

Socialna filozofija Anatola France-a*

Boris Furlan

Popularnost, o kateri pravi Victor Hugo, da je „la gloire en gros sous“, je muhasta in nepreračunljiva. Sedaj naklonjena in sedaj sovražna, zajame brez razlike tvorce duha in druge oblikovalce ter je le senca, ki jo meče resnična, v notranjih vrednotah utemeljena slava. Kakor pa ne moremo samo iz velikosti sence zanesljivo sklepati na veličino predmeta, ki to senco razširja, tako tudi ne smemo enačiti resnične slave s popularnostjo. Popularnost Anatola France-a n. pr., ki je bila še v prvi povojni dobi na višku, je v zadnjem desetletju precej popustila. Novi tokovi javnega in kulturnega življenja so potisnili Anatola France-a iz središča pozornosti, v katerem je tako dolgo stal, in objelo ga je pozabljenje široke publike, željne vseh književnih drznosti in nerazpoložene klasičnemu stilu njegovih del. To seveda v ničemer ne zmanjšuje resnične vrednosti Anatola France-a in slave, ki jo uživa v svetovni *république des lettres*. Toda če nas vsi znaki ne varajo, lahko tudi glede popularnosti trdimo, da zopet narašča in da se tvorijo novi tokovi in nova središča, ki so Anatolu France-u bolj in bolj naklonjena.

Anatole France, „un romancier philosophe“, kakor so ga nekateri imenovali, zasluži ta vzdevek v polni meri. Čeprav se ne strinjam povsem z onimi, ki mu očitajo, da so njegovi romani bolj eseju podobne pretveze za miselna razglabljanja kot pa žive pisateljske stvaritve, je vendar res, da je vse delo Anatola France-a prepleteno in včasih na škodo umetniškega oblikovanja preobremenjeno z razmišljanji o vprašanjih, na katera išče človeštvo še vedno in zaman zadovoljujočega odgovora. So to vprašanja, ki se tičejo človeka in njegove usode, njegove dobre ali slabe narave, njegove sposobnosti za spoznavanje itd. Bolj kot katerikoli drugi pisatelj sodobnosti je Anatole France nasejal po svojem delu razmotrivanja o družbi in družbenih pojavih in če niso te misli vedno originalne, jih more prav široka evropska publika danes bolj kot kedaj poprej uživati ne samo zaradi klasično jasne formulacije nekaterih problemov, marveč predvsem zaradi njih velike aktualnosti. Prav zaradi tega se mi je zdelo koristno, podati iz dela Anatole France-a sliko njegovih pogledov na družbo in

* Razširjeno predavanje v Francoskem institutu dne 24. maja 1937. Iz francoščine prevedla Marija Vilfan.

njene pojave. To delo je brez vsake znanstvene ambicije, omejil sem se na to, da sem na mnogih krajih raztresene odlomke po nekaterih načelih uredil. Misli Anatola France-a o družbi sem zbral skoraj iz vseh njegovih del, ki so mi bila že v zgodnji mladosti vir neskončnega občudovanja. Ker so ta dela splošno znana in jih imamo deloma tudi v odličnih slovenskih prevodih, nisem smatral za potrebno, obremenjevati besedilo z navedbami virov. Samo kjer se v ilustracijo France-ove socialne filozofije sklicujem na druge avtorje, sem le-to navedel v pričakovanju, da se bo ta ali oni hotel поблиže seznaniti z nazori, ki jih zaradi omejenosti prostora le površno obravnavam.

Na splošno lahko trdimo, da veljajo človeške institucije toliko, kolikor velja človek. Kot tvorbe človeka ne morejo svojega stvarnika prekositi niti v dobrem niti v slabem. Če hočemo torej pravilno presoditi, kaj so človeške ustanove vredne in koliko pomenijo, se moramo najprej vprašati, kaj je človek in kakšna je njegova prava narava. Ta analiza pa se lahko omejuje na dve svojstvi, ki sta v človeku bistveni: na sposobnost spoznavanja in na nravno bit. Prvo je vprašanje, ali more človek spoznavati resnico in v kakšni meri, koliko so njegove spoznave vredne, ali so absolutne ali relativne; drugo pa je vprašanje, ali je človek po naravi dober ali slab. Oba problema sta seveda ozko povezana. Čeprav nisem povsem naziranja, ki ga dolgujemo še izročilu antike in ki ga je zastopal n. pr. tudi Descartes, da sta dobro in resnično eno in isto in da „omnis peccans est ignorans“,¹ je vsekakor treba priznati, da pripada logični primat problemu spoznavanja. Vprašanje, ali so človeške sodbe sploh zanesljive, je na vsak način prejudicialno za ono drugo vprašanje, ali je resničnost spoznavanja pogoj dobrega. Če resnice sploh ne moremo spoznati, nima nikakega smisla trditi, da je človek dober ali slab, kajti nikoli ne bi mogli zanesljivo vedeti, da se ne varamo in da ne zamenjujemo dobrega s slabim in obratno. Preden se torej pobavimo s človekovo naravo, bomo skušali podati odgovor Anatola France-a na vprašanja, ki jih zastavlja problem spoznavanja. Po obravnavanju teh dveh, takorekoč prejudicialnih vprašanj pa bomo prešli na nastanek človeških družb in na probleme, ki jih stavlja življenje v družbah.

Teorija spoznavanja Na vprašanje, kaj zmore človeški razum, odgovarja Anatole France z nekim resigniranim pesimizmom, da iščemo resnico zaman in da ničesar ne vemo. Znanost je seveda nezmotljiva, zato se pa znanstveniki vedno motijo. Znanstvene resnice se od navadnih

¹ Pismo Mersennu 27. IV. 1637. V *Discours de la methode*, tretji del, pravi Descartes „qu' il suffit de bien juger pour bien faire“.

ločijo samo po obsegu in natančnosti, toda to je le razlika v stopnji, ne pa po bistvu in važna samo v praktičnem oziru. Ponekod pravi Anatole France, da sta razum in razmišljanje sploh protinaravna, iznajdba satana, ki je neki dejal: naučil bom ljudi misliti in ko bodo spoznali resnico, bodo nesrečni, kajti sreča je samo v iluziji in neznanju. Sploh je neumnost v ogromni premoči in vpliva, ki ga ima nevednost, nista znanost in razum nikoli mogla doseči. Suma človeške neumnosti je že od nekdaj ena in ista in se ne zmanjšuje, nasprotno je kakor dobro naložen kapital, ki stalno nosi obresti. Večno gonilo razuma je dvom, oni metodični dvom, o katerem je govoril Descartes, in posebno proti njemu se obračajo nekateri junaki Anatola France-a v razdiralnem in uničujočem dopadajenju, ki izvira iz obupa nad tem, da bi na svetu vendar mogel kdaj zavladati razum. Tako lahko večkrat čitamo, da je dvom nenaravna in nemoralna, pošastna in zlobna zmožnost, ki je kvarna osebam in imetju, protivna redu držav in prospehu carstev, zlonosna človeštvu, pogubna za bogove, zaničevana na zemlji in v nebesih. Človeštvo more obstojati sploh samo pod pogojem, da ne razmišlja o bistvenih pogojih svojega obstoja in v tej trditvi ima Anatol France slavne prednike, saj je n. pr. Rousseau dejal, da je razmišljanje takorekoč protinaravno in da je človek, ki misli, „un animal dépravé (Discours sur l'origine itd., 2. del). In kaj more sploh pomeniti človeški razum, ko se z umovanjem da vse dokazati. Zenon iz Eleje je dokazal, da letéča puščica miruje. Gibanje puščice bi se dalo seveda prav tako dokazati, čeprav nekoliko teže, kajti očitnost spravlja razum samo v zadrego. Sploh pa izpričuje dokazovanje samo spretnost duha, ki dokazuje, nikakor pa ne kake objektivne resnice.

Navzlic vedno znova ponavljajočim se trditvam, da sta nevednost in zmota življenju potrebni kot kruh in voda in da je razum nadarjenost nasprotna geniju vrste, strahotna, razkrajajoča, a na srečo redka sila, ne ustrezajo ti pesimistični izlivi France-ovemu globokemu prepričanju. Oni so bolj izraz hipne razdraženosti občutljive duše in neučakanosti nad počasnostjo vsega človeškega napredka. Skepticizem Anatola France-a nikakor ni zgolj duhovna virtuoznost, neko zanikanje zavoljo zanikanja samega. Anatole France ni daljni potomec intelektualnega nihilizma, ki ga je v zapadni filozofiji započel Gorgias, ko je z dialektičnimi sredstvi Eleatov dokazoval, da ničesar ni, če bi pa kaj bilo, bi tega ne mogli spoznati, in tudi če bi obstoječi nekaj mogli spoznati, bi tega spoznanja ne mogli sporočiti drugim. Ne Gorgias, pač pa drugi sofisti in nekateri filozofi Sokratovega krožka so duhovni predniki Anatola France-a. Ta podobnost z nekimi tokovi antične filozofije je toliko bolj vredna pozornosti, ker ne gre morda samo za neke literarne spomine, marveč korenini podobnost globoko v enakem načinu razmišljanja in čutenja in gre bolj za prirojeno usmerjenost. Ali bi ne mogle biti besede, ki jih je Anatole France napisal

v Epikurjevem vrtu — Protagorove: „Stvari same po sebi niso niti velike niti majhne. Samo človek je prepričan, da je vesoljstvo neizmerno. Če bi se pa vesoljstvo na mah skrčilo na velikost lešnika, a bi vzajemno razmerje stvari ostalo isto, bi izpremembe sploh ne mogli opaziti“. Za to relativnost spoznavanja je Protagoras skoval formulo, kateri je bilo sojeno, da ni več izginila iz izročila filozofije: „Človek je merilo vseh stvari, bitnih, da so, in nebitnih, da jih ni“.

Od spoznavnega relativizma do etičnega pa je samo korak. Prestopili so ga že nekateri sofisti in drugi antični filozofi. Ti misleci so podčrtavali konvencionalni značaj človeških postav. Postave niso dane po naravi, marveč so umetno in celo samovoljno ustvarjene. Naravno pravo je zgolj pravica močnejšega, pozitivni zakoni pa so postavljeni samovoljno zgolj v korist in zaščito oblastnežev. Dobro ali slabo ni osnovano v naravi, marveč je nekaj dobro ali slabo samo po odredbi oblasti. Tako je trdil kirenaični filozof Teodoros, ki je živel na prelomu 3. stl. pred našim štetjem, da so tatvina, zakonolomstvo in božji rop v nekih okoliščinah dopustni, kajti nobeno teh dejanj ni po naravi slabo, če odstranimo predsodke, ki jih je ustvarila nerazumna množica. Aristip, ustanovitelj cirenske šole, pravi, da ni nič po naravi pravično, dobro ali slabo, marveč, da je tako samo iz navade ali običaja. Razumni človek pa se ne bo pregrešil, a samo zaradi kazni in zavoljo sodbe javnega mnenja. Ta nauk zastopajo tudi France-ovi junaki v najrazličnejših variantah. V Taidi pravi puščavnik, da ni nič samo po sebi pošteno ali sramotno, pravično ali krivično, prijetno ali neprijetno, dobro ali slabo, marveč da prisojajo samo človekove sodbe stvarjem lastnosti, kakor daje sol jedem okus. V istem romanu ponavlja Nicias, da obstoji dobro in slabo samo po človeški sodbi in da sta modremu edino vodilo njegovih dejanj navada in običaj.

Morala postaja tako samo navada večine, morala in predsodek sta eno in isto. Naši pojmi o morali izvirajo samo iz navad, ki so bile samovoljno uvedene pred tako davnim časom, da se je izgubil celo spomin nanj. Razlikovanje med dobrim in slabim je v človeških družbah ustvaril samo praktični duh lagodnosti, nikakih notranjih racionalnih osnov ni za to razlikovanje, ki ni prekoračilo nikoli mej najbolj grobega empirizma. Taka in slična razmišljanja se vzbujajo v Anatolu France-u znova. Tako razmišlja v Taidi Hermodor pri pogledu na grško umetnino, ki predstavlja oslička iz korintske kovine, natovorjenega z dvema košarama, eno polno belih drugo polno črnih oliv. Pri tem prizoru pravi: „Glejte te olive! Njih barvno nasprotje prija našim očem, zadovoljni smo, da so ene bele in druge črne. Če bi pa olive same mogle misliti in spoznavati, bi bele olive dejale: Oliva mora biti bela, ne sme biti črna, in ljudstvo črnih oliv bi sovražilo ljudstvo belih oliv.“

Človekova narava Če ne moremo biti bogve kako ponosni na svoje spoznavne zmožnosti, nas morajo razmišljanja Anatola France-a o človekovi npravstveni naravi navdajati s še večjim pesimizmom.

Človek je po svojem bistvu hudobna žival. Ljudje, veliki ali mali so sami po sebi le divje in ostudne zveri. Sposobnost, druge uničevati in jim škoditi, je prvo gibalno in bistvena lastnost vsega živega. Življenje se vzdržuje samo z moritvijo in najboljši so oni, ki najbolj koljejo. Zločin je najbolj preprosto, najbolj naravno dejanje, narava sama ga uči: ubijanje je v naravi stvari, je univerzalni zakon vsega živega. Živali ubijajo svoje bližnje, da jih požro iz besa, iz ljubosumnosti ali pa kar tako. Med njimi je mnogo zločincev. Okrutnost mravelj je strašna. Zajklja pogosto požre lastne mladiče. Volkovi drug drugega žro, čeprav pravi pregovor drugače. Videlo so orangutanovo samico, ki je ubila rivalinjo. Vse to so brez dvoma zločini, in če uboge živali same niso odgovorne, je treba obtožiti naravo, kajti preveč revščine je naložila ljudem in živalim. Volčja morala je, žreti ovce, kot je ovčja morala muliti travo. Zaradi tega tudi abbé Coignard ne pričakuje nikakega izboljšanja od povratka k naravi. Po vsej verjetnosti bi na planetu Marsu lahko stanovala zemeljskim živalim in rastlinam podobna bitja; če je v resnici obljuden, smo lahko prepričani, da v tem trenutku drug drugega žro. V človeških družbah se iz žalitve rodi jeza in iz jeze žalitev, in sovraštvo rodi z nezmotljivo rodovitnostjo zopet sovraštvo. Ni izključeno, da so na kakem neznanem svetu še bolj hudobna bitja kot človek, kar pa si je težko predstavljati.

Neutrudljivo slika Anatole France v vseh svojih delih grdobno, surovost, veliko neumnost in divjo zvitost človeških zveri. Fenomen Borgie je bil potreben, da je svet izvedel, kaj počenja človeška zver, če je krepka in razdražena. Nevarno bi bilo prikrivati dejstvo, da v človeški družbi mrgoli Borgijcev, ljudi, ki jih žene besna strast, ploditi se in uživati. Tudi med nami jih je še mnogo. So sicer polovičarski in se boje orožnikov, ker je civilizacija oslabil naravne energije. Toda bistvo človeka se ne izpreminja in to bistvo je raskavo, ljubosumno, sladostrastno, divje. V naših človeških družbah je žival samo manj silna, kraljevski tiger je postal domača mačka, v bistvu pa gre za isto stvar, treba je živeti in že to je krvoločno. Na svetu vlada boj, poboj in slepa igra nasprotujočih si sil. Ko zaloti mili gospod Bergeret svojo ženo v prešuštvu, je prva njegova misel umor, porajajo se v njem instinkti divje živali. Vsi izhajamo iz dolge vrste nasilnih in barbarskih prednikov. Za zločine se ljudje tolikanj zanimajo, ker spoznajo v vsakem zločinu enega obeh polov, okrog katerih se še danes vrti vse življenje: lakoto in ljubezen. V zločincu živi še duh primitivnih rodov, zločinec nam prinaša strahotno podobo prvotnega človeštva, človeštva kavern in gozdov. Pri čitanju knjige o Napredku človeške družbe si pravi gospod Bergeret, da moramo biti ponižni in da ne smemo misliti, da smo

kaj izrednega, kajti to ni res. Naša prava podoba kaže, da smo prav tako nasilni in surovi kot so bili naši očetje. Zato se ne smemo čuditi, če meni mili gospod Bergeret, da je za žival in posebno za človeka ubijanje nekaj navadnega. Uboj so človeške družbe dolgo častile kot možato dejanje, in še v naših institucijah naletimo na sledove tega strašnega češčenja. Gibalo vseh človeških dejanj sta lakota in ljubezen. Lakota in ljubezen sta dve osi, okrog katerih se vrti svet, in zemlja je planet, na katerem jedó, planet lakote. Lakota je barbare gnala v ubijanje, jih pehala v vojne in k vpadom v tuje dežele. Civilizirani narodi so podobni psom gonjačem. Pokvarjen nagon jih sili, da brez koristi in vzroka uničujejo. Vsi vzroki modernih vojn, narodni interesi, evropsko ravnovesje, čast itd so le lažnjive pretveze. Posebno časti kot vojni pretvezi se g. Bergeret vedno znova čudi, kajti po njegovem mnenju ga ni na svetu naroda, ki bi se ne bil umazal z vsake vrste zločini in bi ne bil pokrit z vsakovrstno sramoto, a prav tako ga ni naroda, ki bi ne bil pretrpel vseh ponižanj, s katerimi more usoda zadeti bedno človeško čredo. Če pa je kljub vsemu v narodih še kaj časti, pa jo je čudno braniti z vojno, v kateri je treba seči po vseh zločinih, ki človeka onečaščajo, po ropu, požigu, posilstvu in umoru. A tudi dejanja, katerim je gonilo ljubezen (ki je pravzaprav le nekakšna bolezen na jetrih), so večinoma prav tako nasilna, divja in kruta, kot dejanja, ki izvirajo iz lakote. Skratka, človek je le žival, in sicer malovredna žival.

Usodo človeštva moremo torej samo pomilovati: delež Adamove družine sta bolezen in smrt. G. Bergeret včasih ne upa več, da bi nova večnost mogla ustvariti znanost in lepoto. Celó večno življenje nam ne bi pomaglo, kajti naravi ni manjkalo niti časa niti prostora, da bi ustvarila popolnost, a namestu tega lahko vsakdo vidi, kakšno je njeno delo in kaj se ji je posrečilo! Zaradi teh odvratnih lastnosti človeku ni prijetno spoznavati svojo dušo in maksima antične filozofije „spoznavaj samega sebe“ ni zapoved, ob katere izpolnjevanju bi mogli občutiti kako ugodje.

Pri tem stanju stvari in v skladu s spoznavnim relativizmom ne more biti morala drugega kot hinavstvo in predsodek. Hinavstvo je prva in osnovna čednost civiliziranih narodov, je vogelni kamen vsake družbe. Svoje misli moramo prav tako skrivati kakor moramo hoditi oblečeni. Človek, ki pove vse, kar misli, je prav tako nemogoč, kakor človek, ki hodi nag po mestu. Kar imenujemo moralo, je le obupen napor zoper univerzalni zakon boja vseh proti vsem: miru ni nikjer, veseljstvo je zbesnelo.

Človeške družbe V obeh smereh, ki smo jih označili za bistveno človeške, pri zmožnosti spoznavanja in pri nravni biti, so torej zaključki Anatola France-a vse prej nego optimistični. Toda če je človek tako v osnovi pokvarjen, če je človek po svoji naravi divja zver in če je zločin narave zakon, postaja razlaganje družbe in družbenih pojavov sploh zelo

težko, če ne naravnost nemogoče. Kako so se mogle človeške družbe sploh organizirati, se vzdržati in do neke mere celo razviti, če v človeštvu tako zelo prevladujejo antisocialni instinkti? Ne smemo se torej čuditi, da je za abbéja Coignarda človeška družba neizčrpen vir špekulacij in predmet, ki vedno znova privlačuje njegovo radovednost in vzbuja njegovo pozornost.

Kaj meni torej dobri gospod abbé o nastanku človeških družb? Naj navedem iz Kuhinje pri kraljici Gosji Nožici razmišljanja, ki se mi zde najbolj značilna (str. 232 Župančičevega prevoda) in ki se vzbude v go-spodu abbéju pri pogledu na neznano mesto:

„Poglejte to zidovje, te stolpe, te zvonike, te strehe, ki mole iz zele-nine. To je mesto, in ne da bi prašali za njega zgodovino in ime, je prav, ako razmišljamo o njem, kakor o najvrednejšem predmetu, ki se nam lahko v premišljevanje ponudi. Zares, mesto, kakršnokoli že, daje snovi dušnim špekulacijam. Postilijoni nam pravijo, da je to Montbard. Ta kraj mi je neznan. In vendar se ne bojim trditi po analogiji, da so ljudje nam enaki, ki živé tukaj, sebični, poniglavi, hinavski, požrešni in poželjivi. Drugače bi ne bili ljudje in bi ne izhajali od tistega Adama, bednega in častitljivega hkrati, v katerem imajo vsi naši nagoni do najnižkotnejših svoj vzvišeni izvor. Edina točka, kjer bi utegnila naša sodba omahovati, je ta, ali so ti ljudje bolj na hrano ali bolj na razploy udarjeni. In že v tem dvom ni na mestu. Filozof bo pravilno sodil, da je tem nesrečnikom lakota silnejša po-treba kakor ljubezen. V svoji sočni mladosti sem mislil, da je človeška žival predvsem nagnjena k spolnemu združevanju. Ali to je bila vaba, in jasno je, da je ljudem vendarle še več do tega, da bi življenje ohranjevali, nego podeljevali. Os človeštvu je lakota; sicer pa, ker ne kaže, da bi se tukaj o tem prepirali, porečem, če hočete, da ima človeško življenje dva tečaja: lakoto in ljubezen. In tukaj je treba odpreti uho in dušo! Ti grdi stвори, ki hlepe samo, kako bi se drug drugega žrli in drug drugega objemali, žive skupaj podvrženi zakónom, ki jim prepovedujejo prav zadovoljevanje tega dvojnega prvotnega poželjenja. Te preproste živali, ki so se pomeščanile, si nakladajo radovoljno vsakovrstna zatajevanja. Spoštujejo tuje imetje, kar je z ozirom na njihovo pohlepno naravo pravo pravcato čudo; drže se sra-mežljivosti, ki je velikanska, toda splošna hinavščina, obstoječa v tem, da le poredkoma izrekó, na kar mislijo brez prestanka. Zakaj navsezadnje, go-spoda, če odkrito govorimo, kadar vidimo žensko, ne navežemo svojih misli na njeno dušno lepoto in na ljubeznivost njenega duha. In kadar se z njo razgovarjamo, imamo pred očmi poglavitne njene telesne oblike. In tako opazujmo ljudi izza Adamovega greha, kakor hočemo, vidimo jih sestra-dane in nevzdržne. Kako torej to, da si, združeni v mestih, nakladajo vsa-kovrstna zatajevanja in se uklanjajo ureditvam, ki so v nasprotju z njih pokvarjeno naravo? Nekateri so trdili, da jim je to koristno in da čutijo, kako so si s tem jarmom kupili svojo varnost. Ali s tem bi jim prisojali

preveč razumnosti, ali kar je še huje, nerazumnosti, zakaj absurdno je reševati življenje na stroške tistega, kar mu je dajalo smisel in ceno. Trdili so tudi že, da jih drži v pokorščini strah, in to je res: ječa, vešala in kolo so izvrstna zagotovila, za udanost v zakone. Toda gotovo je, da so ta razmerja v nasprotju z naravo, nikar da bi bila njene potrebnosti.“

Abbé Coignard zavrača torej naziranje, po katerem naj bi bile človeške družbe nastale na osnovi neke pogodbe, ki bi jo bili sklenili posamezni člani nekega občestva. Preden raziščemo to teorijo o socialnem paktu, naj navedemo še mnenje gospoda Bergereta, ki je dolgo razmišljal o pravni filozofiji in ki posebno nazorno kaže vlogo nasilja v organizaciji človeških družb (v Zbirki Crainquebille, 265 in nasl.) G. Bergeret vidi v duhu, kako se je v pradavnih časih poglavar, oblečen v medvedjo kožo, oborožen s kremenasto sekiro in bronastim mečem, vrnil s tovariši v svoje domače taborišče, kjer so za kamenito ograjo čakali otroci plemena s čredami žena in divjih jelenov. Glavar in njegovi tovariši so privedli s seboj dekleta in fante sosednjega plemena in prinesli dragocenega kamenja, ki je padlo z neba in iz katerega so izdelovali neupogljive meče. Poglavar je stopil na griček sredi ograde in dejal: „Sužnji in železo, ki sem ga vzel zaničevanja vrednim slabotnežem, so moji. Moja sekira bo zadela vsakogar, ki bo iztegnil roko po njih“. Tako teorija o socialnem paktu kakor teorija nasilja sta igrali veliko vlogo pri razlaganju nastanka človeških družb. Zdi se, da je najstarejše izročilo Grkov, po pesniškem pričevanju Hesioda, verovalo v zlato dobo človeštva, v kateri so vsi živeli srečno brez sporov, v miru in brez strasti. Nadaljnji razvoj človeštva pomeni napram temu dekadenco in degeneracijo. Ta nauk o zlati dobi, pomaknjeni v davno preteklost, ni nikoli popolnoma izginil. Srečujemo ga n. pr. pri Seneki (Ep. XIV., 2), in še Rousseau propoveduje povratek k naravi, ki da je vse ljudi ustvarila enake, medtem ko jim je civilizacija nadela okove. V nasprotju s tem tokom mišljenja o prvotni zlati dobi človeštva in o njegovem razvoju kot degeneraciji in paralelno z njim pa obstoji drugo naziranje, ki vidi v razvoju evolucijo k vedno boljšim in višjim likom sožitja. Zlata doba ni več za nami, marveč pred nami, pomaknjena je v neskončno bodočnost in človeštvo se ji navzlic vsemu počasi, a vztrajno približuje. Zdi se, da je prvi početnik te teorije sofist Protagoras, ki je napisal delo „O začetkih človeških družb“. O delu nam je ohranjen samo naslov, splošno priznано pa je, da posnema Platon njegove glavne misli v dialogu Protagoras in sicer v onem delu, ki slove pod imenom „Mitos Protagore“ (320 C in nasl.). Po tem naziranju je živel človeštvo prvotno v stanju divjaštva in brez vsakega reda in socialnega pritiska. Znan je slikoviti opis, ki ga daje Lukrecij v spisu „De rerum natura“ o prvem človeku v naravnem stanju (V. knjiga, v. 911 in nasl.), in o nastanku mest in držav (ibid. v. 1094 in nasl.). Po Ciceronu (De inv. 1, 2) in po Lukreciju je v tem stanju prvotnega barbarstva odločala

gola sila, človek je bil človeku volk (*homo homini lupus*), po reku iz Plautove komedije *Asinaria* (II, IV, v. 88), ki je zaslovel po Hobbesovi politični doktrini. Iz tega stanja neurejenega divjaštva so se ljudje rešili na ta način, da so sklenili med sabo pogodbo, po kateri se odrekaajo neomejeni svobodi, se podvržejo zakonom in si zajamčijo uživanje nekaterih pravic.

Teorija o socialnem kontraktu je vladala skoro neomejeno od antike do približno konca XVIII. stl. Naznačena je v Platonovih „Postavah“ (III, 684), srečavamo jo pri Ciceronu (Rep. 1, 25, III, 13), in deloma tudi pri Sv. Avguštinu (*Confessiones*, str. 34 Sovretovega prevoda: ...kar sta kaka država ali narod postavila po dogovoru...) V rokah cerkvenih očetov in teologov srednjega veka je postala teorija o socialnem paktu učinkovito orožje zoper usurpacije posvetnih oblasti. Tisti, ki jo danes smešijo, prelahko pozabljajo njene zasluge za politični napredek človeštva in njen nesporni pomen, ki ga je imela in še ima kot ideološki kriterij za presojo pravične ureditve vsakega občestva, kajti v vsaki družbi bi moralo stanje biti tako, kakor da bi bilo osnovano na vedno prostovoljno obnavljajoči se pogodbi vseh članov občestva ali pa vsaj njegove večine.

Kakšno pa je stanje sodobne sociologije o teoriji socialnega pakta in o nasilju kot oblikovalcu človeških občestev? Po mnenju Davy-a, ki je na tem področju avtoriteta (*Moret & Davy, Des clans aux empires*, 1923, str. 107 in nasl.), nista v prvotnih družbah niti nasilje niti despotizem vir oblasti. Vrhovne oblasti ne pribori meč, ne najdemo je v vreči cekinov, vrhovna oblast ima svoje globoke korenine v družbeni skupini sami. Človek je po svojem bistvu družbena žival, žival, ki nosi v sebi nagon, živeti po nekem pravilu. Klan, sestavni element vsake družbe, ne pozna ne kraljev ne podanikov. Pomanjkanje vsake centralizirane oblasti pa še ne pomeni anarhije ali promiskuitete. Domnevati moramo torej, da je na začetku družb že nekakšen red in, naj nam abbé Coignard ne zameri, kakor vse kaže, je resnica na strani Aristotela, ki je prepričan, da je človek po naravi družbena ali bolj državotvorna žival.

Tu se ne moremo baviti z zamotanimi poti, ki v primitivnih družbah vodijo do individualizacije oblasti in do njene koncentracije v poglavarjevih rokah. Davy je mnenja, da se ta ne izvrši samo po poglavarjevi volji, t. j. radi njegove osebne, fizične in intelektualne premoči, in da je poglavarjevo stremljenje po oblasti samo sekundaren vzrok. V teku zgodovinskega razvoja pa se sekundaren vzrok polagoma izpremeni v primarnega; bolj in bolj prevladuje volja po oblasti, izvrševane v poglavarjevem lastnem imenu in interesu, ne več izključno v interesu skupnosti. Iz prvotne dolžnosti se oblast izpremeni v pravico. Dočim se v prvotni skupnosti funkcija vladanja prenese na eno ali več oseb, predvsem radi nujne delitve dela, postane v teku razvoja vladanje samolastna pravica onega, ki vlada, dolžnosti do skupnosti pa izgube svoj primaren značaj.

Za primitivno stanje človeških družb se je torej doslej prisojalo sili in nasilju preveč pomena. To tezo potrjuje drug odličen sociolog, Essertier (*Les formes inférieures de l'explication*, 1927), ki meni, da med posamezniki ali skupinami ni vedno prevladovalo nasilno reševanje konfliktov, kar so najbrže že zelo zgodaj spoznali kot najslabše. V neolitskih najdiščih v Skandinaviji so n. pr. našli desetkrat več orodja kot orožja. Če si osvojimo to nekoliko optimistično tezo o življenskih prilikah primitivne dobe, prihajamo do vsekakor paradoksnega zaključka, da so vojna nasilja privilegij družb, ki so že prekoračile neko stopnjo civilizacije!! To bi v nekem oziru potrjevalo hipotezo o prvotni zlati dobi človeštva in poznejši degeneraciji socialnega razvoja. V primeru z današnjo razdvojenostjo človeške družbe, s socialnimi konflikti v notranjosti posameznih občestev in s trajnim, samo bolj ali manj akutnim vojnim stanjem, v katerem se nahajajo posamezna občestva, bi po opisu nekaterih sociologov prvotno stanje res pomenilo zlato dobo, v kateri ni bilo socialnih razlik in v kateri so bile vse dobrine skupna last vseh članov občestva in se je oblast izvrševala izključno kot dolžnost v interesu občestva samega. Šele pozneje, ko so si nositelji oblasti prisvojili osebno pravico do nje in jo izvrševali v svojem imenu, ne pa v imenu skupnosti, se je pričel oni socialni prevrat, ki je privedel do današnjega razdvojenega stanja. Vendar pa ne smemo pozabljati, da smo prav glede primitivne dobe najmanj informirani in navezani skoro izključno na domneve. Brez socialne diferenciacije in boja, ki je po Heraklitu oče vsega, bi tudi ne bilo nobenega materialnega in duhovnega napredka in človeštvo bi morda še danes živelo v primitivnih hordah, s čimer seveda ni rečeno, da bi morda ne bilo bolj srečno, kakor je danes. Toda pustimo te domneve in ozrimo se v zgodovinsko dobo človeštva, o kateri smo nekoliko bolje, čeprav tudi nepopolno informirani. Za to dobo in do današnjega dne je zgodovina na žalost neprestano prepletanje vedno ponavljajočih se nasilij in zavojevanj. Joseph de Maistre je imel torej prav, ko je dejal, da je vojna „divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde“ (*Les Soirées de Saint-Petersbourg*, 1821, sedmi razgovor), in v tem se gotovo sklada z abbéjem Coignardom!

Tudi socialnega pakta kot zgodovinskega dejstva sodobna znanost ne odklanja tako a priori kot XIX. stl. Ni mogoče prezreti zgodovinskega dejstva, da so bile antične grške kolonije ustanovljene na osnovi pogodb, ki so jih sklenili državljani, odločeni, zapustiti rodno mesto in si ustanoviti kje daleč novo domovino. (Za antično kolonizacijo, ki je dokaj različna od moderne, prim. Jardé, *La formation du peuple grec*, 1923, 217 in nasl., in pa Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, oddelek Staat und Religion, poglavje Die Polis). Slavna je na primer pogodba, ki so jo sklenili preganjani in pregnani kongregacionalistični romarji 11. novembra 1620. na krovu ladje „Mayflower“, preden so ustanovili New Plymouth. Eden in šti-

rideset mož je takrat podpisalo izjavo, da hočejo ustanoviti kolonijo v slavo božjo, za razširjanje krščanske vere in na čast kralju in domovini. Nato so si medsebojno obljubili, da se bodo združili v eno politično in državljansko telo, da bodo izdajali zakone, postavljali uradnike in se njim podvrgli, da vzdrže red in dosežejo postavljeni smoter. (Prim. Jellinek, Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte, 45 in passim). S tem pričanja vrsta onih pogodb, ki so jih sklepali angleški priseljenci po svojih cerkvenih in političnih načelih, kadar so ustanavljali kolonije v novem svetu, in ki so podlaga današnji ustavi ameriških Združenih držav. Treba je torej priznati, da so pogodbe vsaj v nekih primerih igrale odločilno vlogo pri ustanavljanju držav.

Izvor lastnine Ker zavrača abbé Coignard teorijo o družbeni pogodbi, preostaja samo še nasilje kot vir socialnih ustanov. Zvest temu protipogodbenemu stališču razlaga Anatole France nastanek privatne lastnine izključno z nasilno okupacijo. Posebno slikovit je v tem oziru opis v romanu Pinguinski otok (Prevod A. Debeljaka). Nekega jesenskega jutra sliši blaženi Mael, kako na vseh straneh vstaja vpitje in vzdihovanje proti pokojnemu nebu. Možje se pobijajo med seboj z lopatami in rovnici, ženske so pa še bolj okrutne od moških in praskajo z nohti svojim nasprotnikom obraze. Na njegovo vprašanje, zakaj se Pinguinci tako mrcvarijo, mu razloži Buloh, ki je prvi profesor civilnega prava v Pinguiniji, da za to, ker imajo smisel za družbo in ker skrbе za bodočnost. Človek je po svojem bistvu predvidevajoče in družbeno bitje, ki si ga ni mogoče zamisljati brez lastnine in radi tega se Pinguinci polaščajo zemlje in razmejujejo polja. Besnež, ki grize nos svojemu ležečemu nasprotniku, in Pinguin, ki drobi ženski glavo z ogromnim kamnom, ustvarjata pravico in ustanavljata lastnino. S tem snujeta načela omike, temelje družb in držav. Razmejitev zemlje je najbolj vzvišeno opravilo, je početek vsega družbenega reda. To delo bodo v teku vekov posvetili zakonodavci, ga ščitili in potrdili uradniki in sodniki. Edini izvor lastnine je torej sla, ki jo tudi štiti in ohranja.

Doktrina Anatola France-a, ki jo praktično izvaja veliki rdečelasi Pinguin, ko zakliče malemu Pinguinčku: „Tvoja leha je moja“ in ga z debelim kijem pobije, ima v francoski tradiciji velike prednike. V svojem „Govoru o neenakosti ljudi“ (drugi del, izd. Garnier, str. 66) pravi Rousseau: „Tisti, ki je prvi ogradil kos zemlje in rekel „To je moje“ ter našel lahkonverneže, ki so mu verjeli, je pravi ustanovitelj družbe. Koliko zločinov, vojn, umorov, revščine in strahote bi človeškemu rodu prihranil tisti, ki bi bil izdrl kole ali izravnal jarek in zaklical tovarišem:: „Ne poslušajte lažnjivca. Izgubljeni ste, če pozabite, da so sadeži last vseh in da zemlja ni last nikogar.“ Chateaubriand trdi da je na Rousseauja vplival Pascal,

ki je videl v prepiru ubogih otrok in njih vzkliku: „To je moj pes; to je moje mesto pod solncem“ začetek in prisposodbo nepostavne prilastitve vse zemlje. (Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg. Sect. V, 255 in opomba 5). Preveč znana, da bi o njej razpravljali je slednjič Proudhonova teza o lastnini kot tatvini (*La propriété c'est le vol*“, v prvem poglavju knjige: *Qu' est-ce que la propriété?*).

Postava in pravica Po vsem tem ni težko uganiti, kakšni so nazori Anatola France-a o zakonih in o pravičnosti. Človeški zakoni so sinovi jeze in strahu, carstva sveta pa roparski in tolovajski brlogi, v katerih zločinci sodijo nedolžne, če nimajo ravno drugega opravka. Nasilje je edini izvor zakonov, njih duh je starodaven in barbarški. Zakonodavci in sodniki vseh časov posvečujejo prve nepostavne prilastitve, katerih sad je današnja družbena organizacija. V Platonovem dialogu *Gorgias* se sofist Kalikles sklicuje na Pindarjeve verze o „zakonu, ki je vladar vsega, smrtnih in nesmrtnih, in ki z močno roko spreminja nasilje v pravo“. Prav tako ponavlja tudi Anatole France v najrazličnejših variantah, da je pravica samo posvetitev vseh krivic. Zakone so postavili mogočniki in bogatini, da si ohranijo moč in bogastvo, dolžnost revnih pa je, da branijo imovino bogatih: tako se vzdržuje sveto soglasje v družbah. Dokler bo družba zgrajena na krivici, bodo zakoni branili in podpirali krivico, in g. Bergeret pritrjuje *Lammanaisju*, ki je trdil, da je družba zgrajena na resignaciji revnih.

Brez usmiljenja naperja Anatole France svoje ostre in strupene puščice proti družbeni organizaciji našega časa. Če je za Henrika IV. vojvoda de Sully govoril o „polju in paši“ kot dveh dojkah, ki hranita Francijo, govori Anatole France o ažiju, goljufivih spekulacijah in verižništvu kot o treh dojkah modernih držav, nabreklih od bogastva. Kakor hlapec Jernej zavrača tudi Anatole France usmiljenje bogatih do revnih. Ne gre za usmiljenje, marveč za račune, ki jih je treba poravnati. Bogatini pa dajejo miloščino, da bi jim ne bilo treba vračati, dajejo malo, da obdrže mnogo. Ne gre za to, da se položaj revežev izboljša, marveč odpravi. Zaradi tega je bogatinovo usmiljenje žaljivo in nasprotuje resničnemu bratstvu in obči solidarnosti. Vzvišeni humanosti, ki naj sloni na pravičnem redu, v katerem bo vsak živel samo od svojega dela, je miloščina tako podobna kakor grimasa opice smehljaju *Gioconde*.

Mitos Sovražno stališče Anatola France-a do zakonodajnega dela sopo-
postave dobnosti ima brez dvoma globoke korenine tudi v estetskem neugodju, ki ga je morala v njem vzbuditi zakonodavska manija in megalomanija modernih držav. Mnogo se je izpremenilo od časov, ko je Stendhal priporočal literatom, naj čitajo *Code civil* zavoljo lepote sloga

in matematično eksaktno izraženih misli. Kakšen jezikovni barbarizem se je od tedaj udomačil v pravu! Duhoviti pisatelj Jean Cruet svetuje v svoji knjigi „La vie du droit“ zakonodavcem, naj čitajo Stendhala, a dvomim, da bo uspel. Še večje zlo pa je število zakonov, ki raste od leta do leta, da se nihče več ne spozna. Ta pospešeni tempo zakonodaje ima svoj izvor v mitosu o vseomogočnosti zakonov. Znan je rek, da zmore angleški parlament vse, samo ženske v moškega ne more spremeniti. V sodobnem pravoslovju se že slišijo glasovi, ki svare pred tem ekscesom zakonodaje, ki izpreminja blagodejnost zakona v zlo.

Anatole France ne veruje v blagodejnost zakonov. Napada mit enakosti, kateremu se udajajo moderne družbe, in govori o veličastni enakosti zakonov, ki prepovedujejo i bogatinu i revežu prenočevati pod mostovi, beračiti po cestah in krasti kruh. Abbé Coignard tudi ne veruje v vseomogočnost zakonov in meni, da je prav njih veliko število naravnost pogubno. Preveč moči bi pripisovali zakonom, če bi v njih videli vir javnega blagostanja. Tudi glede učinkov zakonodajnih reform je gospod abbé skeptičen, kajti po vsaki reformi ostanejo ljudje to, kar so bili, namreč egoisti, skopuhi, strahopetci, okrutneži in bedaki, in slej ko prej je število novorojencev in poročencev, število prevaranih mož in obešenih zločincev približno isto, kar priča o lepi harmoniji družbenega reda.

Problem interpretacije Navzlic vsemu je nemogoče zanikati, da se je v človeških družbah ustalil nek red, neko ravnotežje, ki se formalno izraža v veljavnih postavah. Čeprav zakoni posvečajo vse krivice, pomenijo vendar napredek, ker nadomeščajo nepreračunljivo samovoljnost z varnostjo zakonitosti. Čas je veliki mojster in uravna mnogo stvari, kot je dejal Corneille, in čas je tudi posvetil mnogo nasilij. S pozabljenjem, ki lega na prva nasilstva, prehaja tudi družba iz dinamičnega vsaj začasno v neko statično stanje. A že vstaja sredi tega s tolikimi žrtvami in tolikimi mukami pridobljenega ravnovesja nov konflikt. Ta je bolj ali manj neodvisen od pravičnega ali krivičnega izvora zakonov, in izhaja iz notranjega protislovja socialnega življenja samega.

Vsak zakon ustreza praviloma toliko časa socialnim potrebam, ki jih hoče zadovoljiti in urejati, dokler ostanejo socialne prilike kolikor toliko neizpremenjene. Bistvo življenja pa je prav v tem, da se stalno razvija in nikoli ne ustavi. Življenje gre svojo pot, zakon pa ostane kot abstraktno, to je mrtvo pravilo neizpremenjen. Izhod iz tega položaja bi bil, če bi se mogli zakoni tako hitro izpreminjati, da bi življenje dohitevali, toda na žalost je to iz tehničnih razlogov neizvedljivo. Socialni razvoj prehiteva bolj ali manj vsako zakonodajo in nekateri trdijo, da je zakon že ob rojstvu zastarel. V izjemnih primerih je to na žalost res, a tudi za najboljši zakon mora nujno napočiti trenotek, ko iz činitelja napredka po-

stane napotje in ovira nadaljnjemu razvoju. Zato teži vsako družbo moreče breme preteklosti. V „Pozitivističnem katekizmu“ (1852, str. 29) pravi Comte, da mrtvi vladajo živim („Les morts gouvernent les vivants“). V Goethejevem Faustu razlaga Mefistofeles učencu, kako se v Logiki izkvari naravni način mišljenja, v Metafiziki naravni red stvari, v Pravoslovju pa naravno pravo. Proti naravnim pravicam nastopajo historično pridobljene pravice, ki so bile upravičene in blagodejne takrat, ko so nastale, a so se že zdavnaj izživele in preživele. Obdržijo se le s silo in nasiljem, pamet se izpremeni v nesmisel, dobrote v nadloge:

„Es erben sich Gesetz und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte,
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;
Weh dir, dass du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist leider! nie die Frage.

Ti Goethejevi verzi vsebujejo ves problem interpretacije zakonov, kajti vsa druga vprašanja, ki se po navadi v zvezi z njim obravnavajo, so le podrejene važnosti. Ta antiteza med zakonom in življenjem, med besedo in duhom, ki je tako stara kot pravo ali pa vsaj kot razmišljanje o pravu in ki je misleci kot Platon niso mogli enosmiselno razrešiti, je našla veličasten izraz v Francé-ovem „Dialogu dveh sodnikov“ (Zbirka Crainquebille), o katerem bi moral vsak pravnik vedno znova razmišljati.

Pobudo za nastanek tega dialoga je dala France-u stara slika, ki predstavlja dva potujoča sodnika. Na kljusetih sedeč jo ubirata počasi po cesti. Spremljajo ju sluge s helebardami in sulicami. Oba sta blaga in mirna, oba neoporečno poštena. Nista pa istega značaja in istih nazorov. Eden drži v roki papir in kaže na tekst s prstom, drugi pa ima desno roko nekoliko dvignjeno, bolj dobrohotno kot oblastno, in zdi se, da lovi med palcem in kazalcem neotipljiv prah. Ta kretnja negovane roke izraža previdno in fino misel. Prvi sodnik se drži črke, drugi pa duha, prvi sodnik se ozira samo na to, kar je zapisano, drugi pa raziskuje smisel. Prvi sodnik pravi, da je bil spočetka zakon napisan na kamen v znamenje, da bo trajal, dokler bo trajal svet, drugi pa, da vsak zakon zastara že takrat, ko se zapiše, kajti pisarjeva roka je počasna, duh pa je gibek in človekova usoda izpremenljiva. Za prvega sodnika je zakon stalen in neizpremenljiv, za drugega pa je naraven plod družbenega življenja in odvisen od izpremenljivih družbenih okolnosti. Zakon je človekova volja, ki se nenehoma spreminja, je betežen kot človek in kot on izpopolnjev. Živi imajo pravico, da se upro zakonom mrtvih, sicer bi tisti, ki jih ni več, vsiljevali

svojo voljo onim, ki so še, in mrtvi bi bili živi, živi pa mrtvi. Prvi sodnik pravi, da se morajo živi pokoriti zakonom mrtvih, kajti živi in mrtvi so pred Bogom sodobniki: novi zakoni izvirajo iz starih, so le mlade veje enega drevesa, ki jih hrani isti sok. Sodniku ne pritiče, da bi raziskoval, ali so zakoni pravični, ker je vsak zakon nujno pravičen. Sodnik ni zakonodajalec ali filozof in kritika zakonov je nezdržljiva s spoštovanjem, katerega jim dolgujemo. Drugi sodnik pa trdi, da je sodnik predvsem človek, in če spozna krivičnost zakona, ga ni dolžan uporabljati. Sodnik mora ostati predvsem človek, in pravica, ki se ne deli z dobroto, je najbolj kruta krivica. Za prvega sodnika je pravica, ki se drži črke, popolna, kajti črka je stalna, duh pa nestalen, za drugega sodnika pa je pravica brez duha nesmiselna, kajti črka je mrtva, duh pa živi.

Drugi sodnik je ideal „pravičnega sodnika“, ki združuje filozofski duh s preprosto dobroto in se ravna po Vauvenarguesovem načelu, da ne moremo biti pravični, če nismo človeški. Na žalost, pravi Anatole France, so sodniki včasih še bolj mrtvi, neobčutljivi in mrzli kot teksti, ki jih uporabljajo. Brez usmiljenja so in duh kaste duši v njih vsako človeško simpatijo. Kajti ni dovolj biti pošten, da se brez zmote in brez zlorabe izvršuje strahotna oblast kaznovanja.

Zgodovinski lik, po katerem je idealiziran pravični sodnik, je slavní predsednik sodišča v Chateau-Thierry-u Magnaud. Predsednik Magnaud je ob prelomu našega stoletja izzval strastne polemike s svojimi sodbami, ki niso bile vedno v skladu s tradicijami jurisprudence. Napisal je n. pr. v svojih sodbah, da mora sodnik, ki sodi potepuha, pozabiti na svoj ugodni materialni položaj in se popolnoma vživeti v bedo zapuščenega bitja, ki bega v cunjah, brez denarja in je izpostavljeno vsem vremenskim nepriklanam ter zaman prosi dela; da odvzame lakota vsakemu človeškemu bitju del njegovega prostega preudarka; da sta poštenost in rahločutnost dve čednosti, ki ju je neskončno lažje izvajati, kadar človeku nič ne manjka, kakor pa takrat, ko je brez vsega. Prav tako se predsednik Magnaud ni obotavljal uvrstiti krokarje in golobe med divje zveri, da se je izognil obsodbi, ki ni ustrezala njegovi vesti.

Sodbe predsednika Magnaud-a, o katerih je izšla cela literatura (prim. v knjigi Geny-a, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, poglavje pod naslovom „Phénomèn Magnaud“), tvorijo vsekakor zanimiv prispevek k onim stremljenjem, ki so se v pravoslovju izoblikovala v zadnjih petdesetih letih in so po navadi znana pod imenom svobodnega prava (prim. Krek, *Pomen rimskega prava nekdanj in sedaj*, v Zborniku znanstvenih razprav, I, str. 168 in nasl.). Skrajna smer zagovarja sodnikovo absolutno nadvlado nad zakonom, in nekateri govore celo o vladi sodnikov, o sodniku kot vladarju, kateremu je zakonsko besedilo le neobvezen napotek. Za drugo skrajnost, ki zagovarja absolutno nadvlado za-

kona, naj navedemo kot primer Montesquieu-ja, ki je dejal, da je sodnik samo „la bouche, qui prononce les paroles de la loi“, in Robespierre, ki je hotel sploh izbrisati iz jezikovnega zaklada besedo „jurisprudence“, in je s tem odrekal sodniku pravico, da si postavlja lastna, od zakona bolj ali manj neodvisna načela sodbe.

Dejali smo že, da misleci kakor Platon niso mogli problema enosmislnostno razrešiti. V Državi se Platon nagiblje k stališču sodnika-modrijana, ki rešuje spore od primera do primera, ker je vsak zakon nujno nepopoln in ne more nikoli natančno predvidevati vseh mogočih primerov. V Zakonih, delu njegovih starih let, pa daje Platon prednost postavam, ker moremo zaradi njih stalnosti preračunati, kakšne bodo posledice naših dejanj. Teoretično je problem nerešljiv, a rešuje se v praksi s kompromisi, v katerih prevladuje sedaj eno sedaj drugo obeh ekstremnih stališč. Stanje problema ob času, ko je Anatole France pisal kritiko prava, dobro osvetljuje govor, ki ga je imel predsednik francoske Kasacije ob stoletnici Code Napoleona, Ballot-Beaupré, v katerem je z vso avtoriteto, ki pripada prvemu sodniku Francije, poudaril, da sodnik ne sme raziskovati, kaj so pred sto leti mislili avtorji kodeksa pri sestavljanju tega ali onega člena, marveč se mora vprašati, kaj bi danes mislili, in da je treba zakonsko besedilo širokogrudno in človeško prilagoditi resničnosti in zahtevam modernega življenja.

Sinteza Čas je, da zaključim. Kakšen je globlji pomen Anatole France-ove kritike našega socialnega ustroja, kakšen je smoter njegove javne obtožbe kraljestva krivice in nasilja, v katerem živijo Kainovi nasledniki in ki ga vzdržuje „l'art subtil et féroce des légistes?“

Anatola France-a so imenovali velikega kneza skeptikov. Očitati so mu, da vse zanika, da se iz vsega norčuje in da mu ni nič sveto. Po mojem prepričanju ta očitek ni osnovan. Delo Anatola France-a je treba meriti po pravilu, ki ga je postavil Pascal, ko je dejal, da se prava morala norčuje iz morale, norčevati se iz filozofije pa da se pravi resnično filozofirati (*Pensées*, Sect. I, ed. Brunschwig). Relativizem ni v Anatolu France-u nikoli ubil globoke vere v bodočnost človeštva in njegov skepticizem nima ničesar skupnega z ono boleznijo, ki jo je Paul Bourget imenoval sentimentalni hamletizem. Skepticizem Anatola France-a tudi ni doktrinarni pyrrhonizem. Čeprav se včasih nagiblje k popolnemu zanikanju, sam priznava, da se mu ni nikoli popolnoma vdal in da se je bal spolzkih in nevarnih tal popolnega dvoma. Bal se je strašne neplodne besede: Dvomim, ker je njena moč tolikšna, da so za vselej zaprta usta, ki jo le enkrat s polnim prepričanjem izreko. Če dvomiš, moraš molčati, če pa govoriš, trdiš in potrjuješ, pa izreci kakršnekoli besede hočeš. Anatole France pa ni molčal in je govoril tudi tedaj, ko je bila beseda dejanje državljanskega

poguma. Metodični dvom mu je le sredstvo, da se pogloblja vsestransko v bistvo problemov. Navzlic žgoči ironiji, s katero je obsipal znanost in znanstvenike, je o Bourgetjevem učencu napisal: Ne zabavljajmo na znanost, ne bojmo se misli, kajti ves človek je v — misli! Kot goreč pristaš XVIII. stoletja je prepričan, da se z njim začenja nova doba v zgodovini človeštva. Navzlic vsem nasiljem vodi svet končno samo misel in razumu je najmilejša, a tudi najbolj nepremagljiva sila, sila, ki bo naposled vendarle zavladala nad človeštvom in po pameti uredila družbene odnose. Vsa ironija Anatola France-a je le izraz neučakanosti, je krik bolesti zaradi oddaljenosti cilja, a globoka je bila njegova vera, da se bodo končno vendarle ostvarili liki, ki ustrezajo vzvišenim idealom pravice in prava. Kakšno občudovanje vzbuja v njem sicer počasni, a vztrajni napor človeštva, da se osvobodi barbarstva in z muko in trudom izgradi veličastno stavbo npravnosti in pravice. Nasilje, ki je bilo nekoč pravilo, postaja polagoma izjema, zločin postaja anomalija, nekaj, kar se ne sklada z novim življenjem, ki si ga je človek potrpežljivo in s pogumom ustvaril. V tem napornem korakanju človeške karavane proti dobremu in lepemu, postaja slabo napredku potreben element. Mislimo, da bi te osnovne misli ne mogli izraziti bolje kakor z besedami, ki jih je Anatole France zapisal v Epikurjevem vrtu: „Kadar pravimo, da je življenje dobro ali slabo, govorimo nekaj nesmiselnega, kajti življenje je dobro in slabo, je divno, grozno, očarljivo, strašno, sladko in grenko in vse hkrati. Z njim je kot s Harlekinom dobrega Florjana. Eden ga vidi rdečega, drugi modrega, oba pa ga vidita, kakršen je, ker je rdeč in moder in vseh barv. Mogli bi se sporazumeti in spraviti filozofe, ki se prepirajo. Pa smo že tako ustvarjeni, da hočemo drugega prisiliti, da bi čutil in mislil kot mi, in svojemu sosedu ne dovolimo, da bi bil vesel, kadar smo mi žalostni. Zlo je potrebno. Če bi ga ne bilo, bi tudi dobrega ne bilo. Zlo je edini razlog za obstoj dobrega. Kaj bi bil pogum brez nevarnosti in usmiljenje brez trpljenja? Ali si moremo misliti čednost brez greha, ljubezen brez sovraštva, lepoto brez grdega? Samo zaradi vsega tega je življenje vredno, da se živi.“

Narobe svet

Igo Gruden

„Vseh zemelj narodi, združite se!“
 so temelj bratstvu ustvarile besede;
 nanj druge udarile so iz zasede:
 „Vseh zemelj narodi, požrite se!“