

darle povsem tuj svet. Tudi afriški kulturi so belci spodrezali korenine, toda Afričani so ostali na svoji zemlji in morajo sami, brez belcev, najti življenjsko obliko, ki jih bo vključila v sodobni svet, hkrati pa navezala na tradicijo njihove dežele. Za ameriške črnce je pot drugače. Ko pa se bodo nekoč našli s svojimi afriškimi brati na skupnih tleh, se bo to zgodilo v svetu, v katerem si bodo ljudje podajali roke čez morja in kontinente z dragocenim občutkom človeškega bratstva. Svoje je k temu svetu prihodnosti prispeval tudi Richard Wright.

Rapa Šuklje

MNENJA

VSTOPNICA ZA V 20. STOLETJE

Haitski čarovniki včasih ugrabijo človeka: odpeljejo ga na skrivno mesto in ga omamijo; potem mu uprizorijo njegov lastni pogreb in ga tako prepričajo, da je mrtev. Tedaj meni nesrečnež, da je blodeča senca v peklu, in služi kot suženj tistim, ki so ga začarali. Ta bitja se imenujejo »zombiji«...

Ob pogledu na sodobno inteligenco ima človek pogosto vtis, kot da ima opravka z »zombiji«. Kajti vsi, kolikor nas je, smo se tako pomanjkljivo otresli sanj prejšnjega stoletja, da se gibljemo v novem svetu, ne da bi se tega zavedali, in hočemo še naprej graditi stavbo, ki se je že zdavnaj podrla! Nismo še izoblikovali nikakršnega koncepta, nikakršne utopije in nobenih sanj, ki bi bile primerne za svet 20. stoletja. V sedanost vstopamo kot slepci!

Legenda o »umirajočih civilizacijah«

Zdi se nam, da prisostvujemo koncu določenega obdobja, ko bo izbrisana Civilizacija (z veliko začetnico): res udobna in dopadljiva vizija! Še malo in kot zadnji državljani Bizanca ali menihi iz leta tisoč bomo videli, kako bo v daljnih stegah vzkipel val »velikih belih barbarov«...

Pred štiridesetimi leti je Valéry popeljal Hamleta v Verdun med kupe mrličev in mu ob dotiku z ostanke brezmiselnega pokola zagotavljal, da zdaj civilizacije vedo, da so umrljive. Približno ob istem času je Spengler zatrjeval, da je čas Zahoda minil in da bo treba počasi pospraviti prtljago. Te apokaliptične vizije so se kaj lahko uveljavile. Številnim intelektualcem so bile všeč. Mar ta podoba somraka ne vzbuja zadoščenja?

Poglejmo si stvar od bliže: ko sta pisala Valéry in Spengler, je umiral družbeni in intelektualni ideal 19. stoletja, ideal naših dedov iz leta 1848. Pred letom 1914 so utopisti in znanstveniki verjeli, da bo napredek — ta »nadomestna teologija« ali blagodejno gibalo zgodovine — nesporno spočel družbo, ki bo znosna za vse ljudi, da bodo narodi postali posamezni členi ubrane enote na zemeljski obli, od koder bosta izgnana tako revščina kakor nasilje ali ponižanje posameznika. Vojsna 1914—1918 in dogodki po njej so

* Priobčujemo dva odlomka iz nove knjige francoskega pisatelja, esejista in gledališkega kritika Jeana Duviğnauda »Vstopnica za v 20. stoletje«. Pisatelj, ki ga poznamo pri nas po nedavno prevedenem romanu »Zlato republike«, v nji na zanimiv in izviran način obravnava nekatera aktualna vprašanja sodobne civilizacije in kulture. — Op. ured.

opomnili ljudi, ki so se oblikovali ob tako plemenitih utvarah, da so številne podobe napredka zgolj mamilo za izobražence, da organizirane družbe kljubujejo uveljavljanju etičnih vrednot in da je resnična družba nekaj drugega kot človeštvo.

Dobri učenci evropske kulture so se razočarani in zagrenjeni zaprli vase: naša civilizacija umira, se pravi, da se ruši sistem univerzalnih vrednot, ki je edini sposoben vrniti človeku njegovo človečnost. Pripravimo se na snidenje z Rimom in Bizancem v peklu. Mračna in bolna vizija, ki jo v drugi obliki srečujemo še danes.

Mogoče pa izvirajo te sanjske podobe iz obupnega prizadevanja, da bi balzamirali mrtve ideje, zavarovali pozabljene vrednote pred novotarsko ihto družbe, ki se polagoma oblikuje pred našimi očmi, družbe, ki si je nismo posebno želeli in ki ne ustreza nobeni izmed velikih sanj ali utopij prejšnjega stoletja. A ugled preteklosti je tako močan, da se še ni našel Kolumb, ki bi se upal prepluti neznano morje, ki loči 19. in 20. stoletje. Tako živimo v novem stoletju, mislimo pa še kar naprej v starem.

A resnična težava za izobražence pravzaprav ni v tem, da so izginile »večne«, »univerzalne« ali »zgodovinske« vrednote, ki bi brez njih ne mogli več misliti, pač pa v dveh posebnih, med seboj ločenih okoliščinah: po eni strani je evropska misel v tehnični obliki zavzela planet, a zdaj ko se je vrnila k nam nazaj, je ne prepoznamo več; po drugi strani pa se je človek dejanja vsepovsod polastil sanj in utopij, ki so jih zasnovali misleci, zavrgel pa je njihove vrednote in si pridržal samo moč in oblast nad dušami.

1. Otročje bi bilo govoriti o »smrti« naše civilizacije, ko vidimo, da so se evropske vrednote uveljavile v obeh Amerikah in v delu Azije in da si filozofija, ki jo je bil zasnoval Porenec, živeč v Parizu ali v Londonu, zmagovito osvaja Rusijo, Sibirijo in Kitajsko. Mar lahko govorimo o »smrti te civilizacije« v času, ko se kmet v Yu-Nanu uči misliti v duhu filozofije, ki je zgostila v sebi evropsko misel več stoletij? Ali je celo mogoče govoriti o smrti civilizacije sploh, »ko ni na zemlji več kraja, kamor bi ne mogli z veliko hitrostjo tehnično prenesti množico obvestil določene vsebine, in to v taki obliki, da bi bila ta vsebina po vsej verjetnosti razumljiva ljudem, ki so jim obvestila namenjena«?¹ Mar ni s tem že izključena možnost, da bi nenadoma izginile človeške besede in simboli, povezani v sistem vrednot, ki nas tako učinkovito oplajajo in ki jim pravimo moralna ali umetniška kultura?

Vendar pa zdaj, ko je beseda civilizacija prenehala označevati zaključen, zgodovinsko določen sklop vrednot in idej, poteka vse tako, kot da bi se evropska misel, s tem da je postala svetovna, spremenila,² kot da bi vsebina te besede na svoji poti okrog zemlje menjala svoj pomen. Morda se v tem skriva zlo. Morda se moramo najprej osvoboditi prav tega — te predstave, ki so nam jo navdihnile religije blaginje, te zgodovine, ki se vali iz preteklosti v prihodnost in ki morda vodi v raj. Sinhronizirana vizija, ki bi bolj ustrezala stvarnim razsežnostim našega sveta, bi morala onemogočiti idejo o edinstveni in pogubi zapisani civilizaciji; tako so si ta pojem lahko razlagali v preteklosti, ko so še »terrae incognitae« ločile posamezna kulturna žarišča.

¹ François Perroux: *la Coexistence Pacifique*.

² Primerjaj še Kostas Axelos: *la Pensée planétaire* (Esprit 1957 in članke E. Morina in K. Axelosa v *Arguments* (1957—1959).

Prehod iz »diahronične vizije« v »sinhronično stvarnost« nam nujno narekuje vrsto zaključkov. Mar posplošitev oziroma prenos vrednot in njih simbolov na vsa področja svetovne stvarnosti, na vse ravni *sodobne* kolektivne izkušnje ne terjata od nas, da sprevidimo nesmiselnost naše predstave o civilizaciji. Ali ima beseda »civilizacija«, ki je bila veljavna v času, ko so vrednote prehajale iz roda v rod (v zaključenem geografskem prostoru, kjer so se pomeni stvari in pojavov povezovali v tak sistem, ki je življenjskim pogojem nekaterih ljudi dajal univerzalen pomen in ki se je razvijal v skladu z enakomernim potekom časa) še kak smisel v času, ko istočasnost življenja in življenjskih oblik nadomešča zgodovino, ko se pojavi enakega pomena uveljavljajo in krožijo po vsej zemeljski obli ter polagoma spreminjajo podobo, ki smo si jo ustvarili o sebi? Nekoč je bilo s pojmom civilizacija mogoče razložiti velike zgodovinske skupnosti in zaključene sisteme vrednot. Danes je ta pojem izgubil svoj prvotni pomen.

2. Drugi vzrok slabosti je v zvezi s pojavom, ki ga imenujem »bismarckizacija« mišljenja. V mislih imam stvar, ki je *hkrati* tako banalna resnica, da je komaj omembe vredna, in tako zapleten mehanizem, da ga tu ni mogoče na široko razplesti.

Za ta pojav ni težko najti primerov in njegov nastanek je nedvomno povezan z Bonapartom, ki je s topovi in nasiljem uresničeval univerzalistični sen revolucije; a najpopolneje ga ponazarja Bismarck, ki je »velike načrte« nemških revolucionarjev iz leta 1848 izrabljaj v ozke nacionalistične namene. Razkol med univerzalnimi vrednotami in ideologijami ni bil nikoli prej tako cinično uveljavljen. Kar je bilo prej utopija, se je materializiralo, seveda na škodo utopije; iz te razdvojenosti se je porodila človeška skupnost, vase zaprta skupnost, iz katere je bila univerzalnost izgnana. Politik deluje pri tem postopku kot katalizator politične misli ali vede: z njeno pomočjo ustvarja ideologije, pri tem vrednote izloči in pošlje nazadnje intelektualca nazaj k njegovim knjigam — — —

Ta »bismarckizacija« inteligence je hujša, kot se to na splošno misli. Lahko bi navedli izobražence, ki so v prepričanju, da so politiki, sledili svojim utvaram, a so se potem hitro umaknili nazaj, preplašeni nad praznino, ki so jo odkrili. Ta pot tja in nazaj je nadvse preprosta: pisatelj se res da lahko na novo proslavi, s tem da se izjavi in izpove v svojih knjigah ali v časnikih, a kaj bo s tistimi, ki jih je njegov ugled zapeljal v to pustolovščino? Srečujemo tudi take pisatelje, ki se z zadovoljstvom posvečajo izvajanju oblasti, in ker jim gre sprevračanje ideologij, ki so se jim svoj čas spočele kot ideje, tako dobro izpod rok, se nazadnje izkaže, da so usodnejši od poklicnih politikov. In končno, ali ne vidimo vsak dan, kako se politika polašča stališč, ki so jih utemeljili izobraženci, celo če ji ta stališča v načelu niso naklonjena? Mar ni nekaj začaranega v današnji politiki? Ali je izobraženec res našel svojo pot in svoj prostor v moderni družbi?

Vsekakor vem, da to zlo ni od včeraj; dvakrat v zgodovini novejše družbe so izobraženci menili, da so se povzpeli do poslednje resnice, da v njej žive in da jim je pokorna: za časa strahovlade 1793 in med revolucijo 1917. Tedaj se je zdelo, kot da se je pod njihovim nadzorstvom rodila človeška skupnost, pomirjena sama s seboj, univerzalna po svojih načelih in ustanovah. Tedaj se je uresničil stari — Platonov — sen: razum se je utelesil in živel po posredništvu svojega vikarja-filozofa med ljudmi.

A vse to bi nas moralo vzpodbujati k previdnosti. Mar naj mislec ali ustvarjalec terjata isti odgovorni položaj kot človek dejanja? Ali mu vsaj zdaj in pri današnjem stanju tehnike in družbe lahko svetujeta ali ga morda celo lahko nadomestita? Mar sta območje politike in območje misli dokončno nedružljivi?

Glejte: obsojeni smo, da živimo v skladu z našimi vrednotami, celo če jih več ne spoznamo. Odkar je naša civilizacija last celega planeta, ne more biti umrljiva. S tem da se je razrasla na vseh ravneh sodobne človeške stvarnosti, ni več ena sama civilizacija, in nujno bi bilo najti drugo besedo, ki bi označila to novo in kompleksno celoto, ki daje človečnost današnjemu človeku. Misleči človek vendar ne more še nadalje priznavati preprostih postulatov iz prejšnjega stoletja: brž ko se dotakne politike, se spremenijo njegove vizije in njegova razmišljanja kakor tudi njegove imaginarne konstrukcije v ideologije, s tem pa se pretrga vez resnice, ki jih spaja s človeško stvarnostjo in konkretno izkušnjo. Da, potruditi se moramo, da pridemo ven iz tega močvirja nagnitih idej.

O sodobnem romanu

V svojih slavnih predavanjih na Trinity Collegeu opozarja E. M. Forster na simbolično obliko nekaterih romanov ali oseb; tako meni, da imajo *Ambasadorji* njegovega vzornika Jamesa »obliko pečene ure« in da sta Dickensova *Mrs Micawber* in Proustov *Legrandin* »ploski osebi».* Vendar, če stvar bolj premislimo, ugotovimo, da je raznolikost romanov še dosti večja; in če rase glavni obris knjige iz zapleta ali če je pisatelj nakazal več poti, v obeh primerih se aspekti romana in njegove »zgradbe« neskončno pomnože; v najboljšem primeru jih je toliko, da bi morali pregledati vse romane nazaj do tistih časov, ko se je ta literarna vrsta uveljavila, če bi jih hoteli določiti. Toda vsaka klasifikacija duši umetniško izkustvo, ker ustvarja predstavo o neprestopnih mejah, dasi obstoje take meje večinoma le v glavah kritikov.

Sicer pa so nekateri kritiki napravili slabo uslugo umetnosti romana, ko so izločili ta ali oni aspekt romana z namenom, da bi ga »posebej« raziskali — to hvalevredno prizadevanje se izkaže namreč za nepotrebno, kakor hitro se hočemo po tej poti približati bistvu ustvarjanja. Pogosto zanimive študije o »času v romanu« ali o »notranjem prostoru« nas še daleč ne pripeljejo na sled pesniškemu ustvarjanju, ki se realizira na ravni simbolov in individualnih ali kolektivnih sanjarjenj, pač pa s tem, da dajejo prednost temu ali onemu izraznemu načinu, ki so ga svojevoljno ločili od celote, le utesnjujejo polet domišljije. Ustvarjanje je vsekakor vezano na svojski »notranji prostor«, tudi »čas« je ena izmed značilnosti modernega romana; a obravnavanje teh tem, ne da bi jih približali pisateljevi izkušnji, ki je sprožila ustvarjalni akt, ne da bi priklicali v življenje nenehni proces razstavljanja, ponovnega sestavljanja in razstavljanja, ki ponazarja potek domišljjskega ustvarjanja, ki si išče svojo obliko, zaplet in osebe — se zdi res neplodno početje! Naj omenimo, da so za pisatelje same taka dela o romanu na smrt dolgočasna, saj v teh umetelnih rekonstrukcijah ne prepoznajo več svojih lastnih prizadevanj.

* Objavljeno v odlomkih v *Mesures* (julij 1958) pod naslovom *Aspects du roman* (prev. Mauron).

Nekateri drugi kritiki so začutili, da bi se moral roman polastiti ali da bi moral vsaj »upoštevati« najnovejša stališča filozofskega razmišljanja ali metafizične misli. Storjeni so bili resni poskusi, da bi se umetnost romana približala »fenomenologiji« ali »eksistencialistični misli«: hoteli so, naj bi roman ustrezal Husserlovim ali Heideggerjevim definicijam, ki zadevajo »človeški odnos« ali percepcijo...

Vsi se še spominjamo slavnega Sartrovega sestavka proti Mauriacu; v času, ko je Sartre Mauriacu odrekal pravico, »da bi gledal na svoje osebe kot bog«, je bilo gotovo vse na Sartrovi strani, kajti tedaj je bila njegova kritika zanimiv poskus, kako revolucionarno spremeniti literarno ustvarjanje, ki si je vse do Bernanosa, Malrauxa in Joycea lastilo vsevedno božjo oblast nad svojimi junaki.

Vendar so že vsi ugotovili, da so Sartrovi romani v nasprotju z njegovimi teorijami in da *Les Chemins de la Liberté* ne ustrezajo njegovim revolucionarnim predpostavkam iz leta 1938. Velik pisatelj gotovo samo pridobi, če zavestno ustvarja in razmišlja o svoji tehniki; a eno je korak za korakom slediti mehanizmu *svojega* ustvarjanja, kot je to delal Flaubert, drugo pa je določiti romanu tako splošne perspektive, o katerih dobro vemo, da z nikarkršnim sredstvom ne morejo postati dostopne. Sartre in vsi romanopisci, ki se sklicujejo nanj, so osvojili teorijo ameriškega romana, ki ga je Sartre navdušeno prebiral (Faulkner, Dos Passos), in jo združili s hipotezami, ki sta jih inspirirali Husserlova filozofija ali Heideggerjeva metafizika.

Ali naj to pomeni, da je mogoče srečno povezati roman s filozofijo? Zveza umetnosti z metafizičnim razmišljanjem vsekakor ni plodna, če jo vzpostavljamo na ravni poznavanja izraznih sredstev. Če kateri koli roman, vreden tega imena, odgovarja na vprašanje, ki ga celoten položaj zastavlja človeku, potem se to dogaja na najgloblji ravni, ki jo je najtežje izraziti z besedo, ne pa na ravni »tehnike« — ki so vse dobre.

Nihče ne zanika, da se filozofske ideje lahko vključijo v roman, a v tem primeru gre za knjige, kot sta Mannova *Čarobna gora* ali Huxleyev *Kontra-punkt*. V takih delih se filozofija staplja s samim življenjem nastopajočih oseb, utelešena je v njihovi eksistenci v taki meri, da postane izvor njihove usode in umetniške realnosti. Tako v *La Condition humaine* in v romanih Victora Sergea pisatelj ne raziskuje samo čutne ali čustvene plati človeka, marveč tudi njegovo moralno ali intelektualno vsebino, kolikor je le-ta v življenju utelešena.

Dejstvo je, da filozofija, kot jo sprejemajo romanopisci, ki bodisi berejo malo izrazito strokovnih del bodisi jih napak razumejo ali ki jih ta dela dolgočasi, izvaja zanimiv obrnjen vpliv. In če zmaga tu posrečen protismisel in ploden nesporazum, kaj zato!

Vsi so nam polnili ušesa z Bergsonovim vplivom na sodobnike, a nihče se ni potrudil, da bi zvedel, če sta Péguy in Proust — uradno potrjena »bergsonovca« — filozofa razumela dobesedno. Pri Proustu bi lahko našli vizijo trajanja, ki se temeljito razlikuje od Bergsonove, in vrsto »bergsonovskih« interpretacij, ki so prav tako bolj ali manj hoteni nesporazumi in nasprotja.

Ti nesporazumi so odlični, kajti pogosto so prenosili in zapiski sistematične misli napačni v takem smislu, da to sicer ne služi filozofski misli, *vselej* pa bolj ali manj koristi literarnemu ustvarjanju. Če bi Sartre manj razumel Husserla, bi mogoče ne napisal dela *Saint-Genêt* ali *L'Être et le Néant*, temveč bi nadaljeval pot, ki jo je začel z *La Nausée*. Prav v času, ko je bila socialistična

misel še nejasna in neprečiščena, so bila zasnovana največja umetniška dela, ki so se nanjo sklicevala; in vprašanje je, če bi Gide napisal *Les Nouvelles Nourritures* in Malraux svoje *Les Conquérants*, če bi se sklicevala na točno opredeljeno družbeno filozofijo. Umetnosti ni brez tiste zmede, ki poveljuje življenju; umetnost umre od tiste presvetle jasnosti, ki spreminja filozofe ali metafizike v »programske avtorje«! Primer takega nesporazuma so danes teoretiki šole »novega romana« (kakor so se brez humorja sami imenovali), ki vsepovsod lovijo bolj ali manj jasne ideje, povzdigujejo v sistem protitrditve in nejasne trditve — in pišejo romane, ki so navadni romani, če si njih pisci z njimi ne prizadevajo uveljavljati abstraktnih hipotez.

Kritiki, ki o njih govorimo, žive v iluzijah, ker pač ne poznajo pogojev umetniškega ustvarjanja. V splošnem mislijo, da bi bil kak roman *lahko drugače napisan, kot je*, in da romanopisec samo prevaja v podobe in občutja misel ali miselni sistem, ki si ga je udobno zgradil v svoji glavi. Mar bi Sartre, če ne bi bilo tako, očital Mauriacu, da piše prav take romane, kakršne je Mauriac moral napisati, ali Proustu, da je ostal negiben v zastareli »psihologiji«? Ali bi sicer privrženci »novega romana« zamerili pisateljem, ker si prizadevajo vzbujati zanimanje človeka s tem, da človeka prikazujejo?

Roman se dejansko ustvarja in snuje v najtemnejših in najbolj nespoznavnih globinah; njegova zgradba nastaja po logiki, ki ustreza značilnemu karakterju pisatelja, in v ritmu, ki si ga samo on lahko izmisli. Tako obstaja v literarni domišljiji nekakšna neogibnost, ki marsikoga navaja k trditvi, da »pišejo pisatelji zmeraj isto knjigo«; kajti nemogoče je ločevati delo od počasnih priprav, sanjarij, oklevanj ali strastnih zatrjevanj, ki predstavljajo *velikanski osnutek*, iz katerega samo nujnost, da je treba stvar *dokončati*, iztrga *eno* knjigo in zapiše pod njo besedo »konec«.

Jean Duvignaud

Prevedla Marjeta Pirjavec

MED KNJIGAMI

ANTON VODNIK, GLAS TIŠINE

Nova pesniška zbirka Antona Vodnika* že ob prvem branju daje vtis skrbno urejene knjige. Pesmi v njej so nastale v zadnjem desetletju in bile v dobršni meri objavljene. Njihov izraz je pretehtan in izbrušen. Glede na to, da je večina pesniških motivov v tej zbirki stalna last Vodnikove poezije, v kateri se po večkrat pojavljajo v novih obdelavah, bi površno lahko sodili, da je dovršenost zbirke plod dognane pesniške manire. Taka sodba pa bi bila krivična že zaradi tega, ker je Vodnik vkljub omejenemu motivnemu krogu svoje lirike neprestano iskal in izpopolnjeval pesniški izraz od poznega impresionizma in ekspresionizma preko poduhovljene stvarnosti do refleksivne lirike ob dogodkih iz življenja in ob čitvu. Pesmi v tej zbirki bi ne mogli uvrstiti v nobeno omenjenih razvojnih faz niti obravnavati kot logično nadaljevanje nakazanega procesa. Če hočemo zbirko prav oceniti, pa si jo moramo najprej natančneje ogledati po idejno-motivni in oblikovni plati.

* Anton Vodnik, Glas tišine. Založila Mohorjeva družba. Natisnila Mari-borska tiskarna. Celje 1959. 101 — (III) str.