

POLEMIKA

ŠE ENKRAT O EKSISTENCIALIZMU

Boris Zihlerl

Ob moji razpravi o eksistencializmu in o njegovih družbenih koreninah, ki je izšla v 5. številki »Nove misli«,¹ se je Voji Reharju zazdelo, da mora nastopiti v obrambo »resnice o Sartru« in popraviti krivice, ki so bile s to razpravo baje storjene voditelju sodobnega francoskega eksistencializma. Poleg tega je Rehar ob tej priliki povedal, da tudi ni zadovoljen s celotno zamisljivo moje razprave, z njenimi okviri, vsebino in potemtakem tudi ne z njenim namenom.^{1a}

Niti najmanj ne mislim, da so moje sodbe in sklepi nezmotljivi, in niti najmanj ne bežim pred stvarno kritiko, ki ji je od nekdanj bil in ji je namen, da napačne sodbe in sklepe o posameznih predmetih našega mišljenja popravlja ter jih nadomešča s pravilnejšimi, točnejšimi sodbami in sklepi. Zal moram takoj izpočetka reči, da po mojem mnenju Reharjeva »kritika« nikakor ne spada med stvarne kritike.

Rehar se poslužuje enega izmed najnehvaležnejših načinov kritiziranja: iz organske celote samovoljno trga posamezne postavke ter jih zoperstavlja drugo drugo. Na tak način lahko »dokazujemo« vse mogoče, celo bivanje boga na temelju »Anti-Dühringa« in njegovo nebivanje na temelju svetega pisma. Dejansko pa je ta način edino in predvsem pripraven za maličenje pravega smisla in bistva kritiziranega predmeta. »Le sens n'est pas la somme des mots, il en est la totalité organique.«* pravi Sartre. Toda te nedvomne resnice ne spoštujeta niti Sartre niti njegov odvetnik Rehar. Način, kako Sartre, na primer, mrevari posamezne postavke iz Marxa, da bi jih raztolmačil eksistencializmu v prid, je verjetno tudi Reharju služil za vzgled, kako je mogoče z enostavnim seštevanjem in premetavanjem stavkov temeljito izpremeniti ves smisel stvari.

1. Družbene korenine in bistvo eksistencializma

Po Sartrovi lastni definiciji, s katero se očitno strinja tudi Rehar, je eksistencializem filozofija buržoazije, ki se, zavedajoč se brezizhodnosti svojega družbenega položaja, odpoveduje sama sebi ter se opredeljuje za socializem. Kot tak je Sartrov eksistencializem, kakor pravi Rehar, sprejel nekatere izmed

¹ Gl. Našo sodobnost 1955, št. 1—5.

^{1a} Reharjev sestavek je skupaj s tem mojim odgovorom izšel v 6. številki »Nove misli«. Kot motto mu je Rehar postavil besede iz moje razprave o eksistencializmu: »Toda, ni bistveno, ali je nek argument star ali nov. Bistveno je to, ali je točen.« Reharjeva kritika moje razprave je v pravem pomenu besede samo sestavek, zakaj njegovega lastnega besedila je sorazmerno zelo malo. Razen uvodnih besed, ki tvorijo morda četrtino vsega članka, gre tu za nekako soočenje posameznih stavkov in odstavkov iz Sartrovih del z mojimi postavkami. O tej »kritični« metodi govorim v odgovoru samem. Kolikor iz mojega odgovora ni dovolj razvidno, v čem mi Rehar sam ali s Sartrovimi besedami ugovarja, in kolikor bi zategadelj slovenskemu bralcu ostala stvar nejasna, navajam ali pojasnujem ugovore v pripombah pod črto.

* Smisel ni v vsoti besed, marveč v organski celoti.

glavnih postavk marksizma, po drugi plati pa podvrget kritiki informbirojevsko prakso.^{1b}

Ko nam tako povsem resnega obraza servira ta eksistencialistični nesmisel, se Rehar iz previdnosti ne spušča globlje v razmotrivanje razmerja med marksistično filozofijo in eksistencializmom kot »filozofijo buržoazije, ki se je opredelila za socializem.« To ne spada v okvire njegovega sestavka, ki jih določa njegova naloga: »navajanje golih dejstev«. Priznajmo mu nesporno pravico vsakega pisca, da sam določa okvire, obseg, vsebino in namen svojih del. Zato naj mi bo dovoljeno, da namesto njega jaz na kratko posnamem glavne Sartrove postavke, ki se nanašajo na to vprašanje.

Že v svoji razpravi sem poudaril, da se Sartre v svoji oceni materializma ni dvignil nad plitve Comtove definicije, po katerih je vse bistvo materializma v poizkusu raztolmačiti višje z nižjim.

Materialistična filozofija marksistov je, po Sartru, nekaj, kar je podobno mitu in kar lahko zadovolji neke praktične potrebe delavskega razreda. Družbeni pomen dialektičnega materializma tolmači Sartre v duhu Jamesovega pragmatizma. Materialistični »mit« je za delavski razred tisto, kar je bila za človeka skozi dolga stoletja religija. Toliko je resničen, kolikor je uporaben, kolikor delavcem omogoča, da z njegovo pomočjo v svojem boju dosežejo neke uspehe. Skratka, materializem je samo »une philosophie de la situation« delavskega razreda. Kot svetovni nazor, ki tolmači tisto, kar je višje, s tistim, kar je nižje, živi duh z negibno in brezoblično materijo, je materializem zatiranemu razredu pogodba, zakaj »on (t. j. materializem) dela iz njega oporišče vse družbe«.

Ne le da materializem vobče ne more biti resničen in univerzalen, biti ne more niti izraz pravega humanizma, zakaj materializem je filozofija enega razreda, medtem ko pravi humanizem lahko temelji samo na taki revolucionarni filozofiji, ki zajema vse ljudi, človeka na sploh. Taka revolucionarna filozofija mora odstraniti materialistični »mit«. Ona mora biti filozofija človekove svobode, njegovega svobodnega izbiranja in samopreraščanja. »Revolu-

^{1b} Tu je Rehar s svojim načinom kritiziranja prvokrat padel v izkušnjava, kakršne so s tem načinom neločljivo povezane. V prvi pripombi pod črto navaja kot pričo Rudija Supeka, ki je baje o Sartru že zdavnaj pisal v istem smislu. To je, strinja se povsem z Reharjem v pogledu naprednosti in marksističnosti Sartrovega eksistencializma. Toda, poglejmo, v kakšni zvezi je napisano tisto, kar Rehar navaja iz Supekove knjižice »Eksistencializem in dekadenca«. Evo, kako se glasi odstavek, iz katerega je Rehar iztrgal citirani stavek: »Razpoloženje ljudstva po osvoboditvi je prisililo eksistencialiste, da so se ogrnili s plaščem naprednosti. Krinka 'naprednosti' jim je bila potrebna, da bi zajeli tisto plast omahljivih izobražencev, ki se je po vojni pričela usmerjati k marksizmu. Tako n. pr. predstavnik francoskega eksistencializma J. P. Sartre rad kaže dogodke iz francoske rezistence (odporniškega gibanja). V svoji reviji 'Moderni časi' posveča precejšnjo pozornost žrtvam fašizma in maquisardom (francoskim partizanom), izjavlja, da se strinja z Marxovo kritiko kapitala, se priključi Ljudski fronti, hvali španske republikance, žigosa strahopetnosti francoske buržoazije med vojno, obsoja kolonialistično politiko in brani Vietnam. To 'levičarjenje', ki danes zmerom bolj izginja, naj bi eksistencialistični trnek napravilo privlačnejši.« Stavek, ki ga Rehar citira, sem podčrtal. Ne da bi se spuščal v oceno Supekove knjižnice, ki je izšla 1950, napisana pa je bila verjetno dosti prej, navajam ta odstavek zgolj kot ilustracijo Reharjeve kritične metode.

cionarna filozofija mora biti filozofija transcendence«, se pravi, eksistencialistična filozofija.

»Revolucionarna filozofija transcendence« ni izraz čutno-racionalne spoznave sveta in njegovih zakonitosti, marveč se revolucionarjem Sartrovega intuitivističnega kova razodeva (se dévoile). Z drugimi besedami, resnično revolucionarno filozofijo morajo prežeti prav tista naziranja, katerih družbene korenine, izvor in vsebina so bili predmet moje razprave o eksistencializmu.²

Kot ovržbo moje postavke o iracionalističnem in indeterminističnem značaju eksistencialistične filozofije Rehar navaja Sartrovo lastno mnenje o razrednem izvoru filozofije, ki naj bi, spet po Sartrovem mnenju, postala revolucionarna filozofija našega časa. Za zdaj puščam ob strani vprašanje o iracionalističnem in indeterminističnem značaju eksistencialistične filozofije in navajam zgolj Sartrovo mnenje, kakor se glasi v zvirniku:

»Je ne fais pas de difficulté pour admettre la description marxiste de l'angoisse 'existentialiste' comme phénomène d'époque et de classe. L'existentialisme, sous sa forme contemporaine, apparaît sur la décomposition de la bourgeoisie et son origine est bourgeoise. Mais que cette décomposition puisse dévoiler certains aspects de la condition humaine et rendre possibles certaines intuitions métaphysiques, cela ne signifie pas que ces intuitions et ce dévoilement soient des illusions de la conscience bourgeoise ou des représentations mythiques de la situation.«³

Na drugem mestu, toda v isti razpravi, iz katere je vzet ta odlomek, Sartre takole označuje ljudi, ki naj bodo nosilci tega revolucionarnega razodetja:

»Buržoa, ki so prekinili s svojim razredom, ki pa se še naprej drže buržoaznih navad.«⁴

Postavlja se vprašanje, kaj je pravzaprav za Sartra razred in kaj mu je razredna zavest?

Sartre ne dela nobene razlike med buržoazijo in drobno buržoazijo, katere negativne plati, predvsem pa brezperspektivnost in vetrnjaštvo mnogih njenih ideologov, se tako izrazito zrcalijo v njegovi lastni filozofiji in politični praksi.

² Pravkar navedene Sartrove postavke je moči najti v njegovem članku »Matérialisme et Révolution«, ki je izšel najprej v »Les temps modernes«, zv. 9—10, leta 1946, potem pa je bil ponatisnjen v zbirki »Situations«.

³ Sartre, Qu'est-ce que la littérature?, Situations, zv. II, izd. Gallimard, Paris 1948, str. 329. Rehar se v svojem prevodu ne ozira ravno dosti na razliko med izrazi »spoznava«, t. j. spoznava na sploh (connaissance), in »intuicija« (intuition), intuitivna, iracionalna spoznava. On to mesto prevaja takole: »Strinjem se z marksističnim tolmačenjem 'eksistencialistične' tesnobe kot razrednega pojava v določenem razdobju. V svoji sodobni obliki se je eksistencializem pojavil z razpadanjem buržoazije in njegov izvor je buržoazen. Dejstvo, da razpadanje buržoazije lahko odkrije neke videze človeškega obstoja ter omogoča metafizične spoznave, kajpak ne pomeni, da so ta odkritja in te spoznave samo čiste iluzije buržoazne zavesti ali mitske predstave o stvarnosti.«

⁴ Situations, zv. II, str. 288. Celotni odstavek, ki zadeva vprašanja, o katerih govorim kasneje, se v izvirniku glasi: »Bourgeois en rupture de classe, mais restés de moeurs bourgeoises, séparés du prolétariat par l'écran communiste, dépris de l'illusion aristocratique, nous restons en air, notre bonne volonté ne sert à personne, pas même à nous, nous sommes entrés dans le temps du public introuvable.«

Njegovo pojmovanje razredov, ki ga razvija tu in tam, zlasti pa v drugem delu svojega članka »Komunisti in mir«,⁵ je skoz in skoz idealistično in subjektivistično. Razred po njegovem mnenju nastaja s svobodno »izbiro« ljudi. Sartre postavlja svojo teorijo razredov, ki doseže vrhunec modrosti v trditvi, da je »stranka tista, ki od množic zahteva, naj se pod njenim vodstvom zberejo v razred«. ⁶ To svojo zares izvirno teorijo skuša podpreti celo z Marxom. V ta namen samovoljno tolmači posamezne postavke iz zgodnejših Marxovih del, zlasti pa iz »Manifesta komunistične stranke«, trga posamezne stavke iz njihove celote, izkrivlja jasno materialistično misel o pretvarjanju »razreda kot takega« v »razred zase«, misel, ki jo je Marx razvil že v »Siromaštvu filozofije«.

V članku, ki smo ga zgoraj omenili, Sartre po svoji eksistencialistični logiki sklepa, da razred, prav tako kakor človek, ne more biti predmet znanstvenega proučevanja, zakaj to bi pomenilo njegovo pretvarjanje v »inerten objekt«. Zato Sartre zavrača vse objektivne kriterije, po katerih je razred edino moči znanstveno definirati.

V svojem pojmovanju razreda se Sartre v zadnjem času ni pomaknil delj od tistega, kar je že leta 1945 dejal o oblikovanju buržoaznega razreda:

»Kot buržoa se pravzaprav konstituiraš s tem, da enkrat za vselej izbereš neko analitično vizijo sveta, ki jo skušaš vsiliti vsem ljudem in ki izključuje dojemanje kolektivnih realnosti.«⁷

Razredna pripadnost posameznika je potemtakem izključno stvar zavesti. Ko pripadniki nekega razreda izgubijo zavest o sebi, razred razpade v brezoblično množico. Razredna zavest je plod intuitivnega razodetja. V članku »Nacionalizacija književnosti« Sartre med drugim razvija tudi strategijo in taktiko, po katerih naj se ravnajo ideologi »revolucionarne filozofije transcendence«, glavni deležniki eksistencialističnega razodetja:

»Zadovoljiti se moramo s tem, da delamo svojo zgodovino na slepo (à l'aveuglette), iz dneva v dan, izbirajoč izmed vseh strank tisto, ki se nam trenutno (présentement) vidi najboljša.«⁸

To je strategija in taktika političnega omahljivca, ki svojo breznačelnost in brezperspektivnost izpreminja v krepost, ponašajoč se z možnostjo »svobodnega« opredeljevanja in preopredeljevanja z ozirom na posamezne tokove v družbenem življenju dežele. Ker je nesposoben, da bi našel dejanski stik z delovnimi množicami, to svojo nesposobnost povečuje kot svojstvo, s katerim je dosegel izjemen položaj v duhovnem življenju ljudstva. Tak je idejni in

⁵ Gl. Les temps modernes, zv. 84—85, leto 1952.

⁶ Ibid., str. 760.

⁷ Sartre, Présentation des temps modernes, Situations, zv. II, str. 19. Kar Sartre tu govori o analitični viziji sveta, je v zvezi z več ko konfuznim pojmovanjem odnosa med buržoaznim in proletarskim mišljenjem, ki ga Sartre razvija v svojem članku »Materializem in revolucija«. Po tem pojmovanju je za buržoazijo značilno analitično mišljenje in ideologija buržoazije je zategadelj znanost, ki je nezdružljiva z dialektiko in z dialektičnim načinom mišljenja. Proletarsko mišljenje po tem pojmovanju ne more biti znanstveno, ker znanost izključuje dialektiko, ki je duša marksističnega materializma. (Gl. Les temps modernes, zv. 9, str. 1543—1549).

⁸ Situations, zv. II, str. 42.

politični lik eksistencialističnega človeka, nosilca »revolucionarne filozofije«, ki naj ukine marksistični »mit«; tak je lik malomeščanskega ideologa »socialistične« graditve po receptu Gogoljeve Agafje Tihonovne.

Vojskujoč se z marksističnim materializmom, Sartre včasih rad svoj anti-markszem predstavlja kot boj, ki se bije izključno proti dogmatičnemu maličenju marksizma. Tako je na primer ob ponatisu svojega članka »Materializem in revolucija« v zborniku »Situations« dodal opombo, ki lahko velja za primer eksistencialistične mistifikacije:

»Ker mi zlohотно očitajo, da v tem članku ne citiram Marxa, poudarjam, da moja kritika ne meri nanj, marveč na marksistično sholastiko 1949. leta. Ali, če hočete, na Marxa prek o stalinskega neomarksizma.«⁹

Glavna tarča Sartrovih napadov v tem članku je dejansko Engels, ne pa Stalin. Znano je, in to sem že v svoji razpravi poudaril, da med Marxom in Engelsonm ni nobenih bistvenih razlik, kar zadeva obravnavanje gnoseoloških in drugih filozofskih vprašanj. Prikrivati boj proti marksizmu z bojem proti lažimarksističnemu dogmatizmu, ždanovstvu itd. — to je med buržoaznimi in drobnoburžoaznimi pristaši novih in najnovejših »revolucionarnih« filozofij slej ko prej postalo priljubljena metoda antimarksistične kritike.

Če bi hoteli na podlagi vse te sartrovske zmešnjave pojmov o družbenem izvoru, položaju in pomenu sodobnega eksistencializma napraviti nek sklep, tedaj bi bil približno takle: eksistencializem je filozofija buržoazije, ki je, držeč se še naprej buržoaznih navad, prekinila z buržoazijo, se pravi, z neko analitično vizijo sveta, in se opredelila za socializem, čigar vsebina pa ostane nedoločena, zakaj boj zanj se vrši v temi, »na slepo«, na repu zdaj te zdaj one stranke. Vendar: razredno omejeno filozofijo marksističnega materializma naj nadomesti razredno neomejena, občečloveška filozofija buržoazije, ki se je opredelila za socializem, se pravi, »revolucionarna filozofija transcendence« kot najvišja pridobitev sodobne družbene misli.

V svoji razpravi o eksistencializmu sem si predvsem postavil nalogo, pokazati dejanski družbeni izvor Sartrovega in vsakega drugega eksistencializma, dokazati nesmiselnost vseh poizkusov predstaviti eksistencializem in njemu sorodna naziranja kot nekaj »novega«, »sodobnega« in »naprednega«.¹⁰

Na take poizkuse pa vsekakor naletimo tudi pri nas.

Nikakor ne delim Reharjevega optimizma, ki temelji na prepričanju, da se v naši družbeni resničnosti, v resničnosti prehodne dobe, ki je polna velikih razrednih previranj in premikov, ne morejo pojaviti eksistencialistični in po-

⁹ Situations, zv. III, str. 135.

¹⁰ Rehar mi zamerja, ker sem v svoji razpravi govoril tudi o predhodnikih sodobnega eksistencializma, zlasti pa mi zamerja, ker sem »svojo kritiko Sartrove filozofije dopolnil tudi s kritiko izrazito neeksistencialističnega filozofa, kakršen je Albert Camus, prištevajoč ga med eksistencialiste«. Predvsem svoje kritike nisem nikjer omejil na Sartrovo filozofijo, zakaj za nalogo sem si postavil, da odgovorim na vprašanje, kakšne so družbene korenine eksistencializma in kaj ta smer predstavlja v občem razvoju družbene misli. Nimam namena prepirati se z Reharjem o Camusu. Nisem edini, ki mu je jasna sorodnost njegovih nazorov z nazoni Kierkegaarda, Jaspersa, Heideggerja, pa tudi Sartra. Sicer pa poleg mnogih kritikov eksistencializma tudi Sartre sam v svojem članku o Camusovem romanu »Tujec« poudarja vpliv nemških eksistencialistov na Camusa (gl. Situations, zv. I, str. 121).

dobni tokovi. Prav tako ne mislim, da se v naši publicistiki in v književnosti do zdaj niso pojavili niti sledovi eksistencialističnih naziranj. Če tega ne bi bilo, tedaj svoje razprave najbrž ne bi bil niti napisal. Zato Rehar brez dvoma strelja mimo, ko pravi, da v tem pogledu tudi jaz že naprej »priznavam« točnost njegovih izvajanj, kar naj pomeni, da se strinjam z njegovim dokaj zmedenim pripovedovanjem o splošnih in o domačih pogojih za nastajanje in razvijanje eksistencializma.^{10a}

2. ZSSR, KPF in Sartre

Prva skupina ugovorov, ki jih Rehar postavlja v obliki posameznih Sartrovih stavkov in postavk, se nanaša na mojo trditvev, da se je Sartre zadnje čase opredelil za sovjetsko stvar, da opravičuje sovjetsko vnanjo politiko v vseh njenih fazah, skratka, da je kapituliral pred kominformizmom.

Kot protiargument mojim trditvam Rehar že v uvodu svojega sestavka naglašja, da je bilo Sartrovo gibanje zaradi svoje kritike informbirojevske prakse dolga leta izpostavljeno napadom od strani sovjetskih in vobče kominformističnih filozofov, književnih kritikov in časnikaarjev. Navajajoč za to primere, Rehar postavlja v isto vrsto kvašenje nekega »Pravdinega« pisuna ter znano Lukacsevo delo »Eksistencializem ali marksizem?«, ki vsaj po mojem mnenju predstavlja edino resnejšo kritiko eksistencializma v deželah sovjetskega bloka.

Toda ravno za to gre, da je Sartre po vsem tem kapituliral pred kominformizmom in da ga zato s te strani ne napadajo več. Zdaj podpira, kakor Rehar sam pravi, informbirojevsko mirovno gibanje, nastopil je na njegovem kongresu na Dunaju ter sprejel njegova gesla. Problem odnosov ZSSR do socialistične Jugoslavije, se pravi, eden izmed glavnih problemov, ob katerih se je zadnja leta v praksi razodelo nesocialistično in protisocialistično bistvo vnanje politike stalinizma, je za Sartra postal brezpomebna stvar, preko katere v svojem članku »Komunisti in mir« gre z dvema besedama, nazivajoč jo »jugoslovansko afero«.¹¹

Reharju, ki sicer izrecno pravi, da noče braniti eksistencializma, je vendar nedvomno mnogo na tem, da vsaj pri tistih nekaj ljudeh v naši deželi, na katere imajo Sartrove teorije nekaj vpliva, ohrani njegovo reputacijo. Sicer se ne bi toliko trudil z dokazovanjem, da niti Sartrovih političnih metamorfoz iz zadnjega časa ni moči tolmačiti kot izpremembo njegovega stališča do kominformizma ter do njegovih mednarodnih in notranjepolitičnih manifestacij.

^{10a} O teh pogojih Rehar takole razglablja: »Čeprav je pravda o eksistencializmu bolj odraz globokih protislovnosti v sodobnem svetu kakor rezultat dejanskega družbenega pomena te filozofije majhnega števila ljudi, vendar nihče ne more zanikati velikega vpliva, ki so ga Sartrove teorije v povojnih letih imele na filozofijo in književnost zahodnih dežel. S temi vnanjimi momenti je prvenstveno mogoče pojasniti tudi pozornost, ki jo fenomenu eksistencializma posvečamo tudi v naši deželi (ki sicer že po svojem izjemnem družbenem položaju v sodobnem svetu ne predstavlja pripravnih tal za razvoj eksistencialističnih tokov), v kateri — sodeč po dejstvu, da se sledovi eksistencialističnih nazorov doslej niso pojavljali niti v naši publicistiki niti v književnosti — ni Sartrovih pristašev.«

¹¹ Gl. Les temps modernes, zv. 81, str. 15.

Reči je treba, da je tudi to reševanje Sartrove reputacije dokaj revno.

Moje postavke o Sartrovi kapitulaciji pred kominformisti ne more niti najmanj omajati dokazovanje, da je Sartre šel na Dunaj, izhajajoč od svojih načel in ne od njihovih. Mi materialisti v nasprotju z vsakršnimi subjektivnimi idealisti menimo, da je treba človeka presoјati po njegovih dejanjih, po tistem, kar je, ne pa po tistem, kar sam o sebi misli, da je.

V zvezkih revije »Les temps modernes«, s katerimi trenutno razpolagam, obsega članek »Komunisti in mir« že okrog sto dvajset strani. Iz vsega tega je Rehar izbral tri, štiri stavke, v katerih se Sartre opravičuje Raymond u Aronu ter priznava, da je sovjetska diplomacija nevljudna. Ustavil pa se je prav pred tistim »ali«, s katerim Sartre začenja naslednji stavek, nadaljujoč svoj plaidoyer za sovjetsko politiko, v precejšnji meri pa tudi za kominformistično KPF. O njej je Sartre zadnje čase temeljito izpremenil mnenje, o čemer se lahko prepričamo, če recimo primerjamo tisto, kar je Sartre o KPF pisal v svojem delu »Kaj je književnost?«, s tistim, kar piše o njej v članku »Komunisti in mir«. Z izbiranjem čisto postranskih stavkov skuša Rehar Sartrovima člankoma »Komunisti in mir« ter »Odgovor Albertu Camusu« dati povsem drug smisel kakor pa ga dejansko imata.¹²

Z Reharjem se strinjam v tem, da Sartrova najnovejša »izbira« ne pomeni zanikanja ter radikalne izpremembe vseh njegovih prejšnjih zrelišč, če pod »vsemi zrelišči« pojmuјemo ves kompleks njegovih filozofskih in političnih pogledov. Z njim se strinjam zato, ker slej ko prej mislim, da Sartrova voluntaristično-pragmatistična filozofija »izbire« lahko služi in dejansko služi za idejno podlago sleherne politične kazuistike in breznačelnosti. Sartru te idejne podlage ni treba prav nič zanikavati in radikalno izpreminjati. Takšna njegova načela niso v napoto njihovim načelom, se pravi, načelom kominformističnega pragmatizma.

5. Eksistencializem in socializem

V svoji razpravi sem poudaril, da je eksistencializem, kakor tudi vsaka druga voluntaristična filozofija, po svojem izvoru in po svojem sodobnem družbenem pomenu ideološki izraz preživelih ali nebogljjenih razredov, njihovega zoperstavljanja zgodovinski nujnosti. Kot primere za to sem od vidnejših eksistencialistov navedel Kierkegaarda in Jaspersa, Sartra pa sem omenil v zvezi z njegovim pojmovanjem odnosov nasproti »drugemu«, ki ga v kritiki dostikrat in po pravici označujejo kot »homo domini lupus — pojmovanje«. Da bi bilo primerov dovolj, bi bil lahko omenil še Heideggerja, nacističnega profesorja, ki ga Sartre uvršča v svojo kategorijo »ateističnih eksistencialistov«.

¹² Prizadevajoč si, da bi za vsako ceno zmanjšal veljavnost mojih postavk, je Rehar v ta namen uporabil celo stavek »ZSSR še ni ostvarila socializma, ima pa predpogoje za njegovo zgraditev«, ne da bi pri tem opazil, da Sartre tu sploh ne govori v svojem imenu, marveč posnema znane Leninove besede iz članka o zadružništvu, ki je bil napisan 1925. leta: »To še ni zgraditev socializma, je pa vse, kar je za njegovo zgraditev potrebno in zadostno.« Ta stavek je Sartre posnel v zvezi z Leninovo oceno mednarodne vloge ZSSR, ne pa v zvezi s svojim stališčem do sodobne sovjetske politike. Rehar bi s tem stavkom rad dokazal, kako Sartre vendarle s precejšnjim pridržkom sprejema postavko o sovjetskem socializmu.

listov« in o katerem K. Loewith pravi, da po njegovem predavanju slušatelj ni vedel, ali naj študira Dielsove »Predsokratike« ali naj se takoj vpiše v SA-odred.¹³

Rehar tudi tu skuša moja izvajanja in sklepe, ki se nanašajo na tisto, kar je v eksistencializmu na sploh bistveno, ovreči s slučajnimi izjavami ter odlomki iz posameznih Sartrovih člankov. Slučajne imenujem tiste izjave in odlomke, ki ne določajo osnovnega smisla vsega članka, kaj šele vse filozofske koncepcije, marveč so navrženi brez neke globlje zveze z osnovnim smislom ali pa celo v očitno propagandistične namene, kar na primer velja zlasti za uvodni članek v prvi številki revije »Les temps modernes«.¹⁴ Če recimo nekdo napiše, da so interesi duha povezani s proletariatom in da za človeka ni druge rešitve kakor osvoboditev delavskega razreda, v istem odstavku pa si postavlja nesmiselno malomeščansko alternativo: ali izdati interese zatiranega razreda zaradi resnice ali izdati resnico zaradi proletariata, iz česar potem skozi ves članek izvaja potrebo nadrazredne »revolucionarne« filozofije — tedaj je treba prve postavke imeti za slučajne, ne pa za bistvene.^{14a}

Boj za brezrazredno človečnost bodočnosti je neločljiv od boja za konkretne razredne cilje proletariata, čigar razredna resnica, ki jo najtočneje izraža Marxov nauk, je danes najbližja absolutni resnici o družbenem dogajanju. O tem priča praktična izkušnja vsega stoletja. V svoji razpravi sem podčrtal, da sleherno iskanje »nadrazredne« in »brezrazredne« človečnosti mimo tega edinega realnega nosilca čiste človečnosti kot možnosti mora dandanes voditi vse globlje v iracionalizem ter v puhlo frazo o »pravem človeku«.

Sartre odklanja marksistični materializem kot razredno in zategadelj ozko ideologijo, ki ne zadovoljuje. Nasproti mu postavlja nadrazredno filozofijo transcendence, ki ji mora kot podlaga očitno služiti njegova, se pravi, eksistencialistična filozofija, o kateri spet sam priznava, da je buržoaznega izvora. Torej, filozofija buržoazije, ki se je opredelila za socializem = občečlovečanska filozofija = filozofija pravega človeka. Ali s tem ne pridemo konec konca na isto, kar je Camus dosti preprosteje izrazil s svojim odkritim zoperstavljanjem »pravega človeka« zgodovinskemu in političnemu človeku?¹⁵ Ali nimamo tu opravka s težnjo osvoboditi se najbolj žive družbene problematike našega časa, zgodovinske nujnosti, po kateri čisto človečnost

¹³ Karl Loewith, Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, Les temps modernes, zv. 14, str. 351.

¹⁴ Poleg povsem sartrovskih nesmislov, kakor je tisti o »konstituiranju buržuja« itd., v članku »Predstavljanje Modernih časov« lahko najdemo tudi izrazite koncesije marksizmu in celo taka mesta, o katerih bi človek dejal, da so prepisana iz Marxa. Kar pa je glavno, te koncesije so v popolnem nasprotju s tistim, kar je Sartre leto dni kasneje pisal v svojem filozofskem manifestu »Eksistencializem je humanizem«. Šlo je namreč za to, da bi nova revija privabila kar najširši krog francoskih izobražencev, ki so se tedaj nagibali k marksizmu.

^{14a} Sartre je mnenja, da to alternativo vsiljuje že sam marksistični materializem, ki ga je treba zategadelj ukiniti s filozofijo transcendence.

¹⁵ Globokoumni vprašaji, ki jih Rehar postavlja ob besedi »pravi človek«, lahko pomenijo samo to, da od tistega, kar sem v zvezi s tem pisal, ni prav nič razumel.

lahko posreduje samo proletariat z zmago svojih družbenih prizadevanj, ali pa čiste človečnosti sploh ne bo? Prav gotovo pa je ne bomo dosegli z malo-meščanskim tavanjem »na slepo« po izvirnih sartrovskih poteh v socializem.

Socializem je pri Sartru dokaj neopredeljena in problematična stvar. Njegovo uresničenje je tako rekoč odvisno izključno od dobre volje ljudi. »Prav zato, ker je človek svoboden, zmaga socializma nikakor ni zagotovljena,« pravi Sartre v svojem članku »Materializem in revolucija«. ¹⁶ Te besede se neposredno navezujejo na besede, ki jih v svoji razpravi navajam iz Sartrovega spisa »Eksistencializem in humanizem« in v katerih prihaja do izraza Sartrovo idealistično absolutiziranje »svobodne volje« ljudi, njegova nevera v človeka jutrajšnjega dneva. ¹⁷

V nasprotju s Sartrom mi mislimo, da bo zmaga socializma toliko bolj zagotovljena, kolikor bodo ljudje svobodnejši, se pravi, kolikor globlje bo v njih spoznanje objektivnih teženj družbenega razvoja, kolikor več bodo imeli možnosti in volje, da socialistične težnje zavestno pretvorijo v socialistično stvarnost.

Prehajam na problem indeterminizma in iracionalizma v Sartrovi filozofiji.

Rehar nas po vsej priliki hoče prepričati, da Sartre ni indeterminist in da nimam prav, ko trdim, da je njegova filozofija iracionalistična in indeterministična. To svojo obrambo Sartrovega »determinizma« Rehar utemeljuje z že omenjenim odlomkom o novih metafizičnih intuitivnih spoznavah, ki se porajajo v procesu propadanja buržoazije, s člankom »Predstavljanje Modernih časov«, o katerem smo tudi že govorili, ter z daljšim izvlečkom iz članka »Materializem in revolucija«. Ta daljši izvleček Rehar spet prekinja ravno tam, kjer v nadaljevanju neposredno slede tile stavki:

»Evo, zakaj so iznašli materialistični mit. Njegova prednost je v tem, da misel reducira na eno izmed oblik univerzalne energije. S tem misel izgublja svoj bledikasti videz večče. Sicer pa materializem misel v vsakem primeru predstavlja kot eno izmed objektivnih vodil, se pravi, kot nekaj, kar je odvisno od stanja na svetu in kar se k temu stanju vrača, da bi ga izpremenilo. Toda, že zgoraj smo videli, da se pojem pogojenega (conditionnée) mišljenja sam v sebi zruši; v nadaljnjem bom pokazal, da isto velja tudi za determinirano akcijo.« ¹⁸

Rehar vobče previdno obide vse glavne ugovore proti materializmu, ki jih Sartre v tem članku navaja. Iz teh ugovorov na primer izhaja že omenjena Sartrova postavka, da človek kot družbeno bitje ne more biti predmet znanstvenega raziskovanja, ali, da »nobeno stanje sveta nikoli ne more proizvesti razredne zavesti«, zakaj »groba materija« sploh ne more pogajati duha. ¹⁹ Namestu tega nas Rehar brez vsake potrebe pelje v goščavo Sartrovega intuitivističnega in cenenege antiracionalističnega modrovanja o tem, da sveta, ki ga želimo izpremeniti (kakor vobče slehernega predmeta, ki ga želimo smotrno predelati), ni treba najprej poznati. Ako je Rehar s tem želel dokazati sorod-

¹⁶ Les temps modernes, zv. 10, str. 30.

¹⁷ Gl. Naša sodobnost, štev. 2/3, str. 115.

¹⁸ Gl. Les temps modernes, zv. 10, str. 5—6.

¹⁹ Ibid., zv. 9, passim, zlasti pa str. 1541; zv. 10, str. 13.

nost Sartrovih in marksističnih nazorov, tedaj je svojemu klientu vsekakor napravil medvedjo uslugo. Marksizmu je tuje zanikavanje racionalne spoznavne kot enega izmed bistvenih elementov slehernega spoznavanja resnice.²⁰

Navajajoč proti mojim postavkam Sartrovo postavko, da je revolucionarna misel zmerom misel v situaciji, je Rehar dokaj skop v pojasnjevanju eksistencialističnega izraza »situacija«, s katerim je, sodeč po Reharjevi pripombi pod črto, treba indeterministično tolmačiti družbeno pogojenost.

V svoji razpravi sem se tega problema dotaknil. Toda, kolikor morda vendarle ni bil zadosti pojasnjen, bom skušal ob tej priliki to pomanjkljivost nadoknaditi.

V svojem delu »Bitje ali nebitje« Sartre na več mestih razlaga svoje pojmovanje »situacije«. Evo, nekoliko takšnih mest:

»Mi imenujemo situacijo slučajnost svobode v celokupnosti svetovnega bitja kot tisto dano, ki je tu samo zaradi tega, da ne posiljujejo svobode, in ki se tej svobodi razodeva samo kot nekaj, kar je že razsvetljeno po namenu, ki si ga je ona izbrala. Na ta način se dano pred zavestjo (au pour-soi) nikoli ne pojavlja kot nekaj, kar biva surovo in kot tako (come existant brut et en-soi); kaže se zmerom kot motiv, zakaj ne razodeva se drugače kakor v luči namena, ki ga razsvetljuje. Situacija in motivacija sta eno in isto...²¹ Če zavest (le pour-soi) ni nič drugega kakor situacija, tedaj iz tega izhaja, da biti-v-situaciji definira človekovo stvarnost, računajoč hkrati z njenim biti-tukaj in z njenim biti-onkraj svojega biti-tukaj. In situacija je organizirana celota bitja-tukaj, tolmačenega in doživljanega v in z bitjem-onkraj...²² Jaz dejansko nisem nič drugega kakor projekt samega sebe onkraj neke določene situacije, in ta projekt me najprej zarisava, izhajajoč iz konkretne situacije, prav tako kakor on po drugi plati osvetljuje situacijo, izhajajoč iz moje izbire.«²³

Kakor za vse voluntariste, tako je tudi za Sartra bistveno subjektivistično enostransko pojmovanje odnosa med človekom in naravo, med posameznikom in družbo. Eksistenca posameznika se začne s »prvim projektom za življenje«, z »izvirno izbiro našega bitja«, se pravi, s svobodnim opredeljevanjem nasproti naravnemu in družbenemu okolju. Vse razsvetljuje luč projekta, svobodne izbire. Ko je neki človeški projekt uresničen, se uresničeno izpremeni v stanje, ki tvori samo meje človeške situacije. Kakor smo zgoraj videli, Sartre meni, da nobeno »stanje«, to je, nobena materialna družbena bit, ne more proizvesti človekove zavesti. Stanje je zgoščena preteklost, proizvod preteklosti pa ne more ničesar pogajati, ničesar motivirati.²⁴ Motive človekovih dejanj je moči pojasniti samo z njegovimi projekti, nikakor pa ne

²⁰ Gl. Lenin, Filozofske tetradi, str. 146: »Od živega zaznavanja k abstraktnemu mišljenju in od tod k praksi — taka je dialektična pot spoznavanja resnice, spoznanja objektivne stvarnosti.«

²¹ Sartre, L'être et le néant, str. 568.

²² Ibid., str. 634.

²³ Ibid., str. 658.

²⁴ Ibid., str. 510—511.

z nekimi objektivnimi, od njegove volje neodvisnimi vnanjimi okoliščinami. Človekova zavest je indeterminirana, ona se v situaciji svobodno opredeljuje. Jaz sem tisto, kar hočem biti:

»Jaz, kakršen sem sam po sebi, je odvisen od mene, ki me še ni, prav tako kakor jaz, ki me še ni, ni odvisen od mene, kakršen sem.«²⁵

Nobenega dvoma ni, da ima človek v vsaki zgodovinski situaciji pred seboj različne možnosti izbire, zdaj širše zdaj ožje, in da se zavestno odloča za to ali ono možnost.²⁶ Toda bistvo razlike med marksisti in Sartrom ni v tem. Bistvo razlike med marksisti kot materialisti in Sartrom kot idealistom postane povsem očitno, brž ko se postavi vprašanje: ali je človekova izbira samovoljna ali je po nečem pogojena, in če je, po čem je pogojena? Ali so cilji, ki si jih človek zavestno postavlja in za katerih uresničenjem teži, motivirani z nekimi objektivnimi okoliščinami ali pa so čisti proizvod svobodne izbire?

Sartre zanikuje sleherno materialno, fizično in družbeno determiniranost človekovih dejanj in vidi v vsakem poizkusu njihovega determinističnega tolmačenja v filozofiji, književnosti in politiki izraz »slabe vesti«. Mi marksisti pa se nasprotno strinjamo z Engelsom, ki v znanem pismu J. Blochu z dne 21. in 22. septembra 1890 poudarja, da »vsakdo hoče tisto, k čemur ga ženejo telesna konstitucija in zunanje, v zadnji instanci ekonomske okoliščine (bodisi njegove osebne, bodisi splošno družbene)«. ²⁷

Belinski je nekoč očitel Heglu, da njegovo »obče« ravna s subjektom tako, kakor ravna s starimi hlačami: ko se je potegnilo skozenj, ga pusti v nemar. Sartru je moči očitati še nekaj hujšega: njegova izvirna subjektiviteta ravna s »stanjem sveta«, z družbeno stvarnostjo, to je, z nehote ali hote uresničeni inimi človeškimi »projekti«, kakor da ji pravkar sešite hlače sploh niso potrebne in jih lahko pusti v nemar, medtem ko se ona, indeterminirana, gola in svobodna, navdušuje za nove »projekte«.

Tako je s Sartrovo »situacijo« in z »determinizmom« njegove filozofije.

²⁵ Ibid., str. 69.

²⁶ O tem problemu gl. mojo razpravo o eksistencializmu in njegovih družbenih koreninah, Naša sodobnost, štev. 2/5, str. 107—108.

²⁷ V istem pismu Engels to svoje stališče utemeljuje s temile postavkami: »Po materialističnem pojmovanju zgodovine sta v zadnji instanci odločujoča momenta v zgodovini produkcija in reprodukcija resničnega življenja. Več nisva niti Marx niti jaz nikdar trdila. Če pa zdaj kdo to prevrača tako, češ da je ekonomski moment edini odločujoči moment, tedaj spreminja to trditev v prazno, abstraktno, absurdno frazo. Ekonomski položaj je osnova, toda različni momenti vrhnje stavbe — politične oblike razrednega boja in njegovi rezultati — ustave, ki jih po dobljeni bitki določa zmagoviti razred itd. — pravne oblike in še posebno odsevi vseh teh resničnih bojev v glavah udeležencev, politične, pravne, filozofske teorije, verski nazori in njihov nadaljnji razvoj do sistema dogem, vse to tudi vpliva na potek zgodovinskih bojev in določa v mnogih primerih predvsem njihovo obliko. Gre za medsebojno vplivanje vseh teh momentov, v katerem se naposled ekonomsko gibanje nujno uveljavi po neizmerni množici naključij (t. j. stvari in dogodkov, katerih notranja zveza je med seboj tako oddaljena ali tako nedoločljiva, da lahko mislimo, da je ni, ter jo lahko pustimo v nemar). Drugače bi bila uporaba teorije za poljubno zgodovinsko dobo lažja kakor rešitev navadne enačbe prve stopnje.« (Marx-Engels, Izbrana dela, zv. II, str. 627).

4. Eksistencializem in književnost

Ena izmed posebnosti Reharjevega »kritiziranja« je tudi v tem, da Sartrove postavke zoperstavlja takim postavkam iz moje razprave, ki se šele posredno nanašajo na Sartra ali pa se samo posredno nanašajo celo na sam eksistencializem. Ta Reharjeva metoda zlasti prihaja do izraza v zadnjem oddelku njegovega sestavka, na katerega zdaj prehajam.

Glavni Reharjevi ugovori proti mojim sklepom o eksistencialističnih estetskih nazorih se nanašajo na postavko, da sta eksistencializem in književnost oba amoralna, na mojo trditev, da eksistencializem razvija naprej romantični in neoromantični kult umetnika, ter na vsebino šest in devetdesete pripombe pod črto.²⁸

Postavka o amoralnosti eksistencializma in književnosti s p l o h n i m o j a , marveč je kratko malo posneta na temelju besedila Merlau-Pontyja, enega izmed najvidnejših piscev iz Sartrovega ožjega kroga. O tem se je lahko prepričal vsak, kdor je v moji razpravi vsaj malce pazljiveje od Reharja nekoliko nižje prečital citat iz nekega Merlau-Pontyjevega spisa. Poleg tega to postavko po mojem mnenju potrjuje tudi Sartre sam s stavkom, ki ga Rehar navaja kot protargument. Kako more biti eksistencialistična književnost kaj drugačna kakor amoralna, če sam Sartre trdi, da je književnost ena stvar, morala pa povsem druga stvar. Sartrovo misel je treba prebrati do kraja in človek se prepriča, da njegov »moralni imperativ« nima ravno dosti zveze z vprašanjem moralnosti ali amoralnosti književnosti same:

»Čeprav je književnost ena stvar, morala pa povsem druga stvar, vendar kot podlago estetskega imperativa vidimo moralni imperativ. Dokler tisti, ki piše, že s samim dejstvom, da se je pisanja lotil, priznava svobodo svojih bralcev, in dokler tisti, ki bere, že s samim dejstvom, da odpre knjigo, priznava svobodo pisatelja, vse dotlej ostane umetniško delo, vzemimo ga s katere koli plati, akt zaupanja v svobodo ljudi.«²⁹

Sodeč po tem, s katerimi Sartrovimi postavkami Rehar izpodbija točnost moje trditve, da eksistencialisti naprej razvijajo romantični in neoromantični kult umetnika, bi lahko kdo mislil, da imam jaz tak kult za nezdržljiv z javnim »angažiranjem« umetnikov, o katerem govori Sartre.^{29a} Dejansko pa

²⁸ Do primerjave eksistencialističnih postavk z glavno postavko Bergsonove estetike, ki mi jo Rehar očita, sem prišel na podlagi svoje predhodne trditve, da eksistencializem zavrača sleherno književnost, ki predstavlja ljudi kot družbeno, organsko in psihološko determinirana bitja, in da se književnost, ki je zgrajena na eksistencialističnih kategorijah in po tem takem izhaja iz nekih iracionalnih »prvin«, mora nujno oddaljiti od družbene stvarnosti. Primerjava morda ni najbolj posrečena, kolikor Bergson pride do svoje definicije, izhajajoč z drugega izhodišča. Toda to niti najmanj ne izpreminja moje prejšnje in pravkar ponovljene karakteristike, s katero sem označil eksistencialistično književno prakso. Če sem s tem komu storil krivico, tedaj sem jo kvečjemu Bergsonu, n i k a k o r p a n e Sartru.

²⁹ Situations, zv. II, str. 111.

^{29a} Rehar v tej zvezi navaja kopico odlomkov iz Sartrovih del, zlasti iz spisa »Kaj je književnost?«, v katerih Sartre poudarja družbeno vlogo književnosti ter odgovornost književnika, zavrača larpurlartizem in se zavzema za »totalno književnost« socialistične družbe. Vse to nam Rehar z vso zavzetostjo, toda čisto brez potrebe dokazuje, skrbno pa se izogiba n a z o r s k e p o d l a g e

jaz tega nikjer nisem trdil in tudi ne mislim, da je bilo to dvoje kdaj načelno nezdržljivo, niti danes, niti v dobi romantike, niti v dobi neoromantike. V svoji razpravi sem povsem določeno dejal, kaj razumem pod kultom umetnika. Za kult umetnika imam mnenje, da je umetnik nek povsem izjemen pojav v družbi, obdarjen z nekimi tajinstvenimi, dejal bi, nadnaravnimi zmožnostmi zaznavanja, s katerimi ne le da ne razpolagajo navadni smrtniki, marveč nečesa takega ali temu ustrežajočega ne najdemo niti pri tistih posameznikih iz vrst znanstvenikov, filozofov, politikov itd., ki jih imamo sicer za genialne ljudi, ter da končno vsemu temu ustreza tudi prav izjemno poslanstvo umetnika v družbi.

V šest in devetdeseti pripombi pod črto trdim, da take teorije služijo kot opravičilo za različne negativne pojave v našem domačem in sploh sodobnem kulturnem življenju. S tem ugotavljam objektivni učinek takih teorij in me v tej zvezi nič ne briga, kaj Sartre o tem misli. Zato samo kakemu Reharju lahko pride na misel, da take moje postavke »zaradi ugotavljanja resnice« konfrontira s Sartrovimi postavkami.

Kako pa pri Sartru dejansko je s kultom umetnika?

Odgovor na to vprašanje je moči v celoti najti v Sartrovem delu »Kaj je književnost?«, ki ga Rehar tolikanj citira. V tem delu, ki je leta 1947 v nadaljevanjih izhajalo v »Les temps modernes«, Sartre v glavnem razglablja o odnosih med pisateljem in občinstvom.³⁰

Kakor sem že v svoji razpravi omenil, je po mnenju Sartra in njegovih naloga pisatelja v tem, da apelira na bralčevo svobodo. Temu je kajpak predpogoj svoboda, izvornost in v tem smislu neodvisnost pisatelja samega. Če naj pod človekom s »čisto vestjo« razumemo tistega, ki išče svobodo kot tako, tedaj mora biti takšen človek v prvi vrsti pisatelj. Književnikova intuitivna vizija sveta je čisto nasprotje buržoazni analitični viziji sveta. Književnik-eksistencialist, ne pa proletariat s svojo politično organizacijo in s svojo socialistično ideologijo, je potemtakem glavna antiteza buržoaznemu svetu. Bitje, ki ga on v svojih tvorbah producira ali reproducira, je totalno prežeto z eksistenco, to je, s svobodo, in je nedostopno racionalni spoznavi, mišljenju.³¹

S tega vidika je treba po Sartrovem mnenju ocenjevati tudi pomembni preokret, ki je s pojavom sodobnega eksistencializma nastopil v dramatiki: nič več karakterjev, pisatelji se zmerom bolj vračajo k situacijskemu gledališču. Sartre pravi:

»Nobena oseba ne bo nič drugega kakor izbira nekega izhoda in ne bo veljala nič več kakor toliko, kolikor velja izbrani izhod. Želeti je treba, da bi vsa književnost postala moralna in problematična kakor to novo

takih in podobnih Sartrovih postavk, ki je glavni predmet mojega razpravljanja in v luči katere se šele do kraja razodene drobnoburžoazna omejenost in nedoslednost vseh teh postavk.

³⁰ V tem delu je moči najti marsikaj. V njem lahko najdemo dokaj cvetk iz Sartrove sociologije, kakršna je na primer predpostavka, da v Ameriki sploh ni buržoazije, ali trditev, da prehod iz fevdalizma v kapitalizem ne pozna revolucionarne ideologije in revolucionarnih strank, dalje, da v XVII. stoletju pisatelj ni naletel na nobene protislovnosti itd., itd. Lahko pa v njem najdemo tudi dobre ocene, recimo, buržoazno-apologetskega lažirealizma in mestoma francosko duhovito kritiko ždanovske kulturne politike, ki jo vodi KPF.

³¹ Situations, zv. II, str. 158—159.

gledališče. Moralna — ne moralizatorska: naj kratkomalo kaže, da je človek tudi vrednota in da so vprašanja, ki si jih postavlja, zmerom moralna.«³²

Videti je, kakor da je to Sartrovo stališče v nasprotju z njegovim zgoraj navedenim stališčem, po katerem je književnost eno, morala pa nekaj povsem drugega. Ne glede na to, da je Sartrovo, kakor vsako eklektično delo, polno nasprotij in protislovnosti, tu po mojem mnenju vendarle ne gre za nasprotja.

Vsa vprašanja, ki si jih človek postavlja, so moralna, pravi Sartre. Moralna so, ker si jih postavlja izvorna subjektiviteta ter z njimi in z odgovori nanja izpričuje svojo svobodo. Reči »vprašanja, ki si jih človek postavlja, so zmerom moralna« pomeni dejansko isto kakor reči »vprašanja, ki si jih človek postavlja, so zmerom amoralna«. Vsaka konkretna ocena nekega dejanja kot moralnega predpostavlja tudi možnost njegove negacije v dejanju, ki bo z določenih družbenih moralnih vidikov ocenjeno kot amoralno. Če so vprašanja, ki si jih človek postavlja, zmerom moralna, tedaj možnost take negacije izgine. To se lahko zgodi le tedaj, če zanikamo vse objektivne moralne kriterije in jih nadomestimo z izključno subjektivnimi kriteriji, po katerih je moralna samo tako imenovana »zvestoba samemu sebi«, ali eksistencialistično rečeno, zvestoba lastnim projektom in svobodi izbiranja. Prav tako zvestoba ima Sartre nedvomno v mislih, ko pravi, da so vprašanja, ki si jih človek postavlja, zmerom moralna. V tem primeru se znajdemo na stališču Sartrovega ožjega somišljenika Merleau-Pontija: vprašanja, ki si jih človek postavlja, so zmerom moralna v odnosu na njegovo svobodo, in so zmerom amoralna, kolikor ni nobenih objektivnih družbenih meril, ki naj bi jim služila kot podlaga, ali točneje rečeno, kolikor eksistencialistični filozof takih objektivnih meril ne priznava.

Sartre definira književnost kot »svoboden«, »nemotiviran« in »nepogojen« apel svobodi.³³ Zato mora biti književnik čisto vtelesenje eksistencialistične izvorne subjektivitete, ki ni niti družbeno niti razredno z ničemer pogojena. Književnik se obrača k drugim ljudem, prežet s svojo metafizično intuicijo, ter jim razodeva njihovo svobodnost. V tem je po Sartrovem mnenju izjemno poslanstvo književnika v družbi.

Kakšen pa je odnos občinstva do tega »svobodnega apela«, do eksistencialistične književnosti?

Sartre poudarja, da ima književnik v vsaki dobi svoje dejansko in možnostno občinstvo. Le-to pod pritiskom razmer ne more sodelovati v potrošnji dobrin, ki jih ustvarjajo književniki. Tu gre predvsem za zatirane razrede, in Sartre priznava, da dejansko občinstvo eksistencialističnih piscev dandanes tvori buržoazija. Ker ne dela nobene razlike med buržoazijo in drobno buržoazijo, Sartre celo poudarja, da je to njihovo edino občinstvo.³⁴ Proletariat se očitno ne zanima za tako književnost in po tem takem tvori samo njeno možnostno občinstvo. V tej zvezi je vsekakor treba omeniti Sartrovo stališče nasproti proletariatu, in sicer prav tisti odstavek, iz katerega Rehar navaja samo zadnji stavek, verjetno zato, ker v začetku preveč prihaja do izraza tipično sartrovsko-eksistencialistični odnos do delavskega razreda:

³² Ibid., str. 313.

³³ Ibid., str. 144, 155, 154, 156, 188.

³⁴ Ibid., str. 275.

»Ne verujem v »poslanstvo« proletariata, niti ne verujem, da uživa kako posebno božansko državotvorno milost: tvorijo ga ljudje, pravični in krivični, ljudje, ki lahko zaidejo in ki jih dostikrat mistificirajo. Toda brez obotavljanja je treba reči, da je usoda književnosti zvezana z usodo delavskega razreda.«³⁵

Ko tako poveže usodo književnosti z razredom, v čigar poslanstvo ne veruje, Sartre išče tistega, ki je odgovoren za današnji odnos proletariata do eksistencialistične književnosti. Po njegovem mnenju je za to predvsem odgovorna francoska KP, ki si lasti duhovni monopol nad delavskim razredom. Sartrovo delo, ki ga navajamo, je bilo namreč napisano v dobi, ko je napetost med KPF in Sartrom zmerom bolj rastla.

Nimam namena braniti ždanovske kulturne politike KPF, vendar pa mislim, da v tem primeru ne gre samo za njeno krivdo in niti ne prvenstveno za njeno krivdo.³⁶ Tega je predvsem kriv Sartre sam. Dokler bo ustvarjal takšna književna dela, kakršna je doslej ustvarjal, in dokler se bo v svojih člankih zavzemal za vse mogoče kratkotrajne modne neumnosti, ki se dandanes pojavljajo tudi na drugih področjih umetniškega ustvarjanja,³⁷ dotlej po vsej priliki ne bo mogel računati z občinstvom med francoskimi delovnimi ljudmi in tudi ne med delovnimi ljudmi v drugih deželah.

Namesto da bi stvari tako postavil, Sartre sodobnega francoskega bralca naziva »inertno množico«³⁸ ter izraža svoje obžalovanje, da ta bralec ni v ničemer podoben občinstvu XVII. stoletja, ljudem, ki so bili hkrati bralci in kritiki in dejanski ali vsaj možnostni pisatelji. Nobenega dvoma ni, da bi bil tak odnos med pisateljem in občinstvom idealen, kakor je točno tudi to, da je bil takšen odnos doslej uresničen samo v sila ozkih krožkih. Toda dvomim, da se bo z dvigom kulturne ravni delovnih množic, za katerim vsak zares napredni izobraženec predvsem teži in zanj aktivno dela, izboljšal odnos med temi množicami ter književnostjo, kakršno predstavlja Sartre s svojimi pristaši. Menim, da se bo ta odnos s tem celo poslabšal.³⁹

³⁵ Ibid., str. 277.

³⁶ V tej zvezi se še prav posebno razodeva malomeščanski značaj Sartrove filozofije. Ko kritizira kulturno politiko KPF, je Sartre kot eksistencialist kajpak daleč od tega, da bi ji postavil nasproti marksistično politiko. Namesto tega žaluje za proudhonizmom, ki ga je baje za časa Pariške komune uničila oborožena sila in ki bi kot eden izmed obeh neogibnih delov antinomije sila koristil nadaljnemu razvoju marksizma samega (gl. Situations, zv. II, str. 187—188). Za malomeščanski anarho-sindikalizem se zavzema tudi Albert Camus, ki v njem vidi izvorni proizvod sredozemskega človeka in njegove misli (gl. L'homme révolté, str. 367 in sl.).

³⁷ Prim. njegov članek »La recherche de l'absolu« v »Les temps modernes«, 1948, zv. 28, v katerem povzdiguje dekadentno kiparstvo Giacomettija nad vse pridobitve tritisočletnega razvoja te umetniške panoge. V pogledu Sartrovih simpatij za dekadentsko umetnost tvori edino izjemo nadrealizem, ki ga v svojem delu »Kaj je književnost?« močno kritizira. Toda tudi ta kritika, v kateri nadrealiste imenuje »skrajno levico v književnosti«, zapušča vtis, da je predvsem napisana zaradi najvidnejših francoskih kominformističnih književnikov, ki so večidel izšli iz nadrealizma in s katerimi je bil Sartre tistikrat na bojni nogi.

³⁸ Situations, zv. II, str. 154.

³⁹ Ko govori o odnosih med pisateljem in občinstvom, Sartre tudi sam razodeva tisto ožino, ki je lastna nekaterim sodobnim umetnikom in ki sem jo

Tako je z odnosom med eksistencializmom in književnostjo. Videti je, da Rehar s svojo kritično metodo tudi tukaj ni uspel nič bolje kakor na ostalih frontah svoje obrambe eksistencializma.

*

S tem bi lahko končali.

Samo še nekaj besed o polemiki sami.

Človek, ki ne bi nič vedel niti o moji razpravi niti o Sartru in o njegovem eksistencializmu, bi lahko na podlagi Reharjevega sestavka prišel do zaključka, da ima vrli in resnicoljubni Voja tu opraviti z nesramnim mistifikatorjem in falzifikatorjem. Predvsem zato sem sklenil, da napišem tale odgovor.

Moj odgovor ima dejansko dva namena.

Prvič želim z njim ob očitnih primerih pokazati in dokazati, da reharjevska kritična metoda ne velja in s tem nekoliko prispevati k njeni odstranitvi iz našega kulturnega življenja. Drugič pa sem izkoristil priliko, ki se mi je ponudila ter skušal odpraviti vsaj nekatere vrzeli in pomanjkljivosti, ki sem jih v svoji razpravi že prej opazil, pa jih v njeni slovenski redakciji nisem utegnil v celoti odstraniti.

Lahko bi postavili vprašanje: kakšen namen ima pravzaprav Reharjev sestavek?

Na podlagi vsega, kar sem v zvezi z njim navedel, bi bilo težko reči, da je bila ravno težnja za ugotovitvijo resnica o Sartru tista, ki je dala Reharju pobudo za »javno analizo« moje razprave. Sicer pa, mogoče je taka težnja dejansko bila, toda njeno uresničenje sta onemogočili površnost in neresnost njenega nosilca, torej nekaj, kar je konec konca moči razumeti in spregledati. Bilo bi dobro, če bi bilo tako in če bi s tem odpadla zadnja domneva: da gre tu za nezdravo pretencioznost človeka, ki bi za vsako ceno rad nekoga »zlikal«, namestu da bi likal sebe in s tem sčasoma postal vreden udeležene v resni polemiki.

Da, bistveno je, da so argumenti točni...

pogojno imenoval »aristokratizem duha«. Vsakega neuspeha, ki ga umetnik doživi v javnosti ali v enem delu javnosti, so krivi drugi, prav posebno pa »topa«, »inertna«, »neizobražena« množica delovnih ljudi, nikoli in nikakor pa ni tega kriv umetnik sam.