

šanja, okoli katerih se vrti, in ki je vedno poudarjal človekovo dostojanstvo, vrednost jasne zavesti, poguma in upanja.

Veliko pozneje, okoli let 1953—1956, je György Lukács spet začel obsežno delo, ki pa je postavljeno v povsem drug kontekst in ki obnavlja nekdanje diskusije le z enim samim mislecem, Ernstom Blochom, ki se je bil tudi približal marksizmu, ne da bi se mu bil kdaj povsem pridružil.

Tu ne utegnemo analizirati ne te diskusije, ki se je vrtela okoli zgodovinske vrednosti jasne zavesti in utopičnih iluzij (Lukács je branil prvo, Bloch druge), ne Lukácsovega pravega komunističnega dela po letu 1932.

S tem seveda ne mislimo, da bi bila to drugotna vprašanja, in živo upamo, da jih bomo mogli preučevati v bližnji prihodnosti. Tu pa je bil naš namen predvsem ta, da določimo mesto *Teoriji romana* in poudarimo njen pomen za razumevanje intelektualne zgodovine 20. stoletja v splošnem in filozofske misli posebej.*

Prevedel J. G.

RAZGLEDI

MERLEAU-PONTY IN MARKSIZEM

Ni tako dolgo tega, kar je umrl. Ni tako dolgo, da bi v tem času utegnil umreti tudi njegov duh. Ni tako dolgo, da bi v tem času utegnili zbledeti sledovi, ki jih je pustil za sabo. Vprašanje je, koliko časa bodo ostali za njim ti sledovi — toda za enkrat je vsekakor preteklo premalo časa, da bi utegnili zbledeti.

Prekratek je čas, odkar je umrl — prekratek, da bi mogel umreti docela. Vsekakor pa je ta čas prekratek, da bi medtem mogla umreti situacija, ki ga je rodila in oblikovala.

Njegov pomen za nas? Včasih se ti dozdeva, da njegov pomen pravzaprav sploh ni v tem, kar je pomenil, temveč morda še bolj v tem, za kar je bil... uporabljan... Zakaj uporabljali so ga mnogi. Nekateri kot etiketo (s katero so označevali bodisi sebe bodisi svojega nasprotnika), nekateri kot vizitko, nekateri kot značko... Taka je usoda mnogih. Ljudje jih napravijo za etikete mnogih in različnih stvari. Tako se jim ljudje maščujejo za to, da niso nikdar ne mislili ne hoteli nobene od teh stvari...

Kdo je bil pravzaprav Merleau-Ponty?

Je bil marksist?

Drži: govorili so, da je bil med buržoaznimi filozofi prav on tisti, ki se je najbolj uspel približati marksizmu. Toda marksist? Vprašanje.

Buržoazni filozof torej? Zagovornik kapitalizma, ki je uvidel »nekatero dobre strani« marksistične misli (kot mnogi drugi) in jih prevzel v svojo filozofijo? Toda kako je potem mogoče, da je ta buržoazni filozof obsojal gnilobo kapitalistične družbe — kako je mogoče, da je pisal stvari, zaradi katerih so ga obsojali kot Stalinovega agenta?

* Da se ognemo vsem nesporazumom, poudarimo, da je Lukács glede na *Zgodovino in razredno zavest* spremenil svoja stališča ne samo glede političnih analiz in trditve o identičnosti subjekta in objekta, temveč tudi glede svoje kritike Engelsa in da danes zagovarja dialektični značaj naravoznanstva. V tej zadnji točki mu ne moremo slediti.

»Toda pogledjte — situacija je vendar jasna. Merleau-Ponty ni bil niti na strani proletariata niti na strani kapitalizma. Razumljivo. Bil je izrazit predstavnik malomeščanstva — predstavnik tiste srednje plasti, ki v razredni borbi izgublja vsakršne perspektive ter se večkrat iz golega obupa pridruži proletariatu, pri čemer mnogokrat goji skrajno levičarske, anarhistične in prevratniške ideje — drugič pa se spet zapre vase, v notranjščino svoje subjektivnosti, ki jo razkraja in analizira z nekim masohističnim narcisizmom... Tak, vidite, je bil Merleau-Ponty. Malomeščan, ki se ne more odločiti ne za eno ne za drugo stran — kadar se pa odloči, se odloči zaletavo in nepremišljeno, iz obupa, in je potem bolj papeški kot sam papež... Merleau-Ponty je tipičen predstavnik malomeščanstva — predstavnik tiste izkoreninjene srednje plasti, ki je ustvarila filozofijo eksistencializma.«

Ta definicija ima seveda iste pomanjkljivosti kot vse definicije. Morda jih ima celo nekoliko več. Prevečkrat je že bila izrečena in na preveč primerih je že bila uporabljena, da bi lahko bila čisto resnična.

De mortuis nil nisi bene. Tega si ob Merleau-Pontyju najbrž ne bomo mogli privoščiti; zato mu pa lahko napravimo neko drugo uslugo, ki jo je pač zaslužil. Ustrežemo mu lahko s tem, da ne govorimo o njem kot o »tipičnem predstavniku sodobne drobne buržoazije«, temveč preprosto kot o Merleau-Pontyju. S tem seveda ne mislimo zanikati obstoja drobne buržoazije; ne mislimo trditi, da je ves svet poln »neponovljivih individuumov«, ki nimajo med seboj skupne nobene druge stvari kot samo oči, nos in ušesa. Trdimo pa, da se stvarnost ne da spoznati in ne razumeti s tem, da se stlači v nekakšne apriorne kantovske sheme.

Vsaj za Merleau-Pontyja to verjetno drži. Ne glede na to, da je individuum in da ima kot tak pravico do individualne obravnave, se nam zdi, da je format njegove misli le prevelik, da bi jo lahko uokvirili v tako (ali drugačno) osnovnošolsko definicijo.

Treba bo še pisati o tej filozofiji. Ni taka, da bi se dala odpraviti s preprosto šablono. Tem manj pa jo lahko odpravimo s šablono, ker je tako rekoč niti ne poznamo. Težko je govoriti: »Merleau-Ponty je genij«, ali: »Merleau-Ponty je reakcionar«, če pa sploh ne vemo, kdo je Merleau-Ponty.

Sicer pa se ne splača spoznavati Merleau-Pontyja samo zato, da bi ga lahko proglasili za genija ali pa za reakcionarja. Verjetno bomo lahko izvlekli iz Merleau-Pontyja več kot pa samo to, da bomo obogatili svoj filozofski slovarček za novo geslo. Kaj pravim izvlekli. Od misleca ne dobiš ničesar, če ne diskutiraš z njim, če mu ne ugovarjaš. Nihče nam ne more direktno posredovati svojih spoznanj. Posreduje nam lahko samo tista spoznanja, ki se nam porajajo v naši diskusiji z njim. Ne glede na to, ali je Merleau-Ponty genij ali ne — diskusija z njim bi bila verjetno zanimiva in plodna. Zato bo treba o tej filozofiji še pisati.

Tu pa tega ne bomo storili, temveč si bomo izbrali bližjo in lažjo nalogo. Skušali bomo nekoliko orisati njegovo situacijo, njegova konkretna stališča, predvsem njegovo stališče do marksizma.

V posebni lanski številki *Les Temps Modernes* (184—185), ki je bila izdana ob smrti Merleau-Pontyja, objavlja Sartre svoje spomine pod naslovom *Merleau-Ponty vivant*. Izpisal sem si iz tega članka nekaj opažanj, ki se mi zdijo zanimiva.

Merleau-Ponty in Sartre sta se poznala že iz šole; skupaj sta služila v vojski; oba sta prevzela profesuro, čeprav v različnih krajih; oba sta se miselno razvijala na precej podoben način. Pa vendar nekako nista nikdar prišla skupaj. Živela sta vzporedno, »v istem ritmu«, toda ločeno.

»Kot vemo,« pravi Sartre, »filozofija ni neposredno učinkovita« — namreč v tem, da bi združevala ljudi, jih napravila za kooperante, za tovariše. Filozofija sama po sebi seveda ne — toda kaj je filozofija sama po sebi? Kaj ostane od filozofije, če ji odvzamemo to, kar se izraža v njej — stališča, interese, pričakovanja ljudi, njihovo preteklost in njihova hotenja? Če so učinkovite te realne sile v ljudeh, potem je razumljivo učinkovita tudi filozofija. Če pa te sile niso učinkovite, potem razumljivo tudi filozofija, ki jih izraža, ne more biti učinkovita... Težnje, ki porajajo to filozofijo, so morda v osnovi bolj usmerjene v rešitev lastne duše kot v spreminjanje sveta; bolj usmerjene v spoznavanje samega sebe kot pa v ljubezen do bližnjega... Zanimivo je, da se še tudi potem, ko Sartre govori o obdobju svojega poznejšega sodelovanja z Merleau-Pontyjem, nekako zdi, da ostaja Merleau-Ponty zanj napol tujec. Ljudje, ki imajo različne filozofije, so si mnogokrat bližji, kot sta si bila Merleau-Ponty in Sartre, čeprav je bila njuna filozofija v osnovi ista...

Ni ju združila njuna filozofija, temveč vojna — se pravi politika, svobodoljubnost, sovraštvo do nasilja. Leta 1941 sta se sešla v skupini »Socializem in svoboda«. »Čas nam je šel na roko,« pripoveduje Sartre, »med Francozi je vladala odprtost src, ki je nepozabna, ki je bila obratna stran sovraštva. Spoznala sva se preko tega narodnostnega prijateljstva, ki je vnaprej dajalo prednost vsemu v vsakomer, kdor je sovražil naciste; bistvene besede so bile izrečene: fenomenologija, eksistenca; odkrila sva svojo pravo nalogo. Bila sva preveč individualista, da bi združila svoje raziskave, zato sva ostala ločena, toda postala vzajemna.«

Po vojni se Merleau-Ponty pridruži marksistom, se pogosto shaja z njimi: marksisti čutijo, da jim je blizu.

»Vendar ni bil marksist: ni zavračal ideje, zavračal pa jo je kot dogmo. Ni priznaval tega, da bi bil zgodovinski materializem edino razsvetljenje zgodovine, niti tega, da bi to razsvetljenje prihajalo iz nekega večnega izvora, ki bi bil že v principu izvzet iz spremenljivosti dogajanja.« V marksizmu ni našel mesta za posameznost in slučajnost; videl je v njem nevarnost objektivizma, ki gleda na stvarnost »od zgoraj« in jo pri tem abstrahira od konkretnega človeka, ki jo gleda. Toda če je spričo marksizma rezerviran, to še ne pomeni, da ne bi bil zanj marksizem trenutno najboljša, čeprav pomanjkljiva filozofija: »Če spričo marksizma postavimo vprašaj, to še ne pomeni, da bi rajši imeli neko konservativno filozofijo zgodovine, ki bi bila še mnogo bolj abstraktna.«

Sledi *Humanisme et Terreur*. Apologija proletarske revolucije — ali pamphlet? Napadajo ga z leve in desne.

Sartre piše: »Hoteli so videti v tem sektaško obsodbo vsakega odpora proti Stalinu. Merleau je v nekaj dneh postal človek z nožem med zobmi. Ko je Simone de Beauvoir v New Yorku obiskala *Partisan Review*, uredniki niso skrivali svojega odpora: bili smo podkupljeni, roka iz Moskve je držala pero našega očeta Jožefa. Ubožci!«

Ta knjiga, ki »zveliča podleže po njihovih delih in ki pošilja ljudi na zemlji, ki so dobre volje, v pekel zaradi dejanj, izvršenih s čistim srcem«, ni v bistvu nič drugega kot varianta starega spora med pragmatistično in inten-

cionalistično etiko. Naši nameni sami po sebi nikakor še ne opravičujejo naših dejanj: tudi dejanja, izvršena z najboljšim namenom, imajo lahko zle posledice, ki jih v svoji preproščini nismo predvidevali. Prav zla dejanja imajo mnogo-krat blagodejne posledice. Mar se celo bog ne poslužuje hudiča, da bi pripe-
ljal ljudi v zveličanje? »Ne gre za vprašanje,« piše Merleau-Ponty, »ali komu-
nizem zavrača pravila svobodomiselnosti, saj je dovolj jasno, da tega ne dela,
ampak za to, ali je nasilje, ki ga izvaja, revolucionarno in ali je sposobno
ustvariti človeške odnose med ljudmi.«

Toda Merleau-Ponty ne vidi resnično človeške vsebine v revolucionarni
akciji sami. Ta akcija mu je samo sredstvo za doseg te vsebine. Enako je z
njegovim odnosom do marksizma: marksizem je pot, ki jo je pač treba hoditi,
ker ni boljše, ker bomo le tako morda dosegli cilj, ki smo si ga zastavili.

Leta 1950 piše Merleau-Ponty o Sovjetski zvezi:

»Če je deset milijonov ljudi v koncentracijskih taboriščih — medtem ko so
na drugem koncu sovjetske družbene lestvice plače in življenjska raven štiri-
najstkrat do dvajsetkrat višje kot pri svobodnih delavcih... potem se obrača
in spreminja smer ves sistem in kljub nacionalizaciji produkcijskih sredstev,
kljub temu, da v ZSSR izkoriščanje človeka po človeku ni mogoče in da ni
mogoča brezposelnost, se vprašamo, kje je še kakšen razlog, da govorimo tu
o socializmu.«

»Vendar pa iz tega po Merleau-Pontyju še nikakor ne sledi, da moramo
ta komunizem enačiti s — fašizmom. Komunisti namreč pričakujejo, da bodo
s to svojo prakso dosegli brezrazredno družbo. Predstavljajo si, da je v zadnji
inštanci efekt njihovih metod tisto, kar si želi tudi Merleau-Ponty. Kakorkoli že
presojava te metode in njihove konkretne rezultate — Merleau-Pontyju zado-
stujejo že cilji in ideali komunistov kot taki, da vidi med komunisti in fašisti
bistveno razliko. In zato Merleau-Ponty vztraja pri tem, da je v svojih te-
meljnih pozicijah vendarle na strani komunizma: »Iste vrednote imamo kot
komunisti.«*

Merleau-Ponty dvomi o tem, da je za prihod socializma potrebno »suženj-
stvo desetih milijonov Rusov«. Dvomi torej o metodah, ki jih je zagovarjal v
Humanisme et Terreur. Toda zato še nikakor nima kakega boljšega mnenja
o metodah kapitalizma. Neki Anglež je baje izjavil o sovjetskih koncentracijskih
taboriščih: »To so njihove kolonije.« — »Torej so naše kolonije...« — ga je
zavrnil Merleau-Ponty — »za nas naša koncentracijska taborišča.«

Če obsojamo metode, ki jih uporabljajo komunisti, to torej še nikakor ne
pomeni, da bi jih morali obsojati s pozicij kapitalizma. Sartre primerja stališče
Merleau-Pontyja s stališčem Trockega: treba je braniti Sovjetsko zvezo, ker s
tem branimo osnove socializma; kar se pa tiče stalinske birokracije, pa naj se
kapitalisti nikar ne vznemirjajo zaradi nje — ruski proletariat bo že sam opravil
z njo...

Toda kaj ni mogoče opaziti, da je parola o »istih vrednotah« poslednja šibka
vez med Merleau-Pontyjem in komunistično partijo, morda poslednja rešilna

* Vprašanje je seveda, ali so komunistične vrednote same po sebi, izoli-
rane od komunistične prakse, še vedno komunistične vrednote. Če komunist
smatra, da mora človek v praksi dokazati »resničnost in moč svojega mišljenja«,
resničnost svojih vrednot — potem je razumljivo, da vrednote, izolirane od
prakse, zanj niso resnične, niso komunistične vrednote. Zato Merleau-Pontyjeva
samo teoretska, načelna, platonška simpatija do komunizma — ne more biti
komunistična...

bilka: kljub vsemu je Sovjetska zveza vendarle na pravi poti. Praktično, že skoraj bojno tovarištvo s partijo (»Brez iluzij vršimo politiko komunistične partije,« piše leta 1945) postaja vedno bolj samo teoretična, ideološka, oddaljena simpatija... Doba hladne vojne: intelektualci vedno bolj zagozdeni med obema »taboroma«. Na eni strani stalinistični komunizem, s katerim nas družijo samo še »skupne vrednote« (kaj ni imel tudi Kristus istih vrednot kot Torquemada?), na drugi strani pa zatohli zadah kapitalizma: »pokoli na Madagaskarju, vojna v Vietnamu, maccarthizem in veliki ameriški strah, prebujenje nacizma, Cerkev na oblasti povsod, dobrohotno zakrivajoč s svojo štolo oživljajoči fašizem: mar je mogoče ne vonjati smradu buržoazne mrhovine?«

Tu sta samo dve poti: leva in desna. Toda kako je mogoče izbrati eno od njiju? Sartre pravi: »Silili so nas, naj izbiramo, Merleau pa je odklonil.«

Namesto tega se je umaknil vase. Ob korejski vojni je rekel Sartru:

»Odločila bo gola sila. Čemu govoriti, ko pa nima ušes?«

Njegov poslednji spis *Oko in duh* nima več nobene zveze s politiko. To je razprava o umetnosti.

Zakaj Merleau-Ponty ni našel svoje družbene vloge? Sam je spoznal, da je edina možna rešitev v marksizmu. Toda — razlaga Sartre — simpatije do Marxa, študij Marxa, skladanje z Marxom itd. še nikakor niso dovolj, da bi človek lahko postal marksist. Prej je treba biti revolucionar. To pa Merleau-Ponty ni bil. Zato se je njegova zavest lahko v najboljšem primeru povzpela samo do teoretskega, abstraktnega, načelnega marksizma. Njegova misel je bila že po naravi nedružbena, osebna. »Prav tak je bil Merleau-Ponty, brez pristašev in brez gorečnejšev, in njegova vedno nova in vedno znova začeta misel je črpala svojo vero le iz same sebe.« Bil je preveč meščana, da ne bi v marksizmu iskal predvsem posamezno, osebno, slučajno. In preveč intelektualca in skeptika, da bi mogel sprejeti »marksizem« brez pridržkov.

Del krivde za to, da se Merleau-Ponty ni pridružil marksizmu, leži torej na Merleau-Pontyju samem. Drugi del krivde pa leži na situaciji marksizma, s kakršno je imel opravka.

Prvič je tu Stalinova diktatura, ki je hotela spremeniti marksizem v dogmo, proti kateri ni ugovora. Verjetno Merleau-Ponty ni bil edini mislec, ki bi lahko obogatil marksizem, pa ga je marksizem izgubil po Stalinovi krivdi.

Drugi problem je situacija zahodnoevropskega proletariata. Merleau-Ponty že od kraja ni verjel v proletarsko revolucijo v kapitalističnih deželah; njihov proletarijat je bil za kaj takega preveč odsoten, zaspan, razdrobljen. Čim bolj se viša splošna življenjska raven, tem bolj upada borbenost proletariata. Dokaz za to so Združene države, kjer je proletarijat že do kraja mlačen, indiferenten, pomalomeščanjen. Toda pri tem ne smemo pozabiti, da gre to relativno izglašjevanje razrednih nasprotij in višanje življenjske ravni na račun nekega drugega nasprotja: nasprotja med razvitimi in nerazvitimi deželami. Ne gre samo za izkoriščanje delavca po kapitalistu, temveč za to, da delavec in kapitalist v razviti deželi skupno ekonomsko izkoriščata ljudstvo v nerazviti deželi. To pa pomeni krizo celotnega delavskega gibanja v razvitih deželah — podobno kot hierarhija v delavskem razredu samem.

V situaciji Merleau-Pontyja se izraža kriza na obeh straneh: po eni strani je to kriza buržoaznega filozofa, ki se odvrta od buržoazne filozofije in vidi rešitev v marksizmu; po drugi strani pa je to kriza »marksističnega« dogmatizma, ki stoji na stališču »kdor ni z mano, je proti meni«, in ne zna izkoristiti

pobud, ki prihajajo od zunaj, ter zato polagoma postaja toga in sterilna fraza, geslo brez vsebine...

In Merleau-Ponty sam? Za nas je pri njem pomembno že to, da je diskutiral z marksizmom. Zato je vreden obravnave in ga bo treba še obravnavati. S kakršnokoli diskusijo lahko marksizem samo pridobi in se obogati. V diskusiji se namreč tisto, kar je resnično, ne le pokaže za resnično, temveč postane bolj resnično, globlje. Zato ni marksizmu nič tako potrebno kot ljudje, ki diskutirajo z njim — pa naj bodo prijatelji ali sovražniki.

Diskusija lahko škodi le tistemu, kar je v marksizmu neresnično: dogmi.

Jan Makarovič

GLASBENA GRAFIKA — GLASBENI JEZIK BODOČNOSTI?

Ivo Petrić

Če odštejemo tako imenovano *tape music* (to je konkretno in elektronsko glasbo), predstavlja v poizkusih današnje glasbene avantgarde vpeljava nove glasbene pisave zagotovo najpomembnejšo in najusodnejšo novost. Glasbeni eksperimentatorji so v svojih iskanjih prišli namreč že tako daleč, da jim je tradicionalna notna pisava postala nenadoma pretesna in nezmožna izraziti tisto, kar bi sodobna glasba po njihovem morala. Povojni glasbeni razvoj, ki se je najprej oprl na izročilo Antona Weberna, to je na najradikalnejšo dodekafonijo, ki je iz abstraktnega pointilizma prešla v totalno organizacijo, je kmalu zašel v monotono sivino. Uniformnost forsiranega sloga je kmalu izenačila glasbeni jezik privržencev dodekafonije v povsem neosebno in zato kaj kmalu nezanimivo tonsko konstruiranje. Ta »postwebernijanski slog« je postal vodilnim avantgardistom sčasoma ovira za dosežke, ki bi jim zagotovili mesto na vrhu glasbenega Parnasa. Pričelo se je mrzlično iskanje novega. Plaz je sprožil nemški novator Karlheinz Stockhausen s svojim delom *Klavierstück XI* leta 1956.

Tej skladbi in vsem, ki so ji sledile, ni botrovalo naključje, če verjamemo razlagam in razpravam njih avtorjev. Karlheinz Stockhausen je razvil posebno estetiko, da bi opravičil svoje početje, in skušal celo dokazati, da je takšno komponiranje glasba bodočnosti. Ker so njegove misli zanimive tudi za nasprotnike pretiranega eksperimentiranja, jih bom skušal v kratkem strniti in obenem uporabiti v analitični oceni nekaterih del te smeri.

Naj najprej nakratko ocenim smisel njegovega *Klavierstück XI*. Skladba je natisnjena na enem samem velikem listu in je na njem razkosana na 19 posameznih, vsaksebi stoječih delov, ki so izpisani sicer v še popolnoma tradicionalni pisavi z izjemo nekaj znakov za nemo pritiskanje tipk in za tako imenovane tonske grozde — *clusters*. Glavna novost tega dela leži v oblikovanju skladbe, v njeni formi. V obširnemu navodilu na hrbtni strani skladbe čitamo tole: *izvajalec naj pogleda na papir brez predhodnega razmišljanja ali priprave in izbere skupino, ki jo izvaja v poljubnem tempu, poljubni dinamiki in artikulaciji. Ob koncu vsake grupe stoji navodilo za izvajanje sledeče grupe. Le-to*