

okolju, ne samo v svetu, več kot dovolj. Seveda velja isto tudi za razne oblike utopizma, ki se kaže v absolutni negaciji obstoječega, in ki samo z novimi ekskluzivnimi dogmami skuša preseči dogmatični in moralistični voluntarizem. Mnogo več naporov in več ustvarjalnosti pa terja emancipacija od manihejske tradicije in kalvinistične etike, ki mora še neogibno računati z nenehno negotovostjo, ki je posledica lastnega spraševanja in preverjanja svojih stališč.

Toda močno se mi zdi, da šele taka emancipacija omogoča preseganje današnje notranje nemoči in ustvarja možnosti za resničen in ustvarjalen, ne pa samo navidezen dialog. Zato zares ni mogoče oporekati zajedljivemu in tako spornemu francoskemu filozofu in sociologu Raymondu Aronu, ki piše v svoji zadnji knjigi »Progress and Disillusion« (1968), da bodo ljudje lahko premagali današnjo odtujenost šele takrat, ko bodo spoznali, da je vsakršna rešitev, ki jo koncipirajo, da bi presegli svoje stiske, v svojem končnem rezultatu vedno nepopolna. Kajti, tako piše Aron, zmeta je, da se družba v svojem zgodovinskem razvoju približuje vnaprej določenim končnim ciljem, ki so si jih izmislili ljudje. Družba je v »permanentnem nastajanju« in le tako jo je mogoče razumeti.

Najbrž se šele prek takega razumevanja zgodovine družbe in sveta tako potreben dialog lahko rešuje današnje nemoči in začenja postajati metoda komunikacije med ljudmi, ki je hkrati sredstvo pravega družbenega napredka.



Janko Kos

## Slovenska kultura in moderna civilizacija

### I. K POJMU SLOVENSKA KULTURA

O razmerju med slovensko kulturo in moderno civilizacijo — razmerju, ki postaja zmeraj bolj eno od osrednjih vprašanj slovenske kulture, pa ne le njenega bistva in smisla, ampak že kar njenega obstoja — ni več mogoče govoriti, ne da bi skrbneje pregledali, kaj pravzaprav pojem pomeni. Takšna skrbnost je še posebno potrebna, ker gre za pojem, ki je že precej časa v tako zelo splošni časninarski, upravni, politični in vsakršni vsakdanji rabi, da je že popolnoma izgubil jasnost svojih obrisov, pa tudi svežino svojega pomena. Tu je misliti že na njegov pojmovni obseg, ki naj pove, kaj vse pravzaprav štejemo vanj. Celo tu se raba vse prej kot ujema. Največkrat seveda s pojmom kultura mislijo na vse tisto, kar je zunaj gospodarstva ali politike, tako da gredo v kulturo najrazličnejše dejavnosti od izobraževanja vsake vrste do znanosti, umetnosti in celo zabave. Toda pogosto razpravljajo tudi o »kulturi« in »prosveti«, kot da je prosvetna dejavnost vendarle nekaj drugega od kulture v pravem pomenu besede, tako da ostajajo v okviru pojma samo še umetnosti in znanosti v pravem pomenu besede; to pa seveda pomeni, da se oboje ločuje od izobraževanja, prosvete in zabave, bodisi kot da je nekaj posebnega in višjega od vsega tega ali pa seveda nekaj manj običajnega, nujnega in potrebnega. Priznajmo, da gre že pri takšnem omejevanju pojma za zani-

mive razločke, ki se jih dá premisliti v luči temeljnih socialnih teženj sodobne slovenske družbe v celoti ali pa posameznih socialnih slojev, ki določajo njeno podobo. Toda še zanimiveje je vedeti, da pojem kulture zmeraj pogosteje rabijo še v tretjem pomenu, ki je še ožji od prejšnjih dveh. Ali ni tako, da v časnikarskih sestavkih, programih ali celo v naslovu te ali one ustanove slišimo o kulturi in znanosti, kot da je to dvoje nekaj posebnega, med sabo različnega in torej po pravici ločenega? S tem se seveda pojem kulture zoži zgolj na umetnosti, pri čemer pa najbrž k njim prištevajo še vse humanistične znanosti, kolikor se ukvarjajo z zgodovino umetnosti ali pa z zgodovino nasploh; tako se navsezadnje pojem znanosti zoži samo še na matematične in naravoslovne znanosti, kot da humanistične znanosti že niso več znanost v pravem pomenu besede. S tem pa se že izkaže, da se tudi za takšno rabo skriva posebno vrednostno stališče, ki sega seveda v skrivne socialne težnje sodobne slovenske družbe ali pa je povezano s koristmi njenih posameznih socialnih slojev in skupin. To vrednostno stališče je na videz dvoumno, saj gre pri ločevanju kulture od znanosti in istovetenju kulture z umetnostjo ali neznanostjo pravzaprav lahko za dvoje — za misel, da je tako pojmovana kultura nekaj višjega in za človeka dragocenejšega od znanosti, ali pa za domnevo, da je v primeri z znanostjo vendarle nekaj manj trdnega, važnega in socialno koristnega. Toda če prav premislimo, gre predvsem za drugo možnost, tako da je tudi takšna raba manj dvoumna, kot se zdi na prvi pogled.

Zdaj že ni mogoče več dvomiti, da se v pojmu kulture in v načinu, kako ga uporabljamo, skriva vrsta zapletenih vprašanj, ki niso samo formalnega, ampak tudi vsebinskega pomena. Kar mimogrede se je pokazalo, da ne gre samo za obseg pojma, ampak tudi za njegovo bistvo, pomen in smisel. In spet ne samo za pomen, o katerem se dá zgolj objektivno razmišljati, ampak za vrednostno razmerje do tega pomena, s tem pa tudi do kulture kot take. Za različnimi načini, kako uporabljajo in razumevajo pojem kulture, se skrivajo že kar otipljiva življenjska stališča s svojo posebno ideologijo, tako da so vsi ti načini navsezadnje ideološki. Prav zato so kaj malo logični, jasni in eksaktni, saj jih ne zanima znanstvena določitev in razlaga pojma kulture, pač pa neposredna socialna korist, ki jo takšna ali drugačna uporaba pojma prinaša s sabo.

Prav zato je za vsakršno resnejše ali celo znanstveno razmišljanje o pojmu slovenske kulture koristno vedeti, od kod pravzaprav ta pojem izvira in kakšen je bil njegov pomen od vsega začetka, da bi se od tod pokazalo, kako je lahko prišlo do današnje rabe, pa tudi, kaj njeni različni načini po svoji logični in socialnozgodovinski vsebini pravzaprav pomenijo. Brez tega bi namreč razmišljanje o razmerju med slovensko kulturo in moderno civilizacijo od vsega začetka utegnulo ostati zgolj v območju praznih ideoloških domnev ali celo želj, ne pa na ravni zares sklenjene, kolikor toliko sistematične, predvsem pa logično in empirično podprte misli. In tako je več kot potrebno poseči k izvirom in začetkom slovenskega mišljenja o tem, kaj je pravzaprav slovenska kultura, da bi se pokazalo, od kod nam ta pojem pravzaprav prihaja in kaj nosi morda bolj na skrivaj kot zares jasno v sebi.

Tu pa že ni mogoče mimo dejstva, da se je pojem slovenska kultura v tistem obsegu in pomenu, kot ga še danes bolj ali manj vsi, čeprav na različne načine uporabljamo, pojavil v publicistiki Ivana Cankarja. Ne da

bi ga prej sploh ne bilo — pregled gradiva bi najbrž pokazal, da so pojem uporabljali že pred Cankarjem, vendar mu je šele Cankar dal zares določen, poudarjen in predvsem s celo kopico drugih idej povezan pomen. Tak je prešel v nadaljnjo slovensko zavest, od Cankarja ga je prevzel čez nekaj desetletij slovenski marksizem in ga nato vsadil v miselnost povojne slovenske družbe resda v marsičem spremenjenega, vendar v osnovi še zmeraj takšnega, kot ga najdemo že pri Cankarju. Prav nič se torej ne bomo zmotili z domnevo, da bomo šele iz razčlenbe Cankarjevega pojma slovenske kulture zares za trdno izvedeli, kaj je s tem pojmom še dandanes, pa tudi kaj se z njim dogaja in morda celo odločilnega spreminja. Pa ne samo, da je Cankarjevo pojmovanje osrednjega pomena za razumevanje tega pojma v sedanosti, ampak je z njegovo pomočjo mogoče domisliti celo, kaj bi ta pojem utegnil pomeniti v prejšnjih obdobjih, ko ga še sploh niso uporabljali ali šele z začetnim, ne dovolj določenim pomenom. O Prešernu je kajpak znano, da pojma slovenska kultura ni uporabljal ne v slovenščini ne v nemško zapisanih tekstih. Namesto tega je posegal po besedah in pojmu »unsere krainische Literatur«, s čimer je morda mislil na tisto, kar je pozneje dobilo pomen slovenske kulture. Kljub temu bi bilo seveda zanimivo vedeti, kaj bi si Prešeren predstavljal pod pojmom slovenska kultura, če bi mu bil že znan in dovolj priročen. Toda tudi kaj takega je mogoče samo, če vemo, kako je slovensko kulturo pojmoval Cankar, saj se šele od tod pokaže, ali bi Prešeren to pojmovanje utegnil sprejeti ali pa bi ga moral šele prilagoditi notranji podobi svojega duhovnega in pesniškega sveta, se pravi temeljnim potezam, ki ta svet določajo zares v njegovem bistvu.

V Cankarjevem napisanem in govorjenem delu se pojem slovenska kultura pojavlja seveda nešteto krat, tako da ga ni mogoče upoštevati prav v vseh primerih. Sicer pa kaj takega ni niti potrebno, ker je njegov osrednji pomen širše razložen v tekstu, ki je izrazito publicistične narave, obenem pa tak, da nosi pojem že v svojem naslovu. To je Cankarjevo predavanje »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura«, kot ga je govoril dvakrat zaporedoma proti koncu aprila leta 1907 tržaškim delavcem v njihovem delavskem domu. Nadaljevanje tega predavanja, takó po vsebini kot tudi po formalni strani, je predavanje »Slovenska kultura, vojna in delavstvo«, ki ga je govoril junija leta 1918 v ljubljanskem Mestnem domu; v tem Cankarjevem predavanju najdemo misli, ki dopolnjujejo tisto, kar je o slovenski kulturi povedal že leta 1907, zato jih je v razlagi njegovega pojmovanja vsekakor potrebno upoštevati.

Najprej nas mora zanimati, kako je določil obseg pojmu slovenska kultura in kaj je pravzaprav vse vključil vanjo. O tem govori predavanje »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura« dovolj določno, saj že na začetku našteje nekaj primerov tistega, kar po Cankarjevem mnenju predstavlja slovensko kulturo v pravem pomenu besede. Najprej je tu slovenska literatura, zatem slovensko gledališče in likovna umetnost, ob teh seveda še glasba, in nazadnje se kot nujni del slovenske kulture omenja znanost, pri čemer pa Cankar ne misli samo na strogo znanost v pravem pomenu besede od matematične do naravoslovne in historične, ampak tudi na širjenje znanstvenega mišljenja v publicistiki, s prosvetljevanjem in izobraževanjem nasploh, saj bi sicer delovanja znanosti ne mogel opisati z besedami: »Nekaj mladih ljudi, nekaj idealistov, je začutilo potrebo, da pripovedujejo ljudem ne samo o antikristu in o farju, temveč da mu pokažejo, slepcu, doslej,

pot do spoznanja resnice.«<sup>1</sup> Samo tako je mogoče, da Cankar v slovensko kulturo prišteje tudi univerzo, ki naj bi jo Slovenci imeli, pa tudi izobrazbo sploh, saj na drugem mestu kulturo izenači tudi z izobrazbo, ko pravi: »Cloveška družba, kakršna je dandanes, je kratila delovnemu ljudstvu vsako izobrazbo, ga je oropala vsake višje duševne kulture . . .«<sup>2</sup>

Po vsem tem ne more biti dvoma, da je Cankarju slovenska kultura širok pojem, ki zajema ne le umetnost in znanost, ampak tudi izobraževanje ali prosveto nasploh, seveda v tesni povezanosti s prvima dvema. Iz besed, s katerimi opisuje tako na široko začrtani pojem slovenske kulture, je seveda videti, da mu je kot literatu najbližji del kulture umetnost. Ali bi si zato že kar upali trditi, da jo s tem postavlja v središče slovenske kulture? Ni mogoče seveda spregledati, da pripisuje tudi znanostim, zlasti kolikor imajo socialno in svetovnonazorsko prosvetljujočo vlogo, velik pomen, tako da si brez njih slovenske kulture ne more zamisliti. Manj gotovo je, kaj pomeni Cankarju znotraj tako pojmovane kulture čista znanost, ki bi omenjene vloge ne imela ali ne mogla imeti. Ali bi jo sploh imel za pravo sestavino slovenske kulture ali pa bi ji prisodil stranski pomen? Toda ne glede na to, kaj misli o znanosti in njenem pomenu za slovensko kulturo, je jasno, da mu umetnosti v vsakem primeru predstavljajo, če že ne osrednji, pa vsekakor zares nepogrešljivi, najbolj dragoceni in po svoje tudi učinkoviti predel slovenske kulture. In tako najbrž ne bomo daleč od resnice, če bomo v posebnem Cankarjevem pogledu na vlogo umetnosti in znanosti znotraj slovenske kulture videli značilno potezo njegovega razumevanja tega pojma. Pa ne samo njegovega, ampak tudi vseh nadaljnjih, ki so zrastle na tej podlagi in so še danes pomembna za vse, čeprav še tako različne ideje o tem, kaj je slovenska kultura, kakšen je njen obseg in smisel. S tem mislimo na skrito nasprotje, ki se znotraj slovenske kulture pojavlja prav v zvezi z razmerjem med umetnostjo in znanostjo, pa tudi filozofijo. To nasprotje je najti celo v mišljenju tistih radikalnih mislecev našega časa, ki pojem slovenske kulture presojajo že čisto zunaj vsakršne zveze s tradicijo, ki sega nazaj v Cankarjevo miselnost; ne glede na takšen radikalen prelom s tradicijo se v njihovem mišljenju še zmeraj oglašča ideja o neskladnosti med umetnostjo in znanostjo v kulturnem, s tem pa najbrž tudi v socialnem prostoru Slovenije. To neskladnost je prvi, čeprav še zelo nejasno začutil Cankar; poskušal jo je razrešiti z idejo, da je za slovensko kulturo važna, zares plodna in učinkovita predvsem umetnost, znanost pa predvsem toliko, kolikor ji gre socialno, politično in svetovnonazorsko osveščujoča vloga. To pa seveda pomeni, da mu je bila še tuja vsakršna misel o avtonomni vlogi znanosti, ki posega mimo prosvetljevanja prav neposredno v samo strukturo človekovega obstoja, v njegovo gospodarsko, tehnično in celo antropološko osnovo; in prav tako mu je bila najbrž tuja misel o globljem smislu čiste znanosti in s tem o njeni avtonomni kulturni in socialni vlogi.

Toda vse to je bolj ali manj samo kopica domnev, ki jih ob Cankarjevem tekstu in ob načinu, kako v njem uporablja pojme umetnost, znanost in kultura, sicer lahko domislamo, vendar ne da bi jim že Cankar sam prišel zares do konca. Sicer mu pa kaj takega niti ni bilo v mislih, saj so ga ob vprašanju slovenske kulture zanimale čisto druge stvari, kot je

<sup>1</sup> Ivan Cankar, Izbrana dela, X. knjiga, Ljubljana 1959, str. 207.

<sup>2</sup> N. m., str. 228.

podroben pretres vloge, ki naj jo imajo v nji umetnost, znanost ali izobraževanje. Precej drugače je z njegovo opredelitvijo, kaj je pravzaprav bistvo slovenske kulture in s kakšnega vidika ga je potrebno razumeti. O tem je v svojem predavanju spregovoril tako določno, da je potrebno odstavek o bistvu kulture, s tem pa tudi o bistvu slovenske kulture, navesti v celoti, da bi bil njegov smisel zares jasen: »Kaj je kultura? Kateri pojem izraža ta beseda, ki je nam vsem tako domača in hkrati tako strašno tuja? Literatura, umetnost, znanost — to je le zunanji izraz, je le dokument narodove kulture, je dokument narodovega duševnega in materialnega *blagostanja*. Naša slovenska kultura, kakor je na današnji stopnji, je rezultat vsega našega duševnega in materialnega dela od začetka zavednega narodovega življenja do danes. — Zgodovina narodove kulture in zgodovina naroda samega je zgodovina njegovega političnega, družbenega in gospodarskega razvoja.«<sup>3</sup>

V navedenem odstavku se nedvomno skriva Cankarjeva globlja opredelitev bistva kulture in s tem zlasti slovenske kulture. Toda da bi jo zares do kraja razumeli, je nujno navesti še tiste Cankarjeve misli iz predavanja »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura«, ki se zdijo njeno neogibno dopolnilo in pojasnilo. Ko govori o tem, kako je meščanska družba zaslužnjila kulturne delavce, zapiše tole važno misel: »Duševno *blagostanje*, duševna kultura se ne da misliti brez materialnega *blagostanja*, brez materialne kulture.«<sup>4</sup> Medtem ko je doslej govoril samo o kulturi nasploh, razločuje zdaj med duševno in materialno kulturo; v skladu s tem pa odslej v predavanju povsod tam, kjer misli na slovensko kulturo, uporablja dosledno izraz »duševna kultura«. In prav z uporabo takšnega pojma zapiše še tole značilno misel, da bi opisal razmerje slovenskega meščanstva do kulture na Slovenskem: »Silno tenka je plast tiste naše buržuazije, ki si je ohranila ali pridobila smisel za duševno kulturo. Tako tenka je ta plast, da sama iz svoje moči ne more več vzdržati podjetja, ki se mu pravi slovenska duševna kultura. Odjemalci izdelkov kulturnih delavcev so dandanašnji povečini samo še mlada dekleta iz premožnejših hiš, učiteljice in gimnazijke . . . Buržuazija je pustila svojo duševno kulturo na cedilu, ne plača več svojih delavcev in slovenska duševna kultura je napovedala bankrot.«<sup>5</sup>

Iz navedenih stavkov, predvsem pa iz pojmov, ki so v njih uporabljeni, se dá razbrati Cankarjevo pojmovanje kulture ne le po njegovem zunanjem obsegu, ampak predvsem po notranjem bistvu. Čeprav je z izrazi še nekoliko negotov, se mu kultura pokaže že kar na začetku kot »dokument« ali sestavni del narodovega »*blagostanja*«. To *blagostanje* pa je seveda dvojne vrste — duševno in materialno. Od tod nujno pride do misli, da obstajata dve vrsti kulture — duševna in materialna kultura, in sicer tako, da je prva pravzaprav samo drugo ime za narodovo duševno *blagostanje*, druga pa je istovetna z njegovo materialno blaginjo.

Da bi tako usmerjeno misel razumeli prav v njenem jedru, je potrebno natančno premisliti pojme, na katere se opira, da bi od tod prišli do zaključkov Cankarjevega razmišljanja o slovenski kulturi. Temeljni pojem, iz katerega Cankar s svojo opredelitvijo izhaja, je pojem »*blagostanje*«

<sup>3</sup> N. m., str. 214.

<sup>4</sup> N. m., str. 224.

<sup>5</sup> N. m., str. 225.

ali »blaginja«, kot je popravljeno v *Slovenskem pravopisu* iz leta 1962. Slovenska kultura je dokument, sestavni del ali kot bi najbrž lahko upravičeno dejali oblika blagostanja; ker gre Cankarju za slovensko duševno kulturo, je ta torej oblika slovenskega duševnega blagostanja. O tem, kaj je pravzaprav blagostanje, natančneje govori *Slovar slovenskega knjižnega jezika I* (1970); opredeljuje ga kot »obilje materialnih dobrin«, kar pomeni, da ne pozna blagostanja v Cankarjevem pomenu duševne kulture, ampak samo kot materialno kulturo. Vendar nam takšna slovarska definicija vseeno pomaga, da Cankarjev pojem duševne kulture kot oblike duševnega blagostanja zdaj konkretnije razumemo kot obilje duševnih dobrin. To pomeni, da je slovenska kultura v svojem bistvu natančneje določena z izrazoma obilje in dobrina, ki sta prav zato potrebna natančnejšega pregleda. Izraz obilje je nasprotje pomanjkanja, pomeni torej nekaj strogo kvantitativnega, toda s pozitivnim predznakom. Pojem dobrina je v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* natančneje opisan s stavkom »kar je namenjeno za zadovoljitev človekovih potreb«.

Tako se navsezadnje izkaže, da je Cankarjevo pojmovanje slovenske kulture prav na svojem izhodišču odvisno od pojma »potreba«. S stališča filozofije, pa tudi logike in empiričnih znanosti je seveda ta pojem bolj zapleten, kot se zdi na prvi pogled. Vendar bo za presojo Cankarjeve misli o slovenski kulturi in o tem, kako je povezana z blagostanjem, dobrinami in nazadnje s človeškimi potrebami, zadostoval premislek zdrave pameti, ki nam pravi, da je potreba tisto, kar je človeku in njegovi »naravi« potrebno, tj. kar je v skladu z nujnostjo te narave. Iz te nujnosti nastaja potreba, ta potreba mora biti zadovoljena, če naj ostane nujnost človeške narave in s tem sama človekova narava neokrnjena, sama s sabo skladna in v tem smislu popolna.

S tem smo seveda nehote trčili ob pojem človekove »narave«, ki bi ga bilo prav tako šele potrebno pretresti, da bi zares do kraja izsledili korenine Cankarjevemu pojmu slovenske kulture. Ali je Cankar verjel v človekovo »naravo« kot v nekaj a priori danega in nespremenljivega? Ali pa mu je bilo nespremenljivo samó njeno jedro ali vsaj nekaj njenih temeljnih elementov, medtem ko naj bi se vse drugo spreminjalo s socialno-zgodovinskimi oblikami človekovega obstoja? Priznajmo, da bi na takšna vprašanja le težko kar mimogrede odgovorili, saj nam je o izhodiščih Cankarjevega svetovnega in življenjskega nazora kljub obsežnim raziskavam še marsikaj neznanega ali vsaj dvomljivega. Zato je skoraj nujno opustiti raziskavo v to smer in se z vso pozornostjo obrniti predvsem k vprašanju, kako in po kakšni notranji logiki se Cankarjevo pojmovanje slovenske kulture razvije iz temeljnega pojma potrebe, da bi se od tod prek idej dobrine in blagostanja razraslo v zamisel o dveh oblikah kulture, duševne in materialne.

Brž ko se zavemo, da je za Cankarjevo pojmovanje slovenske kulture bistvenega pomena prav pojem potrebe, že ne moremo mimo dejstva, da gre za pojem, ki je bil v zgodovini evropske miselnosti od nekdanj najtesneje povezan s senzualističnim pojmovanjem človeka, in sicer tako, da se je pojavljal predvsem v okviru materialističnih filozofskih sistemov ali vsaj antropologij. Spomnimo se samo na Epikura, ki je razvil že pravo pravcato filozofijo človekovih potreb, da bi dognal, od kod pravzaprav človeku najvišja sreča, ki da prihaja pač od tod, kako, s čim in kdaj zadovoljujemo

svoje potrebe, pravzaprav »poželenja«, ki so izvir »slasti«. Toda prav Epikur je že tudi natančneje obdelal problematiko človeških potreb in odkril, da nikakor ni tako preprosta in harmonična, kot se zdi na prvi pogled. Duhovne slasti niso zmeraj v skladu s telesnimi potrebami, slast duha ni kar preprosto vzporedna s slastjo »mesa«; marsikdaj ji je nasprotna ali pa vsaj drugačne vrednosti. In kar je še važneje — potrebe, naj bodo duhovne ali telesne, je spet mogoče razdeliti na naravne in nenaravne, naravne pa spet na nujne in nenujne. Med vsemi temi potrebami seveda ni nikakršne vnaprejšnje skladnosti; večinoma so si v nasprotju, ena drugo ovirajo ali celo zatirajo, tako da jih je treba neprestano nadzorovati in usmerjati z razumom. Skratka, že v klasičnem senzualističnem nazoru o človekovih potrebah se sicer pojavlja dualizem med duševnimi in materialnimi potrebami, toda ta dualizem je bolj disharmoničen kot harmoničen, v vsakem primeru pa je ta nazor zelo stvaren in v nekaterih pogledih celo pesimističen, saj priznava, da je ustroj človekovih potreb kar se da zapleten, morda celo v svojem bistvu protisloven.

Od tod pa kar sama zbudi pozornost razlika, ki Cankarjev nazor o slovenski kulturi kot obliki blagostanja razloči od klasičnih idej evropskega senzualizma o človekovi naravi, njenih potrebah in načinih, kako naj jih zadovoljimo. Tudi Cankarjev pogled na človekove potrebe je v svojem izhodišču izrazito dualističen — eno so duševne potrebe, drugo telesne ali materialne; prvim ustrezajo dobrine duševnega blagostanja ali duševna kultura, drugim dobrine materialne blaginje ali materialna kultura. Človek ima oboje potrebe, zato teži tako k duševnemu in materialnemu blagostanju, k duševni in materialni kulturi; če te težnje ne čuti ali ji ne sledi, razlog za to ne more biti v njem samem, ampak v okolju, ki ga kvari, da svojih potreb sploh več ne čuti, ali pa mu — če jih čuti — s svojo socialno urejenostjo onemogoča, da bi jih lahko primerno zadovoljil.

Priznajmo, da so se v takšnem Cankarjevem pojmovanju človekovih potreb, s tem pa tudi obstoja in bistva slovenske kulture, čudovito preprosto in hkrati smiselno povezale vse niti socialnega, političnega in kulturnega položaja na Slovenskem okoli prve svetovne vojne, pa tudi poznejšega časa, tako da je Cankarjevo pojmovanje slovenske kulture vtisnilo temu pojmu svoj pečat vse do naših dni. Prav zato je toliko zanimiveje vedeti za značilno razliko, ki se nam odkrije, brž ko osnove Cankarjevega pojma slovenske kulture primerjamo z izhodišči klasične evropske teorije potreb, zasnovane že v antičnem senzualizmu in nato sporočene evropskemu materializmu vse do njegovih najnovejših stopenj. Kar na Cankarjevem pojmovanju duševne kulture, ki da je pravzaprav duševno blagostanje in s tem obilje dobrin za zadovoljitev posebne vrste duševnih potreb, najprej zbuja pozornost, je pač apriorni in harmonični dualizem, na katerem je utemeljeno. Duševne potrebe obstajajo podobno kot telesne ali materialne potrebe, pravzaprav so jim vzporedne in enakovredne; prav tako so a priori dane, stalne in nujne, če že ne kar naravne; podobno kot torej obstajajo materialne dobrine za zadovoljitev telesnih potreb, morajo obstajati duševne za zadovoljevanje onih drugih. In kar je še važneje — med obema vrstama potreb, dobrin in s tem tudi blagostanja ni nobenega nasprotja, protislovja ali vsaj disharmonije. S tega stališča je torej človek sicer dualistično, vendar čisto enakomerno skladno in simetrično bitje; vse njegove potrebe, naj bodo duševne ali materialne, so na isti ravni, na enak način jih zadovoljuje in

ta način je v obeh primerih blagostanje ali obilje dobrin. To pa je mogoče samo zato, ker so v tem pojmovanju duševne potrebe zamišljene po zgledu materialnih; samo tako se lahko zgodi, da Cankar duševno kulturo izenači z duševnim blagostanjem, se pravi s pojmom, ki nam sicer ponavadi velja samo za obilje materialnih dobrin. Toda do takšne razširitve prvotnega pojma je prišlo čisto naravno, brž ko je Cankar pojem kulture oprl na senzualistično pojmovanje človeka, cepljeno z vero v človekov apriorni in harmonični dualizem.

Zdaj že ni več mogoče mimo posledic, ki iz opisanega pojmovanja slovenske kulture kar same od sebe sledijo. Cankar jih je z nekaterimi pojmi in mislimi že tudi čisto jasno nakazal. Če je kultura pravzaprav obilje dobrin, s katerimi si ljudje zadovoljujejo tako imenovane duševne potrebe, potem je slovenska kultura pravzaprav proizvodnja takšnih dobrin in hkrati povpraševanje po njih ter njihova poraba ali potrošnja. In res uporabi Cankar v enem od citiranih stavkov v zvezi s slovensko kulturo izraz »podjetje«, češ da je ta kultura podjetje, ki ga je treba s povpraševanjem vzdrževati, če naj lahko proizvaja in obstaja v skladu s svojim namenom. Kultura je torej proizvajanje dobrin za zadovoljevanje duševnih potreb, proizvajanje, ki je lahko smiselno samo, če mu stoji naproti dovolj intenzivno povpraševanje po njegovih »izdelkih«. Ljudje, ki sprejemajo kulturo, so torej »odjemalci izdelkov kulturnih delavcev«, kot pravi Cankar. Slovenska kultura je torej prav tako kot sleherni druga dejavnost, ki rabi zadovoljevanju človeških potreb, utemeljena na proizvajanju in potrošnji, ponudbi in povpraševanju. In kot vsaka druga dejavnost poteka tudi ta normalno samo takrat, ko povpraševanje ustreza ponudbi, potrošnja proizvodnji — ko je torej oboje med sabo v skladnem stiku. O tem, da je takšno soglasje ne samo mogoče, ampak celo nujno, pa s stališča tega pojmovanja ne more biti dvoma, saj sledi iz njegove temeljne vere v apriorno in harmonično dvojnost človekovih potreb. Če so duševne potrebe za človeka prav tako bistvene, nujne in po svojem obsegu stalne kot materialne, potem mora do ustreznega povpraševanja po kulturi priti prej ali slej. Kjer takšnega povpraševanja ni, so tega krivi razlogi, ki ne prihajajo iz samega človeka, iz njegove narave in urejenosti njegovih potreb, ampak so tej naravi tuji, sovražni in torej zunanji.

Kot je znano, je Cankar na koncu svojega predavanja »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura« napovedal prihod dobe, ko bo povpraševanje po slovenski kulturi prišlo v harmonično sorazmerje z obilico njenih izdelkov. Ta doba bo napočila s socialno in politično revolucijo, ko bo postalo vse tisto, kar so ustvarili kulturni delavci starejših časov, »svobodna last slovenskega ljudstva«, in ko bo — kar je še veliko važnejše — nastala »mogočna ljudska kultura«. S tem bo prišlo do »rešitve kulture iz današnjega bankrota, do rešitve kulturnih delavcev iz sramotne brezposelnosti, iz zaničevanja in ponižanja!«<sup>6</sup> Toda do česa takega bo lahko prišlo seveda samo zato, ker obstaja v ljudeh že zdaj apriorna in harmonična potreba po duševnem »blagostanju«, se pravi po zadovoljitvi duševnih potreb, ki so prav tako nujna in neuničljiva sestavina njihove človeške narave kot katerakoli materialna potreba, ki ji človek streže z izdelki materialne kulture.

O takšni apriorni nujnosti, iz katere se bo rodilo harmonično sorazmerje med proizvodnjo in porabo slovenske kulture, je bil Cankar tako

<sup>6</sup> N. m., str. 233.

<sup>7</sup> N. m., str. 235.



zelo prepričan, da je dopuščal možnost, da bi do takšnega sorazmerja lahko prišlo že pred socialno in politično revolucijo, s katero bodo odstranjene socialne razmere, ki onemogočajo človekovim duševnim potrebam, da bi si našle primerno zadovoljitev v obilju kulturnih dobrin. Ali ne bi bil dovolj že kar silen duhovni pretres, da bi se v ljudeh zbudile potrebe, ki ležijo v njihovi podzavesti pokopane pod naplavino težkih socialnih razmer, in bi se iz takšnega pretresa rodil pristnejši odnos do slovenske kulture, s tem pa že kar intenzivno povpraševanje po njenih izdelkih? O tem je Cankar spregovoril v predavanju »Slovenska kultura, vojna in delavstvo«. Ob vojnih dogodkih, ki so do temeljev pretresli slovenski svet, se mu je zazdelo, da je prišlo do tistega prebujenja kulturnih potreb, o katerem je deset let prej govoril načelno kot o daljni prihodnosti po socialni in politični revoluciji. »Nikoli prej kot v teku te vojne se ni tako široko razmahnila, tako visoko vzdignila kulturna sila našega naroda!«<sup>8</sup> O tem ga ne prepričujejo kaki abstraktni razlogi, ampak čisto otipljivi primeri zanimanja za slovensko časopisje, umetnost in zlasti slovstvo. Zato pravi ob neki ljubljanski umetniški razstavi: »Obiskovalcev je bilo toliko, kakor najbrž v nobeni prejšnjih razstav; in pokupili so umetnin toliko, kolikor čisto gotovo ne v nobeni prejšnji.«<sup>9</sup> In o zanimanju za slovstvene proizvode ugotavlja lakonično: »Slovensko ljudstvo kupuje knjige, tudi če za drag denar. Prej so pisatelji ponižno iskali založnikov, zdaj založniki vljudno iščejo pisateljev.«<sup>10</sup>

Te in podobne Cankarjeve besede so seveda predvsem avtentično pričevanje o razpoloženju časa, ki je imelo prav gotovo svoje posledice za razmerje takratnih ljudi do sočasne slovenske kulture. Toda z vidika petih desetletij, ki nas že ločijo od Cankarjeve smrti, s tem pa tudi od njegovega pojmovanja slovenske kulture, bi bilo še zanimiveje razmisliti o napovedi, ki jo je o prihodnji usodi te kulture izrekel že leta 1907. Ali je po izvršeni socialno politični revoluciji, s tem pa po dokončni osvoboditvi slovenskega naroda, prišlo do naravnega, harmoničnega in morda že kar apriornega soglasja med proizvodnjo slovenske kulture in povpraševanjem po nji? In če ni, kaj je temu vzrok?

Ob takšnih vprašanjih se odpira vrsta drugih, še bolj vznemirljivih, ki posegajo prav v jedro današnjega slovenskega kulturnega vprašanja, ki je hkrati verjetno tudi že kar današnje slovensko narodno vprašanje. Po mnenju mnogih ne samo da ni videti pravega, socialno utemeljenega skladja med ponudbo in povpraševanjem po slovenski kulturi, ampak gre že kar za vprašanje obstoja in smisla te kulture. Zdi se, kot da se marsikomu zastavlja pohujšljivo vprašanje o tem, ali je klasična slovenska kultura spričo mogočnega navala mednarodne množične kulture sploh še mogoča, razen seveda v ozkem krogu profesionalne kulturne elite. Toda tudi v tem krogu morda zaradi sprememb v mišljenju generacij — teh, ki odhajajo, in teh, ki so šele na poti, — ne bo morda več prostora za klasično ali »staro« slovensko kulturo. Nadomestila jo bo morda »nova«, za katero pa ni popolnoma jasno, ali bo sploh še »slovenska« v tistem pomenu, ki smo ga bili vajeni doslej. Vse to pa se seveda dogaja v senci tistega, kar bi mogli ali celo morali imenovati vdor moderne civilizacije na Slovensko. V senci tega

<sup>8</sup> N. m., str. 454.

<sup>9</sup> N. m., str. 455.

<sup>10</sup> N. m., str. 456.

vdora se slovenska kultura sooča ne le s pomanjkanjem povpraševanja ali celo z očitnim zavračanjem svojih klasičnih oblik, ampak predvsem s tako imenovano ideologijo standarda, ki spreminja tudi kulturne izdelke ne samo v navaden, ampak včasih manj vreden in ne zmeraj zaželen potrošni predmet.

Že na prvi pogled je videti, da Cankarjevo pojmovanje slovenske kulture ne zadošča več za razčlemba in presojo stanja današnje kulture na Slovenskem, saj je med obojima določno nasprotje ali vsaj protislovje. Od tod seveda še ne sledi, da ne bi med Cankarjevim pojmovanjem in idejami, ki uravnavajo usodo današnje slovenske kulture, ne mogli najti prav nobenih stičnih točk. Cankar je gledal na kulturo kot na obliko blagostanja ali obilja dobrin, ki naj prinesejo slovenskemu človeku vsestransko, tako duševno kot materialno srečo. Iz takšne misli vsaj na videz ni zelo daleč do ideologije standarda, ki obvladuje obsežne predele današnjega slovenskega mišljenja, predvsem seveda mišljenja tistih socialnih slojev, ki sestavljajo ogrodje moderne slovenske družbe. Prav tako je mogoče iz Cankarjeve misli, da je kulturni izdelek predmet zadovoljevanja človekovih duševnih potreb, splesti nit do zamisli, po kateri je tudi kultura samó potrošno blago, s tem pa vržena v konkurenco tržišča in zakonov, ki urejajo ponudbo in povpraševanje. Toda v obeh primerih je seveda tisto, kar naj bi iz Cankarjevega pojmovanja slovenske kulture sledilo, pravzaprav sprevržena potvorba njegove prvotne misli, potvorba, v kateri se je izvorna misel sprevrgla v svoje nasprotje. Ali je tega krivo samo naše današnje mišljenje ali pa je nastavek za takšno sprevrženost mogoče odkriti že v sami Cankarjevi zamisli? Najbrž bi prišli najbližje resnici s trditvijo, da je do takšne sprevrženosti moralo priti, brž ko je pojmovanje slovenske kulture, kot ga je Cankar zasnoval in opredelil, izgubilo stik z vero v apriorno in harmonično dvojnost človeškega bitja; brez te vere mora iz idealne sfere pasti v nižave stvarne banalnosti. To pa je še eno zanesljivo znamenje več, da položaja sodobne slovenske kulture ni mogoče več meriti samo s pojmovanji, ki segajo v slovensko kulturno preteklost. Premisliti ta položaj pomeni predvsem dognati, v kakšnem razmerju je pretekla in današnja slovenska kultura do moderne civilizacije in kakšna usoda jo čaka v okviru njenih sistemov, struktur in oblik. Kaj takega pa je seveda nemogoče, ne da bi obstoj in bistvo slovenske kulture osvetlili z vidika razmerja med kulturo in civilizacijo sploh, kot ga je dognala moderna znanost s svojimi antropološkimi, sociološkimi in psihološkimi raziskavami.

(Se nadaljuje)

gače, ko bi bil v podobni situaciji? Ali pa bi stopil na branik in kakor Solženicin dal vedeti glasno vsem, da opravljam svojo sveto službo resnici in jo bom še bolj uspešno opravljal, ko bom mrtev? Skratka, prava figa, če me ubijete. Ali pa bi bežal? In ali bi sploh mogel ravnati kot Solženicin? Ruski narod je velik in patetičen, v jedru sveta stoji danes, kar reče on, je govorila zgodovina sama — morda tako mogočno usodo res utemelji samo tako dokončna žrtev. A vsi mi drugi? Mi, Slovenci? Kdaj bo koga brigalo, če kdo od nas stopi na branik in brani resnico? Na Zahodu, če pobegne, bo dobil morda mesto kakšnega predavatelja.

Ali pa je morda vse to početje sploh zgrešeno? Hodimo, potujemo, vozimo se, letamo po svetu, s kongresov Penkluba na konference o poeziji, pisarimo, predavamo, prodajamo svoje pisarije, sodimo, obsojamo, rešujemo, mogočna vojska intelektualcev, vsiljivih, nasilnih, tečnih, požrešnih in ambiciozних in nadutih — ali nisem to že nekje bral? Ali ni vsa institucija moderne svobodomislne inteligence tako hudo podobna sofistom iz starega veka, ki so prežvekovali Platona in Aristotela, kakor mi danes prežvekujemo Rousseauja, Hegla, Marxa, Heideggerja, zoprna, deklasirana, zmeraj nezadoščena raja, ki citira Baudelaira, Verlaina, Mandelstamma in piše pesmi prosto po Pablu Nerudi? Gnusna je ta podoba in včasih se prav nič ne čudim oblastniku, ki včasih plosne po tej svojati, da mu ostane samo nekaj mokrega na dlani. A vendar — tudi sofisti so bili kvas v božji roki, ki je zamesila z njimi žlahten kruh.

(Konec prihodnjič)



Janko Kos

## Slovenska kultura in moderna civilizacija

### *IV. Vprašanje o strukturi in sestavinah slovenske kulture*

Ali je slovenska kultura po svojem ustroju in elementih, ki jo sestavljajo, kos položaju, v katerega jo postavlja prodor moderne civilizacije na Slovenskem? Zdi se, da bi v tej obliki najprimerneje opredelili vprašanje, ki sprašuje o bistvenem razmerju med slovensko kulturo, kakršna obstaja med Slovenci že skoraj dve stoletji in je torej v tem pomenu besede tradicionalna, in pa novo podobo industrijske civilizacije, ki šele zdaj, zato pa tem bolj neogibno prihaja v slovenske dežele — pa ne le kot nekoliko spremljenjen zunanji okvir slovenskemu življenju, ampak že kar kot njegova nova usoda. Vprašanje je potrebno razumeti v globljem in najširšem pomenu, ki je mogoč, saj se nanaša na razmerje med kulturo in civilizacijo nasploh. Ali je tradicionalna slovenska kultura po svoji zgrajenosti in elementih

zares takšna, da lahko brez večjih sprememb postane strukturno jedro moderne civilizacije na Slovenskem in v tej funkciji osmišlja njene posamezne sestavine, da bi bil obstoj slovenskega človeka v tej civilizaciji ne samo dovolj trden in smiseln, ampak s preprosto besedo sploh mogoč? Iz tako zastavljenega vprašanja izhaja vprašanje o tem, kaj se utegne zgoditi s slovensko kulturo, če bi tej vlogi ne mogla zadostiti, zlasti če ne bi bila zmožna sprememb, ki bi jih njena nova vloga terjala — pri čemer seveda ni mogoče popolnoma izključiti niti možnosti, da bi se kljub takim spremembam ne zmoгла ohraniti kot strukturno jedro nove civilizacije na Slovenskem, ampak bi iz središča, v katerem je doslej obstajala, bila izrinjena na rob civilizacijskega dogajanja, s tem pa postala samo eden od njegovih manj važnih, polpreteklih in v pravem pomenu besede odmirajočih sestavin. Ali bi s takšno zakrnitvijo slovenske kulture bilo hkrati že konec slovenskega naroda v prvotnem pomenu besede, tako da bi sicer še obstajali Slovenci v moderni civilizaciji, ne bi pa seveda bilo več ne samosvoje slovenske kulture ne slovenskega naroda v tistem pomenu, o katerem se je govorilo med letoma 1770 in 1970? Takšna in podobna so vprašanja, ki se odpirajo iz premišljanja o razmerju med slovensko kulturo in moderno civilizacijo.

Če bi hoteli temeljno vprašanje o slovenski kulturi še bolj dramatizirati, bi morali opozoriti že kar na vzporednico med položajem, ki nastaja s prehajanjem slovenstva v območje nove industrijske in postindustrijske civilizacije, in pa položajem, v katerem so se znašli Slovenci pred tisoč do tisoč štiristo leti. Kultura, ki so jo prinesli s sabo iz prvotnega teritorija, je bila nadvse skromna in v primeri s takratno germansko-romansko primitivna ali celo barbarska, toda ustrezala je stopnji njihove civilizacije. Kako naj se torej čudimo, da je s preходом prvotnih slovenskih plemen v območje nove civilizacije prav ta kultura morala skoraj v celoti, z izjemo nekaterih zelo skromnih elementov, izginiti iz osrčja slovenskega sveta; morda se je nekaj njenih bistvenih potez ohranilo v njegovih podtalnih plasteh vse do današnjega dne, toda več kot očitno je, da jo je skoraj v celoti nadomestila nova kultura, prinesena od zunaj in sprejeta iz tako imenovanega evropskega sveta, najprej čisto pasivno in šele polagoma s postopno, nato pa zmeraj večjo aktivizacijo lastnih slovenskih sil. Edina sestavina, ki se je iz prvotnega kulturnega sveta ohranila v tem tragičnem zgodovinskem dogajanju, je bil slovenski jezik; pa še o tem je potrebno priznati, da je v samosvoji podobi nastal šele s preходом prvotnih Slovencev iz ene v drugo civilizacijo, iz ene v drugo kulturo. In tako je bilo izginotje stare civilizacije in prvotne kulture pravzaprav samo podlaga, iz katere se je čez nekaj stoletij lahko izvil proces, ki je navsezadnje pripeljal do tistega, kar danes označujemo s trojnim imenom slovenskega jezika, slovenskega naroda in slovenske kulture.

Priznajmo seveda, da so vse zgodovinske analogije, ki bi hotele na silo iskati podobnosti med nekdanjimi premiki slovenske usode in pa položaji, ki se iz sedanosti odpirajo v prihodnost, vse prej kot zanesljive. Samo od daleč in z veliko previdnostjo smemo slediti asociacijam, ki nas opominjajo, da bi utegnil imeti tudi novi skok iz stare v novo civilizacijo na Slovenskem podobne posledice — da bi se mórala tradicionalna kultura slovenstva v temeljih spremeniti ali pa celo do kraja izginiti, da bi napravila prostor novi, množični kulturi, ki jo moderna civilizacija v vsej njeni mednarodni

anonimnosti prinaša tudi na Slovensko; in da bi s tem tudi obstoj slovenskega jezika in naroda utegnila doživeti večje preobrazbe. Na srečo nas številne izkušnje opozarjajo, da se površno postavljanje zgodovinskih analogij skoraj zmeraj izkaže za zmotno, ker zgodovina praviloma ne sledi tistemu, kar je že bilo, ampak preseneča s tistim, kar ponavadi najmanj pričakujemo. Od tod pa sledi, da tudi prihodnje usode slovenske kulture in njenega obstoja v moderni civilizaciji ni mogoče razbirati iz zgodovinskih analogij, ampak kvečjemu iz pregleda sestavin in strukturnih značilnosti takó slovenske kulture kot moderne civilizacije, nato pa s previdnim tehtanjem vseh možnosti, ki se odpirajo v njunem medsebojnem razmerju.

Ali bo slovenska kultura preživela staro, napol še agrarno in napol mestno civilizacijo, iz katere je doslej živela in v nji opravljala svoje naravne funkcije? Na prvi pogled je očitno, da odgovor ni odvisen samo od narave tradicionalne slovenske kulture, ampak prav toliko od razvojnih možnosti, pa tudi nemožnosti moderne civilizacije. Vseeno pa je vsaj del odgovora mogoče razbrati že iz pregleda tistih posebnosti tradicionalne slovenske kulture, ki so najbolj neposredno odvisne od njenega ustroja in elementov, na katerih je ta ustroj utemeljen. Vendar bi bil tak pregled že vnaprej čisto zgrešen, če bi se ga lotili iz napačne predstave, da gre ves čas samo za tipično slovensko vprašanje. V resnici je pojav, s katerim imamo opravka, vraščen v precej širšo, pravzaprav univerzalno problematiko. Rast moderne civilizacije in njen razmah širom po svetu postavljata vse tradicionalne kulture če že ne v popolnoma enak, pa vsaj močno podoben položaj. Vsaka od njih se trga iz sklopa starejših civilizacij, v katere je bila doslej vraščena; ena za drugo se morajo spoprijemati z vprašanjem, kako preiti v novo civilizacijsko dogajanje; v kakšni meri se mu prilagoditi, v čem spremeniti svoj ustroj, čému se odpovedati in kaj na novo pridobiti, če naj sploh še opravljajo naloge, ki je v skladu z njihovim bistvom. In tako se s temeljnim vprašanjem svojega obstoja ne srečuje samo tradicionalna slovenska kultura, ampak v njenem bližnjem okolju prav nič manj hrvatska in srbska, nato pa kar po vrsti vse evropske kulture od francoske in italijanske do poljske in ruske — v tistem zaporedju pač, kot prihajajo v stik z moderno civilizacijo. Toda v marsikaterem pogledu še precej bolj se z njenim nenadnim prodrom srečujejo stare, zunajevropske kulture, kot so arabska, indijska, kitajska, japonska in kajpak še vse kulture črnske Afrike. Kako naj si razlagamo veliki socialni, politični, duhovni in navsezadnje že kar eksistenčni nemir, ki zajema ravno ta del sveta, če ne vsaj deloma ali pa celó pretežno s prehajanjem v novo civilizacijsko strukturo, ko postajata dvomljivi vsebina in oblika kulture, ki je doslej temu svetu dajala notranji smisel, središče in polnost?

Vendar že površen pogled na takó obširen sklop razmerij med moderno civilizacijo in tradicionalnimi kulturami odkriva, da so sicer vse v bolj ali manj enakem položaju, da pa se vseeno za vsako od njih zastavlja temeljno vprašanje nekoliko drugače. Pomislimo samo na dejstvo, da je ustroj vsake teh kultur drugačen; da so različni elementi, ki jih sestavljajo, in s tem tudi naravnost njihovih struktur, pa že spredvidimo, da je izhodiščni položaj, v katerem se srečujejo z moderno civilizacijo, močno različen. Resda je marsikaj, kar bi utegnilo osvetliti ta zapleteni sklop dogajanj, zavito še v temo, saj ga sodobna znanost in filozofija nikakor še nista raz-

iskali z zadostno pozornostjo. Vendar je že na prvi pogled videti vsaj to, da o položaju kake tradicionalne kulture v moderni civilizaciji odločajo predvsem takšne poteze njenega ustroja, kot so njena enovitost ali neenovitost, homogenost ali heterogenost njenih sestavin, nazadnje pa še narava tistih elementov, ki so za ustroj kake kulture zares osrednji, tako da iz središča usmerjajo vso njeno strukturo. Prav v teh stvareh obstajajo precejšnji razločki ne le med angleško in rusko, nemško in francosko, italijansko in ameriško, ampak tudi med slovensko kulturo in vsemi omenjenimi. Kaj pravzaprav za usodo kake kulture v moderni civilizaciji pomenijo njena enovitost ali neenovitost, homogenost ali heterogenost, takšna ali drugačna naravnost njene temeljne težnje? Enovitost kake kulture je sama na sebi prav gotovo pozitiven moment njenega obstoja in razvoja; zdi se, da ji predvsem takšna enovitost zagotavlja prodorno moč v srečanju z novimi civilizacijskimi pojavi, saj bi jo temeljna strukturna neenotnost že vnaprej obsodila na pasiven odpor in razkroj. Z druge strani je seveda enako upravičeno sklepati, da je takšna enovitost zares učinkovita samo, če se druží s primerno mero notranje heterogenosti. Kultura, ki je sočasno enovita in do kraja homogena, se utegne ob srečanju z moderno civilizacijo izkazati za preveč enostransko, da bi lahko z enakovredno močjo sprejela njen izziv. Heterogenost pomeni v takšnem položaju večjo možnost izbiranja, prilaganja in nadaljnjega razvoja, predvsem pa večjo gibčnost v položaju, ko mora kultura osmisliti nove civilizacijske elemente in jih privedi v sklad s svojimi sestavinami; saj se da sklepati, da edino na znotraj razčlenjena in razvejana kultura posamezniku, ki se vrašča v novo civilizacijsko strukturo, omogoča premagovati njeno neskladnost, neizravnost ali celo absurdno kaotičnost, ko mu s svojo heterogenostjo omogoča izbiro kulturnih vsebin in form, prek katerih se lahko v novi civilizaciji orientira in jo smiselno obvlada. Toda spet bi se motili, ko bi samó v takšni, enoviti in hkrati heterogeni kulturi hoteli videti edino zaželeni vzorec kulture, ki naj prehaja v okvir moderne industrijske ali celo postindustrijske civilizacije. Nič manj važna je še naravnost temeljnih elementov, ki določajo njeno strukturo. Obstajajo kulture, katerih osnovna usmerjenost je že po svojem bistvu obrnjena k moderni civilizaciji, tako da jo omogoča in celo pripravlja — mednje spada prav gotovo ameriška; in druge, katerih temeljni nastavek je takšni civilizaciji vse prej kot naklonjen. Toda da bi stvar bila še nekoliko bolj zapletena, je potrebno opozoriti na dejstvo, da kultura, ki se iz svoje temeljne usmerjenosti odpira v moderno civilizacijo, nikakor že sama po sebi ne omogoča smotrnega prevladovanja in osmišljanja kriznih položajev, ki vznikajo iz modernih civilizacijskih struktur, še bolj pa iz njenih posameznih elementov. Verjetno se dogaja prav narobe — kultura, ki dejavno poraja moderno civilizacijo, odpoveduje pred nalogo, kako ustvariti tej civilizaciji notranje ravnovesje ali pa postaviti zoper njeno neusklajeno kaotičnost drugačne strukture in elemente. Skratka, na vseh koncih in krajih se izkaže, kako dvomljive in zapletene so prednosti, ki odlikujejo kako kulturo v položaju, ko se mora srečati z razmahom moderne civilizacije. Sodobna kulturologija, znanost o strukturnih lastnostih in zakonih civilizacij ali kultur, je svoj predmet še vse premalo raziskala, da bi lahko nudila kaj več kot splošne namige na problem. In tako bi morali šele z največjo pozornostjo razmisliti o tem, kakšne so pravzaprav prednosti ali pa

primanjkljaji angleške, ameriške, francoske, ruske, japonske ali kake druge kulture, ki v današnjem času prehaja v območje moderne civilizacije, pa pri tem na lastni koži izkuša nujnost, nevarnost in dvoumnost svojega novega položaja. Toda gotovo je vsaj to, da ta položaj ni za vse kulture popolnoma enak, saj prehajajo vanj z neenakim ustrojem, elementi in lastnostmi.

Prav zato je tem bolj važno vedeti, s kakšnimi značilnostmi se lahko v novem položaju izkaže slovenska kultura. Kako je z njeno enovitostjo ali neenovitostjo, homogenostjo ali heterogenostjo, takšno ali drugačno naravnostjo njenih temeljnih sestavin? Zdaj že ni več mogoče tajiti, da je vse troje vredno posebne pozornosti, če naj vsaj od daleč presodimo možnosti in nemožnosti, ki se ji odpirajo z vstopom v svet industrijske in postindustrijske civilizacije.

Že površen pogled na ustroj in elemente slovenske kulture pokaže, da se ji po nobeni strani, ki je zares pomembna za njen nadaljnji obstoj v spremenjenih civilizacijskih okvirih, ne obetajo kakšne posebne prednosti. Prej bi morali reči, da jo postavljajo v položaj, ki je v primeri z marsikatero evropsko kulturo — od španske do ruske ali pa od angleške do italijanske — močno neugoden. S tem pa vendarle še ne mislimo trditi, da je ustroj slovenske kulture med vsemi drugimi evropskimi kulturami nekaj popolnoma edinstvenega ali vsaj čisto posebnega. Morda bi se iz primerjave s kulturami drugih srednjeevropskih narodov, zlasti pa na primer hrvaškega, madžarskega, slovaškega, češkega ali poljskega navsezadnje izkazalo, da je njihova struktura precej podobna slovenski, čeprav so posamezni elementi tu in tam različni; in da je zato tudi položaj teh kultur spričo moderne civilizacije, s katero se morajo prej ali slej srečati, enako problematičen. Priznajmo, da bi se s to stranjo problema utegnila s pridom ukvarjati primerjalna veda o kulturah, saj bi prišla do zanimivih, tudi za slovenski kulturni razvoj pomembnih izsledkov. Vendar se je na tem mestu potrebno zadovoljiti že kar z ugotovitvami, ki merijo zgolj na ustroj slovenske kulture, saj je že iz teh videti, v kakšen položaj jo pravzaprav postavlja razmah moderne civilizacije na Slovenskem.

Slovenska kultura je predvsem izredno enovita, in sicer tako zelo, da bi kazalo zanjo uporabiti že kar pojem enostavnosti in enosmernosti. Vsi elementi, iz katerih se zlaga njen ustroj, se spajajo v enoto, ki je že na prvi pogled videti trdna in trajna; to pa ni samo videz, ampak historično utemeljeno dejstvo, saj je prav takšna enostavna in enosmerna enovitost zagotavljala slovenski kulturi trdnost in trajnost v času, ko je šele uveljavljala svoj obstoj. Dejstvo, da je iz skromnih začetkov zelo naglo prešla v razmah, ki ji je dajal pečat smiselnosti in naravne funkcionalnosti, je seveda povezano z okoliščino, da je napol agrarni in napol mestni civilizaciji, sredi katere se je mlada slovenska kultura porajala, ustrezala prav takšna, kakršna je bila. Ali ni bila s svojo preprosto enotnostjo kot nalašč primerna, da osmisli strukturno jedro civilizacije, ki je bila sama na sebi še močno nerazčlenjena, zato pa enovita in v tej pregledni enostavnosti vsaj na videz trdna in trajna? V enovitosti tradicionalne slovenske kulture je bila njena moč. Ali pa lahko kaj takega velja tudi za čas, ko se bo tradicionalna slovenska kultura znašla iz oči v oči z moderno civilizacijo, da bi se odločilo, ali je s svojim ustrojem, pa tudi z elementi, ki so ji na voljo, sposobna osmisлити existenco slovenskega človeka v takšni civilizaciji? Ta premislek bo nadvse težak, če ne

upoštevamo še druge razsežnosti, ki za ustroj slovenske kulture ni nič manj važna od njene enovitosti, obenem pa je prav tako vidna že na prvi pogled — njena homogenost. Slovenska kultura nikakor ne sodi med kulture, ki se lahko ponašajo z močno diferenciranostjo svojih vsebin in oblik. Njena enovitost se opira na skoraj popolno homogenost, v nasprotju s kulturami, kot so na primer francoska, angleška ali nemška, kjer se močna enovitost razrašča prek mnogoterih, včasih celo ostro polariziranih elementov. Eno-stavna enovitost je bila dosežena s pomočjo daljnosežne notranje homogenosti. Tu ni misliti samó na znano dejstvo, da je tradicionalna slovenska kultura po svoji naravi predvsem primer »literarne« ali celo »pesniške« kulture. Od vseh kulturnih zvrsti se je na Slovenskem v zadnjih dvesto letih, ko se je na tleh prejšnjih kultur razvila slovenska narodna kultura v pravem pomenu besede, zares v polnem razmahnila predvsem literatura, pa še v tej je do bolj ali manj trajnega razmaha prišla samo poezija, saj je že za izročilo slovenskega romana in drame značilno neprestano nihanje, ki onemogoča, da bi se tudi tu izgradilo trajno izročilo. Zato pa so se ob literaturi razmeroma že manj reprezentativno razvrstile druge umetnosti od slikarstva do glasbe in gledališča; ali bolje povedano — tudi te so bile zamišljene in gojene velikokrat literarno, tako da so v slikarstvu prevladovala lirske krajine, pripovedni portreti in tihožitja, da pa smo imeli razmeroma malo čistega slikarstva; da je glasbi dajala slovensko izrazitost predvsem produkcija samospjevov, programskih skladb in oper; in da je tudi gledališče živelo veliko bolj iz potrebe postavljati na odrske deske literaturo kot pa živeti iz navdiha čiste gledališke umetnosti, ki ni zgolj dekla literature. Ali ni tako, da so se celo od publicističnih panog in znanosti razvijale v okviru tradicionalne slovenske kulture predvsem tiste, ki so tako ali drugače zvezane z literaturo? Humanistične vede na Slovenskem so precej časa živele predvsem v znamenju jezikoslovja, slovstvene zgodovine in kritike. Ob teh se je nekoliko močneje razmahnila še umetnostna veda, toda celo ta je bila precej časa literarno obarvana, saj jo je na likovnih umetninah zanimalo predvsem tisto, kar je bilo literarno značilno in opisljivo. Zato pa je na moč značilno, da je že prvo veliko delo slovenskega zgodovinopisja, Linhartova zgodovina Kranjske in drugih takratnih slovenskih dežel, ostala torzo in da skozi célo 19. stoletje ni nastalo zgodovinopisno delo, ki bi se lahko merilo vsaj od daleč z velikimi deli, ki so bila prav v tem stoletju pomembna prvina mnogih evropskih kultur. Še bolj se razmeroma majhna zunanja razčlenjenost slovenske kulture izkaže, ko ob prevladujoči vlogi literature upoštevamo delež drugih humanističnih ved in zlasti filozofije, delež, ki je bil še ne tako dolgo več kot majhen. In tako se zmeraj znova odkriva, kako močno je enovitost tradicionalne slovenske kulture zaznavna že v nerazčlenjenosti njenih zunanjih oblik.

Vendar sega homogenost še globlje, prav v notranji ustroj slovenske kulture, kakršna se je izoblikovala teh zadnjih dvesto let. Ali ni tako, da ji bomo pravi izvir odkrili šele v vsebinskih plasteh, iz katerih sestoji ta struktura, oziroma v elementih, ki jo najbolj neposredno določajo? Tu se pa že odpira tretja razsežnost vprašanja o razmerju slovenske kulturne tradicije do moderne civilizacije — razsežnost, ki zadeva njene temeljne strukturne sestavine. Šele s tega vidika se odkrije, da je enovitost, s tem pa tudi homogenost slovenske kulture navsezadnje utemeljena z enostransko naravna-



nostjo njenih osnovnih sestavin in seveda celotne strukture v eno samo, razmeroma ozko omejeno duhovno območje. V mislih imejmo območje romantike, kajti ta je tista skrivna sila, ki iz osnov naravnava slovenski kulturni ustroj in mu skozi vse sestavine, plasti in izseke vtiskuje prevladujoč značaj.

Ustroj kake kulture je plod dolgotrajnega zgodovinskega procesa, ki je potekal tako, da so v skladu z okoliščinami naléegale ena na drugo plasti, katerih pomen je vsakič seveda različen, temu primerno pa tudi njihova funkcija v dokončnem ustroju celote. Za evropske kulture so takšne plasti predvsem antika, krščanstvo, srednji vek z mnogoterostjo svojih duhovnih in umetnostnih form, humanizem in renesansa, reformacija in barok, razsvetljenstvo in romantika, realizem in scientizem 19. stoletja, liberalizem in marksizem, prav nazadnje pa še številni umetnostni, znanstveni in filozofski modernizmi 20. stoletja. Vsaj za najstarejše in najbogatejše evropske kulture, kakršne so italijanska, francoska, angleška ali pa nemška, bo veljalo, da so šle skozi vse premene v evropskem kulturnem prostoru in da je skoraj vsaka pustila v teh kulturah močne sledove — pa ne samo v obliki posameznih elementov, ki izginjajo v celotnem ustroju, ampak že kar v podobi plasti, ki v okviru posamezne kulture obsežejo poseben strukturni izsek, prek tega pa ji določajo celoten ustroj. Čim mlajša je kaka kultura, tem manj je teh plasti, tem bolj enosmerno so naravnani njeni bistveni elementi. Brž ko pa se vsega tega zares jasno zavemo, že ne moremo mimo spoznanja, kako je prav v tem pogledu slovenska kultura ozko naravnana. Seveda se je tudi nje tako ali drugače dotaknil marsikateri tok, ki je pomemben za kulture drugih evropskih narodov; vendar večinoma tako bežno ali povrh, da za slovenski kulturni ustroj ne pomeni kaj prida. Zato bi zmogli govoriti ne le o premajhni horizontalni razčlenjenosti slovenske kulture po panogah in zvrsteh, ampak tudi o prav tako majhni vertikalni razčlenjenosti njenih plasti v času. O tem nas prepriča zlasti pogled na delež starejših kulturnih struktur, ki je pri zahodnih, srednjeevropskih ali pa vzhodnoevropskih narodih sicer praviloma precej različen, a pogosto tako zelo utrjen, da sega skozi vse zgodovinske plasti prav v sedanjost in tu naravnava temeljno urejenost njihovega ustroja. To velja že za antiko, saj je v slovenski kulturi veliko manj navzoča kot v vrsti drugih evropskih kultur, s katerimi družijo Slovence sicer sosedstvo ali tesen zgodovinski stik. Vzrok bo pač ta, da se slovenskih dežel ni globlje dotaknilo nobeno od velikih kulturnih gibanj, ki so od konca antike zmeraj znova dvigala antične kulturne elemente v središče duhovnega in umetnostnega sveta. Slovenci nismo poblíže preživljali niti karolinške renesanse niti odsevov antike v visokem srednjem veku; nič kaj bolj se nas ni dotaknil humanizem 15. in 16. stoletja, pa tudi baročni klasicizem je prešel v kulturo na Slovenskem s tako malo elementi, da nas ni prav nič zavezal svojemu doživetju antike. Novi humanizem, kakršen se je razvil v Nemčiji vzporedno s predromantiko in klasičnim idealizmom, je sicer polagoma segel tudi v avstrijske šole in prek teh med slovenske izobražence, vendar bi spet pretiravali, ko bi trdili, da je prinesel v slovensko kulturo kaj več kot samo posamezne elemente antične kulturne tradicije. In tako je še največ antike zajel v slovensko kulturo Prešeren, toda tako, da jih je prenesel v območje romantičnih vsebinskih in formalnih struktur.

Druga velika sila, ki je bistveno zaznamovala skoraj vse evropske kulture od zgodnjega srednjega veka naprej, je nedvomno židovsko-krščanska tradicija, seveda v podobi srednjeveškega in novoveškega krščanstva. Italijanska kultura od Frančiška Asiškega do Manzoni, francoska od Bernarda iz Clairvauxa do Racina in Teilharda de Chardina, angleška od Wyclifa do Miliona in Eliota, nemška od mojstra Eckharta do Rilkeja, ruska od Maksima Greka do Pasternaka in Solženicina — vsaka teh kultur je sprejemala toliko elementov krščanstva, da mu je komajda mogoče preceniti pomen v njihovem celotnem ustroju; do takšne vloge pa seveda ni prišlo prek zunanje teže v organizaciji države, družbe in morale, ampak edino z izvirnim preoblikovanjem religiozne in moralne vsebine krščanstva. Zdi se, da do takšne preobrazbe na slovenskih tleh ni prišlo, kar je imelo za naravno posledico, da krščanstvo ni zmoglo postati upoštevanja vredna plast slovenske kulture, ampak kvečjemu element, ki je prešel v njen celotni ustroj. Slovenski srednji vek ni pobliže spoznal nobene globljih manifestacij takratnega krščanstva; slovenska reformacija je v teološkem in moralnem pogledu ostala posnetek nemškega luteranstva, njen napor se je usmerjal bolj v zunanje organiziranje kot v religiozen navdih, ki bi bil zmožen večjih kulturnih dejanj. Podobna usoda je doletela dvesto let pozneje janzenizem na Slovenskem, ki se je v nasprotju z zahodnoevropskim janzenizmom naravnal v zunanji, socialni in moralni formalizem. Slovensko klerikalno krščanstvo 19. in 20. stoletja je imelo torej za sabo že nekaj stoletij utrjeno tradicijo; tako ni prav nič čudno, da se je ves čas gibalo in se najbrž še zmeraj giblje predvsem na ravni izpolnjevanja danih nacionalnosti, socialnih in moralnih obrazcev, ni pa skoraj v njem čutiti pravega religioznega zagona, ki bi lahko postal pomembna kulturna sestavina. Zato najbrž ni naključje, da je prav te vrste krščanstvo prihajalo pogosto v spor s slovensko kulturo svojega časa, da pa samo skoraj ni bilo kulturno tvorno. Pravzaprav je še največ živih krščanskih prvin v izvorni podobi vnesel v slovensko kulturo Cankar, vendar tako, da so postale sestavni del tako imenovane nove romantike; se pravi, da je tudi krščanstvo na Slovenskem — podobno kot antika v Prešernu — navsezadnje kulturno zaživelo samo v okviru romantičnega duha. Šele od tod se je nato v mladem katolištvu in v krogu okoli Edvarda Kocbeka lahko trdneje zakoreninilo v slovensko kulturo; vendar mu je nekaj tipične slovenske tradicije še zmeraj ostalo, saj le malokrat razvije pristne religiozne razsežnosti, zato pa tem raje posega po obrazcih nacionalnih, socialnih ali moralnih ideologij, ki s krščansko religioznostjo niso v pravi zvezi.

Presenetljivo je, da tudi od kulturnih gibanj, ki so se v Evropi razmahovala od srednjega veka pa do romantike, večji del ni segel tako na široko, da bi prerasel v pravo plast slovenske kulture; ostal je kvečjemu element v njenem temeljnem ustroju. Ali nam je iz srednjega veka ostalo kaj več od vrste gotskih likovnih spomenikov in ne preveč obsežnega ustnega pesništva? Toda gotika kljub svoji ljubeznivi navzočnosti v podeželskih cerkvicah, nekaterih večjih kulturnih stavbah in samostanih, ni globlje razrezala v kulturo na Slovenskem, da bi pozneje lahko ostala važen segment slovenske kulture; ustno pesništvo pa je prešlo vanjo predvsem takšno, kot ga je dojela in povzela slovenska romantika. Ali ni takó, da poznamo Lepo Vido, ki se nam zdi najvišji simbol vsega, kar je srednjeveško ljudsko pesni-

štvo na Slovenskem hotelo, pravzaprav predvsem in samo v Prešernovi priredbi, da pa so nam premnogi ustni teksti slovenskega srednjega veka po svojem bistvu še zmeraj bolj ali manj tuji? Spet zadevamo ob paradoksalno dejstvo, da so kar tri pomembne tradicije — antika, krščanstvo in srednjeveška umetnost — prešle v slovensko kulturo samo takó, da jih je vase povzela romantika, nato pa jih spremenila v element svojega ustroja. Zmeraj znova se odkriva, da je prav romantika tista temeljna plast slovenske kulture, ki sega najbolj v njeno središče in jo od tod naravnava. Izkazalo se je že, da je slovenska kultura po svojih zunanjih oblikah, pa tudi s svojo notranjo zgradbo izjemno enovita; hkrati je postalo več kot jasno, da je takšna enovitost posledica njene notranje homogenosti; zdaj že ni več mogoče tajiti, da je takšna homogenost neogibno povezana s posebnim položajem romantike v ustroju slovenskega kulturnega duha. Če je marsikatera od evropskih kultur v svoji enovitosti vendarle večplastna, ker so se vanjo nalegli eden za drugim številni sloji evropskega kulturnega razvoja, je slovenska kultura po svoji temeljni naravi enoplastna; preprežena je resda še s številnimi drugimi, starejšimi ali novejšimi elementi, toda ti se prilagajajo osnovnemu sloju romantike, ki je to kulturo pravzaprav šele ustvaril in jo še zmeraj v osnovi določa. Slovenska kultura je po svojem bistvu romantična kultura; slovenski človek, ki živi in kolikor živi iz nje, je neogibno romantičen človek.

Da je temu tako, pa tudi zakaj je tako, kažejo že dejstva o tem, da je cela vrsta starejših plasti evropskega kulturnega razvoja lahko prišla v slovensko kulturo samo prek včlenitve v romantiko. Enakega pomena za njen ustroj je seveda okoliščina, da se cela vrsta pomembnih stopenj evropskega kulturnega dogajanja od srednjega veka naprej sploh ni dotaknila slovenskega ozemlja, če pa se že je, zaradi posebnosti slovenskega kulturnega razvoja ni mogla preiti v ustroj slovenske kulture ali pa se ji je to posrečilo samo z nekaterimi svojih elementov. Renesansa, ki je za zahodnoevropske kulture eden temeljnih segmentov, je kot celovit kulturni tok ostala na Slovenskem praktično nezaznana, kar je najbrž med glavnimi vzroki, da je slovenska kultura nastala takšna, kakršna pač je. Več sreče je imel v slovenskih deželah barok, ki ga upravičeno imamo za eno tistih evropskih kulturnih gibanj, ki nas je zajelo bolj ali manj scela — kar se v srednjem veku ni posrečilo niti evropski gotiki. Toda o pomenu baroka za slovenski kulturni ustroj je navsezadnje odločalo vendarle dvoje drugačnih dejstev. Najprej okoliščina, da se je slovenska kultura spočela prav v 18. stoletju, se pravi v dobi razsvetljenstva, tako da je bil njen nastanek povezan z obratom v stran od baroka in vsaj deloma v nasprotje z njim; in nato, da so nekateri elementi, ki jih je barok vseboval znotraj svojega ustroja, čisto drugače znova zaživel v romantiki, seveda v okviru drugačnih struktur. S tem je najbrž barok kot posebna plast slovenske kulture postal neaktualen in celo nepotreben. Ali ni morda prav to vzrok, da dandanes doživljamo barok na Slovenskem veliko bolj kot umetno znamenitost ali formalno slikovitost kot pa zaresen sloj naše duhovne kulture, ki nas še zmeraj bistveno določa? Toda še zanimivejša se zdi okoliščina, da tudi razsvetljenstvo, naj sega slovenska kultura s svojimi začetki še tako zelo v njegovo dobo, za njeno nadaljnjo usodo ni postalo nič kaj bolj odločilno. Razlog bo pač ta, da na Slovenskem ni utegnilo razviti vseh svojih elementov, tako da bi se iz teh zaokrožilo v celoten ustroj, in da mu je bilo usojeno zelo kmalu

preiti v območje romantike. Ta je povzela vase vrsto razsvetljenjskih prvin, vendar spet tako, da jih je podredila osnovnim težnjam svoje strukture. Kolikor se tedaj prvine razsvetljenstva pojavljajo v slovenski kulturi 19. in celo še 20. stoletja, se ves čas postavljajo v okvire, ki jih iz temelja določa romantika.

S tem se še enkrat potrjuje vidik, mimo katerega raziskovanje strukture in sestavin slovenske kulture nikakor ne more — vidik, ki se mu v osrčju njenega ustroja kot bistveno določujoča sestavina, kot težnja, ki ga naravnava najbolj v celoti, kaže romantika. S tega vidika se pa že tudi razkrije, zakaj je mogoče in celo potrebno reči, da je temelj slovenske kulture ustvaril Prešeren in da bi je brez njegovega dela pravzaprav ne bilo takšne, kakršna je v svoji tradicionalni podobi. Prešeren je slovensko kulturo zares odločilno in dokončno pripel na romantiko, to pa tako, da je uvedel v slovenski kulturni prostor njeno splošno evropsko bistvo, a ga obenem že tudi priredil posebnemu slovenskemu položaju. Pravzaprav mu je dal posebno slovensko vsebino in formo, tako da bi v zvezi z obojim lahko govorili že kar o posebni, slovenski različici romantike. Kot vsaka druga romantika se je seveda tudi slovenska po svojem bistvu rodila iz zloma evropske metafizike, kakršna je nastala z Descartesom, iz zloma, ki sta ga pripravila v filozofiji Hume in Kant, a ga je v literarnem razvoju 18. stoletja izvedla že predromantika. Edina metafizika, na katero se je romantika po tem zlomu lahko še oprla, je bila metafizika absolutnega in avtonomnega subjekta. Tudi slovenska romantika se je hočeš nočeš utemeljila v takšni metafiziki, vendar s pomembnim razločkom: subjekt, ki ga je Prešeren postavil v središče svojega pesniškega sveta, ni niti docela absoluten niti popolnoma avtonomen; kot da ve za notranje in zunanje meje svojega subjektivizma, se rajši postavlja v ravnotežje s tistim, kar mu stoji nasproti, tj. z objektivnostjo, stvarnostjo, svetom okoli sebe, da bi v skladnosti obojega našel notranji smisel, cilj in popolnost svojega subjektivizma; kadar sprevidi, da kaj takega ni mogoče, se rajši umakne v resignacijo, trpnost in sentimentalnost, kot pa da bi se dvignil zoper objektivnost v predrzen upor in vesoljno anarhijo, v razvrednotenje vsega, tudi svojega lastnega subjektivizma, in nazadnje v pravi nihilizem. Kaj takega bi že pri Prešernu zaman iskali, pa tudi iz njega izhajajoči slovenski kulturni tradiciji je ta stran evropske romantike, stremeče k skrajni dopolnitvi absolutnega in avtonomnega subjektivizma, ostala bolj ali manj prikrita. Do najnovejšega časa seveda, kajti znamenje tega časa je prav to, da prek pojavov absurda in avantgarde tudi v slovenski kulturi odpravlja pregrade, ki so jo vse doslej varovale skrajnih posledic romantičnega subjektivizma.<sup>1</sup>

Toda vse to pritiče sedanji dobi slovenske kulture. Vse doslej je njen ustroj skoraj nemoteno rasel iz temeljnih romantičnih elementov, ki jih je vanjo vnesel Prešeren in so po njem bili ves čas neodvisna spremenljivka slovenske kulture, s tem pa njena najbolj vidna stalnica, če že ne kar nezamenljivo bistvo. Vstran ga niso mogle potisniti niti novejšje plasti, ki so iz Evrope prihajale v slovenski kulturni prostor. To velja tako za liberali-

<sup>1</sup> Avtor te razprave je izvire, nastanek in posebnosti slovenske romantike podrobneje obravnaval v spisu *Prešernov pesniški razvoj* (1966), nato pa v knjigi *Prešeren in evropska romantika* (1970).

zem, ki je začel slovensko kulturo globlje prežemati že sredi 19. stoletja, kot za pozitivistični scientizem, ki nas je dosegel proti koncu tega časa. In nazadnje je celo za marksizem očitno, da se je zares plodno razmahnil samo tako, da je navezal na slovensko kulturno tradicijo, ki je bila in je po svojem bistvu še zmeraj romantična. To pa se zdi novo potrdilo za spoznanje, h kateremu se zdi, da sleherno raziskovanje ustroja slovenske kulture vodi samo od sebe — da je namreč ta ustroj naravnani predvsem v smer, kamor mu kažejo romantične sestavine, in da je romantika — povedano z bolj splošno besedo — nič več in nič manj kot substanca slovenske kulture.

Od tod sili v sredo vsega razpravljanja o razmerju med slovensko kulturo in moderno civilizacijo vprašanje, ali bo takó izrazito romantični kulturi, kakršna je po svojem bistvu slovenska, zares dano na enakovredni ravni sprejeti izziv, ki ga prinaša s seboj prodor moderne civilizacije na Slovensko; pa ne samo sprejeti, ampak jo že tudi s svojim duhovnim ustrojem obvladati, ukrotiti njene, na prvi pogled vse prej kot romantične, zato pa že kar nevarne in demonične moči, da bi jo nato lahko iz sebe osmislila, napolnila in uravnovesila. Priznajmo, da bi bilo kaj takega neogibno ne samo za slovensko kulturo, ampak tudi za moderno civilizacijo na Slovenskem: za slovensko kulturno tradicijo preprosto zato, ker bi brez tega pač ne zmogla še naprej obstajati kot resnična, ne samo navidezna ali celo muzejska duhovna struktura; za moderno civilizacijo na Slovenskem pa iz še preprostejšega razloga, ker ni videti nobene druge kulturne sile, ki bi jo v slovenskem socialnem prostoru lahko od znotraj izpolnila in uravnovesila — brez tega bi bila ta civilizacija skoraj gotovo zapisana notranji anarhiji, postopnemu razsulu ali vsaj počasni stagnaciji. Toda da bi bilo vprašanje svojemu namenu zares ustrezno, ga je bolje zastaviti v tej obliki: ali lahko vlogo, ki se ji odpira s prodorom moderne civilizacije na Slovensko, zares s pridom opravlja tako enovita, homogena in enosmerno naravnana kultura, kakršna je tradicionalno slovenska? Spričo vsega, kar že danes vemo o moderni civilizaciji in njenih morebitnih posledicah, bo moral biti odgovor vsaj deloma nikalen. Skoraj si ni mogoče misliti, da bi nadvse zapletene oblike življenja v moderni industrijski in postindustrijski družbi lahko zajela vase, jih obvladala, od znotraj osmislila ali pa celo selektivno usmerjala kultura, ki je kakih sto petdeset let zadoščala za slovensko existenco v okviru še pretežno agrarne in le neznatno urbanizirane civilizacije. Zoper takšno možnost govori že enostranska zunanja razčlenjenost te kulture, saj ji manjkajo prav tiste panoge, ki jih moderna civilizacija s svojo deloma vizualno, predvsem pa tehnično in tudi racionalno usmerjenostjo zmeraj bolj potiska v ospredje. Še bolj je seveda dvomljivo, kako naj takšnim prihodnjim nalogam ustreza kultura, ki je v svojem notranjem ustroju tako odločilno naravnana k zgolj eni duhovni strukturi, tj. k romantiki. Tradicionalna slovenska kultura je očitno enoplastna, ker v nji poleg romantike ni še kake druge plasti, ki bi bila zares v središču celotnega ustroja, ne pa samo eden vmesnih ali obrobni elementov. Ali je romantika s svojo metafiziko absolutnega in avtonomnega subjekta, ki se je na Slovenskem resda ublažila v subjektivizmu, ki ga omejuje načelo notranjega in zunanjega ravnotežja — ali je takšna romantika sploh še funkcionalna v čisto drugačnem svetu moderne civilizacije?

To vprašanje se zdi v marsikaterem pogledu za sedanjo in prihodnjo usodo slovenske kulture odločilno. Toda nanj je mogoče odgovoriti ne le s stališča slovenske kulture, ampak prav toliko ali pa še bolj iz premisleka o ustroju in prihodnji usodi moderne civilizacije. Ne glede na takšen premiselek pa je že zdaj mogoče priznati, da je slovenska kultura v današnjem času potrebna daljnosežne modernizacije svojih oblik in vsebine; predvsem v razvitju tistih panog, za katere je bila že po tradiciji prikrajšana, pa tudi z naravnostjo svojega ustroja še k drugim plastem, kot pa je samo romantika, da bi se takó meje slovenskega kulturnega sveta razprle v bolj odprto, večplastno in za prihodnje preizkušnje slovenskega eksistenčnega prostora bolj funkcionalno strukturo. Sicer pa je odveč razpravljati o potrebi takšne modernizacije, ker se takó ali drugače teh dvajset let že sama od sebe izpolnjuje. Čutimo jo resda šele nekaj zadnjih let, ko se je z vdorom različnih modernizmov v slovensko slovstvo, likovnost, gledališče in druge umetnosti, pa tudi v filozofijo, znanost in vse vrste ideologij jasneje pokazalo, da se neogibno pripravlja preobrazba slovenske kulture. In kar je še značilneje — dovršen del te modernizacije poteka v znamenju napadov na tradicionalno slovensko kulturo ali vsaj na marsikatero njenih tradicij, s tem pa predvsem na romantično bistvo te kulture. Odpor do slovenske kulturne tradicije, ki se tako očitno kaže v miselnosti večine teh modernizmov, zlasti v najbolj skrajnih ali avantgardnih, je naperjen zoper romantično naravnost slovenskega kulturnega prostora.

Ali modernizacija kulturnega duha na Slovenskem neogibno vodi v uničenje romantičnega bistva slovenske kulture? Ko bi se nam kaj takega zares obetalo, bi od tod seveda sledilo še kaj več kot samó uničenje slovenskega romantičnega duha. Ker je bil ta duh vse doslej jedro slovenske kulture, je njena prihodnost v veliki meri odvisna prav od obstojnosti romantičnih duhovnih struktur. Z njihovim izginotjem bi se pretrgala vsaka kontinuiteta slovenske kulture, izgubilo bi se jedro, ki ji je pravzaprav edino dajalo notranji smisel, pa ne le tega, ampak že kar zunanje posebnosti in hkrati razlog za obstoj; ker bi je v bližnji prihodnosti po vsej priliki ne moglo nadomestiti nič takega, kar bi bilo vsaj približno tako trajno, obstojno in slovenskemu socialnemu prostoru izvorno prirejeno, bi se s tem pretrgala notranja kontinuiteta slovenske kulture, posledica pa bi bila ta, da bi postal dvomljiv ne samo njen notranji smisel, ampak tudi zunanji obstoj. Vendar prav razvoj v to smer nikakor še ni tako gotov, kot bi se utegnilo zdeti na prvi pogled. Dvom nas obide, brž ko natančneje pregle damo ozadje, iz katerega raste v današnjih modernizmih težnja, ki jih usmerja zoper romantično bistvo tradicionalne slovenske kulture. Ali ni prav v tej težnji skritega preveč boja s samim sabo, mučenja sebe in že kar patološke želje po samouničenju, da bi bila takšna težnja zares naravna? Ali ni v podzavestnem ozadju upora zoper romantiko na Slovenskem najti predvsem prvine, ki so same na sebi še zmeraj romantične, tako da tudi ta upor samó še enkrat potrjuje, da je strukturno jedro edino mogoče slovenske kulture bilo, je in bo vendarle samo romantično? V prid takšni misli govori že dejstvo, da prav v najbolj skrajnih primerih slovenskega kulturnega avantgardizma odkrijemo največ prvin tiste metafizike absolutnega in avtonomnega subjekta, ki je bila izvir evropske romantike, a jo je njena slovenska različica s Prešernom obšla ali pa jo vsaj spravila v meje, primerne slo-

venskemu eksistenčnemu položaju. Zdi se, da sodobni slovenski avantgardizem dopolnjuje samó tisto metafizično plat romantike, ki se vse doslej na Slovenskem ni mogla izpolniti, za katero pa je seveda tudi vnaprej nejasno, ali sploh ustreza konkretni človeški eksistenci, ki hodi pred vsako kulturo kot njen vnaprej začrtani okvir — to pa je v tem primeru konkretna eksistenca slovenskega človeka.<sup>2</sup>

Spričo takšnih dvomov se že vnaprej nakazuje nekoliko drugačen odgovor na vprašanje o prihodnjih možnostih slovenske kulture in o njeni zavezanosti tradiciji, kot bi si ga lahko mislili na prvi pogled. Toda dokončen odgovor nanj se lahko odpre šele iz pregleda moderne civilizacije, kakršna prihaja na Slovensko, da bi v drugi polovici tega stoletja zagotovo postala prava oblika za obstoj slovenskih ljudi. Ali bo slovenska kultura postala tej civilizaciji dokončno in nepreklicno nepotrebna? Ali pa se ji bo morda ravno iz notranjih stisk, paradoksov in breizhodnih položajev te civilizacije odprla nova možnost za obnavljanje in presnavljanje prvotnega romantičnega sveta, iz katerega se je pravzaprav porodila? Ali se bo torej ob nujnosti daljnosežne modernizacije te kulture razodela nič manj neogibna potreba po ohranjanju nekaterih bistvenih elementov njenega tradicionalnega ustroja? To so vprašanja, na katera lahko kolikor toliko zanesljivo odgovarjamo edino s premislekom o možnostih in nemožnostih moderne civilizacije, bodisi take, kot zajema v svoji najsplošnejši podobi svet kot celoto, ali pa kot se nam zmeraj bolj jasno in od blizu prikazuje na Slovenskem.

(Konec prihodnjič)



Marijan  
Kramberger

### Poskus drugačne ljubezni do Slovencev III

Ali ne bi bilo temu mogoče postaviti nasproti drug oziroma drugače zasidran projekt slovenstva, poiskati model majhnega naroda z vdeleno varnostno napravo proti opisani akutni ali latentni možnosti degeneracije v pollaševalstvo? Sodimo, da se to da, in bomo v naslednjem poskusili svojo tezo konkretno dokazati. Pri tem nam bodo izhodišče prvič naša uvodna razmišljanja o slovenskem narodnem vprašanju in drugič dosedanja, nezavedno iz njih izpeljana spontana samorastniška praksa Slovencev, ki ji bomo skušali pravzaprav zgolj pomagati do jasnejše podobe o sebi s tem, da jo bomo povzeli in dvignili v eksplicitno formuliran nacionalni program.

<sup>2</sup> Podrobnejša opozorila na razmerje med sodobno slovensko literarno avantgardo in romantično metafiziko so zajeta v avtorjevi razpravi *Med tradicijo in avantgardo* (Sodobnost 1970—1971).

Tukaj in zdaj. Torej Slovenci nismo premajhni. V manjših, decentraliziranih enotah je moč velikih kompleksov — v intenziteti in dinamiki, ki se rojeva v malih kompleksih, v problemih in navzkrižjih, ki se bojujejo z vso ostrino, na vseh nivojih, je možnost naglega akumuliranja in naglega razreševanja problemov odprtih družb, možnost ustrezno hitrih informacij in reakcij.

## Slovenska kultura in moderna civilizacija



Janko Kos

### V. IZZIV MODERNE CIVILIZACIJE IN SLOVENSKA KULTURA

Če naj s pridom odgovorimo na vprašanje o bližnji, pa tudi bolj daljni prihodnosti slovenske kulture, je potrebno premisliti pojav, ki se mu z nekoliko pretirano, vendar upravičeno besedo dá reči izziv moderne civilizacije slovenski kulturi. Beseda izziv je na prvi pogled kaj malo primerna za srečanje dveh sil, ki sta si že po svojem zunanjem obsegu čisto neenakovredni, če že ne zunaj vsakršne možne

primerjave — z ene strani ogromna, čez vse mere razraščajoča se mašinerija moderne civilizacije, ki ji pritiče svetovno-zgodovinska vloga, z druge strani čisto drugačna, po svojem prostorskem in časovnem obsegu skoraj nezatna pojavnost slovenske kulture, ki bi ji lahko pripisali kvečjemu narodno-zgodovinsko vlogo; pa še o tej si nismo docela na jasnem, ali se ni morda že končala in ali ji je takšen pomen zagotovljen tudi za prihodnost. Kako naj ob tako neenakopravnih silah sploh še govorimo o izzivu? Ali ni razmerje med moderno civilizacijo in tradicionalno slovensko kulturo veliko bolj podobno elementarnemu dogajanju, v katerem mogočen tok velikanskih razmerij preplavlja prostor, ki se mu daje na razpolago, nato pa v njem ruši, maje in odnaša sproti vse, kar ni v skladu z njegovo smerjo?

Priznajmo, da prisposodbe le zelo nepopolno ponazarjajo vsebino spopada, za katerega gre. Kljub temu je iz takšnih prisposodob mogoče razbrati, da se v srečanju moderne civilizacije s slovensko kulturo skriva vendarle izziv v pravem in celó najbolj usodnem pomenu besede, saj gre za soočenje ki odloča o obstanku ali neobstanku slovenske kulture, ali s preprostejšo besedo — za izziv na življenje in smrt. S pojavom moderne civilizacije na Slovenskem je tradicionalna slovenska kultura izzvana, naj v usodnem merjenju sil pokaže, ali še lahko opravlja svojo temeljno funkcijo v okviru civilizacije, v kateri bo odslej usojeno živeti Slovencem. To pa je seveda preizkušnja, o kateri ni mogoče razmišljati samo s stališča slovenske kulture, njenega ustroja in elementov, ampak veliko bolj ali pa predvsem z mislijo na moderno civilizacijo, njene bistvene poteze in strukture, saj je šele od tod mogoče sprevideti, kaj bo pravzaprav odločalo o prihodnji usodi slovenske kulture.



Brž ko je vprašanje takó zastavljeno, že ni mogoče tajiti, da se ga dá pretresati z najrazličnejšimi prijemi, od čisto znanstvenih do dnevno kritičnih in preprosto ideoloških. Za uvod v problematiko ne bo odveč opozoriti na vidike, ki jih odpira tisto pojmovanje, ki je po svojem bistvu izrazito ideološko, obenem pa tako preprosto, da je zlahka dostopno in prav zato precej razširjeno. Po logiki tega pojmovanja je bila tradicionalna slovenska kultura opredeljena s teženjem majhnega, nesvobodnega in nerazvitega ljudstva k materialni in duhovni blaginji, k narodovi in posameznikovi svobodi, enakopravnosti, obilju in pravičnosti; takšno teženje je bilo zato bistvena vsebina tradicionalne slovenske kulture, njen izvir in hkrati zadnji cilj. Z drugimi besedami povedano — slovenska kultura je pravzaprav samo posebna oblika ideologije, kakršna se je v slovenskem srednjeevropskem prostoru razmahnila od 18. stoletja naprej iz križajočih se vplivov razsvetljenstva, romantike, liberalizma in porajajočega se socializma. Takoj spočetka je seveda nujno opomniti, da takšno razumevanje slovenske kulture sámo po sebi sicer ni napačno, saj pravilno opredeljuje nekatere njenih ideoloških sestavin, da pa je v celoti seveda preveč preprosto, če že ne kar zgrešeno, saj slovensko kulturo kar poprek izenačuje z ideologijo, ne da bi spregledalo, da so ideologije zmeraj samo element v ustroju kake kulture, da pa seveda njenih vsebin in form ni mogoče opredeliti samo z ideološkimi prvinami. To velja tudi za ustroj tradicionalne slovenske kulture, ki ga je zaznamovala predvsem romantika — ta pa v Evropi nikoli ni bila samo pojem za nekakšno socialno, moralno ali politično ideologijo, ampak zmeraj sinonim za celoten ustroj duhovnega, umetnostnega ali celó antropološkega sveta, v katerega se je postavljajal človek, da bi se v njem določil z vsemi svojimi razsežnostmi — od metafizičnih in eksistencialnih do moralnih, socialnih in političnih. Dejstvo, da je tradicionalna slovenska kultura po svojem bistvu romantična, je že sámo po sebi dokaz, da ta kultura nikakor ni samo posebna vrsta ideologije, ampak celoten zaris antropološkega sveta, v katerega se Slovenec postavlja z vso svojo konkretno eksistenco. Zato je seveda več kot napačno naziranje, ki poskuša doumeti usodo slovenske kulture v moderni civilizaciji s preprosto predstavo o ideološkem bistvu te kulture. Še pogubnejše pa so nemara posledice, ki iz nje popolnoma logično sledijo. Če bi bila tradicionalna slovenska kultura samo posebna oblika ideologije in bi se takšna srečavala z razmahom in ustrojem moderne civilizacije, potem bi se ji iz tega položaja odpirali samo dve možnosti, ki bi bili za njen nadaljnji obstoj enako katastrofalni. Najprej bi bilo čisto mogoče domnevati, da se bodo z razmahom moderne civilizacije na Slovenskem prej ali slej izpolnile vse tiste težnje, iz katerih je zrasla in živela tradicionalna slovenska kultura kot posebna oblika socialne, moralne in politične ideologije. Moderna civilizacija naj bi s svojo znanostjo, tehniko, demokracijo, izobrazbo za vse in navsezadnje tudi s svojo množično kulturo pravzaprav zadostila vsem tistim potrebam, ki so gnale nesvobodnega, prikrašanega in odrinjenega slovenskega človeka 18., 19. in še dobršen del 20. stoletja, da je s takšno zagnanostjo težil k materialni blaginji, politični svobodi in kulturnemu razmahu, ki naj bi jih v bližnji ali daljni prihodnosti dosegel kot zadnji cilj svojega narodnega, pa tudi posameznega obstanka. Slovenska kultura naj bi bila samo ideološka predigra k stvarni izpolnitvi teženj, ki so ji od vsega začetka dajale vsebino in obliko, ta izpolnitev pa

naj bi se dokončno uresničila z razmahom moderne civilizacije na slovenskih tleh. Ali pa bi bil v tem primeru sedanji in prihodnji obstoj slovenske kulture sploh še nujen? Če je bila samo ideološka priprava na stvarno, vsakdanjo resničnost, tako da je v tej beseda zares meso postala, potem je sama po sebi postala pravzaprav odveč. Kar se je zares do kraja uresničilo v otipljivi življenjski stvarnosti, je odslej samó še bled, nepotreben odsev stvarne resnice. Spremenilo se je v predzgodovino resničnejšega stanja, v muzejsko znamenitost, ki jo je sedanost že do kraja preseгла; kar pa je v današnjem času tako docela izpolnjeno in preseženo, tega časa v ničemer več ne presega; zato je zanj samó še preteklo, mrtvo in neponovljivo. V naročju moderne civilizacije kot svoji končni izpolnitvi bo tradicionalna slovenska kultura doživela že tudi svojo smrt.

Toda prav nič drugačna usoda se ji ne bi obetala, če bi pristali na drugo, prejšnji čisto nasprotno možnost: moderna civilizacija ne bo izpolnila, ampak bo — ravno narobe — dokončno razvrednotila in razdejala vse tisto, kar si je obetala ideologija tradicionalne slovenske kulture. Ali ni čisto mogoče, da bo moderna civilizacija s svojo množično družbo, čez vse mere razraslo tehniko, izravnanjem vseh razločkov med narodi, rasami in kulturami, nato pa še s splošnim izenačenjem in razosebljenjem posameznika v objemu množične proizvodnje in potrošnje, izobrazbe in kulture ustvarila svet, ki bo čisto nasproten idealom, o katerih je sanjara slovenska kulturna ideologija od Linharta, Prešerna in Levstika do Cankarja, Župančiča in Prežihovega Voranca? V takšnem svetu bi bilo pač čisto iluzorno še kar naprej gojiti vrednote, za katere je mislila tradicionalna slovenska kultura, da so edino mogoče in se morajo torej prej ali slej dobesedno uresničiti. Nazadnje bi se celo utegnilo izkazati, da je ta kultura s svojo ideologijo nastala iz čisto drugačnih civilizacijskih struktur 18. in 19. stoletja, tako da je vrednote, primerne napol agrarni napol zgodnji mestni civilizaciji, mehanično prenašala v prihodnost, kot da ta ne more biti nič drugega kot uresničenje idej, porojenih iz prejšnjih stopenj civilizacije. In tako bi tudi v tej smeri prišli do približno enakega sklepa — naj bo moderna civilizacija idealna izpolnitev ali pa prav narobe, dokončno razvrednotenje slovenske kulturne ideologije, je rezultat obakrat približno enak. Tudi v svetu, ki bi s slehernim vlaknom svojih civilizacijskih struktur postavljaj na laž tradicionalne kulturne ideale slovenstva, bi bila slovenska kultura dokončno odveč, presežena in pozabljena, saj bi se spremenila v ponesrečen ostanek nečesa, kar je bilo že na svojem začetku nerealno, naivno in nedomišljeno.

Tako se zmeraj znova pokaže, da pojmovanje slovenske kulture kot zgolj posebne oblike ideologije neogibno vodi k domnevam, ki so za prihodnjo usodo te kulture vse prej kot obetajoče. Vendar priznajmo takoj, da so tudi napačne, saj se opirajo na izhodišča, ki problemu nikakor ne ustrezajo, pravzaprav ga že kar potvarjajo. Da je temu krivo predvsem ideološko pojmovanje kulture, se je že dodobra izkazalo. Podobno kot vsaka druga kultura tudi slovenska ni samo ideološki sestav, ampak zapleten sistem najbolj raznovrstnih elementov, norm, vrednot, obrazcev in teženj; v tem sistemu imajo svoje pomembno mesto kajpak tudi socialne, moralne in vsakršne ideje, vendar zmeraj tako, da se povezujejo še z drugimi elementi v večje celote; še pomembnejši od posameznih sestavin so odnosi, ki jih povezujejo v celoto in jim določajo smisel, pomen in funkcijo, odnosi, ki jim z eno samo besedo pravimo struktura. Tradicionalna slovenska

kultura je po svojem bistvu romantična, njena temeljna plast je naravnana k romantiki ali pravzaprav k posebnemu tipu romantike, ki se od obče evropskega razločuje, čeprav svojo specifičnost deli najverjetneje še s to ali ono kulturo drugih narodov. Prav o romantiki pa lahko z vso upravičenostjo velja, da v mejah svoje historične določenosti nikoli ni bila samo ideologija, ampak vsestranska struktura, ki je zajemala vase vse razsežnosti antropološkega očrta človekove eksistence in prek tega očrta segala v določno začrtan tip metafizike. Vse to velja tudi za zvrst romantike, kakršna se je v Prešernovem času zasidrala v slovenski kulturi in se preživela v naš čas. Seveda je njen antropološki zaris najbrž drugačen od obče romantičnega; pa tudi metafizika, na katero se ta zaris naslanja, se močno odmika od obče romantične metafizike — morda tako zelo, da sploh ne zasluži več tega imena, kot da imamo opravka samo še z napol metafiziko ali pa kar s kvazimetafiziko, ki je že izgubila svoje pravo metafizično jedro. Ta vidik sega kajpak že prek spraševanja o slovenski kulturi in moderni civilizaciji, saj se podaljšuje v območje, kjer se začanja odpirati vprašanje o razmerju Slovencev do metafizike nasploh. Toda že iz povedanega je dovolj razvidno, da je vprašanje o prihodnosti slovenske kulture v moderni civilizaciji potrebno zastaviti ne v ideološki obliki, ampak širše in globlje. Ali bo v moderni civilizaciji, kakršna v drugi polovici 20. stoletja prihaja na Slovensko, sploh še prostora za antropološki očrt, iz katerega je zrasla romantična narava tradicionalne slovenske kulture? Ali bo v novem civilizacijskem okviru sploh še tako funkcionalna, kot je bila v prejšnjih dveh stoletjih slovenskega življenja?

Odgovor je mogoč samo iz pregleda vseh razvojnih možnosti, ki jih Slovincem odpira moderna civilizacija, s pogojem seveda, da upoštevamo še kaj več od tistega, kar se odkriva zgolj ideološkemu pogledu. Brž ko pristanemo na tak razgled, pa že tudi sprevidimo, da nas opozarja na več različnih možnosti, da preživi slovenska kultura v moderni civilizaciji. Prva možnost, ki se v tej smeri odkriva, je pač tista, ki je zdravemu razumu, nagnjenemu h konservativnosti in vztrajanju pri že znanem, najbolj primerna — moderna civilizacija na Slovenskem bo samó povečala količino zunanjih dobrin, prinesla bo blaginjo in omogočila slovenskemu človeku tako imenovani komfort, ne bo pa globlje posegla v ustroj njegove usode. Skratka, v tem življenju se z razmahom moderne civilizacije ne bo nič zares usodnega spremenilo. Od tod pa sledi že tudi sklep, da si bo tradicionalna slovenska kultura tudi v novem civilizacijskem osredju zlahka ohranila obstoj in pomen, ne da bi se ji bilo potrebno kaj prida spreminjati, saj bo tudi v prihodnje zmogla opravljati svoje, od nekdaj določene, zmeraj iste naloge brez vsakršne modernizacije, zvesto ohranjajoč vsebino in obliko, kakršno so ji določili Linhart, Prešeren, Levstik, Cankar, Župančič, Jakopič in še vsi drugi zares reprezentativni predstavniki slovenske kulturne tradicije. Da gre za izrazito konservativno tezo, je videti na prvi pogled, saj bi ji lahko izvor iskali nazaj v drugo polovico 19. stoletja, ko so v ozračju zmernega liberalizma in socializma sprejemali razvoj znanosti in tehnike s pravcatim navdušenjem, obenem pa z mislijo, da bo ta razvoj povečal samo zunanji življenjski komfort, ne bo pa se globlje dotaknil socialnih in moralnih navad, pa tudi ne socialnega ustroja ali že kar antropološkega očrta, iz katerega te navade izvirajo. Konservativna teza živi torej še zmeraj iz vere 19. stoletja v nespremenljivost tradicionalnih meščanskih in liberalnih vred-

not, in pa iz te vere porojenega pričakovanja, da bo prihodnost samo mehanična vsota teh vrednot in pa novega komforta, ki ga bosta omogočili moderna znanost in tehnika. Kako je takšno pričakovanje za naš čas že kar preveč naivno, se zavemo ob dejstvu, da se je v kratkem času, odkar moderna civilizacija s prvimi koraki stopa na Slovensko, močno spremenila že vrsta socialnih in moralnih navad, iz katerih je živel slovenski človek če že ne stoletja, pa vsaj dolga desetletja. Rast znanosti in tehnike, predvsem pa na obojem utemeljene blaginje ne bo samo dodatek k že obstoječemu sistemu socialnih in moralnih, s tem pa tudi kulturnih vrednot, ampak bo spremenila ustroj, katerega del so bile te vrednote, s tem pa preoblikovala konkretno existenco slovenskega človeka. In zakaj naj bi tudi bilo drugače, ko pa je videti na prvi pogled, da so veliki premiki civilizacij imeli še zmeraj daljnosežne strukturne učinke? Tudi v novi civilizacijski strukturi na Slovenskem se tradicionalna slovenska kultura ne bo mogla ohranjati naprej v svoji dosedanji podobi, ampak kvečjemu za ceno bolj ali manj daljnosežne modernizacije. S tem pa seveda še zmeraj ne bi odgovorili na vprašanje, kaj se v ustroju moderne civilizacije na Slovenskem utegne zgoditi z romantično osnovo tradicionalne slovenske kulture. Toda o tem konservativna teza ne razmišlja, ker ji je ta osnova tako samoumevna, da se je niti ne zaveda, kaj šele da bi se osvestila vseh mogočih navzkrižij, ki jo čakajo v sočenju z moderno civilizacijo.

Čisto drugačen pogled se na ta osrednji problem odpre, brž ko priznamo, da bodo sestavine moderne civilizacije spremenile ne samo zunanjo, materialno plat življenja na Slovenskem, ampak posegle globlje tudi v njegov notranji ustroj, se pravi v socialnost, moralko in kulturo slovenstva, da bi navsezadnje spremenile že kar njegov temeljni antropološki zaris ali pa celo metafizična izhodišča, na katera se lahko konkretna existenca slovenskega človeka sploh pripne. Spremembe, ki se v tej smeri odpirajo, so torej daljnosežne, toda prav zato je njihov končni smisel dvomljiv ali celo problematičen. Ali ni tako, da misel o preobrazbi slovenskega življenja v okvirih industrijske in postindustrijske civilizacije prinaša s sabo več možnosti, od katerih so ene verjetnejše in druge manj verjetne, če že ne čisto nestvarne? Nič kaj verjetna je možnost, da bo ta civilizacija takó do kraja rešila vsakršne materialne, socialne in moralne probleme slovenskega življenja, da se bo to življenje z njeno pomočjo spremenilo v pravilno tekoč, racionalno dognan in v vseh podrobnostih popoln mehanizem, v katerem ne bo več nobene razpoke, pa tudi ne eksistencialnih stisk, kriz ali celo možnosti razpada. V takšnem mehanizmu tradicionalna slovenska kultura zares ne bi imela kaj početi; pa ne le slovenska, ampak vsakršna kultura — razen morda množične kulture, ki bi pa bila zgolj nebstven dodatek k drugim oblikam množične proizvodnje in potrošnje, iz katerih bi se gnalo takšno mehanično obnavljanje konkretne človeške existence. Toda v možnost, da bi moderna civilizacija na Slovenskem prerasla in okamenela v podobo za zmeraj dognane, v sebi popolne in v ničemer nezadostne stvarnosti, verjame dandanes pač samo zelo naiven ali pa zelo licemeren duh. Za nič kaj verjetno se izkaže že, če jo primerjamo z izkušnjami prejšnjih civilizacij; za te pa vemo, da so se ohranjale v živi rasti samo, dokler jih je iz jedra osmišljala kultura, in da so začele razpadati, brž ko se je jedro razkrojilo ali pa jih ni zmoglo več osmisлити, tako da so civilizacijski elementi zdrseli izven dosega kulture.

Zdaj že ni več mogoče tajiti, da je možnost, o kateri nemara sanjarijo preveč optimistični duhovi današnjega časa, vse prej kot realna — kolikor gre seveda zares za optimizem, ne pa morda za prikrito ljudomrznost, ki bi človeški svet rada čimprej očistila vseh nepotrebnih, njeni razboleni potrebi po skrajni racionalnosti in logiki zoprnih primesi, nato ga pa uredila v enoličen, mehaničen sistem, v katerem ne bi bilo več prostora za nepredvideno, nerazumno, čezmerno ali nelogično. Toda naj bo njihov optimizem še tako ljudomrzen ali pa njihova ljudomrznost še tako optimistična, je več kot gotovo, da si od razmaha moderne civilizacije na Slovenskem nimajo kaj prida obetati. Ta razmah ne bo ničesar za stalno uredil, ničesar ne bo spremenil v dokončno okamenel red, ničesar ne bo do kraja racionaliziral ali napolnil; če bi kaj takega poskušal, bi konkretna človeška eksistenca, katere bistvo so še zmeraj nenehen eksistencialni nemir, inkomenzurabilnost in neulovljivost v sistem, zmeraj znova razbijala prividno urejenost, racionalizacijo in mehanično logiko umetne sistemizacije.

Ali pa iz tega kar samo po sebi sledi, da se moramo za presojo bodočega slovenskega življenja zateči k nasprotni, pesimistični tezi, ki nam v svoji črnogledosti pripoveduje, da je s prodorom moderne civilizacije v slovenske dežele konec vsega lepega, konec nekdanje slovenske idile, konec časov, ko je bil slovenski človek zares lahko še človek? Na prvi pogled je videti, da takšen človekoljubni pesimizem predstavlja samo na glavo obrnjeno logiko ljudomrznega optimizma, saj prav tako verjame v možnost dokončne racionalizacije, sistemizacije in mehanizacije konkretne človeške eksistence, pri tem pa sproti pozablja na njeno neulovljivost, fleksibilnost, da ne rečem že kar protejstvo. Človek je prenesel že marsikaj bolj neznosnega od tega, kar mu prinaša naj sodobnejša industrijska in postindustrijska civilizacija, njegova sposobnost privajanja je skoraj neizmerna; kadar pa preseže svoje mere in se razkroji, potegne za sabo v razpad tudi civilizacijske strukture, ki so presegle človeško eksistencialno gotovost in nemir. Zato se zdi črnogledi pesimizem prav tako ali pa še bolj naiven od racionalističnega optimizma, obadva podcenjujeta ustroj konkretne človeške eksistence, precenjujeta pa moč mehaničnih civilizacijskih struktur.

Zato se odgovor na vprašanje o razmerju med moderno civilizacijo in tradicionalno slovensko kulturo odpira edino v smeri, ki sredi skrajnosti ljudomrznega optimizma in človekoljubnega pesimizma preostaja — to pa je seveda misel o »da in ne« moderne civilizacije na Slovenskem. Tej misli se vse, kar današnja industrijska in jutrišnja postindustrijska civilizacija prinašata na Slovensko, odkriva v luči njene temeljne dvoumnosti. Ta civilizacija bo nedvomno razpletla premnoge vozle, ki vežejo konkretno slovensko življenje še iz časov njegove narodne predzgodovine, se pravi od zgodnjega srednjega veka pa do vstopa v območje kapitalistične Evrope 19. stoletja. Šele moderna civilizacija bo s svojimi tehnično znanstvenimi, komunikacijskimi in socialnimi instrumenti zapolnila vrzeli, ki jih je slovenska usoda boleče čutila več stoletij, tako da so postale njena zgodovinska in nacionalna travma — od najbolj grobe podrejenosti tujim oblastniškim središčem prek materialnega pomanjkanja do socialne odrinjenosti in občutka zakotne provincialnosti. Vsem tem ujmam in psihozam dosedanje slovenske zgodovinske usode utegne moderna civilizacija s svojo univerzalno produkcijo in reprodukcijo struktur, dobrin in civilizacijskih elementov v precejšnji meri odpomoci. Da je tako, pričuje že nagonska gotovost, s katero

se v moderno civilizacijo zateka poprečen Slovenec današnjega časa, ko s skoraj naivnim zaupanjem sprejema kar po vrsti vsakršne elemente njene množične proizvodnje in potrošnje, množične družbe, množične kulture, množične spolne morale, množičnega kulta znanosti in tehnike pa še vsega drugega, kar je naraven plod novih struktur — kot da bi hotel še enkrat izpolniti Vodnikov nasvet »Lej, stvarnica vse ti ponudi, iz rok ji prejemati ne mudi!«, pri čemer stvarnica današnjemu Slovencu seveda ni več narava 18. stoletja, ampak civilizacija novega časa. S tem pa ni rečeno, da pomeni takšen obrat Slovencev vstran od naravnega sveta v moderni civilizacijski mehanizem nekakšno izdajo tradicionalnega slovenstva — prav narobe, ta obrat je veliko bolj njegova izpolnitev, saj je slovenstvo teh zadnjih dvesto let, odkar obstaja kot narod, težilo predvsem k dobrinam otipljive civilizacije, ne pa morda k nekakšnim bitnostim metafizične transcendence.

Vse to pa spet ne more zakriti preprostega dejstva, da se s prodorom moderne civilizacije na Slovensko dogaja ne samo izpolnitev bistvenih vrzeli slovenske zgodovine, narodne in posamezne usode, ampak da se sočasno tej usodi odpirajo že tudi nove razsežnosti njene nedognanosti, neizpoljenosti ali celo temeljne problematičnosti. Pomisliti je potrebno samo na dejstvo, da je moderna civilizacija v vseh območjih, kjerkoli se je doslej zasedrila, razvila ne le silno bohotnost svojih struktur, ampak prek teh zapletla človeka že tudi v eksistencialne, psihosocialne in že kar antropološke stiske vseh vrst, ki segajo od individualnih do kolektivnih nevroz, od socialnih nelagodnosti do razrednih ali rasnih konfliktov, od počasnega razkranjanja temeljnih antropoloških prvin do izbruhov, ki pretijo razbiti socialne in moralne osnove konkretne človeške eksistence s silovitostjo metafizično nihilističnega upora. Vse to je bilo seveda že delež mnogih civilizacij, toda v moderni se prav zaradi njene mogočnosti dogaja in se bo dogajalo še z večjo silovitostjo. In kar je še važneje — njena problematičnost ni tuj element, ki bi prihajal vanjo od zunaj, ampak je sestavni del njenih množičnih sistemov — množične znanosti, množične tehnologije, množične družbe, množične kulture in še marsičesa. Skrivna, latentna in v tem smislu nevarna problematičnost moderne civilizacije prihaja hkrati s njenimi strukturami tudi na Slovensko, tako da bo v tem prostoru odslej prav tako navzoča kot kjerkoli drugje. Pa ne da bi ravno na Slovenskem izkazala svojo silo v tisti eksplozivni podobi, ki jo kaže v večjih socialnih prostorih. Njena problematičnost bo na Slovenskem prav gotovo manjša in skromnejša, saj je vse, kar je iz velikega evropskega ali svetovnega sveta prihajalo v slovensko območje, dobivalo tu skoraj zmeraj manjše, pravzaprav že kar domače razsežnosti. Pa tudi to še ni čisto prava beseda zanje — ne samo manjše, ampak posebne oblike, izvirajoče iz posebnega slovenskega položaja, preteklosti in konfiguracije sil, sredi katerih obstajamo kot Slovenci. Tudi problematičnost moderne civilizacije bo na Slovenskem zaživel v prav posebnih, ne samo univerzalnih, ampak izvirno slovenskih oblikah, tako da ne bomo doživljali samo psihosocialne stiske, ki jih povsod po svetu povzroča rast množične družbe, proizvodnje in kulture, ampak jih bomo povrh vsega občutili še skoz posebne občutke razdedinjenosti, izkoreninjenosti in brezdornosti, ki se bodo nevrotično prepletali z občutji domovinske navezanosti, provincialne idiličnosti in nelagodnosti v velikem svetu. Zlasti še, ker bomo zaman pričakovali, da bo univerzalizem moderne civilizacije v svojem mogočnem toku iz nas odplaval vsakršna občutja te vrste; prav

narobe — celo pospeševal jih bo, saj je vnaprej očitno, da bo prav univerzalizem moderne civilizacije zmeraj znova zbuja sebi nasprotno težnjo partikularizma, regionalizma in provincializma, kar bo najbrž tudi za prihodnjo usodo slovenstva imelo nemara še precejšen pomen.

Ne da bi prehitro sklepali o stvareh, ki so za zdaj še skrite v temi prihodnosti, je mogoče reči vsaj to, da bo moderna civilizacija zadostila nekaterim temeljnim vrzelim konkretne slovenske eksistence, da pa bo hkrati na nov način odprla njeno problematičnost; v novi podobi jo bo spet napravila nezadostno, nezadoščeno in polovično. Od tod se pa že odpira ostrejši pogled na vlogo slovenske kulture v novih civilizacijskih razmerah na Slovenskem. Ali bo tradicionalna slovenska kultura s svojo sporočeno romantično osnovo sploh še lahko obvladovala položaj, v katerega postavlja slovenskega človeka moderna civilizacija? Ali lahko po svojem bistvu tako romantična kultura, kakršna je slovenska, obseže novo problematičnost, ki se odpira slovenski usodi z moderno civilizacijo? Ali pa jo ta morda tako zelo presega, da terja za svoje obvladovanje čisto novo kulturo, ki s tradicionalno slovensko ne v zunanji podobi ne s svojo duhovno vsebino že ne bo več v pravi zvezi?

Narava teh vprašanj je taka, da je nanje mogoč dvojen odgovor. Najprej se zdi nujno reči, da slovenska kultura s svojimi konkretnimi vsebinami in oblikami, kot si jih je ustvarila v dvestoletnem razvoju, pač ne bo kar tako zadoščala za obvladanje in osmislitev novega eksistencialnega položaja na Slovenskem, predvsem pa antropoloških stisk, ki iz njega izhajajo. Kako naj tisto, kar so za Slovence čutili in premislili Linhart, Prešeren, Levstik, Cankar, Župančič in vsi drugi, zadošča za kulturno prestrukturiranje konkretnih socialnih, moralnih in psiholoških elementov, ki so čisto drugačni od tistih, ki so bili izhodišče v nekdanjo slovensko kulturno tvornost? Zato se zdi misel o modernizaciji tradicionalne slovenske kulture, njenih oblik, plasti in vsebin, ne samo smiselna, ampak že kar neogibna in edino mogoča. Ob tem pa ni mogoče spregledati še drugega konca vprašanja, ki je za usodo slovenske kulture prav tako ali pa še bolj bistven. Kako naj se v novem položaju ohranja romantična osnova, iz katere je doslej tako homogena, enotna in skoraj enoplastno rasla skoraj vsa tradicionalna slovenska kultura? Kakorkoli je tvegano takó na široko odprt problem zapirati v določen odgovor, se zdi vredno vsaj v obrisu opozoriti na vidike, ki ga trdneje omejujejo. Ali so romantične duhovne in umetnostne strukture z vznikom moderne civilizacije res tako zelo presežene, da se njihov temeljni antropološki, eksistencialni in morda že kar metafizični zaris v novih civilizacijskih položajih sam po sebi razveljavlja? Zdi se, da takšni domnevi vsaj v dveh bistvenih pogledih nikakor ne bo mogoče pritrčiti. Temeljno izhodišče romantičnemu pojmovanju sveta je razcepljenost resničnosti na subjekt in na objektivnost, ki subjektu stoji nasproti, ga omejuje ali mu pa celo nasprotuje, pri čemer se subjekt istoveti z neizpolnjeno, neuresničeno »notranjostjo«, tej pa se objektivnost sveta kaže kot tuja, zgolj »zunanja« resničnost. Moderni civilizaciji se kljub vsem naporom, da bi razveljavila takšno dvojnost vsega človeškega, za zdaj kaj takega ni posrečilo; in spričo novih stisk, ki jih pripravlja človeku, tudi ni videti, kako naj bi romantično dvojnost človeškega sveta odpravila dejansko, ne pa samo v teoriji. S tem ostaja seveda nedotaknjen temeljni vidik, iz katerega se je izoblikovala evropska romantika in ki je nato prešel v osnovo tradicionalne slovenske

kulture. Ali ni od tod videti, da ohranja ta vidik, hočeš nočeš, svojo aktualnost tudi za čas, ko se bo morala slovenska kultura prek daljnosežne modernizacije svojih oblik, zvrsti in vsebin vrasti v strukturo moderne civilizacije? Antropološki očrt romantičnega človeka ostaja še zmeraj možno izhodišče za osmišljanje sveta, v katerem bodo razmerja med posameznikom in družbo, materialno in duhovno kulturo določena sicer na nov način, vendar tako, da bo subjekt še zmeraj ostajal neizpolnjena in zato »notranja« resničnost sredi tuje, vsemu subjektivnemu izmikajoče se, nikoli do kraja dosegljive objektivnosti.

Ali pa bo takšno romantično subjektivnost v strukturi moderne civilizacije sploh še mogoče metafizično utemeljevati in iz nje živeti? Romantična subjektivnost je v Evropi nastala vendarle lahko samo tako, da se je na ruševinah vseh prejšnjih metafizik ustoličila zadnja možna metafizika — romantična metafizika absolutnega in avtonomnega subjekta. Toda ravno z moderno civilizacijo nastaja svet, ki je onstran vsakršne metafizike in torej tudi onstran metafizike romantičnega subjektivizma. Nikjer ni več prostora pa tudi ne razloga za občutja panteizma, vitalizma, esteticizma, s katerimi se je utemeljeval romantični subjektivizem že v svoji klasični dobi okoli leta 1800, a so jih nato poznejša obdobja zmeraj znova obnavljala, dokler se ni njihov vek z razmahom moderne civilizacije iztekel; metafizika absolutnega in avtonomnega subjekta se je neogibno sprevrgla v nasprotje, ki se je v nji skrivalo najbrž že od vsega začetka — to pa je seveda metafizični nihilizem. Ali je torej v moderni civilizaciji, v kateri postaja tudi metafizika romantičnega subjektivizma nemogoča in neresnična, romantična subjektivnost sploh še mogoča? In ali je kaj takega mogoče na Slovenskem? V odgovor je neogibno opozoriti na bistveno posebnost tradicionalne slovenske romantike — na njeno samó napol metafizično ali celó nemetafizično utemeljenost. Slovenci že pred nastankom slovenske kulture, tj. pred Prešernom, niso bili izvirno in neposredno udeleženi v nastajanju nobene univerzalnih evropskih metafizik; ostajali smo ne samo nezgodovinsko, ampak prav zato tudi nemetafizično ljudstvo. Kaj je torej bolj naravnega, kot da smo se s Prešernom utemeljili v romantičnem duhu, ki ne prisega na metafiziko absolutnega in avtonomnega subjekta, ampak se s skepso in agnostično nevero do vsega, kar presega empirični svet slovenskih zgodovinskih, moralnih in eksistencialnih izkušenj, naseljuje v svetu subjektivizma, ki ni niti absoluten niti avtonomen, zato pa krhek, neagresiven in elegičen, pa vendar vztrajen in obstojen v omejenem svetu svojih možnosti? Za takšnim subjektivizmom ni mogoče odkriti nobene prave metafizike, pravzaprav mu ni niti potrebna — razen morda kot zelo daljna slutnja metafizike, ki je še ni ali pa celó sploh ni mogoča. Tradicionalna slovenska kultura se je ves čas razvijala v mejah tako začrtanega subjektivizma; ohranjala je romantično vero v subjektivnost in sočasno pozabljala na metafiziko, iz katere je romantični subjekt v Evropi izšel. In takšna je njena temeljna določenost tudi v času, ko se srečuje s prodorom moderne civilizacije na Slovensko. O tej pa vemo, da ohranja v nji romantična subjektivnost sicer vso svojo veljavo, da pa ji je vsakršna misel na metafiziko že do kraja tuja ali celo nepotrebna. Ali se ne odkriva prav od tod za slovensko kulturo možnost, da preživi v svet moderne civilizacije, oprta na svoj temeljni romantični imperativ? Pa ne samo možnost, ampak morda že kar edino smiselna nuja?

(Konec)





Janko Kos

## Slovenska kultura in moderna civilizacija

### II. KULTURA IN CIVILIZACIJA

Pričujoča razprava se je v prvem poglavju kot za uvod v problematiko ukvarjala z vprašanjem, kakšen pomen je pravzaprav dobil pojem kultura v slovenskem socialnem in duhovnem prostoru, ali z drugimi besedami povedano — kakšna je tradicija tega pojma pri nas. Poizkus dognati o tem vsaj toliko, kolikor je za takšno obravnavo nujno, se je kar sam od sebe usmeril k Cankarju, saj je bilo vnaprej jasno,

da je današnja slovenska raba pojma kultura zasidrana predvsem v Cankarjevi publicistiki, tako da iz nje izvira ne samo vidik, s katerim določamo pojmu obseg, ampak tudi način, kako ga vsebinsko dojemamo.

Da bi Cankarjevo pojmovanje kulture docela razumeli, bi ga bilo seveda potrebno postaviti v čas in prostor, v katerem je nastalo; nato pa preiskati še izvire, iz katerih se je izoblikovalo. Toda kaj takega za pričujočo obravnavo že ni bilo več nujno, zato se je omejila na raziskovanje formalnih in vsebinskih potez, ki so za Cankarjevo pojmovanje kulture bistvene. Tu pa se je brž pokazalo, da uporablja Cankar pojem zares na prav poseben način. S formalne strani mu odmerja razmeroma ozek obseg, saj misli z njim predvsem na umetnosti in v glavnem tudi znanosti, poleg tega pa še na prosveto in izobraževanje; to vse mu pomeni »duševno« kulturo. Poleg te pozna namreč še materialno kulturo, toda o tej ne govori kaj več. Vsebina Cankarjevega pojmovanja je določena s posebnim razumevanjem človeške eksistence, njenega smisla in usode, se pravi s posebnim tipom antropologije. Kolikor je to iz Cankarjevih izjav o »duševni« in materialni kulturi mogoče razbrati, jo moramo označiti za senzualistično in psihofizično dualistično. Kultura pomeni Cankarju dobrine za zadovoljevanje človekovih potreb, te so pa že a priori razdeljene na »duševne« in »telesne«, in sicer tako, da je razmerje med njimi somerno, skladno in v določenem smislu tudi konstantno, saj po Cankarjevem mnenju očitno ni mogoče, da bi se človekove potrebe po »duševni« kulturi lahko zmanjšale v korist potrebi po »materialnih« dobrinah, ali narobe. V jedru te antropologije se torej skriva vera v sicer dualistično, vendar harmonično psihofizično zgrajenost človeškega bitja. Zdaj je mogoče že tudi določeneje poudariti, da je drugi važni pojem, brez katerega se ne dá razumeti Cankarjevega pojmovanja kulture, pojem »družba«. Družba je tisti prostor, v katerem obstajata materialna in duševna kultura in kjer se dogaja zadovoljevanje človekovih »duševnih« in »telesnih« potreb. Družba je torej kriva, če to zadovoljevanje ne dosega svojega cilja ali se pa sploh sprevrže v svoje nasprotje; in družba lahko tudi povzroči, da postane smiselno, urejeno in ustrezno svojemu namenu.

Raziskava Cankarjevega pojmovanja kulture se je nazadnje ustavila ob domnevi, ki se jo dá zdaj zaostri v vprašanje: ali je to pojmovanje, ki je postalo že v pravem pomenu sestavni del slovenske duhovne tradicije, še zmeraj primerno za razumevanje kulturnih, pa tudi socialnih procesov, ki se dogajajo v sodobni slovenski kulturi in okoli nje, spričo okoliščin, v katere

jo postavlja naraščajoči vpliv moderne civilizacije? Dokaz za upravičenost takšnega dvoma so že težave, v katere neprestano zahajamo, brž ko položaj in strukturo današnje slovenske kulture poskušamo razumeti samo z merili pojmovanja, ki ga je v prvotni obliki opredelil Cankar. Od tod sledi naraven sklep, da ga je potrebno soočiti z nekaterimi pojmovanji kulture, nastalimi v sodobni znanosti, deloma pa tudi v filozofiji, saj je na prvi pogled jasno, da nam lahko prav ta rabijo s pridom za razumevanje problemov, ki nastajajo iz srečanja naše tradicionalne kulture z moderno civilizacijo. S tem pa seveda še zmeraj ni rečeno, naj bi pojmovanje kulture, ki ga je v slovensko duhovno in s tem tudi socialno tradicijo vsadil predvsem Cankar, kar preprosto zavrgli in nadomestili s kakim drugim, nastalim v čisto drugačni socialni sredini in tudi iz drugih kulturnih izročil. Kaj takega bi bilo ne samo napačno, ampak že kar nemogoče, saj smo s socialno in kulturno tradicijo veliko bolj določeni, kot si ponavadi mislimo; tisto, kar smo, smo pravzaprav samo zaradi te tradicije, zato je čisto nestvarno misliti, da se je lahko kar čez noč znebimo ali jo pa nadomestimo z drugo. Celó če bi to čisto odkrito želeli, bi se tradicija ohranjala v nas podzavestno, proti naši volji in zavesti, zato pa v tem bolj sprevrženih, nenaravnih ali pa že čisto patoloških oblikah; zdi se, da se prav to dogaja s tistimi, ki se slovenski duhovni tradiciji odpovedujejo z vidika katerekoli metafizične, kulturne ali tehnološke revolucije, spričo katere naj bi bilo vsega slovenskega na mah in za zmeraj konec.

Gre torej za nekaj bistveno drugega in drugačnega. Odpreti je potrebno vsa tista vprašanja o razmerju med slovensko kulturo in moderno civilizacijo, na katera tradicionalno pojmovanje kulture, segajoče nazaj k Cankarju, ne daje ali pa ne more več dati zadostnih odgovorov; nato pa odgovore na ta vprašanja poiskati v svetu moderne znanosti in filozofije, da bi s tem našli elemente, ki v tradicionalni slovenski miselnosti očitno manjkajo in jih je torej nujno vključiti vanjo, če naj se sploh še zmore razvijati naprej primerno svojemu prvotnemu namenu.

S tega vidika pa že ni več mogoče tajiti, da nas morajo zanimati predvsem odgovori na nekatera zelo splošna vprašanja. Najprej, kakšno je pravzaprav razmerje med kulturo in civilizacijo. Cankar tega pojma vsaj v zvezi s pojmom kulture ni uporabljal, pa tudi za slovensko kulturno tradicijo je značilno, da ji pojem civilizacije sicer ni čisto neznan, vendar kot da ji je tuj, preobsežen, preveč nepregleden — kot da neznansko presega mali slovenski svet in torej s slovenskega gledišča o njem ni niti potrebno niti mogoče razmišljati kaj več. Toda kaj takega je postalo neogibno, odkar smo prisiljeni razmišljati o moderni civilizaciji in njenem pomenu za slovenstvo. Kako naj torej razumemo temeljna razmerja med duhovno in materialno kulturo, predvsem pa njun odnos do civilizacije nasploh? Od tod se pa že odpirajo druga, za slovensko duhovno tradicijo še pomembnejša vprašanja. Kakšna je pravzaprav funkcija kulture — če naj s tem še mislimo predvsem na tako imenovano duhovno ali po Cankarju »duševno« kulturo — v okviru in mejah civilizacije? Tu bi nas utegnila zanimati še nekatera splošnejša, toda ne manj zanimiva vprašanja, kot na primer, kako je pravzaprav s »potrebami«, ki naj jim streže kultura. V kakšnem razmerju je navsezadnje do človekovih potreb civilizacija in kaj jo usmerja v njenem razmahu? Brž ko priznamo upravičenost takšnih vprašanj, že ni več mogoče tajiti, da nas mora zanimati ne samo, kakšna je funkcija kulture v civilizaciji, ampak že

kar, kaj je pravzaprav bistvo civilizacije kot take, se pravi njen antropološki ali pa že kar ontološki smisel.

Vse to je potrebno pregledati, če naj vsaj nekaj malega doženemo o problematičnem razmerju med slovensko kulturo in moderno civilizacijo — in sicer ne samo v našem času, ampak še bolj za prihodnost. Toda za zdaj je nujno vedeti predvsem, kako naj na Slovenskem sploh razumemo pojem civilizacija in v kakšnem odnosu si ga lahko mislimo do pojma kultura, spričo dejstva, da nam je ta pojem še preveč domač, oni pa nekako odročen, če že ne tuj. Priznajmo seveda vnaprej, da bo odločitev o tem težavna, saj imata pojma kultura in civilizacija v svetovni filozofiji pa tudi znanosti zelo raznovrsten pomen. Ta se spreminja ne samo od dobe do dobe, ampak tudi od dežele do dežele, od avtorja do avtorja. In tako ne preostaja kaj drugega kot ugotoviti, kateri teh pomenov je najbolj razširjen in za prihodnost odločilen, pa tudi, v kakšni obliki se ga dá vključiti v tradicionalno slovensko miselnost o kulturi.

O vsem tem nam marsikaj pove že troje znamenitih del polpretekle in novejšje evropske filozofije ali znanosti, ki so imela na slovensko mišljenje različni vpliv, vendar so vsaka po svoje zapustila v njem manjše ali večje sledove. V mislih imamo Friedricha Engelsa sloveči spis *Izvor družine, privatne lastnine in države* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884), nato knjigo Oswalda Spenglerja *Propad Zahoda* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918) in nazadnje še Sigmunda Freuda *Neugodje v kulturi* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930). V vsakem teh del se pojavlja bodisi pojem kultura bodisi pojem civilizacija ali pa kar oba skupaj, toda povsod z drugačnim pomenom. Prav zato je nujno pregledati spreminjanje pomena od avtorja do avtorja, v skladu z različnostjo njihovih filozofskih in znanstvenih, če ne kar ideoloških izhodišč, ob tem pa vzporejati te pomene s tistim, ki ga je pojem kulture dobil pri Cankarju in ga po njem ohranil v slovenski miselni tradiciji prav do danes.

Za Engelsovo delo o izvoru družine, zasebne lastnine in države je seveda pomembno vedeti, da je nekatere pojme v njem prevzel iz knjige ameriškega antropologa Lewisa Morgana *Stara družba* (*Ancient Society*, 1877), na katero se ves čas sklicuje. Da je od tod prevzel nekatere ključne oznake, med njimi tudi pojem civilizacije, pove že podnaslov Morganovega dela.<sup>1</sup> Kolikor pomen teh oznak ni zmeraj popolnoma jasen, tega ni kriv Engels, ampak predvsem Morgan, iz katerega izvirajo. O Morganovi rabi pojmov pa vemo, da sega v anglosaško pojmovno tradicijo, ki prav ob pojmi kultura in civilizacija še danes ni popolnoma jasna in trdna. Toda naj bo temu tako ali drugače — res je, da se v Engelsovi knjigi pojavljata oba pojma, toda z zelo različno vsebino. Pojem kultura se v glavnem pojavi samo enkrat, in še to samo v naslovu poglavja, kjer po Morganu razvije teorijo o divjaštvu, barbarstvu in civilizaciji. Poglavje nosi naslov »Prazgodovinske kulturne stopnje«, kar pomeni, da so divjaštvo, barbarstvo in civilizacija tri stopnje v razvoju kulture od prazgodovinskega časa naprej. Pojem kulture v Engelsovi knjigi ni nikjer podrobneje razložen, zato moramo o njegovem pomenu ugibati. Na prvi pogled je seveda jasno, da je kultura Engelsu nekaj širšega in trajnejšega od civilizacije — torej prav narobe, kot smo navajeni misliti. Divjaštvo, barbarstvo in civilizacija so samo obdobja

<sup>1</sup> Lewis H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. London 1877.

v razvoju kulture, kar pomeni, da je vsak od teh pojmov ožji, kultura pa tisti najširši okvir, ki jih vse zajame vase in hkrati prerašča. Kako je to mogoče? Najbrž ne drugače, kot da Engels pod kulturo razume celotno vsebino človeškega obstoja z vsemi njegovimi oblikami vred — ne samo tako imenovano materialno in duhovno kulturo, kot bi ju lahko označili po Cankarju, ampak tudi proizvodnjo kot tako, družino in državo, vse vrste socialnih odnosov, se pravi družbo v najširšem pomenu besede. Izraz kultura pomeni tu pravzaprav tisto, kar bi kdo drug v današnjem času imenoval rajši civilizacija. Da je temu res tako, se izkaže, brž ko pomislimo, da sega Engelsova raba pojma prek Morgana v anglosaško tradicijo, kjer je pojem kultura zelo pogosto sinonim za civilizacijo. Toda prav ta pojem dobi v Engelsovem delu precej ožji smisel. Po Morganu označi za civilizacijo »razdobje, v katerem se človek nauči nadaljnje predelave naravnih proizvodov, prave industrije in umetnosti«, nadaljnje pač glede na divjaštvo in barbarstvo, ki jima civilizacija sledi. Pobljže jo nato opredeli v zadnjem poglavju, kjer se izkaže, da je civilizacija pravzaprav isto kot razredna družba — da je torej ne samo stopnja v razvoju kulture, ampak »družbena razvojna stopnja«, in to na ravni razredne družbe. Zato bi lahko dejali, da je za Engelsa civilizacija samo stopnja človeške kulture, dosežena v okviru in s silami razredne družbe. Samo tako je namreč mogoče, da Engels govori o civilizaciji ne le kot o nečem dobrem, ampak jo v primeri z divjaštvom in barbarstvom razglašča za negativno. Zato govori o »pošastnih, tujih silah«, ki da se porajajo iz proizvodnje — »kakor se dogaja to redno in neogibno v civilizaciji.«<sup>2</sup> Ko opisuje dobrine, ki jih je civilizacija prinesla, pripominja: »Izvršila pa jih je tako, da je razgibala najbolj nizkotne človeške nagone in strasti in jih razvila v škodo vseh drugih človeških nagnjenj. Nizkotna lakomnost je bila gibalna sila civilizacije od njenega prvega dne do danes, njen edini odločujoči smoter pa bogastvo...«<sup>3</sup> Od tod sledi logičen sklep: »Ker je osnova civilizacije izkoriščanje enega razreda po drugem, se giblje ves njen razvoj v nenehnem protislovju. Sleherni korak naprej v proizvodnji pomeni hkrati korak nazaj v položaju zatiranega razreda, tj. velike večine.«<sup>4</sup>

Načelno seveda ni mogoče reči nič zoper rabo, ki ji pomeni kultura pravzaprav civilizacijo v tistem pomenu, ki je dandanes najpogostnejši, civilizacija pa ji je sinonim za razredno družbo. Pač pa se zoper takšno rabo ponuja nekaj pomislekov čisto praktične narave. Najprej gre za okoliščino, da se pojmov, kakršne je Engels zajel iz Morgana, držijo zelo jasni sledovi rousseaujevstva. Na to kažejo že izrazi divjaštvo, barbarstvo in civilizacija, ki so v najožjem sorodstvu z Rousseaujevimi pojmi »naravno stanje« ali pa »civilna družba«, »divjak« in »stanje divjaštva«. Vendar ne gre samo za izraze. Pri Morganu imajo ti izrazi hočeš nočeš še veliko tiste čustveno moralne barve, ki so jo dobili pri piscu »Družbene pogodbe«, tako da mu je divjaštvo in z njim tudi barbarstvo simbol nečesa moralno dobrega, zdravega in naravnega, civilizacija pa moralno slabega. Engels je te pojme vključil seveda v marksistično analizo; s tem so izgubili dobršen del svoje prvotne obarvanosti, toda nekaj je še zmeraj ostalo. In tako ne bomo najbrž daleč od resnice z ugotovitvijo, da opisani pojem civilizacije vsebuje nekatere elemente romantike oziroma boljše predromantike, ki jih moderna znanost

<sup>2</sup> Marx-Engels, Izbrana dela II, Ljubljana 1951, str. 405.

<sup>3</sup> N. m., str. 408.

<sup>4</sup> N. m.

ne prenese več. Drugi pomislek je povezan s pojmom barbarstvo, ob katerega je civilizacija postavljena, tako, da dobiva od njega zgodovinski smisel in utemeljitev. Barbarstvo je za Morgana, s tem pa tudi za Engelsa, sinonim rodovno-plemenske družbe, kar je samo na sebi v redu; toda pojma barbarstvo se drži od vsega začetka čustveno vrednostna komponenta, ki je bila sprva, pri Grkih negativna, a je v evropski predromantiki dobila pozitivnejši prizvok nečesa divjega, prvinskega, naravnega. Prav zaradi takšnih primesi se zdi moderni znanosti pojem barbarstva težko sprejemljiv za stvarno historično oznako; sociologija govori namesto o barbarstvu rajši o arhaični ali pa primitivni, se pravi prvotni družbi, pa še s temi pojmi ni popolnoma zadovoljna.<sup>5</sup> Toda ne le znanost — splošni pojmovni okus se je do te mere spremenil, da nas nekoliko čudno zadene, ko beremo v Engelsovi knjigi trditev: »Najvišji razcvet višje stopnje barbarstva srečamo v Homerjevih pesnitvah, posebno v Iliadi«<sup>6</sup> — trditev, ki je sama po sebi čisto razumna, nenavadna pa samo zaradi čustveno vrednostnih usedlin, ki se držijo pojma barbarstvo. — Nazadnje moramo navesti še pomislek, ki zadeva prihodnost civilizacije, kot jo pojmujeta Morgan in Engels. Če se je barbarstvo nehalo s koncem rodovno-plemenske ureditve, se bo z razredno družbo končala tudi civilizacija, začelo pa se bo nekaj, kar bo nosilo drugačno, novo ime. Toda že sama misel na to se upira našim vrednostno moralnim občutkom, ki jih je vsekakor zaznamovalo predvsem doživetje fašizma kot »barbarstva« in civilizacije, ki je s tem barbarstvom ogrožena. Skratka, ne samo da moderna znanost tradicionalne pojme zmeraj bolj lušči iz njihovih čustveno moralnih okvirov, ampak jim tudi naša vsakdanja zavest daje že čisto drugačno barvo, kot so jo lahko imeli od časov predromantike in romantike pa nekako do prve svetovne vojne.

S tem v zvezi ni nezanimivo, kako je Engelsova raba pojmov vplivala na slovensko družbeno in politično mišljenje. V mislih imamo predvsem Kardeljevo knjigo *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, kjer je poglavje o prehodu Slovencev »od plemena do fevdalnega ljudstva« nedvomno zasnovano pod vplivom Engelsovih idej v spisu *Izvor družine, privatne lastnine in države*. Zato imajo tudi pri Kardelju pojmi barbarstvo in civilizacija, ob teh pa še kultura, vsaj na prvi pogled isti pomen, ki ga imajo pri Morganu oziroma Engelsu. Pisec govori o tem, kako so s fevdalnimi odnosi na slovenskem ozemlju nastali »pogoji tako za relativno trdnejše državne formacije v barbarski Evropi kakor tudi za hitrejši razvoj kulture na tem ozemlju«;<sup>7</sup> o tem, da je bila s prejšnjo plemensko razdrobljenostjo barbarskih ljudstev tudi »ta prva faza fevdalizma pomemben korak dalje v razvoju človeštva in njegove civilizacije sploh«;<sup>8</sup> ali pa, da so slovanska plemena »delala šele prve korake od barbarstva k civilizaciji«.<sup>9</sup> V navedenih stavkih so glavni pojmi v glavnem istovetni z Morgan-Engelsovimi. Toda ob teh beremo tudi te stavke: »S svojim krvavim odporom proti Obrom so slovanska plemena prvič branila evropsko kulturo pred barbarstvom.«<sup>10</sup> Ali pa: »To dokazuje

<sup>5</sup> Prim. Georges Gurvitch, *Traité de sociologie II*, Paris 1963.

<sup>6</sup> Marx-Engels, *Izbrana dela II*, str. 242.

<sup>7</sup> Edvard Kardelj, *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana 1957, str. 56.

<sup>8</sup> N. m., str. 57.

<sup>9</sup> N. m., str. 59.

<sup>10</sup> N. m., str. 60.

zlasti tudi slovansko-bavarska protiobrska zveza, ki je bila vsekakor faktor v obrambi evropske kulture pred barbarskim pritiskom z vzhoda.«<sup>11</sup> Brž ko premislimo te izjave v zvezi s prejšnjimi, moramo priznati, da doživljajo pojmi barbarstvo, civilizacija in kultura v njih značilne premike. Pojem civilizacija se tu in tam nedvomno približuje pojmu kulture, tako da sta si pravzaprav sinonima ali pa drug z drugim določena. Predvsem pa nosi barbarstvo precej bolj negativen predznak kot pri Morganu in Engelsu, medtem ko dobiva civilizacija skozinsko pozitivno vsebino. Prvi razlog za takšne pojmovne in čustveno vrednostne premike je nedvomno slovenska duhovna tradicija, ki ji je od Cankarja osnovni pojem kultura, tako da iz tega lahko razume tudi pojem civilizacije; drugi vzrok pa je ozračje, v katerem je bilo Kardeljevo delo napisano — ozračje obrambe evropske in človeške civilizacije sploh zoper fašistično »barbarstvo«. Toda ne glede na takšna časovno zanimiva izhodišča je opisana problematika zanimiv primer za misel, kako spreminjajo pojmi kultura, civilizacija ali barbarstvo svoj pomen, brž ko preidejo v drugačna historična, narodna ali socialna območja.

Precej drugače je z rabo pojmov kultura in civilizacija v Spenglerjevem delu *Propad Zahoda*, saj izhaja iz popolnoma drugačnih filozofskih in znanstvenih, predvsem pa ideoloških izhodišč, iz katerih sta preučevala njuno problematiko v zgodovinskem razvoju Morgan in Engels. Kljub temu kaže ta raba vsaj na videz nekatere podrobnosti, mimo katerih ni mogoče. Tudi za Spenglerja so barbarstvo, kultura in civilizacija samo stopnje človekovega kulturnega razvoja, in tudi zanj je pojem kultura širši od civilizacije, tako da je ta spet samo stopnja v razvoju kulture. In tudi za Spenglerja je kultura nekaj samo na sebi in do kraja pozitivnega, medtem ko mu je civilizacija sicer neogibna, toda po svojem bistvu s čustveno vrednostnega stališča niti malo všečna resničnost. Tu pa se podobnosti že tudi nehajo, kajti Spengler razume razmerje med kulturo in civilizacijo seveda v temelju drugače, kot sta jo razložila Morgan in Engels. Predvsem mu pojem kultura pomeni pravzaprav tisto, čemur rabi Morgan-Engelsova oznaka civilizacija. Ko se po Spenglerju primitivni človek barbarstva povzdigne v človeka kulture, zgradi iz sebe in okoli sebe organski svet družbe, države, filozofije in umetnosti, in sicer tako, da je ta svet organski, kot da se v njegovem osrčju skriva »duša«. Svet kulture je organizem, od tod njegova lepota, živost in dragocenost. Toda ker je podvržen večnim zakonom dozorevanja in staranja, se mora na določeni stopnji neogibno prevesiti svojemu propadu naproti. S tem napoči čas civilizacije; ta je v nasprotju s svetom kulture neorganska in mehanična, brez »duše«, zato pa razumska, velemestna, antitradicionalna, demokratična, ekstenzivna in imperialistična; v nji ni več prostora za umetnost in filozofijo, za »duha« in »lepoto«, pač pa samo še za tehniko, velemesto, šport in diktaturo. Skratka, civilizacija je oblika kulture, toda postarane, degenerirane in dekadentne. Zahodnoevropska kultura je v obdobje civilizacije prišla že v 19. stoletju; to je njena »usoda«, ki je seveda za marsikoga težka in zato izvir pesimizma; toda za človeka, ki je voljan stopiti v zgodovinsko dogajanje in v njem storiti tisto, kar je nujno, je edina možnost ta, da vzame takšno »usodo« nase; da se ne išče več v umetnosti, liriki ali filozofiji, ampak v tehniki in racionalno vodenih igri moči. »Če se bodo pod vtisom te knjige ljudje nove generacije obrnili rajši k tehniki kot k liriki, k mornarici

<sup>11</sup> N. m., str. 11.

kot k slikarstvu, k politiki kot pa k spoznavoslovni kritiki, potem bodo storili tisto, kar želim, in želeli jim ni mogoče nič boljšega.«<sup>12</sup>

V Spenglerjevem razumevanju kulture in civilizacije ni pretežno spregledati niti, ki vodijo predvsem nazaj k Nietzscheju, tako da je Spenglerjeva konstrukcija zgodovine samo tipološko posplošena in ciklično historizirana priredba Nietzschejeve filozofije; prav tako se dá potegniti iz nje črta v Heideggerjevo analizo in kritiko moderne civilizacije, ki povzema v glavnem številne teme Spenglerjeve zgodovinske filozofije ali pa jih jemlje iz istega duhovnega ozadja, tj. iz Nietzscheja, vendar seveda s to pomembno razliko, da jih poskuša domisliti v okviru zgodovine evropske metafizike, medtem ko jih Spengler doživlja slej ko prej v mejah naivnega, neosveščenega in samemu sebi zadostnega naturalizma. Prek Heideggerja je mogoče slutiti daljne odmeve Spenglerjevega pozivanja k voljnemu sprejetju tistega, kar nam nalaga v 20. stoletju »usoda«, tj. razmah tehnične civilizacije in racionalizma moči, v sodobni slovenski filozofski in publicistični miselnosti, kolikor poskuša s Heideggerjevo pomočjo analizirati dileme sodobnega ali prihodnjega slovenstva. Toda Spengler ni vplival na slovensko kulturo šele v tako posredni, pravzaprav že čisto drugotni podobi; iz njegovega dela je zajel nekatere ideje že naš ekspressionizem na začetku in v sredi dvajsetih let. Tu je misliti predvsem na Srečka Kosovela, pa tudi na Mirana Jarca. Na Spenglerjev idejni vpliv, zlasti v Kosovelovi pesmi *Ekstaza smrti*, je opozoril Anton Ocvirk, tako da lažje razumemo, kako je ta vpliv prehajal v slovensko poezijo in se v nji tudi močno oddaljil od svojega izvira.<sup>13</sup> Na splošno se dá trditi, da je Kosovel po Spenglerjevem zgledu razumel civilizacijo kot življenje brez »duše«, kot razumsko, zunanje tehnično in nenaravno, čemur je postavljaval nasproti »dušo« kulture. Toda že na prvi pogled je videti, da je pod »dušo« razumel nekaj čisto drugega od Spenglerja, namreč ljubezen do človeka, pravico in svobodo v smislu slovenske duhovno moralne tradicije, ki sega nazaj k Cankarju, Levstiku in Prešernu; in pa da ni sprejemal tehnične civilizacije kot »usodo« v imenu Nietzschejevega »amor fati«, ampak da jo je odklanjal v okviru poznocankarjanske ideje trpljenja, žrtve in poveličanega vstajenja, prirejene seveda socialistični miselnosti dvajsetih let.

Toda mimo takšnih vidikov, ki so prav gotovo zanimivi za razumevanje zgodovine in ustroja slovenske duhovne tradicije, nas na tem mestu zanima predvsem globlji izvir Spenglerjevega razločevanja med kulturo in civilizacijo. Tega seveda ne bomo našli samo v Nietzscheju, ampak v romantiki ali celo predromantiki. Spengler vidi v človeku barbarstva pa tudi kulture »naravnega« človeka, medtem ko mu je človek civilizacije samo še razumski človek »možganov«, živeč v velemestnem okolju, daleč od narave in vasi. In tako se nam tudi na dnu Spenglerjevega pojmovanja kulture in civilizacije odkriva rousseaujevstvo, čeprav v zelo spremenjeni in že kar sprevrženi podobi. Romantični odpor zoper »razum« v imenu »čustva« in »duše« terja prav takšno, v nasprotju spremenjeno zamisel kulture in civilizacije, tako da Spenglerjevo pojmovanje raste navsezadnje še zmeraj iz polemike romantike zoper razsvetljenstvo.

To pa je kajpak zadosten razlog, zakaj se v moderni znanosti, pa tudi v filozofiji ni moglo globlje zakoreniniti, tako da zlasti znanost, naj še tako

<sup>12</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes I*, München 1923, str. 56.

<sup>13</sup> Srečko Kosovel, *Zbrano delo I*, Ljubljana 1946, str. 438.

razločuje med pojmom kulture in civilizacije, oboje jemlje brez vsakršnih čustveno vrednostnih in moralnih sestavin, ki prihajajo vanje še iz predromantike in jih je v izredno močni podobi najti zlasti pri Spenglerju. Zato je tem bolj zanimivo vedeti, kako je pojem kultura uprabljajal Sigmund Freud v razpravi *Neugodje v kulturi*, ki je imela v slovenskem duhovnem prostoru prav tako odmev, čeprav posreden. Pravzaprav je nekaj sledov v našem kulturnem življenju zapustila gotovo že v tridesetih letih, toda v precej omejenem obsegu in samo v določenih krogih takratnega kulturnega življenja; nekoliko bolj čutimo njen vpliv zadnja leta, ko je do nas spet prodrila, to pot samo posredno prek novejših zastopnikov filozofske psihoanalize, predvsem tiste, ki jo je postavil za osnovo svoji novolevičarski filozofiji Herbert Marcuse, zlasti v knjigi *Eros in civilizacije*. (Eros and Civilizations, 1955). Marcuse je resda prav v nasprotju s Freudom poskušal dokazati, da civilizacija ni brezupno v nasprotju s človekovo nagonsko naravo, ampak da se dá njene elemente združiti v harmonično dopolnitev človekove narave. Da je ta teoretična, čeprav seveda čisto romantična utopična ideja navsezadnje lahko vplivala tudi na kulturne in literarne ideje mlade nove leve na Slovenskem, se razume samo po sebi. Toda bolj od tega nas zanima Freudova raba pojma kultura, ki je izhodišče mišljenja, iz katerega je svoj delež potegnil tudi Marcuse. Za Freuda je seveda značilen popolnoma objektivni, znanstveni odnos do samega pojma, tako da mu v ničemer ali celo vnaprej ne pripisuje kakršnihkoli vrednostno čustvenih ali moralnih prilastkov. Obenem pa pojem kulture določi tako natančno, da res ni mogoč noben dvom o smislu, ki mu ga pripisuje. Beseda kultura mu čisto preprosto pomeni »vso sumo tistih storitev in naprav, s katerimi se naše življenje oddaljuje od življenja naših živalskih prednikov in ki rabijo dvema nalogama: varstvu človeka pred naravo in urejanju odnosov med ljudmi«. <sup>14</sup> Nato pa podrobneje opiše, na kaj vse misli pri tem: ne samo na orodja, ogenj in bivališča, na tehniko, higieno, red in estetiko, ampak tudi na socialne skupnosti, na družino in državo, skratka, na družbo v najširšem pomenu besede. Če naj uporabimo pojme, ki so se v slovenski duhovni tradiciji udomačili že s Cankarjem, kultura Freudu pomeni tako duhovno kot materialno kulturo, ob tem pa še družbo, v mejah katere se obe kulturi razvijata. In tako že ni več mogoče tajiti, da pomeni Freudu kultura pravzaprav isto kot civilizacija; da ji daje pomen, ki bi ga kdo drug označil rajši z besedo civilizacija.

S tem smo pa že prišli do enega mogočih pomenov, ki jih pojmu kultura daje moderna znanost, zlasti antropološka, pa tudi sociološka in psihološka. V mislih imamo predvsem antropologijo, ki ima najdaljšo tradicijo v Angliji in Ameriki, pa tudi sociologijo kulture, kot jo gojijo zlasti Nemci, in ne nazadnje novo znanost kulturologijo. V antropologiji je že Edward B. Tylor, v znamenitem delu *Primitivna kultura* (Primitive Culture, 1871) opredelil pojem takole: »Kultura ali civilizacija, če jo razumemo v njenem širokem etnografskem pomenu, je tista kompleksna celota, ki zajema znanja, verske predstave, umetnosti, nravi, pravo, navade in vsakršne vrste sposobnosti in stalne dejavnosti, ki si jih človek pridobi kot član družbe.« <sup>15</sup> Na prvi pogled je jasno, da tako opredeljena kultura ne ustreza

<sup>14</sup> Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse, Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Bücherei 1953, str. 122—123.

<sup>15</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture I (The Origins of Culture)*. New York 1958. Str. 1.



tradicionalnemu slovenskemu pojmu kulture, bodisi »duševne« bodisi materialne, o katerem je razmišljal Cankar, ampak da se zares ujema s tistim, kar Tylor sam imenuje tudi civilizacija. Še očitneje se ta pomen kaže pri enem od vodečih predstavnikov ameriške kulturologije, Lesliu Whiteu, v knjigi *Znanost o kulturi* (1949). Knjiga nosi značilen podnaslov »Raziskava človeka in civilizacije«, tako da je že vnaprej mogoče uganiti, da je avtorju kultura sinonim za civilizacijo, kar je seveda v skladu s široko razširjeno tradicijo mnogih sodobnih ved. To se še posebej izkaže v poglavju z naslovom »Človekova kontrola nad civilizacijo«, kjer White razloži svojo znamenito tezo, da »pravzaprav ne vemo kaj prida o civilizaciji, v kateri živimo«<sup>16</sup> in da je predstava o tem, kako človek nadzira potek civilizacije, samo »antropocentrična iluzija«. Ali natančneje: »Če nekdo želi razložiti kulturo znanstveno, mora ravnati tako, kot da kultura nastaja sama od sebe, kot da človek nima nobenega opravka z določanjem njenega poteka ali vsebine. Človek mora seveda biti v obojem, da je obstoj kulturnega procesa sploh mogoč. Toda narava in vedênje samega procesa se določata iz njega samega. Opira se na svoja lastna načela, vodijo ga njegovi lastni zakoni.«<sup>17</sup> Ali še določneje: »V sistemu človek—kultura je človek odvisna, kultura pa neodvisna spremenljivka. Kar človek misli, čuti in dela, je določeno z njegovo kulturo. In kultura se obnaša v soglasju s svojimi lastnimi zakoni.«<sup>18</sup>

Ne da bi se spuščali v razprave o pravilnosti ali nepravilnosti avtorjeve teze, ki zbuja upravičeno pozornost tudi v okviru ustrezne slovenske problematike, je zdaj že do dobra videti, da se v te vrste kulturologiji pojem kultura pojavlja vseskozi kot drugo ime za civilizacijo. Tu in tam se namesto obojega pojavi še pojem družba. Toda v vseh treh primerih gre pač za eno in isto stvar — za obširno in kompleksno celoto, v katero moramo šteti — če naj uporabimo tradicionalne, tudi na Slovenskem veljavne pojme — ne samo duhovno in materialno kulturo, ampak tudi družbo. Da je tako, pove White popolnoma določno s tole opredelitvijo: »Vse kulture, naj bo njihova posebna razvojna stopnja kakršnakoli, vsebujejo tehnologije (orodja, stroje), socialne sisteme (običaje, ustanove), prepričanja (znanja, filozofijo, znanost) in umetnostne forme.«<sup>19</sup>

Toda takšna raba pojmov kultura in civilizacija ni edina v moderni znanosti niti edino mogoča. Zlasti sociologija pozna še drugačne pojmovne mreže. Od teh je morda najzanimivejša tista, ki sta jo uvedla R. M. Maciver in Charles H. Page v obsežnem delu *Družba* (Society, 1961). Iz naslova dela je videti, da jima ime za kompleksno celoto človekovega sveta ni niti civilizacija niti kultura, ampak družba; zato je več kot naravno, da kulturo in civilizacijo postavljata znotraj družbe, kot njen sestavni del ali vsaj kot posebno plast njenega sistema. Nato pa razložita razloček med kulturo in civilizacijo s pomočjo razlike med primarnimi in sekundarnimi interesi. »S prvimi mislimo na tiste interese, ki imajo za človeka finalno vrednost, ki so cilj sami na sebi. Z drugimi mislimo na tiste interese, ki so po svoji notranji naravi sredstvo za druge interese.«<sup>20</sup> Spričo takšne razdelitve se izkaže, da je civilizacija področje sekundarnih interesov, ki jih avtorja ime-

<sup>16</sup> Leslie A. White, *The Science of Culture*. New York 1949, str. 335.

<sup>17</sup> N. m., str. 340.

<sup>18</sup> N. m., str. 343—344.

<sup>19</sup> N. m., str. 337.

<sup>20</sup> R. M. Maciver-Charles H. Page, *Society*. London 1961, str. 446.

nujeta tudi utilitarne in jih vrh tega delita še na ekonomske, politične in tehnološke; kultura je istovetna s sfero primarnih ali neutilitarnih interesov. Zanimivo je še, da po tej klasifikaciji spada vzgoja pravzaprav na prehod med kulturo in civilizacijo, saj spaja v sebi tako sredstva kot cilje, tako da je v isti sapi utilitarna in kulturna.

Zdaj že ni več mogoče tajiti, da se pojma kulture in civilizacije v tej zanimivi rabi v glavnem skladata s tistim, kar se z izrazi, udomačenimi v slovenski duhovni tradiciji, imenuje duhovna in materialna kultura. Morda se nam prav zato ta raba zdi na prvi pogled kar sprejemljiva, saj se v naši vsakdanji zavesti pojem civilizacija največkrat povezuje s predstavo o tako imenovanih zunanjih, materialnih, če že ne kar tehničnih vidikih življenja v družbi. Vendar nam je z druge strani precej jasno, da civilizacije ni mogoče istovetiti samó z materialno kulturo v tradicionalnem pomenu — ob pojmihi antična ali pa srednjeveška civilizacija prav dobro čutimo, da ne gre samo za materialno kulturo teh dob, ampak da se vanjo popolnoma nujno vključujejo še takratna filozofija, znanosti in umetnosti, nazadnje pa še vse oblike socialnih odnosov in ustanov. Zato je še najbolj v skladu s slovensko duhovno tradicijo imenovati kompleks tistega najširšega sveta, ki si ga človek sam ustvarja, da bi živel v njem, s pojmom civilizacija. Prav s tega stališča se zdi seveda skoraj nemogoče istovetiti civilizacijo s pojmom kultura, kajti ta ima v slovenskem duhovnem svetu že vrsto desetletij tako zelo utrjen pomen, da bi ga pač težko spreminjali po tisti meri, ki je sicer v rabi v nemški in ameriški antropologiji ali sociologiji, a je tudi tam precej negotova, tako da si zmeraj znova pomaga ravno s pojmom civilizacija. Ta je slovenski duhovni tradiciji tem primernejši, ker se dá vanj vključiti tudi pojma duhovne in materialne kulture, ki ju je poznal že Cankar, a sta sicer na široko rabljena tudi v moderni sociologiji (F. Ogburn, Wilhelm Mühlmann). Slaba stran pojma materialne kulture je seveda ta, da ta kultura ni zmeraj in samo »materialna« — obleke, avtomobili, stanovanja in drugi predmeti vsakdanje rabe večinoma niso samo gola snov za praktično uporabo, ampak hkrati nosilci estetskih lastnosti, doživljajev socialne veljave in tako imenovanih statusnih simbolov; skratka, niso samo materialni, ampak nosijo v sebi tudi elemente tako imenovanega »duhovnega« ali vsaj socialnega. Toda skupno jim je to, da imajo v vsakem primeru uporabno, koristniško ali utilitarno funkcijo in da brez te niso mogoči. S to funkcijo se razločujejo od predmetov duhovne kulture, zato bi se jim najbrž bolje prilegal po Maciverju in Pageu pridevek utilitarne kulture. Pojem »slovenska« kultura lahko v vsakem primeru pomeni seveda samó duhovno kulturo, saj posebne slovenske materialne ali utilitarne kulture ni in je ne more biti.

Zdaj je pa že tudi do kraja jasno, o čem lahko govorita pojma slovenska kultura in moderna civilizacija, ki se srečujeta v naslovu te razprave, da bi se pojasnilo njuno sedanje in prihodnje razmerje. Civilizacija kot najsplošnejše ime za svet, ki nastaja iz človeka — morda za človeka, kot mislijo humanistične teorije 18. in 19. stoletja, ali pa kot svet sam zase, kot trdi White — in takšen vključuje vase poleg duhovne in materialne kulture tudi družbo, iz katere se proizvajata oboje. Slovenska kultura je ime za določen tip duhovne kulture, ki je nastajal in še nastaja na Slovenskem v določenem historičnem času in v okviru določene civilizacije. Toda ta civilizacija se prav zdaj, pred našimi očmi spreminja v smeri tistega, kar je že dobilo ime moderna industrijska ali celo postindustrijska civilizacija, kar pa ne pomeni

samo nov tip materialne kulture, ampak tudi novo družbo in drugačno vrsto duhovne kulture, če naj velja, da je civilizacija kompleks vsega trojega. Kakšna usoda čaka slovensko kulturo v sklopu moderne civilizacije? To je vprašanje, o katerem govori že naslov razprave. Odgovoriti nanj je mogoče samo tako, da se pojasni, v kakšnem razmerju so znotraj civilizacije njeni temeljni elementi: družba, duhovna in materialna kultura — in zlasti, kakšno vlogo ima lahko v tem sklopu duhovna kultura. Ali ima doseganja slovenska kultura v moderni civilizaciji na Slovenskem lahko še tisto vlogo, ki jo normalno mora imeti vsaka duhovna kultura znotraj civilizacije, v kateri se pojavlja? Šele od tod se lahko razkrije, od kakšnih sil bo odvisno srečanje med slovensko kulturo in moderno civilizacijo — srečanje, ki bo najbrž odločilo ne samo usodo slovenske kulture, ampak tudi usodo moderne civilizacije na Slovenskem.

(Se nadaljuje)

## Franci Zagoričnik **Dve pesmi**

QUAM PULCHRA ES

beseda besed  
kakor jih je zapisal neznan pisar

kajti še se ukvarjajo z leti  
preštevajo letnice zemlje  
in utripe sveta  
ob rojstvu galaksij

in ob umiranjih  
se odevajo v skrb  
in zvedavo strmijo k niču  
k nebu in hudiču

kamor so na poti  
in kamor odtekajo  
možje in žene  
že nemožje in nežene

in druga bitja  
vržena v prav takšen čas  
ni izbira njih samih  
in druge izbire ni

ni biti po lastni volji  
kajti pristajanje je pokorščina  
zakonom veljavnim v vsem  
svetu in niču