

„Le potrpi. Saj kruh tudi ni vse. Okouinokou je ob kruhu celo umrl.“

In pri teh besedah se nasmehnejo in zdi se mi, da je v tistem smehu skrito neko veliko spoznanje in hrepenenje po boljšem kruhu.

In nemara je tudi „baron baronasti“ kdaj potoval skozi našo vas in slišal zgodbo o življenju, ki ga je živel Okouinokou. Nemara pa so podobni ljudje živeli tudi še kje drugje in s svojo smrtjo razširili spoznanje, da je najhujši glad glad srca.

Zdaj pa se ljudje nasmihamo, čutijo, da je vsako jesen manj kruha in več sonca ter pričakujejo tistih pekovskih mojstrov, ki bodo pekli kruh iz kraljestva tega sveta in se bodo kljub temu nasitila telesa, duše in srca.

Diletanti

S. Leben

Moderna zgodovina evropskega človeštva pozna dva mogočna, veličastna preobrata. Dolgotrajne, zagrizene borbe med cesarstvom in cerkvijo, formiranje velikih, bolj ali manj k centralistični urejenosti stremečih držav, humanizem, renesansa in reformacija, vse to je h kraju 16. stoletja strlo srednjeveško teokracijo. Drugi nič manj veličastni preobrat se je pričel sredi 17. stoletja v Angliji, se s francosko revolucijo razširil po Evropi in si prvega konkretnega izraza iskal v svobodnih, sprva nekam pretesno demokratsko in jakobinsko zamišljenih vladavinah, ki naj bi nadomestile absolutne monarhate; ekonomski in svetovnonazorski liberalizem, demokracija, borbe za podvig narodnosti so le razne oblike tega drugega preobrata, ki gre do konca 19. stoletja, a marsikje še danes ni zaključen.

Če поблиže pogledamo vsa ta velika gibanja, se nam renesansa, liberalizem in socializem pokažejo v dvojni luči; z ene strani kot duhovni prerodi človeškega mišljenja in vrednotenja, ki imajo za posledico drugačen pogled na svet in življenje, drugačen svetovni nazor, z druge strani pa kot preobrati dotlej veljavnega ustroja družbe, ki imajo za posledico nastajanje novih oblik v družbenih odnosih.

1.

Renesansa ne pomeni samo razdora z okostenelo srednjeveško sholastiko, ne samo pristnega spoznanja antičnega sveta in intimnega vživetja vanj, ne samo premeknitve težišča vsega človeškega dejanja in nehanja z onostranstva na zemljo, od Boga k človeku, od teologije in teologiji služeče metafizike k izkustvenim znanostim. Po svojih najvišjih duhovnih vrhuncih je renesanca pač doba, ko se v ljudeh malo po malo začne oblikovati novo, dotlej nepoznano gledanje sveta in življenja; za časa renesanse izgubi na veljavi Aristotelova filozofija, namesto nje zablesti žarko platonizem in novi

platonizem. Florentinec Marsilio Ficino, najizrazitejši predstavnik nove platonične filozofije, se v svojih filozofskih nazorih povzpenja vedno znova do univerzalnega religioznega teizma, slonečega na prepričanju, da razne religije predstavljajo le različne oblike ene ter iste resnice in da Bog v vseh deluje z isto močjo, nazor, ki dosledno premišljen že vodi k naravni religiji prosvitljenstva; Ficinov nauk o vse zajemajoči ljubezni, o snovanju Boga v sleherni stvari že vsebuje kali panteizma, kakršen je bil drag Spinozi in Goetheju; in najvišje utehe človeškega duha Ficino že ne išče izven človeka, marveč v polnosti samonikle človeške osebnosti: da si osvojimo srečo, nam ni treba iz nas samih, v polnosti naše osebnosti je uteha za vse.

Ob vsem tem pa ne gre pozabiti, da je renesansa doba hudih, dotlej nepoznanih ekonomskih pretresov, ki imajo za posledico razkroj tisočletnih družbenih odnosov. Odkritje Amerike, nova pota v Vzhodno Indijo, nezaslišan dotok zlata in srebra iz Novega sveta, vedno pogostejše in lažje občevanje med raznimi deželami, rastoče izmenjavanje blaga in denarja, vse to je razkrajalo dotlej veljavne družbene odnose, klesalo renesančni družbi nov obraz s potezami, ki jih poznamo še danes. Izredna obilica zlatega in srebrnega denarja je povzročila razvrednotenje, inflacijo zlata in srebra, porast cen, propad fevdalnih vlastelinov, fevdalnih cerkvenih imenitnikov, fevdalnih samostanskih ustanov, zlasti pa fevdalnega malega plemstva. Ta preobilica denarja je v renesansi rodila bankarski in trgovski kapitalizem; z renesanso šele resnično zavlada denar, zlasti denar v obliki papirja, menic, obligacij, kredita; z denarjem in njegovim trgovanjem pa zavlada meščanstvo nad fevdalno gospodo. Ta ekonomski prevrat ima za posledico premaknitev oblasti iz rok fevdalnega plemstva v roke meščanstva; zato je tudi renesansa vzniknila in se najkrepkeje razmahnila v Italiji, kjer je bilo fevdalno plemstvo že v srednjem veku najslabše, meščanstvo pa močno s svojimi komunami. Renesansa torej ni le doba humanizma in novega platonizma, marveč tudi doba velebankirjev in veletrgovcev, pa naj so to že Medičejci, Chigiji, Altovitiji, Stroziji, Pazziji, Salviatiji, Peruzziji, Anóji ali Fuggerji; niti eden od teh premožnikov ni plemič, vsi so sinovi in predstavniki več ko tisoč let podložnega in strahovanega meščanskega stanu, po vplivu pa že silnejši od kraljev in cesarjev samih; in kakšno vlogo so ti bankirji izgrali v kulturnem življenju svoje dobe, mi ni treba še posebej poudarjati.

Poudariti pa bi hotel, da je to gledanje renesanse ali katerekoli dobe zdaj z ene, duhovne, zdaj z druge, ekonomske in družbene plati, le metoda analitično opazujočega človeškega razuma, da pa v resnici te dve strani nista ločeni in vsaka zase, marveč se na nešteto načinov prepletata, spajata, vplivata druga na drugo (ekonomsko in družbeno na duhovno, a prav tako tudi duhovno na ekonomsko in družbeno), skratka, da živita v organski celoti. Če bi humanizem, iskanje novih poti v znanosti, novo navdušenje za

umetnost, novi filozofski pogled na svet in življenje, pa iznajdbo tiskarstva, odkritje Amerike z vsemi njenimi posledicami in še reformacijo, skratka vse, kar pojmujeemo pod renesanso, hoteli spraviti na skupen imenovalc, bi nemara dejali, da je ta skupni imenovalc prodor nove, sveže in življenja prekipevajoče, v bodočnost usmerjene družbene plasti, prvi zmagoviti prodor meščanstva in po tisočletnem podložništvu njegova velika zmaga nad zamirajočim fevdalnim plemstvom. In še to se mi zdi važno poudariti, ako naj vse take duhovne, ekonomske in družbene spremembe pomenijo resničen preobrat, globoko spremembo dotedanjega, ploden zagon v nove smeri in resnično obogatitev življenja, da morajo snovati le v človeški družbi, ki je že kakorkoli avtonomno konstituirana in organizirana, ki se same sebe zaveda, ve zase kot za organsko celoto, se vlada in si za svoje vladanje zna biti odgovorna; le taka družba snuje iz notranje nuje, res doživlja krize, se res spreminja, si v resnici daje nov obraz; in če govorimo o renesansi, si in concreto takoj predstavljamo avtonomne človeške družbe z vsemi njihovimi notranjimi nasprotstvi, nositeljice tega gibanja, italijanske državnice, francosko, angleško ali špansko kraljestvo, nemško cesarstvo. Družba, ki je šele v povojih, narod, ki še ni narod, takih prevratov nikoli ne more ustvarjajoče preživljati, če pa jih po sili razmer le refleksivno in pasivno prenaša, skoraj ni mogoče drugače, ko da se izrode in izmalikiijo v plehek, malo ploden diletantizem, ki je družbi prej na kvar kot v prid.

2

Dolgemu, duhovno, politično in ekonomsko neverjetno razgibanemu razdobju, ki traja nekako od srede 17. pa do srede 19. stoletja, smemo po pravici vzdeti ime liberalizem, če pod tem imenom ne umevamo samo tega ali onega posameznega ekonomskega nauka, takega ali drugačnega posameznega političnega nazora, marveč vse ono ogromno, sveže, neugnano gibanje na duhovnem, političnem in ekonomskem poprišču, ki dobrih dve sto let mlado in navdušeno stremi le k enemu cilju: k čim popolnejši svobodi duha, k čim svobodnejšemu življenju v politiki, k čim širšemu razmahu v trgovanju in proizvodnji, skratka, k čim popolnejši osvoboditvi človeške individualnosti od vseh duhovnih, političnih in ekonomskih vezi, k njeni popolni avtonomnosti. Na svojem višku, ki ga to gibanje doseže h koncu 18. stoletja z veliko francosko revolucijo, v prvi polovici 19. stoletja pa s pristno vero v svobodo z vsemi njenimi posledicami, pomeni liberalizem drug preobrat v življenju evropskega človeštva, ki ni manj veličasten od renesanse. A dočim je renesansa prelom s fevdalnim in teokratskim srednjim vekom, liberalizem ni prelom z renesanso, temveč le poglobljena, na vsa področja človeškega življenja in delovanja raztegnjena, dosledno izvedena

renesansa, tako rekoč revolucija v globino in širino, dosledno izvajanje osnovnega načela človeške avtonomnosti, ki ga je postavila renesansa.

Vsa velika filozofska gibanja v 17., 18. in v prvi polovici 19. stoletja, pa najsi je to Descartesov racionalizem, Lockejev senzualizem, Spinozov panteizem ali Heglova dialektika, ki duha opredeli s svobodo in svobodo s človeškim duhom, vsi ti filozofski sistemi so le do dobra premozgane rešitve načela avtonomnosti človeške osebnosti, ki ga je postavila renesansa, saj so vse te filozofske izkušnje čezdalje bolj zmanjševale razdaljo in izravnale razdor med nebom in zemljo, med Bogom in svetom, med idealnim in realnim. Vsi veliki misleci v teh dve sto letih so brez izjeme prispevali k nazorom, ki so v vse stvari vnesli zakone in pravila ter Boga predstavili na svet. Descartes, hladni, neizprosni zmagovalec srednjeveške sholastike, vtisne vsemu 17. stoletju znak racionalizma; njegov revolucionarni „cogito, ergo sum“ si podaja roko s protestantskim načelom svobodnega raziskovanja vsega, kar je, tudi božjega. Najvišji spoznavni princip, kriterij vsega ni več cerkvena ali kakršnakoli avtoriteta, ampak človeški razum; le ta avtonomna „ratio humana“ zmore vse in, ko jo Descartes dvigne na prestol, se ljudje zazro vanjo z novimi upi, z brezmejnimi optimizmom, z zavestjo postoterenjene življenjske sile.

Vse 18. stoletje je polno teh upov, polno tega optimizma, prekipevajoče od samozavestnih sil. Voltaire, D'Alambert, Helvetius, D'Holbach žive in delujejo v prepričanju, da bo prišel dan, „ko bodo filozofi kralji, ali pa vsaj kralji filozofi“. Človek torej ni le prepadlo bitje, zapisano grehu in pokori; človek lahko ustvarja, si osvaja naravo, ji gospoduje; razum mu odpira brezmejna obzorja dejavnosti in upov; malo po malo bo razum zmagal nad nevednostjo, pamet nad predsodki, nad krivico, nad nasiljem. Tako je vse 18. stoletje le navdušeno nadaljevanje klasičnega racionalizma prejšnjega stoletja; deizem ali naravna religija, naravna ali laična morala, racionalna politika so najvidnejši plodovi tega racionalizma v 18. stoletju.

V tej ogromni borbi za svobodo človeškega duha se je francoskemu racionalizmu, francoskemu „esprit critique“ postavil ob bok angleški senzualizem, angleška „experience“. Že od leta 1720. velja Anglija kontinentu za deželo svobodne misli, za deželo politične svobode. Voltaire roma tjakaj in, ko se vrne, obogati in izpopolni racionalizem z Lockejevim senzualizmom, s filozofijo, ki ji najvišji kriterij ni več le abstraktni razum, marveč s čuti zaznavana, z izkušnjo ugotovljena posamezna dejstva. Ta filozofija dejstev in dejanske izkušnje vpliva globoko na ves tedanji razvoj in ima za posledico navdušenje za eksaktne, izkustvene znanosti, navdušenje, ki pomeni začetek nezaslišanega razvoja teh znanosti v 19. stoletju, ki pa ni le stoletje eksatnih, marveč tudi stoletje zgodovinskih ved. Naposled se namreč človeški um razgleda še po zgodovini, premosti prepad med njo in med seboj, izravna razdor med seboj in zgodovinsko realnostjo. Zasluga za to zmago

človeškega uma gre Heglu in njegovi dialektično pojmovani zgodovini, ki poslej ni več le brezdušen tok dogodkov, prepuščenih slepim silam, marveč plod in neprestano udejstvovanje duha; avtonomni človek se pokaže zdaj kot pravi in neutrudljivi graditelj in stvarnik zgodovine, človek se razgleduje v zgodovini sveta kakor v zgodovini svojega lastnega življenja. In ker je Heglu duh istoveten s svobodo, se zgodovina izkaže kot delo in plod svobode: vsa zgodovina je delo svobode in svoboda se uresničuje le v zaporednih oblikah zgodovine.

Kakor pa je liberalizem, pogledan z duhovne strani, neprestano poglobljanje in izpopolnjevanje pogledov na svet in življenje, ki jih je odkrila renesansa, tako je liberalizem, gledan z ekonomske in družbene plati, vedno širše in svobodnejše razmahovanje meščanskega sloja, ki je z renesanso doživel svojo prvo, a ne poslednjo zmago. Meščanstvo je bilo že od vseh začetkov pobornik svobode; v borbi s fevdalizmom in na poti do oblasti je bila meščanstvu potrebna svoboda trgovanja, svoboda proizvodnje in njegovemu individualizmu svoboda vesti. Ko je Luther nabil na vrata wittenberške stolnice svoje slovite teze, ni storil nič manj za meščansko revolucijo kot Krištof Kolumb z odkritjem Amerike. Meščanstvo je v tisočletni podrejenosti nakupičilo ogromno zalogo sil, ki se z renesanso sproste, prvič nadvladajo in nenadoma zadobe odločilen vpliv v življenju evropskega človeštva. Poslej delujejo te sile odkrito, oblikujejo vse panoge življenja, se razlivajo čedalje bolj na široko, zajemajo vedno širša področja, se na poti do popolne oblasti postavljajo po robu še zadnjemu nasprotniku, absolutnim monarhatom, ki so v boju proti fevdalnim gospodom bili meščanstvu zavezniki, a so po zlomu fevdalizma prevzeli vrhovno politično oblast. In tako se veletok meščanskih sil v vsem 17., 18. in deloma 19. stoletju razliva v dve smeri: z ene strani zapleta meščanstvo z mrzlično delavnostjo razreda, ki se zaveda, da je na poti do popolne oblasti, ves svet v čim gostejše trgovske, bankarske, finančne in denarne mreže; iskanje in odkrivanje novih trgovskih poti, trgovsko izrabljanje na novo odkritih celin, kupičenje trgovskega kapitala, rastoča špekulacija z denarjem, načelo svobodne konkurence in iniciative posameznika, načelo svobodnega proizvodnje in trgovanja, geslo: obogatite se, ki so ga celo pisatelji in glasniki meščanstva znali tako dobro uresničiti, da so si kakor Voltaire v nekaj desetletjih prišpekulirali milijonsko premoženje, vse to so le razne strani ene ter iste ofenzive, ki se je ne le z žrtvami in z orožjem duha, marveč tudi z vplivom, ki ga daje kapital, borila proti absolutnim monarhijam. Ta boj proti absolutnim monarhijam, zadnjim političnim pregradam na poti do svobode, je drugo torišče, na katerem meščanstvo razvija svoje sile; verske vojne in protireformacija sta samo dve krinki te borbe, ki se trdo-

vratno vleče skozi vse 17. in 18. stoletje, dokler meščanstvo s francosko revolucijo in še z revolucijama leta 1830. in leta 1848. ne podre svojega zgodovinsko že sojenega tekmeca. Meščanstvo je to svojo poslednjo zmago, ki mu je dala v roke vso oblast, drago in pošteno plačalo z neštetimi žrtvami in s potoki krvi. Ko Taine piše zgodovino razcvita umetnosti na Nizozemskem, ki je sledil osvobojenju izpod španskega jarma, ne pozabi omeniti, da je v borbi proti absolutizmu Karla V. poginilo 50.000 mučnikov, da je samo vojvoda Alba dal mučiti 18.000 ljudi, da je plenitev v Antwerpnu trajala neprestano tri dni, ko je poginilo 7000 meščanov in bilo požganih 500 hiš. Če bi sedaj vse te tokove, bodisi duhovne, bodisi politične ali ekonomske, ki smo jim vzdeli liberalizem, hoteli spraviti na skupni imenovalce, bi nemara rekli, da je ta skupni imenovalce ne kakor v renesansi prvi mogočni prodor, pač pa razmah deloma že zmagovitega meščanstva, razvoj in zmagovito udejstvovanje pravkar sproščenih sil do poslednje zmage, do prevzema vse oblasti, do preoblikovanja vsega življenja po geslu: neomejena svoboda, duhovna, politična in ekonomska, avtonomni človeški osebnosti.

Sinteze, ki poskušajo strniti najraznejše posamezne pojave v osrednjo podobo neke dobe ali celih razdobij, imajo to senčno stran, da rade odvrnejo pozornost od konkretnih prilik, ki vsaka zase zrcalijo v drobcih osrednjo podobo. Tudi pravkar očrtani liberalizem skuša biti taka sinteza celih razdobij; napačno bi torej bilo, če bi ob tej sintezi dobili vtis, kakor da so ti duhovni, družbeni, politični in ekonomski pojavi, ki smo jih označili z liberalizmom, nekakšni abstraktni, le občečloveški pojavi, ne pa stremljenja, napori in borbe konkretnih, zgodovinsko danih družb, konkretnih zgodovinsko danih narodov, ki imajo v tem pogledu sicer vsi nekaj skupnega, ki pa se po nešteti straneh ločijo med seboj, tako da in concreto liberalizem, kakršnega si je znala, oziroma mogla izoblikovati francoska družba, v nešteti posameznostih ni istoveten z liberalizmom, značilnim za angleško družbo. Razlog je preprost: vse te spremembe, vsa ta stremljenja, vse te borbe in nasprotstva so vsikdar napori neke avtonomne družbe za tako ali drugačno obliko življenja. Čimbolj je družba samonikla, organsko živeča enota, čimbolj se same sebe zaveda, tem izrazitejša bodo nasprotja v njej, trenja in stremljenja tem resničnejša, vsa dejanja in nehanja njenih podincev pa tembolj prežeta z živim čutom odgovornosti, ki zastavlja tudi življenje. Več kakor jasno je pa, da družba, ki se še niti ovestila ni, ki torej ne more biti dovolj diferencirana in same sebe ne vlada, da je taka družba bolj ali manj brezoblična in nedinamična; če pa je še nesamosvoja povrhu, se ji nujno morajo ponesrečiti in se zamočviriti vsi poskusi takega ali drugačnega samooblikovanja.

Prva polovica 19. stoletja je vsa mrzlična od tisočere delavnosti, ki jo razvija meščanstvo v trenutkih svoje popolne zmage in svoje vrtoglave ekspanzivnosti. Ta mrzlična delavnost razreda, ki je pravkar dobil v roke vso oblast, zajema vse. In tedaj je prišla še zadnja revolucija, revolucija, ki naj bi človeka osvobodila še od narave, revolucija stroja. Vse prejšnje revolucije so bile duhovni, politični, ekonomski pretresi; izpremenile so odnose med človekom in onostranstvom, med vladajočimi in vladanimi, med gospodi in služabniki; razrušile so družbene organizme, ustvarile nove; nikoli pa se niso dotaknile odnosov med človekom in naravo. Človek je pač sam del narave, vendar se je v svojem razvoju vedno obnašal tako, kakor da je bistveno drugačen od nje; vedno je ravnal z njo kot s sebi tujo silo; zdaj je sodeloval z njo, zdaj se ji postavljaj po robu, vedno pa se je imel za avtonomnega do nje, a ji tudi vedno bil podrejen. Stroj naj bi ga osvobodil še te podrejenosti, dopolnil osvoboditev modernega človeka.

Stroj je okoli leta 1830. rodil industrijsko civilizacijo, ki naj bi bila zadnja stopnja do popolne osvoboditve človeka. V tem smislu je bil prvotni princip industrijske civilizacije isti princip svobode, ki je bil živa in zdrava gonilna sila meščanstva od prvih borb s fevdalizmom do poslednje zmage nad absolutizmom. Od tega principa je meščanstvo živelo, se razmahovalo, zmagovalo, človeštvu koristilo, prišlo do oblasti. Kakor pa se slednja človeška organizacija razkroji, brž ko se razkroji princip, ki ji daje življenje, tako je tudi meščanstvo začelo propadati in se začelo razkrajati, brž ko se je začel razkrajati princip svobode, od katerega je imelo življenje in silo. Iz vzrokov, ki jih tu ne gre navajati, se je namreč zgodilo, da industrijska civilizacija ni stopnjevala človeške svobode, marveč jo spet vkovala v vezi in jo zatrla. Namesto da bi stroj in tovarna delala za osvoboditev človeka, sta začela delati za dobiček posameznikov in, ker dobiček kliče dobiček, se industrijska proizvodnja in porazdelitev izdelkov nista ravnali po dejanskih potrebah človeštva, ampak po zahtevah dobička; postali sta anarhični. Industrijska civilizacija se je izneverila svojemu principu, meščanstvo, odgovorno za to izneverjenje, si je podpisalo sodbo. Najhujša priča tega izneverjenja, greh, s katerim je liberalizem zgodovinsko že sojen, je njegovo ravnanje z delavstvom. Namesto da bi liberalizem in njegov nosilec meščanstvo ostala zvesta principu svobode in industrijsko civilizacijo uporabila za osvoboditev in blaginjo vseh družbenih plasti, sta iz vsega delavstva naredila sužnja stroja in dobička. In tako je industrijska civilizacija, ki jo je meščanstvo zapeljalo na slepi tir, kupičila v velika mesta množice delavcev, pritiskala z brezposelnimi na mezde, izrabljala za sramotno ceno in dolge delovne ure delo žen in otrok, bogatila z naglimi, mastnimi zaslužki podjetnike, kapitaliste, lastnike zemljišč, dajala izredno moč finančnikom

in bankirjem, povzročala krize, propade in bedo, tlačila ogromno množico ljudi, ki pa so se počasi začeli zavedati svoje bedne vloge in se oblikovati v plast, v razred podrejenega, nesvobodnega človeštva, v proletariat.

Delovno ljudstvo je danes tam, kjer je bilo meščanstvo za časa renesanse. Kar sta podrejenemu meščanu bila fevdalizem in absolutizem, to je danes delovnemu ljudstvu meščanstvo; in po pravici: kakor preživeli fevdalizem za časa renesanse ni bil več ustvarjajoča sila, tako meščanstvo danes nima več toliko moči, da bi plodno oblikovalo človeško družbo. Meščanstvo jo je oblikovalo v imenu svobode. Danes je ne oblikuje več, ker se je izneverilo svojemu principu. Princip svobode zastopa danes podrejeno delovno ljudstvo.

Borba se je komaj začela, komaj smo šele krenili na pot k drugemu, novemu humanizmu. Nova, sveža, življenja prekipevajoča, v bodočnost usmerjena družbena plast je še daleč, daleč od svojega novega 17., 18. in — taka je usoda vsega človeškega — tudi 19. stoletja. Iz te nove družbene plasti še niso zrasi Descartesi, Spinoze, Kanti in Hegli; tudi Molièri, Goetheji, Dickensi in Balzaci se še niso rodili iz nje. Zato je naivno, če kdo meni, da je tako imenovani historični ali dialektični materializem že ves in do poslednjega zgrajen svetovni nazor novega človeštva; kar je do konca zgrajeno, je mrtvo. Historični materializem je le svojevrstna metoda, nov prijem v obravnavanju zgodovine, ni pa svetovni nazor. Novi svetovni nazor pa je — hvala bogu — komaj v povojih, komaj pri prvih, še vseh meglenih obrisih in smernicah. Šele bodoči rodovi, bodoča stoletja mu bodo risala vedno ostrejša poteza. To nam je potrebno vedeti, če hočemo danes pravilno živeti in delati.

4

Ko človek sam pri sebi mozga ta velika dogajanja v svetu in jim sebi v jasnost razbira smisel, se ob slednjem spoznanju grenko domisli, kako je z vsemi temi stvarmi bilo pri nas doma, v naši slovenski družbi. „Zunaj je bučalo, kakor bi pljuskali ob poslopje silni valovi — a tu pri nas je bilo varno, tiho in mrtvo. Težek vzduh je ležal nad nami in življenje je izginovalo z odrevenelih obrazov“, je ugotovil Ivan Cankar že v „Vinjetah“. Slovenska renesansa, zmagovit, plodnih sil bogat prodor slovenskega meščanstva? In slovenski liberalizem, slovenska svobodna misel? Saj je človeku skoraj nerodno rabiti izraz liberalizem, izraz svobodomiselnost v njunem objektivnem pomenu, ker se mu ob teh dveh izrazih hočeš nočes budi v spomin dvoje karikatur tega, kar je bilo drugje; nehoti pomisliš na negodni slovenski liberalizem, na plehko slovensko svobodomiselnost in nerodno ti je. In sam si ves pohleven, hladen in tuj samemu sebi, če se domisliš pohlevne, hladne, narodu tuje in zato brezmočne slovenske socialne demokracije. In še bodočnosti te je strah, če gledaš marsikaterega pobornika

nove družbene plasti, ki sanjari in bistroumi o nekaki megleni obči človečnosti, o nekaki borbi in revoluciji delavskega sloja izven okvira slovenstva, pa ne uvidi, da je tudi naša delavska družbena plast predvsem slovenska družbena plast, ne pa ruska, ne pa francoska, španska ali kar občečloveška.

Ne vem, če se mi je posrečilo, ko sem se nalašč malo bolj na široko razpisal o renesansi, liberalizmu in nastajajočem socializmu, vzbuditi v bralcu vtis in občutek, ki ju imam sam ob teh gibanjih, občutek življenjske pristnosti, življenjske svežosti in polnosti, občutek dinamizma, ki neko človeško družbo razburka do dna; in še to zavest, da so taka življenjsko polnovredna gibanja možna zmerom le v družbah, ki so tudi same polnovredne, to se pravi, v družbah, ki so samosvoji družbeni organizmi s svojo notranjo razčlenjenostjo, ne pa brezmočni priveski drugih, njim bolj ali manj tujih družbenih tvorb. Družba se v svoji notranji razčlenjenosti more spreminjati in se plodno preoblikovati pač tudi pod silo sunkov, ki prihajajo od zunaj; vendar so ti sunki vselej le povod za spremembe in oblikovanja; proces sam teh sprememb in preoblikovanj pa je možen vedno le iz notranjega dinamizma družbe same, iz njenih lastnih sil in moči.

Po tem kratkem premisleku nemara ne bo težko uganiti, zakaj smo konec 15. in v začetku 16. stoletja pač imeli Slovence, ki so bili humanisti, nismo pa imeli slovenskega humanizma. Slodnjakovo „Slovensko slovstvo“ mi pripoveduje, da so slovenski možje prenašali humanistično miselnost iz Italije v Srednjo Evropo in da so si na dunajski univerzi ustanovili svoje torišče. Tam so delovali Briccius Preprost iz Celja, Perger, Matija Hvale, Pavel Oberstainer, možje slovenskega pokolenja, a ne predstavniki slovenskega humanizma. In vendar je bil humanizem v tedanji Evropi najmanj tako silno gibanje kakor dandanes marksizem.

Vsi vemo, kaj v našem življenju pomenita Trubar in literarno delo slovenskih protestantov. Vendar se kljub vsemu zasluženemu spoštovanju, s katerim govorimo o slovenskem protestantizmu, nikoli ne morem otresti mučnega občutka, da s tem našim protestantizmom nekaj ni v redu. Govoreč o slovenskem protestantizmu, o slovenski reformaciji imamo nemara le preizključno v očeh delo slovenskih protestantov, vse premalo pa podoba tedanje slovenske družbe, od katere edine je bilo v zadnjem jedru odvisno, kako daleč bo segel protestantizem pri nas, koliko in kako bo preobrazil našo družbo. Reformacija pri nas ni bilo gibanje, ki bi bilo našo družbo razburkalo do dna. Naš protestantizem ni rasel iz dna notranje dinamike slovenske družbe, bil je delo plemstva, ki ni bilo slovensko plemstvo, meščanstva, ki ni bilo slovensko meščanstvo. Dela in naporov slovenskih protestantskih pisateljev ni nosila dinamika močnega, zmagovitega slovenskega meščanstva, ker je bilo tedanje „slovensko“ meščanstvo le repek že itak malovrednega avstrijskega meščanstva. Naša reformacija je bila le medlo opravljeno delo, samo poskus, prvi naš dilentantizem. Vemo, a se nemara

premalo živo zavedamo, da je tega diletantizma bila kriva naša nesvoboda, nesamostojnost naše družbe. Če bi se vzroka tega našega prvega diletantizma vsak trenutek bolj živo zavedali, bi danes marsikdo ravnal drugače, kakor ravna.

Lepo delo samoočiščenja nas vseh bi opravil, kdor bi napisal zgodovino slovenskega liberalizma in svobodomiselstva, zlasti če bi jo tako napisal, da bi bila obenem tudi že imanentna kritika in vrednotenje. Močvaru najhujšega, že ne več odpustljivega diletantizma bi razgrnil pred nami. Ivan Cankar je leta 1900 ošibal slovenski liberalizem, rekoč, da je „zlagan, nazadnjaški, hinavski, ki nima toliko iskrenosti, da bi nastopil za svoje ideje - kolikor jih ima —, temveč laže svojim nasprotnikom, laže sebi v svoj lastni nos, laže na desno in levo, dokler se mu ne bo naposled za zmirom zaletelo. Je med njimi nekaj poštenih ljudi; a ti prisezajo v svoji slepoti na program, ki je že davno izpolnjen v vseh svojih točkah, tvorijo stranko, ki nima več nobenega cilja, ki se bori samo še s sencami. Svobodomiselne stranke, ki bi slonela na resničnih potrebah naroda, na Slovenskem ni... V tej stranki, katere jedini program obstoji v razkrinkavanju farovških kuharic, je izključena vsa svoboda, vsaka individualnost, pač pa grasira v nji surova nevednost po prosti volji. Ta stranka je zapravila polovico narodovega duševnega kapitala; ona je potisnila duševni nivo naše inteligence pod ničlo; živi se od zlagano-idealnih fraz in podlih dejanj, a njeno čišlo je temà, kakor bi rekel Levstik.“ Kakšen diletantski prisklednik ta slovenski liberalizem v primeri z gibanjem tega imena v zapadnih evropskih družbah! Njegov kapitalizem je podeželsko oderuštvo, njegova navdušena in s krvo potrjena borba za svobodo je votlo, le visokoletečih fraz polno rodoljubarstvo, ki ga za kulisami gibljejo osebni oziri, žalitve, maščevalnosti, klečeplastvo, slavohlepje ali lakomnost; vsa njegova filozofija je kvečjemu Moleschottov, Vogtov, Hecklov materializem (še ta le redko dobro premišljen), povečini pa le megleno naprednjakarstvo, nejasen antiklerikalizem, ki si sam ni natanko v svesti, ali se zaganja le proti politikujoči duhovščini ali pa tudi proti veri in cerkvi sami. Pena na površini družbe, drugega nič.

Menda ga ni zlepa naroda, ki bi poznal toliko in tako zagrizenih svetovnonazorskih preprirov, toliko svetovnonazorskega bojevanja in zmerjanja, kakor slovenski. Freud bi morda dejal, da je ta naša svetovnonazorska bojevitost samo zaklopka za zatrte komplekse, ki si ne najdejo pravega in naravnega izhoda, za političen kompleks, za gospodarski kompleks, za družbeno oblikovalni kompleks. Kaj če ni vse to naše preteklo in sedanje šopirjenje in šarjenje s svetovnimi nazori, to zamahovanje po zraku le znamenje velike nemoči in nezrelosti v takem oblikovanju lastnega življenja, ki bi res v polno zadevalo od trdo realnost? Vzemimo francosko družbo. Kaj pomeni zanjo liberalizem, kaj socializem? Mar le tako ali dru-

gačno svetovnonazorsko prepiranje? Zanj sta liberalizem in socializem predvsem in v prvi vrsti preoblikovanje družbe v liberalnem in socialnem smislu, ekonomsko, politično in duhovno preoblikovanje, a vedno iz njene notranje dinamike, z resničnimi napori, resničnimi borbami. Liberalizem ali socializem imata pač tudi svoje svetovnonazorsko ozadje, vendar sta predvsem dinamična principa, ki težita k svoji uresničitvi, ki je v preoblikovanju družbe. Mi nismo polnovredna družba, ki bi se sama vladala, nismo samoupraven narod; zato se tudi ne moremo oblikovati po svoji volji, na svojo pest in polno odgovornost, ne ekonomsko, ne politično, ne družbeno. Liberalizem in socializem potemtakem pri nas nista mogla biti dinamična principa preoblikovanja družbe, pa smo ju okrnili za njuno pravo dinamiko in z njiju posneli le svetovnonazorsko ozadje, ki se je izmaličilo v jalov, ničesar ne oblikujoč svetovnonazorski prepir; prepir se je polegel in vse je bilo kakor prej. Namesto da bi bilo torišče našega liberalizma ali socializma vse naše ekonomsko in politično življenje, smo se držali le svetovnih nazorov, še te le slabo premislili, potem pa si za torišče izbrali — literaturo, ki smo jo z besno zagrizenostjo hoteli preoblikovati in ji vdahniti nove svežosti s svetovnimi nazori in tendencami. Menda je jasno, da vsa naša nemoč, vse naše neprostovoljno diletantstvo ob vseh velikih gibanjih, ki burijo druge evropske družbe, izhaja v prvi vrsti iz naše nesamostojnosti, iz našega nesamoupravljanja, iz tega, ker nismo polnovredna družba, ali če hočete narod. Vse se nam izmaliči, vse zamočviri, usmradi; vsa naša gibanja so čudno iztirjena, brez pravega ritma, brez očiščujoče dinamike, brez preproste iskrenosti v borbi, vselej le do pol poti. Nihče se te osnovne hibe, ki nam že od renesanse temeljito kvari ves ritem našega življenja, ni bolje in jasneje zavedal ko Ivan Cankar, ki je v predavanju v Trstu leta 1918. položil prst na sredo rane, ko je dejal: „Kakor posamezni človek, je stranka živo bitje, ne mrtev kamen. Raste in razvija se z narodom, iz katerega se je bila porodila; življenje naroda je njeno življenje, trpljenje naroda njeno trpljenje, moč naroda — njena moč. Ako se tega ne zaveda, ali noče zavedati, se sama izlušči iz naroda, je tujka v domači hiši; in sodba ji je pisana.“

Te trde, a nič kako resnične besede je Ivan Cankar govoril na naslov socialno-demokratske stranke, ki je med vojno, ko je bila slovenska usoda na tehtnici, gledala odklonilno in hladno na slovensko nacionalno gibanje, videla v njem (nesrečnica!) nevarnost za svoj internacionalni značaj in se bala, da bo prekršila načelo razrednega boja, če bi se priključila slovenskemu gibanju. Zato sta bili pot in usoda naše socialne demokracije ne mnogo manj klavрни, nedinamični in brezmočni kakor pot in usoda našega liberalizma. Ivan Cankar je bil socialist in član stranke do konca; a prenezmotljiv in preživ je bil njegov čut za resnično dinamiko družbe, ki ji pravimo slovenski narod, da bi svoje lastne stranke, predstavnice socialnega

gibanja, ne bil presodil, kakor je zaslužila, rekoč: „Politično prebujenje delavstva v socialistični smeri se je omejilo na par „šlagerjev“, na par fraz, kar mimogrede pobranih iz Marxa in Engelsa. In še teh „šlagerjev“ in fraz delavci niso povečinoma prav razumeli... Socialna demokracija na Slovenskem je tudi po slabotnih začetkih svoje politične organizacije ostala, kar je bila: zveza strokovnih organizacij in v idejnih načelih nekakšna verska sekta. Stranka ni videla naroda, narod ni videl stranke. Na čisto osamljenih, daleč ločenih krajih slovenske domovine so se v svoje organizacije zbirali industrijski delavci, ki so se brigali za svojo pravično krušno stvar in se niso zanimali za prav nič drugega.“

To, da se niso zanimali za prav nič drugega, to, da so mrki in neborbeni stali ob strani, ko je šlo za slovenstvo, to je bila njihova tragična krivda, ki jih je pripeljala tja, kjer so. In le naše staro diletantstvo obnavlja, kdor se predaja varljivemu upu, da bo zgolj z razredno borbo pridobil narodu tisto samoupravo in polnovrednost, ki sploh šele omogočata vsak resničen in do dna segajoč preobrat. Razredna borbenost delavca, borbenost kmeta, ki se instinktivno in z vso iskrenostjo ne upreta, če jima zatirajo materinščino, taka borbenost ni vredna počenega groša. Kdor zida na tako borbenost, zida na pesek. Naloga slovenske inteligence pa je še danes in danes še prav posebno do črke ista, ki jo je bil slovenski inteligenci zadal Ivan Cankar, ko je na predavanju dne 1. junija 1918 med drugim dejal: „Treba je, da (slovenska inteligenca) pove delavcu, kar mu je bilo od nemile usode prikrajšano. Treba je najbolj, da ga zdrami in mu pove: ‚Enakopraven brat si v družini!‘ In še bo treba, da mu da ponosa in samozavesti, tako da bo čutil v sebi: ‚Na meni, na mojih plečih, na plečih delavca-proletarca, sloni bodočnost slovenskega naroda, naroda-proletarca!‘“

Nihče, ki noče, naj nadaljujemo z diletantstvom, ne sme in ne more superiorno prekrižati rok in se umikati iz borbe za slovenstvo. Pa ne, da bi mu bila ta borba le sredstvo, pač pa iz iskrene zavesti, da je danes brez te borbe vse drugo početje le votlo diletantstvo.

Iz dnevnika

Podoba mladega komedijanta

Filip Kalan

5

Ob spominu na to prvo, še prav naivno ter šele tovariško doživetje kolektivne zavesti, se mi nehote vsiljuje primerjava s predstavnikom popolnoma druge miselnosti, z gledališkim človekom, ki mi je še danes včasih tuj in nerazumljiv, čeprav že nekaj let potrpežljivo posedam pri njegovih predstavah in se zmerom znova zaganjam v njegove umetniške in