

JEAN-PAUL SARTRE

**EGZISTENCIJALIZAM
JE HUMANIZAM**

KRITIKE UPUĆENE
EGZISTENCUALIZ-

Htio bih da ovdje branim egzistencijalizam protiv stanovitog broja prigovora koji su mu bili upućeni.

Ponajprije mu se prigovorilo što poziva ljude da ustraju u beznadnom kvijetizmu, jer, kako su sva rješenja zatvorena, trebalo bi smatrati da je akcija u ovom svijetu sasvim nemoguća i konačno završiti u jednoj kontemplativnoj filozofiji — što nas uostalom, jer kontemplacija je luksus, dovodi do jedne buržujske filozofije. To su naročito prigovori komunista.

KRITIKE MARKSI-
STA se

S druge strane, prigovorilo nam da naglašavamo ljudsku gadost, da svugdje pokazujemo prljavštinu, mu-tež, ljepljivost i da zanemarujemo stanovite nasmijane ljepote, svijetlu stranu ljudske prirode; da smo, na primjer, prema gospođici Mercier, katoličkoj kritičarki, zaboravili djetinji smiješak. Jedni i drugi nam prigovaraju da smo povrijedili ljudsku solidarnost, da smatramo da je čovjek osamljen, uostalom, velikim dijelom zato što polazimo, kažu komunisti, od čiste subjektivnosti, to znači od kar-tezijanskog ja *mislim*, to će još reći: od momenta kad čovjek sebe dostiže u svojoj samoći, a to bi nas zatim.

učinilo nesposobnima da se vratimo solidarnosti s ljudima koji su izvan mene i koje ne mogu dohvatiti u *co-gito*.

A s kršćanske strane nam se prigovara da niječemo zbilju i ozbiljnost ljudskih pothvata, jer, ako ukinemo božje zapovijedi i vrijednosti zapisane u vječnosti, ne preostaje ništa do striktna bezrazložnost, budući da svatko može činiti što hoće i budući da je nesposoban da sa svojega gledišta osudi gledišta i čine drugih.

Danas pokušavam da odgovorim na ove različite prigovore; zato sam ovo kratko izlaganje naslovio: egzistencijalizam jest humanizam. *Mnogi* bi se mogli čuditi što se ovdje govori o humanizmu. Pokušat ćemo da pokažemo u kojem smislu mi to razumijemo. U svakom slučaju, možemo odmah u početku reći da pod egzistencijalizmom razumijemo nauku koja, čini ljudski život mogućim i, osim toga, objavljuje da svaka istina i svaka akcija uključuju sredinu i ljudsku subjektivnost. Bitni prigovor koji nam čine jest, kao što je poznato, taj da naglašavamo lošu stranu ljudskog života. Nedavno su mi pričali o nekoj dami koja je, izrekavši u nervozi neku prostu riječ, izjavila ispričavajući se: »Mislim da postajem egzistencijalistkinja«. Prema tomu se gnusoba izjednačuje s egzistencijalizmom; zato se objavljuje da smo naturalisti; pa ako mi to jesmo, moglo bi da čudi što mi zastrašujemo, što mi

KRITIKE KATOLIKA

PESIMIZAM I EGZISTENCIJALIZAM

NATURALIZAM I EGZISTENCIJALIZAM

NARODNA MUDROST

sablažnjujemo, tim više što pravi naturalizam danas niti plaši niti razljučuje. Taj koji savršeno prihvaća Zolin roman kao što je *Zemlja* gadi se čim pročita neki egzistencijalistički roman; taj koji se koristi narodnom mudročcu — koja je žalosna — nalazi da smo još žalosniji. Ipak, što je pesimističnije nego reći »prvo je bog sebi bradu stvorio« ili još »pružiš li nekome prst, zgrabit će čitavu ruku«? Poznata su opća mjesta koja se mogu iskoristiti u tu svrhu i koja svagda pokazuju isto: ne valja se boriti protiv postojećih vlasti, ne valja se boriti protiv sile, ne valja poduzimati nešto što je iznad naših mogućnosti, svaka neuobičajena akcija je romantizam, svaki pokušaj koji se ne oslanja na prokušano iskustvo osuđen je na propast, a iskustvo pokazuje, da ljudi svagda teže dnu, da su potrebne solidne snage da ih zadrže, inače to je anarhija. Ti koji prožvakavaju te žalosne poslovice, ljudi koji kažu: kako je to ljudski, svaki put kad im se pokaže neki više ili manje odvratni čin, ljudi koji se naslađuju realističkim pjesmama, to su baš ti ljudi koji prigovaraju egzistencijalizmu da je odviše sumoran, i to do te mjere da se pitam ne tuže li se oni na njega, ne zbog njegovog pesimizma, nego naprotiv zbog njegova optimizma. Nije li, u samoj stvari, ono što zastrašuje u nauci, koju ću pokušati da vam izložim, činjenica da ona ostavlja čovjeku mogućnost izbora? Da bi se to znalo, potre-

bno je da pitanje nanovo promotrimo na strogo filozofijskoj razini. Što se naziva egzistencijalizmom?

Većina ljudi koja upotrebljava tu riječ bila bi doista u neprilici da je opravda, jer danas kad je ona postala modom, rado se izjavljuje da je neki muzičar ili neki slikar egzistencijalist. Novinar koji piše sitne vijesti u *Clartes* potpisuje se: *egzistencijalist*; i u samoj stvari riječ je danas poprimila takvu širinu i takvu protežnost da više baš ništa ne znači. Izgleda da se ljudi željni skandala i uzbuđenja, u nedostatku avangardističke nauke slične nadrealizmu, obraćaju ovoj filozofiji koja im, uostalom, ne može ništa pribaviti u tom pogledu; zaista je to najneskandaloznija, najozbiljnija nauka; ona je strogo namijenjena stručnjacima i filozofima. *Pa ipak*, ona se može lako definirati. Stvari se kompliciraju time što opstoje dvije vrste egzistencijalista: prvi, koji su kršćani, i među koje bih uvrstio Jaspersa i Gabriela Marcela, koji je katoličke vjeroispovijedi; i s druge strane, ateistički egzistencijalisti, među koje valja uvrstiti Heideggera, a također francuske egzistencijaliste i mene samoga. Zajedničko im je jednostavno šta drže da egzistencija prethodi esenciji, ili, ako hoćete, da treba poći od subjektivnosti. Što treba pod tim, zapravo, razumjeti? Kad se razmatra neki napravljeni predmet, kao na primjer neka knjiga ili neki nož za papir, taj je predmet napravio neki ru-

EGZISTENCIJALISTICKA MODA

OPSTOJE DVIJE ŠKOLE EGZISTENCIJALISTA

EGZISTENCIJA PRETHODI ESENCIJI

TEHNIČKA VIZIJA SVIJETA

ČOVJEK I BOG U FILOZOFA XVII STOLJEĆA

kotvorac koji se nadahnua nekim pojmom; on se pozvao na pojam »nož za papir« i ujedno na prethodnu tehniku proizvodnje koja pripada pojmu i koja je u stvari uputa. Tako je nož za papir ujedno predmet koji se proizvodi na stanovit način i koji je, s druge strane, od određene koristi, te ne možemo pretpostaviti čovjeka koji bi proizveo nož za papir a da ne bi znao čemu će predmet poslužiti. Reći ćemo dakle da, s obzirom na nož za papir, esencija — to će reći: cjelokupnost uputa i svojstava koji dozvoljavaju da se on proizvodi i da se definira — prethodi egzistenciji; i tako je određena prisutnost takvog noža za papir ili takve knjige preda mnom. Ovdje, dakle, imamo tehničku sliku svijeta unutar koje se može reći da proizvodnjaprethodi egzistenciji.

Kad zamislimo nekog boga stvoritelja, taj bog se najčešće izjednačuje s nekim višim rukotvorcem; pa kakva i bila nauka koju razmatramo, bila riječ o nauci poput one Descartesove ili o Leibnizovoj nauci, mi svagda primamo da volja više ili manje slijedi razum, ili ga bar prati; i da bog, kad stvara, precizno zna šta stvara. Tako je pojam čovjeka u božjem duhu usporedljiv s pojmom noža za papir u duhu rukotvorca; i bog proizvodi čovjeka prema tehnikama i koncepciji baš tako kao što rukotvorac pravi nož za papir prema nekoj definiciji i nekoj tehnici. Tako individualni čovjek ozbiljuje stanovit po-

jam koji je u božanskom razumu. U XVIII stoljeću, u filozofskom ateizmu ukinut je pojam boga, ali ne i ideje da esencija prethodi egzistenciji. Tu ideju nalazimo gotovo svugdje: nalazimo je u Diteroṭa, u Voltai-rea, pa čak i u Kanta. Čovjek je posjednik ljudske prirode; ta ljudska priroda, koja je pojam čovjeka, opet se nalazi u svih ljudi, što znači da je svaki čovjek poseban primjer univerzalnog pojma »Čovjek«; u Kanta, iz ove univerzalnosti slijedi da su šumski čovjek, prirodni čovjek, kao i građanin podložni istoj definiciji i da posjeduju ista temeljna svojstva. Tako i ovdje ljudska esencija prethodi ovoj historijskoj egzistenciji koju susrećemo u prirodi.

Ateistički egzistencijalizam, koji ja zastupam, je povezaniji. On izjavljuje da, ako bog ne postoji, ima bar jedno biće u kojeg. egzistencija prethodi esenciji, jedno biće koje egzistira prije nego što se može definirati bilo kakvim pojmom i da to biće jest čovjek ili, kako Heidegger kaže, ljudska zbilja. St o ovdje znači da egzistencija prethodi esenciji? To znaci da čovjek najprije egzistira, da sebe susreće, iskrsava u svijetu i da zatim sebe definira. Ako se čovjek, kakvog ga poima egzistencijalist, ne može definirati, to je zato što on najprije nije ništa. On će tek poslije biti, i bit će takav kakvim će sebe učiniti. Tako nema ljudske prirode, jer nema boga da je pojmi. Čovjek je ne samo takav kakvim sebe pojmi nego i takav

LJUDSKA PRIRODA U FILOZOFA XVIII STOLJEĆA

ATEISTIČKI EGZI- STENCIJALIZAM

EGZISTENCIJALI- STIČKO SHVAĆA- NJE ČOVJEKA

ČOVJEK JE. ONO ŠTO OD SEBE ČINI

PROJEKAT

ČOVJEK JE POTPU- NO ODGOVORAN

kakav sebe hoće, i kako sebe pojmi nakon egzistencije, kako sebe hoće nakon tog poleta spram egzistencije; čovjek nije nista drugo nego ono što od sebe čini. Takvo je prvo načelo egzistencijalizma. To je također ono što se naziva subjektivnošću i što nam se pod istim imenom prigovora. Ali što želimo time reći nego da čovjek ima veće dostojanstvo nego kamen ili sto? Jer želimo reći da čovjek ponajprije egzistira, a to znači da je čovjek ponajprije ono što sebe baca spram budućnosti, i što je svjesno da se projektira u budućnost. Čovjek je ponajprije projekt koji sebe subjektivno živi umjesto da bude mahovina, gnjiloća ili cvjetača; ništa ne egzistira prije tog projekta; ništa nije na inteligibilnom nebu, i čovjek će ponajprije biti ono što je projektirao da bude. Ne ono što će htjeti da bude. Jer ono što obično razumijemo pod htijenjem jest svjesna odluka koja za većinu među nama slijedi iza onoga što je on sam od sebe učinio. Ja mogu htjeti da se pridružim nekoj partiji, da napišem knjigu, da se oženim, sve je to samo manifestacija jednog izvornijeg izbora, spontanijeg nego što je ono što se naziva volja. Ali, ako doista egzistencija prethodi esenciji, čovjek je odgovoran za ono što jest. Tako je prvi korak egzistencijalizma da svakog čovjeka stavi u posjed onoga što jest i da na njega položi totalnu odgovornost za njegovu, egzistenciju. Pa kad smo rekli da je čovjek odgovoran za sebe samog, ni-

smo htjeli reći da je čovjek odgovoran za svoju striktnu individualnost, nego da je odgovoran za sve ljude. Opstoje dva smisla riječi subjektivizam, i naši se protivnici poigravaju s ta dva smisla. Subjektivizam znači, s jedne strane, izbor individualnog subjekta samim sobom, a, s druge strane, ljudsku nemogućnost prelaženja preko ljudske subjektivnosti. Ovaj drugi smisao je duboki smisao egzistencijalizma. Kad kažemo da čovjek sebe izabire, razumijemo pod tim da svaki između nas sebe izabire, ali time hoćemo također reći da izabirući sebe on izabire sve ljude. Doista nema nijednog od naših čina koji, stvarajući čovjeka kakav mi hoćemo da budemo, ne stvara u isto vrijeme sliku čovjeka takvog kakav držimo da on treba da bude. Izabirati da budemo ovo ili ono, to znači istodobno potvrđivati vrijednost onoga što izabiremo, jer mi nikada ne možemo izabrati zlo; što mi izabiremo, svagda je dobro, i ništa ne može za nas biti dobro a da to ne bude za sve. Ako egzistencija, s druge strane, prethodi esenciji i ako mi hoćemo egzistirati istodobno kad oblikujemo svoju sliku, ova slika važi za sve i za čitavu našu epohu. Tako je naša odgovornost mnogo veća nego što smo to mogli pretpostaviti, jer ona obavezuje čitavo čovječanstvo. Ako sam radnik pa izabirem da se pridružim radije kršćanskom sindikatu nego da budem komunist, ako hoću da ovim pridruživanjem ukazem da je rezig-

IZBOR

ČOVJEK IZABIRE
SEBE IZABIRUĆI
SVE LJUDE

INDIVIDUALNI ČIN
OBAVEZUJE ČITAVO
ČOVJEČANSTVO

nacija u stvari rješenje koje odgovara čovjeku, da kraljevstvo ljudsko nije na zemlji, ne obavezujem time samo svoj slučaj: ja hoću da budem rezigniran za sve, dosljedno moj je korak obavezao čitavo čovječanstvo. A hoću li individualniju činjenicu, da se ženim, da imam djecu, čak ako ta ženidba zavisi jedino od moje situacije ili od moje strasti, ili od moje želje, obavezujem time na put monogamije ne samo sebe samog nego čitavo čovječanstvo. Tako sam odgovoran za sebe samog i za sve i stvaram izvjesnu sliku čovjeka kojeg izabirem; izabirući sebe izabirem čovjeka.

To nam dozvoljava da shvatimo što skrivaju u sebi donekle velike riječi kao što su tjeskoba, napuštenost, očajavanje. Kao što ćete vidjeti, to je sasvim jednostavno. Prije svega, što se razumije pod tjeskobom? Egzistencijalist rado objavljuje da je čovjek tjeskoba. To znači ovo: čovjek koji se obvezuje i koji sebi polaže račun da on nije samo onaj koji izabire da bude, nego da je i zakonodavac koji istodobno sa sobom izabire čitavo čovječanstvo ne može izbjeći čuvstvu svoje totalne i duboke odgovornosti. Sigurno, mnogi ljudi nisu ispunjeni tjeskobom, no mi tvrdimo da oni zadržavaju svoju tjeskobu, da bježe od nje; sigurno, mnogi ljudi vjeruju da djelujući obvezuju samo sebe same, pa kad im se kaže: no kad bi čitav svijet tako činio?, sliježu ramenima i odgovaraju: čitav svijet tako ne čini. Ali se

TJESKOBA

uistinu treba svagda pitati: što bi se dogodilo kad bi čitav svijet isto tako činio? i ova se uznemiravajuća misao izbjegava samo nekom vrstom neiskrenosti. Onaj koji laže i ispričava se objavljujući: čitav svijet tako ne čini, jest netko tko loše stoji sa svojom savješću, jer činjenica laganja uključuje univerzalnu vrijednost pridanu laži. Čak i kad se maskira, tjeskoba se pojavljuje. Taj strah je Kierkegaard nazvao Abrahamovim strahom. Vi poznate pripovijest: anđeo je naredio Abrahamu da žrtvuje svoga sina: sve je u redu ako je to doista anđeo koji je došao i rekao: ti si Abraham, ti ćeš žrtvovati svoga sina. Ali se svatko može odmah zapitati: da li je to doista anđeo i da li sam ja doista Abraham? Tko mi to dokazuje? Bila jedna luđakinja koja je imala halucinacije: govorili su joj telefonom i izdavali zapovijedi. Liječnik ju je pitao: »Ali tko je taj koji vam govori?« Ona je odgovorila: »On kaže da je bog.« A šta joj je u stvari dokazivalo da je to bio bog? Ako neki anđeo dođe k meni, što mi dokazuje da je to anđeo? Pa ako čujem glasove, što mi dokazuje da mi dolaze s neba a ne iz pakla, ili iz podsvijesti, ili usljed bolesnog stanja? Tko dokazuje da su oni meni upućeni? Tko dokazuje da sam doista obilježen da čovječanstvu nametnem svoju koncepciju čovjeka i svoj izbor? Ja nikada neću naći nikakav dokaz, nikakav znak da se u to uvjerim. Ako se neki glas meni obraća, ja sam svagda onaj ko-

TJESKOBA I
NEISKRENOST

KIERKEGAARD i
TJESKOBA

ABRAHAM I ANĐEO

ji odlučuje da li je taj glas anđeoski glas; ako smatram da je takav čin dobar, ja sam onaj koji izabire da kaže kako je taj akt više dobar nego zao. Ništa me ne određuje da budem Abraham, a ipak sam u svakom trenutku prisiljen da vršim primjerne čine. Sve se zbiva tako kao da čitavo čovječanstvo, za svakog čovjeka, ima upe-rene oči na ono što on čini i ravna se po onome što on čini. I svaki čovjek treba da sebi kaže: jesam li ja doista onaj koji ima pravo da djeluje tako da se čovječanstvo ravna po mojim činima? Pa ako on to sebi ne kaže, maskira svoju tjeskobu. Ovdje nije riječ o tjeskobi koja bi vodila u kvijetizam, u neaktivnost. Riječ je o jednoj tjeskobi koju poznaju svi oni koji su imali odgovornost. Ako, na primjer, neki vojni vođa preuzima odgovornost za neki napadaj i šalje stanovit broj ljudi u smrt, on izabire da to čini i u stvari izabire sam. Bez sumnje, opstojte zapovijedi koje dolaze odozgo, ali su one vrlo široke, pa se traži tumačenje koje je njegovo; a od toga tumačenja zavisi život desetorice, ili četrnaestorice, ili dvadesetorice ljudi. Nemoguće je da on, donoseći odluku, nema strahovitu tjeskobu. Sve vođe poznaju tu tjeskobu. To ih ne priječi da djeluju, naprotiv, to je baš uvjet njihove akcije; jer to pretpostavlja da oni razmatraju mnoštvo mogućnosti, pa kad izabiraju jednu od njih shvataju da ona ima vrijednost samo zato što je izabrana. I vidjet ćemo da se ta vrsta

TJESKOBA NE VO-
DI U NEAKTIV-
NOST

TJESKOBA I OD-
GOVORNOST

tjeskoba, koju opisuje egzistencijalizam, objašnjava, osim toga, neposrednom odgovornošću spram drugih ljudi koje obvezuje. Ona nije zastor koji nas odjeljuje od akcije, nego je dio same akcije.

Pa kad se govori o napuštenosti, o izrazu koji Heidegger voli, hoćemo samo reći da bog ne egzistira, i da iz toga valja do kraja povući konsekvencije. Egzistencijalist je veoma suprotan stanovitom tipu svjetovnog morala koji bi htio boga ukinuti što je moguće jeftinije. Kad su oko 1880. francuski profesori pokušavali da uopstave svjetovni moral, oni su, otprilike, rekli ovo: bog je beskorisna i skupa hipoteza, mi je ukidamo, no ipak je nužno da bi opstajao moral, društvo, uređeni svijet, da se stanovite vrijednosti ozbiljno uzmu i smatraju kao a priori opstojne; potrebno je da a priori budemo dužni biti časni, da ne lažemo, da ne tučemo vlastitu ženu, da pravimo djecu itd., itd. ... Mi ćemo, dakle, poduzeti mali posao koji će omogućiti da se покаže kako te vrijednosti pri svemu tome egzistiraju, zapisane na inteligibilnom nebu, premda, uostalom, bog ne egzistira. Drukčije rečeno, i to je, vjerujem, tendencija svega onoga što se u Francuskoj naziva radikalizmom, ništa se neće promijeniti ako bog ne egzistira; opet ćemo naći iste norme poštenja, napretka, humanizma, te smo učinili od boga zastarjelu hipotezu koja će mirno i po sebi samoj umrijeti. Egzistencijalist, napro-

SVJETOVNI MORAL

RADIKALIZAM

DOSTOJEVSKI I
EGZISTENCIJALIZAM

ČOVJEK JE SLOBODA

tiv, misli da je vrlo otežavajuće što bog ne egzistira, jer s njim nestaje svake mogućnosti da se vrijednosti nađu na nekom inteligibilnom nebu; ne može više biti a priori dobroga jer nema beskrajne i savršene svijesti da ga misli; nigdje nije zapisano da dobro egzistira, da treba biti pošten, da ne valja lagati jer smo baš na razini gdje ima samo ljudi. Dostojevski je pisao: »Kad bog ne bi opstojao, sve bi bilo dozvoljeno.« To je izlazište egzistencijalizma. U stvari, sve je dozvoljeno ako bog ne egzistira, i prema tome čovjek je napušten jer ne nalazi ni u sebi ni izvan sebe mogućnost da se osloni. Prije svega, on ne nalazi isprike. Ako, u stvari, egzistencija prethodi esenciji, nikada se neće moći ništa objašnjavati dovodeći ga u vezu s nekom danom i učvršćenom ljudskom prirodom; drugačije rečeno; nema determinizma, čovjek je slobodan, čovjek je sloboda. Ako, s druge strane, bog ne egzistira, ne suočujemo se s vrijednostima ili zapovijedima koje bi opravdavale naše ponašanje. Tako u sjajnom predjelu vrijednosti nemamo ni iza sebe ni pred sobom opravdanja ili isprike. Mi smo sami, bez isprike. To je ono što bih želio da izrekнем govoreći da je čovjek osuđen da bude slobodan. Osuđen, jer nije sam sebe stvorio, a ipak, inače, slobodan, jer je, jednom bačen u svijet, odgovoran za sve što čini. Egzistencijalist ne vjeruje u moć strasti. On neće nikada misliti da je neka lijepa strast pustošeća bujica koja čo-

vjeka usudno vodi stanovitim činima i koja je, prema tome isprika. On misli da je čovjek odgovoran za svoju strast. Egzistencijalist neće više misliti ni da čovjek može na zemlji naći pomoć u nekom danom znaku koji će ga orijentirati; jer on misli da čovjek sam dešifrira znak kako mu se sviđa. On, dakle, misli da je čovjek lišen svakog oslonca i svake pomoći, osuđen u svakom trenutku da iznalazi čovjeka. Ponge je u jednom vrlo originalnom članku rekao: »Čovjek je budućnost čovjeka.« To je potpuno tačno. Samo, ako se pod tim razumije da je ta budućnost zapisana na nebu, da je bog vidi, tada je to pogrešno, jer to također više ne bi bila budućnost. Ako se to razumije tako da, ma kakav bio čovjek koji se pojavljuje, opstoji budućnost koju treba učiniti, djevičanska budućnost koja na njega čeka, tada je to prava riječ. Ali smo tada napušteni. Da bih vam dao primjer koji dozvoljava da se bolje shvati napuštenost, navest ću slučaj jednog svojeg učenika koji me potražio u sljedećim prilikama: njegov otac je prekinuo s majkom, a, uostalom, bio je sklon kolaboriranju, njegov stariji brat bio je ubijen u njemačkoj ofenzivi 1940, i ovaj mladi čovjek, s ponešto primitivnim ali velikodušnim čuvstvima, želio je da ga osveti. Njegova je majka živjela sama s njim, vrlo ožalošćena poluizdajom njegova oca i smrću svojeg starijeg sina, i nalazila je utjehu samo u njemu. Taj mladi čovjek je u tom

ČOVJEK IZNALAZI
ČOVJEKA

NAPUŠTENOST

JEDAN PRIMJER

trenutku imao izbor da pođe ili u Englesku i da se priključi Slobodnim francuskim snagama — to znači: da napusti svoju majku — ili da ostane uza svoju majku i pomogne joj da živi. On je dobro znao da ova žena samo zbog njega živi i da će je njegov nestanak — i možda smrt — baciti u očaj. On je također bio svjestan toga da će, u stvari, konkretno, svaki čin koji bi poduzeo, s obzirom na svoju majku, imati svoje opravdanje u tom smislu što joj je pomogao da živi, dok bi svaki čin koji bi poduzeo da ode i da se bori bio dvosmislen čin koji bi se mogao izgubiti u neizvjesnosti, ničemu neslužiti: na primjer, otputovavši u Englesku, on bi mogao, prolazeći preko Španjolske, ostati beskonačno u nekom španjolskom logoru; on bi mogao stići u Englesku ili u Alžir i biti stavljen u neki ured da piskara. Prema tome, on se našao pred dva tipa vrlo različitih akcija: jednom konkretnom, neposrednom, ali upućenom samo jednom individuumu; ili pak jednom akcijom koja se uputila na beskrajno širu cjelinu, na nacionalni kolektiv, ali je usljed toga bila dvoznačna i mogla je na putu biti prekinuta. A, u isto vrijeme, on se skanjivao između dva tipa morala. S jedne strane, moral simpatije, individualne predanosti; a s druge strane, jedan širi moral, ali spornije djelotvornosti. Trebalo je birati između oba morala. Tko mu je mogao pomoći da bira? Kršćanska nauka? Ne. Kršćanska nauka kaže;

DVA MORALA

budite milosrdni, ljubite svog bližnjeg, žrtvujte se za drugoga, izaberete najteži put itd., itd.... Ali koji je najteži put? Koga treba ljubiti kao svojeg brata, suborca ili majku? Koga je korist veća: ona neodređena, da se borimo u jednoj skupini, ili ona precizna, da pomognemo određenom biću da živi? Tko to može *a priori* odlučiti? Nitko. Nijedan propisani moral ne može to reći. Kantovski moral, kaže: ne postupajte nikada s drugima kao sa sredstvom, nego kao sa svrhom. Vrlo dobro; ostajem li pokraj svoje majke, ja ću s njom postupati kao sa svrhom, a ne kao sa sredstvom, ali samim tim riskiram da kao sa sredstvom postupam s onima koji se oko mene bore; i obratno, ako se budem priključio onima koji se bore, ja ću s njima postupiti kao sa svrhom, a time riskiram da s majkom postupam kao sa sredstvom.

Ako su vrijednosti neodređene i ako su one svagda odveć široke za određeni i konkretni slučaj koji razmatramo, preostaje nam samo da se povjerimo svojim instinktima. To je ovaj mladi čovjek pokušao da učini; i kad sam ga vidio, on je rekao: u stvari, ono što važi, jest čuvstvo; treba da ja izaberem ono što me doista nagoni u stanovitom pravcu. Ako ćutim da dovoljno volim svoju majku da joj žrtvujem sve ostalo — svoju želju za osvetom, svoju želju za akcijom, svoju želju za pustolovinama — ostatak ću pokraj nje. Ako, napro-

VRIJEDNOST I
ČUVSTVO

tiv, ćutim da moja ljubav spram majke nije dovoljna, odlazim. Ali kako odrediti vrijednost nekog čuvstva? Što je sačinjavalo vrijednost njegovog čuvstva za njegovu majku? Baš činjenica da je radi nje ostao. Mogu reći: dovoljno volim tog i tog prijatelja da za njega žrtvujem tu i tu sumu novca; ali to mogu reći samo ako sam to učinio. Mogu reći: dovoljno volim svoju majku da ostanem pokraj nje ako sam ostao pokraj nje. Vrijednost ove sklonosti mogu odrediti samo ako sam, doista, izvršio čin koji je potvrđuje i definira. No, kako ja od te sklonosti tražim da opravda moj čin, nalazim se povučen u *circulus vitiosus*. S druge strane, Gide je vrlo dobro rekao da su čuvstvo koje se glumi i čuvstvo koje se živi dvije gotovo nerazlučive stvari: odlučiti da volim svoju majku ostajući pokraj nje, ili glumiti komediju koja će učiniti da ostajem radi svoje majke, to je umalo ista stvar. Drugačije rečeno, čuvstvo se konstruira činima koji se vrše; ja ne mogu od njega iskajati savjet da bih se po njemu ravnao. Što će reći da ne mogu niti u sebi tražiti pravo stanje koje će me naginati da djelujem, niti od nekog morala tražiti pojmove koji će mi dozvoliti da djelujem. On je, barem, reći ćete, potražio jednog profesora da ga pita za savjet. Ali ako, na primjer, tražite savjet u nekog svećenika, vi ste izabrali tog svećenika, vi ste u stvari već znali, više-manje, ono što će vam on savjetovati. Drugačije re-

ČUVSTVO SE KON-
STRUIRA NAŠIM
AKTIMA

IZBOR I ANGAŽI-
RANJE

čeno, izabrati savjetnika opet znači angažirati se. Dokaz za to je što ćete vi, ako ste kršćanin, reći: savjetujte se sa svećenikom. No, opstaje svećenici kolaboracionisti, svećenici koji čekaju, svećenici u pokretu otpora. Kojeg izabrati? Pa ako mladi čovjek izabere svećenika iz pokreta otpora, ili svećenika kolaboracionistu, on je već odlučio kakav će biti savjet koji će primiti. Tako je on, traživši mene, znao odgovor koji ću mu dati, i ja sam imao samo jedan odgovor da dam: vi ste slobodni, izaberite, to znači: pronađite. Nikakav općeniti moral ne može vam naznačiti što valja činiti; nema tog znaka u svijetu. Katolici će odgovoriti: ali znaci opstojе. Dopustimo to; u svakom slučaju, to sam ja sam koji izabire smisao koji oni imaju. Poznao sam, dok sam bio zarobljen, dosta značajnog čovjeka koji je bio jezuit; stupio je u jezuitski red na sljedeći način: on je pretrpio brojne prilično mučne udarce; kao djetetu, umro mu je otac ostavivši ga siromašnim i njega je pomogla jedna religiozna ustanova gdje je stalno osjećao da je primljen iz milosrđa; zatim nije dobio nekoliko počasnih nagrada koje se sviđaju djeci; nadalje je, oko osamnaeste godine, promašio neku sentimentalnu pustolovinu; konačno, u dvadeset drugoj godini, stvar dosta djetinjasta, ali je bila kaplja vode koja je prelila posudu: on nije uspio u svojoj vojnoj pripremi. Dakle, taj mladi čovjek mogao je shvatiti da je sve promašio; to je

NEMA OPĆENITOG
MORALA

JEDAN PRIMJER

bio znak- ali znak čega? On je mogao da pobjegne u gorčinu ili u očaj. No, on je sudio, vrlo vješto za sebe, da je to bio znak da nije bio stvoren za svjetovne trijumfe i da su mu dostupni samo religiozni trijumfi, svetosti, vjere. On je u tome vidio riječ božju i ušao je u redove. Tko ne vidi da je on sasvim sam odlučio o smislu znaka? Moglo se drugo zaključiti iz tog niza neuspjeha: na primjer, da bi više vrijedilo da je postao tesar ili revolucionar. Dakle, on nosi potpunu odgovornost za odgonetku znaka. Napuštenost uključuje da mi sami izabiremo naš bitak. Napuštenost ide s tjeskobom. Sto se tiče očaja, ovaj izraz ima posve jednostavan smisao. Njime se hoće reći da se mi ograničujemo da računamo s onim što ovisi o našoj volji ili sveukupnošću vjerojatnosti koje omogućuju našu akciju. Kad se nešto hoće; svagda ima vjerojatnih elemenata. Ja mogu računati na dolazak nekog prijatelja. Taj prijatelj dolazi željeznicom ili tramvajem; to pretpostavlja da će željeznica stići u najavljeni sat i da tramvaj neće iskočiti iz kolosijeka. Ostajem na području mogućnosti; ali je riječ o tome da se računa s mogućim samo u strogoj mjeri u kojoj naša akcija dopušta cjelinu tih mogućnosti. U trenutku kad moja akcija ne obavezuje strogo mogućnosti koje razmatram, moram da se za to ne zanimam, jer nikakav bog, nikakav plan ne mogu svijet i njegove mogućnosti prilagoditi mojoj volji. U stvari, kad je Descartes rekao:

O ČAJ

MOGUĆE

»Pobijediti sam sebe radije nego svijet« on je htio da kaže isto: djelovati bez nade. Marksisti kojima sam govorio odgovaraju mi: »Vi možete u svojoj akciji, koja će očevidno biti ograničena vašom smrću, računati na potporu drugih. To znači računati ujedno na ono što će drugi učiniti drugdje, u Kini, u Rusiji, da vam pomognu i ujedno na ono što će oni učiniti kasnije, poslije vaše smrti, da preuzmu akciju i dovedu je do njenog svršetka koji će biti revolucija. Vi, štaviše, morate na to računati, inače niste moralni.« Ja sam ponajprije odgovorio da ću svagda računati na drugove u borbi ukoliko su se ti drugovi sa mnom založili u jednoj konkretnoj i zajedničkoj borbi, u jedinstvu jedne partije ili skupine koju mogu više ili manje kontrolirati, to znači u kojoj se nalazim kao aktivist i čije pokrete znam u svakom času. U tom trenutku računati s jedinstvom i s voljom ove partije, to znači baš računati sa činjenicom da će tramvaj na vrijeme stići, ili da vlak neće iskočiti iz kolosijeka. Ali ja ne mogu računati s ljudima koje ne poznajem oslanjajući se na ljudsku dobrotu ili na interes čovjeka za dobrobit društva, budući da je čovjek slobodan i da nema nikakve ljudske prirode na koju bih se mogao osloniti. Ja ne znam šta će nastati iz ruske revolucije; ja mogu da joj se divim i učinim je primjerom ukoliko mi današnjica dokazuje da proletarijat u Rusiji igra ulogu kakvu ne igra ni u

OČAJ I AKCIJA

NEMA LJUDSKE PRIRODE

ANGAŽIRANJE

HISTORIJA I LJUDSKI IZBOR

EGZISTENCIJALIZAM SE SUPROTSTAVLJA KVIJETIZMU

kojem drugom narodu. Ali ja ne mogu tvrditi da će ona nužno dovesti do trijumfa proletarijata; moram se ograničiti na ono što vidim; ja ne mogu biti siguran da će drugovi u borbi preuzeti moj posao poslije moje smrti da bi je doveli do najvećeg savršenstva, budući da su ti ljudi slobodni i da će sutra slobodno odlučiti o tome što će biti čovjek; sutra poslije moje smrti ljudi mogu odlučiti da uvedu fašizam, a drugi mogu biti dovoljno plašljivi i smeteni da ih puste da čine; i tom trenutku fašizam će biti ljudska istina, toliko gore po nas; u zbilji, stvari će biti takve kako će čovjek odlučiti da budu. Da li će to reći da ja treba da se prepustim kvijetizmu? Ne. Ponajprije ja treba da se založim, a zatim da djelujem po staroj formuli: »ne treba se nadati da bi se nešto poduzelo«. To ne znači da ja ne treba da pripadam nekoj partiji, nego da ću biti bez iluzija i činiti što mogu. Na primjer, ako se upitam: hoće li doći kolektivizacija kao takva? Ja o tome ne znam ništa, samo znam da ću ja učiniti sve što će biti u mojoj moći da do nje dođe; izvan toga, ne mogu ni na šta računati. Kvijetizam je držanje ljudi koji kažu: drugi mogu činiti ono što ja ne mogu. Nauka koju vam predstavljam jest baš suprotna kvijetizmu jer objavljuje: zbilja opstoji samo u akciji, ona, uostalom, ide dalje jer dodaje: čovjek nije ništa drugo nego svoj projekat, on egzistira samo ukoliko se ozbiljuje, on, dakle, nije ništa drugo nego sve-

ukupnost svojih čina, ništa drugo nego vlastiti život. Po tome možemo shvatiti zašto se neki ljudi zgražuju nad našom naukom. Jer oni često imaju samo jedan način da podnesu svoju bijedu, a to je da misle: »Prilike su bile protiv mene, ja sam mnogo više vrijedio od onog što sam bio; sigurno, nisam imao veliku ljubav ili veliko prijateljstvo, ali to je zato što nisam susreo nekog čovjeka ili ženu koji bi toga bili dostojni, nisam napisao vrlo dobre knjige, jer nisam bio dokon da to učinim; nisam imao djece da im se posvetim, jer nisam našao čovjeka s kojim bih mogao sazdati svoj život. U mene je, dakle, ostalo neupotrijebljeno, a sasvim životno, mnoštvo dispozicija, sklonosti, mogućnosti koje mi daju vrijednost o kojoj se ne može zaključiti na osnovu pukog niza mojih postupaka.« No, u zbilji, za egzistencijalista ne postoji druga ljubav od one koja se izgrađuje, ne postoji druga mogućnost ljubavi od one koja se očituje u nekoj ljubavi; nema drugog dara od onog koji se izražava u umjetničkim djelima: Proustov dar jest sveukupnost Proustovih djela; Racineov dar je niz njegovih tragedija, izvan toga nema ničega; zašto Racineu pridavati mogućnost da napiše neku novu tragediju kad je on baš nije napisao? Neki čovjek se angažira u svom životu, ocrta svoj lik, i izvan tog lika nema ničega. Očevidno, ova misao može, izgledati surova nekome kome njegov

ČOVJEK JE ONO
ŠTO ČINI

život nije uspio. Ali, s druge strane, ona stavlja ljude u položaj da shvate da je jedino zbilja važna da snovi, očekivanja, nade dozvoljavaju samo da se neki čovjek definira kao prevareni san, kao izjalovljene nade, kao beskorisna očekivanja; to znači da ih to definira negativno a ne pozitivno; ipak kad se kaže: »ti nisi ništa drugo nego tvoj život«, to ne uključuje da će umjetnik biti ocjenjivan jedino po svojim umjetničkim djelima; hiljadu drugih stvari isto tako pridonosi njegovoj definiciji. Ono što hoćemo reći, jest da jedan čovjek nije ništa drugo nego niz pothvata, da je on zbroj, organizacija, sveukupnost odnosa koji konstituiraju te pothvate.

ČOVJEK NIJE NIŠTA DRUGO NEGO NJEGOV ŽIVOT

PESIMIZAM ILI OPTIMISTIČKA STROGOST?

Pod tim uvjetom, ono što nam se tu predbacuje, nije u samoj stvari naš pesimizam, nego jedna optimistička strogost. Ako nam ljudi predbacuju naše romane u kojima opisujemo mlitava, slaba, kukavička, a koji put čak potpuno zla bića, to nije jedino što ta bića jesu mlitava, slaba, kukavička ili zla: jer kad bismo, poput Zole, objavili da su ona takva uslijed nasljednosti, uslijed djelovanja sredine, društva, uslijed nekog organskog ili psihologijskog determinizma, ljudi bi bili smireni, oni bi rekli: evo, mi smo takvi, nitko tu ništa ne može učiniti; ali egzistencijalist, kad opisuje nekog Kukavicu, kaže da je taj kukavica odgovoran za svoj kukavičluk. On nije takav jer ima kukavičko srce, pluća ili mozak, on nije takav počev od fiziološkijske organi-

ODGOVORNOST
ČOVJEKA

zacije, nego je on takav jer se svojim činima sazdao kao kukavica. Nema kukavičkog temperamenta; ima temperamenata koji su nervozni, ima ih mlitavih, kako kažu dobri ljudi, ili punokrvnih temperamenata; ali čovjek koji je mlitav nije zato kukavica, jer ono što sačinjava kukavičluk jest čin odricanja ili popuštanja, temperament nije čin; kukavica je definiran aktom koji je izvršio. Sto ljudi nejasno osjećaju i što ih straši, jest to da je kukavica, kojeg smo predstavili, kriv što je kukavica. Sto bi ljudi htjeli, jest da se rađamo kao kukavica ili heroj. Jedan od prigovora koji se često čine »*Putevima slobode*« ovako se formulira: ali, naposljetku, kako ćete od tih ljudi, koji su tako mlitavi, učiniti heroje? Ova primjedba traži prije da se nasmijemo jer pretpostavlja da se ljudi rađaju heroji. I, u samoj stvari, to je ono što ljudi žele misliti: ako ste rođene kukavice, bićete sasvim mirni, vi tu ništa ne možete, vi ćete čitavog svog života biti kukavice ma što činili; ako ste rođeni heroji, budite također sasvim mirni, vi ćete čitavog svog života biti heroji, vi ćete piti kao heroj, vi ćete jesti kao heroj. Egzistencijalist kaže da se kukavica čini kukavicom, da se heroj čini herojem; svagda za kukavicu opstoji mogućnost da više ne bude kukavica, a za heroja da prestane biti herojem. Sto je važno to je totalna obaveza, a ono što vas totalno oba-

vezuje, nije neki pojedinačan slučaj, neka pojedinačna akcija.

Tako smo, vjerujem, odgovorili na neke prigovore koji se tiču egzistencijalizma. Vi vidite da se on ne može shvatiti kao filozofija kvijetizma, jer čovjeka definira akcijom: niti kao pesimistički opis čovjeka: nema optimističnije nauke, jer je sudbina čovjeka u njemu samome; niti kao pokušaj obeshrabrivanja čovjeka da djeluje jer mu kaže da je nada samo u njegovoj akciji i da je čin jedino što dozvoljava čovjeku da živi. Prema tome, na ovoj razini imamo posla s moralom akcije i angažiranje. Ipak nam se još prigovara, polazeći od ovo nekoliko podataka, da čovjeka zažidujemo u njegovu individualnu subjektivnost. Tu nas opet posve loše razumiju. Naše izlazište jeste doista subjektivnost individuuma, i to iz strogo filozofijskih razloga. Ne zato što smo građani, nego što hoćemo nauku utemeljenu na istini, a ne zbirku lijepih teorija punih nade ali bez realnih temelja. Tu ne može biti druge istine kao izlazišta do ove: *mi-slim, dakle jesam*, to je apsolutna istina svijesti koja samu sebe dohvaća. Svaka teorija koja uzima čovjeka izvan tog momenta kad on sam sebe dohvaća jest, ponajprije, teorija koja potiskuje istinu, jer izvan tog kartezijanskog *cogito* svi predmeti su samo vjerojatni, a nauka o vjerojatnosti, koja nije ovisna o istini, ruši se u ništa; da bi se definiralo vjerojatno, valja posjedovati istinito, Dakle,

EGZISTENCIJALIZAM JE OPTIMISTIČKA NAUKA

SUBJEKTIVNOST

COGITO

da bi opstojala bilo kakva istina, potrebna je apsolutna istina; a ona je jednostavna, lako dohvatljiva, ona je nadohvat svakome; ona se sastoji u neposrednom znanju samog sebe.

S druge strane, ova teorija je jedina koja daje dostojanstvo čovjeku, jedina koja ga ne pravi predmetom. Svaki materijalizam ima kao učinak da sa svim ljudima, uračunajući i sebe samog, postupa kao s predmetima, to znači kao sveukupnost determiniranih reakcija koje se ni po čemu ne razlikuju od sveukupnosti svojstava i pojava koje sačinjavaju neki stol ili stolac ili kamen. Mi hoćemo uspostaviti baš ljudsko carstvo kao skup vrijednosti različitih od materijalnog carstva. Ali subjektivnost, koju ovdje dohvaćamo kao istinu, nije neka strogo individualna subjektivnost, jer smo pokazali da u *cogito* nismo otkrili samo sebe samog nego također i druge. S »*ja mislim*«, suprotno Descartesovoj filozofiji, suprotno Kantovoj filozofiji, dohvaćamo mi same sebe nasuprot drugih, i drugi je za nas tako izvjestan kao i mi sami. Tako čovjek koji se s *cogito* neposredno dohvaća otkriva također sve druge i on ih otkriva kao uvjet svoje egzistencije. On shvaća da ne može biti ništa (u smislu kako se veli da je netko duhovit, ili da je netko zao, ili da je netko ljubomoran), osim ako ga drugi ne bi priznali kao takvog. Da bih došao do bilo kakve istine o sebi, potrebno je da prođem kroz drugog. Drugi je ne-

EGZISTENCIJALIZAM I MATERIJALIZAM

KARTEZIJANSKA SUBJEKTIVNOST I EGZISTENCIJALISTIČKA SUBJEKTIVNOST

EGZISTENCIJA DRUGOGA

LJUDSKA MOGUĆNOST

HISTORIJSKA SITUACIJA I LJUDSKA MOGUĆNOST

ophodan za moju egzistenciju, uostalom, isto toliko koliko, za spoznaju koju imam o sebi. U tim uvjetima otkriće moje intimnosti otkriva mi istodobno drugoga kao meni suprotstavljenu slobodu koja za mene ili protiv mene misli i hoće. Tako mi odmah otkrivamo svijet koji ćemo nazvati intersubjektivnošću, i u tom svijetu čovjek odlučuje što on jest i što jesu drugi.

Osim toga, ako je nemoguće u svakom čovjeku naći univerzalnu bit koja bi bila njegova ljudska priroda, ipak egzistira jedna ljudska univerzalnost *moćnost*. Nije slučajno da današnji mislioci radije govore o uvjetovanosti čovjeka nego o njegovoj prirodi. Pod uvjetovanošću oni razumiju s manje ili više jasnoće sveukupnost *granica* a priori koje obilježavaju čovjekovu temeljnu situaciju u svemiru. Historijske situacije se mijenjaju: čovjek se može roditi kao rob u paganskom društvu, ili kao feudalni gospodar, ili kao proleter. Sto se ne mijenja, jest to da mu je nužno biti u svijetu, biti na poslu, tu biti, usred drugih, i tu biti smrtan. Granice nisu ni subjektivne ni objektivne ili, bolje, one imaju objektivnu i subjektivnu stranu. Objektivne, jer se posvuda susreću i svagdje se mogu prepoznati, one su subjektivne jer su *življene* i nisu ništa ako ih čovjek ne živi, to će reći ako se u svojoj egzistenciji slobodno ne određuje s obzirom na njih. Pa ma kako projekti mogu biti različiti

bar mi nijedan ne ostaje sasvim stran, jer se svi predstavljaju kao pokušaj da se ove granice prekorače, ili da im se izmakne, ili da se negiraju, ili da im se prilagodi. Prema tome, svaki projekat ma kako bio individualan, ima univerzalnu vrijednost. Svaki projekat, čak onaj Kineza, Indijanca ili Crnca, može Evropejac shvatiti. On se može shvatiti, to znači da Evropejac iz 1945. može polazeći od situacije koju shvaća isto tako prevladati svoje granice i da može u sebi obnoviti projekat Kineza, Indijanca ili Afrikanca. Opstoji univerzalnost svakog projekta u tom smislu što je svaki projekat shvatljiv za svakog čovjeka. Sto nikako ne znači da taj projekat definira čovjeka zauvijek, nego da se može ponovo iznaći. Svagda opstoji način da se shvati idiot, dijete, primitivac ili stranac, samo ako se posjeduju dovoljne upute. U tom smislu možemo reći da opstoji neka univerzalnost čovjeka; ali ona nije dana, ona se stalno izgrađuje. Izabirući sebe, izgrađujem univerzalno; ja ga izgrađujem shvaćajući projekat svakog drugog čovjeka bio on ma koje epohe. Ova apsolutnost izbora ne ukida relativnost svake epohe. Egzistencijalizimu je na srcu da pokaže vezu između apsolutnog ~~karakter~~ slobodnog angažiranja, kojim se svaki čovjek ozbiljuje ozbiljujući jedan tip čovječnosti, angažiranja k o j e svagda shvatljivo ma kojoj epohi i ma kome, i relativnosti kulturne cjeline koja može proizići iz takvog izbora; treba

UNIVERZALNOST
INDIVIDUALNOG
PROJEKTA

UNIVERZALNOST
ČOVJEKA

ANGAŽIRANJE

IZBOR I SUBJEK-
TIVNOST

SITUACIJA

ujedno utvrditi kartezijsku relativnost i apsolutni karakter kartezijske obaveze. U tom smislu može se reći, ako hoćete, da svaki od nas čini apsolut dišući, jedući, spavajući ili djelujući na bilo kakav način. Nema nikakve razlike između slobodnog bića, bića kao projekta, kao egzistencije koja izabire svoju esenciju, i apsolutnog bića; nema nikakve razlike između apsolutnog bića koje je vremenski lokalizirano, to znači: lokalizirano historiji, i bića koje je univerzalno shvatljivo.

To ne razjašnjava sasvim prigovor zbog subjektivizma. U stvari, taj prigovor još poprma mnoge oblike. Prvi je sljedeći: kaže nam se: dakle, vi možete činiti bilo šta; to se izražava na različite načine. Ponajprije nas okrivljuju zbog anarhije; zatim objavljuju: vi ne možete suditi o drugima, jer nema razloga da se jednom projektu daje prednost pred drugim; na kraju može nam se reći: u onome što vi izabirete sve je neosnovano, vi jednom rukom dajete što sebi umišljate da drugom primete. Ta tri prigovora nisu jako ozbiljna. Ponajprije prvi prigovor: vi možete bilo što izabrati, nije tačan. Izbor je moguć u jednom smislu, ali ono što nije moguće, to je: ne izabirati. Ja mogu svagda izabirati, ali moram znati da, ako ne izabirem, također izabirem. To, iako izgleda strogo formalno, ima vrlo veliku važnost za ograničenje mašte i hira. Ako je istina da sam pred nekom situacijom

— na primjer pred situacijom koja čini da sam seksualno biće koje može imati odnose s nekim bićem drugog spola, koje može imati djece — dužan da izabirem neki stav i da na svaki način nosim odgovornost za izbor koji, time što me angažira, angažira također i cijelo čovječanstvo, iako nikakva vrijednost a priori ne određuje moj izbor, tada to nema ništa s hirom; pa ako se vjeruje da se ovdje nanovo pronalazi Gideova teorija bezrazložnog akta, to je zato što ne vide golemu razliku između ove nauke i Gideove. Gide ne zna što je situacija; on djeluje iz pukog hira. Za nas, naprotiv, čovjek se nalazi u organiziranoj situaciji u kojoj je sam angažiran; on obavezuje svojim izborom cijelo čovječanstvo i ne može izbjeći da izabire: ili će doista ostati nevin, ili će se oženiti ne imajući djece, ili će se oženiti i imati djece; na svaki način, ma šta on činio, nemoguće je da ne preuzme totalnu odgovornost pred tim problemom. Bez sumnje, on izabire a da se ne poziva na prestabilizirane vrijednosti, ali je nepravедno da se to ocijeni kao hir. Kažimo radije da valja moralni izbor usporediti s pravljenjem umjetničkog djela. A ovdje se treba odmah zaustaviti da bi se doista kazalo kako nije riječ o nekom estetičkom moralu, jer su naši protivnici tako zlonamjerni da nam čak i to prigovaraju. Primjer koji sam izabrao samo je usporedba. Ovo rečeno — zar se ikada prigovorilo nekom

IZBOR I GIDEOVA
BEZRAZLOŽNI AKT

MORAL I ESTETIKA

umjetniku koji pravi sliku što se ne nadahnjuje a priori postavljenim pravilima? Zar se ikada reklo kakva je slika koju mora napraviti? Razumije se da nema slike određene da se napravi, da se umjetnik obavezuje u pravljenju svoje slike, i da slika koju valja napraviti jest baš slika koju bude napravio; razumije se da nema estetičkih vrijednosti a priori, ali da ima vrijednosti koje se potom nalože u koherenciji slike, u odnosima koji opstojе između volje za stvaranjem i rezultata. Nitko ne može reći što će biti slikarstvo sutra; prosuđivati se može samo slikarstvo jednom napravljeno. Kakvu vezu ima to s moralom? U istoj smo stvaralačkoj situaciji. Nikada ne govorimo o bezrazložnosti nekog umjetničkog djela. Kad govorimo o nekom Picassovom platnu, ne kažemo nikada da je ono bezrazložno; mi vrlo dobro razumijemo da se on, takav kakav jest, izgrađivao istodobno dok je slikao, da se sveukupnost njegova djela utjelovljuje u njegov život.,

EGZISTENCIJALISTIČKI MORAL

Isto je tako na moralnoj razini. zajedničko između umjetnosti i morala jest to da, u oba slučaja, imamo stvaralaštvo i iznalazjenje. Mi ne možemo a priori odlučiti o tome što valja činiti. Vjerujem da sam vam dovoljno pokazao govoreći o slučaju onog učenika koji me potražio i koji je mogao da se obrati svim moralima, kantovskom ili drugima, a da tamo ne nađe nikakvu vrst uputa; on je bio dužan da sam pronade svoj

zakon. Nikada nećemo reći da je učinio bezrazložni izbor onaj čovjek, koji bude izabrao bilo da ostane sa svojom majkom uzimajući kao moralni temelj čuvstva, individualnu akciju i konkretno milosrđe, bilo da ode u Englesku, dajući prednost žrtvi. Čovjek sebe čini; on nije od početka gotov, on sebe čini izabirući svoj moral, i pritisak prilika jest takav da on ne može a da ne izabere jedan moral. Mi čovjeka definiramo samo prema nekom angažiranju. Dakle, apsurdno je da nam se prigovara neosnovanost izbora. S druge strane, kažu nam: vi ne možete suditi drugima. To je s jedne strane istinito, a s druge krivo. To je istinito u tom smislu što je, svaki put kad čovjek izabire svoje angažiranje i svoj projekat potpuno iskreno i potpuno jasno, ma kakav inače bio njegov projekat, nemoguće da on dade pred ovim projektom prednost nekom drugom; to je istinito u tom smislu što mi ne vjerujemo u napredak; napredak je neko poboljšanje; čovjek je svagda isti pred situacijom koja se mijenja i izbor ostaje svagda izbor u situaciji. Moralni problem nije se izmijenio od trenutka kad se moglo izabirati između pristalica ropstva i protivnika ropstva, na primjer u trenutku secesionističkog rata, i sadašnjeg trenutka kad se može odlučiti za M. R. P. ili za komuniste.

Ali, ipak se može suditi, jer, ka- sam sam vam to rekao, izabiremo pred drugima i izabiremo sebe pred dru-

ČOVJEK IZABIRE
SVOJ MORAL

IZBOR NIJE BEZ-
RAZLOŽAN

EGZISTENCIJALI-
ZAM I POJAM NA
PRETKA

ČOVJEK IZABIRE
SEBE U ODNOSU
NA DRUGE

gima. Ponajprije se može suditi (i to možda nije vrijednosni, nego logički sud) da se stanoviti izbori temelje na zabludi, a drugi na istini. Može se suditi o nekom čovjeku govoreći da je nepošten. Ako smo definirali situaciju čovjeka kao slobodan-izbor bez isprika i bez pomoći, svaki čovjek koji se zaklanja za ispriku zbog svojih strasti, svaki čovjek koji izmišlja neki determinizam jest nepošten čovjek. Prigovorilo bi se: ali zašto da sebe ne izabere nepoštenim. Odgovaram da nemam da sudim moralno, nego da definiram njegovo nepoštenje kao zabludu. Ovdje se ne može izbjeći sudu istine. Nepoštenje je očividno laž jer ono skriva totalnu slobodu angažiranja. Na istoj razini reći ću da je također nepoštenje ako izabirem da objavim kako stanovite vrijednosti egzistiraju prije mene ja sam u protivrječju sa samim sobom ako ih istodobno hoću i izjavljujem da su mi one nametnute. Ako mi kažu: pa ako ja hoću da budem nepošten? odgovorit ću: nema nikakvog razloga da vi to ne budete, ali izjavljujem da vi to jeste, i da stav striktno koherencije jest stav poštenja. A osim toga mogu ja donijeti moralni sud. Kad izjavljujem da sloboda ni u kakvoj konkretnoj prilici ne može imati drugi cilj nego da sama sebe hoće, ako je čovjek jednom priznao da u napuštenosti sam postavlja vrijednosti, on može htjeti samo jedno; slobodu kao temelj sviju vrijednosti. To ne znači da je on

NEPOŠTENJE

SLOBODA

apstraktno hoće. Time se jednostavno hoće reći da čini poštenih ljudi imaju kao posljednje značenje potragu za slobodom kao takovom. Čovjek koji se priključuje kakvom komunističkom ili revolucionarnom sindikatu hoće konkretne ciljeve; ti ciljevi uključuju apstraktnu volju za slobodom; ali ova sloboda hoće sebe u konkretnom. Mi hoćemo slobodu radi slobode i u svakoj posebnoj prilici. A hoteći slobodu, mi otkrivamo da ona sasvim zavisi od slobode drugih i da sloboda drugih zavisi od naše. Sigurno, sloboda, kao definicija čovjeka, ne zavisi od drugog, ali čim opstoji angažiranje, dužan sam da istodobno želim svoju slobodu i slobodu drugih, svoju slobodu mogu uzeti kao cilj samo ako ujedno uzmem kao cilj slobodu drugih. Dosljedno, kada sam na razini totalne vjerodostojnosti priznao da je čovjek biće u kojeg egzistencija prethodi esenciji, da je on slobodno biće koje može u različitim prilikama htjeti samo svoju slobodu, ja sam istodobno priznao da mogu htjeti samo slobodu drugih. Tako mogu u ime ove volje za slobodom koju sama sloboda uključuje u sebi oblikovati sudove o onima koji smjeraju da sebi sakriju totalnu bezrazložnost svoje egzistencije i svoju totalnu slobodu. Jedne, koji svoju totalnu slobodu sebi skrivaju duhom ozbiljnosti i determinističkim ispri-kama, nazvat ću kukavicama; druge, koji će pokušati da pokažu kako je njihova egzistencija bila nužna, baš

SLOBODA DRUGOG

AUTENTIČNOST

dok je ona sama slučajnost ljudskog pojavljivanja na zemlji, nazvat ću prljavcima. No kukavice i prljavci mogu biti osuđeni samo na razini stroge autentičnosti.

Tako, iako je sadržaj morala promjenljiv, stanovit oblik tog morala jest univerzalan. Kant objavljuje da sloboda hoće samu sebe i slobodu drugih. Slažem se, ali on smatra da su formalno i univerzalno dovoljni da se konstituiraju moral. Mi, naprotiv, mislimo da odviše apstraktni principi ne uspijevaju kao definicija akcije. Uzmite još jednom slučaj onog učenika: u ime čega, u ime koje velike moralne maksime mislite vi da bi on mogao s punim duševnim mirom odlučiti da napusti svoju majku ili da ostane s njom? Tu nema nikakvog sredstva za prosuđivanje. Sadržaj je svagda konkretan i dosljedno nepredvidljiv; svagda ima da se iznalazi. Jedino što je važno jest da se zna da li se poduzeto iznalaženje čini u ime slobode.

Ispitajmo, na primjer, sljedeća dva slučaja: vi ćete vidjeti koliko se oni slažu, a ipak razlikuju. Uzmimo »*Vodenicu na Flossi*«. Tu nalazimo stanovitu mladu djevojku, Maggie Tulliver, u kojoj je utjelovljena vrijednost strasti i koja je toga svjesna; ona je zaljubljena u jednog mladog čovjeka, Stephena, koji je zaručen s nekom mlađom, beznačajnom djevojkom. Ova Maggie Tulliver, umjesto da ne razmišljajući dade prednost vlastitoj sreći, izabire, u ime ljudske

APSTRAKTNI I
KONKRETNI MO-
RALPRIMJER »VODENI-
CE NA FLOSSI«

solidarnosti, da se žrtvuje i da se odrekne čovjeka kojeg ljubi. Naprotiv, Sanseverina u »*Parmskom kartuzijanskom samostanu*«, smatrajući da strast sačinjava pravu vrijednost čovjeka, izjavila bi da je jedna velika ljubav zaslužuje žrtve; da joj valja dati prednost pred banalnošću bračne ljubavi koja bi sjedinila Stephena i mladu gusku kojom je trebalo da se oženi; ona bi izabrala da je žrtvuje i da realizira svoju sreću; i, kako Stendhal to pokazuje, ona će se sama žrtvovati na razini strasti ako to traži ovaj život. Mi se tu nalazimo pred dva strogo suprotna morala; ja tvrdim da su oni ekvivalentni: u oba slučaja sloboda je bila postavljena kao cilj. I vi možete zamisliti dva stava potpuno slična s obzirom na učinke: jedna djevojka zbog rezignacije daje prednost odricanju ljubavi, druga zbog seksualne* požude više voli da ne vodi računa o prethodnim vezama čovjeka kojeg ljubi. Ove dvije radnje izvana slične onima koje tek što smo opisali. Ipak su one od njih sasvim različite; stav Sanseverine je mnogo bliži onom Maggie Tulliver nego nekom stavu bezbrižne lakomosti.

Tako vidite da je onaj drugi priговор ujedno istinit i pogrešan. Sve se može izabrati ako se to zbiva na razini slobodne obaveze.

Treća zamjerka je sljedeća: vi jednom rukom uzimate što drugom dajete; to će reći da u samoj stvari vrijednosti nisu ozbiljne budući da ih vi

PRIMJER »PARMSKOG KAETUZIJANSKOG SAMOSTANA«

EGZISTENCIJALISTIČKE VRIJEDNOSTI

izabirete. Na to ja odgovaram da mi je jako žao što je to tako; ali kako sam isključio boga oca, doista treba da netko iznalazi vrijednosti. Stvari valja uzeti kakve jesu. A osim toga, kazati da mi iznalazimo vrijednosti ne znači drugo nego ovo: a priori život nema smisla. Prije no što živite, život nije ništa, ali na vama je da mu date neki smisao, i vrijednost nije ništa drugo nego taj smisao koji izabirete. Iz toga vidite da opstoji mogućnost da se stvori ljudska zajednica. Prigovorili su mi da sam pitao da li egzistencijalizam jest humanizam. Rekli su mi: vi ste u »*Mučnini*« napisali da humanisti nisu imali pravo, vi ste se rugali stanovitom tipu humanizma, čemu se sada tome navraćati? U zbilji, riječ humanizam ima dva vrlo različita smisla. Pod humanizmom se može razumjeti neka teorija koja čovjeka uzima kao cilj i kao najvišu vrijednost. Humanizam u tom smislu opstoji u Cocteaua, na primjer, kad u njegovoj priči »*Oko svijeta za 80 sati*« neko lice izjavljuje, jer u avionu nadlijeće planine: čovjek je divan. To znači da ću ja, lično, koji nisam konstruirao avione, iskoristiti ove izvanredne izume, i da ću se moći lično, kao čovjek, smatrati odgovoran i počašćen zbog čina koji pripadaju nekim ljudima. To bi pretpostavljalo da bismo mogli pridati veliku vrijednost čovjeku nakon najviših čina stanovitih ljudi. Taj humanizam je apsurdan, jer bi jedino pas ili konj

HUMANIZAM

KLASIČNI HUMANIZAM

mogli donijeti cjelovit sud o čovjeku i izjaviti da je čovjek divan, za što oni nisu raspoloženi, bar koliko ja znam. No, ne može se dopustiti da bi neki čovjek mogao donijeti sud o čovjeku. Egzistencijalizam ga razrješava svakog suda ove vrste: egzistencijalist neće nikada uzeti čovjeka kao cilj, jer ga svagda valja činiti. I mi nismo dužni vjerovati da opstoji neko čovječanstvo kojem bismo mogli ukazivati kult na način Augustea Comtea. Kult čovječanstva završava u Comteovom, u sebi zatvorenom humanizmu, i, valja reći, u fašizmu. To je humanizam koji nećemo.

Ali postoji jedan drugi smisao humanizma, koji u osnovi znači ovo: čovjek je stalno izvan sebe samog; projektirajući se i gubeći se izvan sebe, čini on da čovjek egzistira, i, s druge strane, slijedeći transcendentne ciljeve, može on da egzistira; čovjek kao taj prijelaz i zna predmete samo po tom prijelazu.

Čovjek, kao to prekoračivanje i kao onaj koji zna predmete samo s obzirom na to prekoračivanje, jest u srcu, u središtu tog prekoračivanja. Nema drugog svemira do ljudskog svemira, svemira ljudske subjektivnosti. Ova veza transcencije, kao konstitutivne za čovjeka — ne u smislu u kojem je bog transcendentan, već u smislu prekoračivanja — i su-

EGZISTENCIJALISTIČKI HUMANIZAM

TRANSCENDENCIJA

bjektivnosti, u smislu da čovjek nije zatvoren u sebe samog nego da je svagda prisutan u nekom ljudskom svemiru — to je ono što nazivamo egzistencijalistički humanizam. Humanizam, jer podsjećamo čovjeka da ne opstoji drugi zakonodavac do on sam, i da će on u napuštenosti odlučiti o sebi samom; i jer pokazujemo da se čovjek neće, baš kao nešto ljudsko realizirati, obraćajući se samom sebi, nego svagda tražeći izvan sebe neki cilj: takovo i takovo oslobođenje, takovu i takovu posebnu realizaciju.

EGZISTENCIJALIZAM I ATEIZAM

Nakon ovih nekoliko refleksija, vidi se da ništa nije nepravednije od zamjerki koje nam čine. Egzistencijalizam nije ništa drugo nego napor da se izvuku sve konsekvencije jednog koherentnog ateističkog stajališta. Ono nikako ne pokušava da čovjeka baci u očaj. No, ako se, poput kršćana, svaki stav nevjerovanja naziva očajem, ono polazi od izvornog očaja. Egzistencijalizam nije toliko neki ateizam u tom smislu da bi se iscrpio u dokazivanju da bog ne egzistira. Prije on izjavljuje: čak kad bi bog egzistirao, to ne bi ništa promijenilo; to je naše gledište. Ne da bismo vjerovali da bog egzistira, nego mislimo da problem nije problem njegove egzistencije; potrebno je da čovjek opet sam sebe nađe i da se uvjeri da ga ništa ne može od njega

samoga spasti; bio to i neki valjani dokaz božje egzistencije. U tom smislu, egzistencijalizam je optimizam, nauka akcije, i samo iz zle namjere mogu nas kršćani nazivati očajnicima, pomiješavši svoj vlastiti očaj s našim.

DISKUSIJA

PITANJE:

PROTIV VULGARIZACIJE EGZISTENCIJALIZMA

Ne znam da li će ova želja da budete shvaćeni dovesti do toga da vas bolje razumiju ili će vas još lošije razumjeti, ali vjerujem da je postavljanje stvari u *Action* doprinijelo još lošijem razumijevanju. Riječi očaj, napuštenost imaju mnogo jaču rezonanciju u nekom egzistencijalističkom tekstu. Čini se da su u vas oćajanje ili strah nešto fundamentalnije nego jednostavno odluka ćovjeka koji se osjeća osamljen i mora odlučivati. To je osvješćivanje o ljudskom položaju, koje se ne zbiva uvijek. Razumije se da se stalno izabiremo, ali se strah i oćajanje obićno ne zbivaju.

SARTRE:

Ja oćevidno ne želim kazati da, kad izabirem između dvije vrste kolaća, izabirem u strahu.

Strah je stalan u tom smislu što je moj iskonski izbor nešto stalno. U stvari, strah je, prema mojem shvaćanju, potpuna odsutnost opravdanja, kao i odgovornost s obzirom na sve.

PITANJE:

Ja sam govorio sa stanovišta kako je stvar postavljena u *Action* i ćini mi se da je tamo vaše stanovište bilo ponešto oslabljeno.

SARTRE:

Govoreći otvoreno, moguće je da su u *Action* moje teze bile ponešto

oslabljene; često se događa da mi postavljaju pitanja ljudi koji za to nisu kvalificirani. Tad se nalazim pred dvije solucije: da odbijem odgovor ili da prihvatim diskusiju na tlu popularizacije. Ja sam izabrao drugu soluciju jer, u osnovi, kad se izlažu teorije u razredu filozofije, pristaje se da se oslabi neka misao kako bi se učinila razumljivom, i to nije tako loše. Ako imamo teoriju angažiranja, treba se do kraja angažirati. Ako je egzistencijalistička filozofija doista prije svega filozofija koja kaže: egzistencija prethodi esenciji, ona mora biti življena da bi doista bila iskrena. Živjeti kao egzistencijalist znači pristati da se plati za tu nauku, a ne nametati je u knjigama. Ako hoćete da ova filozofija doista bude angažiranje, morate položiti račun ljudima koji o njoj raspravljaju na političkoj ili moralnoj razini.

Vi mi predbacujete da se koristim riječju humanizam. To je zato što se problem tako postavlja.

Ili valja nauku uzdići na strogo filozofijsku razinu i računati na slučaj da ona ima djelovanje, ili pak, jer ljudi od nje nešto drugo traže i budući da ona želi da bude angažiranje, valja pristati na njenu vulgarizaciju pod uvjetom da je vulgarizacija ne izobličava.

Oni koji hoće da vas shvate shvaćat će vas, a oni koji to ne žele neće vas shvatiti.

Čini se da vi ulogu filozofije u društvu shvaćate na način koji je nad-

POPULARIZACIJA I ANGAŽIRANJE

PITANJE:

SARTRE:

PITANJE:

MARKSISTIČKA FILOZOFIJA I POLITIKA

FILOZOFIJA I POLITIKA

PITANJE:

SARTRE:

SARTRE:

mašen događajima. Ranije su filozofi bili napadani samo od drugih filozofa. Puk nije ništa od toga razumio i nije se za to brinuo. Sada puštamo da filozofija siđe u javnost. Sam Marx nije prestajao da popularizira svoju misao; *Manifest* je popularizacija jedne misli.

Marxov istonski izbor je revolucionaran izbor.

To bi morao biti vraški čovjek koji bi mogao reći da li je on sebe prije izabrao kao revolucionar a zatim kao filozof ili prije kao filozof a zatim kao revolucionar. On je filozof i revolucionar, to je cjelina. Sta to znači: on je ponajprije sebe izabrao kao revolucionar?

Komunistički manifest mi ne izgleda kao popularizacija već kao borbena oružje. Ne mogu vjerovati da to nije čin angažiranja.

Kad je Marx jednom zaključio da je revolucija potrebna, njegov prvi čin je bio *Komunistički manifest*, koji je jedan politički čin. *Komunistički manifest* je veza između Marxove filozofije i komunizma. Kakav god bio moral koji ćete imati, ne osjećate se onako uska logična veza između tog morala i vaše filozofije kakva je između *Komunističkog manifesta* i Marxove filozofije.

Radi se o moralu slobode. Ako ne postoji proturječje između ovog morala i naše filozofije, nema se šta više tražiti. Tipovi angažiranja su različiti prema epohama. U jednoj epohi gdje je angažirati se značilo činiti re-

voluciju trebalo je napisati Manifest. U epohi kakva je naša, u kojoj postoje različite partije od kojih se svaka poziva na revoluciju, obaveza ne znači ulazak u jednu od njih, nego pokušaj objašnjenja da bi se ujedno precizirala pozicija i pokušalo djelovati na različite revolucionarne partije.

Pitanje koje možemo sebi postaviti, polazeći od stanovišta koje izlažete, jest ovo: neće li se vaša nauka pokazati u vremenu koje dolazi kao uskrsnuće radikalsocijalizma. Izgleda čudno, no baš tako valja danas postaviti pitanje. Vi se, uostalom, postavljate na svakovrsna stanovišta. No, ako se traži neka tačka gdje ova stanovišta, ovi aspekti egzistencijalističkih ideja, aktualno konvergiraju, imam dojam da će se ona naći u nekakvom uskrsnuću liberalizma; vaša filozofija pokušava da u sasvim posebnim uvjetima, u aktualnim historijskim uvjetima, obnovi ono što sačinjava bit radikalsocijalizma, humanističkog liberalizma. Što joj daje vlastiti karakter jest to da svjetska socijalna kriza više ne dozvoljava stari liberalizam; ona traži jedan izmučeni, strašljivi liberalizam. Vjerujem da se za ovu ocjenu može naći stanoviti broj prilično dubokih razloga, čak ako se držimo vaših vlastitih termina. Iz sadašnjeg izlaganja proizlazi da se egzistencijalizam predstavlja pod formom humanizma i filozofije slobode, koja je, u stvari, prethodna obaveza, koja je

SMISAO EGZISTENCIJALISTIČKOG ANGAŽIRANJA

NAVILLE:

EGZISTENCIJALIZAM I RADIKAL-SOCIJALIZAM

EGZISTENCIJALIZAM I NEOLIBERALIZAM

DVA SMISLA HUMANIZMA

LJUDSKA PRIRODA

projekt koji se ne definira. Vi ističete, kao mnogi drugi, ljudsko dostojanstvo, uzvišeno dostojanstvo ličnosti, što su teme koje, na kraju krajeva, nisu tako daleko od starih liberalnih tema. Da biste ih opravdali, činite distinkcije između dva smisla humanizma, između dva smisla »ljudske mogućnosti«, između dva smisla stanovitog broja termina koji su prilično otrcani, koji, uostalom, imaju značajnu historiju, i čiji dvoznačni karakter nije plod slučaja. Da biste spasili ove termine, vi im pronalazite novi smisao. Ostavljam po strani ova specijalna pitanja, koja se tiču filozofijske tehnike, iako su interesantna i važna, pa da bih se držao termina, koje sam čuo, zadržavam se na fundamentalnoj tački koja pokazuje da se vi, uprkos svog distingviranja između dva smisla humanizma, držite u biti starog. Čovjek se predstavlja kao izbor koji valja učiniti. Vrlo dobro. On je, prije svega, svoja egzistencija u sadašnjem trenutku i nalazi se van prirodnog determinizma; on sebe ne definira prethodno samom sebi, nego kao funkciju svoje individualne prisutnosti. Ne postoji ljudska priroda nadređena čovjeku, nego mu je specifična egzistencija dana u danom momentu. Pitam se nije li egzistencija, uzeta u tom smislu, drugi oblik pojma ljudske prirode koja se, iz historijskih razloga, zaogrće novim izrazom; nije li vrlo slična, i više nego što izgleda na prvi pogled, ljudskoj prirodi kako se ona

definirala u XVIII stoljeću i čiji pojam vi deklarirate da odbijate, jer se ona ponovo nalazi, u veliko, iza izraza »ljudske uvjetovanosti« kako ga egzistencijalizam upotrebljava. Vaša koncepcija ljudske mogućnosti jest nadomjestak za ljudsku prirodu, kao što vi stavljate živo iskustvo na mjesto prostog iskustva ili znanstvenog iskustva.

Ako ljudske mogućnosti promatramo kao mogućnosti koje se definiraju jednim x, koji je x subjekta, a ne njihovom prirodnom svezom, njihovom pozitivnom determinacijom, onda imamo posla s drugim oblikom ljudske prirode; to je, ako hoćete, priroda-uvjetovanost, što znači da se ne definira jednostavno kao apstraktni tip, prirode, nego da se otkriva nečim što je mnogo teže formulirati iz razloga koji su, po mom nazoru, historijski. Danas se ljudska priroda definira u društvenim okvirima, koji su okviri općeg raspadanja društvenih oblika vladavine, klasa i sukoba koji ih zahvaćaju, miješanja rasa i nacija — što sve čini da se sama ideja jednolične, shematske ljudske prirode ne može više prikazati s istim općenitim karakterom, ne može više poprimiti isti tip univerzalnosti kao u XVIII stoljeću, u epohi kad se činilo da se ona izražava na bazi trajnog napretka. Danas imamo posla s izrazom ljudske prirode koju ljudi, koji o tom pitanju naivno razmišljaju ili govore, izražavaju kao ljudsku mogućnost;

POJAM LJUDSKE
MOGUĆNOSTI
NADOMJESTA
POJAM LJUDSKE
PRIRODE

KRIZA UNIVER-
ZALNOSTI

BIJEDNA PRIRODA

PRED-OBAVEZA

oni to izražavaju na kaotičan, nejasan način i, najčešće, ako hoćete, pod dramatskim vidom koji je nametnut prilikama; pa ukoliko ne želimo od općeg izraza te uvjetovanosti preći na determinističko ispitivanje onog što uvjetovanosti doista jesu, onda one zadržavaju tip, shemu apstraktnog izraza analognog izrazu ljudske prirode. Tako se egzistencijalizam veže uz ideju ljudske prirode, no ovaj put to nije priroda ponosna na sebe samu, nego plašljiva, nesigurna i napuštena mogućnost. I doista, kad egzistencijalizam govori o ljudskoj mogućnosti, govori on o onoj koja još nije zaista vezana za ono što egzistencijalizam naziva projektima, pa je, prema tome, pred-mogućnost. Radi se o pred-angažovanju a ne o obavezi niti o istinskom ongažiranju. Stoga nikako nije slučajno što se ova uvjetovanost definira prije svega njenim općim humanističkim karakterom. Uostalom, kad se u prošlosti govorilo o ljudskoj prirodi, ciljalo se na nešto mnogo ograničenije nego kad se govorilo o uvjetovanosti uopće; jer je priroda već nešto drugo, ona je u stanovitoj mjeri više nego uvjetovanost. Ljudska priroda nije modalnost u smislu u kojem je ljudska uvjetovanost jedna modalnost. I zato, po mom nazoru, treba radije govoriti o naturalizmu nego o humanizmu. U naturalizmu su implicirane općenitije realnosti nego u humanizmu, bar u tom smislu koji u vas uzima izraz humanizam; imamo posla

s jednom realnošću. Uostalom, trebalo bi proširiti ovu discusiju koja se odnosi na ljudsku prirodu. Jer valja uvesti i historijsko stanovište. Prva realnost je prirodna realnost, ljudska realnost je samo njena funkcija. No, za to treba priznati istinu historije, a egzistencijalist, uzevši općenito, ne priznaje istinu historije, ni ljudske ni prirodne historije, a ipak historija pravi individuume; to je njihova vlastita historija koja, počevši od trenutka kad su začeti, čini da se individuumi ne rađaju i ne pojavljuju u svijetu koji im postavlja neku apstraktnu uvjetovanost, nego se pojavljuju u svijetu kojem su oni sami kao dio uvijek pripadali, kojim su uvjetovani i čijem uvjetovanju oni sami pridonose tako kao što majka uvjetuje svoje dijete i kao što ovo dijete nju također uvjetuje time što je trudna. Samo s ovog stanovišta imamo pravo govoriti o ljudskoj mogućnosti kao o prvotnoj realnosti. Trebalo bi, štaviše, reći da je prvotna realnost prirodna, a ne ljudska uvjetovanost. Ovdje ponavljam samo obična i banalna mnjenja, ali mi nikako ne izgledaju da su ona pobijena izlaganjem egzistencijalizma. Sve u svemu, ako je istina da ne postoji apstraktna ljudska priroda, esencija čovjeka nezavisna od njegove egzistencije ili njoj prethodna, sigurno je također da ne postoji neka ljudska uvjetovanost uopće, čak ako vi pod uvjetovanošću razumijete stanovit broj prilika ili konkretnih

LJUDSKA PRIRODA I HISTORIJA •

EGZISTENCIJALIZAM NIJE ČE HISTORIJU

NE POSTOJI NEKA LJUDSKA UVJETOVANOST

situacija, jer, u vašim očima, one nisu raščlanjene. U svakom slučaju, marksizam o toj temi ima drugačiju ideju, ideju prirode u čovjeku i čovjeka u prirodi, koja nije nužno definirana s individualnog stanovišta.

To znači da postoje funkcionalni zakoni za čovjeka, kao za svaki drugi predmet znanosti, koji konstituiraju, u punom smislu riječi, njegovu prirodu, mnogostruku prirodu svakako, koja vrlo malo naliči nekoj fenomenologiji, to znači nekoj prokušanoj, empirijskoj, doživljenoj zamjedbi, kako je pruža zdravi ljudski razum ili, bolje, navodni zdravi razum filozofa. U tom smislu, koncepcija ljudske prirode, kakvu su sebi stvorili ljudi XVIII stoljeća, bila je, bez sumnje, mnogo bliža Marxovoj koncepciji nego njen egzistencijalistički nadomjestak, ljudska uvjetovanost, čista fenomenologija situacije.

Humanizam je danas, na žalost, termin koji služi tome da označi filozofske struje, ne samo u dva smisla nego u tri, četiri, pet, šest. Svatko je sada humanist, čak stanoviti marksisti, koji se otkrivaju kao klasični racionalisti, jesu humanisti u jednom dosadnom smislu izvedenom iz liberalnih ideja zadnjeg stoljeća, u smislu liberalizma prelomljenog kroz prizmu čitave suvremene krize. Ako marksisti mogu pretendirati na to da budu humanisti, različite religije, kršćani, hindusi i mnogi drugi pretendiraju također da budu prije svega, humanisti, a isto, sa svoje strane,

OBJEKTIVNI ČOVJEK

HUMANIZAM I LIBERALIZAM

egzistencijalisti i, općenito uzevši, svi filozofi. Danas se isto tako mnogi politički pokreti pozivaju na humanizam. Sve to konvergira spram neke vrste pokušaja uspostavljanja jedne filozofije koja, uprkos svoje pretenzije, u stvari odbija da se veže, a odbija tu obavezu ne samo iz političkog i socijalnog stanovišta nego i u duboko filozofskom smislu. Ako kršćanstvo pretendira da bude prije svega humanističko, čini to zato što odbija da se veže, što se ne može vezati, to znači sudjelovati u borbi naprednih snaga, jer ostaje na reakcionarnim pozicijama spram ove revolucije. Kad se pseudomarksisti ili liberali prije svega pozivaju na ličnost, čine to zato što se povlače pred zahtjevima sadašnje svjetske situacije. Isto tako se egzistencijalist, kao i liberal, poziva na čovjeka uopće, jer nije u stanju da formuliра poziciju koju traže događaji, a jedina napredna pozicija koju znamo jest pozicija marksizma. Marksizam postavlja prave probleme epohe.

Nije istina da čovjek ima slobodu izbora u tom smislu da on tim izborom pridaje svojoj djelatnosti smisao koji ona inače ne bi imala. Nije dovoljno reći da se ljudi mogu boriti za slobodu a da ne znaju da se bore za slobodu; ili onda, ako dademo ovom priznavanju puni smisao, to znači da se ljudi mogu vezati uz jednu stvar koja njima dominira i boriti se za nju, to znači djelovati u okviru koji ih prelazi, a ne samo die-

KRŠĆANSTVO I EGZISTENCIJALIZAM

ČOVJEK I OKOLIŠNA

lovati polazeći od samih sebe. Jer, konačno, ako se neki čovjek bori za slobodu a da ne zna, a da nije sebi izričito formulirao na koji način, u koju svrhu se bori, znači to da će njegovi čini vezati niz posljedica koje se uvlače u kauzalni splet čije sve pojedinosti on ne zna, ali one ipak obuhvaćaju njegovu akciju i daju joj njen smisao u zavisnosti od djelatnosti drugih; ne samo drugih ljudi nego i prirodne okoline u kojoj ovi ljudi djeluju. Ali, s vašeg stajališta, izbor je pred-izbor — ja se svagda navraćam na ovaj prefiks jer ocjenjujem da uvijek postoji neko suzdržavanje koje intervenira — u toj vrsti pred-izbora u kojem imamo posla sa slobodom pred-indiferentnosti. No, vaša koncepcija mogućnosti i slobode vezana je uz stanovitu definiciju predmeta o kojoj se mora kazati jedna riječ. Upravo iz ove ideje svijeta predmeta, iz upotrebljivosti (ustensilite), vi izvodite sve ostalo. Prema liku diskontinuiranih egzistencija bića vi ocrtavate sliku diskontinuiranog svijeta predmeta u kojem je odsutna svaka uzročnost osim ove čudne podvrste kauzalnog odnosa upotrebljivosti, pasivnog neshvatljivog i vrijednog prezira. Egzistencijalistički čovjek posrće u svijetu korisnih predmeta, prljavih, međusobno ulančanih zapreka koje se međusobno podupirlu u bizarnoj težnji da jedne drugima služe, ali, koje u očima idealista, imaju strašni biljeg takozvane čiste spoljašnosti.

UPOTREBLJIVOST

Ovaj svijet determinizma upotrebljivosti, međutim, jest akauzalan. No, gdje počinje i gdje svršava ovaj svijet, čija je definicija, uostalom, sasvim samovoljna i nikako nije u skladu s modernim znanstvenim podacima? Za nas on ne počinje i ne završava nigdje jer je nerealna segregacija kojoj egzistencijalist hoće da je podvrgne u odnosu na prirodu ili, štaviše, na ljudsku uvjetovanost. Postoji, u našim očima, jedan svijet, jedan jedini svijet i cjelokupnost tog svijeta može u cjelini, ljudi i stvari uzeti zajedno, ako držite do te distinkcije, pod stanovitim promjenljivim uvjetima, biti aficiran znakom objektivnosti. Upotrebljivost zvijezda, bijesa, cvijeta? Ja ne bih o tome cjepidlačio. Ipak tvrdim da su vaša sloboda, vaš idealizam učinjeni iz samovoljnog prezira prema stvarima. Pa ipak su stvari vrlo različite od opisa koji dajete o njima. Vi im pridajete vlastitu egzistenciju o sebi, i to je već neki uspjeh. No, to je neka čisto privativna egzistencija, trajno neprijateljstvo. Fizički i biološki svemir nije, u vašim očima, nikad uvjet, izvor uvjetovanosti, jer ova riječ u njenom čvrstom i praktičkom smislu nema za vas više realnosti nego riječ uzrok. Stoga je objektivni svemir, za egzistencijalističkog čovjeka, samo prilika za jad, nešto što se ne može uhvatiti, u biti indiferentan, trajna puka vjerojatnost, to znači posve suprotan Onome

SPOLJAŠNOST I OBJEKTIVNOST

SVIJET JE JEDAN

što je on za marksistički materijalizam.

Iz svih tih razloga i nekih drugih vi shvaćate obavezu filozofije samo kao samovoljnu odluku koju kvalificirate kao slobodnu. Vi iskrivljavate samu Marxovu historiju kad nagovještavate da je on definirao filozofiju time što ju je vezao. Ne, obaveza ili, bolje, društvena i politička djelatnost bila je, nasuprot, determinanta njegove općenitije misli. U mnogostруким iskustvima precizirale su se njegove nauke. Čini mi se očevitim da se razvoj filozofske misli u Marxa zbiva u svjesnoj vezi s političkim ili socijalnim razvojem. To je, uostalom, manje ili više istinito i za prethodne filozofe. Ako je Kant sistematski filozof, poznat po tome što se držao daleko od svake političke aktivnosti, to neće reći da njegova filozofija nije igrala stanovitu političku ulogu, Kant, njemački Robespierre, kako kaže Heine; pa ukoliko možemo dopustiti, na primjer za Descartesovu epohu, da razvoj filozofije nije igrao neposrednu političku ulogu — što je uostalom pogrešno — to je postalo nemoguće nakon posljednjeg stoljeća. Danas zauzimati, pod bilo kakvom formom, poziciju koja prethodi marksizmu jest ono što nazivam povratkom radikalsocijalizmu. Egzistencijalizam, ukoliko može probuditi revolucionarna htijenja, mora se, dakle, ponajprije upustiti u jednu samokritičku operaciju. Ne mislim da on to rado čini, ali bi on to

EGZISTENCIJALISTIČKA ANGAŽIRANJE JE SAMOVOLJNO

FILOZOFIJA I POLITIKA

EGZISTENCIJALIZAM I REVOLUCIJA

morao učiniti. Trebalo bi da se on podvrgne krizi u ličnosti onih koji ga brane, to je dijalektička kriza, to znači takova koja zadržava, u stanovitom smislu, koje nisu lišene vrijednosti neke pozicije nelišene vrijednosti kod stanovitih njegovih pristalica. I to mi se čini utoliko nužnije što sam mogao promatrati sasvim uznemirujuće i čisto natražnjačke socijalne zaključke koje neki među njima izvlače iz egzistencijalizma.

Jedan od njih je napisao, kao ključak jedne analize, da fenomenologija danas može vrlo precizno poslužiti na socijalnoj i revolucionarnoj razini opremajući malograđanstvo filozofijom koja mu dozvoljava da bude i da postane avangarda internacionalnog revolucionarnog pokreta. Tumačenjem intencionalnosti svijesti mogla bi se malograđanstvu dati filozofija koja odgovara njegovoj vlastitoj egzistenciji, koja mu dozvoljava da postane avangarda svjetskog revolucionarnog pokreta. Navodim vam taj primjer, mogao bih vam navesti druge istog tipa koji pokazuju da stanovit broj ličnosti, koje su vrlo vezane negdje drugdje a koje su privržene temi egzistencijalizma, dolaze do toga da razvijaju političke teorije koje, u stvari, i vraćam se ovome što sam na početku rekao, jesu teorije obojene neoliberalizmom, neoradikal-socijalizmom. To je sigurno opasnost. To što nas najviše interesira nije traženje dijalektičke povezanosti svih područja koja je egzistencijalizam

KOJE JE KLASE EGZISTENCIJALIZAM FILOZOFIJA?

EGZISTENCIJALIZAM I POLITIKA

EGZISTENCIJALISTIČKI ATENTIZAM

dotakao, nego sagledavanje orijentacije ovih tema, koje malo pomalo završavaju, bez sumnje, možda iz samoobrane, s obzirom na neko istraživanje, neku teoriju, neki stav za koji smatrate da je definiran, u nečemu što, razumije se, nije kvijetizam, — jer govoriti o kvijetizmu u sadašnjoj epohi, znači sebi stvar olakšati, radi se doista o nemogućoj stvari — ali liči na atentizam. To možda nije u suprotnosti sa stanovitim individualnim angažiranjima, ali je suprotno traženju angažiranja koja bi trebala da zauzme kolektivnu vrijednost, a nadasve propisanu vrijednost. Zašto egzistencijalizam ne bi trebao dati direktive? U ime slobode? No, ako je to filozofija usmjerena u smislu koji je Sartre nagovijestio, ona mora dati direktive, mora u 1945. reći treba li se priključiti U. D. S. R-u, socijalističkoj partiji, komunističkoj partiji ili negdje drugdje, mora reći je li za radničku partiju ili za malograđansku partiju.

SARTRE:

Dosta je teško potpuno vam odgovoriti jer ste mnogo toga rekli. Pokušat ću odgovoriti na stanovit broj tačaka koje sam zabilježio. Prije svega, nalazim da ste zauzeli dogmatsko stajalište. Vi ste rekli da mi opet prihvaćamo stajalište koje pretihodi marksizmu, da se vraćamo natrag. Vjerujem da bi se moralo dokazati da ne nastojimo zauzeti stajalište koje razvojno slijedi. O tome ne želim diskutirati, ali bih vas htio pitati odakle dolazi da imate takovu

konceptiju istine. Vi mislite da postoje apsolutno istinite stvari, jer ste poduzeli kritike u ime jedne izvjesnosti. No, ako su svi ljudi predmeti, kako kažete, odakle dolazi takova izvjesnost? Vi ste rekli da u ime ljudskog dostojanstva čovjek odbija da čovjeka tretira kao predmet. To je krivo. To je tako iz razloga filozofijskog i logičkog reda: ako postavite svijet predmeta, nestaje istine. Svijet predmeta je svijet vjerojatnosti. Morate priznati da svaka teorija, bila ona znanstvena ili filozofska, jest vjerojatna. Dokaz za to jest to što se znanstvene teze, historijske teze, mijenjaju i što se čine u obliku hipoteza. Ako dopustimo da je svijet predmeta, svijet vjerojatnog, jedini svijet, imaćemo još samo svijet vjerojatnosti, pa tako, budući da vjerojatnost mora zavisiti od stanovitog broja stečenih istina, odakle dolazi izvjesnost? Naš subjektivizam dopušta izvjesnosti, od kojih polazeći, mi se možemo opet s vama složiti na razini vjerojatnog i opravdati dogmatizam koji ste pokazali u svom izlaganju, a koji je neshvatljiv sa stajališta koje zauzimate. Ako ne definirate istinu, kako da se Marxova teorija shvati drugačije nego kao nauka koja iskrsava, nestaje, mijenja se i posjeduje samo vrijednost jedne teorije? Kako izgraditi dijalektiku historije ako se ne počne postavljanjem stanovitog broja pravila? Mi ih nalazimo u kartezijskom *cogito*; mi ih možemo naći samo postavljajući

KRITIKA MARKSISTIČKE FILOZOFIJE

MARKSIZAM I EGZISTENCIJALIZAM

se na tlo subjektivnosti. Mi nismo nikada diskutovali o činjenici da je čovjek trajno predmet za čovjeka, ali, obratno, potreban je subjekat koji sebe dohvaća kao subjekt, da bi se objekt shvatio kao takav.

Zatim, govorite mi o ljudskoj uvjetovanosti, koju pokadšto nazivate pred-mogućnošću, i govorite o pred-određenosti. Ovdje vam je izbjeglo da se mi priključujemo mnogim marksističkim opisima. Vi me ne možete kritizirati kako kritizirate ljude XVIII stoljeća, koji nisu ništa znali o tom pitanju. Sto ste nam vi rekli o determinaciji, znamo mi već dugo. Za nas je istinski problem definirati pod kojim uvjetima postoji univerzalnost. Budući da nema ljudske prirode, kako sačuvati dovoljno univerzalne principe, u historiji koja se neprestano mijenja, da bismo mogli, na primjer, interpretirati pojavu Spartaka, što pretpostavlja minimum shvaćanja epohe? Slažemo se u toj tački da nema ljudske prirode, drugačije rečeno, da se svaka epoha razvija prema dijalektičkim zakonima, pa su ljudi zavisni od epohe a ne od neke ljudske prirode.

NAVILLE:

KAUZALNOST U HISTORIJI

Kad nastojite interpretirati, kažete: tako je jer se pozivamo na stanovitu situaciju. Sa svoje strane, pozivamo se na analogiju ili na razlike socijalnog života te epohe uspoređene s našom. Kad bismo, naprotiv, pokušali analizirati ovu analogiju u zavisnosti od nekog apstraktnog tipa, nikad ne bismo došli ni do čega. Da-

kle, pretpostavite da se za dvije hiljade godina, u svrhu analiza sadašnje situacije, raspolaže samo tezama o ljudskoj mogućnosti uopće, kako bi se podesilo da bi se moglo retrospektivno analizirati? Ne bi se u tome uspjelo.

Nismo nikad mislili da ne treba analizirati ljudske uvjete ni individualne intencije. Što nazivamo situacijom, upravo je cjelokupnost samih materijalnih i psihoanalitičkih uvjeta koji, u nekoj danoj epohi, precizno definiraju neku cjelinu.

Ne vjerujem da se vaša definicija slaže s vašim spisima. Pa ipak proizlazi iz nje da se vaša koncepcija situacije nikako, ni izdaleka, ne može poistovetiti s marksističkom koncepcijom jer niječe uzročnost. Vaša definicija nije precizna; ona često vješto klizi od jedne pozicije drugoj a da ih ne definira dovoljno strogo. Za nas je neka situacija strukturirana cjelina koja se otkriva čitavim nizom određenja, i to određenja kauzalnog tipa, uključivši i kauzalnost statističkih tipova.

Vi mi govorite o kauzalnosti statističkog reda. To ne kazuje ništa. Hoćete li mi jasno precizirati što razumijete pod kauzalnošću? Onaj dan kad mi neki marksist bude to objasnio, vjerovat ću u marksističku kauzalnost. Kad vam se govori o slobodi, prolazi vam vrijeme u tome da kažete: oprostite, postoji kauzalnost. O toj tajanstvenoj kauzalnosti, koja ima smisla samo u Hegela ne možete po-

SARTRE:

NAVILLE:

SARTRE:

KRITIKA MARKSI-
STIČKE KAUZAL-
NOSTI

ložiti račun. Vi imate priviđenje marksističke kauzalnosti.

NAVILLE

ZNANSTVENA I-
STINA

Dopuštate li da postoji znanstvena istina? Mogu postojati područja koja ne sadržavaju nikakvu vrst istine. No, svijet objekata — nadam se da to ipak dopuštate— jest svijet kojim se bave znanosti. Za vas, pak, to je svijet koji ima samo vjerojatnost i ne dostiže istinu. Dakle, svijet objekata, koji je svijet znanosti, ne dopušta apsolutnu istinu. Ali on postiže relativnu istinu. Ipak ćete dopustiti da te znanosti primjenjuju pojam kauzalnosti?

SARTRE

Apsolutno ne. Znanosti su apstraktne, one istražuju varijacije isto tako apstraktnih faktora, a ne realnu kauzalnost. Radi se o univerzalnim faktorima na razini na kojoj se veze uvijek mogu istražiti. Dok se u marksizmu radi o istraživanju jedinstvene cjeline u kojoj se traži kauzalnost. To nipošto nije isto što i znanstvena kauzalnost.

Vi ste dali široko razvijen primjer, onaj o mladom čovjeku koji vas je potražio.

Zar se on nije nalazio na razini slobode?

NAVILLE

Trebalo mu je odgovoriti. Ja bih pokušao da se obavijestim o tom za što je sposoban, o njegovoj dobi, o njegovim financijskim mogućnostima, pokušao bih da ispitam njegove odnose s njegovom majkom. Moguće je da bih izrazio vjerojatno mišljenje, no sasvim sigurno bih pokušao odrediti tačno stanovište koje bi se

možda u akciji pokazalo krivo, ali sasvim sigurno bih ga obavezao da nešto učini.

Ako dolazi da vas upita za savjet, već je izabrao odgovor. Praktički, bio bih mu vrlo dobro mogao dati savjet; ali budući da je tražio slobodu, htio sam ga pustiti da odluči. Ja sam, uostalom, znao šta će učiniti, a to je učinio.

Autor je razvio fundamentalne ideje izražene u ovoj knjizi prilikom jednog predavanja u »Club Maintenant«. On ga je privatno ponovio da bi protivnicima svoje nauke omogućio da izraze svoje primjedbe.

Na prethodnim stranicama moći će se naći tekst raznih intervencija, kao i odgovori autora.

VANJA SUTLIĆ

**METAFIZIKA
NEMOĆNE SLOBODE**

Od sviju suvremenih filozofija egzistencije jedino *Sartreova* filozofija doista s punim pravom nosi naslov *egzistencijalizma*, i to zato što, prvo, u okviru tradicionalne ontologijske problematike esencije i egzistencije, ovoj posljednjoj daje primat i, drugo, što se za *Sartrea*, unatoč široko zamišljene ontologije, ipak čitava filozofijska problematika reducira na *pitanje položaja čovjeka unutar bića*. Ono što *Sartre* naziva »bitkom« (L'etre) zapravo je univerzum bića, koji doduše nije shvaćen ni kao suma ni kao sinteza, nego se zamišlja kao *istovetnost* onoga što bića kao takova jesu. To treba imati na umu kad se bude u daljem govorilo o »bitku« u *Sartreovoj* koncepciji.

DOŽIVLJAJ BITKA:
MUČNINA« I SLOBODA

Sartre nalazi u doživljajima dosade (l'ennui), *mučnine* (la nausee) itd. temeljno objavljivanje bitka. Doživljaj odvratnosti svjedoči o tome da bića *jesu*. U tom se doživljaju razbija uređeni svakodnevni svijet i život, sankcioniran proizvoljnom zakonitošću jednog stabilno zamišljenog svijeta, ili moralnog vrijednosnog porotka, ili fiksirane metafizičke strukture biti (les essences), u kojima tzv. moralni ljudi, koje *Sartre* naziva »pr-

ljavcima« (Salauds), nalaze utjecište pred prijetećom i nezadrživom nametljivošću odvratnosti bitka. »Mučnina« dovodi ovaj uređeni, familijarni nam svijet kukavičkog izlaza iz bitka — u »klizanje« (glissement) i »nestajanje« (evanouissement), pa svakodnevi arbitrarni svijet počinje gubiti svoju konsistenciju i istovetnost. Tada nam se bitak u brutalnom svom otkrivanju, poduprtom i uvjetovanom dvama negativnim uvjetima oslobođanja od pritiska svakodnevnosti: »depersonalizacijom« i »odricanjem od prošlosti« (renoucement au passe), ukazuje kao apsolutno *slučajan* i *bezrazložan*, lišen svakog smisla —• u silnoj svojoj snazi iskonskog bujanja novog, što slični na bujanje kancerogenog tkiva. Slobodni čovjek ne može opstati u svijetu »slatke ljepljivosti« (le visqueux est docile) u kome »gnječavi«, »ljepljivi«, »keljavi« zaboravljaju slobodu i ustaljuju se u nepoštenju, u nečistoj savjesti (mauvaise foi), postvaruju se kao stvari (les choses), uzimaju jedan drugog kao što se uzima krema, debljaju se i ukružuju. »Ljepljivost« je konstrukcija životnih kukavica, tzv. »mudrih« i »normalnih« ljudi. Ona je neko međustajanje između nebitka, »ništa« (le neant) ili slobode kao »tečnosti« (la fluidite) i masivne, neprozirne punoće bitka o sebi (etre en-sai). *Bitak se, dakle, očituje kao neodstranjiva nelagodnost za čovjeka*, kao mučna i odvratna suprotnost slobodi, pa *Sartre* ovdje tamnim raspoloženjima

>MUCNINA« I POLOŽAJ SUVREMENOG INTELEKTUALCA

produbljuje diltheyovsko-schelerovsko shvaćanje svijeta izvan nas i neovisnog o nama kao »otpornosti«.

Sartreova »mučnina« kao »doživljaj bitka« podobna je više od bilo koje druga teze suvremene filozofije egzistencije da indicira pripadnost njegove filozofije, gotovo bismo mogli reći, bez ostatka, zbivanju i neprilikama današnjeg građanskog čovjeka, specijalno tzv. obrazovanog sloja građanske klase. »Mučnina« je samo posebno raspoloženje — stav građanskog humanističkog intelektualca deplasiranog u svijetu, kojem je zato svijet lišen smisla, odvratan. Doživljaj »mučnine« je *Sartreova* konsekvencija *Schelerove* koncepcije »nemoćnog duha«, u kojoj se lapidarno izražava nemoć humanističkog intelektualca u suvremenom građanskom svijetli. Tmurna raspoloženja naći će u »ontologiji« svoje »objektiviranje« i »fundiranje«. Ali više nego kod bilo kojeg drugog filozofa egzistencije, upravo kod *Sarirea* je očita, mimo sav ontologijsko-fenomenologijski aranžman, sasvim konkretna životna rezonancija na akutna pitanja vremena. Može li se bolje opisati — ponajprije izvan svake filozofijske interpretacije — iskustvo *izgubljene zavičajnosti* građanskog čovjeka u povijesti, iskustvo otuđenosti njegove biti izvoru povijesti, nego što je to *Sartre* opisao u svom fenomenu »mučnine«?

Ontologijski temelj na kojem se razvija čitav *Sartreov* egzistencijalizam jest relacija »bitka« i »nebitka«, »ništa« (*l'etre et le neant*). Ako je bitak masivna punina, i istovetnost bića, što je nebitak i gdje je njegovo porijeklo? Nalazi li nebitak »ništa« svoje mjesto samo u kvalitativno-negativnom sudu ili je on nešto što na neki paradoksalan način jest? *Sartre* prihvaća *Heideggerovo* fundiranje negativnog suda u nebitku, u »ništa« koje na neki način »jest«, tj. »ništuje«, no razlika spram *Heideggera* jest u tome što se, prema ovoj, biće otkriva na pozadini »ničega«, dok se za *Sartrea*, obrnuto, »ništa« otkriva na temelju »masivnog« bitka./ Pitanje o porijeklu »ničega« nalazi svoje porijeklo u zbivanju ljudske egzistencije koja se suprotstavlja bitku. Suprotstavljajući se bitku i tako se spram njega odnoseći, čovjek se nekako i sam situira u bitku, ali mu do kraja ne pripada. Ljudska egzistencija je »pukotina« (*la fissure*) u bitku. Odnos spram bitka pomišlja *Sartre*, u skladu sa čitavom novovjekovnom tradicijom, kao *odnos svijesti* (*la consience*). »Svijest« je svagda intencionalna, predmetna svijest, ona je refleksija o . . . , i kao takova prekida sa onim što je čovjek bio, sa starim. Refleksija je stajanje *nasuprot* starog, tj. »negiranje« starog ili, tačnije, stavljanja starog u stanje neutralno za »svijest«. Čovjek kao naročit i poseban modus bitka iskrsava, izdiže se, egzistira iz »velike

BITAK, NIŠTA I SLOBODA

mase«, iz totaliteta bitka — *negacijom* bitka; *čovjek je biće po kojem »ništa« dolazi u svijet*. Odmaknuti se od bitka, odlijepiti se od njega, izlučiti »ništa« koje izolira bitak — to je zbivanje »slobode« (*la liberte*). »Sloboda«, »egzistencija« čovjeka, »ništa«, »svijest« (*pour-soi*) jesu sinonimi. Ljudski čini nisu drugo nego niz »ništa«, serija »ništenja« (*le neantisement*), akti negacije bitka. Masivni se bitak rasprostire svuda, a čovjek pukotina u njem, nebitak — prema *Sartreu* — lebdi oko njega i u njemu, obuhvaćajući ga negacijom, a ipak i ne dotičući ga: između »*pour-soi*« i »*en-soi*« *ne postoji nikakva realna akcija*. Svijest je, doduše, svagda usmjerena spram bitka (*en-soi*), konstituira se u toj intencionalnoj relaciji, — »*pour-soi*« i nije ništa drugo do relacija spram »*en-soi*« — ali *negativna* relacija, nikako pozitivni kontakt. Čovjek se iz bitka uzdiže tako da ga negira; u negaciji se sam postavlja, slobodan je jer nije određen bitkom, negativno se odnosi spram bitka o sebi, spram ovog primarnog kaosa, »močvare«, »taloga«, »tijesta« itd., kako *Sartre* voli da ga nazove. Na području »ništa«, svijesti odvija se stalna borba za slobodu; svako određenje »*pour-soi*« baca ga natrag u »*en-soi*«, definiranje jedne ljudske pozicije jest njena negacija, negacija svijesti koja je negacija i time vraćanje u bitak. Tako čovjek-sloboda vehementno obigrava i pleše na razdaljini od bitka, oko bitka

i u bitku, i stalno je osuđen na »neozbiljnu« igru, na nemir, na nestabilnost.

Suprotnost između »pour-soi« i »en-soi«, između »ništa« i bitka, između slobode i određenosti itd. skriva u sebi temeljnu suprotnost novovjekovne filozofije, *suprotnost subjekta i objekta*. Čitava Sartreova filozofija kreću se unutar ove suprotnosti. Naravno, Sartre označuje bitak kao »ensoi« i time mu odriče karakter objekta, no sama ova oznaka, kao i kantovska »stvar o sebi« (Ding an sich) ukazuju samo na postojnost predmetnog, na to da predmet nije proizvoljna postavka subjekta.

Sartre nadovezuje na Husserlovu intencionalnu, transcendirajuću svijest, na konstituciju predmetnog u svijesti (l'Être et le Neant, NRF, Paris, 1953, p. 17). ali odbacuju Husserlov idealizam, jer smatra da svijest (conscience) susreće u svojim aktima nešto što o sebi opstoji, što se ne rastvara u svijesti (l. c., p. 27). Zato Sartre smatra da Heideggerovu definiciju ljudskog opstojanja (Dasein) treba, primijenjenu na svijest, ovako nadopuniti: »svijest« je biće kojem se uvijek radi o njemu samom, no ovo biće *implicira drugo biće no što je ono samo*, naime bitak objekata (l. c., p. 29). Ovaj transfenomenalni bitak označuje Sartre kao »bitak o sebi« (en-soi)(l. c, p. 29), kao inherenciju samom sebi bez i najmanje distancije od sebe (l. c., p. 32), kao istetvnost i koincidenciju sa sobom

SUBJEKAT-OBJEKAT RELACIJA

»EN-SOI«
»POUR-SOI«

>-STRAH« I
- SLOBODA«

>TRANSCENDIRANJE« UNUTAR
>POUR-SOI«

bez ikakve podvojenosti (l. c, p. 118, 118). »En-soi« je jednostavno ono što jest, dok »svijest«, »bitak za sebe«, »pour-soi«, treba tek da postane ono što jest; dakle: *jest ono što nije i nije ono što jest* (l. c, p. 33). »En-soi« ima, nasuprot Hegelu, bezuvjetni prioritet pred »ništa« (neant)(l. c, p. 47—51), ono posjeduje karakter potpune pozitivnosti (l. c, p. 58). Tek po »pour-soi« nastaje negacija (l. c, p. 54, 58. i sl., 224. i dr.), i to ne tek na temelju negativnog suda, nego se korijeni u »pitanju«, »očekivanju«, »sumnji«, »sjećanju«, »distanciji«, »nedostatku«, »promjeni« itd., u egzistentnim stavovima.

Ljudska se sloboda, po Sartreu, sastoji u ovoj mogućnosti *distanciranja* čovjeka od »en-soi«. Sloboda sačinjava *realnost* čovjeka (l. c., p. 61). Fenomen slobode analizira Sartre putem razmatranja fenomena *straha*, nadovemujući na *Kierkegaardovo* shvaćanje straha kao straha pred slobodom i *Heideggerovo* interpretiranje straha kao temeljnog raspoloženja (Befindlichkeit) koje otkriva »ništa«. Za Sartrea je u ovom fenomenu sadržan *strah pred, obavezom i odgovornošću* za uspostavljanje, vlastite budućnosti (l. c., p. 72. i si.).

Negacija i distanciranje prvi su stupanj transcendiranja »en-soi«. Nad ovim stupnjem uzdiže se dalji stupanj, transcendiranje unutar svijesti *preko jednog* njenog dijela. U fenomenu ressentimenta, ironije, cinizma, ali prije svega u fenomenu

menima laži i licemjerja pred samim sobom, u fenomenu samozavaravanja, unutarne neistinitosti, zle savjesti (*mauvaise foi*), (l. c, p. 87, 108) otkriva se *dvoslojnost* svijesti. S jedne strane se nešto priznaje i prihvaća, a s druge se ipak ne dozvoljava da to važi i ne želi se smatrati istinitim. U ovoj podvojenosti ipak opstoji jedinstvo jedne te iste svijesti (l. c., p. 87). *Sartre* ne priznaje, pri tom, psihoanalitičko objašnjenje putem uvođenja kategorija »podsvijesti« i »nesvjesnog« jer smatra da spomenuti fenomeni nastaju pri najjasnijem svjetlu svjesnosti (l. c., p. 88–93). S ovom drugom transcendencijom presijeca se i treći stupanj transcendiranja ukoliko »pour-soi« istovremeno implicira i odnos spram drugog (*pour-autrui*, l. c, p. 97). Dvoslojnost svijesti, nastala uslijed transcendencije, omogućuje bezobzirnu iskrenost (*sincerite*) spram samog sebe pri priznanju vlastite nedostatnosti (l. c, p. 102–108).

Po fenomenima transcendencije pokazuje se ljudsko biće istovremeno kao »faktičnost« i kao »transcendencija« (l. c, p. 98), a »pour-soi« kao jedinstvo koje je istovremeno dvojestvo i koleba se između apsolutne kohezije i sinteze mnogostrukog. Tako ljudsko biće susreće samo sebe (*presence a soi*) (l. c, p. 119). Kao ljudi, upoznajemo se po fenomenu dvoslojnosti naše svijesti, po njenoj »taktičnosti« i »transcendenciji«. Odvajanje »pour-soi« od »en-soi« zbiva se, kao

»FAKTIČNOST«,
TRANSCENDENCIJA
JA »POUR-SOI«-a

NEMOGUĆNOST
POMIRENJA POUR-
SOI I EN-SOI I
VRIJEDNOST

>• POUR-SOI« I
>VREMENITOST«

i podvajanje unutar »pour-soi«, po čistom »ništa« (*neant*) (l. c, p. 120). Dvojestvo distancije i prezencije nastalo je vlastitim »ništenjem« (*neantisation*). »Pour-soi« jest ipak svagda ovisan o »en-soi«, unatoč sve svoje transcendencije jer stalno ostaje »contingence« i »facticite« (l. c, p. 125).

Ovaj svoj nedostatak »pour-soi« opet transcendirira kompletirajući ga projektom realizirane totalnosti (l. c., p. 129). Ljudsko biće zahvaća preko sve svoje nedostatnosti i nastoji sa samim sobom uspostaviti koincidenciju u kojoj bi se sjedinili »pour-soi« i »en-soi« (l. c, p. 132). No, ova je transcendencija ka koincidiranju zapravo nepostiziva. »Pour-soi« je po svojoj biti »nesretna svijest« (l. c, p. 134). Tu nalazi svoje mjesto »vrijednost« (*valeur*) koja ima apsolutnu pretenziju na važenje, a ipak nikakvu realnost pa se zato obraća ljudskoj slobodi (l. c, p. 136). Vrijednost je *kompensacija nedostatka* i primarno se živi i jedno je sa *slobodnom sviješću čovjeka*; tek se u refleksiji promatra vrijednost kao takova (l. c, p. 134, 138).

Osim po svojoj transcendenciji, razlikuje se »pour-soi« od »en-soi« prije svega svojim sasvim različitim odnosom spram vremenitosti. En-soi nema vremena. Vremenitost pripada »pour-soi« u tri »ekstaze« (l. c, p. 183) ili »dimenzije« (l. c, p. 188). »Pour-soi« je u »diaspori« (l. c, p. 180), ali svagda na temelju jedinstva

(l. c, p. 104, 189). Ljudsko biće je usmjereno spram budućnosti ukoliko stalno radi na upotpunjavanju svoje totalnosti, koja mu ipak uvijek bježi iz ruku, pa ono ni u jednom času zapravo ne postiže svoje »jest«, svoj bitak (l. c, p. 19"). Samo psihologijska refleksija, prema *Sartreu*, povezuje jedinstvo »trajanja« (duree) u psihičke pojedinačne tačke i momente (l. c, p. 204). Radikalnija od *Bergsona* kritizira *Sartre* pozitivističku psihologiju, koja postupa po mehanističkom principu, kauzaliteta klasične fizike (i. c, p. 216).

Ako je ekstenzija u vremenitost (temporalizacija) uopće temeljna crta »pour-soi« u suprotnosti spram »en-soi« (l. c, p. 239, 255), to se ona naročito očituje u fenomenu spoznaje (connaissance) (l. c, p. 268). Spoznaja je fundamentalna ontologijska relacija (l. c, p. 236, 268, 429), koja se najintenzivnije doživljava u fascinaciji (l. c, p. 226), no ona je istovremeno negativni odnos »pour-soi« spram »en-soi«: objekat upravo nije svijest (l. c, p. 222). Pri tom, treba razlikovati *eksternu negaciju*, kao jednostavno *razlikovanje*, iz koje se nadaje prostornost i kvantitet (l. c, p. 240), od *interne negacije* (l. c, p. 223), koja znači odbacivanje, suprotstavljanje, odjeljivanje, i time samoodređivanje: osjet kvaliteta nastaje tako reći »ribanjem« i »upalom« kad se subjekat sudara s objektom (l. c, p.

»SPOZNAJA.;

»Pour-soi« je u svom ekstatičnom, temporalnom biću: *spoznaja* (l. c., p. 268). Iako ova ništa ne dodaje bitku (l. c, p. 227, 247, 269), znači ipak pojava »pour-soi« nešto za »en-soi«, naime njegovo *priznanje, potvrđivanje* (affirmation) kao »svijeta«, spram kojeg se »pour-soi« uzdiže u internoj negaciji. Tek po ovoj »svjetovnost«, »prostornost«, »kvantitet«, »vremenitost«, »složenost«, itd. dospijevaju u bitak a da mu ipak nisu dodani. Ideal bi spoznaje bio da bude *ono što* spoznaje, jer upravo to ona nije, nego nalazi između sebe i objekta crtu koja ih razdvaja. Ta crta je »ništa« (rien) (l. c, p. 269). Kako je svijest, kao re-fleksija, udaljenost od bitka, a ipak prezencija fenomena u svijesti konstituirala intencionalnost svijesti, njen noetički karakter, to je akt svijesti *ništenje* egzistencije koja je svagda eksterna, dok je esencija neposredno u svijesti. Da bi se bitak upoznao takav kakav jest, moralo bi se pretvoriti u njega, a time bi se ukinuo spoznajni odnos. Ova poteškoća nikako ne dovodi do skepse i relativizma: istina spoznaje pruža ono što je o sebi, ono apsolutno, no ostaje ipak sasvim *ljudska*, jer se »en-soi« *ne mijesha* s »pour-soi« (l. c, p. 270). Tako, r.pr., zakoni perspektive jesu nešto »objektivno« (l. c, p. 380), no traže doveznu, relacionu tačku »jastva«, jedno »oko« koje se ne može vidjeti, nego samo može biti (l. c, p., 407).

S pojavom »pour-soi« zbiva se totalitet »svijeta« (le monde), ovog totalnog perceptivnog polja« (l. c, p. 380). »Svijet« nastaje po čovjeku koji ništi bitak (l. c, p. 389) i nije istovetan s masivnim u sebi zatvorenim bitkom; »svijet« je *odnos* »pour-soi« spram »en-soi«, »obuhvatni projekt« ljudske egzistencije. Samo unutar »svijeta« zbiva se susret »objektivnih kvaliteta«, »sintetičkih struktura«, »likova« (l. c, p. 375) s ništećom sviješću u »osjetilima« (l. c, p. 383, 390). S obzirom na pitanje mogućnosti spoznaje, stavljeni smo pred ovu dilemu: ili ćemo priznati apsolutnu relativnost ljudskog »svijeta« (što ne znači nikako relativnost spoznajnih *sadržaja* koji nastupaju u »svijetu«) i time potpunu jednakovrijednost sviju jastveno-subjektivnih relacionih tački — ili pak pokušati eliminirati subjektivnost, a u **tom** slučaju svijet se gubi i rastvara u »san« apsolutne recipročnosti relacija, »titranje bezbrojnih mogućnosti« (l. c, p. 383). *Tako mogućnost spoznaje zahtijeva subjektivni, ljudski »svijet«.* Izvan subjektivnosti nema ničega što bi primarni kaos moglo urediti u »svijet«. »Svjetovni« okviri spoznajne transcendencije »pour-soi« onemogućuju strogo međusobno dijeljenje »zamje-

SVIJET

»TIJELO«

dbe (perception) i »činjenja« (action); ono što jest u »svijetu« susreće nas svagda istovremeno kao »stvar« i kao »oruđe« (choses-ustensiles, l. c, p. 250, 383. i dr.). Isto je tako i s »okvirima stvari«, npr. s »prostorom«. Ovaj nam se otvara primarno *hodologijski* (od. grčke riječi ὁδός = hod), u hodu prema jednom Lewinovom izrazu (l. c, p. 386). »Svijet« je zapravo ogromno polje naših mogućih akcija, objektivno artikulirano (l. c, p. 387), s »faktorom otpora« (coefficient d'adversite), po Bachelardovom izrazu (l. c, p. 389).

Da bi »svijet« bio i njime bila moguća spoznaja, bezuvjetno je potrebna jedna *relaciona tačka* — naše tijelo (l. c, p. 370, 382, 387) — koja je, doduše, nužno ograničena (l. c, p. 371), ali nije statička (l. c, p. 391). Odnos »svijesti« i »tijela« ne smije se pomišljati tako kao da svijest ima tijelo, nego »svijest egzistira svoje tijelo« (l. c., p. 394); svijest »o« tijelu nije eksplicitna, nego implicitna (l. c, p. 395, 397). Transcendirajuća refleksija pruža nam tijelo kao takovo. Tako, npr. u boli (la douleur) refleksija shvaća tijelo eksplicitno, svjesno, jer ga transcendiru u drugi psihički objekt, nevolju, nevoljkost (l. c, p. 400. i dr.). Bol, ne samo fizička, nego bol nad kontingentnošću našeg tijela uopće, nad faktičnošću naše egzistencije jest »mučnina« (nausee, l. c, p. 404, 410, 425), koja nije meta-

fora fiziologijske mučnine, već, obratno, omogućuje sve konkretne i empirijske mučnine (l. c, p. 404). U temeljnoj »mučnini« naše slučajnosti i faktičnosti vidimo naše tijelo kao strani predmet s materijalnim organima. U toj situaciji zamjećujemo svoje tijelo onako kako bi to učinio netko drugi, koji ne bi ništa o nama znao. Ova mučna spoznaja »produžuje moje biće spram onog što je ono za drugoga«.

»Bitak za drugoga« (etre pour-autrui) pokazuje se ponajprije kao »tijelo« (l. c, p. 413) u određenoj situaciji (l. c, p. 408, i dr.). Mogućnost zahvaćanja tuđeg tijela, za razliku od stvari, temelji se svagda na *cjelovitom*, obliku i *izrazu* tijela: stisnuta šaka ne znači srdžbu, nego *jest* srdžba (l. c, p. 412). Karakter drugoga dan je intuiciji kao »sintetička cjelovitost«; u tom pogledu imali su pravo fizionomičari i Kretschmer (l. c, p. 417). U aktu transcendencije, međutim, shvaćanje tijela drugoga prelazi preko neposredne datosti i iz nje nešto čini (l. c, p. 418). Što? Rekli smo da je ništujući — transcendirajući akt »pour-soi« —• *sloboda*. U odnosu spram drugoga (autrui) nastoji sloboda, koja sam ja (moi), domoći se tuđe slobode, i to jednom tako da je *ne* uništi, *ne* objektivira, ne učini stvarju; to se zbiva u *ljubavi* (*l' amour*). Druga mogućnost je ova: kad me dru-

DIJALEKTIKA
»POUR-SOI« I
»POUR-AUTRUI«

gi u svom *pogledu* promatra i čini objektom, mogu ja iz osvete opet nje-ga objektivirati, rrpr. u osjetilnoj požudi (l. c, p. 430). I u ljubavi opstoji opasnost da drugoga učinimo u zavođenju objektom (l. c, p. 439), a, s druge strane, da sami sebe, napuštajući vlastitu slobodu, pružimo kao bezgranični objekat, čitav jedan svijet koji drugi treba da u slobodi svojeg »pour-soi« zahvati (l. c, p. 435). No, samo onda kad nas drugi izabire u slobodi, tj. kao slobodan, i nama ostavljajući našu slobodu, ima nje-gova ljubav smisla. Kad ljubimo, možemo htjeti samo slobodu drugoga, možemo ga htjeti kao čistu subjektivnost. No, u htijenju tuđe subjektivnosti, slobode, mi sami prestajemo biti slobodni, postajemo objekat drugoga. Jer su ljubavnici jedan spram drugog ponajprije dobrohotni, izgleda im da je netko treći onaj koji im može spriječiti zbivanje njihove slobode kad ih promatra. Zato ljubavnici traže samoću (l. c, p. 445). Nasuprot ljubavi, požuda je svijest koja sama sebe čini tijelom da bi prisvojila tijelo drugoga. Ljubakanje je oblikovanje (*faconnement*) drugoga kao tijela, ono je za požudu ono što je jezik za mišljenje, tj. samo vanjska forma, i otkriva nam našu vlastitu tjelesnost (l. c, p. 459). Pri tome ostaje drugi ograničen na vlastitu tjelesnost, ostaje objekat i, ukoliko pristaje na našu požudu, primoran je da sam sebe hoće kao objekat od tijela i mesa (l. c, p. 463. i dr.). Masohizam

(l. c, p. 446) i sadizam (l. c. p. 472) oba su ekstrema *asimilacije* kao ljubavi i *objektivizacije* kao požude. Nepokretna opscenost odgovara požudi, kao što pokretna ljupkost odgovara ljubavi (l. c, p. 470). Na području *erosa* i seksusa pokazuje se tragična dijalektika u temeljnim odnosima među ljudima: *drugi čovjek nam je posvema nedohvatljiv*; on nam izmiče kad ga tražimo, a posjeduje nas kad bježimo od njega (l. c, p. 479). Čak ne smijemo ni njegovu slobodu postaviti kao bezuvjetan cilj, kako se to čini u kantovskoj etici, jer ga time već činimo objektom, prisiljavamo ga da bude slobodan, što nije slučaj samo u nekom nasilju, nego u svakom utjecaju koji vršimo na drugoga pa bilo to, npr. i tješjenje, koje želi slobodu drugoga lišiti njegovog bavljenja samim sobom (l. c, p. 479). To je ova fatalna situacija ljudske egzistencije, ova dilema, ovaj uzajamni *circulus vitiosus*, da drugoga moramo uzeti *ili* kao subjekat *ili* kao objekat (l. c, p. 603), *ili* njega transcendirati *ili* biti od njega transcendiran (l. c, p. 502), *ili* njega ništiti i pretvarati u stvar *ili* pustiti da on nas ništi i pretvara u stvar.

Isto tako kako se ne mogu »pour soi« i »pour autrui« izvesti jedno iz drugog, tako se ne može postići ono »mi« (nous), ne može se postići »su-bitak« (etre-avec), jer je samo *pojedinačna* svijest prvotna, a odnos svijesti međusobno svagda konflikt (l. c, p. 500. i dr.).

»DRUGI« JE NEDOHVATLJIV U SVOJIM SLOBODI

»MI« I POJEDINAČNA SVIJEST

SLOBODA

Centralno pitanje u odnosu »pour-soi« spram »en-soi« jest: kako je moguće i da li je moguće da »pour-soi« zahvati u »en-soi«, da ga izmijeni. Preduvjet ovog akta je sloboda, ali sloboda je »ništenje« u kojem nema sinteze ni kontakta. Svaka akcija je svagda usmjerena na ispunjenje jednog »desiderata«, koji je primjeren jednoj vrijednosti, a priori postavljenoj kao cilj (l. c, p. 503). Motiv akcije ne leži u dosadašnjem stanju koje bi se smatralo nepodnošljivim, nego *odluca* promjene čini ovo stanje takovim da ga zapažamo kao nepodnošljivo (l. c, p. 510). Motivom podaje njegovo značenje tek *subjekat u svojoj slobodi* (l. c, p. 512). U čovjekovoj slobodi prethodi egzistencija esenciji (l. c, p. 61, 513). Svagda je riječ samo o mojoj slobodi u mojoj bitku, sloboda nije nikakvo svojstvo koje naknadno pristupa mojoj bitku. *Egzistirati ili u slobodi sara sebe stvarati, postavljati se — jedno je te isto*. Nasuprot svemu determinizmu sloboda je neograničena, osim u tome da bude sloboda: nije nam slobodno da ne budemo slobodni (l. c, p. 515). Čovjek *nije neko zatvoreno biće* u kojem više ne bi bilo mjesta ni mogućnosti da postane nešto drugo, da bude slobodno (l. c, p. 516). No, čovjek *nije ni samo djelomično slobodan*, jer bi se, prema takvom shvaćanju, razbilo jedinstvo njegovog bića. Čovjek je ili potpuno slo-

bodan ili on to uopće nije (l. c, p. 516. i si.). Ne samo djelovanje nego već i sama volja traže slobodu koja im prethodi jer sloboda određuje u samoizboru »nacrt« (project) egzistencije; *egzistencija i sloboda su jedno te isto*, kao stalno »ništenje« faktičnosti (l. c, p. 519). Čuvstva (les émotions) nisu stanja neke supstancijalno pomišljene duševnosti, nego *odgovori* i *odluke* u situaciji (l. c, p. 521). Nema razlike između vanjskog povoda (motiv) i unutarnjeg poriva (mobile). Oboje se poklapa u egzistiranju čovjeka. Posljednji cilj egzistiranja je transcendencija samog sebe (l. c, p. 513), nastojanje da se bude »*en-soi-pour-soi*«, što se, naravno, ne može postići jer nema pomirenja ili sinteze između toga dvoga (l. c, p. 528).

Kad, npr., lutajući, popustimo umoru i nećemo više dalje da idemo, činimo to zato što nam se napor ne isplaćuje u cjelokupnom planu života koji srno izabrali. U nekom drugom cjelokupnom planu pokušali bismo, unatoč umora, još jednom da dalje idemo (l. c, p. 530, 542). To pokazuje da nije dovoljno objašnjenje nekog akta iz neposrednog prethodnog, nego mora uslijediti iz čitavog nacrtu budućnosti. Što se to uvidjelo, smatra *Sartre*, zasluga je psihoanalize, no njena je opet pogreška što smatra da je korijen čitavog zbivanja neki kompleks iz prošlosti, dok je zapravo riječ o samoizboru iz slobode, doduše nikakvom svjesno promišljenom, ali isto tako ni nikakvom posve nesvje-

snom (l. c, p. 535. i dr.). Svaka pojedinačna egzistencija *živi jedan pokušaj* rješenja cjelokupnog pitanja bitka. Ovaj pokušaj, međutim, nije najprije planiran a zatim izveden, nego smo *mi svagda samo ovo izvođenje* (l. c, p. 540). Mi izabiremo »svijet«, i to ne u njegovoj građi o sebi, nego u njegovom *značenju*, i u istom izboru izabiremo ujedno sami sebe (l. c, p. 541), s čuvstvom odgovornosti i sa strahom da bismo mogli s vremenom postati nevjerni samima sebi (l. c, p. 543). Sloboda ima snagu da zaključí prošlost, da je objektivira, da je proglasi nevrijednom i da sebi postavi nove ciljeve (l. c, p. 545). Čovjek je *bezučjetna izborna sloboda*, naravno u okviru svojeg primarnog fundamentalnog projekta (l. c, p. 549), ali on nije potpuno determiniran ovim projektom, nego raspolaže izvjesnim prostorom neproračunljivosti i nepredvidljivosti (l. c, p. 560). Faktor otpora svijeta nije nikakav protuargumenat protiv slobode (l. c, p. 561, 588). Jedina granica slobode jest to što ova ne može prestati, što ne može ne biti (l. c, p. 546). U našoj prošlosti leži jedan nepromjenljivi i jedah promjenljivi momenat, već prema tome koje značenje kasnije pridajemo prošlosti i kako je iskorišćavamo u svojem budućem djelovanju (l. c, p. 578, 584). Svaka situacija u kojoj egzistiram dobiva svoj smisao tek *po meni samome* (l. c, p. 587). Pripadnost jednoj naciji ili rasi ne

može je, kao ni tolike druge prividne granice naše slobode, onemogućiti, jer nam svagda predstoji kao mogućnost da ove granice prihvatimo ili s čuvstvom niže vrijednosti ili s ponosom (l. c, p. 607). Karakter je čvrsta datost samo za onog tko ga promatra izvana, za nas same on je samo »odluka«, tako reći »zakletva samom sebi« (l. c, p. 637). Čak i onda kad me netko drugi fizički liši slobode i tretira kao objekat, slobodan sam da to ili prihvatim ili da se protiv toga pobunim, da se predam ili da se oduprem (l. c, p. 635, 639).

Jedina apsurdna činjenica s obzirom na slobodu je *smrt*, jer prekida svaku mogućnost transcendencije. U njoj je život konačno zaokružen i pripada kao plijen drugome, po njoj smo postali definitivno stvari, eksteriorizirali smo se (l. c, p. 617. i sl.). No smrt, kao vanjska granica, ne pogađa slobodu u životu (l. c, p. 652). Tako sloboda ostaje apsolutno neograničena, pa svatko nosi *apsolutnu odgovornost* za ono što čini od sebe, za svoj samoizbor (l. c, p. 639). Ovaj samoizbor fundamentalnog projekta, koji volja ne može promijeniti, doduše je o sebi slučajan i apsurdan (l. c, p. 558), pa ga ne možemo s Kantom shvatiti kao bezvremenski izbor inteligibilnog karaktera, nego se mora izvesti iz fenomenalnog svijeta i povijesne situacije (l. c, p. 559, 602. i sl).

»SMRT«

»EGZISTENCIJALNA PSIHOANALIZA«

Da bi se razumjela slobodna tvorba fundamentalnog projekta, potrebna je, prema *Sartreu*, nova jedna fenomenologijska metoda: »egzistencijalna psihoanaliza« (l. c, p. 559). Njen je temeljni zadatak da pokaže *jedinstvo* fundamentalnog projekta, koji je neovisan o svemu izvanjskom i tako »apsolutan«, premda nikako nije »supstancija« (l. c, p. 648) u koju još uvijek vjeruje svaka empirijska pozitivistička psihologija sa svojom »supstancijalističkom iluzijom« duševnosti. (l. c, p. 643). Egzistencijalna psihoanaliza mora dovesti na vidjelo, u svakoj pojedinačnoj tendenciji ili djelovanju čovjeka, ono značenje kojim je svaki akt povezan s fundamentalnim projektom. Svaka tendencija svagda transcendiraju svoju pojedinačnost s obzirom na cjelinu temeljnog nacrtu, mada ovaj nema pred njom nikakvog ontologijskog prioriteta (l. c, p. 650). To znači da tendencija ili činjenje ne slijede nakon »učinjenog« projekta, nego da se u tendenciji ili u akciji očituje projekat. Neka ličnost jest cjelina koja se ne može dobiti zbrojem ili organizacijom različitih empirijskih tendencija, naprotiv, svaki motiv, svaka tendencija, svaki čin govore cjelovito o ličnosti. Svaki stav subjekta otkriva značenje koje transcendiraju njegovu pojedinačnost s obzirom na cjelinu fundamentalnog projekta. *Sartre* se potpuno slaže s *Freudeovom* psihoanalizom koja pojedine tendencije subjekta, njegove manifestacije smatra simbo-

ličkim izrazom *kompleksa* ili libida, no zamjera *Freudu* što ne zapaža svijest u njenom transcendiranju, nego je shvaća odviše supstancijalistički (1. c, p. 556). Nadalje, *Sartre* posvećma odbacuje *Freudovu* kategoriju »nesvjesnog« (1. c., p. 658); »fundamentalni projekat« se svjesno (conscient) bivstvuje, iako, naravno, nije poznat (connu); (1. c, p. 662). On nije zagonetan misterij, nego je samo zato nepoznat što se tako neposredno živi da nedostaju sredstva analize i pojmovnog shvaćanja (1. c, p. 658). Čovjek nije stanje koje bi bilo fiksirano u tami »nesvjesnog« kao dastost, nego svagda novi slobodni izbor, samopotvrđivanje i samoodređenje u jasnoj samosvijesti. *Freudovu* kategoriju »nesvjesnog« demantira činjenica da bolesnik biva izliječen *vlastitim* prepoznavanjem »uzroka« bolesti (1. c, p. 661).

Sartreova psihoanalitička hermeneutika (1. c, p. 656) svodi tri temeljne ontologijske kategorije ljudske egzistencije: »imanje« (avoir), »činjenje« (faire) i »bitak« (etre) na ovu posljednju — na bitak. »Imanje« i »činjenje« su u temelju prisvajanje stranog bitka u »užitku«, u »primjenici«, u »potrošnji«, u »uništenju« (1. c, p. 663). Utoliko obje ove kategorije već pretpostavljaju kategoriju, »bitka«.

Najdublji prodor subjektivnog, ljudskog u objektivno očituje se, prema *Sartreu*, u tome što je svaka

»S T V A R«

»stvar« objektivni simbol jednog odnosa čovjeka i jednog bića na koje se čovjek odnosi (1. c, p. 693). Ovu konstelaciju stvari ispituje »egzistencijalna psihoanaliza stvari« i njen je princip »imagination materielle« (Bachelard), (1. c, p. 690). Kvalitet neke stvari ne pripada sasvim ni objektu, a nije ni puka projekcija subjekta na objekat, nego je bitni susret i odnos subjekta i objekta (1. c, p. 694). Kvalitet stvari ovisi, naposljetku, o fundamentalnom projektu. Čak i »ukusi« (gouts) samo su izraz različitih prisvajačkih izbora bitka (1. c, p. 706).

SAMOUTEMELJENJE I NJEGOVO SUSTAJANJE

Sve što jest nastoji svagda, prema *Sartreu*, oko svog samoutemeljenja. Upravo ono nedostaje »en-soi« u njegovoj masivnoj istovetnosti i koincidenciji. Samoutemeljenje bi bilo moguće samo »pour-soi« u njegovom distanciranju, negaciji, temporalizaciji i transcendiranju. No pokušaj »pour-soi« da se konačno utemelji, da postane »en-soi-pour-soi« osuđen je na propast (1. c, p. 708—714), jer nema pomirenja između ovih dvaju temeljnih ontologijskih momenata. »En-soi« je »en-soi«, i nikada ne može biti »pour-soi«. »Pour-soi« je »pour-soi«, i nikada ne može biti »en-soi«. Zato je temeljni problem metafizike da objasni »apsolutni događaj«, pojavu »pour-soi«. Ontologija, i to fenomenologijska, može opisati »pour-soi« u njegovim strukturama, ali samo metafizika bi mogla utemeljiti njegovu pojavu. To što »pour-

-soi« stoji spram »en~soi« u negativnoj relaciji ukazuje na to da oboje zajedno oblikuju neko više jedinstvo. No, kome od ovog dvojeg pripada priznanje pravog bitka, da li samom »en-soi« ili njemu zajedno s »ništa« koje je »pour-soi«, dakle cjelini? Da li je uopće moguća takva jedna sintetička obuhvatnost, jedno »en-soi« koje bi se utemeljivalo po »pour-soi« i koje bi bilo istovetno s njim? Da li je moguće jedno *ens causa sui*? Sartre odgovara negativno: ni u našoj spoznaji ni u bitku samom nema sinteze (i. c, p. 716. i si.). Iako je to tako, svi su naponi »pour-soi« usmjereni na ovu sintezu. To se zbiva u znaku postavljanja »vrijednosti«. No, kako je čovjeku nemoguće da postigne svojim projektom jedan apsolutni ideal-vrijednost, da postane »en-soi-pour-soi«, to je čovjek beskorisna patnja (*passion inutile*). Biti bog nije dano čovjeku jer je slobodan, osuđen na slobodu; kao što boga nema, jer je čovjek slobodan.

Iz gornjeg prikaza vidljivo je da se Sartreova »fenomenologijska ontologija« kreće u svim svojim izvodima neprestano u *zatvorenom krugu subjekat-objekat relacije*, a da nika-ko ne može dostići razinu na kojoj bi se mogla ujedno prevladati ova relacija kojoj temelj ostaje nepropit-čan, čak ni uočen. U nemogućnosti sinteze »en-soi« i »pour-soi«, jer je izvor razlike ostao u ta-mi, pokazuje se Sartreovo suvremeno-filozofijsko suprotstavljanje He-

SARTREOV NEMO-
ĆNI ANTROPOCEN-
TRIZAM

gelovoj sintezi, njegov specifični nemoćni *antropocentrizam*, za koji više nema mogućnosti da se pomiri s onim što jest, nego mora ostati u stalnom *protivstavu* spram svega. U borbi protiv sveobuhvatnosti filozofije klasičnog idealizma, u borbi protiv njenog optimističkog aktivizma Sartre je, kritizirajući pojave građanskog svijeta, *ostao u tom svijetu prihvaćajući temeljni građanski aktivizam u odnosu spram svega što jest*, no, korigirajući ga u smislu *nemoći čovjeka pred bićima*, i to, paradoksalno, upravo zato *što ovaj čovjek kao slobodan sam sebe postavlja, a to znači udaljuje od bića*. Dok je u uzlaznoj fazi građanskog filozofiranja »samostvaranje«, »samopostavljanje« značilo *osvajanje* bića i gospodarenje njima, u silaznoj fazi građanskog filozofiranja, specijalno u Sartreovom egzistencijalizmu, ono znači priznanje *bitne nemoći* građanskog čovjeka u povijesti. Sartreovo filozofijsko djelo, tz. egzistencijalističke faze, jest izraz nemoći onog čovjeka koji se svojim »radom-činom« htio nametnuti svemu što jest kao njegov smisao. Ova filozofija *nemoćnog subjekta* ostat će unutar tematike i sistematike razglobljenosti građanskog filozofiranja, mada kao *uptužba* protiv njega. Njoj bi se moglo prigovoriti da »ontologizira« izvjesna mračna raspoloženja današnjeg čovjeka, i to specijalno humanističkog intelektualca građanskog svijeta, i da tako, u svojoj pretjeranoj »ak-

tualnosti«, zaboravlja na poziv filozofije da se odnosi spram bitnog u povijesti. Nesumnjivo, mnogi suvremeni, i politički i privatni, momenti nalaze odjeka u *Sartreovom* filozofiranju. Njegova filozofija jest doista »angažirana«. No, preko svih svojih konkretnih suvremenih refleksija, *Sartreova* filozofija egzistencije dohvatila je ipak bit novovjekovnog čovjeka i vjerna je slika njegovih mogućnosti u silaznoj fazi novovjekovne povijesti. Iako ne izlazi iz suvremene krize, *Sartreova* filozofija egzistencije, upravo kao tačan izraz mogućnosti građanskog čovjeka, jest *preduvjet* za prevladavanje građanske filozofijske orijentacije, a onda i revolucionarnog obrata ka novoj povijesti. *Sartreove* misaone snage i veličina njegovog moralnog stava garancija su da bi on sam mogao znatno da doprinese ovom zadatku.

SADRŽAJ

J. P. Sartre, Egzistencijalizam je humanizam.	5
Diskusija	45
V. Sutlić: Metafizika nemoćne slobode.	69