avtonomna ni povzročena po prirodni vzročnosti, ni pa tudi slučajno dogajanje, ker utemeljuje in uravnava sama sebe.

Kljub temu zatrjevanju avtonomnosti subjekta pa Veber v nadaljevanju to spet zabriše, ko pravi: »Saj bomo sami še izrecno ugotovili, da je človeška oseba res prava podstat ali substanca, vendar samo relativna podstat ali substanca, ki sloni razvojno-skustveno na mrtvi ter živi nepodstatni prirodnosti in ki je metafizičnonadprirodno zavisna neposredno le od edine absolutne podstati, to je od božje ali absolutne osebe«. (Fil., str. 168, pripomba 25). Taka paradoksalnost Vebrove trans-subjektne utemeljenosti subjekta, ki skoz in skoz obvladuje celotno njegovo misel, se skoraj ne more pokazati razločneje kot iz naslednjih njegovih besed: »Naj torej kakorkoli velja, da človeka (človeško osebnost) neposredno Bog sam ustvarja, da človek sam realno-dinamično neposredno iz Boga izvira, — svojo **voljo** pa človek neposredno sam ustvarja, **naša** volja je tudi realno-dinamično **naša** last, naša in ne — božja volja.« (Fil., str. 169, pripomba 25).

Poglavje o volji kot najbolj svojski potezi subjekta in potemtakem bistva človeka najbolj razločno kaže notranji razcep Vebrove filozofske misli, ki tu jasno formulira človeško samodejavnost oziroma svobodo na eni in človekovo »povzročenost«, nesamostojnost, nesvobodo na drugi strani ter hoče oboje vendarle nekako združiti; torej paradoksalni poskus orisa **samopostavljenega** (svobodnega) **subjekta kot postavljenega po drugem** (nesvobodnega). S tem so povezane vse bistvene težave Vebrove filozofije, ki sem jih omenjal že doslej. Mislim, da mi tu ni treba posebej poudarjati, da označene bistvene razpoke Vebrove filozofske misli nikakor ne moremo razumeti kot kake njegove gole pomote ali napake, temveč ima globlje korenine prav v bistveni potezi **zavesti tradicionalnega slovenstva,** ki sem jo poskusil opisati na drugem mestu.

Težave, v katere zabrede Vebrova misel zaradi omenjene razpoke, so nepremagljive. Če je namreč **volja** temeljna za **vse** človeško doživljanje in so predmeti samo korelati (pred-meti subjektovega mnogoterega pred-stavljanja), je volja prav tako temeljna za **vse** predmete. To pomeni, da je volja temelj vsega tako imenovanega »notranjega« in »vnanjega«; torej je volja temelj bivajočega v celoti. To bi tedaj veljalo tudi za tista doživetja, katerih korelativni pred-met je **bog** ali pa **»priroda po sebi«,** zakaj tudi to oboje je dano le v doživetjih, ki jih nosi dejavni subjekt — volja. Potemtakem je njuna dejanska bit zagotovljena le na biti subjekta (= človeka); temelj boga bi bila tedaj — če dosledno sledimo smeri, ki jo ubira Vebrova misel sama — volja dejavnega človeka samega. Pri taki dosledni izpeljavi Vebrove misli bi bilo torej treba reči, da bog ali kaka nasebna priroda ne »ustvarjata« človeka subjekta, temveč ta »ustvarja« **tega** boga in **to** nasebno prirodo (to »ustvarjanje« bi bilo treba seveda razumeti podobno Husserlovi razlagi **konstitucije predmeta).** Šele s tem in v tem bi se potrjevala dejanska samopostavljenost ali avtonomija človeka kot subjekta. Šele s tem bi bilo dognano moderno novoveško samorazumevanje evropskega človeka, kakor

se zgodovinsko nepoljubno izkazuje v **moderni tehniki,** znanosti, organizaciji, tj. v celotnosti vseh človekovih razmerij do »bivajočega«.

Po eni strani govori Veber — kot smo videli — o gonu kot zadnjem temelju v človeku, kot temelju vse kulture in civilizacije oz. zgodovine, kot tistem temelju, iz katerega se razvija vse drugo človekovo umsko in nagonsko doživljanje itd. Podobno govori Veber tudi o **volji,** ne da bi eksplicite premislil razmerje med gonom in voljo. To nas postavlja pred vprašanje, kakšna je notranja zveza med gonom in voljo v Vebrovi misli, da jima Veber kljub različnosti, kakor jo je opisal, pripisuje enako fundamentalno in skoraj nerazlično vlogo. Verjetno bi Veber različnost enako fundamentalne vloge gona in volje zvedel na že opisano razlikovanje med skustveno-časnim (gon) in brezčasno-logičnim (volja) temeljem človeka. Za to bi pričala Vebrova bistvena določitev volje kot tistega edinega deja v človeku, po katerem so vsa druga človeška doživljanja **pravilna ali nepravilna.** Ker je Veber na drugih mestih določal **resnico** kot **pravilnost** in ker je volja odločilna za to pravilnost ali nepravilnost, pomeni to, da **volja** odloča o notranji (pristni) resnici sami. Gonu pa v njegovi fundamentalni vlogi po Vebru vendarle ne pripada ta odločilnost o pravilnosti ali resnici vsega »doživljanja«. Kakor že vemo, je brezčasno-logično pravzaprav **razumsko-spoznavno** in kot tako — čeprav ravno tako neko doživljanje — vendar po svoji **spoznavno-veljavnostni** strani načelno neodvisno od doživljanja in njegovega stalnega spreminjanja ali toka. Ker pa je po Vebru celotna doživljajska struktura človeka utemeljena na gonu in celo razum, um, inteligenca itd., vse »doživljanje« **izhaja** iz gona, zato tudi vse **razumsko-spoznavno** (tj. vse človeške znanosti) kot sicer neodvisno od doživljanja **ni neodvisno od gona,** če ga ne gledamo zgolj kot nekega (po Vebru nenaperjenega) doživljanja, temveč kot **gonilo** v pravem pomenu besede, kot **moč.** To gonilo oz. **ta** moč si namreč vzpostavlja in izpostavlja svoje spoznanje **zato,** da ne bi bila v svojem po-gonu **slepa.** To pomeni, da mora **gon,** da bi sploh mogel biti temelj vse kulture, civilizacije, razvoja (= vse znanosti, tehnike, organizacije itd.), **razsvetliti samega sebe s spoznanjem ter se tako samo-vzpostaviti kot volja,** v kateri in po kateri je ipso facto odločeno o notranji pravilnosti ali nepravilnosti »doživljanja« (pravzaprav o **resnici** vsega, kar za to voljo sploh **je**). Volja v bistvu ni nič drugega kot znanstveno (spoznavno) samorazsvetljeni **gon,** tj. tak **»gon«,** ki se v vsem notranjem in vnanjem (tj. v samoeksplikaciji subjektivitete ali v filozofiji oz. metafiziki, znanosti, tehniki, tehnologiji, organizaciji, skratka v celotni kulturi in civilizaciji) iz-kazuje ali pro-izvaja — **ne slepo** —, temveč po samoproizvedenih znanstvenih principih spoznavanja in predvsem po **samodoločbah** ali principih avtonomne moralnosti. Tako je torej v Vebrovi misli **volja kot znanstveno samorazsvetljeni gon** (zato Veber tudi lahko reče, da »svojo **voljo** človek neposredno sam ustvarja«) zares **subjektiviteta subjekta;** zato je za Vebra subjekt »edini skustveno obistinjeni . . . substancialni nosilec svojih doživetij«, tj. **sub-stantia, sub-iectum.**

Nazadnje moramo orisati še Vebrovo pojmovanje prirode, ki je določneje izvedeno v njegovem **Uvodu v filozofijo.** Bivajoče v celoti, tj. vse pred-

metno sploh, je po Vebru »razplasteno« 1. na čisto stvarno (»mrtva« priroda), ki mu pripada tudi vse animalno (rastline, živali), 2. na animalno-duhovno (človeka) in 3. na čisto duhovno (boga). Človek je tako »sredina« med prirodo in bogom; v samem sebi, v svojem samorazumevanju odkriva človek prirodno in božansko in je tako ključ za razumevanje bivajočega v celoti.[15] V tem je Vebrov antropocentrizem in tako je njegova filozofija antropologija v bistvenem smislu.

Kako pride Veber do postavke o čisto stvarni nasebni prirodi in kako jo razume? Videli smo že, da je po Vebru ves ustroj subjekta (subjektiviteta) in njegovega doživljanja zgrajen na podlagi doživljajev najnižjega reda in zato najbolj fundamentalnih, namreč na **predstavah,** ki pomenijo občutke (čutne »podatke«) v navadnem pomenu besede. Šele na podlagi teh čutnih predstav se gradijo vsa druga doživetja subjekta, namreč mišljenje, čustvovanje, stremljenje, vrednotenje itd. Toda presenetljivo je, kako samoumevno sprejema Veber **danost** teh doživljajev najnižjega reda ali čutnih predstav. Če imamo enkrat zagotovljene **te** čutne danosti, potem je nadaljnjo zgradbo subjektivitete že mogoče tako ali drugače postaviti. Toda vprašanje je, od kod te čutne predstave same, kakšen je način njihove danosti, če nam temeljno miselno filozofsko izhodišče doživljanja (kartezijanskega **cogito**) ne dopušča absolutnih dogmatično transcendentnih postavk. Veber na to vprašanje ni jasno odgovoril, temveč je tem čutnim predstavam dogmatično položil v osnovo neko **nasebno prirodo,** vsled česar je moral — glede na svoje filozofsko izhodišče nedosledno — sprejeti tudi **»bistveno odvisnost** duševnosti od neduševnosti«.[16] Za »dokaz« temu se Veber preprosto sklicuje na tisto, kar imenuje npr. Husserl naivno vero v nasebno eksistenco sveta, kar pa načelno mislečemu mislecu filozofije kot znanosti ni dopustno.

Kljub omenjeni dogmatični postavki pa Veber noče veljati za naivnega realista, ki ga razume nekako iz razlikovanja primarnih in sekundarnih kvalitet teles, ko pravi, »... da predpostavlja ravno konstantno in zakonito **pristno** predstavljanje teh **fenomenalnih** fizikalnih pojavov, ki tvore v svoji skupini nam znani **fenomenalni** (dišeč, barvan, topel, hladen, doneč ...) **zunanji svet** (ki kot tak gotovo ne **eksistira),** po svoji naravi še **eksistenco** nekega nefenomenalnega, to je objektivno bivajočega zunanjega sveta«. (Uvod v fil., str. 316.) Za Vebra bi bil torej naivni realist tisti, ki bi zatrjeval eksistenco fenomenalnega sveta.

Opisana nasebna priroda, nefenomenalni svet nasproti fenomenalnemu pa pri Vebru ni mišljen iz razlike med pojavom in stvarjo po sebi v Kantovem smislu, temveč iz razlike ali razcepa med pred-znanstveno (vsakdanjo človeško) podobo sveta in moderno znanstveno-tehnično podobo sveta. Prva je podoba dišečega, barvitega, toplega itd. sveta, v katerem sonce vzhaja in zahaja, so zime, pomladi, poletja in jeseni, je rojstvo in smrt itd.; drugo je podoba brezbarvnega sveta, kjer sonce ne vzhaja in ne zahaja, ni ne barv ne svetlobe ne teme ne vonjev ne glasov ne letnih časov ne rojstva in ne smrti.

[15] Primerjaj »Uvod v filozofijo«, str. 325.
[16] Primerjaj »Uvod v filozofijo«, str. 314, 315, 316.

Nefenomenalna Vebrova priroda ni torej nič drugega kot mnogotera merljiva in preračunljiva kvantitativna razmerja golih mnogoterih, po merah in štetju določenih razsežnosti. Pri tem je treba posebej podčrtati, da to ni le kaka **gola podoba** prirode ali sveta, ki bi bila izmišljena ali poljubna, temveč je z dejansko znanstveno-tehnično produkcijo in po nji sami iz-postavljeni njen **dejanski svet** oziroma **dejanska priroda.** In presenetljivo je, da Veber ta **tako** dejanski svet ali **to** prirodo, ki po svojem bistvu ni nič drugega kot dejanska iz-postava ali način dejanskega samouteležnja volje do moči oziroma obvladovanja,[17] nereflektirano postavlja v osnovo samemu človeku kot nosilcu ali subjektu te volje (ki je sama pravzaprav subjekt) ter tako povratno razlaga človeka iz njegove lastne iz-postave (češ da »eksistenca jazov predpostavlja eksistenco zunanjega sveta«), namesto da bi TO in TAKO prirodo dosledno filozofsko razumel »iz« človeka, kar bi ustrezalo samemu načelnemu **izhodišču** filozofije kot znanosti. S tem bi tudi odgovorno in utemeljeno izrekel moderno samorazumevanje človeka kot dejansko avtonomnega, po lastni znanosti in tehniki dejansko samopostavljajočega se bitja.

Veber je bil zelo blizu tej misli dejanske samopostavljenosti človeka kot subjekta, vendar jo je vedno znova zgodovinsko ne-odgovorno (vendar **ne** v smislu napake ali samovolje) **prekril** z mnogimi absolutno transcendentnimi, dogmatičnimi postavkami, kar lahko zasledimo v vseh poglavitnih mislih njegovega zasnutka filozofije. Tu je tudi treba iskati razlog, da je ostala pri Vebru moderna **tehnika** v najširšem pomenu, ki vključuje tudi sodobne znanosti, tematično ne-premišljena oziroma se sploh ni pokazala kot vprašanje. Kot je v Vebrovi filozofski misli ostala **konstitucija** pred-meta v Husserlovem fenomenološkem smislu nepopolna, prav tako je ostala tematično nedotaknjena tudi filozofsko razumljena dejanska **produkcija** pred-meta, npr. v Marxovem smislu. Tudi v pojmovanju volje kot temelja bivajočega v celoti in kot najbolj lastnega bistva človeka je ostalo pri Vebru prikrito razmerje te volje do nji **lastne moči** in njenega nenehnega samopreseganja (npr. v Nietzschejevem smislu), kar je z drugega (bistvenejšega) gledišča zagledana ekspanzija moderne tehnike.

Če tehnika v najširšem možnem smislu ni kaka poljubna dogodivščina človeštva, če je bistvo tehnike neki usodno-zgodovinski dogodek sveta, potem moremo reči, da je Husserlova misel temu bližja; predvsem pa sta Marxova in Nietzschejeva misel, ki vsaka s svoje strani premišljata ta dogodek sveta, bistveno zgodovinsko odgovornejši od Vebrove, ki je sicer temu zelo blizu, obenem pa to tudi **prikriva.** Opozorilo na to prikrivanje pa ne more veljati za kako golo kritiko Vebrove filozofije, zakaj v nekem globljem slovensko-narodnem, zgodovinskem smislu je prav to prikrivanje in z njim vsa doslej nakazana paradoksija Vebrove filozofske misli za nas najbrž v posebnem smislu **razkrivajoča,** če dopustimo možnost, da je celotna Vebrova misel v neki pristnejši zvezi z **zavestjo slovenstva.**[18]

[17] Primerjaj s tem mojo razpravo **Leninova »filozofija«, ali o imperializmu,** ki bo v kratkem izšla pri založbi Obzorja v Mariboru.
[18] Kaj s tem mislim, glej že omenjeno razpravo »O slovenstvu in filozofiji« v »Problemih«, štev. 91—92.

Kljub omenjenim nesamovoljnim prikrivanjem in nepopolni bistveno zgodovinski odgovornosti (če smemo tako reči) pa je **Vebrova misel glede na zasnutek in izvedbo filozofije kot znanosti v bistvenem smislu samoizraz in samopotrjevanje znanstveno-tehnične epohe sveta na Slovenskem,** kljub vsemu svojemu antropologizmu, teološkosti ter gibanju v sferi doživljanja **in prav zato.** Reči smemo, da je Vebrova filozofska misel, taka, kakršna pač je, vendarle najvišji doseg **slovenske** čisto filozofske (laične) misli med obema vojnama, ki je v primeru s sočasnim zelo razvitim slovenskim neotomizmom oziroma neosholastiko tudi bistveno zgodovinsko odgovornejša; namreč odgovornejša zato, ker se v nji pristneje kot v neosholastiki izkazuje zgodovinsko nepoljubno samorazumevanje človeka kot avtonomnega, samodejavnega bitja. Prav zaradi tega pa gotovo zasluži mnogo večjo pozornost, kot je je bila deležna pri nas po drugi svetovni vojni, ne da bi seveda hoteli delati iz nje kako novo ideologijo.

O kritičnem branju

Taras Kermauner

Svojega prispevka si nisem zamislil kot historično analizo konkretne filozofsko-scientistične smeri v književni kritiki (strukturalizma), temveč kot odprto navajanje problemov, za katere se mi zdi, da jih je posebno močno podčrtal ravno strukturalizem. Moj prispevek naj bi bil torej bolj teoretskega značaja, zastavil naj bi nekaj vprašanj ali dilem, mimo katerih sodobna marksistična misel nikakor ne more. Da bi bil pri tem čim nazornejši, izvajam te probleme — vsaj deloma in implicite — iz lastnih literarno kritičnih prizadevanj oziroma jih poskušam z njimi kar najtesneje povezati. Svoje delo opravljam namreč po dveh tirih: po eni strani se ukvarjam z literarno zgodovino in literarno kritiko, po drugi pa bi rad to svoje ukvarjanje tudi teoretično osvetlil, odkril stališča, kriterije, cilje, instrumente, iz katerih pri svojem konkretnem razčlenjevanju konkretnih del izhajam in jih pri tem uporabljam. Obe dejavnosti se mi ves čas tesno povezujeta. Prepričan sem, da je takšno povezovanje koristno, saj bo teoretik, ki ga zanima samo filozofski aspekt problema, morda nagnjen k temu, da bi bil kriviČen do avtonomne, konkretne historično-empirične snovi ter ji delal silo, kritik-praktik pa se nahaja v nasprotni nevarnosti, namreč da bi popustil elektricizmu kriterijev, analiziral in sodil brez koherentnega filozofskega temelja, brez samorefleksije, ki je sleherni moderni literarni kritiki tako neogibno potrebna, sodil s tisto samoumevnostjo, ki sicer neovirano prinaša na dan kritikovo življenjsko skušnjo, spreminja pa to kritiko bolj v literarno esejistični posel, namesto da bi bila vendarle po možnosti čim bolj znanstveno stroga in filozofsko premišljena. Seveda ima tudi povezovanje obeh vidikov svojo slabo plat: kdor se spozna na oboje, se običajno ne spozna na nič ali pa vsaj ne zares dobro; omahuje kot filozof in kaže svoje slabe točke kot kritik. Ven-