

RAZGLEDI

HENRI LEFEBVRE, »LA SOMME ET LE RESTE«

Najnovejše Lefebvrovo delo¹ je filozofska in politična avtobiografija. Politična toliko, ker se deloma nanaša tudi na politična dogajanja zadnjih trideset let, ko je Lefebvre pripadal francoski komunistični partiji kot njen »militant de base«. Spomladi 1958 so ga iz partije izključili in to je dalo verjetno povod za to, da je v izredno kratkem času, v štirih mesecih, napisal zajetno, 780 strani obsegajoče delo. Že to dejstvo samo kaže na precejšnjo mero ihte, s katero podaja avtor pregled prehojene poti in pa tega, kar je na tej poti doživljal kot marksistični mislec in javni delavec; kaže pa nadalje tudi na poglobilni namen dela: knjiga naj bi bila obračun z dogmatičnim, stalinističnim pojmovanjem marksizma in z vsem, kar je s takšnim pojmovanjem v zvezi.

Tale misel, ki jo je avtor napisal že precej na koncu svojega dela, bi lahko bila natisnjena prav na začetku kot njegovo vodilo: »Jasno, še preveč jasno je tole: če bi šla zgodovina po tisti ravni poti, ki jo je bil napovedal Marx — če bi bil proletariat kakšne velike industrijske dežele dovršil svojo revolucijo ter bi asimiliral misel in spoznanje — če bi obstoječi socializem v resnici pripeljal do razcveta demokracije in humanizma — če bi bila država kjerkoli odmrta skupaj s politiko kot takšno — če ne bi bilo Stalina in Budimpešte — če bi obstajala kakšna partija z jasnim programom, ki bi se racionalno vsiljeval — če ne bi bilo političnega machiavelizma itd. ... potem bi bila vsa vprašanja drugačna, drugačno bi bilo tudi vprašanje o filozofiji in o filozofu« (690, 691). Vprašanje o filozofiji in o filozofu — o marksistični filozofiji in filozofu marksistu — tvori poglobitno vsebino Lefebvrovega najnovejšega opusa; vprašanje o filozofiji in o filozofu, v kontekstu vseh tistih objektivnih, resnično obstoječih okoliščin doma na Francoskem in v svetu, glede katerih bi avtor raje videl, da bi bile drugačne, bolj »ravne«, bolj izenačene, bolj racionalno se vsiljujoče, bolj humane in demokratične, manj machiavelistične itd.

Knjiga je razdeljena na šest delov. Prvi del (*La Crise du Philosophe*) obravnava stanje v marksistični filozofiji, v kateri po mnenju avtorja še vedno prevladuje dogmatizem. Le-ta izvira iz krize filozofije, je eden njenih simptomov in jo pogloblja. Kriza ne zajema samo marksistično, temveč zajema prav tako tudi meščansko filozofijo. Krizo meščanske filozofije prikazuje avtor na primerih Husserla, Heideggerja in sploh fenomenologije. Poglobilni znak krize, v kateri se nahaja marksistična filozofija, pa vidi avtor v »sistemu« dialektičnega in zgodovinskega materializma, kakor ga je bil oblikoval Stalin v IV. poglavju VKP (b).

Drugi del (*Le Témoin*) vsebuje oris prevratne situacije v Franciji v dobi maj — julij 1958, v katero pada tudi izključitev avtorja iz komunistične partije. Pod spektrom te situacije analizira avtor francosko državnost, gaulizem, poujadizem, francosko levico itd. Tu načenja tudi vprašanje o programu

¹ Izšlo pri La NEF de Paris Editions, 1959.

francoske komunistične partije, pri čemer se prav posebno ukvarja s problemom demokracije.

Drugi del Lefebvrove knjige naj bi bil — mutatis mutandis — avtorjev »Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta«. Vendar pa je velika razlika med Marxom in našim avtorjem. Pri slednjem manjka zlasti sleherna globlja ekonomska analiza Francije leta 1958 in iz le-te izvirajoča temeljita analiza njene razredne in politične strukture. Čeprav Lefebvre upravičeno očita vodstvu francoske komunistične partije pomanjkanje posluha za resnična družbena dogajanja, ni sam gledé tega prav nič na boljšem. Razlika je le v naslednjem: medtem ko vlada v vodstvu KPF gluhoti vase zaprtega in samozadovoljnega partijskega aparata, se očituje pri Lefebvru gluhoti izoliranega intelektualca, izgubljenega v svetu razmišljanja in filozofiranja. Takšen položaj je sploh značilen za dobršen del progresivnih intelektualcev v današnji Franciji. Govore in pišejo le samim sebi, oziroma ozkemu krogu razumnikov, ki so jim blizu. Njihova beseda pa ne najde ustreznega odmeva pri širši publiki, zlasti pa ne pri francoskem delavskem razredu. Lefebvre ne vidi in se ne zaveda tega položaja progresivnih intelektualcev v današnji Franciji, ki je sam po sebi zanimiv družbenopolitični problem.

V tretjem delu (*La Vie Philosophique*) pripoveduje avtor o poti, ki ga je pripeljala do marksizma in v partijo. Spominja se tega, kako so ga relikti sončnega kulta, ki jih je polno v njegovi ožji domovini, v Pirenejih, že zgodaj nagnili k zgodovinskemu in sociološkemu razmišljanju; spominja se mladostne revolte zoper janzenistično religioznost in moralo, po katerih je živela njegova družina; pripoveduje o tem, kako je začel spoznavati dela Nietzscheja, Pascala, Descartesa, Lorce, Kierkegaarda in Freuda; pripoveduje o svojem nagnjenju do muzike in matematike, o srečanju s surrealizmom, z Julienom Bendo in Eluardom. Tak je bil intelektualni svet, v katerem se je gibal Lefebvre kot gimnazijec in kot mlad študent filozofije v provinci, dokler ni prišel leta 1925 nadaljevat študija v Pariz. Tu se je šele srečal z marksizmom. Prišel je iz drobnoburžoazne sredine in se je ogrel za marksizem v nekakšni romantični revolti zoper »buržoazne vrednote«, ki se ji je takrat predajala pariška študentska mladina, ne nazadnje tudi zaradi vpliva surrealizma.

Takole pravi o svojem srečanju z marksizmom avtor sam: »V dobi, ko je kapitalizmu in buržoaziji uspelo urediti najhujše ekonomske in politične težave po vojni (1925), je živela mladina — mislim na mlade intelektualce — še vedno v popolni revolti zoper buržoazne vrednote in v popolnem nezupanju do njih... V tej dobi je imela propaganda za Sovjetsko zvezo še anarhistični zven. Revolucija je odpravila prisiljevanje, osvobodila je ženo, uvedla razvezo zakona in dovolila odpravo plodu. Risar Granjouan se je vrnil od »tam-doli« z risbami lepih golih žen na plažah« (509). Tem atrakcijam se je tri leta pozneje pridružil še začetek velike gospodarske krize, o kateri so mladi revoltiranci menili, da že oznanja skorajšnji konec buržoaznega sveta. Tedaj; uvedba razveze zakona, dovolitev abortusa, lepe, gole žene na sovjetskih plažah kot »pridobitve« Oktobra in pa bančni krah na Wall-Streetu, to so bili motivi, zaradi katerih se je pariška intelektualna mladina konec dvajsetih let ogrela za marksizem.

V takšni klimi intelektualnega snobizma in revolucionarne romantike se je gibal Lefebvre tudi takrat, ko je vstopil v partijo (1929). Prijatelji so mu

svetovali — očitno zato, da bi napravili iz njega čimprej »pravega« revolucionarja — naj se »dezintelektualizira«, naj se »razmožgani«. Ubogal je in je šel za delavca. Nekaj mesecev je bil nekvalificirani delavec v tovarni avtomobilov, nekaj mesecev pa šofer avtotaksija v Parizu. O tej dobi piše Lefebvre kot o izgubljenem času. »Niti za trenutek nisem zaživel življenja tistega, ki nima nobene druge možnosti, ki takšnega življenja ne more zavrniti, ki ne igra. Jaz pa sem igral... in sem se varal« (296). Iz te kvaziproletarske romantike, v kateri Lefebvre seveda ni mogel spoznati ne delavskega razreda, ne njegovega gibanja, ga je iztrgal njegov takratni prijatelj Georges Politzer. Nagovoril ga je, naj zaprosi za prosvetno službo. Tako je postal srednješolski profesor v nekem podeželskem mestu. Pa tudi tu kot marksist in član partije ni našel poti do proletariata, marveč se je povezal z neko staro učiteljico. Skupaj z njo je hotel »poučevati« delavce tamkajšnje tovarne, in sicer z listovno akcijo, ki je povsem propadla. Že na samem začetku svoje pripadnosti partiji se kaže tedaj Lefebvre v pedagoško didaktični vlogi učitelja, »poučevalca«, v vlogi, ki je dokaj značilna za ves njegov nadaljni odnos do delavskega razreda, delavskega gibanja in socializma.

Četrty del Lefebvrove knjige (L'Itinéraire) dopolnjuje in nadaljuje piščevo avtobiografijo. Tu seznanja avtor bralca s svojimi univerzitetnimi učitelji Mauriceom Blondelom in Léonom Brunschviggom; govori o vretju med pariško intelektualno mladino in o njenem odporu proti generaciji, ki je šla skozi prvo svetovno vojno; opisuje filozofsko in literarno zelo razgiban krog svojih prijateljev, s katerimi je dolga leta sodeloval. To so bili psiholog in filozof Georges Politzer, filozof Norbert Guterman, sociolog Georges Friedmann, pesnik Paul Nizan, muzikolog Charles Wolf in sociolog Pierre Naville; razpravlja o vplivu, ki so ga na ta krog intelektualcev imeli Proust, Bergson, Gide, kakor tudi takratno surrealistično središče v Parizu. Spet se vrača k vprašanju, kako so se takratni mladi intelektualci v Parizu srečali z marksizmom. Tokrat govori o marksistični literaturi, ki jim je bila na razpolago. »Novopečeni marksisti na začetku predvsem niso srečali Marxa, ki bi jih bil poučil o njih samih s tem, da bi jim govoril tako, kakor govori človek človeku: tistega iz njegovih mladostnih del. Ta dela so jim namreč izročali v študij le po kapljicah, počasi, z nezaupanjem. Mladi marksisti so se kmalu znašli pred že interpretiranim marksizmom, predelanim, »reprezentiranim«, in to ne le po Leninu, marveč tudi po Stalinu. Stalinizirani marksizem-leninizem ni bil predočen zgodovinsko, v nastajanju, marveč je bil že »postavljen«. Še nedovršen, je sicer ustrezal določenim intelektualnim aspiracijam, ni jih pa bistril, prežemal, oplajal. Tisti, ki so v teh letih prišli k marksizmu, so se ga oprijeli, kakor se oprime brodolomec deske, plavajoče v valovih« (404).

Prav kmalu je Lefebvre trčil tudi ob partijsko cenzuro. Komunistična partija Francije je namreč svojim članom prepovedala publicirati kar koli brez njene poprejšnje kontrole in avtorizacije. Pod pritiskom tega stanja je Lefebvre pisal večino svojih del, o čemer razpravlja v zvezi z naslednjimi publikacijami, ki jih je v tem času objavljajl: »Mistificirana zavest« (1936), »Nietzche« (1939), »Hitler na oblasti, petletna bilanca fašizma v Nemčiji« (1938), »Nacionalizem proti narodom« (1937), »Leninovi zvezki o Heglovi dialektiki« (1938), »Descartes« (1947), »Eksistencializem« (1946, tega svojega dela se Lefebvre danes odreka), »Diderot« (1947), »Prispevek k estetiki« (1953). Obširno

piše o velikem znanstveno publicističnem načrtu, ki ga je imel. Napisati je namreč hotel obširen, več delov obsegajoči učbenik dialektičnega materializma. V okoliščinah, v katerih je živel, pa je lahko izdal le prvi del tega učbenika (*«Logique formelle, logique dialectique»*, 1947), medtem ko je izid drugega dela, ki obravnava vprašanje o metodologiji znanstvenega dela, partija preprečila, potem ko je bil rokopis že postavljen. Lefebvre pa je moral napisati samokritiko, ki je izšla v eni izmed prvih številkih časopisa *«La Nouvelle Critique»*.

V četrtem delu knjige govori Lefebvre tudi še o tem, kako je spoznaval Marxova mladostna dela in se poglobljal v teorijo alienacije. Piše tudi o politični, družbeni in moralni klimi, ki je vladala v prvih letih ljudske fronte v Franciji, o izkušnjah, ki jih je imel kot srednješolski profesor, ko je v pouk filozofije uvajal materializem in dialektiko, o svojih osebnih stikih z Lukacsem in pa o izkušnjah, ki jih je imel s stalinizmom. Takole označuje svoj načelni odnos do stalinizma: *«Absolutni antistalinizem je prav tako aboten kakor absolutni stalinizem. Izogibajte se absolutov!... Kritika stalinizma ne obstoji v tem, da bi zavračali prav vse, kar je Stalin dejal, napisal ali storil. Takšen odnos bi bil simetričen z odnosom stalinistov in bi stalinizem le vzdrževal; nadomestil bi analizo s polemikami brez konca in kraja. Znanstvena kritika stalinizma se bo morala ozirati tako na ideologijo kakor na prakso, na ustavo iz leta 1936 prav tako kakor na takratno sovjetsko stvarnost, na definicijo naroda prav tako kakor na ukrepe, ki so jih podvzeli proti nekaterim nacionalnim manjšinam»* (497).

Medtem ko so prvi štirje deli Lefebvrevega opusa pisani mestoma tudi s stališča nekakšne zgodovinske retrospekcije in očitujejo zaradi tega vsaj toliko objektivnosti, kolikor je nujno narekuje časovna razdalja, sta poslednja dva dela napisana pod neposrednim vplivom dogodka, ki je avtorja močno prizadel. Ta dogodek je izključitev iz partije. Nekje je zapisal, da je *«samo tri resničnosti jemal resno: ljubezen, filozofijo in partijo»* (545). Ko so ga izključili iz partije, se je razočaral vsaj nad dvema teh resničnostmi, nad partijo, ki ji je pripadal skoraj trideset let, kot marksistični filozof pa tudi nad filozofijo. Od tod verjetno globoki subjektivizem, ki preveva zadnjo tretjino Lefebvrevega opusa in ki se kaže v zagrenjenosti, pesimizmu in pa v odmiku od stvarnosti in od marksizma samega.

Peti del (*L'Inventaire*) uvaja nostalgično razmišljanje o filozofu, *«ki doživlja, kako se nenehno krčijo njegove filozofske ambicije... Začel je s prepričanjem, da bo filozofska ideja spremenila svet, ali pa da bo vsaj prispevala odločilni delež k takšni spremembi s tem, da bo v relativnem človeškem življenju ustvarila stare absolutne pravičnosti, resnice in svobode. Postal pa je čisto navadni izvrševalec v politični akciji, ki se je vse bolj in bolj oddaljevala od pravičnosti, resnice in svobode, v akciji, ki jo je sprejemal, misleč, da bo po nekoliko vijugastih ovinkih konec koncev vendarle dosegla omenjene absolute (v kar še tudi naprej veruje). Opazuje, kako se razblinjajo njegove nade, ugotavljajoč, da zamore tehnik bolje od filozofa, politik pa bolje od tehnika vplivati na reči in na ljudi, spoznavajoč, da je politika najslabša, hkrati pa skupaj z dejavnostjo vojaka najmogočnejša človeška dejavnost. Prihaja do spoznanja, da je največja nada, na katero se lahko opira človek misli, ta, da bo vplival na jezik, da bo spremenil nekaj izrazov, da bo vpeljal cno besedo ali pa nekaj besed v slovar, ki služi kot omrežje zavesti»* (577).

Pod vplivom takšne zagrenjenosti se Lefebvre vse bolj in bolj odmika od perečih problemov vsakdanjosti v svet filozofske kontemplacije in artizma. V petem delu ga sicer še zanimajo nekatera aktualna vprašanja. Tako je tukaj napisal zelo lepo študijo o problemu politehnizma pri današnjem človeku in daje Sovjetski zvezi veliko priznanje za uspehe, ki jih doseza na področju pedagoških prizadevanj. Prav tako se v tem delu ukvarja s svojo knjigo »Kritika vsakdanjega življenja« in z motivi, ki so ga gnali k pisanju te knjige, pri čemer načelnja zanimiva vprašanja o vsakdanjih potrebah buržoazije in proletariata in o pomenu, ki ga imajo politične spremembe v družbi za življenje preprostega človeka.

Hkrati s tem pa se ukvarja tudi s spoznavnoteoretičnimi problemi (slika, pojem, pojem-slika) in se pri tem sklicuje na tako imenovanega mladega Marxa. Načelnja tudi problem zavesti in nastanka zavesti, takoj za tem pa razglablja o — goloti in njenem pomenu za umetnost, pri čemer se predaja nekakšnemu lirizmu sanj. O razmerju med poezijo in znanostjo piše na primer naslednje: »Če razmišljaš, ne da bi sanjal, utegneš pozabiti, da je svet poezije in svet znanosti eden in isti svet; poezija draži videz, znanost pa osvobaja pojave videza in njihovih iskrecih se in živahnih vibracij, zato da bi odkrila pojme, bistva, zakonitosti« (655). S prav takšnim artizmom obravnava Lefebvre tudi mnoga druga vprašanja, kakor na primer vprašanje o izvoru umetnosti. »Umetnost ima tale dvojni izvor: razkriva to, kar je čutno, da bi tako razgalila globine in položila vanje resnico, osvobojeno pojmov in iztrgano iz puščave bistvenega. Tudi ona, umetnost, ima dvojno rojstvo: blaznost in resnico, sanje in delo« (654).

Sploh se zdi, da igrajo sanje v Lefebvrovem življenju veliko vlogo. »Resnično,« pravi, »jaz sem sanjal o tem, kar sem videl (ali pa naj zapišem: sanjal sem to, kar sem videl? Ta drugi izraz bolj ustreza sočasnosti sanj in čutne vizije v nastajajočem ali možnem konfliktu; ne prvi ne drugi izraz pa ne označuje podaljšanja sanj v viziji, po končani viziji, njihovega podaljšanja v razmišljanju, ki izhaja hkrati tako iz vizije kakor iz sanj)« (305, 306). Verjetno zaradi tega, da bi tudi v praksi pokazal to tesno zvezo med sanjarjenjem in resničnostjo, med »blaznostjo in resnico, sanjami in delom«, ki jo zatrjuje, je svojo knjigo v stilnem pogledu komponiral tako, da je pisana zdaj v objektivnem stilu znanstvene razprave, zdaj spet v osebni eseji-stičnem stilu, pa spet v obliki razgibanega dialoga, večkrat pa se Lefebvrova razmišljanja zlijejo v lirično razpoloženjsko pesem.

V zadnjem poglavju petega dela se Lefebvre ukvarja s tako imenovano teorijo momentov, ki jo očitno šteje za svojo izvorno filozofsko tvorbo. Avtor meni, da je s to svojo teorijo premostil prepad, ki da zija med shemami in modeli, ki si jih ustvarja znanost o resničnosti, in pa to resničnostjo samo. S teorijo momentov avtor predvsem zapušča materialistično ontologijo. »Čutne impresije nimajo tedaj nič skupnega s tistim prirodnim jezikom, s katerim bi nam »materialna« stvarnost naznanjala to, kar se strogo oblikuje v zakone, v matematične funkcije. Ni dveh enakovrednih jezikov, ki bi bila oba enako precizna za to, da bi mogla govoriti o istih stvareh: jezik pojavov in pa jezik znanosti. To, kar občutimo, je bolj podobno človekovi besedi kakor pa jeziku kot obliki in strukturi. Tudi beseda sama je precej gostobesedna; prav zato pa živa beseda izraža, prišepetava, obuja spomine, namesto da bi preprosto nekaj pomenila. Zajema tudi takšne »pojave«, ki so brez koristi za natančno

označbo, so pa tembolj človeški. Ne omejuje se na nekakšno algebro; prihaja od nekega bitja in predstavlja to bitje. Označba — algebra znakov — to je puščava bistvenega. Čutne impresije imajo tedaj nepotrebno bogastvo besede« (657, 658). Teh nekaj stavkov bo verjetno zadostovalo za to, da označimo filozofsko pot, po kateri hodi danes Henri Lefebvre. To, kar človek občuti, kar živi in doživlja, imenuje naš avtor »moment«.

V šestem, zaključnem delu knjige (*Qu'est-ce que le philosophe*) prišteva Lefebvre teorijo momentov med tako imenovane filozofske projekte, ki naj bi v svoji celoti tvorili nekakšno novo filozofijo. Le-to naziva filozofijo pričujočnosti (*la philosophie de la présence*). Lefebvровi filozofski projekti so naslednji: teorija premagovanja (*Aufhebung, dépassement*), teorija alienacije, teorija civilizacije, splošna teorija oblik in pa teorija momentov. Teoriji premagovanja in pa alienacije jemlje Lefebvre iz »mladega Marxa« in ju šteje za osnovo marksistične filozofije sploh. O teoriji civilizacije meni, da bi morala pravzaprav kronati marksistično znanstveno misel in pa da se »formula in zamisel« takšne teorije nahajata že pri Marxu, in sicer v njegovih »Teorijah o presežni vrednosti«, zlasti na tistih mestih tega dela, kjer je govor o produktivnem in neproduktivnem delu. O teoriji civilizacije pravi Lefebvre, da »stoji tako nad ekonomsko kakor tudi nad sociološko analizo s tem, da obe analizi združuje in izkorišča njune rezultate. Z ekonomsko in sociološko analizo ni mogoče v celoti izčrpati družbene prakse. Teorija civilizacije je na višji ravni in ne izključuje ekonomskih in socioloških pojmov, nasprotno, le-ti dobivajo na tej ravni višji pomen« (711). O splošni teoriji oblik kot naslednjem projektu svoje filozofije pričujočnosti pa ugotavlja Lefebvre naslednje: »Formalizem, ki v konfuzni abstrakciji meša različne oblike, preprečuje, da bi te oblike spoznavali in da bi o njih gradili skladne teorije. S stališča, na katerem smo, je treba jasno razlikovati logične in diskurzivne oblike, oblike komunikacij, oblike estetizma (ki so odvisne tudi od sociologije) in pa estetske oblike, itd...« (715).

(Konec prihodnjic)

Jože Goričar

RAZGOVORI

POTA SODOBNE LIKOVNE UMETNOSTI*

ČLOVEŠKE DIMENZIJE MODERNE UMETNOSTI

Sleherno vprašanje, ki si ga zastavljamo o sodobni likovni umetnosti, je nujno subjektivno obarvano, še bolj pa seveda odgovori nanj. V nemiru današnjega umetnostnega vretja se počutimo kakor sredi boja, v katerem brani vsak svojo zastavo in zagovarja taktiko izbranega poveljnika, nismo pa zmožni, da bi z objektivnimi očmi presodili bojišče, kaj šele, da bi se poglobili v smisel vojske. Zaradi nekega principa, ki ne more ali celo noče priznati nasprotniku ničesar pozitivnega in v čigar imenu prisegamo vsak na svoja

* Nadaljujemo z razgovorom o potih sodobne likovne umetnosti, ki smo ga začeli objavljati v zadnji številki prejšnjega letnika. — *Op. ured.*

RAZGLEDI

HENRI LEFEBVRE, »LA SOMME ET LE RESTE«

(Konec)

Filozofija pričujočnosti, ki bi jo naj sestavljali navedeni »projekti«, je očitvidno naperjena proti materialistični ontologiji. »Tako imenovana materialistična ontološka trditev (drevo obstaja izven mene), to je pot plehkosti, prozaična pot ljudi, ki so zadovoljni s svojo prozaičnostjo. Idealistična ontološka trditev je praznota, zadovoljna s svojo temačnostjo, je odsotnost, zadovoljna s svojo odsotnostjo. Filozofija pričujočnosti, to pa je pot poezije, povezane s spoznanjem, pot spontanosti, združene s strogostjo, pot nezadovoljstva, združenega z določeno radostjo« (740). Prav zares je težko razumeti, da piše takšne in podobne misli (in v »La Somme et le Reste« jih je kar precej) človek, ki samega sebe še vedno prišteva k marksistom.

Pri filozofskem prizadevanju se tedaj Lefebvre prav posebno jezi na vsakršno ontologijo, na materialistično prav tako kakor na idealistično. Ob koncu svojega dela rahlo ironizira Engelsovo formulacijo osnovnega vprašanja vsake filozofije, o kateri pravi, da je tako prerešetana, da je ni mogoče prebrati, ne da bi človek zazelhal. Bistvu osnovnega vprašanja pa se lepo izogne in z artistično elokvenco dolgo in široko dokazuje, da je to vprašanje pravzaprav tautologija: »Osnovno vprašanje filozofije je, tedaj filozofija sama« (694). Že prej, skoraj na začetku knjige pa je zapisal, da »splošne filozofske resnice' o materiji in dialektiki drčijo na stopnjo trivialnosti in postajajo celo škodljive spoznavanju ... Druge stvari so, ki jih je treba izreči in storiti, ne pa te trivialnosti ponavljati« (107).

Med te druge stvari prišteva Lefebvre očitno tudi svojo filozofijo pričujočnosti. Čeprav nekje zatrjuje, da pojma »pričujočnost« (ki da se odkriva samo tistemu, ki načelno dvomi v to, kar obstoji, in le-to zavrača) ne gre enačiti s fenomenološkim pojmom »doživljenega« (le vécu) in da izhaja filozofija pričujočnosti iz samih osnov marksistične znanstvene misli, je zadevna argumentacija zelo šibka in neprepričevalna. Tu sta predvsem materialistična ontologija in pa teorija odražanja, kakor ju je Lenin razložil v »Materializmu in empiriokriticizmu« in s katerima bi se moral Lefebvre temeljito spoprijeti, če bi hotel do kraja dognati pravdo o filozofiji pričujočnosti. Te naloge pa se je izognil z apodiktično trditvijo, ki jo nekajkrat ponavlja, češ da Lenin pravzaprav še ni bil dialektik takrat, ko je pisal »Materializem in empiriokriticizem«, temveč da je postal pravi dialektik šele v letih 1914, 1915, in sicer ob natančnem študiju Heglove Logike, kar da jasno izhaja iz njegovih »Filozofskih zvezkov«.

Tudi z marksistično dialektiko Lefebvre ni povsem zadovoljen in podaja zanjo svojo definicijo: »Če je kaj resnice v pojmu dialektika, potem gre za naslednjo resnico: človeška misel (razmišljanje) se ne more ustaviti, fiksirati. Ne more se strditi, ne da bi nehala biti misel, razmišljanje. Ona tedaj zavrača sleherno otrplo, fiksirano, utrjeno obliko; brž ko se prikaže na obzorju takšna oblika, se dialektična misel pripravlja, da jo razbije. Rajši ima probleme kakor pa gotovosti, zlasti pa takšne gotovosti, o katerih ljudje mislijo, da so

dokončne in definitivne» (58). Pri takšni opredelitvi Lefebvre prav nič ne računa z objektivno dialektiko, marveč mu je edino in poglavitno izhodišče — misel. Čigava? Njegova, Lefebvrova? Toda z enako upravičenostjo lahko uvrstimo v to izhodišče tudi misel katerega koli drugega človeka. In če hočemo ostati »dialektiki«, moramo vsako takšno misel pripoznati za dialektično, kakor hitro razbija tista dognanja, o katerih ljudje menijo, da so dokončna in definitivna — najsi so potem rezultati takšnega »dialektičnega razbijanja« že kakršni koli.

Takšna opredelitev dialektike široko odpira vrata v subjektivizem in v vsakršen intelektualni anarhizem. V podkrepitev te trditve naj posredujemo situacijo, v katero se je bil zamislil Lefebvre in jo je reproduciral v svoji knjigi. Zamislil si je, da se nahaja v križnem ognju očitkov, ki prihajajo z dveh strani. Eni ga sprašujejo, kako da se more spričo svojih pojmovanj in nazorov smatrati za komunista in marksista, kako da je mogel trideset let ostati v partiji, in vidijo v tem čisto posebno nedoslednost ali pa vsaj čuden nesporazum. Z druge strani pa spet prihajajo očitki, da Lefebvre ni ne marksist ne komunista, da je varal partijo s tem, ko je vsaj polovico svoje zavesti odtegnil partijski kontroli, akciji in disciplini; šele sedaj, ko so ga razkrinkali, se je pokazal takšen, kakršen je zmeraj bil. Na obojne očitke odgovarja Lefebvre, da v vsem tem ni ne nesporazuma ne hinavske dvoličnosti. »Tisti, ki se tako izražajo,« zaključuje, »niso nikdar ničesar razumeli o živih in doživljenih protislovjih, se pravi o dialektiki« (683). Vsakršno duhovičenje pa konec koncev tudi ni dialektika, vsaj ne marksistična, materialistična dialektika!

Tudi Lefebvrovo razmišljanje, kaj pravzaprav pomeni trditev: biti komunista, je primer popolnega intelektualnega anarhizma. »Potrebno je,« tako piše, »da smo si najprej na jasnem o tehle besedah: biti marksist, biti komunista. Trdim, da je ontologija, ki jo je konserviral in sistemiziral nekakšen nazovimarksizem, dobesedno okužila ti dve besedi. Marksizem in komunizem so si predstavljali na ontološki način (bitje), namesto da bi si ju predočili v skladu z Marxom v gibanju in dogajanju. Sodobno stvarnost komunista so si zamislili na način bivanja in ontološke udeležnosti pri bodočnosti. Kaj pomeni komunistični človek leta 1940, leta 1950? Kakšna demagogija, oziroma kakšna režija! Kakšna mistifikacija! Ne poznam drugega komunističnega človeka razen tistega, ki pripada komunistični družbi, o kateri pa ne morem ničesar trditi, ker še ne obstaja. Zatrjujem pa, da se je ontološka domišljavost razširila tudi na pojem partije in države. Marksizem se je spremenil v metafiziko Partije in Države, povzdignjenih v absolut in zahtevajočih brezpogojno privrženost. Izraz: »biti«, prenesen od spekulativne osnove na državo in partijo, je zadobil novo moč. Ti dve bitnosti zahtevata brezpogojno priznanje in zvestobo. Še več. Marksizem, zaprt v kategorijah, ki jih je bil kritiziral in razlaščal, je postal sistem, bitnost; z nekim nadaljnjim obratom so to bitnost posvetili in socializirali. »Biti« komunista se torej pravi, pripadati maziljeni in posvečeni bitnosti« (683, 684).

Lefebvre se v svojem najnovejšem delu veliko ukvarja tudi s tako imenovanim mladim Marxom, ki ga v načelu pravilno ocenjuje, Marxovih mladostnih del niti ne podcenjuje, kar je značilno za dogmatski, stalinistični odnos do tega problema, niti jih ne absolutizira, kar je danes v modi pri nekaterih meščanskih filozofih in sociologih. Problem obravnava kot del

širšega kompleksa, ta kompleks pa je celotno Marxovo znanstveno izročilo. Kljub vsemu temu pa je vendarle zapadel magiji »mladega Marxa«. Lefebvre namreč šteje vprašanje o alienaciji, o odtujitvi človeka, za eno od poglavitnih vprašanj marksistične znanstvene misli. Na takšnem stališču so danes zlasti tisti misleci, ki so — iz objektivnih ali iz subjektivnih razlogov, ali pa iz obeh, kar je najbolj pogost primer — odtrgani od konkretnih problemov družbene resničnosti; v kapitalističnih deželah zlasti tisti, ki so odtrgani od boja delavskega razreda za revolucionarne vrednote, v socialističnih pa tisti, ki so odtrgani od boja za vsakdanje vrednote socialistične družbe; tisti tedaj, ki so sami politično odtujeni ljudje.

Takšen »alieniranec« je tudi Henri Lefebvre sam, kar izhaja zlasti iz načina, kako obravnava vprašanje o »ukinitvi« filozofije, o njeni »utopitvi« v pozitivni znanosti — vprašanje tedaj, ki ga je načel mladi Marx in ki ga je za njim povzel Friedrich Engels. Na nešteti mestih svojega dela se Lefebvre še in še vrača na ta problem, rešiti pa ga ne more. Vzrokov za to je seveda več. Gotovo pa je, da je kot marksistični filozof že začel na zgrešenem izhodišču, misleč, »da bo filozofska ideja spremenila svet«. Iz takšnega izhodišča izvira tudi Lefebvрово zgrešeno pojmovanje marksizma. Ko govori nekje o starih polemikah z reformisti, ki so trdili, da je marksizem samo sociologija (očitno misli pri tem na Maxa Adlerja), opozarja na to, da je marksizem vendar tudi filozofija, ekonomska znanost, zgodovina. Ničesar pa ne govori v tej zvezi o revolucionarni družbeni akciji delavskega razreda, ki je baza, temelj marksizma, vse drugo, kar ta vsebuje — sociologija, filozofija, ekonomska znanost, zgodovina — pa je v nekem smislu le teoretična emancipacija tega temelja.

Kar zadeva vprašanje o »ukinitvi« filozofije, se zdi, da Lefebvre ni dojel njegovega bistva. Zato tudi neprestano niha — skoraj da bi lahko dejali mehanično — med negativnim in pozitivnim odgovorom na to vprašanje. Za Lefebvra, ki dobro pozna marksistično misel, je skorajda čudno, ko ne jemlje v poštev tistega Marxovega dela, ki ga je v tem primeru najbrž treba predvsem upoštevati, namreč »Teze o Feuerbachu«. Iz teh tez dokaj jasno izhaja, da ne gre za odpravo filozofije nasploh; gre le za odpravo spekulativne, v svet kontemplacije zamaknjene filozofije. Ali še bolje: za »likvidacijo« tako orientiranih filozofov gre. Zakaj marksizem ni samo kontemplacija, marveč je predvsem in v prvi vrsti akcija, in sicer ekonomska, politična in kulturna akcija delavskega razreda. Skratka: sveta ne gre samo razlagati, marveč ga je treba spreminjati.

Lefebvre-filozof pa slej ko prej plava v svetu čiste misli, v svetu razglabljanja, mnenj in protimnenj — brez kakršnekoli zveze z današnjo neposredno družbeno akcijo delavskega razreda. Tako le pravi: »Menim, da je vloga misli v tem, da draži obstoječe s kritiko, ironijo, satiro« (676). Ali pa: Filozof bo delil udarce na obe strani in od obeh strani jih bo sprejemal. To je njegova usoda: jezdec je med Smrtjo in Hudičem« (705). Iz takšne, družbenopolitične neprizadete, »neangažirane« vloge Lefebvra-filozofa pa ravno izvira vsa tragika Lefebvra-marksista. Kot marksist in član komunistične partije je namreč stal Lefebvre vselej nekje ob robu političnih dogajanj; tudi v obdobju ljudske fronte v Franciji in španske državljanske vojne, tedaj v obdobju, ki je eno najbolj razgibanih v zgodovini francoske komunistične partije. Tudi v tem obdobju je imel svoje pomisleke, dvome, slutnje in stra-

hove, tudi v tem obdobju je »delil udarce na obe strani in jih je od obeh sprejemal«. Kar pa je še bolj značilno: ravno v tej dobi piše knjigo o — Nietzscheju, hoteč iztrgati tega filozofa hitlerizmu. Verjetno je že takrat, in to ne povsem po krivici, veljal v partiji za preveč samosvojega intelektualca, ki hoče imeti povsod svoj osebni, individualni prav in ki se z demokratičnim centralizmom ne more sprijazniti. V tej zvezi ne bo odveč, če posredujemo razgovor, ki ga je imel Lefebvre z nekom iz vodstva francoske partije. Tovariš iz vodstva: »Pričakujemo od tebe kaj takšnega, kar nam lahko služi, kar bi imelo politični pomen.« Lefebvre: »Sem proti temu. Ti poznaš mojo splošno tezo, ki se glasi: ni hujše abstrakcije od neposrednosti, ki se je ljudje drže« (548). Lefebvрово omalovaževanje neposrednosti kot »najhujše abstrakcije« je verjetno tudi vzrok temu, da v vsem svojem zajetnem delu, ki zajema dolgo obdobje od konca prve svetovne vojne pa prav do našega časa, ni napisal niti enega samega odstavka, ki bi se nanašal na okupacijo Francije po nacistih in na boj makijev za osvoboditev. In končno: o Jugoslaviji in o našem boju za resnico, pravico in svobodo, ki je vsaj zadnjih deset let močno razgibal mednarodno javnost in ki ga Lefebvre prav dobro pozna — tudi ničesar, razen bežne pripombe, češ da imajo »Jugovci« (les Yougos) vendarle nekoliko prav, ko trdijo, da bistvo diktature proletariata ni v diktaturi partije, marveč da je to bistvo v družbeni in politični aktivnosti delavskega razreda samega (774).

Seveda pa je pri presoji Lefebvrovega razvoja upoštevati tudi objektivne okoliščine, zaradi katerih je postal naš avtor še bolj »neangažiran«, kakor pa je morda hotel biti. Te okoliščine je vzdrževala francoska partija s svojim stalinističnim dogmatizmom in z vase zaprtim, nedostopnim, zbirokratiziranim aparatom, ki so marksizem res spreminjali v »metafiziko Partije in Države«. Marksist pa se proti takšni metafiziki ne more boriti tako, da se zateka v metafiziko subjektivizma in intelektualne anarhije.

Vsi ti subjektivni in objektivni činitelji so v medsebojnem prepletu pripeljali konec koncev do tega, da filozof leta 1958 le še »od daleč, s svojega grička, na katerega se je bil umaknil, opazuje dogajanja v močvirjih in na himalajskih vrhovih tega sveta. Na svojem gričku se počuti popolnoma srečnega kljub vsemu, kar mu grozi. Počuti se pomirjen sam s seboj in s svetom. Storil je to, kar je mogel. Izključili so ga od akcije in od »angažirane misli«. Prav s tem pa je dosegel določeno srečo. Ničesar drugega ne more več kakor od daleč opazovati. Povedal bo to, kar bo videl« (495).

Mnogo tega je Lefebvre že povedal v knjigi »La Somme et le Reste«. Ta knjiga prča o razvojni poti človeka, ki je nekoč v svetu marksistične misli precej pomenil, ki pa ga danes proglašajo za največjega marksističnega filozofa našega časa zlasti tisti krogi na Zapadu, ki jim socializem in revolucija nista preveč pri srcu. Prav gotovo je knjiga zanimiv dokument: ne samo o usodi nekega intelektualca, spričo katere se močno vsiljuje vprašanje, kdo se še lahko šteje za marksista in kdo ne več; je tudi dokument o času in razmerah, zlasti o razmerah v francoskem delavskem gibanju, ki jim je vtisnil poseben pečat stalinizem. In ne nazadnje je Lefebvрово najnovejše delo tudi dokument o raznih nasprotujočih si duhovnih tokovih, ki so zadnja tri, štiri desetletja razgibavali kulturno življenje v Franciji in v Evropi.

Jože Goričar