

Vojko Strahovnik
**VEBROVA MISEL
MED LOGIKO
NAGONSKE
PAMETI IN
ANTROPOLOGIJO**

207-218

UNIVERZA V LJUBLJANI,
TEOLOŠKA FAKULTETA
POLJANSKA C. 4, 1000 LJUBLJANA
IN
UNIVERZA NA PRIMORSKEM,
ZNANSTVENO-RAZISKOVALNO SREDIŠČE
GARIBALDIJEVA 1, 6000 KOPER

::POVZETEK

V PRISPEVKU SE UKVARJAM s ključnimi spremembami, ki se pojavijo s prehodom iz prvega obdobja Vebrovega filozofskega razvoja, ki je še bistveno uokvirjeno znotraj predmetne teorije ter proučevanja odnosa med doživljaji in njihovimi predmeti, v drugo, osebno fazo, kjer je pozornost usmerjena tudi na sam subjekt doživljanja. Pri tem gre za zelo pomemben premik, ki prav za prav šele omogoča polno razumevanja njegove etike kot logike nagonse pameti, ki jo je sistematično podal v svoji knjigi *Etika: prvi poizkus eksaktne logike nagonse pameti* (1923). Tako lahko šele njegova filozofska antropologija iz knjige *Filozofija: načelni nauk o človeštvu in njegovem mestu v stvarstvu* (1930) v nekem smislu utemelji in upraviči empirične postulate njegove etike vesti. V prispevku nadalje pokažem, kako ima znotraj te filozofske antropologije poleg pojma osebe ključno vlogo tudi pojem človeškosti oz. človeštva, kateremu se Veber najbolj približa preko obravnave cerkvenega občestva kot posebne vrste človeške socialnosti.

Ključne besede: etika, vrednostno čustvovanje in stremljenje, antropologija, oseba, ideja človeškosti.

ABSTRACT**VEBER'S PHILOSOPHY BETWEEN LOGIC OF INSTINCTIVE REASON AND ANTHROPOLOGY**

In the paper I investigate the key transformations that occurred between the first period Veber 'philosophical development, which is substantially framed within the object theory and studying the relationship between experience and its objects, and the second, personalistic stage, where the focus is directed also to the bearers of experience. This represents a very important shift, which consequently allows for a full understanding of his ethics as logic of instinctive reason, which he systematically presented in his book Ethics: First Attempt towards an Exact Logic of Instinctive Reason (1923). Thus his philosophical anthropology from the book Philosophy: The Principled Lessons on Humanity and Its Place in the World (1930) in some sense explicates and justifies empirical ethical postulates of ethics of conscience. The paper further shows how within Veber's philosophical anthropology along with the notion of the person a key role is also played by the concept of humanity, to which Veber gets closest through his explication of ecclesial community as a special kind of human sociality.

Keywords: ethics, evaluative emotion and striving, anthropology, person, idea of humanity.

::UVOD

V prispevku bomo obravnavali utemeljitev Vebrove moralne filozofije in sicer bo v ospredju vprašanje vsebine moralnosti. Najprej si bomo zastavili vprašanje, kako Veber to vsebino utemeljuje v njegovi sistematični in obširni obravnavi polja etike, ki jo nahajamo v njegovi knjigi *Etika - Prvi poizkus eksaktne logike nagonke pameti* iz leta 1923. Izpostavili bomo posamezne točke te obravnave, v katerih omenjena utemeljitev umanjka ali ostaja nezadostna. Nato bomo našo pozornost usmerili na temeljne poteze Vebrove filozofske antropologije in psihologije v knjigi *Filozofija: načelni nauk o človeštvu in njegovem mestu v stvarstvu* iz leta 1930. Ključna gradnika te antropologije sta – z vidika izpostavljene problema – pojma osebe in človeštva. Pokazano bo, kako šele takšna zastavitev polja etike in antropologije omogoči ustrezno utemeljitev Vebrovih empiričnih postulatov etike vesti, ki jih najdemo že v *Etiki*.

::VEBROVO RAZUMEVANJE EMPIRIČNIH POSTULATOV VESTI V ETIKI

Etika je v Vebrovi prvi zastavitvi tega polja zanj po svojem bistvu logika nagonkega doživljanja, podrobneje vrednostnega čustvovanja in stremljenja. Ukvarja se z njegovo (formalno in materialno¹) pravilnostjo oz. nepravilnostjo ter išče temeljne in splošne kriterije te pravilnosti. (Veber, 1923: 75). Slednja je tudi cilj našega etičnega življenja. Poleg vrednotenja oz. vrednostnega čustvovanja Veber postavlja tudi vrednostno stremljenje, ki ga oblikujemo na temelju prvega, torej poleg tega, da nekaj vrednotimo ali ne vrednotimo, lahko po temu tudi stremimo ali to zavračamo. Predmeti stremljenj so "naj-i" oz. (pozitivna ali negativna) najstva. Psihološko pojmovanje vrednotenja in vrednostnega stremljenja kot vrednote in najstva razume vse to, kar je (lahko) predmet tega našega vrednotenja in stremljenja. Kot takšno seveda

¹Materialna pravilnost mišljenja in čustveno-stremljenjskega doživljanja je odvisna od ujemanja z istinitimi dejstvi, medtem ko je formalna pravilnost odvisna zgolj od logičnih relacij med prepričanji (mislimi, vrednostnimi sodbami, stremljenji), te morajo biti namreč takšne, da bi materialna pravilnost ali nepravilnost teh prepričanj sama po sebi sledila iz materialne pravilnosti ali nepravilnosti drugih prepričanj. Formalna pravilnost sama ne vključuje materialne pravilnosti, je pa za Vebra dobro vodilo oz. pokazatelj, da dosegamo tudi materialno pravilna miselna in nagonka doživljanja. (Veber, 1923: 376-391)

ne more ponuditi temelja etike, saj lahko ljudje vrednotimo in stremimo po najrazličnejših stvareh (glede na to je takšno nagonsko doživljanje lahko psihološko pravilno). Zato Veber kot ključnega izpostavi prehod od psihološkega do apsihološkega pojmovanja vrednot in najstev, kjer sta vrednota in najstvo postavljena kot samostojni predmetni kvaliteti, ki nastopata kot predmet tega doživljanja in ju ne moremo zamenjevati s tem doživljanjem samim (Veber, 1923: 106-304).² Tako lahko vidimo, kako takšno jedro etike pri Vebru ostaja trdno v okvirih predmetne teorije ter da je povsem v ospredju odnos med doživljanjem ter predmetom tega doživljanja. Ali, kot to opredeli Janez Juhant, je za Vebra ključno vprašanje, kako našo voljo “dojeti na znanstven način, in sicer tako, da bo iz nje izhajajoča motivacija objektivno utemeljena in ne bo poljubna” (Juhant, 2011: 122).

Toda, kaj nam lahko Veber v okvirih tako zastavljene etike sploh spregovori v sami vsebini moralnosti. To je pomembno tudi zato, ker v prvem delu *Etike* sam pravi, da gre etiki poseben status, saj ta ni znanost, “vsaj ne v onem smislu besede, ki velja za vse ostale znanosti, to pa zato ne, ker v svojem najglobljem jedru ni zgolj teoretičnega, temveč praktično-normativnega značaja” (Veber, 1923: 61). Od kod in na kakšni podlagi torej preiti k temu praktično-normativnemu značaju etike, ki bo segal onkraj formalne in materialne pravilnosti vrednostnega nagonkega doživljanja?

Zdi se, da se Vebru samemu to niti ne zastavlja kot poseben problem. Ko obravnava izbrane tradicionalne in sodobne etične teorije, med drugim pravi takole. “Kaj je dobro in zlo, kake so naše dolžnosti, torej predmet etike nam v najmarkantnejših točkah riše s čudovito natančnostjo že naše vsakdanje življenje; naloga znanstvene etike pa obstoji v tem, da faktične imperative vsakdanjega življenja, ki polnijo srce tudi zadnjega pastirja, stori dostopne tudi našemu razumu, t.j. da njihovo veljavnost tudi od svoje strani ‘dokaže’, nasprotna mnenja pa ‘ovrže’.” (Veber, 1923: 32) V tem smislu pomembno vlogo odigra vest, na kateri Vebrova etika tudi temelji, kajti poleg tega, da jo opredeli kot dispozicijo za materialno in formalno pravilno vrednostno čustvovanje in stremljenje, kot samo nagonsko pamet, odigra zanj tudi to vlogo, da se nanjo sklicuje pri sami vsebini moralnosti. To je razvidno tudi iz tega, da razume kot najbolj univerzalen postulat etike načelo: “Poslušaj vselej in povsod glas svoje vesti!”. Poglejmo to točko podrobneje.

V četrtem in zadnjem delu *Etike* se Veber loti tega, čemur sam pravi “empirična verifikacija nagonke logike” (Veber, 1923: 537). Šele na tem mestu njegova etika dobi tisti praktično-normativni značaj, ki ga Veber od nje terja,

²Za bolj celostno predstavitev tega vidika Vebrova etika glej npr. Žalec 2002, Potrč 2005; 2001 in Strahovnik 2005; 2011.

kajti šele tukaj Veber vsaj kratko spregovori o vsebini moralnosti. Pred tem je obširno podal aksiome nagonске logike (npr. aksiome vrednosti in nevrednosti, vrednostnih objektov ipd.) ter konsekvence teh aksiomov, ki pa so zgolj strnitev sistematično razvite predmetne teorije za vrednostna čustva in stremljenja. Med njimi tako najdemo aksiome (materialne in formalne pravilnosti) kot so npr. "Vsaka vrednost je pozitivna ali negativna.", "Vrednotenje oz. sovrednotenje vrednih oz. sovrednih pojavov je materialno pravilno.", "Vrednoti vse, kar smatraš za vredno." ali "Zavračaj vse, o čemer smatraš, naj ne bo." (Veber, 1923: 488-532). Vendar nato od teh aksiomov preide na empirične postulate vesti. Prične s tem, da se moramo zgolj vprašati, katera so tista posamična moralna dejanja – Veber namreč meni, da so posamična dejanja tista, o katerih je naše spoznanje vesti bolj gotovo, kakor pa glede splošnih moralnih zakonov (Veber, 1923: 417) – , katerim pritruje tudi naša vest ali pa jih po drugi strani zavrača, ter jih bomo lahko primerjali, ali se ujemajo s shemo prej razvite pravilnosti nagonске pameti. Nato se obrne k svoji etični refleksiji in pravi, da vest od nas zahteva določena dejanja v četvernem pogledu in sicer so to dejanja a) do mene samega, b) do mojih bližnjih; c) v kolikor zadevajo družbo, v kateri živim in d) kolikor zadevajo kulturne fenomene oz. nadosebne dejavnike kot so znanost, umetnost, država in religija (Veber, 1923: 538-539). Nato v naslednjem koraku za posameznike oddvoji v prvi vrsti štiri vrednote, in sicer zdravje, srečo, razvoj in uveljavitev, ki jih moramo v sebi in drugih pospeševati in gojiti oz. jih ne omejevat. Pri družbi in skupnosti postavi v ospredje družbeno blagostanje (v smislu kvantitete in kvalitete) in red ter izpostavi še, da moramo dati t.i. naravnih družbam (družini, državi) prednost pred umetnimi družbami in večjim pred manjšimi. Glede kulturnih fenomenov določi zgolj splošno dolžnost, da jih moramo podpirati, gojiti in pospeševati ter jih ne ovirati ali rušiti. Po tej zastavitvi empiričnih postulatov vesti Veber zgolj kratko ugotovi, da se skladajo s podanimi aksiomi formalne in materialne pravilnosti našega vrednostnega čustvovanja in stremljenja, hkrati pa pripominja, da podani postulati tako ali tako niso – kakor sam pravi – "niti blede okostje" vsega tega, kar nam nalaga naša vest (Veber, 1923: 548-54). Toda, kaj upravičuje izbira tega oz. takšnega okostja? Kaj utemeljuje empirične postulate vesti? Zdi se, da Veber v danih okvirih tega odgovora ne more podati.

Nadalje, ko Veber poskuša na kratko utemeljiti skladnost med aksiomi nagonске pameti in empiričnimi postulati vesti, se prav za prav v največji meri sklicuje nazaj na formalno in materialno pravilnost naših doživetij, s smislu, da če zapostavljam lastno zdravje in razvoj, to pomeni, da zmanjšujem svojo dispozicijo za pravilno doživljanje. Pravilnost doživljanja je zanj neke vrste psihološka vrednost. Enako pri postulatih, ki so vezani na družbo in

nadosebne dejavnike. Veber se s tem v *Etiki* vrti v nekakšnem krogu, katerega izhodiščna in končna točka je pravilnost doživljanja kot človekov končni smoter, na katerem vse sloni (Veber, 1923: 549-558).

::UTEMELJITEV ETIKE V ODNOSU DO OSEBE

Tako pri Vebru omenjeno utemeljitev etike oz. njenih empiričnih postulatov srečamo šele v drugi, to je osebni fazi razvoja njegove filozofije, ki jo zaznamuje – kakor to opredeli Bojan Žalec (2002: 15) – prehod iz psiho- in predmetocentričnosti v antropocentričnost, znotraj katere je v prvo vrsto postavljen pogled na osebo kot celoto, kot na podstat. To predstavlja bistven premik izven zarisa odnosa med doživljanjem in predmetom doživljanja. Temelj filozofije postane filozofska antropologija, ki proučuje osnovno jedro človeka. Na tem temelju lahko Vebrovo filozofijo označimo tudi kot personalistično (Žalec, 2011: 38). V nadaljevanju predstavljamo osrednje točke tega prehoda ter na koncu sklenemo s pogledom nazaj, torej k prvotni zastavitvi etike.

Najbolje lahko ta premik v Vebrovi filozofiji premislimo ob njegovem delu *Filozofija*. Osnovna zastavitev naše duševnosti izhaja iz nenaperjenega nagonkega doživetja³, ki šele omogoča naperjene umske (predstave, misli) in nagonke (čustva, stremljenja) doživljanje (Veber, 2000: 51-53). Vse to z druge strani dopolnjuje oz. zapolnjuje še sekundarno nenaperjeno doživetje, ki ga lahko razumemo kot posledico nagonkega doživetja in ga označimo tudi za razpoloženje.⁴ Veber poda novo delitev čustvovanja in stremljenja v stvarno, osebno in svetostno (oz. hagiološko).⁵ Že na začetku jasno opredeli, da

³Veber s tem v zvezi omenja npr. hranilni, spolni, družabni in splošni življenjski nagon (Veber 2000: 59). Kot posebno vprašanje lahko oddvojimo tudi to, ali obstaja kakšen poseben etičen gon, ki bi bil podlaga našemu vrednostnemu čustvovanju in stremljenju, podobno kot Veber pravi, da imamo npr. umetniški ali znanstveni gon, ki sta temelj kulturnemu udejstvovanju (cf. Veber, 2000: 52, 58).

⁴Razpoloženje “ni naperjeno, nima svojih ‘predmetov’“ in je “le gola razvojna posledica takšnega ali drugačnega [...] nagonkega doživetja, to je [...] predhodnih čustev in stremljenj” (Veber, 2000: 61).

⁵Veber v *Filozofiji* iz leta 1930 razvije delitev čustvovanja na dojemalno (tj. čustvovanje, pri katerem vrednote le trpno dojemamo in je utemeljeno na umskih doživljajih (občutenje ugodja-neugodja)) in osvojevalno čustvovanje ali vrednotenje, ki je utemeljeno na dojemalnem čustvovanju samem (tj. čustvovanje pri katerem odgovarjajoče vrednote dejavno osvajamo, pri čemer se slednje deli še na reaktivno (veljavno zgolj za subjekta samega) ter presojevalno (vezano na presojo in obče veljavno, v smislu, da naj bi vsak drugi vrednotil enako kot mi). Prav tako razvije delitev vrednotenja in vrednostnega stremljenja na stvarno, osebno in hagiološko oz. svetostno. Temu ustrezno razlikuje med stvarno vrednostjo, osebno vrednostjo in hagiološko vrednostjo. Pri stvarni vrednosti nadalje razločuje med kakovostno stvarno vrednostjo, ki pripada pojavom kot so prijetnost, lepota, resničnost in prostost, medtem ko stvarna vrednost v ožjem pomenu besede pripada stvarim, ki so vredne zaradi teh zgoraj naštetih lastnosti. Osebna vrednota in nevrednota sta dobrota in zlost. Hagiološka vrednota je svetost. Osebna vrednota in svetostna vrednota se od stvarne razlikujeta po tem, da sta obe neposredni in sestavni, kar pripadata osebi oz. osebam neposredno in ne prek njihovih lastnosti. Svetost pa sploh utemeljuje ves vrednostni sestav, saj edina vključuje vse ostale vrednote in je hkrati absolutna vrednota, ker ni “relativna” v tem smislu, da ne dopušča negativnega pola. Žalec (2010: 223) takšen pristop izpostavi kot enega izmed temeljev

so predmeti našega pristinega vrednostnega čustvovanja in stremljenja, torej ljubezni in sovraštva, spoštovanja in zaničevanja, lahko zgolj osebe same (Veber, 2000: 31). Osebnostno vrednotenje je – za razliko od stvarnega – neposredno ter ne predpostavlja kakšnega drugega čustvovanja ob osebi, ki jo ljubimo (reaktivno vrednotenje) ali spoštujemo (presojevalno vrednotenje), kakor veselje nad neko stvarjo na primer predpostavlja uživanje ob njej (Veber, 2002: 67-68). Ob tem velja dodati, da je reaktivno vrednotenje sicer razvojna podlaga presojevalnemu, vendar je po drugi strani presojevalno vrednotenje presojevalno-smiselna podlaga reaktivnemu vrednotenju. (To pomeni, da sta ljubezen in sovraštvo kot čustvi razvojna podlaga spoštovanju in zaničevanju, hkrati pa velja, da neko osebo ljubimo ali sovražimo toliko, kolikor ta zasluži naše spoštovanje ali zaničevanje. Enako obrnjen vrstni red je tudi pri vrstah vrednotenja; razvojno si slede stvarno, osebnostno in svetostno vrednotenje, medtem ko šele slednje podeljuje smisel prvima dvema; svetostno vrednotenje je za Vebra “absolutna smiselna podlaga” človekove osebe (Veber, 2000: 73-75)). Nadalje Veber razvije misel, da je tako domena stvari sama po sebi vrednostno brez vsake vrednosti in nevrednosti, medtem ko je domena oseb že sama po sebi vredna ali nevredna.

Tudi v *Filozofiji* ostaja izhodišče to, da je cilj vsakega posameznika in družbe kot celote čim bolj pravilno umsko in nagonsko doživljanje, pri čemer je za moralnost posebej pomembna notranja (nevsiljena in svobodna) pravilnost, za katero smo odgovorni in ki jo lahko povezujemo tudi z razumnostjo in nerazumnostjo (v širšem smislu). Pogoj same notranje pravilnosti je dejavnost subjekta; šele takrat lahko npr. govorimo o spoznanju ali pristni ljubezni in spoštovanju. Volja je tako tisti dej, ki izvira iz človeške osebe same. S tem je oseba postavljena na področje duha in to jo oddeljuje od ostale narave. Oseba je, kot smo že dejali, za Vebra edina podstat, in to tudi utemeljuje, da je kot takšna lahko “edini pravi predmetni cilj ljubezni ali sovraštva ter spoštovanja ali zaničevanja” (Veber, 2000: 100). Zato lahko takšno filozofijo z določenimi omejitvami označimo z oznako substančni personalizem (za razliko od relacijskega personalizma) (Žalec, 2011: 38). Takšno pojmovanje osebe je tako eden izmed temeljev za etiko, kot jo je Veber zastavil že sedem let prej.

Kratko si bomo predstavili, kakšno vlogo ima v tej povezavi Vebrov pojem človeštva. Po eni strani Veber zavrača pojem človeštva kot obliki družbene skupnosti (npr. v smislu nadgradnje družine ali naroda), kajti, da bi lahko takšna skupnost obstajla, bi morali mi kot njeni člani povsem preseči našo dušno-animalično naravo in postaviti v ospredje duhovno osebno, kar pa ni

fenomenološke antropologije ter Vebrovo filozofijo v tej točki označi kot analogno Schelerjevi. Izpostavi tudi, da pri obeh nahajamo razumevanje doživljanja vrednost ter oblikovanja moralnih sodb preko analogije z vidno zaznavo.

mogoče, zato takšna, zgolj na duhovnosti, utemeljena skupnost ostaja zgolj nekakšen ideal (Veber, 2000: 105).⁶ Vendar sama ideja človeštva odigra zelo pomembno vlogo.

Veber razlikuje med animalno-duhovno socialnostjo in cerkveno-občestveno socialnostjo. Pri animalno-duhovni socialnosti je izvor in temelj vsake posamezne socialne oblike, ki jo v tem tipu socialnosti nahajamo (družina, narod, sloj, družba, država), človekov notranji ustroj in odsev notranjih gonov, ki jih človek ima. Torej nam za razlago teh socialnih oblik ni treba posegati izven človeka samega in njegovega razmerja do sočloveka. Nasprotno pa se cerkveno-občestvena socialnost v osnovi lahko izoblikuje in tudi pojasni šele preko razmerja človeka do Boga. Druga razlika je v tem, da se šele preko cerkveno-občestvene socialnosti lahko izoblikuje in udejanji t.i. socialna enakopravnost. V *Filozofiji* Veber to opredeli takole:

“Že večkrat smo mogli in morali reči, da gre tudi pri razmerju človeka do Boga za osnovno razmerje osebe do osebe, in sicer za razmerje prirodno pogojene in v tem smislu relativne osebe do prirodno nezavisne in v tem smislu absolutne osebe. Ta vidik pa je sam po sebi najtesneje spojen z idejo vsega tega, kar imenujemo recimo *socialno enakopravnost* vseh ljudi, to je vseh prirodno pogojenih oseb. Naj bodo med temi osebami v vseh ostalih ozirih kakršnekoli animalne in duhovne razlike, v svojem ter zadnjič orisanim osnovnem razmerju do božje, absolutne osebnosti nima nobena izmed njih, vsaj po lastni naravi ne, prav nič pred drugo. Tako pa je zdaj sam po sebi dan tudi načelni dušeslovni razlog za obstoj in razvoj take posebne vsečloveške socialnosti, take posebne zakonite ureditve dejanskih nagonskih odnosov človeka do človeka, ki ji je skupna osnovna podlaga orisana načelna relativnost vsake človeške osebnosti in ki ji je enako skupen osnovni cilj, da to relativnost tudi v socialnem pogledu vedno bolj izravnava in v tem smislu človeštvo ‘končno reši’; in sicer bi *ta* rešitev bila dana s končno oprostivitvijo

⁶Enako zavrnitev in utemeljitev najdemo že v *Idejnih temeljih slovanskega agrarizma*: “Če pa gremo zdaj še korak naprej in skušamo obstati n. pr. šele pri človeštvu sploh, takoj vidimo, kako bi v socialnem pogledu tu stopila instinktivno-nagonska plat popolnoma v ozadje, racionalno-duhovna pa v ospredje. To dejstvo je že neposredno skustveno fundirano; napram človeku, s katerim te ne veže nič drugega nego okoliščina, da je tudi - človek, boš komaj imel kake posebno instinktivno-neposredne čustvene in stremljenjske odnošaje, kar ti pa na drugi strani dela tem lažje, da nastopaš napram njemu z umske in nagonka plati nekako zgolj ‘umno’, ‘logično utemeljeno’” (Veber, 1927: 22). Veber nato nadaljuje: “Človek bi prenehal biti človek brez instinktivno-animaličnega življenja kakor tudi brez racionalno-duhovnega: v prvem slučaju bi postal - ‘angel’, v drugem pa - prosta žival. Človek pa ni ne angel ne žival, temveč edina organična sinteza obeh, duhovnega in živalskega, duha (*Geist, spiritus*) in duše (*Seele, anima*).” (Veber, 1927: 26). Dopušča uporabo pojma človeštvo le v pomenu, ki je nekako vzporeden glede na npr. pojma živalstvo in rastlinstvo. Tudi pri definiciji uporabi pogojni govor; človeštvo je socialna enota, “ki bi po svoji socialni sili producirala in gojila izključno racionalno-duhovno socialno človeško življenje; kot taka pa ostane le - ideja, ki se konkretno realizuje le v narodu” (Veber, 1927: 27).

človeka od izkustveno neobhodnega objema njegove prirodnosti, ne da bi pri tem kaj trpelo ali sploh moglo trpeti že obravnavano razmerje človeške, relativne duhovnosti do božje, absolutne.” (Veber, 2000: 134-135)

Animalno-duhovna socialnost izhaja iz vsakega posameznika in se udejanja v obliki nagonskih odnosov človeka do človeka, medtem ko cerkveno-občestvena socialnost izhaja iz notranjega razmerja človeka do Boga in se šele preko tega razmerja udejanja v nagonskih odnosih človeka do človeka. Veber ugotavlja, da med obema ni in niti ne more biti notranjih nasprotij.⁷

Cerkveno-občestvena socialnost “je zgrajena neposredno na človeški duhovnosti, motreni le še po razmerju do bližje duhovnosti, in ima to svojo osnovno težnjo, da vede tudi z vidika dejanskih nagonskih odnosov človeka do človeka človeško duhovnost do končne načelne osamosvojitve napram vsej človeški prirodnosti” (Veber, 2000: 140) Tukaj Veber sedaj zaključí svoje iskanje odgovora na problem človeštva kot posebne socialne skupnosti, ki ga je začel že v *Idejnih temeljih slovanskega agrarizma*. Cerkveno občestvo se pokaže kot zadovoljiv kandidat za takšno skupnost, ki se neposredno in posredno veže zgolj na golo duhovnost, hkrati pa sprejema človeka z vsemi ostalimi lastnostmi in torej s tem tudi njegovo vključenost v ostale socialne oblike. Ideji človeštva, ki je izključno naravnana na duhovnost, Veber pravi tudi humaniteta. Pri njej je pomemben naslednji vidik. “Dočim je pri vsakem družinskem, narodnem, slojnem, družabnem in državnem razvoju poedino človeško bitje več ali manj le sredstvo, ki ima svoj namen samo v pristojni obliki sem spadajoče socialnosti sami, torej na pr. v družini ali narodu ali državi, pa gre pri cerkveni socialnosti za tako končno socialno obliko, ki je

⁷Argument za to je naslednji. Vsa animalno-duhovna socialnost izhaja iz človekovega notranjega bivanja in njegove narave. Tudi cerkveno-občestvena socialnost izhaja iz človekovega notranjega bivanja, a motrenega v luči njegovega razmerja do Boga. Med dvema stvarima, ki izhajata iz istega jedra oz. bivanja, ne more biti zares nekíh notranjih nasprotij, Torej sledi, da si tudi cerkveno-občestvena socialnost in država ne moreta biti notranje nasprotni. Tega dejstva prav nič ne omajajo posamezni primeri nasprotij med cerkvijo in državo; podobna nasprotja se pojavljajo tudi med posameznimi oblikami animalno-duhovne socialnosti, pa vendar tudi med temi načeloma ne more biti notranjih nasprotij. “Enako pa ne smemo za sem spadajoče notranje razmerje med - državnostjo in cerkvenostjo prav nič sklepati že na podlagi in samo na podlagi kakršnihkoli posameznih zgodovinskih slučajev večjega ali manjšega nasprotja med njima.” (Veber, 2000: 137.) Dodatni razlog za nekakšno harmonijo med cerkveno-občestveno in animalno-duhovno socialnostjo je tudi v njunem načelnem razlikovanju glede na človekovo animalno prirodnostjo in osebno duhovnostjo. Za vse oblike animalno-duhovne socialnosti je namreč značilno, da se v veliki meri navezujejo ali pa vsaj usklajujejo glede na človekovo animalno naravo. In čeprav Veber pri razmejitvi družinskega življenja kot v osnovi izhajajočega iz animalnega nagonkega doživljanja in narodnega življenja na drugi strani kot v veliki meri prevlado duhovnega nagonkega doživljanja, zdaj Veber ponovno prav to razliko *mutatis mutandis* uporabi pri pojasnitvi razmerij med obema tipoma socialnosti. Tako se cerkveno-občestvena socialnost glede na animalno-duhovno približuje načelni osamosvojitvi človeka od njegove animalnosti oz. prirodnosti. In ker torej omenjena tipa socialnosti delujeta in izhajata iz različnih osnov, glede na razlikovanje animalnost - duhovnost, je potemtakem še toliko manj možnosti in razlogov, da bi se med njima pojavljala notranja nasprotja. (cf. Strahovnik, 2001)

vsaj idejno sama le sredstvo in to za vsakega poedinega svojega člana.” (Veber, 2000: 141) Na polju utemeljitve etike je tako za Vebera značilno nasprotovanje instrumentalizmu (Žalec, 2010: 27-32).

Šele v odnosu do Boga in potem preko tega odnosa nazaj na polju človeškosti nahajamo takšna odnose, ki so zgolj odnosi med osebami. Svetostni čustvi molitve in češčenja Veber imenuje tudi absolutna ljubezen in absolutno spoštovanje. Ne gre za neko abstraktno idejo človeštva ali splošni pojem osebe, ampak Veber postavlja Boga kot absolutno osebnost, ljudje pa smo po vzoru te osebnosti njen relativen odraz. Cerkevno občestvo je torej kot človeškost – kakor pravi Veber – tudi edina oblika socialnosti, ker človek ni “več ali manj le sredstvo, ki ima svoj namen v pristojni obliki” (Veber, 2000: 141), ampak je ta socialnost sama idejno le sredstvo za vsakega njenega člana; skupnost, ki na podlagi “kulture ljubezni” (Veber, 2000: 213) vzpostavlja skupno prizadevanje človeštva za dobro. Človeštvo si lahko tako zamislimo kot “skupnost” v najširšem smislu, v kateri se odnosi med osebami uravnavajo v odnosu do Boga (cf. Žalec, 2002: 66).

Zanimivo je tudi, da se Veber v Filozofiji osredotoča zgolj na vrednostno čustvovanje, medtem kot stremljenja komaj omeni. Tudi v obsežni končni opombi k besedilu knjige (Veber, 2000: 207-214) najdemo podane zgolj aksiome osebnostnega čustvovanja, vrednosti in nevrednosti, doživljajske pravilnosti in stvarnosti ter podstatnosti. Zadostuje mu, da etiko utemelji preko osebnostne vrednosti (gre za podstatno vrednost), ki pripada vsem osebami in sicer neodvisno od njihovih lastnosti (Veber, 2000: 209). Tako lahko ugotovimo tudi, da ne samo, da se Veber ne ukvarja s krepostmi (Žalec, 2011: 46), ampak zgolj z moralnimi vrednotami in načeli, in da glede slednjih v *Filozofiji* absolutno daje prednost prvim. Prav tako lahko sedaj za nazaj njegove razmisleke v *Etiki* označimo kot te, ki so v prvi vrsti naslavljali zgolj zunanjo pravilnost naših doživljajev (okvir doživljaj in njegov predmet), in šele notranja pravilnost (ta terja dejavnost subjekta) npr. vrednostih čustev in stremljenj, kot jo poda v *Filozofiji*, nam omogoča, da prav za prav razumemo to, kar prej poimenuje nagonška pamet (Veber, 2000: 211), kajti šele glede te notranje pravilnosti sploh lahko govorimo o pametnosti oz. razumnosti.

::SKLEPNE MISLI

S takšnim razumevanjem pojma osebe ter človeštva Veber odgovarja tudi na izzive njegovega časa (izpostavljene v knjigi *Sv. Avguštin*), ki so predvsem v njegovi antropocentričnosti (“Če si nakazano antropocentrično strukturo našega časa nekoliko pobliže ogledamo, pridemo kaj hitro še do posebnih njenih označb, ki jo prikazujejo v kaj čudni luči. Prvič velja, da ta antropocentričnost

naše dobe ni nikaka načelna, temveč samo po zgolj vnanjih činiteljih pogojena antropocentričnost. Sodobni človek je sploh izgubil vero v vsaka načela, ki naj bi veljala sama po sebi in katerim naj bi se podredilo tudi in vprav vse človeško življenje; osnovno prepričanje modernega človeka je nasprotno to, da gre tudi vsem tako imenovanim načelom samo ta in toliko vrednost, kolikor so ta načela obenem človeku tako ali drugače tudi socialno koristna." (Veber, 1931: 127), naturalizmu (motri človeka le kot naravno bitje in zgolj v njegovi prirodnosti), tehnicizmu (namesto kulture se poudarja civilizatorno-tehnična plat življenja; najpomembnejša so življenjska sredstva) in kolektivizmu (ta daje prednost abstraktnim človeškim skupinam pred dejanskim posameznikom). Vse omenjene težnje namreč sprevračajo vrednost osebe ter njeno naravo. Prav vsaka od teh negativnih plati pa je in mora biti presežena, če sprejmemo Vebrovo cerkveno-občestveno socialnost kot idejo, kjer se razmerje človeka do Boga zaobrne nazaj k razmerju človeka do človeka ter etiko utemeljimo na pojmu osebe in njenega dostojanstva.

::LITERATURA

- Juhant, J. (2005): "Vebers Ethik in dem 'System der Wissenschaft'." V: *Anthropos*, 37/ 1-4, Ljubljana: SFD in DPS, str. 81-94.
- Juhant, J. (2011): "Veber's Placement of Ethics into the 'System of Science'." V: Pirc, T. (ur.): *Object, Person, and Reality. An Introduction to France Veber*. Ljubljana: JSKD, str. 121-130.
- Potrč, M. (2005): "The Subjective and the Objective in Veber's Ethics and in Moral Particularism." V: *Anthropos*, 37/ 1-4, Ljubljana: SFD in DPS, str. 33-44.
- Potrč, M. (2011): "Veberian Scorekeeping." V: Pirc, T. (ur.): *Object, Person, and Reality. An Introduction to France Veber*. Ljubljana: SJK, str. 97-106.
- Strahovnik, V. (2001): "O Vebrovem pojmovanju dveh tipov socialnosti: cerkveno občestvo kot vrhovna oblika človeške socialnosti." V: Tretji dan, xxx/ 11, Ljubljana: Društvo SKAM, str. 85-93.
- Strahovnik, V. (2005): "Veber's Ethics." V: *Anthropos*, 37/ 1-4, Ljubljana: SFD in DPS, str. 105-116.
- Strahovnik, V. (2008): "Vebrova etika vesti." V: Tretji dan, xxvii/ 3-4, Ljubljana: Društvo SKAM, str. 22-31.
- Strahovnik, V. (2011): "France Veber and His Ethics of Conscience." V: Pirc, T. (ur.): *Object, Person, and Reality. An Introduction to France Veber*. Ljubljana: SJK, str. 131-146.
- Veber, F. (1923): *Etika - Prvi poizkus eksaktne logike nagonске pameti*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Veber, F. (1927): *Idejni temelji slovenskega agrarizma. Programatična socialna študija*. Ljubljana: Kmetijska tiskovna zadruga.
- Veber, F. (1929): "Nekaj misli o kulturi in civilizaciji." V: *Odmevi I*, Ljubljana, str. 78 – 85.
- Veber, F. ([1930] 2000): *Filozofija; načelni nauk o človeštvu in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Študentska založba.
- Veber, F. (1931): *Sv. Avguštin. Osnovne filoz. misli sv. Avguština. Poskus kulturno zgodovinske apologije novega življenjskega idealizma in svetovnega optimizma*. Ljubljana: Zbirka Kozmos.
- Veber, F. (1934): *Knjiga o Bogu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Veber, F. (1938): *Nacionalizem in krščanstvo. Kulturna pisma Slovincem*. Ljubljana: Ivo Peršuh.
- Žalec, B. (1998): *Reprezentacije; od pojavov k stvarnosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, B. (2000): "Slovenska filozofska mavrica leta 1930". V: Veber, F. *Filozofija*. Ljubljana: Študentska založba, str. 245 - 321.
- Žalec, B. (2001): "Kultura, zgodovina, družina in narod v Vebrovih Idejnih temeljih slovenskega agrarizma." V: Tretji dan, xxx/11, Ljubljana: Društvo SKAM, str. 74 – 84.
- Žalec, B. (2002): *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, B. (2005): "Veber's Philosophy within the Context of the European Thought." V: *Anthropos*, 37/ 1-4, Ljubljana: SFD in DPS, str. 69-80.
- Žalec, B. (2010): *Človek, morala in umetnost. Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Žalec, B. (2011): "An Integral Survey and Evaluation of Veber's Philosophy in the Light of Hermeneutics and Personalism." V: Pirc, T. (ur.): *Object, Person, and Reality. An Introduction to France Veber*. Ljubljana: SJK, str. 29-49.