

kot gospodar, ki zbral je treh letnih časov sadove,  
in bi čakala bele zimske snegove.

A odšla sem, da hodim pota neznana in kraje,  
da privide lovim nedosežne,  
da se potoma hranim s plodovi,  
ki dvoje oči jih slučajno ujame,  
ki dvoje rok jih mojih doseže.

Ta pot je polna kamenja in jam,  
zablod in iluzij in čudesnih prikazni.  
A jaz nisem ne farizej in ne jezuit  
in ne igravec melodram —  
ne govorim, da „ljubim“, če ne ljubim,  
in da „ne ljubim“, kadar ljubim.

Zato, kot da me luna nosi, hodim sredi dneva,  
in svet zija me, kot gledal bi medveda.

Le hodim, pojem, in svet začuden me poslušā.

„— Ah nespametna ti moja glava uporna,  
tudi ti sklonila se lepega dne boš uvela, pokorna,  
kot solnčnica v suši!...“

## Leta odločitve

Boris Furlan

Videti je, da v naših občestvih ni več prostora in razumevanja za vrednote individualnosti, za ono osebnost, o kateri je Goethe dejal, da je največja sreča zemljanov. Zdi se, da je danes adut kolektiv, da posameznik noče več nositi bremena osebne odgovornosti in samostojnega odločevanja, marveč da se hoče pogrezniti v ono brezimno maso, ki s svojim številom stopnjuje občutek moči in nadomešča v posamezniku usahlo veselje do nevarnosti za posledice individualnega ravnanja na lastno odgovornost. Povsod se čuje klic po firerjih, povsod naj avtoriteta nadomesti individualno razmišljanje. Svet je postal kasarna, vse govori v znamenju avtoritete, vsi tekmujejo, kako bi temu principu čim prej in uspešneje pripomogli do veljave s tem, da sami nič ne mislijo, da si sami ne osvajajo nikakega samostojnega mnenja in da papagajsko ponavljajo razodetja velikih samozvanih firerjev in majhnih še bolj samozvanih firerčkov. Roko v roki z oboževanjem firerja gre zaničevanje, ki ga čuti takozvana elita do širokih ljudskih mas.

Ta vulgus naj bo voditelju le sredstvo, da izvrši in dokonča svoje poslanstvo na svetu. Da obstoji to ljudstvo tudi iz posameznikov, ki imajo lastno pravico do osebnosti in do njenega priznanja in svobodnega uveljavljanja, je nazor, ki spada po mnenju nekaterih v staro šaro demokratičnega iluzionizma.

Tisočletja se je človek opredeljeval kot razumno bitje, kot *ens rationis*. V svojem razumu je videl svojstvo, ki ga loči od živali in ostale narave. In čeprav je to razumnost včasih pretiraval in prenapenjal, čeprav so, kakor pravi Bergson, iz te skromne lučke, ki nam sveti v podzemskem rovu, napravili solnce, ki naj bi razsvetlilo vsemirje, je vendarle res, da se je prav iz te individualne razumnosti že ob začetku zapadnoevropske zgodovine razvila kritika obstoječega družabnega reda, da so prav iz tega individualnega razuma sklepali, da se vsi ljudje rode enaki in svobodni, in da imajo vsi enako pravico do življenja, ki je človeka vredno.

Danes pa naj bi bil individualni razum — ali bolje razumčič, saj ga resnično ni veliko — neki postal ovira in nepotreben balast. Od vseh strani grme topovi zoper racijonalizem in zoper družbeni red, ki je osnovan na razumu. Pri tem mislijo na demokracijo, v kateri vidijo nekateri izključno tvorbo racijonalizma XVIII. stoletja. Roko v roki z bojem proti demokraciji gre borba proti racijonalizmu. Poveličujejo se primitivni instinkti, sila in nasilje se vzdigujeta zoper pravo, rešitev pričakujejo od rasnega duha, ki bo neki kolektiv povedel k zmagi in nadvladi. Titanizem in rasni mysticizem sta nadomestila govorico razuma. Obče sredstvo sporazumevanja in sporazuma se je umaknilo temnim podzemskim močem, katerih govorica je dostopna samo posvečenim. In če bi verjeli temu lažitanskemu blebetanju, če ne bi videli v njem le maske za čisto filistrske in „buržujске“ instinkte, bi res lahko zamenjali ta umetelni ogenj z bruhanjem vulkana.

Izza meja nam prihaja geslo o totalitarni državi, ki naj nadomesti gnilo demokracijo. Krilatica: vse v državi, vse za državo, nič izven države, naj prežene še zadnje ostanke svobode in državljanskih svoboščin, ki nam jih je izročila francoska revolucija. A kdo se zaveda, da je totalitarna država fantom, sredstvo za izživiljanje oblastiteljnih instinktov posameznika ali maloštevilne plasti samozvancev, ki razpolaga z danes vsemogočnim aparatom državne organizacije, in ki hoče nasilno oktroirati svojo voljo večin. Edino v eni stvari bi bila avtoriteta takozvane totalitarne države na mestu, avtoritarni princip bi lahko tu našel svojo notranjo opravičbo: urediti gospodarstvo tako, da bi bilo, če že ne odpravljeno, pa vsaj v taki meri omiljeno socijalno izkoriščanje, da bi bil vsakemu državljanu zagotovljen človeka vreden obstoj. A ravno tu se avtoritativni princip kaj malo uveljavlja. V gospodarstvu zastopa avtoritativna in totalitarna država več ali

manj prikrito menčesterski liberalizem, ki ga je resnično svobodomiselstvo že zdavnaj opustilo. Avtoritativni princip se tako giblje v smeri najmanjšega odpora: izenačuje duhovna področja, ki se ne dajo izenačiti, ki bodo vedno vezana na osebna svojstva, in ki jih z nasiljem samo pokvečiš in izmaličiš, in hoče umetno na mah izoblikovati novega človeka, ki naj bi ustrezal neki abstraktni zamisli. Ta totalitarna država je v antitezi z družbo, to je z vsemi živimi in samoniklimi silami občestva. Brez teh večno presnavljajočih in izpopolnjujočih jo družbenih sil pa je država le birokratski aparat: namestu novega človeka se bo v rokah birokratov izcimil homunkulus. In tako lahko ugotovimo namestu učinka v globino le navidezno soglasje na površini, namestu etične navezanosti na državo iz svobodnega pristanka in privoljenja le molčečo in nejevoljno prenašanje njenega bremena ter dvom v njeno racijonalnost in rentabilnost.

Pred vojno je bila ločitev duhov jasno izvedena. Tej jasnosti v nazorih je ustrezala politična formacija. Na eni strani majhno število resnično demokratičnih držav, njim na čelu v Evropi Francija, na drugi strani pa avtoritarni režimi. Po svetovni vojni so se demokracije številčno zelo pomnožile. Z ustanovitvijo Društva narodov se je zdelo, da je demokratični princip dokončno zmagal, in da je nastopila nova doba v organizaciji družbenih odnosov v smislu pravega človečanstva. A ta zmaga je bila le navidezna. Pod zunanjimi oblikami je glodal v notranjosti nekaterih demokracij črv, ki je naposled izpodjedel ne ravno globoke korenine ljudske samovlade. In danes imamo še manjše število pravih demokracij kakor pred vojno, idejno se je pa položaj toliko poslabšal, da se vsa demokratična ideologija smatra za staro šaro, ki ne ustreza več zahtevam sodobne družbene organizacije.

Spričo tega položaja se moramo vprašati, ali je demokracija res izgubila vso idejno silo, ali spada res že v preteklost in ali je Francija iz velike izvoznice naprednih političnih idej postala na mah čuvarica okostenelih tradicij, ki se bodo zrušile v prvem viharju? Ali je res demokracija samo dedščina XVIII. stoletja, produkt abstraktnega, vse izenačujočega racijonalizma, ki je postavil na mesto živih ljudi in njih konkretnih odnosov neke fantome in je na utvarah gradil državno stavbo po načelih enakosti in svobode? Trdi se, da je demokratska ideologija umetna in nerealna, ker nasprotuje večnim zakonom, ki že od nekdaj vladajo v zgodovini in da je sedaj nastopila doba, ko se bo človeštvo zavedalo resnično tvornih sil, usmerilo po tem spoznanju svojo dejavnost in prešlo k povsem novim občestvenim likom. V tem novem redu naj demokracijo in soredje nadomestita avtoriteta in podredje. Vzbuja se torej videz, da sta demokracija in avtoriteta v antitezi, da je demokracija zanikanje avtoritete sploh, in spričo trditve, da je samovlada ljudstva znamenje propasti kulturnih narodov ter izraz degene-

racije in senilnosti, je nujno potrebno, razčistiti pojma avtoritete in demokracije, ter vloge, ki sta jo igrala v duhovnem razvoju zapadnega človeštva.

Problem avtoritete je v bistvu vprašanje po izvoru oblasti. To vprašanje pa je tako staro kakor zgodovina človeških občestev sploh. Še nikdar ni bilo človeške družbe, ki bi bila brez avtoritete. Njen izvor leži globoko v občestvu samem. Oblast je organizacija družbenih sil, ki vsebuje razčlenbo v odnosih podreditve in nadreditve. S problemom oblasti je nujno povezan problem svobode. Organizacija te svobode je pravo. V pojmu organizacije je vsebovano poudarjanje smotrnosti in racionalnosti kot zavestne ureditve medsebojnih človeških odnosov. V pojmu svobode pa je postavljena idejna osnova te ureditve. Svoboda nikakor ni samovoljnost ali pa absolutna prostost od vseh vezi. Kjer vsak lahko dela, kar hoče, je rekel Bossuet, ne dela nihče tega, kar hoče; *ou il n'y a pas de maître, tout le monde est maître; ou tout le monde est maître, tout le monde est esclave*. Zaradi tega je Montesquieu definiral svobodo kot pravico delati to, kar dovoljujejo zakoni. Toda kakšni zakoni? Mar tisti, ki jih izdaja majhno število oblastnikov, ki razpolagajo z vsem aparatom socijalne sile in izrabljajo zakonodajno oblast v svojo korist, da z zakoni in videzom zakonitosti še bolj tlačijo druge člane občestva, kakor bi mogli to storiti z golo silo? Jasno je, da zakonitost ne sme in ne more biti idejna navlaka za maskiranje nasilnosti. Če naj bo svoboda res pravica delati, kar zakoni zapovedujejo, in opuščati, kar zabranjujejo, morajo ti zakoni izvirati iz resnične ljudske volje in biti izraz tega, kar je Rousseau imenoval občo voljo. Ta obča volja pa mora biti nadalje usmerjena v pravec enakega spoštovanja vseh članov občestva, tako da so vsi lahko v isti meri sredstvo in smoter. Izključena mora bit taka porazdelitev občestva, pri kateri so eni samo sredstvo, drugi pa izrabljajo ta sredstva v svoj prid in v svoje smotre.

Svoboda je torej mogoča samo tam, kjer izvira oblast neposredno iz občestva in je tako organizirana, da prizna v vsakem članu enake vrednote človeškega dostojanstva. Te ideje so nam s francosko revolucijo prešle v meso in kri. Zdi se nam nekaj po sebi umevnega, ideal pravičnosti, ki je sicer potreben izpopolnitve, ki pa je v svojih osnovah naravnost kartezijsko jasen. Manj se pa zavedamo, kakšen večtisočleten napor najbolj prosvitljenih umov vsega človeštva je bil potreben, da so se te ideje o ljudski suverenosti in svobodi uveljavile v Francoski revoluciji kot politična sila, ki je preobrazila izročene družbene oblike. Čudovita je ta pot duha k spoznanju in ostvaritvi svobode v človeških občestvih. Če je res, da je zgodovina napredek v zavesti svobode, ni nič manj res, da je skoraj vse zgodovinsko dogajanje v antitezi s tem, kar je človeški um že v prvih početkih naše zapadne zgodovine spoznal kot pravilno osnovo občestvenega sožitja. In dobro je, da se v sedanjih časih splošnega navala na ideale svo-

bode spomnimo, kako dolga in kako čudno zveržena pot jih je naposled privedla do ostvaritve.

Primitivna ureditev družbe, vojna ali patriarhalna, ni poznala organizirane svobode osebnosti. Če smemo verjeti novejšim socijološkim raziskovanjem, oblast v primitivnih občestvih sicer ne izvira iz nasilja ali despotizma, marveč ima globlje razloge. Njene korenine segajo v globine socijalnega organizma samega, tako da je individualni nosilec oblasti nekak mandatar in izvrševalec kolektivne zavesti. A naj bo temu kakorkoli, eno je gotovo, da namreč v primitivnih skupinah zbog življenskih razmer ni moglo biti govora o kakih pravnih sferah za posameznika proti družbi. Primitivni človek je živel v stalni nevarnosti in v trajnem boju proti vsemu okolju. Razmere so torej silile posameznika da se je čimbolj oklenil družbe in se z njo stopil v enoto, ker samo tako je mogel računati na možnost uspešne samoohrambe.

Tudi v antični mestni državi ni moglo biti govora o svobodi posameznika ali o kakšni samostojni pravni sferi, ki bi mu šla v razmerju do države in družbe. Čeprav je Fustel de Coulange morda nekoliko pretirano trdil, da se v antični državi posameznik ni nikoli boril za osebno svobodo, ker se mu o njej še sanjalo ni, je vendarle res, da tvori antična država svet zase, v sebi zaključen mikrozmos. Izven mestnega obzidja, kjer se neha oblast domačih bogov, je posameznik brezpraven, izročen na milost in nemilost vsakršni samovolji. Znotraj mestnega obzidja pa predstavlja država vso družbeno oblast in zahteva zase celega človeka. Država je vse, posameznik nič. Ideal antične mestne države je avtarkija, ona zadostuje sama sebi. Njen mali obseg je dopuščal najstrožjo in najbolj malenkostno kontrolo nad vsakim dejanjem, tako da o kakem „privatnem“ življenju, o kakih sferi, ki bi bila odtegnjena javni cenzuri, sploh ni mogoče govoriti. V tej mestni državi se je tudi prvič rodila vera, da je država vsemogočna, da je mogoče z zakoni vse urediti, vse doseči, vse izvesti. Antično mesto je oboževalo samo sebe, si postavljalo kipe in se molilo kot božanstvo. Značilno je, da izvira beseda policija prav iz označbe antične mestne države (polis). Mala špartanska država, ki je živela v stanju „kroničnega militarizma“, v kateri je bilo vse življenje strogo podrejeno državni skupnosti, je bila pravzaprav le organizacija za učinkovito izvedbo roparskih pohodov. Udarnost teh roparskih junaštev je bila v strogi sovisnosti od enotno izvedene socijalne organizacije, v kateri je imel vsak družbeni član točno določeno razmerje podrejenosti in nadrejenosti. V tem vojnem taborišču ni moglo biti prostora za osebno svobodo ali za kake državljanske pravice posameznika nasproti občestvu. Zaradi tega govori Max Weber o „Kazino- ali vojnem komunizmu starih špartancev“.

Ona moderna formula, v kateri je Mussolini strnil idejo fašističnega reda: vse v državi, vse za državo, nič izven države, izraža torej popolnoma antično državno koncepcijo. To, kar se nam danes predstavlja kot ideal, kot napredek, je bilo že popolnoma realizirano mnogo stoletij pred našim štetjem. Nasprotno, doslej smo mislili, da je ves napredek obstojal v tem, da se je človeštvo oprostilo te koncepcije, svojstvene primitivnejšim družbenim oblikam. In morda se ne motijo oni, ki vidijo v tej tiraniji grškega občestva, v pomanjkanju vsake osebne svobode, v njegovi avtoritarnosti, ki je obsodila Sokrata in poslala Tukidida v pregnanstvo in ki je preganjala Aristofana, Ajshila in Euripida, Platona in Aristotela, enega iz vzrokov njegovega propada.

Prvi poizkusi socialne kritike in napadi na ta zaključeni antični državni mikrozmos se pripisujejo nekaterim sofistom. In morda nam postane razumljivo zaničevanje, s katerim so vsi stebri ustanovljenih oblasti tisočletja obkladali sofiste, če pomislimo, da so bili ravno nekateri sofisti prvi predstavniki puntarskega duha. Značilno je, da je sofist Alkidamas pojmoval filozofijo kot orožje proti zakonom in ustanovljenim običajem. Tu prvič nastopa filozofska kritika kot razdirjajoč element zoper družbeno izročilo in zagovarja pravičnejši družbeni red ter reorganizacijo občestva na novih, racionalnejših osnovah. Če pravi isti Alkidamas, da ni nihče po naravi suženj, če kritizirajo drugi sofisti ustanovljeni družbeni red in pozitivne zakone, ki so često protinaravni in ki povzročajo več zla kakor dobrega, če poudarjajo relativnost spoznanja in socialnih vrednot, prižigajo s tem prvič v evropski zgodovini ono luč, ki ne bo nikoli več ugasnila in ki si jo bo puntarski duh sporočal iz roda v rod. Več nego dva tisoč let bodo duhovne osnove za reorganizacijo družbe ostale iste, vse do Rousseauja, pri katerem se bo Alkidamasov rek spreminil v slavno formulo: „L'homme est né libre et partout il est dans les fers.“

Od teoretskega spoznavanja do praktičnega uresničevanja pa je pot dolga in človeštvo bo moralo hoditi še tisočletja trnjevo pot, preden se bo posrečilo vsaj v skromnem obsegu uveljavljati ideje enakosti in svobode. Vsa antična kultura je zgrajena na suženjstvu, ki sta ga opravičevala tudi Platon in Aristotel. Aristotelova politična zamisel zahteva suženstvo kot pogoj vsega socialnega reda. Večina ljudi je nujno inferiornih, njihova naravna usoda je, s l u ž i t i majhnemu številu večvrednih, superiornih bitij. Samo ta superiorna manjšina tvori pravo državo, le njeni pripadniki so državljani v polnem pomenu. Samo med temi naj vlada enakost, večina prirodno služočih in zaslužjenih pa stoji izven kroga, v katerem se po principu enakosti z javnimi dolžnostmi družijo tudi ustrezajoče pravice.

Mislimo, da se ne motimo preveč, če pripisujemo ravno pomanjkanju resnične vnane prostosti nastanek onega ideala notranje svobode, ki ga lahko zasledujemo po vsej antični filozofiji in ki doseže svoj višek pri

stoikih. Ta ideal oproščenosti vsebuje brez dvoma visoke etične vrednote, ki jih nikakor ni mogoče zanikati. Zdi se nam pa, da se brez nekega korelata v zunanjem, vidnem svetu ta ideal mora izkvariti in izmaličiti. Sploh manjka zgolj teoretskim naukom, pa če so še tako vzvišeni, vsaka prodorna sila. Samo vera lahko prestavlja gore. Zaradi tega so tudi antični socijalni nauki ostali zgolj teorija. Da se ustvarijo pogoji za praktično reformo socijalnega življenja, so morale antično družbo razgibati ideje, ki so imele tudi dejansko-politično povsem drugačno dalekosežnost in prodornost kakor pa prvi teoretski poizkusi socijalne kritike.

To gibanje, ki je vneslo pravo revolucijo v antični družbeni nazor, je bilo krščanstvo. Krščanstvo je razbilo enotnost človeka in državljana. V občestvu, ki je imelo sakralni značaj, sta se pojma človeka in državljana krila, posameznik je bil absorbiran v občestvu, ki je predstavljalo pravi mikrozmos. Človek je bil oseba, le kolikor je pripadal državi, kolikor je bil državljan. Država je bila osnovna edinica, ki je pótém državljanstva šele podeljevala atribut človeka, kajti izven nje je bil človek samo predmet ali stvar. Če je prišel rimski državljan v suženjstvo, ga je zadela *capitis deminutio maxima*, to je izguba vseh pravnih in dejavnih sposobnosti. Onkraj mejà je rimskega državljana čakala civilna smrt.

Krščanstvo pa postavlja princip, da človek in državljan nista istovetna in da eksistira neka sfera, ki pripada človeku kot takemu ne glede na njegovo državljansko pripadnost. Nasproti antični državi, ki si je osvajala vsega človeka, propoveduje prvo krščansko svobodo vere in vesti ter nastopa zoper vsemogočno posvetno oblast kot zaščitnik malih in tlačanih, ponižanih in razžaljenih. Kakor so že nekatere antične filozofske smeri zrahljale vezi med državo in državljanom, ko so poslednjega proglašale za svetovljana, tako je krščanstvo še bolj poglobilo ta prepad in je uvrstilo človeka v univerzalno, vseobsegajoče občestvo vernikov, ki so pred Bogom vsi enaki in katerih prava domovina ni od tega sveta. Tako je bila vera odtegnjena od pristojnosti države. Prej enotna oblast se je sedaj razdelila v dve ločeni sferi, v duhovno in posvetno, in ta ločitev se ni izravnala do današnjega dne.

S tem je v zgodovni evropskega človeštva prvič postavljen problem razmerja med cerkvijo in državo, ki je staremu veku neznan, in pa problem samostojne pravne sfere pri vsakem posamezniku, ki pripada njegovi osebnosti kot pravica in ki je odtegnjena pristojnosti posvetne oblasti. Ta svoboda vere in vesti, ki jo je oznanjevalo prvo krščanstvo, je izvor vseh kasnejših političnih svobod.

Že v delitvi med duhovno in posvetno sfero je ležalo po pojmovanju antike nekaj puntarskega, nekaj za tedanje ustanovljene nazore nezaslišane. Zaradi tega je skušalo prvo krščanstvo na zunaj prikriti dalekosežnost

novega nauka. Vsak v globino segajoč, resnično revolucionaren pokret skuša na zunaj zmanjšati videz svoje revolucionarnosti. Godi se to nekam instinktivno, iz nagona za samoohrambo. In tako lahko opazimo pri prvem krščanstvu ta pojav, ki se bo mnogo stoletij kasneje ponovil pri reformaciji. Obe gibanji sta revolucionarni predvsem v duhovnem območju, in iz novega verskega pojmovanja se šele tekom časa rodi politična reforma. Tako prvo krščanstvo kakor reformacija pa sta v svojih neposrednih političnih naukih povsem konservativna in do neke mere celó stopnjujeta in krepiata ustanovljene posvetne oblasti. Zgodnje krščanstvo n. pr. nikakor ni označevalo ali pa pospeševalo upora proti posvetnim oblastim. Nasprotno, po učenju Sv. Pavla je vsaka oblast od Boga; vladar izvaja svojo avtoriteto od Boga samega. Kdor se torej upira oblasti in ji nasprotuje, se upira naredbi božji. Pokorščina oblasti, kolikor ta zapoveduje v svojem območju, ni torej le politična dolžnost, marveč tudi verska obveznost: če je ne izpolniš, grešiš. Pokoriti posvetni oblasti se ni treba samo zavoljo kazni, ampak tudi zavoljo vesti. Ta dolžnost k pokorščini je osnovana v smotru, ki ga zasleduje država: „Kajti poglavarji niso za strah dobremu delu, temveč hudemu. Oblast je božja služabnica, tebi v dobro. Če pa delaš hudo, se boj: zakaj meča ne nosi zastonj, ker je Božja služabnica, maščevalka v kaznovanju tistega, ki dela hudo.“

Čeprav je po nauku krščanstva država posledica izvirnega greha, je torej oblast božja ustanova, vladar pa je božji namestnik, ki mu gre po božji volji pokorščina. *Rex adoratur in terris quasi vicarius Dei*: Božji vilkar na zemlji, to se pravi, da je njegova oblast direktno od Boga. Važnost krščanstva za nastanek modernih svoboščin ni torej neposredno v njegovem političnem nauku, marveč predvsem v tem, da je proti državi, ki si je osvajala monopol tudi nad verskim prepričanjem, zagovarjalo versko svobodo. V ločitvi dolžnosti v dolžnosti do Boga in do države pa je poudarjena ona delitev oblasti, ki negativno znači predvsem omejitev državne vsemočnosti in iz katere se je po dolgih stoletjih izoblikoval nauk o individualni svobodi kot osnovnemu principu človeških občestev.

Da je bila politična koncepcija zgodnjega krščanstva bolj konservativna kakor revolucionarna, vidimo najboljše, če ga primerjamo s posvetnimi političnimi teorijami, ki so bile tedaj v veljavi. Dočim je krščanstvo učilo, da je vsaka oblast od Boga, so rimski juristi zastopali dokaj bolj demokratično politično ideologijo. Menili so, da izvira politična oblast iz naroda samega, ki pa je izvrševanje te oblasti z *lex regia* prenesel na cesarja. Tako si je s pomočjo juridične zvijače faktno samodrštvo pricipata nadelo plašč demokracije in vzdržalo videz, da je rimska država še vedno stara republika svobodnih državljanov. Da ni imela ta juridična fikcija o narodni suverenosti v onih časih nikakega praktičnega pomena in da ni z ničimer omejevala samodrštva princepsov, je seveda jasno. Spričo absolutne



samovoljnosti cezarizma so bili vsi pripadniki rimskega imperija izenačeni v brezpravnosti. Tem bolj pa je značilno in teoretično pomembno, da se je navzlic temu ohranila likcija o ljudskem izvoru oblasti.

Povsem v logiki stvari je bilo, če se je principat vedno manj oziral na zgolj platonične trditve rimskih juristov o ljudskem izvoru oblasti; bile so v preveč očitnem nasprotju z dejstvi. Principat je dobival čimdalje bolj teokratski značaj, dokler ni Justinian naposled izrekel, da je sam Bog dal ljudem imperatorja kot vteleseni zakon. Imperator postane tako edini legis lator, ki ne izvaja svoje oblasti iz ljudstva, marveč Deo auctore. Imperator je legibus solutus, in po svoji maziljenosti je in terris deorum vice. In tako se je tudi posvetna doktrina po nekaj stoletjih razvila v pravcu božjega izvora posvetne oblasti.

S tem prehajamo k politični koncepciji srednjega veka. Gierke trdi, da preveča ves srednji vek misel velikega, vse človeštvo obsegajočega univerzalnega občestva, katerega sestavna in vzajemno izpopolnjujoča se dela sta cerkev in država. Cerkev in država nista dve ločeni občestvi, ki obstojita drugo poleg drugega, marveč obstoji le eno duhovno-posvetno carstvo, en sam enoten corpus Christianum, le eno, to je krščansko občestvo. Vse srednjeveško mišljenje da izhaja iz te enotne in totalitarne ideje, kajti Bog kot absolutno enotna bit je pred in nad vsem množtvom sveta, je vir in smoter vsake posamezne in oddeljene biti. Vsaka ločina je le posnetek prvotne praenosti.

Po našem mnenju je ta slika srednjeveške politične koncepcije nekoliko preveč poenostavljena. Različna in nasprotujoča si duhovna gibanja srednjega veka, ki je skoraj neizčrpen in doslej mnogo premalo upoštevan ideološki rezervoar, se nikakor ne dajo reducirati na eno samo vseobsegajočo osnovno enoto. Res pa je, da je pojmovanje človeštva kot enega mističnega telesa, katerega glava je Kristus, prevladovalo in da je v vsem srednjem veku ta duhovna smer stala v središču političnih bojev.

Kal razdora pa je ležala prav v koncepciji koordinacije med cerkvijo in državo. Kakor smo videli, so apostoli izvajali avtoriteto posvetne oblasti neposredno od Boga. Ta tradicija o božji avtoriteti vladarja je nastala v času, ko je bila cerkev še v opoziciji proti rimskim cesarjem, in je trajala še stoletja po Konstantinovi spreobrnitvi. Kakor izhaja po tem naziranju oblast vladarja v posvetnih stvareh neposredno od Boga, tako pa izvaja tudi cerkev svojo oblast v duhovnih stvareh neposredno od Boga in ne od države. Krščansko občestvo se torej izživlja v dveh redih, v duhovnem in v posvetnem. Vsak izmed njiju je po tem dualističnem naziranju avtonomen v svojem območju in od drugega neodvisen: dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu kar je Božjega.

Točna opredelitev obeh redov in njih pristojnosti, to je določitev tega, kaj spada pod duhovno in kaj pod posvetno oblast, je v praksi skoraj ne-

izvedljiva ali pa vsaj združna z velikimi težkočami. Iz načela, dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega, ni mogoče izvajati pravil, ki bi se dala v konkretnih primerih neposredno uporabljati. V praksi pa je predvsem važno, kaj je vsebina ene ali druge sfere, kaj smo dolžni cesarju in kaj Bogu. In tako vidimo, da se ves srednji vek bije med državo in cerkvijo boj za točno opredelitev obeh sfer in za določitev, kaj pripada državi in kaj smo dolžni duhovni gosposki. To nasprotje ni moglo priti s početka tako očitno do izraza, ker so živela prva krščanska občestva v bolj eshatološkem pričakovanju in niso pripisovala velike važnosti posvetnim stvarim. Evangelij propoveduje v prvi vrsti notranji нравni preporod, kateremu sledi kot nujna in bolj zunanja posledica seveda tudi reforma družbe. Že v devetem stoletju pa trdijo nekateri cerkveni avtorji, da sta obe oblasti — cerkvena in posvetna — v univerzalni cerkvi in da gre cerkvi pravica, nadzorovati posvetno oblast. In tako se polagoma pripravlja teorija o suprematu duhovne oblasti, po kateri je posvetna oblast samo posredno od Boga, to se pravi po posredovanju duhovne oblasti. Sistem koordinacije se tako praktično spremeni v nadrejenost cerkve državi.

Ta antiteza, ki je po svoji notranji dinamiki morala zavzemati vedno večji obseg, je naposled dovedla do posledic, ki jih nista hoteli ne ena ne druga stranka. Da opravičijo primat duhovne oblasti, so jeli cerkveni avtorji raziskovati svojstva posvetne oblasti in navajati primere, v katerih sme cerkev uveljavljati svoje nadzorne pravice. Že v začetku IX. stoletja nastopajo posamezni avtorji, ki opravičujejo odstavljanje kraljev, ki ne izpolnjujejo svojih dolžnosti. Išče se torej opravičba te institucije v pravičnosti, katero je poklicana ostvariti na zemlji, in pojavlja se v prvih plahih oblikah nauk o socijalni funkciji oblasti, ki se je od srednjega veka vzdržal do najnovejšega časa. In tako se je zgodilo, da je cerkev izvajala oblast iz naroda, populo faciente et Deo inspirante, ter postala s tem zagovornica ljudskih pravic, medtem ko se je državna stranka sklicevala na direktno Božji izvor svoje oblasti.

Razlikovanje med pravim vladarjem in tiranom ter razpravljanje o nalogah in dolžnostih vladarjeve oblasti in o njeni odgovornosti v poznejših stoletjih ne preneha več. Čeprav je šlo v tej polemiki predvsem za to, ali izvira kraljevska oblast od Boga neposredno ali samo posredno in ali naj sodi o njeni legitimnosti cerkev ali ne, se je po dolgih stoletjih vendarle zgodilo, da se je ljudstvo zavedlo svojih pravic in da je kot zadnja instanca razrešilo ta spor. Če pravi Janez Salisberški, da je svoboda jamstvo življenja, suženjstvo pa podoba smrti, da vsi ljubijo svobodo, da pa si oblastniki ne pomišljajo kratiti svobode onim, ki so jim po naravi enaki, če zagovarja ubijanje tiranov in s tem oživilja nauk, ki je bil po Ciceronu v politični zgodovini zapada pozabljen, ležijo v teh in podobnih naukih, propovedanih sicer

v korist teokracije, vendar le one klice, ki se bodo v poznejših stoletjih tako bohotno razrastle, začetki teorij, ki se bodo naposled preko naravnopravnikov XVI. in XVII. stoletja na koncu XVIII. stoletja realizirale in s tem postale najpomembnejša politična činjenica vse do naše dobe.

Po drugi strani pa se tudi med posvetnimi avtorji ni teorija o ljudskem izvoru oblasti nikoli izgubila. Svoje pristaše je imela predvsem med srednjeveškimi juristi, ki so v tem nadaljevali tradicijo rimskih pravnikov. Naslanjajoč se na neke tekste digest, so začeli nekateri juristi razmotrivati, ali se je narod z *lex regia de imperio* enkrat za vselej odrekel oblasti in jo prenesel na vladarja, ali pa se pod nekimi okolnostmi oblast povrne k ljudstvu, ki jo sme tudi izvrševati direktno. Razpravlja se tudi o odnosu med zakonom, ki ga izdaja vladar, in običajnim pravom, ki izhaja iz ljudstva, in o vprašanju, ali sme in more običajno pravo derogirati postavnemu pravu. Nekateri juristi so celo smatrali, da vladar pri izvrševanju svoje oblasti ni omejen, da torej ni *princeps legibus solutus*, da ni nad zakonom, marveč pod njim. Čeprav lahko dvomimo o praktični pomembnosti teh teorij srednjeveških civilistov, o katerih se običajno misli, da njih naziranja niso bila ugodna napredku politične svobode, je vendar važno, da so vsaj teoretično nadaljevali rimsko tradicijo o ljudskem izvoru oblasti in jo vzdrževali in izročali potomstvu vse dotlej, dokler ni postala tudi v politiki praktično delujoča sila.

V primeri s temi bolj liberalnimi in demokratskimi nauki pomeni reformacija v nekem smislu reakcijo. Državljsanske svobodščine in javne pravice posameznikov niso bile v oficijalnem programu reformatorjev. Reformacija je do neke mere znova oživila teokracijo in stopnjevala idejo občestvene povezanosti. Proti zunanji in bolj formalni kakor notranji odvisnosti posameznika od države in cerkve obnavlja reformacija starokrščansko idejo občestva, ki naj postane prava mistična enota, notranje duhovno občestvo, zasnovano na Božji besedi in veri. Kakor pravilno poudarja Max Weber, reformacija ni stremela po odpravi cerkvene oblasti nad življenjem, marveč je hotela nadomestiti dotedanjo oblast z drugo, mnogo bolj učinkovito, v vse podrobnosti domačega in javnega življenja posegajočo in neskončno bolj nadležno ter strogo izvedeno reglamentacijo.

Pomen reformacije za moderno pojmovanje svobode in za nastanek političnih svobodščin posameznika leži predvsem na duhovno-religioznem območju, ne v političnih nazorih reformatorjev. Kakor smo že zgoraj poudarjali, je krščanstvo razdružilo antično enotnost človeka in državljana ter osvojilo človeku neko svobodno duhovno področje, ki mu pripada proti vsaki posvetni oblasti. Kesneje pa je človeštvo zopet zajel tak enoten nazor, v katerem ni bilo prostora za osebno duhovno svobodo. In prav ta enotnost srednjeveškega cerkvenega življenja je razdružila ali vsaj omajala reformacija, iz katere se je ro-

dila avtonomija modernega človeka. Novo pojmovanje človeka torej ni nastalo kot posledica političnih koncepcij reformatorjev, marveč se je rodilo indirektno kot učinek novega verskega pojmovanja.

V nasprotju s cerkvijo, ki je učila, da se more človek opravičiti z dobrimi deli, poudarjajo reformatorji, da greha ne more odvzeti noben zakrament, ki ga podeli cerkev. Osebna združitev z Bogom in osebna doživetja Boga izključujejo vsako zakramentalno cerkveno posredovanje. Ta poglobitev verskega doživetja, ki je odklanjala vsako posredovanje med Bogom in človekom, pa je morala povečati vrednote človeške osebnosti in dovesti naposled do njene avtonomije. Poudarjanje svobodnega duhovnega občestva proti vidni cerkvi, izločitev države iz srednjeveškega cerkvenega občestva, razrušitev vezi med tema dvema avtoritetama, ki sta skupaj izvrševali vso oblast, vse to je moralo usodno vplivati na zunanjo avtoriteto sploh. Oprostitev posameznika tradicijskih vezi je bila po drugi strani združena s povezanostjo na višjo, nadosebno normo, ki jo posameznik lahko sam in brez slednjega posredovalca spoznava zgolj s svojim razumom. Ta razum so pojmovali kot objektivno in nadosebno danost, ki se odkriva le individualnemu prizadevanju in iskanju resnice. Vse to je povečalo čustvo osebne odgovornosti. Zavest, da more človek sam izpolnjevati božjo zapoved in slediti notranjemu glasu, ki mu to zapoved razodeva, je nastala sporedno z oblikujočo se avtonomijo razuma: novi človek se je vzdignil proti oblikam, ki so jih ustanovljene oblasti predpisovale kot sredstva za zveličanje in za spoznavanje resnice.

Tako je po socijalni kritiki antike in po krščanstvu reformacija ona tretja velika duhovna sila, iz katere je izšla v poznejših stoletjih moderna demokracija. Iz protestantskih duhovnih občestev, ki so odklanjala vsako posredovanje in ki so se oslanjala samo na lastno pomoč, bodo izšla prva občestva, ki se bodo upravljala in vladala sama, iz lastnih sil. V teh občestvih se je praktično uresničila ona demokracija, ki se je pod ponosnim geslom „Bog in moja pravica“ naslanjala na prirodne in prirojene pravice človeške osebnosti. Oblast kot dolžnost in breme v interesu svobodnih in ravnopravnih članov občestva stoji tu proti vsaki oblasti kot samozvanski pravici. Ta občestva so se resnično naslanjala na svobodne dogovore svojih svobodnih članov. Čarobno ime ladje „Mayflower“, na kateri so 11. novembra 1620 preganjani kongregacionisti sklenili prvi Covenant, je pomenilo za človeštvo prebujenje in vstajenje k novemu življenju.

Kako je šel nadaljni razvoj politične ideologije preko teh covenantov in preko naravnega prava do Rousseaujevega družbenega dogovora, kako je v XIX. stoletju demokratska ideologija nastopila v Evropi svoj zmagoviti pohod, vse to je preveč znano, da bi se tu obravnavalo. Ne gre nam za podrobnosti tega razvoja, in tudi ne za to, da bi branili pravo demokracijo proti vsem njenim — posebno gospodarskim izrodkom. Z našim zelo pomanj-

kljivim in površnim pregledom smo hoteli ugotoviti, da je zgodovina demokratske ideologije stara nad dva tisoč let, da se je uresničevala v neprestanih bojih in je človeštvo prišlo do svobode po čudno zverženih potih, zasledujoč včasih čisto druge smotre, in da ta ideologija ustreza najizbranejši duhovni tradiciji zapada. Da ne bo nesporazumljenj, hočemo še poudariti, da nikakor ne smatramo one oblike demokracije, ki je prešla v naše javno življenje potom francoske revolucije, za končnoveljavno. Vsi vemo, da preživlja danes demokracija tudi notranjo krizo in da bodo iz sodobnih pretresov izšli novi družbeni liki, ki bodo bolj ustrezali občestvenim smotrom. Posebno v gospodarstvu je nedopustno, da si svobodno izkoriščanje nadevlje plašč demokratske ideologije. Bolj kakor za zunanji lik demokracije nam gre za njen notranji smoter, za oni ideal d u h o v n e svobode, za one pravice človeške osebnosti, ki jih je skušala francoska revolucija ostvariti, ker smatramo, da more biti človeško občestvo osnovano edinole na spoštovanju človeškega dostojanstva po načelu enakosti in svobode. Edino tako občestvo je č l o v e š k o v pravem pomenu besede, ne pa živalska združba, ki se za zadostitev svojih živalskih gonov poslužuje razuma. Princip francoske revolucije, da je izvor oblasti v občestvu, pomeni, da mora biti avtoriteta zasidrana v svobodnem pristanku vseh članov občestva in da se oblast pri izvrševanju svojih smotrov ne sme posluževati nasilja: svobodno soglasje med posameznikom in občestveno voljo je osnova takega občestva. Plebiscit, samoodločba narodov, ljudska samovlada, splošna vodilna pravica, referendum, narodno predstavništvo itd. so samo tehnična sredstva za ostvarjanje tega principa. Da so ta sredstva doslej še zelo nepopolna, ni treba še posebej poudarjati. Vendar pa predstavljajo v politični praksi v primeri z avtokratizmom prejšnjih stoletij tak napredek, da so po vzniku demokracije datirali novo razdobje v zgodovini človeštva. Človeštvo se je vsaj z neko stvarno utemeljitvijo moglo nadejati, da so v njej položene prve osnove velike civitatis Dei, kulturenega občestva vseh narodov, kraljestva razuma in pravičnosti.

Vse to se nam je zdelo važno poudariti, ker je vsa ta ideologija, ki je izšla iz najčistejše duhovne tradicije človeštva, ki je predstavljala zmago duha nad gmoto, ki je negacija antitetičnih sil stvarnosti in ki sta jo za moderno dobo formulirala Rousseau in Kant, danes v nevarnosti. Iz skepticizma do zmožnosti človeškega razuma, iz obupa nad ostvarljivostjo racionalne ureditve človeških občestev vstaja vsepovsod in se naglo širi klic po avtoriteti. Ta vloga skepticizma pri nastanku modernih avtoritarnih sistemov je še mnogo premalo raziskana. Skepticizem nikakor ne pospešuje revolucije, kakor pravilno poudarja italijanski filozof Giuseppe Rensi. Nasprotno, skepticizem je filozofija konservativizma. Kdor ne priznava nobene resnice, za kogar so vsi razlogi enako veljavni, tako da ne more razum med njimi ustanoviti lestvice vrednot, ta mora seči po iracionalnem principu, da napravi

konec debatam in sporom, ki bi se sicer nadaljevali brez konca. Kjer ni pametnega razloga ne za ne proti, tam odloči avtoriteta, kakor pri predpisu, da je po cestah voziti desno in levo.

Ta obup nad človeškim razumom se je rodil iz razočaranega pretiranega pričakovanja o njegovih zmožnostih. Precenjevanje je rodilo sedaj pretirano podcenjevanje. Propovedovanje neke srednje usmerjenosti se danes sicer smatra za banalno; tudi ta Aristotelova maksima je postala v očeh katastrofičnih prorokov v apokaliptičnem pričakovanju znamenje starčevske nemoči. Vendar pa je dovolj evidentno, da bi na iracijonalnih silah osnovano občestvo še slabše funkcioniralo kakor dosedanje kolikor toliko na razumu sloneče družbe. In če priznavamo nujnost tega sicer omejenega, a neobhodno potrebnega človeškega razuma, če smatramo, da mora naposled vendarle nekoč v človeških odnosih namestu nasilja zavladati racijonalnost, potem ne vidimo drugih možnosti družbene ureditve nego na osnovah, ki jih je ustanovila francoska revolucija, potrebnih reforme in izpopolnitve, a neizpremenljivih v svojem najvišjem smotru.

Spričo nekaterih pojavov, ki so značilni za čas, v katerem živimo, pa se zdi, da vstaja iz globin zgodovine prvotni vojni duh z vso silo elementarne brutalnosti in da bo z enim samim mahom izbrisal vsako sled večtisočletnega kulturnega razvoja. Tako znamenje časa je po našem mnenju zadnja knjiga Oswalda Spenglerja „Jahre der Entscheidung“.<sup>1</sup> Značilna se nam zdi ta knjiga ne po avtorjevi važnosti ali po originalnosti in globokosti iznešenih idej, marveč kot magna carta reakcije, ki vstaja od vsepovsod proti demokraciji, in kot čisti izraz stremljenj, ki bi rada zasukala kolo zgodovine nazaj.

Po Spenglerju je Nemčija v nevarnosti. Današnji ljudje ne prenesejo spoznanja o neizprosнем toku dogodkov, o brezmiselnem naključju, o resnični zgodovini v njenem brezčutnem pohodu skozi stoletja. Kajti sile bodočnosti niso druge kakor sile preteklosti: volja močnejšega, zdrav instinkt, rasa, volja do posesti in do oblasti.<sup>2</sup> Pred temi silami bodo sanje o pravičnosti, sreči in miru ostale vedno le sanje. Danes smo sicer še v dobi racijonalizma, ki se je pričel v XVIII. stol., a se sedaj naglo nagiba h koncu. Ta racijonalizem je napuh mestnega in izkoreninjenega duha, ki ga ne vodijo močni instinkti, je zgolj kritika, iz katere so se rodile tako idealistične kakor materijalistične ideologije. Vse te ideologije pa so izraz šibkega intelekta, ki zaničuje samega sebe in izvira iz infantilne in bolne želje, spremeniti družbo z govoričenjem in s poetičnimi teorijami. Zgodovino pa vladajo čisto drugačne, robustnejše sile: človeška zgodovina je vojna zgodovina.

<sup>1</sup> Prvi del: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, München 1933.

<sup>2</sup> Podčrtal jaz.

Razdobje miru od 1870. do 1913. leta je bilo čisto neverjetno in nenormalno stanje. Svetovna vojna pa je bila naraven pojav in predigra velikemu času, v katerem se oblika sveta preobraža iz dna kakor nekoč v začetkih rimskega imperija. Želje večine po miru in po happy end pri tem ne prihajajo v poštev, žrtve ne štejejo. Strahopetna varnost iz konca prejšnjega stoletja se ne povrne več. Življenje v nevarnosti, pravo življenje zgodovine, stopa zopet v svoje pravice. Prastaro barbarstvo, ki je ležalo stoletja potlačeno pod strogimi liki visoke kulture, vstaja k novemu življenju.<sup>2)</sup> Prebuja se zdravo vojno veselje in nezlomljeni instinkt rase, ki ju je z literaturo nasičeno razdobje racijonalizma zaničevalo. To je nordijsko svetočutje, polno veselja nad tragiko človeške usode. To tragično pojmovanje življenja je doživelo prerojenje v svetovni vojni. Zgodovina nima nič skupnega s človeško logiko. Vihar, potres, reke, deroče lave, ki brez izbire uničujejo življenje, so sorodni nesmotrnim dogodkom svetovne zgodovine. Človek je roparska zver. Boj je pradejstvo življenja, je življenje samo.<sup>2)</sup> Žalostna povorka izboljševalcev sveta, ki je od Rousseauja korakala skozi ta stoletja in zapustila na potu kot edini spomenik svojega obstoja gore natiskanega papirja, je končana. Na njeno mesto bodo prišli cezarji. Vstopili smo v razdobje svetovnih vojn, ki se je pričelo v preteklem stoletju in bo trajalo vse to in verjetno še prihodnje stoletje. To razdobje je prehod od državnega sestava XVIII. st. k svetovnemu cesarstvu (imperium mundi). Kar se danes priznava kot „red“, je le v „liberalnih“ ustavah ustanovljena kronična anarhija in pomanjkanje avtoritete. Racijonalizem ne pozna spoštovanja pred avtoriteto, pozna samo načela, ki izvirajo iz teorij. Taki principi so plebejski principi enakosti<sup>3)</sup>, ki nadomešča kvaliteto s kvantiteto. Najbolj usoden pa je ideal samovlade naroda.<sup>2)</sup> Ljudstvo se ne more vladati samo, kakor se armada ne more sama voditi. Demokracija je brezobličnost, ki je postala princip, parlamentarizem je ustavna anarhija, republika je zanižanje vsake avtoritete. Kultura je rast. Družba sloni na neenakosti. Čim pomembnejša je neka kultura, čim bolj nalikuje sestavu plemenitega živalskega, ali rastlinskega telesa, tem večje so v njej razlike. Enake pravice so protinaravne,<sup>2)</sup> so znamenje degeneracije starih družb, so začetek njihovega razkroja, so intelektualna neumnost.<sup>2)</sup>

Država bodočnosti pa bo država avtoritete, ki se bo naslanjala na prostovoljne in zaradi tega zanesljive, dobro izvežbane in zelo mobilne poklicne armade s prusko disciplino, na oficirski korpus s tradicijo časti, zvestobe in molčeče pokorščine. Država, to se za narodno skupnost pravi „biti v formi“<sup>3)</sup> za vojne pohode. Smoter notranje politike je samo: zagotoviti

<sup>3</sup> V smislu modernega sporta. Opomba Spenglerja.

moč in učinkovitost zunanje politike. Da je država „v formi“, je predvsem potrebna moč in enotnost vladnega vodstva, avtoritete itd. itd. itd. v smislu ideologije nordijske rase, po kateri so Slovani prišteti barvastim narodom, dočim stoji germanstvo „na braniku faustične kulture“ zoper Azijo in slično.

Ne bilo bi pošteno (in predvsem ne znanstveno) generalizirati Spenglerjeve nazore in jih pripisovati vsemu nemškemu narodu. Tudi iz velike naklade njegove knjige ne gre za sedaj izvajati nobenih zaključkov. Prav tako ne bomo raziskovali, koliko se bodo uresničile Spenglerjeve katastrofične prognoze. Znanost ne postavlja horoskopov. Gre nam predvsem za to, da razjasnimo položaj in da bomo v velikem boju, ki se pripravlja, mogli zavzeti ono stališče, ki po našem mišljenju ustreza vsemu duhovnemu razvoju človeštva. Kajti če je res že pričelo vadlanje za imperium mundi, če se v diktatorskih stremljenjih sedanjosti res že javlja cezarizem bodočnosti, če se res že probujajo cezarjeve legije, in če neki narod misli, da je od usode poklican, ostvariti na suženjstvu vsega ostalega človeštva novo svetovno gospodstvo v doslej nevidenih dimenzijah, potem morajo biti razčiščene vsaj duhovne pozicije, da se bomo jasno zavedali, zakaj gre pri tej veliki igri, ki spravlja v nevarnost vse duhovne pridobitve človeštva, vse, kar je v človeški zgodovini res človeškega. Kajti nedopustno je, da si ideologija „roparskih zveri“ (termin je Spenglerjev, ne naš) nadeva plašč kulture in napredka. In v tem oziru je Spenglerju treba priznati, da njegovo izražanje ne pušča dvoma o tem, za kaj v resnici gre. On priznava odkrito, „da je volja do lastnine nordijski smisel življenja“, da h kulturi spada lastnina, ki ni greh, marveč nadarjenost in da pomeni pri germanskih narodih lastnina svobodo gospodarstva. Realni smisel vse te ideologije je torej volja do lastnine, kateri služi volja do moči in do oblasti kot sredstvo!

Če torej danes neki narodi, z razvojem na desno in s povečevanjem vojnega duha, zavedno pripravljajo propast človeške kulture, potem se ne moremo ubraniti vtisa sličnosti, ki jo sedanja doba očituje z l. 1914. Še manj pa se moremo ubraniti vtisu, da se tudi svetovno-nazorno povračamo v pozicije iz svetovne vojne, ko je francoska znanost s pritrjevanjem vsega kulturnega sveta očitala nekaterim nemškimi znanstvenikom, da so v službi nasilja in imperijalizma. Zmaga antante je bila v veliki meri zmaga demokratičnega duha v borbi za svobodo in osvobojenje tlačanih narodov in za ustanovitev novega reda v človeških občestvih na osnovi pravičnosti in zoper nasilje. Vodila se je pod geslom demokracije zoper avtokracijo. In če je bil Bog na strani močnejših bataljonov, so bili ti bataljoni močnejši predvsem zaradi tega, ker jih je navdihoval ideal, da je treba na zemlji dokončno ostvariti kraljestvo miru in pravice. Vsem je znana vloga, ki so jo igrali v tem boju z duhovnim orožjem najodličnejši predstavniki umetnosti in znanosti. V Franciji sta stala na braniku svobode in demokracije na naj-



vidnejšem mestu Anatole France in Bergson. Prvi je že umolknil, drugi pa je na zatonu svojega življenja objavil spis,<sup>4</sup>) v katerem podaja sintezo svoje praktične filozofije in ki vsebuje tako strasten apel na človeštvo, tako zanosen klic po poslanstvu duha, kakor da bi hotel Bergson še ob dvanajsti uri, tik pred katastrofo, zbrati vse duhovne sile človeštva v boju zoper vstajajoči barbarizem. Močno se bojimo, da je svetovnonazorna antiteza le preludij k vse drugačnim bojem, ki se pripravljajo. Ne da bi hoteli primerjati Bergsonovo knjigo s Spenglerjevo, ker se dajo primerjati le istorodne in istovredne stvari, hočemo podati še glavne obrise Bergsonove etike, v kateri je najbolj reprezentativni mislec moderne Francije zajel vso duhovno tradicijo svojega naroda in vseh, ki vidijo v tem izročilu skupno dobrotno kulturnega človeštva.

Bergsonova socialna filozofija izhaja iz bioloških osnov njegovega „Stvarniškega razvoja“.<sup>5</sup> V tem delu prikazuje Bergson življenje kot neprekinjeni vzgon neke prasile, ki je od svojih početkov rasla in se razvila po nizu ustvarjajočih aktov. Pravzgon življenja, v katerem sta se razum in instinkt spajala, se je razvil na dveh razhodnih črtah živalstva: eno predstavljajo artropodi, drugo vretenčarji. Evolucija artropodov je dosegla višek v insektih, posebno v kožokrilcih, evolucija vretenčarjev pa v človeku. Na koncu prve linije je instinkt, na koncu druge človeški razum. Družbe čebel in mravelj so čudovito disciplinirane in zedinjene, toda ustaljene; človeške družbe so sicer odprte napredku, toda razdvojene in v neprestani borbi. V prvih so pravila ravnanja naložena po naravi in so nujna, v drugih pa je nujno samo eno, namreč da sploh eksistira neko pravilo.

Človek je torej izšel iz rok narave kot razumno in družbeno bitje. Toda njega družbenost je bila preračunana le za majhne družbe, ne pa za vse človeštvo. Splošno priznано je, da so bile primitivne družbe zelo majhne. Naj bo naravna družba še tako obsežna v primeri s prvotnimi majhnimi, h katerim se je nagibal in se še danes nagiblje naš nagon, njih bistvo je v tem, da v vsakem trenutku vključujejo neko število posameznikov, dočim druge izključujejo. Če govorimo o dolžnem spoštovanju do življenja in do tuje lastnine, mislimo vedno na neko zaključeno družbo, nasproti drugim družbam pa je n. pr. za časa vojne ubijanje in ropanje, zloba, prevara in laž ne le dovoljeno, marveč celo hvalevredno. Navzlic pridobitvam civilizacije ostaja socialni instinkt, ki je relativno nespremenljiv, usmerjen vedno le k zaključenim družbam, pa naj si bodo te še tako obsežne. Socialna povezanost izvira v veliki meri iz potrebe, da se mora neka družba braniti proti drugim, in še danes ljubimo povsem naravno svoje starše in sodržavljane, dočim je ljubezen do človeštva indirektna in priučena. Za rojake velja pravilo *homo homini deus*, do tujcev pa *homo homini lupus*.

<sup>4</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan. 1932.

<sup>5</sup> *L' évolution créatrice*, Alcan, ponovno izdano.

Centralna teza Begsonove socijalne filozofije je, da med temi naravnimi, zaključenimi družbami in vsem človeštvom ni postopnega prehoda. Med nacio, in naj bo še tako velika, ter človeštvom je taka razdalja kakor med končnim in neskončnim, med zaključenim in otvorjenim. Kaj radi sicer zatrjujemo, da se v družini učimo državljskih čednosti in da nas ljubezen do domovine pripravlja k ljubezni do človeškega rodu. Tako bi se naša simpatija po nepretrganem napredovanju širila in bi rasla, čeprav bi ostala ista in bi naposled obsegala vse človeštvo. To pa je zgolj apriorna trditev, posledica retrospektivnega intelektualističnega gledanja: iz ugotovitve, da vključujejo družina, država in človeštvo vedno večje število oseb, sklepamo, da zaporedni rasti ljubljene predmeta ustreza progresivna rast čustva. V resnici pa je razlika med obema družbama v bistvu in ne le v stopnji. Po etapah družine in naroda ne bomo nikoli prišli do človeštva.

Zaključeni družbi ustreza zaključena morala, ki nas zavezuje predvsem nasproti družbi, ne pa nasproti človeštvu. To je morala socijalnega pritiska, ki jo sestavni deli družbe izvršujejo vzajemno, da ohranijo lik celote. Ta socijalni mehanizem, ki deluje v naših navadah in običajih, se da v celoti primerjati instinktu. Pripravljen po naravi, stremi za tem, da bi se individualnost pogreznila v socijalnost. Individualen in socijalen obenem, se duh tu giblje v krogu: zaprt je. Poleg te morale pa eksistira višja nrvnost, ki je izraz otvorjene duhovnosti. Ta objema vse človeštvo, njena ljubezen se razteza na živali, rastline in na vso naravo. Ona ne izvira iz pritiska, marveč iz aspiracije herojev duha: ustanovitelji in reformatorji religij, mistiki in svetniki, neznani junaki moralnega življenja, to so zavojevalci, ki so zlomili odpor narave in dvignili človeštvo k novi usodi. Samo tak heroizem nas vodi k ljubezni do človeštva. Veliki mistiki izjavljajo, da čutijo neki tok, ki gre od njihove duše k Bogu in se od Boga povrača k človeškemu rodu. Ta heroizem se ne propoveduje: zadostuje da se pojavi in že njegova navzočnost bo razgibala ljudi, ker izvira iz emocije in se kakor vsaka emocija, sorodna ustvarjajočemu aktu, prenaša na druge, se širi v moralnem elanu in izkristalizira v nauku. V tej drugi morali je obveznost izraz aspiracije ali elana, onega elana, ki je dovedel do človeškega rodu in do socijalnega življenja sploh; ta morala ne izhaja iz družbenega pritiska, ne iz mehanizmov, pri katerih se je prvotni življenski vzgon začasno ustalil, marveč iz tega pravzguna samega. Heroizem te višje nrvnosti ni bil v prvotnem načrtu narave; po posredovanju genijev duha pa se je znova odprlo, kar je bilo že zaključeno: življenskemu vzgonu, ki prešinja gmoto, se odpirajo pogledi, o katerih ni moglo biti govora, ko se je ustvarjal človeški rod. Prehod od socijalne solidarnosti k človeškemu bratstvu pomeni torej prelom z naravo. Ne z naravo sploh, marveč z neko naravo: v Spinozo-

vem izrazoslovju bi lahko rekli, da se ločujemo od ustvarjene narave in vračamo k ustvarjajoči naravi.

Zakon dihotomije, kakor imenuje Bergson pojav, da se prvotno enotni elan vital cepi na divergentne smeri, se izraža v psihičnem in socialnem življenju na svojevrsten način. Dočim nastopajo te smeri v splošni evoluciji življenja v različnih vrstah, razum v človeštvu in nagon v živalstvu, se morejo v eni in isti osebi ali družbi razviti le zaporedno. Če imamo kot običajno dve smeri, se bo predvsem ena od njiju razvila do skrajnosti. V tem enostranskem zasledovanju ene smeri se bomo običajno ustavili le neposredno pred katastrofo. Obogačeni z izkustvom prve, bomo poiskali nasprotno smer, ki se bo sedaj razvila prav tako enostransko in na škodo prve smeri do druge skrajnosti. Ta pojav plime in oseke v življenju posameznika in v zgodovini narodov se da primerjati gibanju nihala. Vsaka akcija v enem smislu povzroča reakcijo v nasprotno smer, dokler se zopet ne pojavi prvotna akcija. Seveda ne gre kratko malo za povratek v prejšnje stanje, ker je po Bergsonu duhovno življenje predvsem spomin in ker se vračamo k izhodišču obremenjeni z vsem izkustvom naših doživljajev. Zaradi tega bi bilo mogoče ta razvoj bolje prisposodobiti gibanju v spirali. Kakor znano je pred leti Louis Weber postavil tezo o „Ritmu napredka“,<sup>6</sup> po kateri naj bi novi zakon o dveh stanjih nadomestil Comtov zakon o treh stanjih. Weber pravi, da se v zgodovini človeštva izmenjavajo in slede tehnična in duhovna razdobja: v prvih stremi človeštvo predvsem po obvladanju materije, v drugih po duhovnem ostvarjanju. Bergson se približuje tej konceptiji in imenuje to valovanje zgodovine zakon dvojne zanositosti (*loi de double frénésie*). V srednjem veku, pravi Bergson, je prevladoval ideal askeze. Od XVI. st. naprej se duh iznajdljivosti z vsem zanosom posveča stopnjevanju in razširjanju materialnega življenja, kakor da bi bili udobnost in razkošje človeštvu najvažnejši. Pri tem pa Bergson nikakor ne odklanja pridobitev moderne tehnike, kakor n. pr. Tolstoj, in ne zapoveduje povratka k naravi kakor Rousseau, on samo očita duhu iznajdljivosti, da ni služil interesom vsega človeštva: ustvaril je mnogo novih potreb, ne da bi zagotovil večini in če mogoče vsem utešitev starih potreb. Namesto da bi bil stroj véliki dobrotnik človeštva, je ponižal delavca do stroja.

Toda en zakon kliče drugega, akcija povzroča reakcijo. Bergson ne veruje v fatalizem zgodovine. Ni neizbežnih historičnih zakonov, ni usode, ki bi je ne mogla zlomiti dovolj napeta človeška volja. Z istim zanosom, s katerim je človeštvo kompliciralo materialno življenje, bi ga moralo sedaj spet poenostaviti in poduhoviti. Tehnični napredek mora služiti temu smotru: *l'homme ne se seulève au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher*

<sup>6</sup> *Le rythme du progrès*, Alcan 1913.

d' elle. Zaradi tega pravi Bergson, da mistika potrebuje mehaniko, duh stroje. Toda ti stroji, v katerih se v milijonih let akumulirane potencialne energije spreminjajo v gibanje, so dali našemu organizmu razsežnost in oblast, ki sta povsem mesorazmerni v podmeri z njegovim obsegom in njegovi sili. V tem nesorazmerno razširjenem telesu ostaja duh, kar je bil, premajhen, da bi ga izpolnjeval, prešibak, da bi ga vodil. Odtod prepad med obema, odtod strašni socialni, politični in internacionalni problemi, ki izražajo to praznino in ki povzročajo danes toliko neurejenih in brezuspešnih naporov, da bi jo premostili. Potrebne bi bile nove rezerve potencialne energije, toda tokrat npravnosti: povečano telo pričakuje suplement duha, mehanika kliče mistiko. Pot novim asketom in herojem duha je torej odprta; od igrack, s katerimi se zabavamo, in utvar, za katere se bojujemo, se moramo povrniti k pravemu življenju, da se izpolni, kakor izraža Bergson nekoliko tajinstveno, la fonction essentielle de l' univers qui est une machine à faire des dieux.

Predolgo smo se mudili, da bi mogli še bolj natančno povzeti Bergsonove poglede na sodobna socialna, gospodarska in politična vprašanja, katerih so polne njegove „sklepne pripombe“. Z grozo razmišlja Bergson o moderni vojni in pravi, da pri sedanjem napredku znanosti ni več daleč čas, ko bo eden izmed nasprotnikov mogel drugega kratkomalo uničiti. Bergson pa zaupa v genij človeštva, da se mu bo posrečilo premagati vojni duh, ki je naraven pojav v zaključenih družbah. In tu se nam zopet vsiljuje spomin na Spenglerja, ki smatra vojno za tako naraven pojav, da gleda z nekim dopadanjem njeno uničevanje v doslej neslutnem obsegu: „in naj propadajo narodi ter gore ali se rušijo v razvaline stara mesta ostarelih kultur, zemlja se navzlic temu mirno vrti naprej ter hodijo solnce in zvezde svoj pot“.

Ali se bo Bergsonovo pričakovanje o poslanstvu človeštva uresničilo? Ali se bo izkazala pravilnost njegovega zakona o dvojni zanositosti in ali se bo človeštvo v zadnjem trenutku zavedelo katastrofe, ki mu preti? Kakor že rečeno, ne postavlja znanost horoskopov. Eno pa je gotovo, da živimo v letih odločitve. Res je v vsej zgodovini človeštva vladal in faktično še sedaj prevladuje princip sile ter nasilno uveljavljanje lastnih interesov. Vendar pa je človeštvo v večtisočletnem razvoju in v antitezi s tem, kar se je vedno dogajalo, prišlo do jasnega spoznanja, da ta bojni red, v katerem je homo homini lupus, ne ustreza dostojanstvu, ki naj bi bil svojsven človeškemu rodu. Skušali smo pokazati, kako čudno zveržena je bila pot tega spoznavanja, in s tem dokazati, da demokratska ideologija ni umetna tvorba abstraktnega duha, marveč da ustreza najčistejši duhovni tradiciji zapada. Pravilno poudarja zaradi tega Bergson, da je demokracija izmed vseh političnih koncepcij najbolj odaljena od narave in da edina vsaj v nameri

prestopa zaključenost družb. Če hoče torej človeštvo izgraditi svojo kulturo in občestvenost na resnično človeških osnovah, ne more zavreči onega ideala svobode človeške osebnosti v bratstvu in enakosti vseh zemljanov, ki ga je skušala ostvariti francoska revolucija. Ta ideal je v svojih velikih obrisih določen, sporna morejo biti le sredstva za njegovo resnično ostvarjanje. Usoda, ki čaka človeštvo v prihodnjih letih, bo odvisna od tega, ali bo znalo ta sredstva najti in pravilno uporabljati.

## B r i d k a n o č

F r a n A l b r e c h t

(Odlomek\*)

### I.

**P**red njim na stari, črvivi in napol trhli mizi, preobloženi s knjigami, s popisanim in nepopisanim papirjem, je ležalo odprto Pismo. Knjiga Jobova. In je bral:

„Ni li vojna služba človekovo življenje na zemlji in dnevi njegovi enaki dnevom najemnikovim? Kakor si suženj želi sence in kakor najemnik pričakuje mezde: tako sem dobil v delež mesece ničemurnosti in trudapolne noči so mi odmenjene. Kadar ležem, pravim: Kdaj vstanem? A večer se vleče prepočasno in dosita mi je premetavanja po postelji do svita. Moje meso je obloženo s črvadjo in prašno skorjo, koža se mi grbanči in iznova prepušča gnoj. Dnevi moji so hitrejši nego tkalčev čolnek in minevajo brez nade.

Pomni, da je življenje moje sapa! Ne bo zopet sreče moje gledalo oko tistega, ki me vidi; obrneš li oči svoje vame, ne bo me več! Kakor oblak gine in izgine, tako ne pride več gori, kdor stopi v še o l ; ne vrne se več v hišo svojo, ne pozna ga več kraj njegov. Zato ne morem tudi jaz braniti ustom svojim, govoril bom v duha svojega stiski, žaloval v duše svoje bridkosti. Sem li mar morje ali pošast morska, da si postavil stražo zoper mene? Kadar si rečem: Postelja moja me potolaži, ležišče moje mi pomore trpeti žalovanje: tedaj me strašiš s sanjami in s prikaznimi me spravljaš v trepet, da voli duša moja zadušenje in bi rajši bil mrtev nego suho okostje. Zamrzelo mi je življenje — ne hotel bi živeti vekomaj. Odnehaj, kajti sapa so dnevi moji.

Kaj je človek, da ga toliko ceniš in da ga imaš v mislih in ga vsako jutro obiskuješ in vsak hip izkušaš? Kako dolgo se ne ozreš stran od mene, ne odnehaš, da požrem svojo slino? Ako sem grešil, kaj morem storiti tebi, o opazovalec ljudi! Zakaj si me postavil za cilj svojim puščicam, da sem

---

\* Pričujoči odlomek je nekoliko skrajšano poglavje iz novele „Zadnja pravda“, ki izide v založbi Hram v „Hramovi knjižnici“ v ciklu „Tri smrti“.