



SMISAO ANGAŽMANA U SARTROVOM EGZISTENCIJALIZMU

Pregledni naučni članak

DOI:

Nikola Ačanski

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet
n.acanski@yahoo.com

Primljen: 16.03.2021.
Prihvaćen: 27.04.2021.

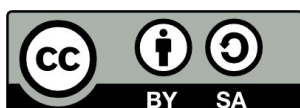
Na stranicama koje slede nastojaćemo da pružimo jedno tumačenje pojma „angažman“ u Sartrovom egzistencijalizmu. Polazeći od reprezentativnih dela francuskog mislioca, najpre ćemo razmotriti razumevanje egzistencije koje nam se u njima nudi, kao centralnog pojma Sartrove celokupne filozofske delatnosti. Pokazaće se da „tehničko“ značenje tog termina, pored svih „subjektivističkih“ momenata koje sa sobom nosi, nedvosmisleno upućuje na shvatanje čoveka kao bića-u-svetu odnosno bića-u-situaciji koje egzistira na način koegzistencije. To biće pobliže će nam se ukazati na način angažovanosti kao odlučujućeg modusa egzistiranja. U skladu sa razvojnim tokom Sartrove misli, otkriće se dve dimenzije angažmana: egzistencijalno-individualna i društveno-kolektivna. Na kraju, pokušaćemo da osenčimo momente koji idu u pravcu dijalektičkog preplitanja te dve dimenzije angažmana, a ne njihovog konačnog razdvajanja i suprotstavljanja, istovremeno ističući i individualni i društveni smisao koji u sebi nosi pojam egzistencije u Sartrovj filozofiji.

Ključne riječi: Žan-Pol Sartr, egzistencijalizam, egzistencija, sloboda, situacija, angažman, društvo.

Uvodna napomena

Sam Sartr [Jean-Paul Sartre] je odbijao da govori o egzistencijalizmu (filozofiji egzistencije) kao dovršenom filozofskom učenju, smatrajući da se time od žive misli koja treba da cilja ka budućnosti pravi jedan brend, „marka sapuna“¹ za komercijalnu upotrebu. To, međutim, ne znači da o njemu (egzistencijalizmu) nije voleo da piše. Razlika je od važnosti! Činjenica je da pojam *egzistencije* igra značajnu, a mogli bismo reći i presudnu ulogu u celokupnom filozofskom delovanju francuskog autora. Čak i kada je načinio „(ne)čuveni“ zaokret ka marksizmu, *l'existence* je ostao operativni termin u svim njegovim važnim teorijsko-filozofskim izvođenjima. Ono što se, međutim, danas često previđa među interpretatorima i nastavljačima Sartrove filozofije, a naročito među onima koji ispituju njegov odnos prema marksizmu, jeste momenat *angažmana* egzistencije. Ne samo što je, kako ćemo pokušati da pokažemo, angažman neporecivo bitan momenat egzistencije,

1 Žan Pol Sartr, *Kritika dijalektičkog uma* (Nolit, Beograd, 1984), 5.



već je on kao takav naročito bitan u svetlu jednog inter-subjektivističkog razumevanja egzistencije. Zato ćemo, kako bi naš poduhvat osvetljavanja pojma *angažman* bio što koherentniji, morati da se najpre pozabavimo značenjem i razumevanjem pojma *egzistencije* koje otkrivamo kod Sartra.

Čovek je biće koje egzistira

Inspirisan, najpre i najviše, filozofijama Kjerkegora, Hegela, Huserla i Hajdegera, Žan-Pol Sartr u *Biću i ništavilu*, „bibliji” egzistencijalističke misli, uspeva da ispostavi jednu sasvim originalnu filozofsku misao, koju poblizhe određuje kao *ogled iz fenomenološke ontologije*. Centralno pitanje tog filozofskog projekta tiče se odnosa između čoveka i („ostatka”) stvarnosti. Suprotno pozitivističko-naučnim, ali i tradicionalnim filozofskim shvatanjima, a najviše na tragu Kjerkegora i Hajdegera, Sartr čoveka ne uzima kao datost među drugim datostima, niti kao „sliku božiju”, niti kao *animal rationale*-a ili *homo sapiens*-a, već ga razume kao samosvesnu, slobodnu *egzistenciju* (lat. *existentia*).

Egzistirati ili biti na način *egzistencije* za Sartra znači, najpre: biti ono što se nije i ne biti ono što se jeste. A takvo jeste samo ono biće koje nije u identitetu sa samim sobom. To biće je *biće-za-sebe* ili *svest*². Ono predstavlja jednu od dve „regije bića”. Druga regija nazvana je *biće-po-sebi*. *Biće-po-sebi* (*être-en-soi*) je potpuna ispunjenost, pišaće Sartr, ono je (samo)identitet, „jeste ono što jeste”, kao takvo ono „nema tajni: ono je masivno i ne sadrži nikakvu negaciju.”³ *Biće-za-sebe* (*être-pour-soi*), sasvim suprotno, jeste *negacija* bića-po-sebi. Ono je praznina (od bića-po-sebi). Ta praznina „proizlazi”, uslovno rečeno, „iz” ontološke ustrojenosti čovekove svesti koja je jedino biće koje nije u identitetu sa samim sobom.⁴ Kako se misli taj neidentitet? Po formalno-logičkom zakonu identiteta (koji

potiče još od Aristotela) sva bića identična su samima sebi ($A=A$) – jer neistinito je tvrditi kako jeste ono što nije i kako nije ono što jeste. Međutim, na bazi svojevrsne egzistencijalno-dijalektičke logike, Sartr tvrdi upravo to, naime – da postoji jedno biće koje izmiče tom zakonu mišljenja a to biće je – čovek, shvaćen kao egzistencija odnosno *svest*⁵. Jedan sto, na primer, je potpuna punina, besvesna masivnost kaže Sartr, sto je naprosto sto. Svest, međutim, nikada nije u identitetu sa sobom, ona sebi uvek izmiče. To je zbog toga što je svest uvek svest o nečemu. *Intencionalnost* je ključna odlika svesti (fra. *conscience*), ona je zato uvek usmerena ka „spolja”, ka onome što je transcendirala. Fenomenološki posmatrano, svest nikada ne može zahvatiti samu sebe u činu refleksije odnosno intencionalne delatnosti: svaki put kada pokušava da reflektuje vlastitu refleksiju ova joj izmiče i pojavljuje joj se kao (ono što je) reflektovano, a ne reflektujuće.⁶

Za svest koja nikada nije u identitetu sa sobom, koja sebi uvek izmiče, jer je uvek usmerena na nešto što je transcendirala, za takvu svest, dakle, biti znači *biti* na način *praznine* odnosno *ništavila*. A to znači da svest najpre *egzistira*. Egzistirati zato najpre znači biti bez esencije, ne biti ništa odnosno biti upravo jedno *ništa*, jer „egzistencija prethodi esenciji”⁷. Ako ja najpre postojim pa tek onda određujem i konstituišem svoju esenciju kroz svoje delosvesno egzistiranje i svoje (intencionalne) činove, to je tako samo utoliko ukoliko je:

*Svijest jedno biće čija egzistencija postavlja esenciju i obratno: ona je svijest jednog bića čija esencija podrazumijeva egzistenciju [...]*⁸

U tome je ujedno i specifičnost filozofije egzistencije. Tradicionalne filozofije polazile su od onoga po čemu se stvari razlikuju jedna od druge, od njihove esencije (*quidditas*), od onoga „šta biti”. Nasuprot tom „programu”,

2 *Biće-za-sebe*, egzistencija i svest, izuzimajući neke kontekstualne finese, kod Sartra su sinonimi – različiti termini-egzistencijali istog značenja kojima se označava „ljudska stvarnost”, u jednom širem smislu.

3 Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo* (Nolit, Beograd, 1984), 26.

4 Ne mislimo ovde na patološke slučajeve psihičkog tipa poput shizofrenije.

5 Hajdeger, iz čije filozofije Sartr crpi dosta toga, je izbegavao da upotrebljava termine „čovek”, „svest” i slične antropološki „obojene” kategorije kada je govorio o egzistenciji. U tu svrhu se držao „tubitka” (*Da-sein*). Suprotno tome, Sartr oberučke prihvata „svest” kao svojevrsni *terminus technicus* kojim, na talasima Dekartove filozofije *cogita*, a preko Huserlove egologije, pokušava da rasvetli ontološku strukturu čoveka.

6 Žan Pol Sartr, „Transcendencija ega”, u *Filozofski spisi* (Nolit, Beograd, 1984), 300.

7 Žan Pol Sartr, „Egzistencijalizam je humanizam”, u *Filozofski spisi* (Nolit, Beograd, 1984), 263.

8 Isto, str. 22

egzistencijalisti polaze od neponovljive i konkretne egzistencije čoveka, pokušavajući da zahvate ili barem rasvetle čoveka dok postoji (egzistira) u svetu, najpre ono njegovo „da-jeste” (*Da-sein*), a ne „šta-jeste” (*Was-sein*).⁹

*Ako se čovjek, kakvog ga poima egzistencijalista, 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 nije ništa drugo nego ono što od sebe čini.*¹⁰

Osuđenici na slobodu

Ako je čovek biće bez esencije, to znači da deluje kao jedno biće mogućnosti koje je svojim delanjem stalno u procesu esencijalizacije. To nas naposletku dovodi do egzistencije kao mogućnosti koja se stalno aktualizuje (u vlastitom projektu egzistiranja); mogućnosti koja nije ništa drugo do – sloboda.

Sloboda predstavlja najpre moj izbor projekta u kojem se ostvarujem kao autentična ili neautentična egzistencija. Kao takva, sloboda (egzistencija) nije samo moja lična stvar, to će reći nešto što se tiče samo mene i moje zatvorene subjektivnosti/unutrašnjosti, jer sam *osuđen* da „egzistiram izvan svoje suštine”¹¹. Ali upravo zbog toga sloboda nije ni apsolutna sloboda tj. sloboda jednog Apsoluta. Ili kako Sartr formuliše to: čovek ne bira da bude slobodan, on je osuđen na slobodu. Sloboda se određuje kao: „beg od datosti, to je fakticitet slobode.”¹² Što će reći – sloboda postoji samo među nužnostima, koje čovek isto tako nužno ništi vlastitim projektom egzistiranja.

Dakle, čovek se definiše svojim projektom. To materijalno biće neprestano prevazilazi položaj u koji je stavljeno; čovek otkriva i određuje svoju situaciju time što je transcendira, da bi se objektivisao, radom, delom, gestom. [...] To je ono što nazivamo egzistencijom. Pod tim imenom ne podrazumevamo neku postojanu supstancu koja počiva u sebi samoj, već neprestanu poremećenost ravnoteže, otkidanje celog tela od sebe samog. Kako taj polet ka

*objektivaciji uzima razne oblike od jednog čoveka do drugog, kako nas baca kroz polje mogućnosti, od kojih neke ostvarujemo dok druge zato ostaju neostvarljive, nazivamo ga isto tako: izbor ili sloboda.*¹³

U tome i jeste paradoks (apsurd, rekao bi Kami) egzistencije. Ona jeste na način slobode, okupana sopstvenim ništavilom, koje i jeste uslov mogućnosti njenog delanja (jer da bih bio nešto odnosno stvorio nešto najpre moram biti ništa). Ali, sa druge strane, ona postoji samo u situaciji, koja je istovremeno i ograničava i omogućuje.

*Ljudska-stvarnost svuda susreće otpore i prepreke koje nije stvorila, ali ti otpori i te prepreke imaju smisla samo u slobodnom izboru i preko slobodnog izbora koji je ljudska-stvarnost.*¹⁴

Svest-egzistencija, dakle, svojom intencionalnom usmerenošću ne smeri samo na stvaranje apstraktnih *noema* ili na stvaranje apsolutnih dela, već kao egzistencija upućuje na nešto „van mene”, na nešto drugo, na nešto „živo”, od „krvi i mesa”, naime, na svest-telo (biće) Drugog, ali isto tako i na nešto „mrtvo”, na predmet-fenomen kao biće-po-sebi. Ovo se takođe da videti i na izvornom značenju termina „*existentia*”. Etimološki, reč „egzistencija” ide od glagola *existere* koji znači: „izaći”, „biti izvan”, „pojavit se”. Čovek kao *egzistencija* jeste upravo to: sloboda osuđena da živi među drugim slobodama i neslobodama.

*Nećemo mi sebe otkriti u ne znam kakvoj povučeniosti: otkrićemo se na drumu, u gradu, usred mnoštva, kao stvar među stvarima, kao čovek među ljudima.*¹⁵

Čovek se tako mora posmatrati u svom totalitetu, a ne samo kao egzistencija u vakuumu. Sartr odbija strogo subjektivističko tumačenje egzistencije, kao subjektivnosti zatvorene u vlastitoj patnji, tumačenje koje dominira kod Kjerkegora, Jaspersa i drugih „religijskih egzistencijalista” ili „personalista”. Nasuprot njima Sartr usvaja hajdegerovsko značenje te reči: egzistencija podrazumeva uvek neko „držanje” prema sebi, svetu i Drugima, držanje koje

9 Žan Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije* (BIGZ, Beograd, 1977), 41-45.

10 Žan Pol Sartr, „Egzistencijalizam je humanizam”, 263.

11 Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo II*, (Nolit, Beograd, 1984), 438.

12 Isto, str. 479

13 Žan Pol Sartr, „Pitanja metode”, 89.

14 Isto

15 Žan Pol Sartr, „Jedna osnovna ideja Huserlove fenomenologije: intencionalnost”, u *Filosofski spis*, (Beograd, Nolit, 1984), 290-291

nije čisto kontemplativno odnosno „predručno” i koje nije determinisano nekom „višom” instancom. Predočeno shvatanje egzistencije prisutno je u *Biću i ništavilu*, ali tek sa esejima *Egzistencijalizam je humanizam* i *Pitanja metode*, a onda i u donekle sistematskom obliku sa *Kritikom dijalektičkog uma*, Sartr će obuhvatnije razviti ideju egzistencije koja polazi od Kjerkegora, obraća se Hegelu, kako bi naposljetku završila u „egzistencijalizovanom” Marks-u.

Istorijski proboj angažovane egzistencije-u-situaciji

Ukoliko je čovek na način slobodno-ništujuće (intencionalno-transcendirajuće) samo-svesti, u maniru (ko)egzistencije prisutan kao biće-u-svetu koje se suočava sa Drugima, pa i sa preprekama u polju vlastite slobode, Sartr će insistirati kako takav čovek postoji samo kao *biće-u-situaciji*.

Situacija pretpostavlja slobodno-delatnu egzistenciju koja se projektuje ka budućnosti, a polazeći od nekih pobuda i datih fakticiteta: mesta rođenja, nacionalnosti, socijalne pozicije, radnog statusa i slično. Tek vršenjem nekog intencionalnog čina, koji po svojoj strukturi predstavlja negaciju (ništenje) datih struktura u ime samopostavljenog cilja, od pukih okolnosti nastaje *situacija* kao:

[...] zajednički proizvod bića-po-sebi i slobode, jedan dvoznačan fenomen u kom je biću-za-sebe nemoguće razlikovati doprinos slobode i sirovog postojećeg.¹⁶

Situacija se, dakle, javlja sa delosvesnom egzistencijom kao onom koja je uvek određena nekim fakticitetima. Ukoliko sam uvek „u” nekoj situaciji, tačnije utoliko ukoliko ja *jesam* situacija, ja „postojim samo kao angažovan”.¹⁷ Zbog toga Sartr govori o egzistenciji kao *angažovanom* biću. Biti na način *angažovane egzistencije* za Sartra iz *Bića ništavila* predstavlja egzistencijalno-ontološko ustrojstvo čoveka – jer čovek je „bačen u svet”, među Druge, među stvari i prepreke. Ali samo utoliko ukoliko je čovek jedna dvoznačna sloboda (ona koja je određena nužnostima),

ukoliko je jedno ništenje prepreka, utoliko on jeste egzistencija, on jeste angažovan.

*Biće-za-sebe otkriva se kao angažovano u biću, opkoljeno bićem, ugroženo bićem; ono otkriva stanje stvari koje ga okružuje kao motiv za reakciju odbrane ili napada.*¹⁸

Slojevita je Sartrova upotreba reči „angažman” i ona ima kako svoju teorijsko-filozofsku tako i praktičko-istorijsku motivisanost. Francuska reč *engagement*, prevedena na srpski i srodne jezike kao „angažman”, znači „obavezu” (eng. *commitment*), „upletenost u...” (eng. *involvement*), ponekad i „ulaženje u...” (eng. *entering*). Biti nečim angažovan (*engaged, engager*) znači biti privučen nečemu, posvećen – nekom cilju koji zahteva našu predanost, naše zalaganje, biti nečemu/nekome odgovoran, veran.¹⁹ Ta reč ne samo što značenjski odgovara egzistencijalističkom narativu po kojem je čovek biće-bačeno-u-svet, već ima svoju istorijsku i semantičko-praktičku genezu koje se profilisu u francuskoj kulturi, zbog čega je francuski egzistencijalisti neretko koriste, naročito Sartr, za razliku od recimo nemačkih, kod kojih se ova reč gotovo i ne pojavljuje, osim u nekim fusnotama.²⁰

Časlav Koprivica u svom delu *Filosofija angažovanja* predstavlja pojmove *egzistencije, situacije i angažmana* kao „životnopraktičke” fenomene zajedničkog istorijsko-filozofskog porekla.

Treba se zapitati, smatra autor *Filosofije angažovanja*, šta znači da je čovek u nekom trenutku povesti „postao” *egzistencija*?²¹ I može li se uopšte istorijski „postati” egzistencija? Po Koprivici – može. Postanak čoveka egzistencijom Koprivica povezuje sa povесnim slabljenjem značajnosti momenta esencije, kada pojedinci (individue) prestaju da budu određeni njihovom ljudskom „suštinom”, odnosno vrsnom „prirodom”. To je momenat kada se istovremeno javlja *situacija* kao novi modus čovekovog opstojanja, nasuprot starom „organicističkom”, hijerarhizovanom poretku. Kao arhetipski indikator te izmenjene

16 Isto

17 Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo*, 299.

18 Isto. Kurziv je naš.

19 Adriana Zaharijević, „Angažman: misliti i delovati zajedno” u *Uvod u studije angažovanosti*, (Novi Sad, Akademska knjiga), 2017, 20.

20 Časlav Koprivica u svojoj monografiji *Filosofija angažovanja* ističe da se reč *engagement*, iako početkom 20. veka već uveliko prisutna u nemačkom javnom i naučnom etru, nijednom ne pojavljuje u Hajdegerovom glavnom delu *Bitak i vreme*.

21 Časlav Koprivica, *Filosofija angažovanja*, (Beograd, Zavod za udžbenike 2014), 39.

konstelacije javlja se hegelovski „sluga”, koji je „preteča čovjeka kao egzistencije.”²², jer za Hegelovog slugu nema više izvesnosti naspram strašnog i represivnog gospodara, nema transcendencije koja sankcioniše njegove nedaće i opravdava njegovu patnju. Istinsku (definitivnu) pojavu egzistencije u situaciji Koprivica locira u Godini revolucije 1848-1849 i modernizaciji 19. veka – jer tek „kada iščezne svijet ‘gospodara’ – svi postaju (svoje) ‘sluge’, u obliku modernih građana.”²³ Drugim rečima, nakon propasti sveta gospodara, čovek je bačen u bes-svetovnost, da se sam snalazi i nosi teret vlastite (ne)odgovornosti, a time i vlastite propasti.

Tek u takvoj istorijsko-kulturalnoj situaciji dolazi do uslova u kojima se može pojaviti fenomen *angažmana* kao teorijsko-praktički. Tek kada iz jasno određenog konteksta *gospodara-sluge* – koji se nalaze u jednom neosvešćenom odnosu, koji se upravo zbog toga čini „prirodnim” – zakoračimo u svet mogućnosti kao budućnosti, kada čovek prestaje biti „prirodni revolucionar” koji se upušta u pohod preoblikovanja društva iz „prirodne nužnosti”, a postaje egzistencijalno angažovani subjekt, tek tada, dakle, javlja se angažman kao „posljednja neizbježna, ne odveć nadu ulivajuća mogućnost.”²⁴

Može se argumentovati da su Kjerkegor²⁵ i Marks (kao dva savremenika), iako možda neeksplicitno, dakle ne u vidu konkretne teorije angažmana, prvi prepoznali momenat bačenosti čoveka u vlastitu povest, kao bića koje se „upliće”, „obavezuje”, „ulazi”, „predaje” nekoj situaciji na način angažovanosti. Jedan je isticao egzistencijalno-individualni aspekt, dok je drugi na probu stavljao društveno-kolektivni aspekt angažmana. Kod Kjerkegora angažovan sam kao jedna totalna subjektivna mogućnost u situaciji koja je određena mojim odnosom sa transezistentnim Bogom, odnosom koji će zauvek ostati u znaku neidentiteta. Kod Marksa angažovan sam kao društveno sa-biće u situaciji koja me tera u kolektivnu borbu za pro-

menu samih temelja vlastite egzistencije. Sartre je pošao putem obojice, jer je više i bolje nego bilo koji drugi filozof dvadesetog veka shvatio značaj rascepa između suštine i postojanja (esencije i egzistencije) u povesnom razvitku modernog čoveka.

Jednom kada je došlo do sloma organskog društvenog poretka i hijerarhijski strogo određene stukture, u kojima je pojedinac imao (pred)određeno mesto i (pred)određeni smisao na način koji mu je onemogućavao da se razvije kao individua, dakle, tek nakon izmene takve konstelacije čovek postaje slobodan od svoje esencijalizovane egzistencije i stiče mogućnost samoodređenja vlastitog smisla. Što mu sa jedne strane daje moć i za konstituisanje novog i humanijeg društvenog smisla, a sa druge, širi prostor mogućnosti vlastite propasti. Upravo je Sartre jedan od onih koji su prepoznali tu dijalektiku slobode i nužnosti kod modernog čoveka. Gradeći svoje delo na inverziji tradicionalnog odnosa egzistencije i esencije, a u svetlu tog odnosa slobode i nužnosti, Sartre je pred sebe postavio mnoge filozofske probleme, ali i praktičke nezgode, koje, doduše, nisu bile samo posledica njegovog mišljenja i delanja, već epohalni momenti vremena u kojem je živio i radio.

Dva lica angažmana

Ukoliko je angažovana egzistencija istorijski „postala”, pod određenim povesno-materijalnim uslovima, kako onda stojimo sa Sartrovom analizom angažmana u *Biću i ništavilu*? Ako sam kao egzistencija *osuđen na angažman* da li to znači da me konkretni istorijski uslovi ne pogađaju u mom egzistiranju? Drugim rečima: da li je Sartrovo razumevanje angažmana aistorijsko – uslovno rečeno kjerkegorovsko više nego marksističko? Da li ono cilja na *apriorne* uslove ontoloških struktura ljudske stvarnosti, uslove koji ne zavise od čovekovog povesno-materijalnog položaja, već su stvar nekih aistorijskih konstelacija, koje u huserlovsko-neokantovskom maniru „važne” bez obzira

22 Isto

23 Isto, 41.

24 Isto, 22.

25 Koprivica kao najizrazitiji primer za pojavu angažovanosti kao životnopraktičkog fenomena, koji, po prirodi stvari, dolazi pre svake teorije o angažmanu, pronalazi u Kjerkegorovom shvatanju *izbora* i njegovoj opštoj skepsi prema „čistoj” teoriji i razumsko-sistematskoj refleksiji, što sa svoje strane ima izraz u specifičnom duhu njegovog vremena. „[...] Kjerkegor je dobro osjetio – i to *najprije osjetio*, a zatim, na dotad nečuven način, dovodio do pojma, čovekovu obuzetost situacijom. Kjerkegor je za teoriju otkrio ono što se već zbivalo s čovjekom – to da je biti-čovjek već neko vrijeme značilo biti-u-situaciji.” (Časlav Koprivica, *Filosofija angažovanja*, str. 20)

na ono što se dešava u „materijalnosti” društvenog i političkog prostora? Ili se u Sartrovoj analizi ipak prepoznaje konkretni fakticitet koji me određuje kao povesnu egzistenciju koja uvek *bira* svoj angažman na način konkretne borbe protiv okova fakticiteta (bioloških, nacionalnih, socijalnih, ekonomskih i dr.)?

Teodor Adorno bio je jedan od prvih kritičara koji je zamerio Hajdegeru, Sartru i ostalim egzistencijalistima i fenomenolozima, da nasilno „ontologizuju” ljudsku patnju i uopšte čovekov položaj, čineći od njega jedan ontološki *a priori*, zapostavljajući tako konkretne materijalne uslove koji taj položaj u velikom broju slučajeva determinišu ili u najmanju ruku intenziviraju.²⁶ Naravno, još za Sartrovog života marksisti su uputili prigovore egzistencijalistima, zamerali su im što su se udaljili od realnog, tražeći u praznim pojmovima jednu „buržusku” i čisto kontemplativnu ideju slobode.²⁷

Upravo se iz tih razloga Sartr okrenuo marksizmu i izvršio svojevrstu samokritiku. Različito se tumači taj „zaokret” ka marksizmu. Neki tvrde da je time francuski autor napustio kompletnu filozofiju *Bića i ništavila*, dok drugi smatraju da nikakav radikalni raskid nije načinjen između dve faze mišljenja, već da je u pitanju kontinuirana dopuna i revidiranje određenih pogleda; ili kako je sam francuski velikan jednom prilikom rekao, „promenio sam se u jednoj postojanosti”. Bilo kako bilo, sam intelektualni razvoj Sartra odslikava protivrečnosti koje jedan um pokušava da izmiri ili bar da sagleda kao komplementarne, odnosno različite ali ne i suprotstavljene. Čak je i jedno letimično čitanje *Kritike dijalektičkog uma* dovoljno da se uvide teme i metode, pa čak i termini koji odgovaraju sadržini ranijih dela i koji nisu sa ranijom fazom misli u konačnoj suprotnosti.²⁸ Kada, pak, neki delovi u svojim detaljima i jesu u raskoraku sa pređašnjim radovima to

nije na štetu jednog ili drugog – već sloboda pokušava da proдре u marksizam isto koliko istoričnost i duh kolektiva pokušavaju da se probiju u egzistencijalizam. Ne bi, zato, bilo sasvim tačno reći da je Sartr „marksista” odbacio u potpunosti Sartra „egzistencijalistu” i zauvek mu zatvorio vrata.²⁹

„Balansiranje” i traženje „kompromisa” između dve zaista različite filozofije, pokušaj ka uspostavljanju njihove mirne koegzistencije sasvim se dobro opaža i na primeru tematike koju ovde obrađujemo. Sartr je još u *Biću i ništavilu* bio svestan situativnosti egzistencije i ambivalentnosti njene slobode. Zbog toga je odredio egzistenciju kao *angažovano biće-u-svetu*. Videli smo šta znači biti angažovan u egzistencijalno-ontološkom smislu. Ali ako momenat angažovanosti proizlazi iz izmenjene kulturalne prakse u epohalnoj istorijskoj situaciji, ipak se nameće pitanje da li egzistencijalni *modus* angažmana može odgovarati društveno-istorijskoj uslovljenosti istog? Ono što odmah možemo reći jeste da je Sartr nastojao da sagleda oba aspekta angažovanosti: jedan, uslovno rečeno, „egzistencijalno-individualni” i drugi „društveno-kolektivni”.

Od egzistencijalno-individualnog do društveno-kolektivnog angažmana

Pokušavajući da uspostavi komunikaciju između egzistencijalnog (individualnog) i društvenog (kolektivnog) angažmana, Koprivica čini instruktivnu i nadasve važnu distinkciju između različitih tipova angažovanja. Ona će nam sasvim lepo poslužiti da istaknemo različite nijanse Sartrovog smisla angažmana.

Najpre se napominje da „egzistencijalni angažman” može da ostane u sferi „ličnog” (moje misli, moj način posmatranja nečega za koji niko drugi ne zna itd.) ali isto tako on obuhvata i ono što je drugima iz mojeg bližeg

26 Teodor Adorno, *Negativna dijalektika* (Beograd, BIGZ, 1979), 69-120.

27 Žan Pol Sartr, „Egzistencijalizam je humanizam”. 259; i Žan Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, 103-104.

28 *Kritika dijalektičkog uma* predstavlja Sartrov „obračun” sa vlastitom idejom radikalne slobode koju je razvio u *Biću i ništavilu* i drugim ranim delima. Dok isto tako jeste i kritika „dogmatike” marksizma, koji je svoj distortirani oblik poprimio u staljinizmu. Obračun ne znači i odbacivanje prvobitnih ideja, već njihovu dopunu. Taj projekat pretpostavlja dalje ispitivanje odnosa između individua i socijalnih grupa, slobode i istorijskih sila. Ovde će biti dovoljno istaći centralni pojam *praxis*-a u *Kritici*. Upravo ovaj termin dijalektički sažima subjektivno-egzistencijalni i objektivno-inertni položaj čoveka. Naime, čovek se pronalazi u nekoj objektivnoj situaciji, koju nije birao, ali koju svojim *ništenjem* prevazilazi ka nekom cilju koji jeste *izabrao*. To jeste *praxis*.

29 Za jedan opšti ali instruktivni pregled Sartrove političke filozofije i njenog odnosa sa egzistencijalizmom upućujemo čitaoca na sledeći članak: Storm Heter, „Sartre’s Political Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/sartre-p/#H4>, očitano 25. 4. 2021.

okruženja poznato, a nekima može biti i upućeno. Ta vrsta egzistencijalnog angažmana, usmerena prema mom bližem „okruženju”, jeste „privatna” u smislu „nejavna”, dok nije lična, a ukoliko prekoračuje domen „privatnog okruženja” ona postaje javna. Pri tom, „javan” tu ne znači nužno i „društvo” ili „zajednicu”. Dok se pod „zajednicom” podrazumeva određena građanska ili politička dimenzija.

Na osnovu ove razlike želimo da napravimo, doduše unekoliko uslovnu podjelu na egzistencijalni angažman koji se dešava u privatnom prostoru [...] na egzistencijalni angažman koji se dešava u javnom prostoru, i javni angažman, čija je svrha u zajednici, u njenom preuređenju ili odbrani nekih načela unutar nje. U trećem slučaju, javnost nije samo prostor angažovanja, već, ukoliko svrha ovakvoga angažovanja jeste zajednica, ovaj angažman, shodno njegovom sadržaju, nezgrapno, ali jasno, možemo nazvati zajedničnim. Tako su javno i lično nazivi za prostore angažovanja dok su „egzistencijalno” i „zajednično” nazivi za intencije angažovanja.³⁰

Kao što vidimo ovde, Koprivica smatra kako može biti reći i o egzistencijalno-ličnom (privatnom) i o egzistencijalno-zajedničnom (javnom) angažmanu. Naravno, sve zavisi od toga kako ćemo razumeti pojam egzistencije i pojam egzistencijalnog. Ono što nas navodi, kada se bavimo ovom problematikom, na stav da egzistencijalno-individualni (lični) angažman ne može biti stvar javnog i zajedničkog i da između njih mora postojati jedan nepremostivi jaz jeste sa jedne strane naš „duh vremen” (nem. *Zeitgeist*), a sa druge kjerkegorovsko shvatanje egzistencije, po kojem je ona neponovljiva, konkretna subjektivnost zatvorena u sebi poput monade i određena samom svojom ontološkom situacijom. „Gomila je laž.”³¹, saopštava Kjerkegor u raspravi o pojedincu i mnoštvu. Kada je reč o duhu vremena modernosti, on je oblikovan razlaganjem homogene staroevropske društvenosti na građansko društvo i državu, što proizvodi ili tačnije produbljuje diferenciju i samog čoveka na *privatnu* (*bourgeois*) i javno-političku osobu. Između te dve sfere društva i dimenzije čoveka, kako se pokazuje, teško dolazi do autentične komunikacije.

30 Časlav Koprivica, *Filosofija angažovanja*, 297.

31 Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, (Vuk Karadžić, Beograd, 1965), 76

32 Ž. P. Sartr, *Biće i ništavilo II*, 478.

33 Isto, 316-317.

Poenta naših istraživanja Sartrovih uvida u ovom radu bila je u tome da pokažemo kako egzistencija ne znači samo zatvorenu subjektivnost i sopstvenost, nego i inter-subjektivnost i koegzistiranje. U *Biću i ništavilu* naglasak je bez sumnje na egzistencijalnom angažmanu. Ali pokazali smo da on prevazilazi Kjerkegorov smisao egzistencijalne situacije i upućuje nas na situaciju koja nastaje kao proizvod slobode koja pliva među nužnostima i konkretnim fakticitetima sa kojima se mora izboriti kako bi se ista samoostvarila.

Slobodno biće-za-sebe može da postoji samo kao angažovano u svijetu koji pruža otpor. Izvan ovog angažmana, pojmovi slobode, determinizma i nužnosti gube svoj smisao.³²

Stvar sa tom vrstom angažmana jeste u tome što se ona neretko ispostavlja kao ne-voljna odnosno neizabrana i što, kao takva, upućuje na *apriornost* i ontološku determinisanost bića koje se „angažuje”. Ako neki čin nije voljno i ciljano izabran da li je to čin angažovanog bića? Ovde se treba prisetiti da je čovek, kako ga opisuje Sartr, uvek primoran da bira na temelju sopstvene slobode. Iako sam samom svojom ontološkom strukturom uvek biće situacije, hteo ja to ili ne, ta situacija mi se pojavljuje samo u horizontu moje slobode i mog izbora.

Situacija nije čisto slučajna datost: sasvim suprotno, ona se otkriva samo u mjeri u kojoj je biće-za-sebe nadilazi prema sebi samom.³³

To, dakle, što sam angažovan po *default*-u kao biće-u-svetu, ne znači da se time poništava mogućnost koju moje angažovanje nosi sa sobom, preciznije – time se ne poništava moja (ne)odgovornost za ono što (ne)činim. Kod Sartra smo „osuđeni na slobodu”, koja se, kao što smo uočili, ne bira – što znači da kao ljudi nismo slobodni da ne izaberemo, tako da i apstinencija od izbora predstavlja izvestan izbor. Ja nisam „nasilno” angažovan, „upregnut”, poput kamena koji ne može sam od sebe da se zaustavi pri kotrljanju niz brdo. Ja sam se našao u ovom svetu nemajući drugog izbora nego da igram sa kartama koje su mi dodeljene. Stvar je upravo u tome da ja ipak biram *kako* ću odigrati tu partiju čiji sam deo, kako ću iskoristiti karte koje su mi na raspolaganju. Ja sam angažovan jer ja biram

kako ću egzistirati, pa čak i onda kada to odbijam, pa čak i onda kada to činim pod (pred)određenim uslovima koje nisam birao ni na koji način, bili oni ontološki ili istorijski. Dok je samo pitanje da li su ti uslovi *apriorno* ontološki ili istorijsko-materijalni više stvar semantike, jer kako god *opisali* formalnost tih struktura/uslova, to neće izmeniti činjenicu da čovek ostaje odgovoran za svoju sudbinu, bila ona istorijsko-materijalna ili ontološko-apriorna. Ljudi nemaju zajedničku „prirodu”, nego određeni položaj ili situaciju, pisao je Sartr. Taj položaj jeste ono što ih *a priori* ograničava: njihova konačnost i njihovo postojanje na svetu među drugim ljudima i stvarima čine ljudsku situaciju. Ali da bi ta situacija bila ljudska ona mora biti doživljena i prevaziđena u određenom smeru.

*Sama po sebi ona (situacija, prim. aut.) ostaje beznačajna sve dok je neka ljudska sloboda ne obdari izvesnim smislom: ona nije ni podnošljiva ni nepodnošljiva sve dok se neka sloboda ne pomiri sa njom, ne pobuni protiv nje, to jest, sve dok se neki čovek ne opredeli u njoj, odabravši njeno značenje.*³⁴

Pored toga što mu se zamerala apriornost u shvatanju čoveka, koja zanemaruje njegove istorijsko-materijalne uslove, Sartru se zameralo još i to da je njegov koncept slobode – a time i njegovo shvatanje angažmana i odnosa koji vladaju među egzistencijama – odviše „buržujско-liberalni” (antagonistički i radikalno-individualistički). „Da”, reći će se, „vi ste angažovani u situaciji, ali vi niste angažovani jedni ZA druge, već kao jedni PROTIV drugih.” Slobodan sam kao individualna egzistencija i sloboda Drugog predstavlja uslov moje slobode, ali isto tako i njenu granicu. Biće-za-drugog stavlja me u poziciju sa-bića koje predstavlja smetnju mojoj egzistenciji jer me konstantno objektivira, a (pr)osuđujući pogled drugog me skamenjuje i porobljava.

*„Ja sam rob u tolikoj mjeri u kojoj zavisim u svom biću unutar jedne slobode koja nije moja sloboda a koja je uslov mog bića.”*³⁵

Tačno je da je Sartrova prvobitna koncepcija slobode bila ograničena na odnose između (*individualnih*) egzistencija: grupa i kolektiv su mesta gde moja sloboda postaje ograničena slobodama drugih („pakao, to su drugi”),

oni su negativni uslovi moje slobode. U tom smislu, angažovan sam kao egzistencija ne zajedno sa drugim egzistencijama, nego *protiv* njih, u borbi za vlastiti smisao, bez mogućnosti emancipatorskog sadejstva. Ali, kao što smo videli i sa Koprivicom, borba za moj lični smisao, moj egzistencijalni angažman, može biti (i u stvari to uvek i jeste) borba koja se dešava u javnosti, preciznije – u zajednici.

Dve godine nakon objavljivanja *Bića i ništavila*, već krajem Drugog svetskog rata, Sartr dopunjuje, ili bolje reći iz drugog ugla osvetljava svoju poziciju. Uviđajući potrebu da svoju prvobitnu koncepciju „totalizuje”, on piše:

*Pa kad smo rekli da je čovjek odgovoran za sebe samog, nismo htjeli reći da je čovjek odgovoran za svoju striktnu individualnost, nego da je odgovoran za sve ljude... Kad kažemo da čovjek sebe izabire, razumijemo pod tim da svaki između nas sebe izabire, ali time hoćemo reći da izabirući sebe on izabire sve ljude. Tako sam odgovoran za sebe samog i za sve i stvaram izvjesnu sliku čovjeka kojeg izabirem; izabirući sebe izabirem čovjeka.*³⁶

Naročito sa esejima *Angažovana književnost* i *Egzistencijalizam je humanizam* Sartr čini odlučujuć korak ka koncepciji „zajedničkog” angažmana. Čovek je i dalje situirana egzistencija i sloboda bačena među nužnosti spremna da se angažuje kao biće-u-svetu. Ali taj angažman nije više samo angažman individualne egzistencije koja se bori za vlastiti (lični) smisao protiv drugih egzistencija, angažman sada podrazumeva „totalnog čoveka”, situiranog u odnosu na celi svet. „Čovek, to je cela zemlja.”³⁷ Taj čovek, dakle, nije više samo angažovana egzistencija koja se bori za pronalaženje vlastite autentičnosti, već je reč o revolucionarnom i odgovornom čoveku koji kada bira sebe bira sve ljude.

Egzistencijalizmu je na srcu da pokaže vezu između apsolutnog karaktera slobodnog angažiranja, kojim se svaki čovjek ozbiljuje ozbiljujući jedan tip čovječnosti, angažiranja koje je svagda shvatljivo ma kojoj epohi i ma kome [...] 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

34 Žan Pol Sartr, „Angažovana književnost”, u *Šta je književnost* (Nolit, Beograd, 1984), 14.

35 Ž. P. Sartr, *Biće i ništavilo*, 297.

36 Žan Pol Sartr, „Egzistencijalizam je humanizam”, 263-264.

37 Žan Pol Sartr, „Angažovana književnost”, 11.

razlike između apsolutnog bića koje je vremenski lokalizirano, to znači: lokalizirano u historiji, i bića koje je univerzalno shvatljivo.³⁸

Takav smisao egzistencijalnog „zalaganja” koji u sebi nosi i momente društvenog čina, neposrednije potvrđuje i Koprivica kada piše da je egzistencijalni projekat, ideal-tipski posmatrano, uvek na neki način i društveni projekat pojedinca koji nosi i aktualizuje svoj egzistencijalni projekat. Zalažući se za samoostvarivanje ličnog smisla, ma kakav god on bio, ja moram da (i)zađem u društveno okruženje koje mi uvek daje neki *faktički odgovor* na moje napore.³⁹

Ovim hoćemo da naglasimo mogućnost da dva načina angažovanja koja su operativna u ranoj i poznoj fazi Sartrove filozofije, iako po svojim direktnim *intencijama* jesu različita – jedan način je usmeren na individualno-lični smisao, dok je drugi stvar društveno-kolektivne prakse – oni nikako ne moraju biti i suprotstavljeni odnosno antitetički. Što po svojoj *ekstenziji* i nisu. Naprotiv. Ja jesam neponovljiva i konkretna egzistencija, ali sam isto tako i *koegzistencija* među Drugima, u-situaciji, u-svetu, u-društvu, u-kolektivu. To ne znači da nestaju svi antagonizmi između individue i društva! Moj lični smisao može biti *protivan* smislu zajednice, ali ostaje činjenica da on može biti razvijen *samo* u zajednici! Moj egzistencijalno-individualni samorazvoj nekada će biti antagonistički spram zajednice, nekada će ga zajednica osujetiti, a nekada će razvoj zajednice i moj lični razvoj biti komplementarni. Reč je o tome da se antagonizmi ne poriču jednim teorijskim ili praktičkim nasiljem, niti se oni trebaju unapred prihvatiti kao strukturalne, nepromenljive odlike društva i individualne egzistencije. Njih je potrebno razumeti i menjati – jednom akcijom, individualnom i kolektivnom. *Angažovanjem*.

Tim putem išao je Sartr. Upravo zbog toga, pojam angažmana u Sartrovoj filozofiji može poslužiti kao most preko kojeg se može načiniti kontinuirani prelazak sa egzistencijalizma na marksizam, pojam koji može služiti i

kao spona kojom će se povezati dva naizgled nespojiva filozofska stanovišta.⁴⁰ Sartr nije odbacio jedan koncept slobode i angažmana (egzistencijalistički) u ime drugog i suprotnog koncepta (marksističkog). Štaviše, on je uvideo da jednog nema bez drugog. Isto tako, on nije bežao ni od očevidnih različitosti između ta dva koncepta, ali pokušao ih je posmatrati dijalektički, a ne antitetički. Time se može načiniti i korak ka dijalektičko-sintetišućem posmatranju odnosa između individue i društva, a ne analitičko-antagonističkom kakvo preovlađuje savremenom filozofijom.

Zaključna napomena

Momente koje smo pokušali da osenčimo u ovom radu smatramo naročito vrednim u jednom najpre filozofsko-heurističkom smislu, jer oni – bez obzira na (prirodno) vreme koje je prošlo od prvog puta kada su reflektovani – pogađaju u sam centar kruga današnjih filozofskih problema sa kojima se kao individue i kao društva suočavamo. Kjerkegor i Marks aktuelniji su nego ikad. A Sartr, kao čovek koji je bio u, verujemo veoma plodnom, dijalogu sa obojicom, neko je kome mi danas treba da se obratimo, ne kako bismo ga prepisivali i ponavljali, već kako bismo „meditirali” zajedno sa njim i možda na taj način kod njega pronašli eventualne smernice za dalje proučavanje istih antagonizama koji danas dostižu svoj krešendo u oblicima koji se pre nekoliko decenija nisu mogli ni zamisliti.

Literatura

- Adorno, Teodor, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979.
 Bofre, Žan, *Uvod u filozofije egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977.
 Heter, Storm, „Sartre's Political Philosophy”, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/sartre-p/#H4>, očitano 25. 4. 2021.
 Kjerkegor, Seren, *Osvrt na moje delo*, Vuk Karadžić, Beograd, 1965.
 Koprivica, Časlav, *Filosofija angažovanja*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2014.
 Sartr, Žan Pol, „Jedna osnovna ideja Huserlove fenomenologije: intencionalnost”, u *Filosofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984.
 Sartr, Žan Pol, „Transcendencija ega”, u *Filosofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984.

38 Žan Pol Sartr, „Egzistencijalizam je humanizam“, 278.

39 Koprivica, Časlav, *Filosofija angažovanja*, 297.

40 Istakli smo već u jednoj od fusnota da Sartr i u pojmu *praxisa* vidi mogućnost komunikacije između egzistencijalizma i marksizma. Slično ističe i Bofre: „Analiza *praxisa* daje sa savršenom strogošću osnovne, odnosno egzistencijalne elemente čovekovog stanja: materijalnost, društvenost, istoričnost, borbu. Nigde ni najmanje greške.” (Bofre, Žan, *Uvod u filozofije egzistencije*, str. 113) Međutim, pojam *praxisa* operativan je u drugoj fazi Sartrove misli, dok *angažman* ostaje jedini operativni pojam u obe faze Sartrove filozofske evolucije, koji biva integrisan i u sam pojam *praxis-a*.

Sartr, Žan Pol, *Biće i ništavilo*, Nolit, Beograd, 1984.

Sartr, Žan Pol, *Biće i ništavilo II*, Nolit, Beograd, 1984.

Sartr, Žan Pol, „Angažovana književnost“, u *Šta je književnost*, Nolit, Beograd, 1984.

Sartr, Žan Pol, „Egzistencijalizam je humanizam“, u *Filozofski spisi*, Nolit, Beograd, 1984.

Sartr, Žan Pol, *Kritika dijalektičkog uma*, Nolit, Beograd, 1984.

Zaharijević, Adriana, „Angažman: misliti i delovati zajedno“ u *Uvod u studije angažovanosti*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.

THE MEANING OF *ENGAGEMENT* IN SARTRE'S EXISTENTIALISM

Nikola Ačanski

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy
n.acanski@yahoo.com

This paper attempts to present the notion of *engagement* as an indispensable moment of Sartre's understanding of *existence*. Sartre does not take man as a given among other facts, as a mere biological being or an object among other objects that will "explain" the positive sciences. He understands man, in the footsteps of Kierkegaard and Heidegger, as a self-conscious, free existence (lat. *Existentia*). On the original meaning of the term "existencia" and Sartre's use of that term, which is closest to the original spirit of the meaning, one can see the distinction that distances him most from other philosophers of existence, and most from religious ones. Existence is not just my (personal) thing, something that concerns only me and my closed subjectivity/interior, nor is it a matter of my (personal) relationship with God or the question of discovering the meaning of Being. Existence is always coexistence, being-in-the-world, always in a situation. If I am always "in" a situation, more precisely if I am a situation, I "exist only as engaged". Sartre's use of the word "engagement" opens up two dimensions of the term that correspond to his developmental path in philosophy. Addressing Marx as much as Kierkegaard, Sartre accepts the socio-collective dimension of existence. Such existence is not (only) engaged in the "exclusive" search for personal (own) meaning, but is always directed to Others. Others may be the limit and obstacle of my search for authentic meaning, but they are also a condition of my search, of my commitment. That is why being thrown into the world, among others, does not only mean being in conflict with and against others but also means the possibility of cooperation and a common search for collective meaning. The two modes of engagement that are operational in the early and late phases of Sartre's philosophy, although different in their meaning – one is focused on the individual-personal meaning, while the other is a matter of socio-collective practice – do not have to be opposed. I am a unique and concrete existence, but I am also a coexistence among Others, in-a-situation, in-a-world, in-a-society, in-a-collective. That being said – my personal meaning may be contrary to the meaning of community, but the fact remains that it can only be developed in that community!

Keywords: Jean-Paul Sartre, existentialism, existence, freedom, situation, engagement, society.