

Naloge, pred katerimi dandanašnji stojimo, terjajo od nas enako strnitev v boju za napredek slovenske kulture, za socialistično bodočnost slovenskega naroda in vseh delobnih ljudi naše jugoslovanske domovine.

S temi mislimi vabimo k sodelovanju slovenske javne delavce, starejše in mlajše pokolenje naših umetnikov, znanstvenikov in publicistov, ustvarjalce z vseh področij umetniškega in znanstveno-publicističnega udejstvovanja.

EKSISTENCIALIZEM IN NJEGOVE DRUŽBENE KORENINE*

Boris Ziherl

Zadnje čase se o Sartru spet piše in govori več ko navadno. Presenetil je javnost z novo eksistencialistično »izbiro«. To pot se je opredelil za sovjetsko stvar.

V julijski številki svoje revije »Temps modernes« za leto 1952 je Sartre priobčil prvi del članka, ki nosi naslov »Komunisti in mir«. V njem med drugim opravičuje sovjetsko vnanjo politiko v vseh njenih razvojnih fazah, vključno nemško-sovjetsko pogodbo iz leta 1959, zatrjujoč, da »ZSSR hoče mir in da to vsak dan iznova dokazuje«.¹

Po tem članku se je Sartre v naslednji številki »Temps modernes« sporekel z Albertom Camusom, s katerim ga je dotlej, kakor sam pravi, »dosti stvari zbliževalo, prav malo pa razdvajalo«. Povod temu sporu med obema piscema je dala kritika Camusovega esejističnega dela, posebej njegove knjige »L'homme révolté« (Revoltirani človek), ki jo je za Sartrovo revijo napisal Francis Jeanson. Glavna misel tega Camusovega dela, o katerem bomo v naši razpravi še govorili, se dokaj sklada z glavno mislijo nekaterih Sartrovih lastnih del, predvsem z glavno mislijo njegove drame »Les mains sales« (Umazane roke).

Camus se je zaradi kritike Sartru v »odprtem pismu« pritožil. Sartre ga je zavrnil in prekinil nadaljnje razpravljanje z njim. Razšel se je s Camusom v imenu svoje nove »izbire«, hkrati pa je napovedal, da bo tudi s seboj samim obračunal.² Nato je javnosti sporočil svoj

* Razprava je napisana za beograjsko revijo »Nova misao«.

¹ »Temps modernes«, št. 81, julij 1952, str. 12. Svoj plaidoyer za sovjetsko vnanjo politiko krona Sartre s temile besedami: »Toda ni se treba varati: če bo ZSSR nekega dne izgubila vsako upanje, da se je vojni mogoče izogniti, bo sama izzvala spopad« (str. 18).

² »Temps modernes«, št. 82, avgust 1952, str. 351.

sklep, da se udeleži kominformističnega »Kongresa ljudstev za mir«, ki se je decembra 1952 vršil na Dunaju. Zares je šel tja in nastopil na kongresu, hkrati pa je prepovedal, da bi se med kongresom v tem mestu uprizarjala njegova drama »Umazane roke«.

To je, na kratko povedano, tisto, o čemer se danes v zvezi s Sartrom največ govori in piše.

Ne bomo se spuščali v prerokovanja, ali bo Sartre šel po poti Gida ali po poti Celina ali po poti Aragona. Spor med obema francoskima pisateljema, ki sta tudi pri nas precej znana,³ nam je dal zgolj pobudo za razpravljanje o idejnem pravcu, s katerim je zlasti Sartrovo ime neločljivo povezano in ki je po drugi svetovni vojni naletel na precejšen odmev v nekaterih plasteh drobnoburžoazne inteligence, ne le na Francoskem, marveč tudi drugod. Gre za vsebino in za družbene korenine eksistencializma, za eksistencializem kot sodoben izraz malo-meščanske idejne zmede. Takoj spočetka je treba poudariti, da ima za poglobljanje te zmede precej zasluge tudi stalinizem s svojo pošastno kazuistiko, s svojim pragmatizmom, s katerim tudi v teoriji vse bolj izpodriva marksizem.

Razlogov za razpravljanje o teh vprašanjih je toliko več, ker tudi pri nas ponekod med izobraženstvom veljajo nazori sodobnih eksistencialistov in njenih idejnih predhodnikov za nekaj »novega« in za nekaj »sodobnega«. V naših literarnih revijah dostikrat slavijo knjižna dela eksistencialistov kot vrhunec sodobne književnosti, kot vzglede, ki jih je treba posnemati. Nasproti naprednim prizadevanjem, ki gredo za tem, da bi naše nedvomno težke in zapletene družbene probleme, zlasti probleme naše duhovne vrhnje stavbe, reševali znanstveno, materialistično in dialektično, kar edino lahko pripomore dejanskemu razvoju družbene misli, postavljajo idejno zmedo, ki lahko samo temu ali onemu zamegli vidike, ga zapelje v goščavo, kjer sredi posameznih dreves ne more več videti gozda. Z ničemer pa ta zmeda ne more služiti našemu družbenemu napredku. Ali bolje rečeno, njena edina korist je v tem, da se v boju z njo bistrijo (ali vsaj naj bi se bistrili) pravilni pogledi na našo družbeno problematiko.

V pričujoči razpravi bomo poizkusili odgovoriti predvsem na dve vprašanji: kakšne so družbene korenine eksistencializma in kaj ta pravec predstavlja v občem razvoju družbene misli.

³ Izmed Sartrovih del je pri nas v hrvaškem prevodu izšel njegov roman »La nausée (Gnus), kakor tudi drami »Morts sans sepulture« (Nepokopani mrličji) in »La putain respectueuse« (Obzirna vlačuga). Od Camusovih del je preveden v hrvaščino njegov roman »L'étranger« (Tujeec).

Eksistencializem dostikrat istovetijo s filozofskimi nazori Jean-Paula Sartra. Toda eksistencializma ni moči omejiti na Sartrove nazore, zakaj poleg njega in njegovega ožjega kroga, ki ga predvsem tvorita Simone de Beauvoir in Maurice Merleau-Ponty, imamo pisce, ki se prav tako nazivajo eksistencialiste, ki se pa v nekaterih vprašanjih ne skladajo s Sartrom in njegovimi nazori. Prav tako eksistencializem ni idejni pravec, ki bi se bil spočel in razvil šele med drugo svetovno vojno in po njej.

V svojem spisu »L'existentialisme est un humanisme« (Eksistencializem je humanizem), ki je nekakšen njegov filozofski manifest, deli Sartre eksistencialiste v dve vrsti: v »krščanske eksistencialiste«, katerih najvidnejša predstavnika sta Karl Jaspers in Gabriel Marcel, ter v »ateistične eksistencialiste«, med katere šteje predvsem samega sebe in svojega predhodnika Martina Heideggerja. »Krščanski eksistencializem« je starejši in izvira neposredno iz nazorov, s katerimi je pred več ko sto leti nastopil oče vse eksistencialne filozofije, Danec Sören Kierkegaard. »Krščanskemu eksistencializmu« zelo blizu je krog personalistov okrog francoske revije »Esprit«, posebno njen utemeljitelj Emmanuel Mounier.

Nekateri pisci in publicisti, katerih stališče je dokaj podobno Sartrovemu in jih tudi sam prišteva med eksistencialiste, se tega naziva odrekaajo. Tako niti dva največja predstavnika eksistencialne filozofije iz dobe med obema vojnama, »filozof eksistence« Jaspers in »filozof bitja« Heidegger, nočeta, da bi ju imenovali eksistencialista. Toda tu dejansko gre zgolj za formalistično dlakocepstvo, ne pa za bistvo vprašanja. Tudi Albert Camus noče biti eksistencialist, čeprav po vsej svoji idejni usmerjenosti spada v ta krog.

Pri nas ne bi mogli govoriti o kakih izrazitejših filozofskih ali literarnih pristaših eksistencializma. Kolikor se njegov vpliv razodeva v književnih proizvodih nekaterih, zlasti mlajših piscev, gre tu bolj za modno posnemanje v pogledu tematike in v pogledu sloga, vse skupaj pa se navadno izprepleta z idejnimi vplivi starejših šol buržoazne miselne dekadence, z bergsonovstvom, s freudizmom itd. Morda je pri nas eksistencializmu, in sicer »krščanskemu eksistencializmu«, še najbližji Edvard Kocbek, ki je v svoji zbirki novel »Strah in pogum« že v naslovu naglasil dva važna principa eksistencialne filozofije.

Vrnimo se zdaj k Sartrovi razdelitvi eksistencializma v dve glavni vrsti. Po tej razdelitvi Sartre odgovarja na vprašanje, kaj je vsem eksistencialistom skupno, kakšno je njihovo skupno izhodišče:

»Kar jim je skupno, je kratko malo dejstvo, da je po njihovem mnenju eksistenca pred esenco (l'existence précède l'essence), ali če hočete, da je treba izhajati od subjektivitete.«⁴

Pričnimo pri tej osnovni postavki vseh eksistencialistov.

Spor o tem, kaj je pred čim, esenca pred eksistenco ali eksistenca pred esenco, ima svoj izvor v Platonovi filozofiji. Znano je, da po Platonovem nauku o idejah esence, bistva, obstajajo same po sebi kot božanske ideje, kot idealni tipi vsega, kar je v konkretni resničnosti. Že Aristotel je v svoji znani kritiki Platonovih idej to postavko imenoval najnesmiselnjšo trditev.⁵ Prepir o esencah in o njihovem odnosu nasproti eksistenci, nasproti bivanju, nasproti posamičnemu, se vleče skozi srednjeveško sholastično filozofijo vse do najnovejšega časa, ko je eksistencializem to vprašanje spet na svojski način postavil.

Takoj izpočetka je treba reči, da ločitev esence od eksistence najdemo samo v idealističnih filozofskih sistemih. Materialistična filozofija ni tega dvojega nikoli ločevala. Že Spinoza je izenačeval »esence« in »nujne zakone stvari«.⁶ Objektivni idealist Hegel, ki v svoje postavke vključuje mnoge bistvene elemente materialistične filozofije, za Heglom pa tudi dialektični materialisti postavljajo enačaj med »bistvom prirode«, pojmom »vrste« in zakonom.⁷ Esenca, bistvo, bistveno, je po njihovem mnenju tisto obče, kar se zakonito pojavlja v posamičnem. Ves razvoj človeškega duha in posebej ves razvoj znanosti je neprestano in vse globlje prodiranje v bistva, je neprestano odkrivanje novih in novih zakonitosti dogajanja v prirodi in v družbi.⁸ Ni mogoče zanikati objektivnosti občega v posamičnem, esence v eksisten-

⁴ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, izd. Nagel, Paris 1951, str. 17. Personalist Jean Lacroix prav tako poudarja, da se »ves personalizem sklada z eksistencializmom v pogledu prvenstva subjekta, ali bolje, subjektiv« (Marxisme, existentialisme, personnalisme, izd. Presses universitaires de France, Paris 1951, str. 76).

⁵ Aristoteles, *Metafizika*, B 2, 997 b. Kritiko takih in podobnih spekulativnih konstrukcij glej tudi pri Marxu, Sveta družina, poglavje V, 2.

⁶ Spinoza, *O izboljšanju razuma*, XIV (§ 101).

⁷ Lenin, *Filosofske tetradi*, Moskva 1947, str. 250. Na drugem mestu Lenin iz Hegla (»zakon je bistveni pojav«) izvaja, da sta »zakon in bistvo pojma istorodna« (enega in istega reda), ali bolje, ene in iste stopnje (ibid., str. 127).

⁸ ibid., str. 237: »Človekova misel se neskončno pogloblja od pojava k bistvu, od bistva prvega, tako rekoč, reda, k bistvu drugega reda itd. brez konca.« Glej tudi Lenin, *Materijalizam i empiriokriticizam*, izd. »Kulture«, Beograd 1948, str. 272.

stenci.⁹ To pa hkrati pomeni, da ni moči ločiti esence od eksistence. Esenca je v eksistenci, bistvo v konkretnem bivanju, kakor je obče zgolj v posamičnem, toda je in se razodeva v bistvenih kvalitetah vrste. Vrsta »človek«, na primer, obstoji le s tem, da obstoje posamični ljudje; človek se s proizvodjalno dejavnostjo kot vrsta loči od živalskega sveta. Družbeni razredi so samo s tem, da so njihovi posamezni pripadniki. In narobe, ni posameznika izven njegove vrste ter, v razredni družbi, izven njegovega razreda, ni posameznika izven določenega družbenega sloja, izven določene družbene skupnosti. Posamezniki prihajajo in odhajajo, nastajajo in nestajajo, obče pa je relativno trajno, se pravi, tudi obče ni neminljivo: razredi, ljudstva, narodi nastajajo in nestajajo, pa tudi vrsta »človek« sama je minljiva. Z drugimi besedami, tudi bistva je treba pojmovati dialektično. Medtem ko so za starejše materialistič bistva še neizpremenljiva in večna, jih imamo danes za izpremenljiva in minljiva.

Tako problem odnosa med esenco in eksistenco postavlja sodobna materialistična filozofija.

Lahko bi takoj rekli, da se Sartrova misel in misel vseh ostalih eksistencialistov, ki ločijo eksistenco od esence, vrti v miselnih krogih, ki imajo svoj izvor pri Platonu. S tem kajpak ne mislimo reči, da je Sartre platonik. Niti najmanj ne. Nasprotno, Sartre zanikuje Platonovo postavko o konkretnem človeku kot uresničenju božanske ideje človeka, zanikuje obstoj človekovega bistva izven in pred njegovim konkretnim bivanjem; pravilno, čeprav niti najmanj ne izvirno, poudarja, da taka postavka pomeni metafizično posploševanje človeške proizvodjalne prakse: preden proizvod je v resničnosti, je v proizvodjalčevem zasnutku. Sartre prav tako izpodbija postavko klasične buržoazne filozofije XVII. in XVIII. veka o neizpremenljivi človeški prirodi kot bistveni praosnovi vsakega posamičnega človeka.¹⁰

Če pravimo, da se eksistencialisti vrte v miselnih krogih, ki imajo svoj izvor pri Platonu, hočemo s tem kratkomalo podčrtati, da je eksistencialna filozofija ena izmed različic idealistične filozofije, pa čeprav nam Sartre, kakor mnogi drugi filozofi novejšega časa, skuša priporočiti svoje nazore kot nekaj, s čimer sta premagana tako idealizem kakor materializem.¹¹

⁹ *ibid.*, str. 153.

¹⁰ *L'existentialisme est un humanisme*, str. 18—20.

¹¹ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, izd. Gallimard, Paris, str. 31.

Idealistični značaj eksistencializma je povsem na kratko in jasno izražen z besedami, s katerimi Sartre pojasnjuje glavno postavko eksistencialne filozofije: »nič ni vzrok zavesti.«¹²

S tem, da loči esenco od eksistence, trdeč, da je pri človeku eksistenca pred esenco in da človeška zavest nima vzroka, eksistencializem zanikuje sleherni zakonitost družbenega dogajanja, izpreminja človeka v bitje, »ki obstoji, preden ga je moči definirati s katerim koli pojmom.«¹³ V razvoju človeških skupnosti ni nobene obče zakonitosti in nobene pogojenosti posameznika po družbeni resničnosti, njegove zavesti po zavesti družbene skupnosti, razreda, sloja itd. Ni okolje tisto, ki vpliva na človeka, marveč se človek prosto opredeljuje nasproti okolici. To stališče eksistencializma je najbolj določeno izrazil Sartrov somišljenik Maurice Merleau-Ponty:

»Jaz sem absolutni izvor. Moja eksistenca ne poteka iz moje preteklosti, iz mojega fizičnega in družbenega okolja. Ona jim gre nasproti in jih podpira, zakaj jaz sem tisti, ki stori, da zame obstajajo (in potemtakem obstajajo v edinem pomenu, ki ga ta beseda zame lahko ima) ta tradicija, glede katere sem sklenil, da jo prevzamem, ali to obzorje, čigar oddaljenost od mene, ki mu ne pripada kot svojstvo, bi izginila, če ne bi bilo mene, ki jo preletim s pogledom. Znanstveni vidiki, po katerih sem jaz samo trenutek sveta, so zmerom naivni in licemerni, zakaj ne da bi ga omenjali, predpostavljajo ta drugi vidik, vidik zavesti, s katero se svet šele okrog mene razprostre in pričinja zame obstajati.«¹⁴

K posameznim postavkam sodobnega eksistencializma se bomo še vrnili in se pri njih delj zadržali. Za zdaj pa ostanimo pri glavni postavki eksistencialne filozofije in ji skušajmo bližje opredeliti mesto v zgodovinskem razvoju družbene misli.

Sartre in Merleau-Ponty in vsi drugi eksistencialisti, od Kierkegaarda sem, trdijo, da je treba izhajati od subjektivitete. Ona je absolutni izvor. Dejavnost človeškega individua ni po ničemer pogojena. Ona je prosta in se prosto angažira v svetu.

¹² *ibid.*, str. 22 (opomba).

¹³ *L'existentialisme est un humanisme*, str. 2. Na drugem mestu Sartre to misel izrazi določneje: »Nobeno dejansko stanje, naj že bo kakršno koli (politična struktura, ekonomika družbe, psihološko »stanje« itd.), ne more samo po sebi motivirati nekega dejanja.« (*L'Être et le néant*, str. 510.)

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, izd. Gallimard, Paris 1945, str. III.

Ta eksistencialistična postavka predvsem ni niti nova niti izvirna. Že v V. veku pred n. št., za časa globokih kriz grškega sužnjeposestniškega sistema, je sofist Protagora dejal, da je »vseh stvari merilo človek, bivajočih, kako so, nebivajočih, kako niso«. ¹⁵ Začenši s tem praočetom filozofskega relativizma in pragmatizma se sodobni eksistencialistični subjektivistični navezujejo na vse tiste poglede in naziranja, v katerih se odsvita brezizhodnost določenih, preživelih ali kratkoma družbeno neboljanih plasti.

Če analiziramo idejne izvore sodobnega eksistencializma, lahko ugotovimo, da se v njem v novih zgodovinskih okoliščinah nadaljuje degeneriranje buržoazne filozofske misli, ki se je začelo že v prvi polovici XIX. veka. Poudarjanje in nadaljnje razvijanje najšibkejših plati in posameznih reakcionarnih zaključkov klasične buržoazne filozofije, odrivanje vsega tistega, kar je bilo v le-tej zares velikega in trajnega — to so glavna obeležja tega degeneriranja.

Da bi razumeli razvoj buržoazne filozofije v novejšem času, zlasti pa razvoj eksistencialne filozofije, bo prav, če se v tej zvezi ustavimo ob Kantovem primeru.

Vsa filozofska dekadenca XIX. in XX. veka se skrbno izogiba materialističnih elementov v naziranjih tega velikega misleca, vsega tistega, kar ima v njegovih raziskovanjih možnosti in meja človeške spoznavne trajno vrednost. Po drugi plati se navezuje na Kantov agnosticizem in apriorizem, zlasti pa na njegov nauk o avtonomiji volje. Marx je prav nauk o avtonomiji volje imel za idejni odsvit nemočnega protesta, ki ga je nemško meščanstvo tistega časa naslavljalo fevdalno-absolutističnemu režimu. ¹⁶

Čeprav Kantova praktična filozofija s svojo avtonomijo volje vsebuje elemente kasnejših voluntaristično-subjektivističnih filozofskih

¹⁵ Anton Sovrè, *Predsokratiki*, izd. Slovenska Matica, Ljubljana 1946, str. 140.

¹⁶ Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1932, str. 175: »Položaj Nemčije konec preteklega stoletja se povsem odsvita v Kantovi kritiki praktičnega razuma. Med tem ko je francoska buržoazija v najkolasnejši revoluciji zgodovine prišla na oblast in osvojila evropsko celino, med tem ko je že emancipirana angleška buržoazija revolucionirala industrijo in si podvrgla Indijo politično, ves ostali svet pa trgovsko, so nemočni nemški meščani pripeli samo do »dobre volje«. Kant se je zadovoljil z golo »dobro voljo«, pa čeprav ostane brez slehernega rezultata, ter prenesel uresničenje te dobre volje, harmonijo med njo in potrebami ter nagoni individua, v onostranstvo. Ta Kantova dobra volja povsem ustreza nemoči, pritenjenosti in siromaštvu nemških meščanov, katerih malenkostni interesi se niso mogli nikoli razviti v skupne, nacionalne interese razreda...« (napisano 1845—1946).

pravcev, ne smemo spregledati velike razlike, ki je med Kantovo filozofijo in temi dekadentskimi pravci.

Po Kantu je volja svobodna, kolikor je neodvisna od vseh »empiričnih pogojev«, od »čutnih pobud«, od »samovoljnih, samih zase slučajnih odredb (Verordnungen)«, od »tuje volje«;¹⁷ toda vsaka svobodna volja se ravna po moralnem zakonu, ki jo neposredno opredeljuje (bestimmt) in ki potemtakem deluje kot zapoved višjega bitja. Kantova praktična filozofija je sicer filozofija tedaj nemočnega razreda, ki jo je pogajala nemška zgodovinska konkretnost, toda ne razreda, ki razpada, marveč nasprotno, razreda, ki teži za svojo politično emancipacijo. Kantovi imperativi moralnega ponašanja so filozofski izraz buržoaznih družbenih prizadevanj, izraz nemočne težnje za tem, da bi se v družbi, temelječi na medsebojni konkurenci privatnih lastnikov, vskladili interesi posameznikov in razreda, razreda in družbe, katere predstavnik hoče razred biti in v določenem zgodovinskem razdobju dejansko tudi je. Kantov »razum« s svojimi apriornimi zakoni in kategorijami je razum razreda, čigar zapovedim se mora podrediti volja posameznika. Postulati Kantovega praktičnega razuma, ideje boga, svobode in nesmrtnosti, so ideali buržoazne družbene dovršenosti, premeščeni v onostranstvo, cilji, katerim se posameznik v svoji končnosti lahko samo asimptotično približuje. Znano je, da je bil Kant, prav tako kakor tudi drugi predstavniki nemške klasične filozofije, precejšen oboževalec francoske revolucije in njenih idej. Znan je tudi vpliv, ki ga je imel Rousseau na Kanta. In ni zastonj prav tisti Marx, ki je tako uničujoče kritiziral Kantov nauk o avtonomiji volje, hkrati menil, da Kantova filozofija »lahko po pravici velja za nemško teorijo francoske revolucije«.¹⁸

Kantovi nasledniki v plejadi nemških klasičnih filozofov, zlasti pa Hegel, so spoznali, da je Kantov »razum« zgodovinski proizvod, proizvod razvoja človeške zavesti, v čigar stopnjah se po njihovem mnenju odsvita proces samospoznanja absolutnega duha. Njihova največja zasluga je v tem, da so, čeprav v izkrivljeni, idealistični obliki, vnesli v filozofijo misel o dialektičnih zakonitostih v razvoju družbe in družbene zavesti. Ta misel je bila velika pobuda za nadaljnje raziskovanje družbene resničnosti, ki je pripeljalo do Marxove in Engelsove znanstvene teorije o razvoju družbe in družbene zavesti.

¹⁷ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, passim.

¹⁸ »Filozofski manifest zgodovine šole prava«, 1842, Marx-Engels, Dela, Moskva-Leningrad 1928, zv. I, str. 212 (v ruščini).

Eksistencializem je bil spočet nekje daleč na stranpoti, po kateri je krenila postklasična buržoazna filozofija, potem ko je sredi XIX. veka zapustila glavno razvojno pot progresivne družbene misli.

II

Med Kantom in prvimi predstavniki eksistencialne filozofije leži razdobje Velike francoske revolucije in njenih osvobodilnih vojn, termidorske reakcije in Napoleonovih pohodov, metternichovstva, revolucionarne plime v letih 1830—1848, okrepitve buržoazije na oblasti v Angliji in v Franciji. V tem razdobju se buržoazni družbeni ideali zmerom bolj vtapljajo v prozi vsakdanje buržoazne poslovne stvarnosti in se kompromitirajo. Poleg fevdalne kritike kapitalizma se pojavlja drobnoburžoazna, potem pa tudi proletarska kritika. Fevdalna kritika dostikrat demoralizirajoče vpliva na drobnoburžoazno kritiko. Orgije kapitalističnega podjetništva dajejo hrane dekadentskim razpoloženjem zlasti v konservativnih krogih in med drobno buržoazijo, razpoloženjem, ki najdejo svoj izraz v filozofijah individualizma, indeterminizma in iracionalizma. Drobna buržoazija, ta najbolj atomizirana plast kapitalistične družbe, se je znašla med obema osnovnima razredoma te družbe, med buržoazijo in proletariatom. Na tem dejstvu so njeni ideologi pričeli graditi iluzijo o svoji »nadrazrednosti« in »nepristranosti«, o neodvisni kritični osebnosti.¹⁹

Eksistencialna filozofija se je potemtakem spočela v pogojih razredne demoralizacije in razpada. Vzniknila je iz reakcionarne fevdalno-cehovske romantike. S to družbeno podlago njenega nastanka si lahko razlagamo tudi njeno razmerje do klasičnega buržoaznega racionalizma.²⁰ Sören Kierkegaard, utemeljitelj eksistencialne filozofije, reducira vso problematiko tistega časa na pomanjkanje religioznosti:

¹⁹ Marx v pismu Annenkovu z dne 28. decembra 1846: »Zaradi lastnega položaja postane malo meščan v razviti družbi na eni strani socialist, na drugi pa ekonomist, to je, zasleplja ga sijaj velike buržoazije, sočuten pa je tudi do trpljenja ljudstva. On je buržuj in ljudstvo. Na dnu svoje duše se ponaša s tem, da je nepristranski, da je našel resnično ravnotežje, ki teži za tem, da bi se razlikovalo od zlate sredine. Takle malomeščan obožuje protislovje, ker je protislovje osnova njegovega bitja«. (Marx-Engels, Izbrana dela, izd. Cankarjeva založba v Ljubljani, 1951, zv. II, str. 582.)

²⁰ Subjektivizmu eksistencialne filozofije je v Kantovi filozofiji napoti vse tisto, kar meri na objektivno zakonitost v družbenem življenju. Tako na primer Jaspers in Sartre zamerita Kantu, češ, da ni, išočoč univerzalne zakone subjektivitete, dospel do osebnosti. L. Gabriel, pisec obširnega

»V vsej Evropi so se z naglico rastoče strasti posvetno zapletli v probleme, ki jih je samo božansko moči rešiti, na katere samo krščanstvo lahko odgovori in je tudi že zdavnaj odgovorilo... Napaka srednjevekovja ni bila v religioznih nastrojenjih, marveč v tem, da so ta nastrojenja prezgodaj izginila.«²¹

Kierkegaard zanikuje možnost racionalne rešitve problemov, ki jih postavlja njegov čas. On se dvigne proti Heglu in njegovi filozofiji ter zahteva vrnitev k naukom krščanskega filozofa Avgušтина, ki je za časa razpadanja rimskega cesarstva pridigal popolno nemočnost človeškega bitja pred nespoznanimi in nespoznavnimi sklepi božjimi. Opirajoč se na to idejno dedščino je Kierkegaard navrgel vse glavne postavke eksistencialne filozofije.

Človek se znajde in se »ustvarja«, se »uresničuje« v zavrženem svetu. Božje bistvo mu je skrito, ni kaŕipota v ŕivljenju. Obsojen je na svobodo, obsojen je, da sam najde pot k bogu, na čigar bistvu je udeleženo tisto, kar je v človeku duhovnega. Človek neprestano pre-rašča svoj aktualni »jaz«, se »izničuje«, »visi iz sebe« v tisti »jaz«, katerega »izbere«, za katerega se opredeljuje in ga s svojim bivanjem uresničuje.²² Kot svoboden človek nenehno lahko greši, se oddaljuje od boga, od tega absolutnega »jaza«. Zavest o svobodi in s tem o popolni odgovornosti, zavest o tem, da človek, opredeljujoč se, angaŕira-joč se v ŕivljenju, neprestano lahko napravi greh, hkrati pa ne more, da se ne bi opredelil, zakaj neopredelitev je takisto neke vrste opre-

dela o razvoju eksistencialne filozofije in sam skoz in skoz idealist, vidi osnovno razliko med Kantom in eksistencialno filozofijo v temle: »ŕe Kantu je bilo jasno, da v objektivnem ni svobode, da svobode na področju teoret-skega razuma ni moči smatrati za predmet polnovredne spoznave; ona je mogoča samo na področju praktičnega razuma, v subjektivnem, v uresničevanju npravnostnega imperativa po človeškem bivanju: Ti moreš, ker moraš (du sollst). Za eksistencialno mišljenje to uresničevanje ni v izpolnjevanju nekega abstraktnega, formalnega npravstvenega zakona, kategoričnega impe-rativa, marveč je to uresničevanje pravega bivanja, človekove duhovne ek-sistence. Ne gre torej za uresničevanje nečesa občega, marveč za samouresničevanje vsakega posameznika, tistega, kar on v sebi je, njegovega samobivanja, — gre za najpomembnejše ustvarjalno dejanje, za katero je vsak posameznik kot človek usposobljen in poklican«. (Existenzphilosophie, von Kierkegaard zu Sartre, izd. Herold, Dunaj 1951, str. 339.)

²¹ Sören Kierkegaard, Religion der Tat, zbornik izbranih del, izd. Kröner, Leipzig, str. 6 — 7, 148.

²² Po Sartru je »izničenje« zmerom dvojno: »po eni plati mora človek »postaviti neko idealno stanje stvari kot čisto sedanje nebitje (néant), z druge plati mora postaviti aktualno situacijo kot nebitje v odnosu na to stanje stvari«. (L'être et le néant, str. 510.)

delitev — ta zavest povzroča v človeku nenehni občutek tesnobe, strahu.²³ S tem, da se opredeljuje, s tem, da tvega, človek premaguje strah, v njem zmaga pogum.²⁴ V notranji borbi med strahom in pogumom posameznik uresničuje svojo esenco, svoje osebno bistvo, ki je do kraja uresničeno šele tedaj, ko se izpolni življenjska pot.

Kierkegaardove postavke se kakor rdeča nit vlečejo skozi vso kasnejšo eksistencialno filozofijo. V družbeni zmešnjavi — tako je tedanje revolucionarno vrenje pojmovala buržoazija — ki je neposredno sledila prvi svetovni vojni, je eksistencialna filozofija dobila v poversajski Nemčiji dva pomembnejša predstavnika v Jaspersu in Heideggerju. Kakor ta filozofija nesmisla ni tedaj v Nemčiji vzniknila slučajno, marveč je izražala mačka wilhelmovskega izobraženstva, ki ga je izid vojne razočaral in demoraliziral, tako se tudi po drugi svetovni vojni ni slučajno razširila na Francoskem. Položaj te dežele in razredni odnosi v njej na predvečer vojne, med vojno in po vojni, zlasti pa dejstvo, da je stalinistična politika KPF poglobila idejno zmešnjavo v vrstah francoskega malomeščanstva in zmanjšala družbeno vlogo francoskega delavskega razreda — vse to je ustvarilo sila plodna tla za rast in krepitev dekadentskih nastrojenj, katerih najustreznejši izraz je Sartrova filozofija.

Sodobni eksistencializem je v nekem pogledu dialektična negacija negacije razvoja, ki ga je postklasična buržoazna filozofija napravila v razdobju med Kierkegaardom in Sartrom. Filozofija sodobnih eksistencialistov se je vrnila h Kierkegaardu, toda na »višji« stopnji miselne dekadence. *Današnji eksistencializem, kakor nam ga na primer predstavlja Sartre v svojem glavnem filozofskem delu »L'être et le néant«* (Bitje in nebitje) je eklektična kaša, prirejena na temelju glavnih postavk Kierkegaardove filozofije iz schopenhauerjevstva, bergsonovstva, pragmatizma in Husserlove fenomenologije. Že kratek oris zgodovinskih pogojev, v katerih je eksistencializem nastajal in se razvijal, nam pove, da se ta filozofija skrajnega iracionalizma in indeterminizma, zanikavanja sleherne zakonitosti v naravi in družbi, zakonito pojavlja v razdobjih globokih družbenih kriz, ki jih

²³ Kierkegaard loči tisto, čemur Nemci pravijo »die Furcht« in kar naj bi pomenilo strah pred drugimi, od tistega, čemur Nemci pravijo »die Angst« in kar naj bi pomenilo strah pred samim seboj, pred možnostjo greha, tesnobo. Francozi rabijo za to izraz »l'angoisse«, to je, tesnoba.

²⁴ Religion der Tat, str. 197: »S tveganjem (durch das Wagnis) individuum doseže neskončnost; on ni več isti individuum, in tveganje ni eden izmed podvigov med mnogimi drugimi, en predikat več, ki pripada enemu ter istemu individuu, ne, s tveganjem se sam izpreminja.«

preživljajo preživeli razredi in družbeno neobogljene sloje: v razdobju po Francoski revoluciji, v razdobju po prvi svetovni vojni in Veliki oktobrski revoluciji, v razdobju po drugi svetovni vojni.²⁵

Zaustavili se bomo pri Sartrovem eksistencializmu kot najmlajšem poganjku Kierkegaardovega eksistencialističnega mišljenja, ki so ga »oplodili« rezultati skoraj stoletnega razvoja postklasične buržoazne filozofije od Schopenhauerja do Husserla.

»Ateistični« eksistencializem Heideggerja in Sartra, ki sta oba izšla iz Husserlove fenomenološke šole in je potem prvi potegnil drugega za seboj v eksistencializmu, se bistveno ne razlikuje od Kierkegaardovega »krščanskega« eksistencializma. Medtem ko je v »krščanskem« eksistencializmu bog dokaj podoben »skritemu bogu« zgodnejše protestantske teologije²⁶ in človeku nič ne pove, kako naj se ravna na življenjski poti, nadaljuje »ateistični« eksistencializem v tem pogledu tradicije buržoaznega liberalizma: vprašanje pušča odprto. Sartre sam pravi, da bivanje ali ne bivanje boga na stvari nič ne izpremeni:

»Če bi tudi bog bil, se nič ne bi izpremenilo; to je naše stališče. Mi kajpak ne verjamemo, da bog je, toda mislimo, da sploh ne gre za njegovo eksistenco; človek se mora sam znajti in se prepričati, da ga nič ne more rešiti pred samim seboj, niti dokaz o bivanju božjem.«²⁷

Naj bog bo ali ne, eno je po Sartrovem mnenju gotovo: človek je obsojen na to, da je svoboden.²⁸

²⁵ Povezanost sodobnega eksistencializma z razdobji globoke družbene demoralizacije v Nemčiji in v Franciji zlasti poudarja Georg Lukáč v svojem delu »Eksistencializem ali marksizem?« (glej francoski prevod, izd. Nagel, Paris 1948, str. 117 in sl.). Paul Foulquié v svojem informativnem spisu »L'existentialisme« posebej naglašja, da je Sartre pisal in zidal svoje glavno filozofsko delo »L'être et le néant« med nemško okupacijo Francije. L. Gabriel v že navedenem delu »Existenzphilosophie« pravi: »Ta odločitev, ta volja do nesmiselnega, ta volja do izničenja je ena izmed oblik eksistence, ki morda izvira iz občutka tistih, ki nimajo moči za nič drugega kakor za to, da se v svojem položaju znajdejo.« (Str. 162.)

²⁶ Kierkegaard je bil sam protestantovski teolog.

²⁷ L'existentialisme est un humanisme, str. 95.

²⁸ Ko govori o svbjem zadnjem dramatskem delu »Hudič in dobri bog«, Sartre kot njegov osnovni problem označuje problem »človekovega odnosa do boga ali, če hočete, človekovega odnosa do absolutnega«. Delo vsiljuje zaključek: človek mora sam izbirati, ni merila, po katerem bi lahko ravnal. Goetz von Berlichingen, glavni junak drame, pravi: »Verjeti pričenjam, da mi je bog dal carte blanche (popolno svobodo)«, (»Le diable et le bon dieu«, izd. Gallimard, Paris 1951, str. 115).

Svoboda izhaja iz razdvojenosti bitja in zavesti, iz popolne neodvisnosti zavesti, »bitja za sebe«, od objektivnega bitja, od »bitja kot takega«. Subjektiviteta, ki jo Sartre opredeljuje kot zavest o zavesti in od katere je treba izhajati, ker je absolutni izvor, stoji nasproti »bitju kot takemu«, nasproti danemu fizičnemu in družbenemu okolju, o katerem ni moči reči nič drugega kakor to, da je. O njem ni moči reči niti da je mogoče, niti da je nemogoče, niti da je povzročeno, niti da učinkuje. »Bitje kot tako«, bitje, ki je, kar je, ni niti aktivno, niti pasivno, marveč je brez slehernega smisla, kratkomalo je. To »bitje kot tako«, ki vključuje tudi vse fizično obstojanje mislečega subjekta, »se nam razodeva nekako nenadno, v napadu dolgočasje, gnusa itd.«²⁹ Sartre je v spoznavni teoriji intuitivist, kakor skoraj vsi predstavniki buržoazne filozofske dekadence. »Bitje kot tako« je nekaj v svoji odrevenelosti ravnodušnega nasproti zavesti, je preteklost, ki v nobenem primeru ne more delovati (agir) na zavest. Zato ga je moči samo intuitivno zaznati.³⁰

Kakor smo že dejali, Sartre meni, da je s svojo filozofijo premagal idealizem in materializem, ali kakor on pravi, realizem. On ima toliko prav, kolikor se v postklasični buržoazni filozofiji vobče dostikrat izprepletata vulgarni materializem in subjektivizem (Nietzsche, James, Freud itd.) in kolikor mu je uspelo, da v tem spečavanju na videz polarnih filozofskih nazorov pride do skrajnih meja.

Sartre ne zanikuje objektivnega obstoja vnanjega sveta. Po njegovem vnanji, objektivni svet je, toda samo kot nemi, v sebi samem nesmiselni pogoj subjektivnega bivanja. Subjektiviteta, zavest, je vse. Zavest, »bitje za sebe«, ni odraz »bitja kot takega«. Zaporedje in povezanost misli sta neodvisna od zaporedja in povezanosti stvari. Še več, eksistencializem stvarjem kot takim vobče odreka sleherni notranji red in povezanost. Šele misleči subjekt oboje vnaša v stvari. Zavest je sama sebi vzrok, causa sui. Ona se neprestano poraja iz ničesar.

V zvezi s tem se je treba nekoliko zaustaviti pri eksistencialističnem pojmovanju eksistence same.

²⁹ L'être et le néant, str. 14, 50–54. Na drugih mestih istega dela Sartre takole razvija svojo filozofijo nesmisla: »Nesmiselno je, da smo se rodili, nesmiselno je, da homo umrli« (str. 651). »Bitje je brez razloga, brez vzroka in brez nujnosti« (str. 715). Glavni junak njegovega romana »Gnus«, rentnik Roquetin, razmišlja: »Pojavil sem se po golem slučaju, obstojim kakor kamen, kakor biljka, kakor mikrob« (str. 98). »Kar je, se poraja brez razloga, se nadaljuje iz slabosti in umira slučajno« (str. 151).

³⁰ L'être et le néant, str. 51, 220.

V nasprotju s klasično filozofijo, ki med eksistenco in bitjem ne vidi neke bistvene razlike, marveč ji je, kakor na primer Heglu, eksistenca samo neposrednost bitja,³¹ eksistencializem ta dva pojma loči. Eksistenca pomeni za eksistencialiste neprestano preraščanje svojega bitja. Heidegger jo definira kot *ipsum transcendens*, kot samopreraščanje, kot neprestano samouresničevanje. Eksistenca pripada samo človeku. Samo misleči subjekt lahko eksistira. O človeku kot mislečem bitju ni moči reči, da kratkomalo je, marveč on eksistira. Medtem ko je »bitje kot tako« tisto, kar je, človek s svojo zavestjo kot »bitjem za sebe« zmerom je tisto, kar ni in nikoli ni tisto, kar je.³² Preprosto dejstvo, da je človek bitje, ki misli in spoznava, da je bitje, ki si zmerom postavlja določene cilje in jih skuša doseči, preraščajoč s tem svoje aktualno bitje, to preprosto dejstvo eksistencialisti utapljajo v morju verbalizmov, ga trgajo od celotne družbene resničnosti, ga maličijo in mistificirajo.

Po ničemer opredeljen, se človek sam nenehno opredeljuje v okolju, mu gre naproti, ga dojema in ga s tem izpreminja v situacijo svojega bivanja.³³ Okolje postavlja zgolj apriorne meje njegovega bivanja, njegove situacije v svetu, tvori »človeško vesoljnost položaja« (*une universalité humaine de condition*). Toda samo to. Okolje ni nič, če ga človek ne doživlja, če se svobodno ne opredeljuje v odnosu nanj. »Absolutni izvor« je slej ko prej zavest mislečega subjekta.³⁴ Ne le da na njegovo dejanje ne učinkuje njegovo fizično in družbeno okolje; tudi tisto, kar on je, v ničemer ne učinkuje na tisto, kar on bo, zakaj v tem primeru dejanje ne bi bilo zares svobodno.³⁵ Vsako dejanje je povsem izvirno in vsaka nova odločitev daje človeku novo obeležje, novo osebnostno esenco, bistvo, ki spet s svoje strani v ničemer ne določa njegovih nadaljnjih odločitev. O nekem končnem bistvu dane osebnosti lahko govorimo šele ob zaključku njene življenjske poti, ko ji smrt onemogoči sleherno nadaljnje »uresničevanje« in »samopreraščanje«.

Sartre je življenje subjekta sesekljal na vrsto odločitev, s katerimi se neprestano oblikuje in ukinja njegova esenca. Zanikujoč zvezo med temi »esencami« je dejansko zavrzel vsako znanstveno psihologijo.^{35a}

³¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, izd. Meiner, Leipzig 1932, zv. II, str. 110.

³² *L'être et le néant*, str. 55.

³³ *ibid.*, str. 660.

³⁴ *L'existentialisme est un humanisme*, str. 67–69.

³⁵ *L'être et le néant*, str. 69.

^{35a} *Ibid.*, str. 555: »Tako v človeški dejavnosti ne najdemo ničesar danega v tem smislu, da bi temperament, karakter, strasti, načela razuma bili pri-

To njegovo pojmovanje se razodeva tudi v njegovih književnih delih: med njegovimi junaki ni celovitih karakterjev, njihova dejanja so brez motivacije, samovoljna, slučajna.

Človek je zgolj tisto, kot kar se »dela«. Tako n. pr. po Sartrovem mnenju ne moremo govoriti o zatrtih talentih, zakaj talenta ni, če se ne uresniči. Kategorijo možnosti kot še ne ostvarjene, toda v realnih pogojih postavljene resničnosti Sartre kot popoln indeterminist v tem materialističnem smislu sploh izključuje. Sleherni človek je docela sam odgovoren za svoja dejanja, za svoj položaj, za svojo usodo. Če se človek sklicuje na moralne vrednote, ki so bile pred njim, če iztakne kak determinizem, da bi z njim opravičil svoje ravnanje, tedaj je to le znamenje njegove »slabe vesti«. ³⁶

Skratka, eksistenca je neprestano opredeljevanje, neprestana izbira, neprestano in čisto dejanje, *actus purus*. Sartre pravi:

»Človek ni nič drugega kakor svoj projekt; on toliko biva, kolikor se uresničuje, on potemtakem ni nič drugega kakor celota njegovih dejanj, nič drugega kakor njegovo življenje.« ³⁷

Kot takšno se človekovo bivanje prične s »prvim projektom za življenje«, z »izvirno izbiro našega bitja«, kar vse je mistika, ki pri Sartru nadomestuje mistiko Schopenhauerjeve »volje do življenja«, Nietzschejeve »volje do oblasti«, Bergsonovega »življenjskega elana« in Freudovega »libida«. ³⁸

Eksistencializem je potemtakem izrazito voluntaristična filozofija. Kot tak lahko služi za idejno podlago sleherni politični kazuistiki in breznačelnosti.

Eksistencialistični voluntarizem je moči na kratko povzeti s Sartrovo postavko, da človek ni tisto, kar je, marveč tisto, kar hoče biti. ³⁹

dobljena ali prirojena data, ki bi obstojala kakor obstoje stvari. Empirično opazovanje človeškega bitja nam ga kaže kot organizirano enotnost ponašanja ali »vedenja«. Biti ambiciozen, strahopeten ali srborit, vse to je kratkomalo ponašanje na ta ali oni način, v takih ali drugačnih okoliščinah. Behaviouristi so imeli prav, ko so menili, da je edino pozitivno psihološko proučevanje mogoče kot proučevanje ponašanja v strogo določenih situacijah.

³⁶ L'existentialisme est un humanisme, str. 57, 80—81. Ljudje »dobre vesti« so po Sartru tisti, katerih dejanja razodevajo iskanje svobode kot take.

³⁷ *ibid.*, str. 55.

³⁸ L'être et le néant, str. 651, 657.

³⁹ L'existentialisme est un humanisme, str. 22. Na istem stališču stoji tudi Camus v svojem delu »Sizifov mit«: »Ni meje med tistim, kar človek hoče biti in med tistim, kar je«. (Le mythe de Sisyphe, str. 110.)

Toda, človek, ki je, kar hoče biti, s svojim hotenjem ni sam. Suverenost njegove subjektivitete ogroža »drugi«. Vsak misleči subjekt biva v svetu, kjer bivajo tudi drugi misleči subjekti, drugi »absolutni izvori«, druge zavesti, ki se v svoji različni usmerjenosti medsebojno križajo, so si nasprotni. Zame je »drugi« objekt, kakor je vse drugo »bitje kot tako« okrog mene. Toda tudi jaz sem zanj objekt, in presoja me po tistem, kar sem za »drugega«, kakor se »drugemu« vidim; to pa pri nekdanjem Husserlovem učencu in intuitivistu Sartru sovpada s tistim, kar sem kot »bitje kot tako«. ⁴⁰ »Drugi« razbija moj svet, ustvarjajoč si svoj svet, čigar središče nisem več jaz; mojo zavest skuša vključiti v svoj svet, odvzeti mi svobodo opredeljevanja. Jaz sem spričo »drugega« samo še gledan v gledanem svetu. ⁴¹ Za »drugega« nisem tisto, kar hočem biti. Sebe »kot takega« zaznavam s pomočjo »drugega«. Kakršen koli je, »drugi« mi je medij, ki ga neogibno potrebujem, da bi se sam preraščal, uresničeval. Ob njem merim sebe; preraščajoč sebe hočem prerasti njega. Moj odnos do »drugega« je neprestana dilema: ali ga bom jaz prerastel, ali bo on mene. »Bistvo odnosov med zavestmi ni sožitje, marveč konflikt.« ⁴²

S teh vidikov tolmači Sartre vse odnose v družbi, razredni boj, odnose med narodnostmi itd.

Padec v svet, med »druge«, potrebo po »drugem« kot mediju, imenuje Sartre »izvirni greh«, »prvi padec«. ⁴³ »Drugi« mi je na poti, zaradi njega ne morem biti »čisti subjekt«, se pravi, ne morem gledati, ne da bi mene kdo gledal, ne da bi bil komu drugemu objekt; ne morem se uresničevati sam, ne da bi pri tem »drugi« posredoval. Skratka, zaradi »drugega« ne morem doseči tiste absolutne skladnje med mojim »bitjem

⁴⁰ L'être et le néant, str. 12: »Videz ne skriva bistva, marveč ga razodeva: on je bistvo«. Glej tudi Sartrov roman »Gnus«, hrvatski prevod, str. 110: »Stvari so vse v tistem, kar so videti, — a za njimi ni ničesar«.

⁴¹ L'être et le néant, str. 328.

⁴² ibid., str. 502.

⁴³ ibid., str. 349. Notranjemu odporu Sartrovega človeka proti »drugemu« je posvečena njegova drama »Huis clos« (Zaprta vrata), ki je bila prvokrat uprizorjena v Parizu maja 1944. V drami se menijo mrličji, se pravi, »bitja kot taka«, ki se ne morejo več svobodno uresničevati in so samo še odrevenela preteklost: »To je torej pekel. Nikoli ne bi bil verjel... Ali se spominjate: žveplo, grmada, raženj... Ah, kako neumno! Ni treba ražnja, pekla, to so Drugi«. (J. P. Sartre, Theatre, izd. Gallimard, Paris 1947, str. 167.) V svojem odgovoru na Camusov protest proti Jeansonovi kritiki skuša Sartre svoje subjektivistične nazore o »drugih« kot peklu raztolmačiti kot malone marksistične: človek v peklu je delavec, ki ga »drugi« tira na prisilno delo v tovarno. (Temps modernes, št. 82, avgust 1952, str. 350.)

kot takim« in »bitjem za sebe«, ki jo je človek od nekdanj pripisoval božanstvu, prenašajoč v onstranstvo svoje neuresničljive težnje po popolnosti.

Nenehna težnja Sartrovega človeka je, da bi postal sam svoj bog:

»Vse se godi tako, kakor da bi svet, človek in človek-v-svetu težili zgolj za uresničenjem boga, ki ga ni.«⁴⁴

Če smo zgoraj dejali, da se »ateistični« eksistencializem bistveno ne loči od »krščanskega«, nam ta prvi zaključek Sartrovega filozofiranja pravilnost te postavke samo potrjuje. Razlika nastopi šele z drugim zaključkom, ki izhaja iz prepričanja, da boga ni: zastonj se skušamo izničiti v božanskem, zakaj ideja boga je protislovna in človek je brezuspešna težnja (*une passion inutile*).⁴⁵

V svojem delu »Eksistencializem je humanizem«, ki ga je napisal neposredno po drugi svetovni vojni, leta 1946, skuša Sartre dokazati, da so njegovi nazori vendarle optimistična življenjska filozofija. V tem delu ni govora o »izvirnem grehu« in »prvem padcu« med »druge«, niti v njem ni govora o človeški težnji po božanskem. Iz kopice najrazličnejših, dostikrat sila nasprotujočih si postavk Sartrove filozofije, ki jih najdemo v njegovih prejšnjih delih, stopi zdaj v ospredje misel, da človek s svojim opredeljevanjem v svetu, s svojimi »izbirami« nenehno uresničuje svoj vzor človeka: »s tem, da sebe izbiram, izbiram človeka«. ⁴⁶ Bistvo »tesnobe«, v kateri človek neprestano živi, je v njegovi zavesti, da se s svojo »izbiro« ne uresničuje le on sam, marveč da je hkrati v nekem smislu zakonodajalec vesoljnega človeštva in da se ne more iznebiti občutka odgovornosti, ki jo prevzema nase za vse ljudi.

»Vse se godi tako, kakor da vse človeštvo gleda, kaj vsak človek dela, in se ravna po tistem, kar dela. Vsak človek si mora reči: ali sem zares tisti, ki ima pravico ravnati tako, da bi človeštvu lahko služilo za vzor tisto, kar delam. In če tega sebi ne reče, tedaj to pomeni, da sam sebi prikriva svojo tesnobo.«⁴⁷

Vulgarizirani Kantov »kategorični imperativ« — to je vse, kar konec konca ostane od praktične filozofije eksistencializma.

(Se nadaljuje.)

⁴⁴ *ibid.*, str. 717.

⁴⁵ *ibid.*, str. 708.

⁴⁶ *L'existentialisme est un humanisme*, str. 27.

⁴⁷ *ibid.*, str. 31–32.

EKSISTENCIALIZEM IN NJEGOVE DRUŽBENE KORENINE

(Konec)

Boris Zihert

III*

Videti v človeški zavesti nekakšno uhajanje samemu sebi (une sorte d'échappement à soi) — to je po Sartrovem mnenju eno izmed obeležij sodobne filozofije; to je smisel heideggerjevske transcendence, Brentanove in Husserlove intencionalnosti.⁴⁸ Z drugimi besedami, to je smisel filozofije, iz katere je izšel Sartre sam, hkrati pa tudi smisel njegove lastne filozofije.

S tem se vrnimo k vprašanju, ki smo se ga doslej dotaknili samo mimogrede.

Vsaka, tudi najbolj skrotovičena filozofija na svoj način odraža dejanske odnose v družbi. Kakšna je družbena podlaga filozofije, katere glavno obeležje je v tem, da njeni predstavniki vidijo v človeški zavesti nekakšno uhajanje samemu sebi?

Govoreč o eksistencialistični filozofiji in posebej o Sartrovem delu »Eksistencializem je humanizem«, Lukacs dokaj posrečeno opominja, da bi tako kakor Sartre lahko modroval poljuben malomeščan, če izvzamemo kajpak nekoliko zapleteno izrazoslovje, ki se ga vsi eksistencialisti in njim sorodni pisci poslužujejo v svoji vnemi, da bi bili za vsako ceno izvorni.⁴⁹

Vsem pravcem postklasične buržoazne filozofije, ki so se vrstili pred Sartrovim poizkusom »fenomenološke ontologije«, je lastno ostajanje pri tistem, kar nam je v naši zavesti »neposredno«, »prvotno«, »intuitivno« dano, se pravi, na površini dogajanja, zametavanje »predsodkov« znanosti, ki stika za bistvi, vzroki, zakonitostmi. Če vsem heideggerjevsko-sartrovskim postavkam o samopreraščanju človeka, o njegovem izničevanju in samouresničevanju, o nenehnem izbiranju, če vsemu temu poiščemo stvarni temelj, ga bomo našli v najbanalnejših dejstvih vsakdanjega družbenega življenja.

Površnemu pogledu se družbena resničnost najprej razodeva kot prepletanje in križanje najrazličnejših volj.

* Od tega poglavja dalje je razprava v svoji slovenski redakciji, v primeri z besedilom, ki je izšlo v 5. številki boegrajske »Nove misli«, na nekaterih mestih razširjena in dopolnjena.

⁴⁸ L'être et le néant, str. 62.

⁴⁹ G. Lukacs, Marksizem ali eksistencializem? (franc. izdaja), str. 87—88.

Vsak človek si kot za vestno bitje nenehno postavlja določene cilje. Postavljajoč si še tako neznaten cilj in usmerjajoč svojo voljo ter praktično dejavnost k njegovemu uresničenju, se človek nekako miselno projicira v neposredno bodočnost, zanika svojo sedanost. Ko doseže en cilj, si postavi drugega, in tako dalje do konca življenja. Človek živi, zavzemajoč se s svojo voljo za uresničenje svojih ciljev; v tem se izpreminja sam in izpreminja se njegov odnos nasproti okolju, v katerem živi, predvsem pa se izpreminja odnos okolja nasproti njemu. Njegova volja se neprestano, neposredno ali posredno, križa z nešteto drugih volj, se z njimi spoprijema ali pa v več ali manj vprašanjih najde skladnjo z njimi. Izid njegovih prizadevanj je odvisen od vrste okoliščin, na katere dostikrat lahko učinkuje sila posredno ali pa sploh ne more učinkovati. Zgolj slučajno se srečavajo ljudje, ki vse življenje ostanejo prijatelji; slučajno en človek kakor zla usoda prekriža življenjsko pot drugega človeka, postaneta si tekmeča na tem ali drugem področju javnega ali zasebnega življenja, poraja se sovraštvo; iz slučajnih srečanj se razvijajo zakonske zveze in ustanavljajo družine itd., itd.

Vsak človek išče svojo »srečo«, toda njeno uresničenje nikoli ni odvisno samo od njega. Šele na koncu življenja se človek do kraja »uresniči«. Problematika človekove »usode«, ki je prav posebno silila v ospredje zmerom, kadar so razpadale družbene vezi, temelječe na patriarhalni avtoriteti, na smotrni delitvi dela in na medsebojnem poroštvu članov plemena, stanu, ceha itd., je navdihnila antičnemu pesniku tele stihe:

»Torej čakaj zadnje ure tiho, tiho vsak zemljan
in se ne blagruj kot srečnik, dokler ne napoči dan,
ko dospe do mej življenja — prost trpljenja, muk in zla.«⁵⁰

Slučajnost človekove usode se sila stopnjuje z rojstvom buržoaznega sveta. V fevdalno-cehovskem redu je bodočnost človeka v tem smislu opredeljena, da se življenjska pot posameznika praviloma začne in konča v okviru enega in istega stanu ali ceha. Slučajno v njegovem dejanju in nehanju je po tem takem vključeno v dokaj ozek nujni okvir. V buržoaznem svetu se posameznik ne znajde le v vrtincu konkurenčnega boja »vseh proti vsem«, marveč mu je prav na tej podlagi načelno omogočeno prosto prehajanje iz enih življenjskih pogojev v druge, iz enega razreda v drugega. Z drugimi besedami, z zmago buržoaznega reda posameznik postane pravno svoboden. Njegovi

⁵⁰ Sofokles, Kralj Edip, zaključni spev zbor.

življenjski pogoji postanejo slučajnejši, možnosti njegove »izbire« se razširijo, čuti se prostejšega.^{50a} V buržoazni filozofiji se utrjuje iluzija o indeterminiranosti človekove zavesti in volje. Filozofski determinizem buržoaznih mislecev, vse do najnaprednejših med njimi, do francoskih materialistov XVIII. stoletja, ni mogel nikdar doumeti dialektične enotnosti nujnega in slučajnega, pojasniti slučajno iz nujnega, marveč pri njem nujnost sama konec koncev zmerom zdrkne v golo slučajnost.^{50b}

Površnemu pogledu se družbena resničnost, predvsem pa resničnost buržoaznega sveta, najprej razodeva kot velika igra slučaja.

Najrazličnejše so volje in najrazličnejši cilji, ki si jih postavljajo konkretni, živi ljudje.

Skozi dolga tisočletja, odkar obstoji zasebna lastnina na produkcijska sredstva, je volja ljudi bila in je še v veliki meri usmerjena k pridobivanju materialnih dobrin, k pridobivanju bogastva.

Drobni proizvajalec Janez h o č e v svojem gospodarstvu doseči takšen presežni dohodek, ki mu bo omogočal akumulacijo, najmanjše tuje delovne sile, razširjeno reprodukcijo. On h o č e prerasti samega sebe, »uteči« svojemu trenutnemu družbenemu bitju, ga »izničiti« v bitju imovitejšega gospodarja. Toda to se mu ne posreči. Martin ga prehití in upropasti, zakaj Martin je »močnejši«, »iznajdljivejši«, »sposobnejši«. Martin h o č e uresničiti svoj kantorjevski »projekt«, bije se s tekmeči iz lastnega razreda, uničuje na desetine in stotine drobnoproizvajalskih eksistenc.⁵¹ Uničeni Janez odide v tovarno, kjer najprej h o č e zaslužiti toliko, kolikor potrebuje za obnovev svojega drobnega gospodarstva. Ko se mu tudi to ne posreči, si h o č e izboljšati svoj materialni položaj kot mezdni delavec. Njegovemu sinu Stanetu pa tudi to ni več zadosti. On h o č e odpravo pogojev, v katerih mora človek drugemu človeku prodajati svojo delovno silo, postati predvsem njegov o b j e k t eksploatacije.

Toda volje teh in drugih ljudi so usmerjene tudi v druge smeri. Stane se vrže v politični boj, za svoje nazore h o č e pridobiti kar naj-

^{50a} Marx je v »Nemški ideologiji« buržoazno svobodo duhovito označil kot pravico človeka, da se v določenih okoliščinah neovirano veseli slučajnosti (str. 64).

^{50b} Kritiko buržoaznega, mehanicističnega determinizma glej tudi pri Engelsu, Dialektika prirode, srbski prevod v založbi »Kulture«, Beograd 1951, str. 225—227.

⁵¹ Marx-Engels, Die deutsche Ideologie, str. 45: »Posamezni individui samo toliko tvorijo razred, kolikor se morajo skupaj boriti proti nekemu drugemu razredu; sicer si pa v konkurenci stoje drug drugemu sovražno nasproti.«

več ljudi ter skupaj z njimi uresničiti svoj obćedruŹbeni cilj. Anton postane politik iz svojih osebnih ambicij, zato ker hoće na ta naćin povećati svoj vpliv v druŹbi. Znanstvenik Peter hoće rešiti neki znanstveni problem. Umetnik Drago hoće ustvariti svoj chef d'oeuvre. Mati Angela se hoće posvetiti vzgoji svojih otrok. In konćno, rentnik Pavel, ki nić noće, hoće vsaj to, da bi mu pustili, kar ima.

Iz vseh teh Janezov, Stanetov, Petrov, Angel itd., itd. sestoji druŹba. Njihove različne volje, pa naj se uresnićijo ali ne, neogibno privedejo do nekega druŹbenega rezultata. Aktivne postavke druŹbenega dogajanja so, pa naj bo to dogajanje za Janeza ali Draga še tako neprićakovano, naj v obeh ustvari še tak obćutek podrejenosti nećemu slućajnemu, obćutek nesmiselnosti vseh njunih prizadevanj v nesmiselnem svetu. Skratka, l j u d j e delajo svojo lastno zgodovino.

DruŹba se površnemu pogledu potemtakem kaŹe kot množica posameznikov z množico smotrnih volj. Za površnega imamo, kakor je znano, tisti pogled, ki se ustavlja in ostaja pri vnanjih pojavih, pri najoćitnejših platih, odsekih ali plasteh predmeta. Površnemu pogledu ostanejo skrita notranja gibalaa druŹbenega razvoja, skrito mu ostane vse tisto, kar v zadnji instanci usmerja voljo ljudi kot posameznikov in kot pripadnikov neke druŹbene tvorbe, razreda, stanu itd. Na površnem pogledu ne moreta temeljiti niti produkcija niti znanost, pa tudi prava umetnost ne. Če na njem temelje celi filozofski sistemi, tedaj je ta filozofsko površni pogled druŹbeno pogojen.

Z nastankom razredov kot najpomembnejšim rezultatom delitve dela v prvotni druŹbi, zlasti pa z delitvijo dela na umsko in roćno delo, je bil ustvarjen temelj za vse hitrejšo rast produktivnih sil, za razvoj znanosti in umetnosti.⁵² Toda s tem je bil hkrati ustvarjen tudi temelj za vse većjo hromitev ćloveške osebnosti v njenem nadaljnjem razvoju. Osebna volja se je v teh okolišćinah razvijala predvsem kot zasebna, privatna volja.^{52a} Ta hromitev je nedvomno dosegla svoj vrhunec v kapitalizmu, v navadnem in druŹavnem. Ozko obzorje sloja in stroke, zlasti pa interes razreda, usmerjajo pozornost mislecev razreda na določene odseke druŹbene resnićnosti. Absolutiziranje

⁵² Engels, Anti-Dühring, izd. Cankarjeva zaloŹba, Ljubljana 1948, str. 206 in 207.

^{52a} Prav kriŹanje posamićnih zasebnih, privatnih volj, ki jih posebni interesi ohlapneje ali krepkeje spajajo v razredne volje, tvori vso dosedanjo pisano zgodovino, ki jo Engels primerja z neskonćno kopico paralelogramov sil, katerih rezultante so zgodovinski dogodki (gl. pismo J. Blochu z dne 21. septembra 1890, Marx-Engels, Izbrana dela, zv. II, str. 628).

enega odseka, ene strani resničnosti, neogibno vodi v idealizem in misticizem.⁵³

Najizrazitejši predstavnik delitve dela na umsko in ročno delo je izobraženstvo, *intelligencia*. Inteligenca se pojavlja v vseh razrednih družbenih formacijah, vendar pa nikoli ne tvori posebnega razreda, marveč samo tisti del razreda, iz katerega se rekrutirajo misleci razreda, tvorci »misli in iluzij« razreda.

Govoreč o inteligenci eksploatacijskih razredov pravi Marx:

»Delitev dela, v kateri smo že zgoraj našli eno izmed glavnih sil dosedanje zgodovine, se tudi v vladajočem razredu kaže kot delitev na duševno in materialno delo, tako da znotraj razreda en del nastopa kot misleci tega razreda (kot njegovi dejavni konceptivni ideologi, katerim izdelava iluzij tega razreda o njem samem postane glavni prehranbeni vir), med tem ko je odnos drugega dela nasproti tem mislim in iluzijam bolj pasiven in receptiven, zakaj tu gre za tiste, ki so dejansko aktivni člani tega razreda in nimajo časa za to, da bi si izdelovali iluzije in misli o sebi samih. Znotraj tega razreda se ta njegova razcepljenost celo lahko razvije v neko zoperstavljanje in sovraštvo med obema deloma, toda le-to ob vsaki praktični koliziji, v kateri razred sam postane ogrožen, samo od sebe odpade, s tem pa hkrati izgine tudi videz, kakor da vladajoče misli niso misli vladajočega razreda in da imajo moč, ki se razlikuje od moči tega razreda.«⁵⁴

Ta nedvomno točna Marxova postavka o relativni samostojnosti inteligence nasproti razredu, ki mu pripada, je važna iz dveh razlogov.

⁵³ Lenin, *Filosofske tetradi*, str. 350: »S stališča dialektičnega materializma je filozofski idealizem enostranski, pretirani, überschwengliches (Dietzgen) razvoj (napihovanje, razširjanje) ene izmed črtic, strani, odlomkov spoznavne v absolutum, odtrgan od materije, od narave, obogotvorjen... Človekova spoznava ni (respective, ne gre po) premica, marveč krivulja, ki se neskončno približuje vrsti krogov, spirali. Vsak odsek, odlomek, košček te krivulje se lahko izpremeni (enostransko izpremeni) v samostojno, celo premico, ki potem (če za drevesi ne vidimo gozda) pelje v močvirje, v popovstvo (kjer jo utrjuje razredni interes vladajočih razredov).« Pripomnimo lahko še to, da se idealistično enostranski filozofski nazor ni slučajno rodil v družbi, za katero je značilna vse izrazitejša polarizacija zavesti, ustvarjalne zamisli, volje na eni strani, v razredu gospodarjev, in praktičnega uresničevanja te zamisli in volje, skratka, neposrednega proizvajanja, na drugi strani, v razredu »orodij, ki govorijo«, sužnjev. Ko je ta polarizacija v antični Grčiji dosegla najvišjo stopnjo, se je pojavil Platon.

⁵⁴ Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, str. 36.

Prvič, omejena na izključno duševno, umsko delo, se inteligenca loteva problemov, ki dostikrat na videz stoje nad ali izven dosega vsakdanjih, konkretnih odnosov in bojev med posamezniki in med razredi. Na tej podlagi se v njej poraja ter neprestano obnavlja iluzija o njeni nadrazrednosti in nepristranosti. Ima se za nosilca neodvisnega mišljenja, pri čemer dejansko istoveti neodvisno mišljenje z mišljenjem svojega razreda, medtem ko ji je odvisno, nesamostojno mišljenje vsako mišljenje, v katerem se izraža vpliv drugih razredov. Ukvarjajoč se pretežno z znanstvenimi, filozofskimi, umetniškimi, pravno-političnimi in tehnično-organizacijskimi problemi, je nagnjena k enostranskemu pojmovanju družbene resničnosti, iščeč gibala družbenega dogajanja izključno v družbeni vrhni stavbi, v človeški zavesti.

Drugič, prav relativna samostojnost inteligence nasproti razredu, ki mu pripada, lajša njenim najrazvitejšim elementom, katerih razuma ni mogla zaslužniti in ohromiti ozka specializacija poslov v izobraženstvu samem, da se v prelomnih zgodovinskih razdobjih ločijo od svojega razreda in se priključijo družbenim silam, v katerih odkrivajo nosilce občečloveškega napredka. Če je Marx še pred sto leti nekatere dele tedanje inteligence po pravici imenoval stanove, ki imajo privilegij na iluzijo,⁵⁵ je hkrati tudi poudarjal pomen tistih predstavnikov inteligence, »ki so se dokopali do teoretičnega razumevanja vsega zgodovinskega gibanja«.⁵⁶

Po svojem razrednem poreklu večji del sodobne inteligence še zmerom pripada buržoaziji, predvsem pa drobni buržoaziji. Iz teh razredov so se rekrutirali tudi največji misleci revolucionarnega proletariata Marx, Engels in Lenin. Takšnega porekla je velika večina tiste inteligence, ki je imela in še ima precej važno vlogo v delavskem gibanju vseh dežel in tudi pri nas.⁵⁷

Toda, velika razlika je med tako »buržoazno« in »drobnoburžoazno« inteligenco ter tisto buržoazno in drobnoburžoazno inteligenco, o kateri govorimo, kadar razpravljamo o družbenih koreninah takšnih idejnih pojavov, kakršen je na primer eksistencializem. Ta razlika vsaj prvenstveno ni v tem, da so se prvi pridružili delavskemu gibanju, medtem

⁵⁵ ibid., str. 177.

⁵⁶ Marx-Engels, Izbrana dela, zv. I, str. 29.

⁵⁷ Pod pogoji kapitalistične eksploatacije si proletariat ne more v večjem obsegu ustvarjati svoje lastne, po poreklu proletarske inteligence. Samo posameznikom iz delavskega razreda se zlasti z aktivnim delom v delavskem gibanju in z izredno marljivostjo ter prizadevnostjo posreči, da dosežejo izobrazbo, ki je enaka, časih pa celo prekosi izobrazbo visoko šolanega intelektualca.

ko se drugi niso. Dejansko so v delavskem gibanju zmerom tako prvi kakor drugi. Razlika je predvsem v tem, da so prvi v svoji zavesti in v svojih dejanjih obračunali s svojim razredom, medtem ko drugi niso. Potem ko preidejo na pozicije najnaprednejšega razreda in se vključijo v boj za zmago njegovih družbenih ciljev, postanejo prvi prevodniki socialističnih idej tudi v neproletarskih plasteh delovnega ljudstva. Kolikor pa se drugi znajdejo v delavskem gibanju, v njem širijo idejne vplive svojega razreda. V prehodni dobi od kapitalizma v socializem inteligenca druge vrste s svojim idejnim vplivom krepi restavratorske in birokratske težnje k izmaličenju socialistične države.

Buržoazno ali drobnoburžoazno inteligenco potemtakem imenujemo tisto inteligenco, ki ostaja pod vplivom svojega buržoaznega in drobnoburžoaznega okolja ter s svojimi naziranjmi ne seže preko obzorja buržoazije ali drobne buržoazije. Ona producira in reproducira »misli in iluzije« teh dveh razredov, danes predvsem nasproti socialistični ideologiji.⁵⁸

V tem smislu je treba tudi o predstavnikih sodobnega eksistencializma govoriti kot o nosilcih »misli in iluzij«, bolj iluzij kakor misli današnje drobne buržoazije v posameznih deželah, zlasti pa še na Francoskem.

Že zgoraj smo omenili drobno buržoazijo in njeno vlogo pri porajanju eksistencializma. Vrnimo se zdaj k temu razredu kot tistemu, ki s svojim družbenim bitjem in z zavestjo odmerja vidike sodobnih eksistencialističnih piscev.

Drobna buržoazija, se pravi, tako imenovani srednji sloji mesta in vasi, so nedvomno najraznovrstnejši, najbolj heterogen družbeni razred, ki ga je delitev dela na znotraj razbila v vrsto panog, obrti, poklicev in strok. V mestu jo predvsem predstavljajo obrtniki, majhni trgovci, uradniki, dobršen del ljudi iz tako imenovanih svobodnih poklicev itd. Na vasi jo predstavljajo daleč najštevilnejše plasti podeželskega prebivalstva, srednji in majhni kmetje, nato pa še podeželski

⁵⁸ Govoreč v svojem delu »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta« o idejnih predstavnikih drobne buržoazije, je Marx opozarjal na to, da stvari ni treba pojmovati tako, kakor da so malomeščanski ideologi vsi po vrsti nekakšni drobnolastniški kramarji ali da se navdušujejo zanje: »Po svoji izobrazbi in po svojem individualnem položaju so lahko oddaljeni od njih kakor nebo od zemlje. Kar jih dela za zastopnike malomeščana, je to, da v duhu ne morejo preko pregraj, preko katerih malomeščan v svojem življenju ne more, da jih torej v teoriji žene k tistim nalogam in rešitvam, h katerim žene malomeščana materialni interes in družbeni položaj v praksi. To je sploh odnos političnih in literarnih zastopnikov nekega razreda do razreda, ki ga zastopajo.« (Izbrana dela, zv. I, str. 335.)

obrtniki, kramarji itd. O inteligenci je na sploh treba reči, da vsaj po izrazito individualnem »načinu produkcije« pripada drobni buržoaziji, ali, kakor nekje pravi Lenin, vsakdanji pogoji njenega življenja, pogoji njenega dela, se v marsičem približujejo pogojem drobno-buržoazne eksistence.⁵⁹

Drobna buržoazija ni reakcionaren razred. Nasprotno, zgodovina zadnjih desetletij, zlasti pa naša domača zgodovina je dokaz, da ima drobna buržoazija kot zaveznik proletariata v njegovem boju proti reakcionarni buržoaziji lahko progresivno vlogo.

V deželi, kjer se proletariatu posreči, da se konstituira kot nacionalno vodilni razred, misel vodilnega razreda zmerom bolj preveva tudi razred drobnih proizvajalcev. In narobe, tam, kjer se proletariatu to iz katerega koli razloga ne posreči in se celo umika z že zavzetih položajev, se pasivizira ter demobilizira, tam se na podlagi drobnoburžoazne eksistence in pod vplivom vladajoče buržoazije drže ter se celo krepijo iluzije drobnih lastnikov, ki najdejo svoj ustrezeni izraz v »novih« pravicah drobnoburžoaznega individualizma. Tak je tudi primer s povojno Francijo.

Sam po sebi je drobna buržoazija družbeno nebogljen razred v tem smislu, da se v nobenem primeru družba ne oblikuje po njenih vzorih in da so vsi njeni, drobnoburžoazni razredni cilji praktično neuresničljivi, vsaj za delj časa. Kot razred drobnih proizvajalcev, delavcev in lastnikov v eni osebi, je drobna buržoazija vtelesena družbena protislovnost. V njej je vsebovana možnost razvoja vseh razrednih antagonizmov, ki so značilni za kapitalistično družbo.⁶⁰ Zato je od vsega začetka glavni vir razredne diferenciacije v tej družbi, diferenciacije v njena osnovna razreda, buržoazijo in proletariat. Še več, razredna diferenciacija postane najhitrejša vprav tedaj, ko drobna buržoazija in zlasti njeni ideologi mislijo, da je cilj dosežen in da se začenja doba »svobode, bratstva in enakosti« zasebnih

⁵⁹ Lenin, Izbrana dela, izd. Cankarjeva založba v Ljubljani 1949, zvezek I, stran 450.

⁶⁰ S tega vidika je treba gledati tudi na odnos med buržoazno in drobnoburžoazno ideologijo. Drobno-buržoazna ideologija vsebuje mnoge iluzije iz mlajših let buržoazije. Z druge strani se sodobna veleburžoazija in državno-kapitalistična birokracija na veliko poslužujeta najbolj mračnih predsodkov in iluzij drobnoburžoaznih množic ter njihovih ideologov, gradeč na tej podlagi svoje lastne socialno demagoške, nacionalistične, rasistične in druge antihumanistične teorije. Vsaka drobnoburžoazna ideologija je predvsem drobno-buržoazna ideologija in dostikrat služi buržoazni reakciji kot zastor, za katerim skriva svoje dejanske družbene cilje.

blagovnih proizvajalcev. O tem nam najočitnejše priča usoda drobno-buržoazne, jakobinske vladavine v letih Velike francoske revolucije.

Drobnoburžoazna eksistenca je v kapitalizmu neprestan in vse bolj brezuspešen napor drobnega lastnika, da bi prerastel svoje pogoje, napor, ki ga spremlja neprestano dejansko drčanje navzdol, v zmerom slabše življenjske pogoje. Cilj tega napora je nedoločen in iluzoren. Drobna buržoazija, predvsem pa njeni ideologi od Proudhona do Sartra in Camusa, so v tem pogledu sila podobni Agafji iz Gogoljeve »Ženitve«, ki si želi, da bi njen mož sestojal iz vsega tistega, kar ji je na različnih snubcih najbolj všeč. Združiti tisto, kar bi radi obdržali iz kapitalizma, s tistim, kar jim je všeč pri socializmu, zavreči vse tisto, kar je drobni buržoaziji in njenim ideologom iz vrst drobnoburžoazne inteligence nesprejemljivo v kapitalizmu in v socializmu, — to je neuresničljiva težnja, ki se izraža tudi v delih eksistencialistov. Tudi pri nas takšna težnja dostikrat opredeljuje odnos tega ali onega kroga drobnoburžoazne inteligence nasproti naši nedavni, kapitalistični preteklosti in nasproti sodobni socialistični graditvi.

Skratka, drobnoburžoazna eksistenca je, če se izrazimo s Sartrovimi besedami, brezuspešna težnja. Noben izmed obeh velikih zgodovinskih razredov v sodobni družbi se ne bije za drobno buržoazijo v smislu boja za uresničenje nje in njihovih razrednih iluzij. Kapitalizem, ki je zgodovinsko in logično edino mogoča uresničitev teženj drobnega lastnika, drobno buržoazijo upropašča in uničuje posamično in množično. Prav takšen je nasproti njej tudi državno-birokratski kapitalizem. Proletariat se kot predstavnik najnaprednejših produktivnih sil v sodobni družbi prav tako ne bije za drobno buržoazijo v smislu boja za uresničenje nje in njihovih razrednih iluzij. On se za drobno buržoazijo bije in se za dejanske interese vseh delovnih ljudi iz srednjih slojev ne more biti drugače kakor boreč se za svoje, proletarske razredne cilje, ki so hkrati občečloveški progresivni cilji, za socializem. To je edino mogoča pot k dejanski osvoboditvi vsega delovnega ljudstva izpod eksploatacije in zatiranja.

Eksistencialist zavrača pot skupnega boja vseh delovnih ljudi duševnega in ročnega dela za socializem. Ta pot mu omejuje svobodo, zakaj obvezuje ga za nekaj, kar mu je od zunaj vsiljeno kot življenjski cilj in kar »terja totalno podreditev bodočnosti«.⁶¹ Mimo tega pa na podlagi izkušenj iz vseh revolucij v zgodovini, zlasti pa na podlagi izkušenj Oktobrske revolucije v Rusiji, površno sklepa, da ta pot pripelje lahko samo v novo tiranstvo.

⁶¹ Albert Camus, *L'homme révolté*, izd. Gallimard, Paris 1951, str. 288.

Iz sodobne družbene zagate ni izhoda. Zgodovinski in politični človek izrivata pravega človeka, pravi Albert Camus.⁶² Revolucije, od katerih človek stoletja pričakuje zmago »pravega« človeka, se konec koncev zmerom zaključijo z zmago zgodovinskega in političnega človeka. V revolucijah ljudi navdihuje vera v »bodočnost«, ki nadomesti vero v boga. Revolucija se, kakor pravi Camus, sestoji v ljubezni do človeka, ki ga še ni.⁶³ Že pred Camusom se je Sartre posmehoval veri v bodočnost in vobče vsakemu zaupanju v človeka:

»Ne morem računati z ljudmi, ki jih ne poznam ter se opirati na človeško dobroto ali na zainteresiranost človeka za blagor družbe, zakaj predpostavljati moram, da je človek svoboden in da ni človeške narave, na katero bi se lahko oprl... Omejiti se moram na tisto, kar vidim; ne morem se zanesti na to, da bodo moji sobojevniki po moji smrti nadaljevali moje delo, da bi ga privedli do največje popolnosti, zakaj predpostavljati moram, da so ti ljudje svobodni in da bodo jutri svobodno odločili, kaj naj iz človeka bo; jutri, po moji smrti, se ljudje lahko odločijo, da bodo uvedli fašizem... Ne verjamemo v napredek; napredek je samo neko izboljšanje; človek zmerom ostane isti v situaciji, ki se izpreminja, in izbira ostane vselej izbira v neki situaciji.«⁶⁴

Medtem ko je Sartre, zavedajoč se nemoči svojega »pravega« človeka in izvajajoč iz tega nesmiselnost vsakega boja za bodočnost, kapituliral pred »sovjetskim« človekom, je Camus prišel do drugih, nič manj reakcionarnih zaključkov. Razvijajoč v svojem delu »Revoltirani človek« svojevrstno teorijo o odnosu med revolto in revolucijo, pride Camus do popolnega zanikanja revolucije kot odločilnega činitelja družbenega razvoja in napredka. Revolucija je po njegovem mnenju samo del človeške revolte, ne pa narobe, dialektični prehod mnogih posamičnih revolt v občo rušitev preživelega družbenega reda v neki deželi. Z revolto se »pravi« človek v-človeku dviga zoper zgodovinskega in političnega človeka; revolta je izraz večne in brezuspešne težnje, da bi se v nesmiselni svet vnesla red in harmonija. Zavračajoč Stalinov despotizem, zvrča Camus odgovornost zanj na Marxovo doktrino, ki jo imenuje reakcionarno.⁶⁵

⁶² »Križa človeka«, Amerikanische Rundschau, 1947, zv. 12, cit. po Gabrieli, Existenzphilosophie, str. 227.

⁶³ L'homme révolté, str. 123, 207.

⁶⁴ L'existentialisme est un humanisme, str. 52—53, 79.

⁶⁵ L'homme révolté, str. 182—184, 221, 236 i. dr. Značilen je tudi Camusov odnos do francoske revolucije. Francoskim zgodovinarjem očita, da so »javni

Na pravkar razloženo tezo eksistencialistov o »pravem« človeku je Sartre napisal dramo »Umazane roke«, ki smo jo že uvodoma omenili. Glavni junak te drame, mlad buržoazni intelektualec, pade strt med kolesi dogajanja, v boju, ki ga med seboj bijejo »zgodovinski«, »politični« ljudje.

V čem je pravzaprav bistvo tega drobnoburžoaznega odpora proti zgodovinskemu in političnemu človeku in kaj je treba razumeti pod »pravim« človekom?

Zgodovinski in politični človek je vprav resnični človek, drobní proizvajalec Janez, kapitalist Martin, delavec in politični aktivist Stane itd. To je človek v vsej njegovi konkretni družbeni povezanosti in opredeljenosti, z njegovimi interesi in težnjami, z njegovo preteklostjo, sedanostjo in bodočnostjo. »Pravi« človek pa je eksistencialistični ideal človeka, se pravi, idealizirani sodobni drobní buržoa, krojen po vzorcu Agafje Tihonovne. Drobnoburžoazna abstrakcija dejanskega človeka je, Sartrova subjektiviteta, ki se v izpremenljivi situaciji ne izpreminja, »absolutni izvor« Merleau-Pontyja, Camusov človek z idejami, ki so neodvisne od družbenega okolja, »čisti« Janez, Martin, Stane itd., skratka izvenčasovni in izvenprostorni človek »kot tak«. To je tisto preklicano »človeško bistvo« klasičnih racionalistov, ki ga je eksistencializem toliko metal skozi vrata, nazadnje pa se mu je skupaj s Kantovim kategoričnim imperativom in v enako poslabšani izdaji priplazilo skozi okno nazaj. Odpor »pravega« človeka proti zgodovinskemu in političnemu človeku je odpor eksistencialističnega filozofa in njemu sorodnih duš proti živi družbeni problematiki našega časa.

Težnja po »pravem« človeku ni nova. Ideologi vseh razredov so si ustvarjali ideale človeške popolnosti in pri tem dejansko idealizirali človeka svojega razreda. Zoperstavljač tak ideal ne samo družbeni praksi razrednih nasprotnikov, marveč tudi vsakdanjemu, konkretnemu človeku svojega razreda, so skušali konkretnega človeka preobraziti v skladu s tem idealom. V ta namen je bilo treba, kakor slikovito pravi Descartes, odstraniti premično zemljo in pesek, da bi prišli do trdne skale ali ilovice.⁶⁶ Z drugimi besedami, ljudi, predvsem pa misleca samega, je bilo treba rešiti praznoverja in predsodkov, skratka, tujih idejnih naplavin, pod katerimi se skriva od boga ali narave prirojena, čista in neskaljena zavest »pravega« ali »naravnega« človeka.

umor nebogljenega in dobrega človeka prikazali kot velik trenutek naše zgodovine«, pri čemer misli na usmrnitev kralja Ludvika XVI (str. 152).

⁶⁶ Descartes, Rasprava o metodí, izd. Matice hrvatske, Zagreb 1951, str. 29.

Ideal »pravega« človeka ni bil zmerom tako iracionalen kakor je Camusov »pravi« človek. Mnogim mislecem je bil pri tem zgled človek v razvitejših, naprednejših deželah. Tako na primer Descartes ni skrival svojih simpatij za zmagovito meščanstvo Holandije, Kant pa za francoske revolucionarje.⁶⁷ Iskanje »pravega« človeka pod idejnimi naplavinami preživelega družbenega sistema je bilo pri filozofih klasičnega racionalizma izraz progresivne težnje po svobodnem, celovitem človeku, ki ne bo več neogljeni suženj despotske samovolje, je bilo izraz težnje po zmagi nad razklanostjo osebnosti v razredni družbi.

Toda težnja klasičnih mislecev po čisti človečnosti je ostala iluzija, ki je neuresničljiva v družbi, v kateri človeško osebnost še naprej hromijo razredni antagonizmi in ozka, kapitalistična delitev dela. Težnja po »pravem« človeku preneha biti iluzija, brž ko se v resničnosti sami razvijejo pogoji za izginjanje razredov, z drugimi besedami, brž ko izgineitev razredov in suženjske podrejenosti ljudi delitvi dela postane realna možnost. Odtlej težnja po »pravem« človeku ostane progresivna samo v tem primeru, če se poveže z aktivnim bojem za uresničitev te možnosti. Nosilec pravega človeka kot možnosti je delavski razred. Iskanje »pravega« človeka mimo tega realnega nosilca čiste človečnosti kot možnosti odtlej neogibno vodi vse globlje v iracionalizem in v puhlo, reakcionarno frazo.

»Plemenita človečnost nam sije nasproti iz postav, ojeklenelih v delu«, je leta 1844 zapisal mladi Marx.⁶⁸ Nekoliko kasneje, v svojem delu »Sveta družina«, je Marx dalje razvil svojo misel o proletariatu kot nosilcu prave človečnosti:

»Če proletariat zмага, s tem nikakor ni postal absolutna plat družbe, zakaj on zмага le v tem primeru, če ukine samega sebe in svoje nasprotje. S tem izgine tako proletariat kakor tudi njegovo nasprotje, ki ga pogaja, privatna lastnina...«

Marx nadalje poudarja, da socialistični pisci te svetovno-zgodovinske vloge ne pripisujejo proletariatu zato, ker imajo proletarce za bogove, marveč zato, ker proletariat

»ne more ukiniti svojih lastnih življenjskih pogojev, ne da bi ukinitil vse nečloveške življenjske pogoje v današnji družbi, ki se osredotočajo v njegovem položaju.«⁶⁹

⁶⁷ *ibid.*, str. 50. Gl. tudi Kant, *Streit der Fakultäten*, II, 6.

⁶⁸ Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, izd. Kiepenheuer, Köln-Berlin 1950, str. 211.

⁶⁹ Karl Marx, *Der historische Materialismus, die Frühschriften*, izd. Kröner, Leipzig 1952, zv. I, str. 577—578.

Buržoazna filozofska dekadenca, ki se je, kakor smo že dejali, začela sredi XIX. stoletja in ki objektivno, dostikrat pa tudi subjektivno služi boju proti uresničitvi realne možnosti pravega človeka, sproščenega razrednih »bistev«, od vsega začetka hodi z zaprtimi očmi ali s prezirom in mržnjo mimo konkretnih družbenih nosilcev prave, brezrazredne človečnosti.

Kierkegaard je nastopal proti enakosti ljudi, proti revoluciji in proti družbenim reformam.⁷⁰ Jaspers prezira množico in nastopa proti demokratizaciji šolstva. Zanj je znanost »aristokratski poselek.⁷¹ Ne bomo se niti ustavljali pri tako tipičnih ideologijah reakcionarne buržoazije kakor sta na primer Nietzsche in Bergson z njunim visokomernim odnosom do delovnega človeka iz množice. Prav tako se ne bomo vračali k tistemu, kar smo že dejali o Sartrovem pojmovanju odnosa do »drugega«.

»Pravi« človek postklasične buržoazne filozofije je čisto nasprotje klasičnega humanističnega ideala; ta tvorba dekadentskega iracionalizma se giba med Kierkegaardovim »bogo-človekom« in Nietzschejevim »nadčlovekom«. Med tem ko so bili v »pravem« človeku klasične filozofije posplošeni družbeni ideali najboljših ljudi iz tedaj progresivnega razreda, »pravi« človek postklasične filozofije s svojo »izvirno subjektiviteto« razodeva težnjo njegovih tvorcev, da bi se za vsako ceno rešili zgodovinske nujnosti, ki neogibno vodi v socializem, da bi utekli samemu sebi, konkretno človeškemu, in se zatekli v božansko ali v praživalsko.

»Bodočnost človeštva je indeterminirana, ker je odvisna od njega samega«, pravi Bergson ter s tem anticipira zgoraj omenjena eksistenalistična razglabljanja o bodočnosti.^{71a}

S tem se vračamo na naše izhodišče, k problemu družbeno pogojenega enostranskega pogleda na celoto zgodovinskega dogajanja. Podlaga vsem enostranostim voluntaristične filozofije od Schopenhauerja

⁷⁰ Religion der Tat, str. 242: »Zlo našega časa ni obstoječi red s svojimi številnimi pomanjkljivostmi; ne, zlo našega časa je prav zla volja, to kokežiranje z reformatorstvom.«

⁷¹ Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig 1931, str. 122. V istem delu se Jaspers takole izraža o množicah: »Videti je, da ljudje v množici samo so in da hočejo imeti svoje ugodje; da delajo samo pod bičem in za sladkarije; pravzaprav ničesar nočejo, samo repenčijo se, toda volje jim manjka; mlačni so in ravnodušni, svoje siromaštvo prenašajo; med počitkom se dolgočasijo in hrepene po novotarijah.« (Str. 36.)

^{71a} H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, izd. Alcan, Pariz 1934, str. 325.

do Sartra je razbijanje tiste dialektične enotnosti v stvarnosti, v resničnem družbenem dogajanju, ki jo je Marx obeležil v uvodnem odstavku svojega dela »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«:

»Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in podedovane.«⁷²

Kakor zanikavanje relativne samostojnosti človeške zavesti in njene ustvarjalnega učinka vodi v mehanicizem in fatalizem, tako absolutiziranje tiste plasti resničnosti, ki jo izraža Marxova postavka, da ljudje delajo svojo lastno zgodovino, konča v pragmatizmu in eksistencializmu.

IV

Pred več ko štiridesetimi leti, za časa prve revizije marksizma, se je Plehanov, pišoč svoje »Osnovne probleme marksizma«, vprašal, če se morda ne bo našel človek, ki bo skušal Marxa »izpopolniti« z naukom Tomaža Akvinskega.

Danes, v času druge revizije marksizma, sicer ne gre za »izpopolnjevanje« Marxa s Tomažem Akvinskim, poizkušajo pa dokazati, da je eksistencializem pravzaprav Marxovemu nauku dokaj blizu, da, celo istoveten je z njim. In zares, če »pravoverni komunisti« lahko trdijo, da bo v brezrazredni družbi, za spravljeno človeštvo, veljal idealizem,⁷³ zakaj marksizem ne bi bil združljiv tudi z eksistencializmom?

Merleau-Ponty, ki se najbolj trudi, da bi na podlagi Marxovih nastopov proti zgolj kontemplativnemu materializmu, zlasti na podlagi njegovih tez o Feuerbachu, dokazal podobnost njegovih misli z eksistencialističnimi mislimi, pravi v svojem članku »Prepir o eksistencializmu«:

⁷² Marx-Engels, Izbrana dela, zv. I, str. 298.

⁷³ Jean Lacroix se v že omenjenem delu »Marxisme, existentialisme, personnalisme« sklicuje na trditev »pravovernega italijanskega komuniste« Rema Cantonija, da idealizem, ki je napačen v svetu nasprotij, lahko postane pravi v brezrazrednem svetu (str. 77). Žal Lacroixovih navedb ne moremo preveriti, zdi se nam pa povsem mogoče, da se je po sodobni revizionistični absolutizaciji zavesti, in zlasti »nezmotljive vodilne osebnosti«, v teh ali onih kominformiranih možganih pojavil tudi tak sklep.

»Z ene in z druge plati slišimo isti poziv na akcijo kot sredstvo, s katerim je moči premagati dialektična nasprotja... Tu se združujeta obe polovici heglovskega potomstva: Kierkegaard in Marx.«⁷⁴

Pisci, ki iščejo nekaj skupnega med Kierkegaardom in Marxom, bi zlasti radi ugotovili ter svoji tezi v prid raztolmačili razlike med zgodnejšim Marxom z ene ter Engelsom in Leninom z druge strani. Razlike nedvomno so. Toda, v vseh osnovnih vprašanjih marksistične filozofije gre tu za razlike prav tiste vrste, ki so tudi med zgodnejšim in poznejšim Marxom, med zgodnejšim in poznejšim Engelsom. Marx in Engels sta, kakor je znano, v svojem razvoju šla skozi šolo Hegla in Feuerbacha. Marx se je že v »Nemški ideologiji«, ki jo je napisal skupaj z Engelsom, odrekel nekaterih postavk in izrazov iz del, ki jih je napisal neposredno pred »Nemško ideologijo«.⁷⁵ Na take korekture zgodnejših stališč naletimo tudi v Marxovih in Engelsovih kasnejših delih, v »Kapitalu«, v »Ludviku Feuerbachu« itd. Mimo tega je Marx nedvomno najuniverzalnejši mislec znanstvenega socializma, ki ga prav zato imenujemo marksizem, in se to razodeva tudi v razliki med njegovimi deli ter deli Engelsa in Lenina. Toda to v tej zvezi ni niti najmanj važno.

Po mnenju Merleau-Pontyja naj bi eksistencializem »izpopolnil« marksizem Engelsa in Lenina, ki baje, oddaljujoč se od Marxa, »absolutno negirata notranjost«.⁷⁶

Ali je zares kaj skupnega med Marxom in Kierkegaardom, ali vsaj med zgodnejšim Marxom in Kierkegaardom?

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, zbornik razprav in člankov, izd. Nagel, Pariz 1948, str. 158. Na str. 271 iste knjige, v razpravi »Marksizem in filozofija«, pravi Merleau-Ponty: »To konkretno mišljenje, ki ga Marx imenuje kritično, da bi ga zoperstavil spekulativni filozofiji, je prav tisto, kar drugi imenujejo eksistencialno filozofijo.« Poizkus spravi Marxa in Kierkegarda so napravili tudi drugi, n. pr. Emmanuel Mounier v svojem spisu »Personalizem«, Walter Dirks v svojem članku »Marksizem v krščanski luči«, Erich Thier v svojem predgovoru k Marxovem delu »Nationalökonomie und Philosophie«.

⁷⁵ Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, str. 215.

⁷⁶ *Sens et non-sens*, str. 154. Takšne in še večje neumnosti o marksizmu in materializmu je moči najti tudi pri Sartru. Tako v svojem prvem filozofskem delu »L'imagination« (str. 82) kakor v svojem delu »L'être et le néant« (str. 648) se Sartre poslužuje plitve Komtove definicije materializma kot poizkusa, raztolmačiti višje z nižjim. V spisu »L'existentialisme est un humanisme« pa se povzpne do trditve: »Posledica vsakega materializma je, da imamo vse ljudi, s samim seboj vred, za objekte, se pravi, za celoto določenih reakcij, ki se v ničemer ne loči od celote kvalitet in fenomenov, ki tvorijo mizo ali stol ali kamen.« (Str. 65.)

Med Marxom in Kierkegaardom je skupno samo to, da sta bila sodobnika, da sta črpala svoje nazore iz iste družbene problematike in da sta oba kritizirala Hegla. Toda, iste družbene problematike sta se lotevala z dveh različnih izhodišč in že v njuni kritiki Hegla ni ničesar skupnega. Kierkegaard je kritiziral Heglov absolutni racionalizem in historizem v imenu svojega subjektivizma, iracionalizma in antihistorizma. Marx je kritiziral Heglov idealizem v imenu materializma, Heglov racionalizem v imenu premagovanja njegove enostranosti, v imenu spoznavne teorije dialektičnega materializma, Heglov idealistični historizem v imenu materialističnega historizma, historičnega materializma.⁷⁷ Marxov nauk je negacija Heglovega nauka, toda dialektična negacija. Marx se je javno prišteval med Heglove učence. V Heglovi dialektični metodi je odkril racionalno jedro in razvil to jedro v temelj vse svoje znanstvene teorije. Heglovo epohalno pojmovanje zgodovine je bilo, kakor poudarja Engels, neposredna teoretična predpostavka novega materialističnega pojmovanja, in že s tem je bilo dano izhodišče tudi za logično, se pravi, dialektično metodo.⁷⁸

Med Marxovimi in Kierkegaardovimi pogledi ni prav nič skupnega, o čemer se vsak količkaj podkovani marksist lahko prepriča že na podlagi tistega, kar smo o Kierkegaardu doslej dejali. Še več, eden izmed prvih plodov Marxovega in Engelsovega sklepa, da obširneje razložita svoje materialistično pojmovanje zgodovine, njuna »Nemška ideologija«, je večidel posvečen polemiki z ideologom drobnoburžoaznega individualizma Maksom Stirnerjem, čigar pogledi so bili v marsičem dokaj blizu Kierkegaardovim pogledom.

Svojo knjigo »Edini in njegova svojina« pričenja Stirner z besedami »Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt« (Postavil sem svojo stvar na Nič). Človek je po Stirnerju svoja lastna tvorba. Vrsta ni Nič. On je prvotno, izvirno svoboden, ker ne priznava ničesar mimo sebe; njemu se ni treba šele osvobajati, zakaj on izhaja iz sebe in se vrača k sebi. On je le, kolikor ne ostane, kar je.

Navedli smo samo nekaj najznačilnejših Stirnerjevih postavk, s katerimi Marx polemizira in ki dokazujejo, da ima marksizem v »novih« smereh sodobne filozofije opraviti z dokaj starim idejnim nasprotnikom.

⁷⁷ Karl Marks, Kapital, izd. Kultura, Beograd 1947, zv. I, str. LIV: »Za Hegla je proces mišljenja, ki ga pod imenom ideje celo izpreminja v samostojen subjekt, demiurg resničnosti, katera tvori zgolj njegov vnanji pojav. Pri meni je idejni svet, nasprotno, samo materialni svet, prenesen in predelan v človekovi glavi.«

⁷⁸ Marx-Engels, Izbrana dela, zv. I, str. 469.

Ko je Marx kritiziral Feuerbachov in vobče klasični buržoazni materializem zato, ker »dojema predmet, resničnost, čutnost le v obliki objekta ali v obliki motrenja, ne pa kot človeško čutno dejavnost, prakso, ne subjektivno«,⁷⁹ je bil daleč od eksistencialističnega pojmovanja človeške dejavnosti kot čiste, absolutne dejavnosti subjekta, ki »nima drugega zakonodajca mimo samega sebe« in ki »mora brez slehernega oporišča odločati o samem sebi«. ⁸⁰ Človek je bil za Marxa zmerom »svet človeka«, societeta, ki proizvaja človeka kot človeka in je hkrati njegov proizvod. V tem je ravno bistvo Marxovega dialektičnega premagovanja idealizma in predmarksovskega materializma, njunih enostranosti. Človek je proizvod in del objektivnega sveta, toda on hkrati ta objektivni svet ustvarja s svojo smotrno dejavnostjo, z uresničevanjem svojih zavestnih teženj, proizvodjalnih in drugih družbenih, se pravi, ekonomskih, političnih in kulturnih ciljev. Sleherna smotrna dejavnost je nemogoča izven družbe, t. j. izven neke celote odnosov, v katerih ljudje so nasproti naravi in med seboj.⁸¹

Človeško osebnost in njen obstoj iztrga eksistencializem kot čisto slučajnost⁸² iz sleherne zakonitosti, metafizično razdvajajoč eksistenco in esenco, slučajnost in nujnost, in izražajoč s tem popolno nemoč eksistencialističnega »svobodnega« subjekta pred nujnostjo. Marx pa nasprotno vidi v posamični človeški eksistenci slučajnost, po kateri se ostvarja naravna in družbena nujnost. Dejanska svoboda te človeške eksistence temelji na spoznanju nujnosti. Pripoznavajoč intuitivno spoznavo za edino popolno spoznavo, se eksistencializem, prav tako kakor vsa ostala intuitivistična filozofija zadnjih desetletij, pravzaprav vrača k »višjemu razodetju« kot edinemu kriteriju resnice. Prav ta kriterij pa je človeškemu duhu zmerom zastopal pot k spoznanju naravne in družbene nujnosti, ki jo marksizem pojmuje kot pot od subjektivne ideje preko praktično-kritične dejavnosti k objektivni resnici.^{82a}

⁷⁹ K. Marx, Teze o Feuerbachu, Izbrana dela, zv. II, str. 513.

⁸⁰ L'existentialisme est un humanisme, str. 95–94.

⁸¹ Gl. Marx, Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, v zborniku »Der historische Materialismus«, zv. I, str. 265; »Nationalökonomie und Philosophie«, str. 185; Kapital, zv. III, str. 709.

⁸² Gl. pripombo 29.

^{82a} Prim. Marx, Teze o Feuerbachu, Izbrana dela, zv. II, str. 513–514; Lenin, Filozofske tetradi, str. 174.

Očitek, ki ga Merleau-Ponty naslavlja marksistom v pogledu priznavanja ali zanikavanja »notranjosti«, je sila star, prežvečen in povsem neutemeljen argument antimarksistične kritike.

Vsak občutek in vsaka zavest je lahko samo občutek in zavest mislečega subjekta in je v tem smislu zmerom subjektivni občutek, subjektivna zavest, toda zavest o objektivnem svetu, o odnosih tega sveta do tega subjekta in tega subjekta do tega sveta, ali, kakor je Lenin na kratko dejal, občutek je »subjektivna podoba objektivnega sveta«. ⁸³

To stališče se povsem sklada z osnovnim stališčem Marxove kritike Stirnerja in njegovega individualizma, ki lahko služi kot povzetek sleherne marksistične kritike sodobnega eksistencializma in njegove glavne postavke o tem, da je eksistenca pred esenco in da treba izhajati od subjektivitete:

»Individui so zmerom in v vseh okoliščinah »izhajali od sebe«; ker pa niso bili edini v tem smislu, da ne bi potrebovali nobenih medsebojnih odnosov, ker so jih njihove potrebe, torej njihova narava, ter način zadovoljevanja teh potreb privlačili drugega k drugemu (spolni odnos, zamenjava, delitev dela), so morali stopiti v odnose. Ker nadalje niso stopili v zvezo kot čisti »jazi«, marveč so kot individui na določeni razvojni stopnji svojih produktivnih sil in potreb stopili v zvezo, ki je spet s svoje strani določala produkcijo in potrebe, je bilo prav osebno, individualno razmerje tisto, ki je obstoječe odnose ustvarilo in jih vsak dan iznova ustvarja. Stopali so v medsebojno zvezo kot tisto, kar so bili, izhajali so »od sebe« takšni, kakršni so bili, ne glede na to, kakšen je bil njihov »življenjski nazor«. Ta »življenjski nazor«, da, celo skrotovičeni nazor filozofov, je kajpak zmerom lahko pogajalo samo njihovo dejansko življenje. Vsekakor se pri tem razodeva, da je razvoj enega individua odvisen od razvoja vseh ostalih, s katerimi neposredno ali posredno pride v dotiko, in da so različna pokolenja individuov, ki stopajo v medsebojne odnose, med seboj povezana, da potomce v njihovi fizični eksistenci po-

⁸³ Materijalizam i empiriokriticizam, str. 116. Lenin se v istem delu posmejuje kritikom, ki marksizmu podtikajo zanikavanje notranjosti, subjektivitete: »Drugih občutkov kakor človeških, t. j. 'subjektivnih' — zakaj mi razsojamo s stališča človeka, ne pa hudiča — ni.« (Str. 109.) Istega vprašanja se dotakne tudi Plehanov. Človeški nazori so zmerom »subjektivni«, pravi on, objektivni niso nazori, marveč o d n o s i v naravi ali družbi, ki jih ti nazori izražajo *(gl. O razvoju monističnega pogleda na zgodovino, izd. Cankarjeva založba, Ljubljana 1951, str. 231).

gajajo predhodniki, da potomci prevzemajo od predhodnikov nakopičene produktivne sile in oblike občevanja, in da to določa tudi njihove lastne medsebojne odnose. Skratka, pokaže se, da razvoj je in da zgodovine vsakega posameznega individua nikakor ni moči ločiti od zgodovine predhodnih in sodobnih individuov, marveč je od le-te odvisna.«⁸⁴

Lahko bi nam očitali, da se tudi mi proti eksistencializmu poslužujemo sto let starih Marxovih argumentov. Toda, ni bistveno, ali je nek argument star ali nov. Bistveno je to, ali je točen. Če nekdo marksistom očita, da »absolutno negirajo notranjost«, tedaj je ta argument star, hkrati pa netočen. Če pa nekdo eksistencialistom in drugim subjektivnim idealistom očita, da je njihova postavka o lastnem »jazu« kot absolutnem izvoru enostranska, omejena, da stvarnost napak odraža, tedaj je tudi ta argument star, toda točen. On zadene bistvo stvari.

Tako je po našem mnenju treba postaviti vprašanje, in sicer toliko bolj, ker tudi pri nas še zmerom imamo in bomo imeli pisce, kritike in kratkomalo ljudi, ki poznajo marksizem sila površno ali pa ga sploh ne poznajo. Prav ti so ga zmerom pripravljene proglasiti za zastarelega in se ogreti za prvo miselno strujo, ki se jim sama priporoči kot »izpopolnitev« ali »prekositev« marksizma v znamenju »novih«, »sodobnejših« pogledov. Dejansko so take struje večidel nove samo v nekaterih novih formulacijah starih postavk.⁸⁵ V takih »sodobnih« nazorih katerih vpliv se časih razodeva tudi na straneh naših revij, v literarnih prispevkih in v kritikah, lahko vidijo nekaj novega samo ljudje, ki so jim idejni boji, v katerih se je dialektični materializem razvijal in izpopolnjeval, ostali neznani ali skoraj neznani.

V

Oporekali so nam in nam še oporekajo: dobro, pustimo filozofske postavke Sartra in drugih eksistencialistov, ki se pred marksistično kritiko zares lahko izkažejo kot nevzdržne; toda, Sartre, Camus, Simone de Beauvoir in drugi so tudi književniki. Še več, po svetu jih morda bolj poznajo kot književnike kakor kot filozofe.

⁸⁴ Marx-Engels, Die deutsche Ideologie, str. 416.

⁸⁵ Lenin na nekem mestu v svojem »Materializmu in empiriokriticizmu« pripominja, da »poklicni filozofi malenkostne izpremembe, ki jih ta ali oni izmed njih vnese v izrazoslovje ali v argumentacijo, kaj radi imenujejo izvirne sisteme« (str. 105). To prav posebno velja za sodobne fenomenološke, »predmetno-teoretične« in eksistencialistične »šole«.

Toda, prav za to gre, da eksistencialistične književnosti ni moči ločiti od eksistencialistične filozofije. Eksistencialistični pisci sami menijo, da je to dvoje neločljivo. Tako na primer Merleau-Ponty v svoji razpravi »Roman in metafizika« trdi, da je šele s fenomenološko in eksistencialistično filozofijo napočil čas, ko se filozofija in književnost lahko tesno povežeta.⁸⁶ Prejšnja filozofija, ki je svet in človeško življenje skušala doumeti z razvrščanjem pojmov, filozofija, ki je »izvirno subjektiviteto« natikala na kalupe socioloških in psiholoških kategorij, se ni mogla povezati s književnostjo. Književnost najde sebi ustrezen svetovni nazor šele v filozofiji, ki ji ni namen tolmačiti svet niti odkrivati »pogoje možnosti«, marveč upostavlja »s svetom kontakt, ki je pred vsako mislijo o svetu.«⁸⁷ Samo čista, izvirna subjektiviteta, ki je nič ne pogaja, marveč je prosta vseh družbenih »pedsodkov«, lahko zaznava pojave kakor so ji neposredno, intuitivno dani. S tako izvirno subjektiviteto razpolagata samo umetnik in eksistencialistični filozof. Eden kakor drugi se bavi z metafiziko posamičnega, slučajnega, enkratnega, skratka, z resnicami, za katere nam noben filozof ne more nuditi abstraktnega ekvivalenta. Umetnik in eksistencialistični filozof ne iščeta metafizike človeškega bivanja v nečem, kar je nad njim in kar ga pogaja, marveč prav v tistem, česar z nobenim umovanjem ni moči zgrabiti, v posamičnem, slučajnem, enkratnem človeškem bitju samem, v njegovih ljubeznih in mržnjah, v njegovih individualnih in kolektivnih prigodah. Skratka, metafiziko človeškega bivanja iščeta v samoustvarjanju človeka, ki ga ni mogoče vključiti v nobene, naprej dane družbeno-ekonomske, psihološke, moralne in druge pojme.

Eksistencializem in književnost sta oba amoralna. Svet, kakor se nam neposredno razodeva, nima sam na sebi nobenega moralnega pomena in smisla. Pa tudi izvirna subjektiviteta, ki temu svetu »gre naproti«, ni z ničimer pogojena, se pravi, tudi ne z neko obstoječo družbeno moralno. Moralne vrednote so samo v smislu in v pomenu, ki ju svetu daje svobodni subjekt, nosilec izvirne subjektivitete.⁸⁸

Tako sodijo o odnosu med književnostjo in njihovo filozofijo eksistencialistični pisci sami.

Govoreč o pomenu, ki ga imata za književnost fenomenologija in eksistencializem, Merleau-Ponty v pravkar omenjeni razpravi poudarja:

⁸⁶ Sens et non-sens, str. 54.

⁸⁷ ibid., str. 55.

⁸⁸ Sartre, L'existentialisme est un humanisme, str. 89—90.

»Odslej naloge književnosti in naloge filozofije ni moči več ločiti. Ko izkušnji sveta prepustimo, da govori, in ko kažemo, kako zavest uhaja v svet, si ne moremo več domišljati, da bomo dosegli popolno prozornost izraza. Brž ko je svet tako ustvarjen, da ga ni moči izraziti drugače kakor v »prigodah« in ga označevati s kazalcem, dobi filozofski izraz isto dvosmiselnost kakor književni izraz. Ne bomo imeli več opravka samo s hibridnimi načini izražanja, marveč bošta roman in oder postajala vse bolj metafizična, pa čeprav ne bo pri tem uporabljena niti ena beseda iz filozofskega slovarja. Z druge strani bo metafizična književnost nujno v nekem pogledu amoralna književnost, zakaj človeške narave, na katero bi se lahko oprla, ni več. V vsakem človekovem dejanju prodor metafizičnega vrže v zrak vse, kar je bilo samo »stara navada«. ⁸⁹

V estetskih teorijah eksistencializma odseva vsa njegova subjektivno-idealistična enostranost. Eksistencializem zavrača sleherno književnost, ki ljudi upodablja kot družbeno, organsko ali psihološko determinirana bitja.

Simone de Beauvoir v svojem članku o književnosti in metafiziki meni, da mora roman utrjevati bralca v njegovi zavesti svobode. Junaki književnega dela, ki so podrejeni karakterju, kakršnega jim je pisatelj izbral, psihološkim zakonom, ki se jih pisatelj mora držati, izgube vso svobodo in neprozornost. ⁹⁰ V istem smislu tudi Sartre zahteva od pisatelja, naj bralcu dokazuje, kako je izključno le on sam odgovoren za svojo usodo, za to, če je omleden, slaboten, strahopeten, pokvarjen itd., zakaj sam se je s svojimi dejanji tako konstruiral. ⁹¹

Kakor eksistencialisti menijo, da so v filozofiji premagali materializem in idealizem, prav tako so prepričani, da so tudi v književnosti premagali enostranosti, ki so lastne »socialnemu« romanu z ene in »psihološkemu« romanu z druge strani.

Nobenega dvoma ni, da je delitev romanov na »socialne« in »psihološke« dokaj samovoljna. Prav tako je dokaj omejena in enostranska tudi usmerjenost pisateljev, ki se zavestno odločajo za eno od teh dveh »smeri«, razdvajajoč s tem »socialno« in »psihološko«. Zares si težko predstavljamo književnost, ki ji ne bi bil predmet misleči človek v družbi, odnos mislečega človeka do družbe in družbe do njega. Lahko si zamislimo in lahko govorimo zgolj o pretiravanju

⁸⁹ Sens et non-sens, str. 55—56.

⁹⁰ Simone de Beauvoir, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, izd. Nagel, Pariz 1948, str. 113, 125.

⁹¹ *L'existentialisme est un humanisme*, str. 59—60.

te ali one plati človekovega in družbenega bitja, o prizadevanju književnika, da bi (kakor njemu sorodni filozof) vso družbeno resničnost in človekovo bitje samo reduciral na izključno učinkovanje enega samega, več ali manj postranskega činitelja v človeškem življenju, ali na učinkovanje nekakih iracionalnih prvin, »pračloveškega« ali »božanskega« itd.

Enostranska usmerjenost sodobnega književnika v »socialni« ali v »psihološki« roman, njegovo pretiravanje posameznih plati človekovega in družbenega bitja, priča o njegovi kapitulaciji pred razklanostjo človeške osebnosti v sodobnem svetu. Kapitulacija pred to razklanostjo, o katere vzrokih in pomenu smo že govorili, je eno izmed bistvenih obeležij dekadentske umetnosti na sploh. V klasični književnosti jo zastonj iščemo. Njeni tvorci so zmerom v nekem smislu univerzalni. V sebi bijejo nenehen boj proti tej razklanosti, za celovitega človeka. V rezultatih tega boja, v njihovih delih, se razodeva njihova genialnost.^{91a}

Če ni nobenega dvoma, da sta »socialni« in »psihološki« roman izraza enostranskega dojemanja življenja, tedaj je vsekakor upravičen dvom o tem, da bo enostranost »socialnega« in »psihološkega« romana premagana v »metafizičnem« romanu eksistencialistov. Eksistencialistični roman je zgrajen na kategorijah »tesnobe«, »revolte«, »volje po oblasti«, »strahu pred smrtjo«, »bežanja pred seboj«, »hrepenenja po absolutnem« itd., kar vse naj po mnenju Sartra in Simone de Beauvoir nadomesti družbeno-psihološke tipe in karakterje v romanu.⁹²

Čprav Bergsona samega izključujejo iz vrst filozofov, ki lahko stopijo v pristen odnos s književnostjo, ker jim je še premalo subjektivist in še premalo iracionalist, so prav eksistencialisti privedli do skrajne konsekvence glavno postavko njegove estetike: »umetnost je prelom z družbo in vrnitev k navadni narodi«.⁹³

Eksistencializem razvija naprej romantični in neoromantični kult umetnika kot vtelešene enotnosti subjekta in objekta, pojmovane idealistično, v smislu neposredne, intuitivne spoznave objekta. Življenje človeka, povsem neodvisnega subjekta z njegovim izbiranjem, ki ga ne pogajajo nobeni vnanji motivi, ki je svobodno in je zato lahko samo intuitivno, življenje subjekta z njegovim samopreraščanjem, samo-

^{91a} V zvezi s tem problemom bi opozoril na Lukacsev esej »Pisatelj in kritik«, ki je izšel v slovenski izdaji njegovih izbranih esejev in razprav o realizmu, izd. Cankarjeva založba, Ljubljana 1952, str. 203.

⁹² L'existentialisme et la sagesse des nations, str. 120—121.

⁹³ H. Bergson, Le rire, izd. PUF, Pariz 1950, str. 131.

uresničevanjem itd., primerjajo eksistencialisti z ustvarjanjem umetniškega dela.⁹⁴ Toda človek, ki se neprestano uresničuje, nikoli ne more do kraja uresničiti svoje esence, zakaj v trenutku, ko jo uresniči, se pravi, ko zaključi svoje življenje, neha biti ustvarjajoči subjekt in postane zgolj objekt. Oseba v umetniški tvorbi pa je uresničena do kraja, z dejanji je opredeljena in njena usoda je izoblikovana.⁹⁵

Umetnik je najvišja manifestacija človeškega samouresničevanja. Njegovo delo je plod spoznave, ki je globlja od čutno-racionalne spoznave in katere podatki so nedostopni čutno-racionalnemu preverjanju.⁹⁶

Eksistencialistična književnost je najizrazitejše pisanje na tezo. Vse se v njenih delih vrši po postavkah eksistencialistične filozofije, in te postavke se v njih ponavljajo v nedogled. Tako se na primer Sartrova »fenomenološka ontologija« iz »Bitja in nebitja« spočne dejansko v njegovem romanu »Gnus«. V drami »Muhe« se stari Ajshilov Orest izpremeni v prepričanega eksistencialista, ki stavek za stavkom ponavlja Sartrove postavke. Prav tako se Goetz von Berlichingen v »Hudiču in dobrem bogu« izpremeni v fenomenološkega in eksistencialističnega filozofa, ki razpravlja o tem, kako mu »drugi« nanašajo svoje idejne naplavine in mu zapirajo pot neposredne spoznave. Človek se mora sam odločiti; odločanje po merilih družbene morale pripelje do rezultatov, ki so ravno nasprotni tistemu, kar hoče postati. Drama »Zaprta vrata« je napisana na temo tretjega dela »Bitja in nebitja«. »Umazane roke« in »Hudič in dobri bog« naj poleg vsega drugega podpreta eksistencialistično enostransko pojmovanje morale kot intencionalne morale, zoperstavljač mu prav tako enostransko pojmovanje morale kot morale rezultata, pojmovanje, ki ga Sartre, Camus in drugi sodobni eksistencialisti, posplošujoč kominformsko prakso, podtikajo vsem predstavnikom delavskega gibanja in sploh vsem revolucionarjem

⁹⁴ Gl. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 75, in Camus, *L'homme revolté*, str. 322.

⁹⁵ Camus., *Le mythe de Sisyphe*, str. 158.

⁹⁶ Take skoz in skoz antimarksistične, subjektivistične teorije, ki časih naletijo na odmev tudi v naših književno-kritičnih člankih in publikacijah, in ki bi jim bilo treba posvetiti posebno razpravo, služijo kot opravičilo za različne monopolistične težnje med umetniki. Take teorije pri nekaterih umetnikih krepijo že tako precejšnjo nekritičnost nasproti samemu sebi, neobčutljivost za sleherno kritiko, neodgovornost do družbe. Umetnik je po teh pojmovanjih in teorijah nekak aristokrat duha v tistem čisto févdalnem smislu, po katerem aristokrat občuje in odgovarja samo v krogu sebi enakih, pri čemer je spet samo od umetnika samega odvisno, koga bo priznal za sebi enakega.

v zgodovini. V »Umazanih rokah« Sartre položi svojemu knezu-kolaboracionistu na jezik nezaslišano tezo, da je treba dejanja nasprotnikov v Drugi svetovni vojni ocenjevati z enakimi merili, zakaj dogaja se, »da se ljudje, enako pošteni, enako vdani svoji domovini, znajdejo trenutno ločeni, ker jih razdvajajo različna pojmovanja njihove dolžnosti.«⁹⁷ Brezizhodnost, izgubljenost in kapitulanstvo, ki se izražajo v takih postavkah, so v prèmem sorazmerju s pretenzijami njihovih nosilcev na svobodno samouresnièevanje v svetu.

Prav tako pisanje na tezo predstavljajo večidel tudi književna dela drugih eksistencialistov, na primer, »Povabljenka« Simone de Beauvoir in Camusov »Tujec«, čeprav se v teoriji Camusovi estetski pogledi nekoliko ločijo od pogledov Sartrovega ožjega kroga.

Prav zato, ker je eksistencialistična književnost vsa v eksistencialistični filozofiji, je ni moči ocenjevati zgolj z merili književne kritike. Neprozorna je, kakor je neprozorna eksistencialistična filozofija. Razmišljajoč o eksistencializmu vobèe in o tistih, ki njegovo neprozornost

⁹⁷ J. P. Sartre, *Les mains sales*, izd. Gallimard, Pariz 1948, str. 149. Citirane besede iz »Umazanih rok« bi bile povsem razumljive kot mnenje ene izmed nastopajoèih oseb v drami. Gre pa prav za to, da se to mnenje sklada z mnenji eksistencialistov samih, ki jih je bilo moèi večkrat sreèati na straneh Sartrove revije »Temps modernes«. Z vidikov eksistencialistiènega pojmovanja morale kot intencionalne morale, za katero je pri ocenjevanju nekega dejanja odloèilen n a m e n tistega, ki je dejanje izvršil (»jaz sem tisto, kar hoèem biti«), je treba tudi pri kolaboracionistih dopuščati dober namen in jih je moèi obsojati samo zato, ker so se zmotili. Merleau-Ponty na primer meni, da bi bilo moralno ocenjevanje njihovih dejanj povsem drugaèno, èe ne bi bila zmagala antihitlerjevska koalicija. V tem pogledu se eksistencialisti z vso svojo intencionalno moralo razodevajo kot èisti pragmatisti. Takšno pojmovanje morale preveva tudi èlanek »Lažimodrijani ali lažizajci?«, ki ga je Sartre napisal kot uvod k Dalmasovi knjigi o »jugoslovanskem komunizmu«. Intencionalno moralo èksistencialisti zoperstavljajo morali rezultata, za katero je pri ocenjevanju nekega dejanja odloèilnega pomena njegov rezultat, pri kateri potemtakem gre za objektivne moralne kriterije. Nobenega dvoma ni, da dejanju, čeprav izvršenemu v dobrem namenu, toda objektivno v interesu slabe, zavržene stvari, ni moèi dati pozitivne moralne ocene. Prav tako pa ni moèi dati pozitivne moralne ocene dejanju, storjenemu s slabim, sebiènim namenom, pa čeprav morda v prid dobri stvari. Podcenjevanje tega dejstva nas lahko privede do istovetenja morale rezultata z jezuitsko moralo »cilja, ki posveèuje sredstvo«, z moralo, ki jo marksizem odklanja. »Cilj, ki se poslužuje umazanih sredstev, ne more biti dober cilj,« je dejal Marx v enem izmed svojih najzgodnejših spisov in je na tem stališču ostal (gl. Dela Marxa in Engelsa, zv. I, str. 170, v ruščini). Zares pozitivno moralno oceno zasluži potemtakem dejanje, ki je bilo storjeno o b j e k t i v n o v prid dobri stvari in s s u b j e k t i v n o dobrim namenom. Le tako je moèi ètièno vrednotiti dejanja èloveka kot d r u Ź b e n e g a in m i s l e è e g a bitja.

poudarjajo kot njegovo prednost, se človek nehote spomni Descartesovih besed o ljudeh, »podobnih slepcu, ki bi se rad brez škode boril z nasprotnikom, ki vidi, in ga zato privleče v najgloblji kot povsem temne kleti.«⁹⁸

X Prav v tem je objektivni družbeni pomen eksistencializma: odvrniti pozornost od perečih problemov žive stvarnosti in jo obrniti »na znotraj«, reducirati vsa vprašanja družbenega življenja na vprašanja »subjektivitete« in na metafiziko njenih iracionalnih »izbir«. Vse to ima pa tudi svojo subjektivno stran, svoj praktični-filozofski in predvsem svoj praktično-politični zaključek: z metafiziko iracionalnih eksistencialističnih »izbir« utemeljiti in opravičiti malomeščansko omahljivost in vetrnjaštvo, katerih najizrazitejši predstavnik je Sartre sam.

*

Stvarnost, v kateri živimo, je bogata novih problemov. V naši domovini ni niti enega razreda in niti ene družbene plasti, ki v procesu graditve novih odnosov med ljudmi ne bi preživljala globoke izpremembe. Ker pa ni plasti in ni razreda izven živih posameznikov, ki ju tvorijo, je vsa družbena problematika naše dobe hkrati tudi osebna problematika teh posameznikov, problematika, ki sega globoko v njihovo vsakdanje življenje.

V takem času in v takih okoliščinah ni prav nič čudno, če ljudje iščejo rešitev svojih družbenih in osebnih problemov tudi tam, kjer je prav gotovo ne bodo našli. Odtod iskanje »sodobnega« in »novega« v modnih smereh sodobne filozofsko-umetniške dekadence, iskanje, s katerim se bavijo nekateri krogi naše inteligence, zlasti med mlajšimi književniki. Čeprav je tako usmerjeno iskanje nedvomno tudi družbeno pogojeno, bi bilo napak misliti, da gre tu v vsakem primeru za ljudi, ki so se zavestno opredelili proti socializmu. Tu gre večidel za ljudi, ki so se idejno preslabo oboroženi znašli v velikem družbenem dogajanju, ki je po problematiki težje kakor so kdaj pričakovali, ter iščejo odgovora na mnoga vprašanja, ki jih vznemirjajo, ki pa v naši publicistiki in kritiki niso našla svoje marksistične razlage in teoretične rešitve. Ali, če se poslužimo Leninovega domisleka, oni iščejo, ne vedoč, da hkrati tudi njih iščejo, da družbena reakcija vseh mogočih barv skuša izkoristiti njihovo duhovno stisko za krepitev svojih idejnih položajev v boju proti socializmu.

⁹⁸ Razprava o metodi, str. 56.

Zavestni graditvi novege sveta ne more prav nič koristiti zavest, ki se ima sama za izvor vsega, kar je. Bistvo vprašanja o družbenem pomenu vsakršnih subjektivističnih teorij v naši sodobni družbeni stvarnosti je sila točno zadel tovariš Djilas, ko pravi:

»Samo tista zavest, ki se zaveda, da je pogojena, lahko tudi odkriva zakone svoje pogojenosti, zakone objektivnega sveta, ter ima hkrati tudi važno vlogo v njegovem gibanju.«⁹⁹

Prav v tem je stvar. Reševanja problemov, ki jih postavlja prehodna doba, se je moči lotiti samo po metodah znanosti. Ljudje, ki zavestno gradijo socializem, iščejo bistvo in vzroke vsakemu novemu pojavu v stvarnosti sami, v družbenih premikih naše dobe, se pravi, prodreti skušajo kar najgloblje v sodobno družbeno dogajanje. In prav na ta način, odkrivajoč nove zakonitosti tega dogajanja, ustvarjalno razvijajoč Marxov nauk in v praksi preverjajoč pravilnost svojih misli, postajajo v svoji praktično-revolucionarni dejavnosti zmerom svobodnejši.

S teh vidikov, se pravi, v interesu dejanskega napredka naše družbene misli je potrebna načelna idejna borba proti eksistencializmu in njemu podobnim subjektivističnim in individualističnim pojavom v duhovnem življenju naših dni.

PRAVLJICA

Milan Šega

Mislim, da mi je bilo takrat enajst let. Stanovali smo v stari, zelo stari hiši, kjer so bile sobe velike in temne, in čeprav so bili vsi zidovi, preden smo se vselili, prebarvani, je vlaga kmalu spet udarila na dan in s temnosivimi lisami prekrila skoraj sleherni kotiček v stanovanju. Oče je rekel, da prihaja ta mokrota od reke, ki je tekla nedaleč od naše hiše, tik za velikim in zanemarjenim vrtom sosedne, še bolj stare in še bolj vlažne hiše, ki pa je bila že dolgo vrsto let prazna. Oče je še rekel, da se bomo kmalu preselili, če bo le mogoče, že pred zimo — vendar pa smo ostali v hiši ob reki ne samo tisto zimo, temveč še nekaj hudo mrzlih in neprijetnih zim.

In da smo ostali v njej toliko časa, je bil vzrok predvsem v nenadni očetovi smrti; in prav zaradi te smrti se mi je ta mrzla in vlažna

⁹⁹ Gl. »Nova misao«, 1953, št. 1, str. 59.