

JEAN-PAUL VO SVETLE SARTROVHO STOROČIA

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SIVÁK, J.: Jean-Paul in the Light of *Sartre's Century*
FILOZOFIA 60, 2005, No 5, p. 311

In the end of the 1960s France witnessed the response of the younger generation of philosophers to the leftist ideologies of 1968, as well as to the "intellectual models" of that time: Sartre, Lévi-Strauss, Lacan etc. It was from this response that the so called "new philosophy" raised. Among them also B.-H. Lévy, who later, as a mature philosopher (after publishing his famous *The Barbarism with Human Face and The French ideology*), in spite of having suppressed his model J.-P. Sartre (who has called all the "new philosophers" "agents of CIA") returned to him in his remarkable biography. The question than is: Which Sartre - then there were more than one Sartre: Sartre as the author of *Nausea* is not identical with Sartre as a follower of Stalinism - and how could he substantiate the whole century, which was a century of seething of ideas, events mostly tragic, challenges, defeats, which all are constitutive of our modernity?

Úvod. Koncom 60-tych rokov sme vo Francúzsku svedkami reakcie mladšej generácie filozofov na ľavičarske ideológie r. 1968 ako aj na vtedajšie „myšliteľské vzory“: Sartre, Lévi-Strauss, Lacan a i. Táto reakcia dá zrod tzv. „novej filozofii“. Medzi „novými filozofmi“ nájdeme aj Bernarda-Henriho Lévyho (1948 –), známeho aj pod skratkou B.- H. L. ktorý sa k svojmu „potlačenému“ vzoru J.- P. Sartrovi (ktorý všetkých nových filozofov označí za „agentov CIA“) vráti v zrelom veku v podobe pozoruhodnej biografickej monografie¹ potom, čo ho preslávili *Barbarstvo s ľudskou tvárou* [3] a *Francúzska ideológia* [4].

Ako a ktorý Sartre, keďže ich bolo viacero – Sartre, autor *Hmusu*, nie je Sartre prívrženec stalinizmu – mohol stelesňovať celé storočie, ktorého podstatnú časť prežil, storočie vrenia ideí, udalostí – väčšinou tragických – výziev, porážok, z ktorých sa skladá naša moderna?

„Pápež“ existencializmu. Štyridsaťročný Sartre je na vrchole svojej slávy. Ako úspešný a obľúbený profesor filozofie, rečník s podmanivým hlasom, spisovateľ

¹ Nepôjde nám, samozrejme, o nejakú oneskorenú recenziu publikácie [1], ktorá vyšla pred piatimi rokmi a pred dvomi rokmi aj v českom preklade [2], ktorú sprevádzal masívny a väčšinou pozitívny mediálny ohlas nielen v samotnom Francúzsku, ale aj v Čechách, napr. v týždenníku *Respekt*. Pôjde nám skôr o to, z bohatej faktografie, ktorá je výsledkom autorovho „filozofického prieskumu“, vyťažiť menej známe alebo dokonca aj zámerne zamlčované stránky, ktoré dokresľujú vedeckú a filozofickú osobnosť, ako aj dielo „totálneho intelektuála“ a „najväčšieho francúzskeho filozofa“ svojej doby. Pri tom si dovoľím český preklad podľa potreby modifikovať.

s ľahkým perom, dramaturg, literárny a umelecký kritik, novinár, reformátor, radikálny revolucionár, ba aj politik, ktorého nástup na scénu pripomínal „explóziu“, „príval“ či „povodeň“, je iniciátorom módy, ktorá zachváti celú spoločnosť, módy, v ktorej sa „mravnosť vyjadruje činmi a filozofia životom“ ([2], 23). Sartrove knihy sa čítajú ako „učebnice života“. Autor neváha hovoriť o „mravnej revolúcii, prvej od čias romantizmu“.² Túto morálku však nehľása nejaký moralista, ale nový Casanova, bohém, a pritom „veselý kondotier“, hlásajúci i praktizujúci voľnú a transparentnú lásku, v ktorej niet miesta ani pre súkromie, ba ani pre subjekt. Objavujú sa obhajcovia existencializmu a píšú katechizmy, ako keby malo ísť o nové náboženstvo.³ Tiež pre niektorých francúzskych intelektuálov, napr. F. Fanona, ako keby v jeho prípade neplatilo že „doma nie je nikto prorokom“, bol Sartre „živým Bohom“ ([2], 26).⁴ Nečudo, že v povojnovom Francúzsku, ktoré sa zmieta v anarchii, apatii a kríze autority, si takáto „filozofia“ nájde živnú pôdu. Nasledujú ohovárači a šíria sa klebety.

Sartrovi na výslni sa závidí až po nenávisť. Hrdina je však natoľko dokonalý, že nie je ani dôvod na kritiku. Nenávisť, ktorej obeťou je Sartre, je však podľa B.-H. L. zvláštneho druhu: je to „*absolútna nenávisť*“,... ktorá prechádza všetkými názorovými prúdmi, a prenasleduje ho až do hrobu. A je to tiež nenávisť, ktorá sa prejavuje kopolalickým, až vražedným násilím, a <nie je si istý>, či dnes jestvuje niečo podobného voči niekomu inému“ ([2], 37). Periodická tlač sa len tak hemžila výrazmi a výrokmi ako „‘Existencializmus‘ sa mal nazývať ‘exkremencializmom‘“, „‘Hnutie dada‘ vystriedalo ‘hnutie kaka‘“, „Sartra treba ‘postaviť k múru‘“, „Je ‘vyhlásením občianskej vojny‘“, rozmazával sa jeho súkromný život atď. Útočilo sa tak naňho „v mene Boha i vedy, morálky i slušnosti, mladosti, a staroby, pravice, ľavice, krajnej pravice, krajnej ľavice,... konformizmu, komunizmu i antikomunizmu, pošliapanej národnej cti i cti trikolóry, jasného porušenia zákona, v mene hnutia odporu i kolaborantstva“ ([2], 39). Nemožno vylúčiť, ako poznamenáva aj autor, že Sartre z týchto protiventstiev ťažil a túto nenávisť priam vyhľadával, „lebo v jeho očiach bol spisovateľ o to väčší, o čo viac bol nenávidený“. A predsa si tento „škrabák“ pre jedných a „neseriózný filozof“ podľa druhých zaslúži, aby bol zaradený na os „Spinoza – Voltaire – Sartre“.

Toto líčenie Sartrovej slávy však začína byť podozrivé, keď je z tohto nízkeho pocitu nenávisť obvinený skoro celý vtedajší výkvet francúzskej literatúry a filozofie: Mauriac, Claudel, Boutang, Gide, Queneau, Maulnier, Marcel, Althusser, Lévi-Strauss, Dolores...

Jeden príklad za všetky: vzťah Mauriac – Sartre. Mladý Sartre ešte pred vojnou

² Podľa akých kritérií a s akými hodnotiacimi súdmi? Tu je autor menej vyhranený: sartróvska móda „nie je až taká zlá“. Nezamľčuje, že sa Sartrovi vytýkalo, že kazí mládež, ale ani slova o tom, že nejeden vtedajší mladý páchatel' trestných činov vypovedal, že sa inšpiroval čerbou a správaním Sartra.

³ Už v r. 1948 vychádza *Malý katechizmus existencializmu pre nezasvätených* z pera Christiny Cronanovej.

⁴ Nie však pre jeho ženu J. Fanonovú, ktorá nemohla Sartrovi odpustiť, že počas šesťdennej vojny sa pridala na stranu Izraela, hoci dovtedy podporoval Palestíncov.

a ako autor jedinej knihy (*Hnus*) „zasadí ranu Mauriacovi, veľkému katolíckemu spisovateľovi,“ tým, že napíše takú zdrvivú kritiku jedného z jeho najlepších a najúspešnejších románov (*Na sklonku noci*), že mu doslova vyrazí z ruky pero na ďalších tridsať rokov. Bolo to naozaj tak, aj keď sa o dvadsať rokov neskôr sám Mauriac vyjadrí, že Sartre ho svojím činom „demoralizoval“?⁵ Zosadenie z trónu takého A. Gida bude ťažšie, keďže si vyžiada niekoľkoročné prekonávanie „gidovstva v sebe“. Potom príde na rad Céline...

Lebo literatúra je ako vojna. Sartre postupuje ako „väčšina rodiacich sa veľkých spisovateľov“: vychádza z klasikov a napodobňuje ich a jeho hrdinovia sa podobajú ich hrdinom.⁶ Padne aj, dvadsať rokov po Sartrovej smrti, slovo „plagiát“ ([2], 91). Treba konštatovať, že Sartre úlohu kritikom nijako nezľahčoval. Svoje dielo tvoril takou rýchlosťou, že nestačili ani reagovať. Ale to možno nie je ten hlavný dôvod: Sartre je už autorita a kritizovať autority nie je ľahké. Na druhej strane sa mladý Sartre pohybuje v prostredí, v ktorom podľa Claudela štýl absentoval, a teda utiekanie sa k napodobňovaniu nebolo nič neobvyklé. Kým človek nedozrie a nenájde alebo neobjaví svoj štýl, čo trvá veľmi dlho ([2], 92).⁷ Iste, ak odpisoval Sartre, tak museli odpisovať všetci!⁸ „Nasycovanie sa druhými a nepriateľstvo voči nim, to sú dve charakteristiky spisovateľovej 'situácie'... spisovatelia sú v trvalom vojnovom stave.“⁹ To nie je všetko.

⁵ Pripomeňme, že keď onen román vyšiel (1935), Mauriac bol už dva roky členom Francúzskej akadémie. Nasledujú: *Les anges noirs* (Čierni anjeli, 1936), *La vie de Jésus* (Život Ježišov, 1936), *Journal II* (Denník II, 1937), *Les chemins de la mer* (Cesty k moru, 1939), *Maisons fugitives* (Nestále domy, 1939), *Le sang d'Atys* (Atysova krv, 1940), *La Pharissienne* (Farizejka, 1941) a tak by sme mohli pokračovať, tempom jedno-dve diela ročne až po získanie Nobelovej ceny v r. 1952.

⁶ Je medzi nimi samozrejme aj Balzac, ktorého ambícia vytvoriť *Ludskú komédiu* pripomína Sartrovu snahu o „román-storočie“. A postavy ako Rastignac, Nucingen, Blanchon budú inšpirovať Mathieua, Daniela, Marcellu a i. z *Ciest slobody*.

⁷ Tak, ako Kant, Cézanne, Picasso či Tizian zavŕšili svoje dielo až v pokročilej starobe, aj Sartre tak urobil, „posledný, úplne posledný Sartre na prahu smrti“.

⁸ Pokiaľ jestvujú výnimky z tohto „pravidla“, tak sú to podľa autora najmä niektorí „duševne chorí“ básnici, možno sem patrí aj Freud, a najmä Th. Mann, ktorý si vytvoril systém pripomínajúci kombináciu postojov Nietzscheho, Novalisa, Schopenhauera a Kierkegaarda bez toho, aby ich poznal. Pravda aj v minulosti sa masívne odpisovalo, napr. v 16. a 17. storočí – až na Descarta – avšak obhajovať Sartrovo plagiátorstvo tým, že tak robili všetci, je pri najmenšom podozrivé.

⁹ Podľa autora sa rovnaké pravidlo vzťahuje aj na Sartra filozofa či filozofického spisovateľa počínajúceho si tak ako tí, ktorí „sa dovolávajú myšlienok druhých, keďže dovtedy nenašli (a nájde ho vôbec niekto niekedy?) spôsob, akým by sa odvážili presadiť svoje a nechali zaznieť vlastný hlas, mysleli na seba“. B.-H. L. ako keby si nevedomoval problematiku takého „argumentu“, pokračuje: „To je to divoké čítanie... Lúpežné a bojové. Štúdium myšlienok starších kolegov, aby... sa našli myšlienky vlastné. Je to spôsob, ako si vytvárať 'vlastné idey na cudzí účet'... Myslenie, ktoré už nekradne, ktoré už neklame, myslenie, ktoré by sa... prestalo správať ako pirátske, myslenie, ktoré by druhým po zúrivom boji nenaockovalo jed vlastného uvažovania, to by bolo myslenie bez myšlienky, mŕtve... myslenie, koniec

Ako intelektuál sa Sartre správa ako politik, hoci nie je členom žiadnej strany,¹⁰ a aj ako štátnik, hoci nemal k dispozícii žiaden aparát.¹¹ Ako svetobežník je aj neraz ríjovaný – napr. v Číne – so štátnickými poctami. „Ako keby sám predstavoval ranu, Štát, štát ako permanentné divadlo, v ktorom vystupuje ako herec, autor, dramaturg, režisér, ktorého scénou sa stala celá planéta, divadlo-štát, ktorý nemá inštitúcie, Vatikán myšlienok.“ ([2], 25) Skrátka, stal sa značkou, „symbolom“, hlasom rancúzska, v čom sa mu podľa autora mohol vyrovnáť len generál de Gaulle. Pravda, nie ako druhý de Gaulle, ale ako „Anti de Gaulle“. Antipatia bola v tomto prípade obojstranná: „Nemôžeme predsa zatvoriť Voltaira,“ povie generál¹² a Sartra potvrdí, že „v šesťdesiatom ôsmom sa otriasla de Gaullova moc“, pretože „ho nenávidel ako, ako nenávidel Pétaina za okupácie“ ([2], 27).¹³ Ak takéto výroky znejú čudne úst filozofa a vôbec intelektuála – aj keď vieme, že Sartrovo učenie sa zakladá na ťmietení „ducha serióznosti“ – môžu sa vysvetľovať ako vyhovujúce, ak nie určené ihraničiu. Že by sa na budovaní Sartrovho „imidžu“ a moci naozaj nepodieľala len la slova, ako sa mohlo zdať na začiatku? Nie je Sartre „un politicien manqué“, neal byť politikom?¹⁴

Treba konštatovať, že na svojich zahraničných cestách vystupuje za seba a svoje politické postoje prispôsobuje danému prostrediu: vystríha sa nielen kritiky miestneho establišmentu, ale aj vládnucej ideológie. Tak to bolo i počas návštevy v bývalom Česko-Slovensku v r. 1963, návštevy, ktorá sa niesla celá v duchu marxizmu, aj keď marxizmu diskutujúceho najmä o praxi, možnosti dialektiky prírody a mladom marxovi. Svedčí o tom táto pasáž z rozhovoru, ktorý vtedy Sartre poskytol *Kultúre a životu*: „... marxizmus nemožno chápať ako dogmu, ktorou vždy možno dodatočne zdôvodniť praktické postupy, ale ako metódu, ktorá sa musí zmocniť dejín ich celistvosti, tak, ako sa doteraz pristupovalo k chápaniu dejín buržoázie, a ktorá teraz definovať vývin dejín socialistického sveta aj s jeho protirečieniami. Znamená to vrátiť marxizmu pôvodný zmysel, aký mal za čias Marxa, to znamená heuristické metódy, poriadku, ktorý umožňuje objav a hľadanie.“ (Citované podľa [5])

ľkých myšlienok veľikánov ducha. A Sartre je takým veľikánom.“ ([2], 95 – 96)

¹⁰ Sartre sa pravda pohyboval v blízkosti FKS a úzko s ňou spolupracoval, až sa mohlo stať, že je aj jej členom. Bol však natoľko nezávislý a možno aj prezieravý a ona strana natoľko otvorená, že bol pre ňu užitočnejší a účinnejší ako nestranič. To isté platí aj pre jeho učiteľa Merleau-Pontyho.

¹¹ „Sartre ako štát“ je aj názov jednej podkapitoly.

¹² De Gaulle, sám spisovateľ, sa naproti tomu netajil svojím obdivom, napr. k takému marxovi.

¹³ Maršal kolaborant? Generál osloboditeľ? Všetko jedno. A na smrť toho druhého bude hovoriť slovami: „Toho muža som si nikdy nevážil.“ Dodajme, že vďaka Pétainovi, ktorému podarí podpísať zloženie zbraní (*armistice*), a nie kapituláciu, bude môcť Sartre písať svoju veľkú dizertáciu *Bytie a ničota*.

¹⁴ V päťdesiatych rokoch, o čom B.-H. L. nepíše, sa Sartre dokonca pokúsil, pravda, neúspešne, o založenie Demokratického revolučného združenia (*Rassemblement démocratique révolutionnaire*), ktoré malo preklenúť priepasť medzi maloburžoáznymi reformátormi evolučným proletariátom.

Inak to nebolo ani pri návšteve Prahy o päť rokov neskôr, avšak s tým rozdielom, že tam ho čakalo náročnejšie publikum, ktoré ho aj pozvalo pri príležitosti konania kolokvia o Kafkovi. Opierajúc s o svedectvo Iliosa Iannakakisa¹⁵, autor uvádza, ako študenti Karlovej univerzity nevychádzali z údivu, keď im „tento filozof slobody, pápež existenciálnej filozofie, s ktorou sa zoznamovali na diaľku a pokladali ju za výraz odbojného myslenia,... tento mesiáš, prorok, muž hlásajúci, že je nevyhnutné sa nepodrobovať moci, autor *Ciest slobody*, románu, ktorý si už dlhú dobu prepisovali... vykladal len o *Kritike dialektického rozumu* a o tom, ako je možné spojiť existencializmu s marxizmom, teda s učením, ktoré bolo v ich očiach synonymom hlúposti a útlaku!“ ([2], 302)¹⁶ Takto Sartre spolu s ostatnými marxizujúcimi návštevníkmi zo Západu vlastne pomáhal konzervovať v krajinách Strednej a Východnej Európy vtedajšiu ideológiu založenú na jednosmernom myslení, čím robil neoceniteľnú službu nie Moskve, ako sa ešte donedávna tvrdilo, ale – dialektika zaväzuje – svojej vláde i celému Západu.

Tak či onak, „v oných päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch nejestvovalo jediné národnooslobodzovacie hnutie, jediná revolučná skupina či skupinka ani loby obetí, prípadne prívržencov, nejestvovalo jediné združenie vzbúrených, zabitých či prenasledovaných študentov, ktoré by a nepokúsilo zo Sartra urobiť svojho emisára“ ([2], 302), Sartrovi, pravda, akoby uniklo, že tieto národnooslobodzovacie hnutia nepodporoval len bývalý Sovietsky zväz, ale aj USA, nakazené podľa neho „besnotou“,¹⁷ ktorej sa treba vyhýbať.

Tento svoj postoj Sartre v podstate nezmenil ani po intervencii v r. 1968 v Česko-Slovensku, ba ani v súvislosti s rozmachom disidentských hnutí v krajinách Strednej a Východnej Európy. Solženicyn bude podľa neho „človekom 19. storočia“, „škodlivým elementom“, ktorý nám „nemá čo povedať“, keďže „prešiel lágrom a pocítil na sebe až do špiku kostí sovietsku ideológiu.“ Autorov komentár, ktorý svedčí o tom, že svojho hrdinu už aspoň na chvíľu opúšťa: „Z takej hlúposti až tuposti sme skutočne zarazení. Človek je ohromený takou tvrdošijnosťou, ktorá sa premení v nepochopiteľné zaslepenie. Sartre to nikdy neprizná.“ ([2], 303) Toto zaslepenie Sartrovi nedovolí pozrieť sa späť a svoj postoj prehodnotiť, ako to urobili a urobia ostatní komunisti, ale namiesto toho sa v 70-tych rokoch od komunizmu bude dištancovať tým, že sa naopak bezmyšlienkovito vrhne vpred, smerom k maoizmu, ba aj terorizmu,¹⁸ ktorý bude preň tou pravou pokrokovou revolučnou doktrínou. Neuve-

¹⁵ Citované podľa A. Cohenovej-Solalovej ([2], 581). Poznamenajme pri tejto príležitosti, nie bez počudovania, že všetky odkazy, nachádzajúce sa v origináli takmer na každej strane, sú v českom preklade vynechané!

¹⁶ Niektorí pôjdu vo svojich reakciách ešte ďalej a dotknú sa aj podstaty, keď svojmu profesorovi – bolo by zaujímavé zistiť, kto to bol (Kosík?, Zúmr?) – povedia: „Tvoj Sartre pustil pred úradmi do nohavíc“... „Tvoj Sartre je objektívne a subjektívne spolupáchateľom mastodontov, ktorí nám vládnu.“

¹⁷ Pritom tento obdivovateľ mrakodrapov a milovník jazzu ešte v r. 1946 vyhlásil, že nevie, čo je to antiamerikanizmus. Maccarthyzmus však už nedokáže stráviť.

¹⁸ Jedna kapitola aj nesie názov „Chvála terorizmu“, kde je reč o atentáte na OH v Mní-

domuje si, tak ako Napoleon pred Waterloo, že jeho doba i hviezda na nebi pomínu-
li. A to, že sa v polovici 70-tych rokov zasadí v prospech K. Kosíka či Pljušča
a protestuje proti Brežnevovej návšteve v Paríži, ho už sotva vykúpi.

„Angažovaný“ intelektuál. Buďme však k Sartrovi spravodliví, vyzýva B.-H.
L.,¹⁹ ktorý nemôže pripustiť na obraze Sartra, takom, ako ho on vylíčil, pravda, podľa
Sartrovej predlohy, žiadnu škvrnku, a to najmä v súvislosti s postojom svojho hrdinu
k fašizmu a s jeho angažovanosťou²⁰ vôbec. Čo je teda v krátkosti najskôr angažo-
vanosť podľa Sartra?

Po prvé, odpoveď na otázku „O čom písať? Odpoveď znie: O dnešku. O čase,
ktorý žijeme, a o žiadnom inom.“ ([2], 64) Pritom spisovateľ nemá vstupovať do
politiky, ale „nasávať dobu“ a písať o príbehoch živých ľudí, ktorí sú ako my.²¹

Po druhé to znamená odpovedať na otázku: „Prečo či skôr pre koho sa má pí-
sať? Odpoveď: Pre dnešok. Pre túto dobu a nijakú inú.“ Literatúra sa konzumuje
hneď, tak „ako banány“, písať „posmrtné knihy“ à la Valéry je ilúzia.

Posledná otázka: „Na koho sa spisovateľ obracia? Odpoveď: Na mnoho ľudí.
Filozofia a ešte viac literatúra by nič neznamenali, keby sa neobracali na početne
veľkú, čo najväčšiu čitateľskú obec, v najlepšom prípade na všetkých.“ To je Sartre
publicista, čitateľ i vydavateľ novín, pohybujúci sa medzi robotníkmi a mladými
ľuďmi a snívajúci o knihách, v ktorých by vzdialenosť medzi textom a príjmom
i činom bola zredukovaná na minimum. To je Sartre filozof, ktorý sa neuzatvára do
slonovinovej veže filozofie²² ani medzi hrubé múry knižníc a posluchární, ale možno
sa s ním stretnúť v kaviarni či na ulici.

Táto „geniálna“ teória angažovanosti, vysmievajúc sa z J. Bendu a jeho „zrady
vzdelancov“, by sa teda podľa autora dala zhrnúť do jedinej vety: „Knihy a život sú
jedno.“ Lenže natískajú sa ďalšie otázky. Ak majú knihy podávať život, môžu ho aj
nahradiť? Riadil sa Sartre týmito zásadami nielen v rámci kníh, ale aj v živote s jeho

chove v r. 1972, spáchanom palestínskym komandom na izraelských športovcoch, ktorý Sartre
schválil.

¹⁹ V duchu tejto výzvy sa nesie celá 2. časť, zaberajúca 140 strán v preklade (170 v ori-
gináli).

²⁰ Podľa autora práve v súvislosti s touto otázkou sa „nám zjavuje Sartrov génus“, jeho
„úplne šialená intuícia“. Pritom treba mať na zreteli nie jeho angažovanosť v rokoch 50-tych
a 60-tych v službách propagandy, ale si treba znova a po novom prečítať „Čo je literatúra“
[7], kde je obsiahnutá prvá a pravá teória angažovanosti za predpokladu, že ju správne pocho-
píme. To znamená predovšetkým dve veci: 1. Sartre nevyzýva spisovateľa angažovať sa.
„Konceptia literárnej angažovanosti nie je politickou koncepciou zdôrazňujúcou spoločenskú
úlohu spisovateľa; je to filozofická koncepcia označujúca metafyzickú moc jazyka.“ (V čes-
kom preklade druhá polovica vety chýba). 2. Ak literatúra nemá slúžiť politickým zápasom, na
druhej strane to neznemá, že by spisovateľ nemohol a nemal zaujímať „politické postoje“
ako občan (opozícia proti Francovi, proti alžírkej vojne atď.).

²¹ Nepripomína to tzv. socialistický realizmus ?

²² Český preklad si protirečí: „Ted' je filozofem za zdmi (*hors les murs*) slonovinové vě-
že filozofie...“ Správne by bolo: Ted' je filozofem vně zdí slonovinové věže filozofie...

nebezpečnými situáciami? Vzťahoval tento dialektik svoj výrok, podľa ktorého „o tom, čo sme chceli rozhodujú iba naše činy“, aj na seba samého?

V podkapitolách *Pred vojnou, Tajomný útek?, Aféra Bariona, Muchy, Ťažké obvinenia, Sartre v odboji* sa autor nechce vyhnúť žiadnej chúlостivej otázke Sartrovej angažovanosti pred vojnou i počas nej, pričom mu ide len o fakty. Všetky fakty. „Tomu, kto ich chce preskúmať, sú k dispozícii. A postupne vytvárajú zreteľnú podobu človeka, ktorá určite nie je podobou hrdinu, ale nie je to ani nič potupné a rozhodne nie je príliš vzdialené, na rozdiel od toho, čo sa často traduje, prisľubom jeho filozofie.“ ([2], 246) Ak proti takémuto predsavzatiu nemožno nič namietat', nie sú fakty ako fakty a čitateľ aj rýchlo nadobudne dojem, že menej významné sú zmiešané s významnými, pričom niektoré skutočnosti sú aj zamlčané, jedny svedectvá a interpretácie sú brané do úvahy a iné a priori zavrhnuté.

Názor V. Jankélévitcha, podľa ktorého nemožno pokladať za „angažovaného filozofa“ niekoho,²³ kto strávil celú vojnu písaním dizertačnej práce a po jej skončení vystupoval „angažovane“, ako keby tým chcel kompenzovať svoju neúčast' na ozbrojenom odboji, takýto názor B.-H. L. označuje za ojedinelý, „rafinovaný“, ba „perverzny“ zo strany niekoho na smrteľnej posteli. Odhliadnuc od toho, že Jankélévitcha²⁴ treba brať za aspoň takého hodnoverného svedka ako ostatných, jeho názor sa nedatuje len zo sklonku jeho života – vyjadril ho neraz aj predtým a spolu s podobnými názormi sa objavil aj v tlači – a nie je ani ojedinelý.

Podľa P. Thibauda²⁵ a ďalších „Sartre, ktorý nebol (napriek tomu, že si to želal) mužom Hnutia odporu (*Résistance*) ani mužom Oslobodenia (*Libération*), je mužom konca vojny.“ Sartrov výrok „Boh je mŕtvy“ znamená podľa jeho vlastných slov aj toto: Vojna je mŕtva, zomreli s ňou aj večné hodnoty i výhovorky slabochov a treba začať úplne odznova.

V r. 1933 – 1934 je Sartre na študijnom pobyte v Nemecku, kde sa zoznamuje s fenomenológiou, avšak príchod národného socializmu si sotva všimne. Rovnako sa nebude vedieť situovať ani počas mníchovskej krízy. Aj toto sú fakty, avšak jediné podľa autora, ktoré sa mohol Sartre snažiť „odčiniť“ svojou angažovanosťou. Ale potom už mu dajme pokoj, keďže „počnúc r. 1940, keď vďaka svojej reputácii, získanej *Hnusom a Bytím a ničotou*, nadobudne každé jeho slovo predtým nejestvujúcu odzvu, niet v absurdnom obžalovacom spise, ktorý sa proti nemu za päťdesiat ro-

²³ Myslí sa nielen Sartre ale aj Merleau-Ponty.

²⁴ V Slovníčku vybraných mien na konci českého prekladu je „Jankélévitch, Vladimír (1903 – 1985)“ prezentovaný ako „filozof reagujúci na existencializmus“, čo je príliš stručné a nepresné. Tento filozof ruského pôvodu narodený vo Francúzsku vyšiel z bergsonizmu, ruskej filozofie a literatúry, ako aj nemeckého idealizmu (Schelling), kým sa hlavnou konštantou jeho duchovného života nestane etika. Keď v r. 1942 stratí ako profesor židovského pôvodu zamestnanie, hneď sa zapojí do hnutia odporu. Inej alternatívy pre Židov podľa neho nebolo. Pokladajúc nemeckú okupáciu za neodpustiteľný čin, po vojne zanevrie na nemeckú filozofiu i kultúru a ani nevskročí na nemecké územie.

²⁵ „Jean-Paul Sartre: un magistère?“ In: *Esprit*, juillet-août 1980, citované podľa ([8], 109).

kov nazhromaždil, ničoho alebo skoro ničoho.“ ([2], 247)

To, že hry ako *Bariona* (alebo hra o bolesti a nádeji...), *Muchy* alebo *S vylúčením verejnosti*, napísané a hrané počas zajatia alebo okupácie, obsahujú politický náboj, je nepopierateľné, nie sú však jediné ani autorsky ani žánrovo: parížske i nemecké publikum zabávajú nielen herci, ale aj speváci, ako napr. Ch. Trenet a i. Všetci títo budú po vojne kolektívne pokladaní za „kolaborantov“ a potrvá dlhé roky, kým sa toto oficiálne čiermbiele videnie okupácie a povojnových rokov opustí a presadí sa v podstate názor pravicovej inteligencie: Keby sa nebola udržiavala a rozvíjala francúzska kultúra vo všetkých jej prejavoch, hneď by jej miesto boli zaujali cudzia ideológia a cudzia kultúra. Aj B.-H. L. si v podstate osvojuje tento názor v súvislosti so Sartrom, ale prečo z neho navyše a za každú cenu robiť odbojára? Nebolo by objektívnejšie i spravodlivejšie Sartra zaradiť do intelektuálnej *Résistance* spolu napr. s F. Mauriacom?²⁶

Pritom autor v snahe uviesť „všetky“ fakty, alebo práve preto, zamlčuje na rozdiel od autora Doslovu českého vydania P. Horáka ([2], 456), že Sartre bude hneď po oslobodení Francúzska medzi prvými, ktorí budú rozhodovať o tom, kto spomedzi spisovateľov²⁷ bol kolaborantom, a kto nie, jedným slovom, kádrovať.

Sofista. Kto je teda, pýtame sa spolu s B.- H. L, ten „veľký intelektuál“, ktorý ovládol celú francúzsku kultúrnu scénu, aké sú hlbšie, teoretické korene fenoménu Sartre a jeho doba? Ponúkajú sa nám dve vysvetlenia.

Prvé, že máme do činenia s „totálnym intelektuálom“: „Sartrovo nadanie či skôr jeho ambícia. Jeho ustavičný duševný apetít. Neukojiteľná zvedavosť. Jeho integrálny intelekt, rozhodnutý pojať, ako často hovoril 'celý svet', intelekt, ktorý našiel aj spôsob ako dosiahnuť túto úžasnú hegemoniu.“²⁸ Bol naozaj jediný, kto vyskúšal všetky žánre, ktoré ponúkala doba a zvyčajne v nich aj exceloval.“ ([2], 45) Nie je toto vlastne definícia sofistu? Kto sú potom tí druhí, dnešní Platónovia a Aristotelovia? Podľa nášho autora nikto.

Bataille je spisovateľ, ale nie filozof, čo platí aj o Blanchotovi. Merleau-Ponty je síce filozof, ale nie spisovateľ. Podobne je to s R. Aronom. Naproti tomu Camus je vynikajúci spisovateľ, avšak vo filozofii je „amatér“. „Sartre je jednoducho jediný, kto sa pustil do všetkých žánrov. Pokiaľ sa vyznačuje nejakou originalitou a prednosťou, tak spočívajú v spoločnom pôsobení jednotlivých žánrov, v ich spoločnej artiku-

²⁶ Ani spomínaný Jankélévitch nikoho nezatracaie bez rozdielu, keď v súvislosti s vojnou a odbojom povie: „Odmietanie (rozumej okupácie) malo rôzne podoby v závislosti od zastávaných funkcií. Odlišuje tiež situáciu židov od situácie, v ktorej boli ostatní. Židia tým, že sa ocitli na vedľajšej koľaji a boli pokladaní za vydedencov, nemali na výber.“ ([9], 94) Do intelektuálneho odboja zaraďuje Sartra aj J.-M. Besnier ([10/II], 785).

²⁷ Napr. známu petíciu za omilostenie mladého vynikajúceho spisovateľa básnika R. Brasillacha, obvineného z kolaborantstva (v podstate tiež len intelektuálneho), ktorú podpísala drvivá väčšina renomovaných francúzskych spisovateľov vrátane Camusa, Jean-Paul a Simone odmietnu podpísať.

²⁸ V orig. *hégémonie*, „suverenitu“ v čes. prekl.

lácii (alebo možno splynuti), ktorá charakterizuje len jeho, a to nielen v jeho dobe, ale v celom storočí.“ ([2], 48)

Je pravda, že ešte v mladosti Sartre sníval o syntéze filozofie a literatúry a v prípade Flauberta sa mu to možno podarilo, lenže za akú cenu? Nedopustil sa tým chyby v myslení zvanej METABAZIS EIS ALLO GENOS, „(nepozorovaný) prechod do iného rodu“?

B.-H. L. v tom vidí len „otrepanú floskulu: Sartre je mizerný spisovateľ. Je taký, lebo je zároveň filozofom a filozofia jeho romány zaťažuje.“ A pustí sa do obhajoby Sartrovho „filozofického románu“, formulujúc dve námietky.

Po prvé, hoci sa to nedá dokázať, Sartre „je dobrý, hanebne podceňovaný spisovateľ... jeden z najlepších spisovateľov svojej i našej doby“, ktorého ešte nikto poriadne nečítal.

Po druhé, je tým, čo sa dá dokázať, „originálnym spisovateľom; objaviteľom foriem a štýlov; a tieto formy a štýly vynašiel práve preto, lebo je filozofom...“ A pokračuje, predkladajúc na podporu svojej tézy „dôkazy“ z *Hnusu*, *Ciest slobody*, *Odkladu*. Záver zodpovedá tomu, čo chcel, ak len nemal, dokázať: „Tieto romány sú krásne vďaka filozofii, ktorú obsahujú. A filozofia, ktorá dokázala zo seba vydať podobné diela, je veľká... v dejinách nejestvuje mnoho filozofií, ktoré by uspeli pri skúške románovým ohňom... Skúsme si predstaviť román inšpirovaný Spinozovou *Etikou!*“ ([2], 54) A máme, prosím, kritérium prehodnotenia aj tých najmajstrovských filozofických diel!

Na druhej strane, ak si vezmeme Sartrove filozofické diela, napísal ich „filozofumelec“. Lenže znamená estetika aplikovaná na filozofické dielo to isté ako podiel literatúry na filozofii, ako sa nám snaží v ďalšom vsugerovať B.-H. L.?

Predovšetkým, „všetci filozofi sú spisovateľmi... a všetci zaviedli do teórie svoj podiel fiktívnosti.“ Príklady: Platónov mýtus o jaskyni, zlomyseľný génius u Descarta, dialektika pána a raba u Hegela, román tela u Merleau-Pontyho... „Filozofia prostredníctvom literatúry...“ Je to naozaj tak? Nejde skôr o prítomnosť narácie, a nie literatúry vo filozofii? Náš autor predvída, aj keď nie bez istej dávky ironie, námietky tohto druhu: „Filozofi sa tomu môžu brániť. Môžu túto myšlienku zavrhnúť a vidieť v nej známku víťaznej sofistiky ako Platón, ktorý páli svoje básne, vyháňa básnikov z mesta a hovorí, že k pravde nás môže priviesť len dialektika.“ Chtiac-nechtiac tak vypustil kľúčové slovo celej svojej objemnej práce, ktorá sa mala možno nazývať „Chvála sofistiky?“²⁹ Lebo sofistické je aj pokračovanie.

Nepomôžeme si: celé dvadsiate storočie, teda i to Sartrovo, sa nesie v znamení tejto „filozofickej vášne pre fikciu a v jej dôsledku pre jazyk“. Tejto vášni prepadli Heidegger, Husserl (aj Husserl?), Freud so svojou prácou o jazyku, Lacan so svojim nevedomím štruktúrovaným ako reč, Foucault so svojou „archeológiou vedenia ponímaného ako sediment reči“... Ale patria sem aj fašizmus, štruktúrovaný slovami, skratkami a menami (J.-P. Faye), „syntax“ ekonomických modelov, „genetický kód“

²⁹ Inak, B.-H. L. je už autorom jednej chvály: *Eloge des intellectuels* (Chvála intelektuálov). Paríž, Grasset 1987.

biológie a možno aj počítačový model vírusu HIV. A sme tak svedkami dvoch základných prístupov k dejinám filozofie, à la Platón, „vyháňajúci básnikov z mesta a snívajúci o čistej dialektike“, a „romantického alebo sofistického spôsobu – rečou, umením a jazykom, ktorý by sa stal skutočným zhmotnením pravdy. Dvadsiate storočie je z tohto hľadiska antiplatónske storočie par excellence... obdobie dejín myslenia, v ktorom sofistické a romantické prúdy víťazia na celej čiare...“ Prispel k tomu dokonca aj Bergson!

A Sartre? „V 20. storočí poznáme jedného filozofa, ktorý je evidentne zle vyzbrojený na tento 'lingvistický obrat'. Je ním Sartre.“ ([2], 56) Je pravda, že svojim angažovaním a potom najmä v poslednej fáze sa Sartre snaží potlačovať v sebe literáta, že nevytvoril žiadnu filozofiu jazyka, že jazyk pokladal za „nástroj lži“. Na druhej strane je tu „romantická a veľmi banálna predstava, ktorá by chcela pôsobiť ako protiváha..., ako námietka...; 'zázrak' slova a 'záchrana' literatúrou; 'slová básne' a 'posvätný predmet', 'reč je gesto' a slovo je vec...“ A napokon je tu „husserlovec“ posadnutý formulou „Návrat k veciam samým“, avšak zastávajúci tú najkonvencionalistickejšiu teóriu znaku, takže nie je prehnané tvrdenie, že „... zo všetkých súčasných filozofov má najmenej predpokladov na to, aby nechal jazyk, teda literatúru, zvládať úlohy myslenia...“ Ktorý Sartre je ten pravý? Lebo hovoriť niečo je jedna vec a konať druhá: „Jedna vec je to, čo Sartre vyhlasuje alebo si myslí, že je správne vyhlásiť, a druhá to, čo píše“. Ani jeden, lebo „Sartre zrádza seba samého, a popiera vlastné princípy, takže sa zvláštnym paradoxom vymedzuje ako súčasný filozof, ktorého fabulačné schopnosti sú bez konkurencie.“ Jeho biografie sú vlastne esejami, ak nie románmi, jeho filozofické traktáty sú impregnované literatúrou: „Jeho opisy túžby v *Bytí a ničote*, trebárs 'slizké' vedomie v tele, a 'lepkavosť tela' vo svete, sú románové. Románové sú aj stránky o 'obezite', chápanej ako nadbytočná, nadmerná 'facticita' kože, alebo o smiešnosti kolísajúceho sa zadku, ktorý raz pripomína 'vankúš' inokedy 'vec' nesenú nohami.“ Len vďaka týmto a podobným opisom je *Bytie a ničota* filozofický román? Dozvedeli sme sa niečo viac o tom, kto chcel byť „Spinozom a Stendhalom zároveň“?

Lebo „v tomto dobrodružstve, v tom naštepaní filozofie na román a románu na filozofiu, v tom spôsobe prežívania filozofickej práce ako literárneho dobrodružstva a literárnej činnosti ako výsledku filozofického smerovania v samotnej definícii filozofie ako literárneho odvetvia a obrátene, v tom je Sartre celkom unikátny a nikto sa s ním nemôže porovnávať... Sartre je tak prvý a tiež jediný, kto sa dokázal rozpoliť medzi teoretika a geniálneho fabulátora bez toho, aby premrhal svoj talent.“ ([2], 60) Čitateľ možno dúfal, že na tomto mieste sa konečne dozvie niečo z teórie tohto teoretika vo svetle jeho ontológie, ak máme pochopiť podstatu jeho učenia, ako aj storočie, ktorému dal svoju pečať. Dúfal však márne.³⁰

Pripomeňme teda aspoň v hlavných črtách túto ontológiu, všimajúc si Sartrovu

³⁰ Treba uviesť ako poľahčujúcu okolnosť to, že B.-H. L. dal svojej práci podtitul „Filozofický prieskum“, a nie výskum či skúmanie (ako preložil „enquête philosophique“ prekladateľ do češtiny), aj keď alúzie na *Bytie a ničotu* a exkurzy doň sú v nej dosť početné.

metódu a spôsob, akým uvažuje, a závery, ku ktorým dospeje, a to bez toho, že by sme čitateľa chceli obráť o pôžitok z čítania tých pasáží, ktoré sú venované vzťahom Husserl – Sartre na jednej strane a Heidegger – Sartre, na druhej strane ([2], 106 – 110; 110 – 119).³¹

Sartre v snahe ontologizovať Husserla a radikalizovať Heideggera v smere filozofie existencie, sformuluje tézu „Existencia predchádza esenciu“. To znamená, že človek začína ako existencia, jestvuje, a až potom sa vymedzuje, ba aj tvorí.³² (Nestvorené) Bytie je transfenomenálne, je tým, čím je, osebe, „(bytím) osebe“, avšak dôkaz jeho existencie nespočíva v karteziánskom *cogite*, ale v predreflexívnom bytí percepčného vedomia alebo v bytí fenoménu. Naproti tomu človek, „(bytie)-pre-seba“ (pripomínajúce Husserlovu subjektivitu a heideggerovské „Dasein“), „nie je tým, čím je, a je tým, čím nie je“, čo súvisí s jeho časovosťou. Ale aj s tým, že je schopný sa posudzovať, zaujať voči sebe odstup. Túto ontologickú situáciu by bolo možné interpretovať aj tak, že možnosti vedomia sú nesmierne, ba nekonečné na jednej strane, avšak na druhej strane je naše bytie konečné, nestačí si. Lenže Sartre namiesto toho, aby toto bytie otvoril transcencii, zredukuje ho na „nič“, ktoré znamená bezprostrednosť vedomých aktov a ich predmetov. A toto „nič“ zrazu povýši na Ničotu ustavične nahľadávajúcu bytie a na základ bytia-pre-seba. Analyzujúci tieto mody bytia Sartre ešte obohatí existencialistický slovník o nové termíny ako „hnus“, „neúprimnosť“ atď., ktoré vyjadrujú generalizovanú morálnu, ba aj duchovnú krízu jeho doby – a dodajme, že ešte aj dneška, keď už nejde o hľadanie a vyrieknutie pravdy, ale o jej maskovanie, často v mene pravdy. V tomto zmysle možno povedať, že taká šalátová hlava ako bytie-osebe je „úprimná“, zatiaľ čo bytie-pre-seba, ktoré je tým, čím nie je, je nútené „hrať sa na to, čím je“. Pritom jeho sloboda nie je určovaná hodnotami ani zodpovednosťou za niečo, ale základom hodnôt je sloboda, ktorou je človek.³³ Človek tak nie je nútený sa rozhodnúť pre nejakú hodnotu či hierarchiu hodnôt. Slobodu by obmedzili aj motívy. Človek túžiac po niečom, čím nie je, čo má prísť, čo si môže zvoliť, je (ako u Heideggera) projektom. Sloboda je tak jed-

³¹ Podrobnejší, ale aj kritický výklad Sartrovej ontológie nájde čitateľ v tomto čísle časopisu *Filozofia* v stati P. Janssena, nemeckého fenomenológa [11]. Inak literatúra o tomto aspekte Sartrovo diela je bohatá. Osciluje medzi bezproblémovými „serióznymi“ výkladmi systému, ktorý tento „neserióznym“ filozof skonštruoval (J. Lacroix, J. M. Bocheński, P. Troignon, G. Varet a i.), a tými, ktoré kráľa postupne odhaľujú, kým nebude úplne nahý. Jeanne Parainová-Vialová ([12], 63 a n.) ho zaradí medzi novodobých sofistov – spolu s Derridom a Deleuzom. V. Descombovi ([13], 55 a n.) neprekáza ani tak Sartrovo zbožštenie človeka ako skôr neúspech jeho pokusu o ontológiu.

³² J. Parainová-Vialová, špecialistka na dielo G. Marcela, poukazuje na zámenu, ktorej sa tu dopúšťa Sartre, a to zámenu podstaty s pojmom. Podstatu nemôže nič predchádzať, keďže nie je v čase. V tomto zmysle je podstata realitou, zatiaľ čo pojem je výsledkom ľudskej činnosti objektivizácie a abstrakcie (pozri [14], 128 – 129).

³³ „Človek je odsúdený na slobodu“, znie ďalší známy Sartrov výrok a treba ho chápať doslova: slobodní sme aj vo väzení. Alebo: Francúzi „neboli nikdy takí slobodní ako počas nemeckej okupácie“. Definitívnu odpoveď na otázku či takto vymedzená sloboda uniká každej situácii, Sartre vyhradí morálke.

1 z extáz, ktoré charakterizujú bytie-pre-seba. Skúsenosťou slobody je úzkosť, ktorej si človek uvedomuje a realizuje svoju ničotu. S týmto všetkým, alebo skoro tým, by bolo možné súhlasiť. Ako to potom súvisí so sartrovskými pojmami bytia-osebe a ničoty? Ak naša sloboda znamená naše bytie, prečo je naše bytie zároveň aj ničotou? A ak je tiež schopná tvorby, dokonca tvorby z ničoho, prečo je aj púšťou?

Bytie-pre-seba na rozdiel od bytia-osebe nemá plnosť bytia, preto je slobodné, lebo mu niečo chýba. Sartre konštatuje: „(Bytie)-pre-seba volí medzi možnosťami, pretože je nedostatkom, sloboda spadá s nedostatkom v jedno, je konkrétnym spôsobom bytia nedostatku bytia.“ ([15], 652) Možno si položiť otázku, či tu Sartre nezamieňa nedostatok niečoho s bytím nedostatku.³⁴ Na tej istej strane sa Sartre dopúšťa ďalšej zámery či skôr skratu: „... bytie, ktorého sa nedostáva (bytiu)-pre-seba, je (bytie)-osebe.“³⁵ K tomu komentátor poznamenáva: „... v predchádzajúcej analýze Sartrovi nič nedovoľuje vyhlásiť, že '(bytiu)-pre-seba' chýba práve '(bytie)-osebe'“ ([12], 69).

Ani sám Sartre sa vzápätí s týmto riešením neuspokojí: Bytie-osebe v človeku voláva hnus, pocit obmedzenosti, úzkosti. A človek chce viac, chce aj vlastný zážitok, bytie, ktoré by bolo aj vedomím a príčinou seba samého, „causa sui“, „bytím-osebe-pre seba“ samého.³⁶ Sartre vie, že náboženstvá, ale aj tradícia takto definujú Boha, ktorý je však predovšetkým, predontologicky i prednábožensky „citelný srdcom“ ('sensible au coeur') človeka ako to, čo ho ohlasuje a vymedzuje v jeho konečnom a základnom projekte“. Z tejto jasnej formulácie závislosti človeka od niečoho vyššieho, transcendentného však Sartre vzápätí sklízne – ďalší sofizmus – k tvrdeniam tu „Človek je bytosť, ktorej projektom je byť Bohom.“ ([15], 653); „Byť človekom znamená usilovať o to, byť Bohom.“ ([15], 689) Lebo sú len dve možnosti. Buď Boh žije, a vtedy sa človek stráca, jeho realitou je utrpenie.³⁷ Alebo musí ustúpiť, ak sa zomrieť, Boh, ak sa má realizovať človek ako slobodná bytosť. Toto protirečenie vedie k deklarovanej ateistickému Sartrovi len vhod. Boh nejestvuje, takže človek

³⁴ Parainová-Vialová ([12], 68, pozn. 2) komentuje túto pasáž slovami: „Hovoríme o slobode, lebo neslobodno zamieňať podmienku ľudského konania spočívajúcu v tom, že niečo existuje, s povahou toho, kto koná, ani fakt nebytia absolútneho bytia s faktom nebytia ničím.“

³⁵ Na podporu našej predchádzajúcej interpretácie uveďme ešte pokračovanie: (Bytie)-pre-seba sa vynára z (bytia)-osebe ako ničovanie a toto ničovanie sa definuje ako projekt smerom k (bytiu)-osebe: medzi ničovaným (bytím)-osebe a projektovaným (bytiu)-osebe je (bytie)-pre-seba ničotou. Cieľom a účelom ničovania, ktorým som, je (bytie)-osebe. Ľudská realita je tak túžbou byť-osebe.

³⁶ „Možné je preto všeobecne projektované ako to, čo chýba (bytiu)-pre-seba, ak sa má stať (bytiu)-osebe-pre-seba; a základnou hodnotou, ktorá je základom tohto projektu, je práve (bytie)-osebe-pre-seba; to je ideál vedomia, ktoré by bolo základom svojho vlastného bytia-osebe tým vedomím, ktoré by nadobudlo o sebe samom. Práve tento ideál možno nazvať Bohom.“ ([15], 653)

³⁷ „Utrpenie človeka je tak opakom utrpenia Kristovho, lebo človek sa stráca ako človek, ak sa má zrodiť Boh.“ ([15], 708)

smeruje k ničote, ničuje sa a z tejto ničoty má povstať k bytiu.³⁸ Lenže nie hocikto je ateistom...

Oba druhy bytia „osebe“ a „pre-seba“ tak zostávajú navzájom radikálne oddelené, nespája ich žiadna syntéza. Každá iná hypotéza o povahe jednoty skutočnosti ako bytia spájajúceho oba druhy bytia, jedným slovom o svete vcelku, by už nespadała do ontológie, ale do metafyziky.³⁹

To isté platí, pokiaľ ide a hľadaniu jednotu vnútri bytia-pre-seba, totiž totalitu, ktorú vytvára s druhým „pre-seba“, ďalším prípadom „detotalizovanej totality“. To, čo tento vzťah charakterizuje, na rozdiel do vzťahu medzi „pre-seba“ a „osebe“, je dialektická reciprocita jeho zložiek. Bytie-pre-druhého je rovnako extázou ako bytie-pre-seba. Ak jestvovanie druhého netreba dokazovať (ako napr. u Husserla), jediným základným vzťahom medzi bytiami pre-seba je objektivizácia, a to pohľadom, ktorej cieľom nie je vlastniť druhého len ako predmet, ale aj ako slobodu. Sartre to ilustruje na početných analýzach normálneho a patologického sexuálneho života („túžba-láska“, „masochizmus-sadizmus“), inšpirujúc sa pritom Freudom.⁴⁰ Druhý však ostáva „neuchopiteľný: uniká mi, keď ho hľadám a vlastní ma, keď mu unikám.“ ([15], 479)

Zostávajú ďalšie dva základné postoje k druhému: tolerancia v zmysle liberalizmu a jej extrémny prípad, ľahostajnosť, na jednej strane a nenávisť na druhej strane. Či som tolerantný, alebo ľahostajný, slobodu druhého obmedzujem už svojou existenciou, som vo vzťahu k nemu vždy „navyššie“.⁴¹ A ak nenávisť znamená zrieknutie sa instrumentalizácie druhého až po jeho odstránenie, aj ona je odsúdená na neúspech, keďže nemôže dosiahnuť, aby druhý nebol. Sartre predbežne uzavrie: „Po neúspechu tohto pokusu bytiu-pre-seba nezostáva nič iné, než sa vrátiť do kruhu a ne-

³⁸ V tomto treba vidieť aj korene Sartrovho nihilizmu, a nie v tom, čo nasleduje: „Lenže idea Boha je protirečivá a strácame sa márne; človek je zbytočné utrpenie.“ Toto sú posledné slová *Bytia a ničoty* (pred Záverom).

Aj Dostojevského výstrahu, že „keby Boh nejstvoval, všetko by bolo dovolené“, bude Sartre brať na ľahkú váhu, vidiac v nej dokonca „východiskový bod (svojho) existencializmu“. Nevysvetľuje však táto výstraha zrod všetkých totalitarizmov 20. storočia?

³⁹ „... metafyzikou nazývame skúmanie individuálnych procesov, ktoré dali zrod tomuto svetu ako konkrétnej a zvláštnej totalite. V tomto zmysle sa má metafyzika k ontológii ako dejiny k sociológii.“ Lenže Sartre si predsavzal ponúknuť len ontológiu, a až v *Závere Bytia a ničoty* sa obmedzil na niekoľko „metafyzických postrehov“.

⁴⁰ Týmto rozborom, ktoré mohli osloviť najmä nefilozofov, Sartre iste vďačí tiež za časť svojej popularity. V nadväznosti na tieto rozborov ešte načrtne v samostatnej kapitole *Bytia a ničoty* „existenciálnu psychoanalýzu“, ktorá nájde uplatnenie v jeho biografických dielach.

⁴¹ Vo vzťahu k druhému Sartre vymedzuje aj vinu a dedičný hriech: „Práve zoči-voči druhému som *vinný*. Najskôr vtedy, keď pod jeho pohľadom pociťujem svoje odcudzenie a svoju nahotu“, potom „keď zas ja pozerám na druhého, pretože už samotným faktom svojho sebatvrdenia, ho konštituujem ako predmet a nechávam prejsť naň toto odcudzenie, ktoré musí prevziať na seba. Dedičný hriech tak znamená moje vynorenie sa vo svete, kde je druhý...“ ([15], 481)

chať sa donekonečna zmietať medzi týmito dvoma základnými postojmi.“⁴² Všetky extázy bytia-pre-seba by tak viedli podľa Sartra do slepej uličky.

Tak či onak, sartróvská logika začína platiť za predpokladu, že antecedentom bude ničota: existencia je slobodná do tej miery, do akej je ničotou seba samej, sloboda znamená ničotu bytia, ani hodnoty či ideály nejestvujú, ničujúc prítomnosť, v ktorej sa majú uskutočniť. Jedinou univerzálnou hodnotou, ktorú má človek sledovať, je sloboda. „Potom jeho sloboda nadobudne vedomie seba samej a v úzkosti sa objaví ako jediný zdroj hodnoty a ničoty, prostredníctvom ktorej jestvuje svet.“ ([15], 722)

Byť odsúdený na slobodu znamená tiež „totálnu zodpovednosť“, zodpovednosť za každú situáciu, za vojny, ba i celý svet. Pritom už „vedomie čoho“ Sartre pokladá za „zodpovednosť za“. Konkrétnejšie, ak si uvedomujem nejakú situáciu a dávam jej zmysel, znamená to, že som zodpovedný aj za túto situáciu. Ide o takú zodpovednosť, ktorá neprípúšťa ľútosť ani výhovorku.⁴³ Je však „totálna“ zodpovednosť ešte zodpovednosťou, keďže zodpovednosť by sa mala vzťahovať len na následky činov, ktoré som slobodne vykonal? Neprevracia sa takto radikalizovaná zodpovednosť na úplnú nezodpovednosť?⁴⁴

Na druhej strane je Sartre skeptický, čo sa týka zmyslu hodnotiacich súdov – až na tie, ktoré vyriekne on –, tých, ktoré aplikuje morálka „ducha serióznosti“, lebo „všetky ľudské aktivity sú, zdá sa, ekvivalentné... a končia neúspechom: opíjať sa osamote alebo viesť národy tak vyjde najedno.“ A kde by bol zdroj tohto morálneho relativizmu? V tom, že tieto aktivity „obetujú človeka, aby sa vynorila príčina seba“. Touto príčinou je koniec koncov absolútna „causa sui“.

Tri roky po uverejnení *Bytia a ničoty* a tesne po vojne v diele *Existencializmus je humanizmus* už Sartre rozlišuje medzi dobrými a zlými, medzi tými, ktorí si zvolili slobodu, a tými, ktorí konali podľa hotových hodnôt, teda fašistami. V tom istom diele však tvrdí, že zla niet a že človek môže voliť len Dobro.⁴⁵ Márne by sme však

⁴² K tomu rozprávač Sartre s istou dávkou ironie poznamenáva: „Tieto úvahy nevyklúčujú možnosť nejakej morálky vyslobodenia a spásy. Avšak táto sa musí dosiahnuť až po radikálnom obrátení, o ktorom tu nemôžeme hovoriť.“ ([15], 484; pozn. 1)

⁴³ Pasáže o vojne na ilustráciu zodpovednosti v spise, ktorý chce byť ontológiou, vyznievajú podivne a iste sú napísané pod dojmom vojny zúriacej naokolo. „Ako úplne slobodný a nerozoznateľne spojený s obdobím, ktorej som si zvolil byť zmyslom, tak hlboko zodpovedný za túto vojnu, ako keby som ju vyhlásil, nemôžem prežívať nič bez toho, že by som to neintegroval do svojej situácie, neangažoval sa v nej a nepoznačil ju svojou pečatou, nesmiem mať výčitky svedomia ani nič ľutovať ani sa vyhovárať, lebo od okamihu svojho vynorenia k bytiu nesiem váhu sveta jedine na svojich pleciah bez toho, že by čokoľvek alebo ktokoľvek mohol toto bremeno uľahčiť.“ ([15], 641) A nemožno sa zbaviť dojmu, že tieto pasáže a takéto ponímanie zodpovednosti súvisia so Sartróvou neúčastou na ozbrojenom odboji. S tvrdením o zodpovednosti, či už priamej, alebo nepriamej, za vojnu možno súhlasiť v tom zmysle, že sa neurobilo dosť a podľa možnosti všetkého na jej odvrátenie. Keď však vojna vypukne, netreba ontologické hľadisko opustiť a zúčastniť sa jej?

⁴⁴ To je názor G. Marcela, komentujúceho *Muchy*, a po ňom i J. Parainovej-Vialovej.

⁴⁵ „Rozhodnutie byť to alebo ono znamená potvrdiť zároveň hodnotu toho, čo si volíme,

očakávali od Sartra, aby išiel až do dôsledkov svojho uvažovania a povedal, ako to urobil na adresu „špinavcov ducha serióznosti“, že niet zásadného rozdielu medzi voľbami napr. takého Napoleona, Hitlera alebo proletára, ledaže by sa uspokojil s ich vyhláseniami, že všetci chceli mier.

Tak či onak, negácia univerzálnych hodnôt a povýšenie slobody na jedinú univerzálnu hodnotu na jednej strane a individuálna voľba, ktorá by zaväzovala celé ľudstvo na druhej strane, robí Sartrovu humanistickú morálku problematickou, ak nie nemožnou. Vedomie nedostatku a sám nedostatok ako číre nič nie je to isté. Bytie osebe sa nemôže klásť ako iné, lebo by mu musela predchádzať nejaká vôľa i vedomie.

Sartrov systém sa javí sice logicky, ale za cenu sklzov, teda sofizmov, a aj z tohto hľadiska možno *Bytie a ničotu* pokladať za filozofický román. Sofistický je aj záver: „Zdá sa, akoby svet, človek a človek vo svete nakoniec len uskutočňovali chýbajúceho Boha.“ ([15], 717) Spôsob „akoby“ je spôsob nerozhodnosti, postavenia medzi nebom a zemou.

Aj Sartre je na polceste, ba sa ocitá na križovatke. Má možnosť voľby medzi angažovaním sa v prospech zvrchovanosti (francúzskeho) myslenia, alebo v prospech vôle k moci a osobnej prestíže. Realizácia prvej možnosti by však bola predpokladala zotrvať na pedagogickej a vedeckej dráhe. Oboch sa vzdá,⁴⁶ hoci sa ich nevzdal v čase vojny. Ešte by si to bolo vyžadovalo aj pokoru a nefalšovaný vlastenecký postoj. I tieto predpoklady mu však, zdá sa, chýbali. Napriek tomu je tu aj základ prípadného Sartrovho obrátenia v budúcnosti.

Tak či onak, jeho filozofická koncepcia obsahuje zárodoky „angažovaného“ intelektuála, ale aj vplyvu na jeho dobu, ako sme videli. Sartrove myšlienky, a najmä myšlienka slobody, našli živnú pôdu v ošiali slobody, ktorý prežívala oslobodená krajina.⁴⁷ Ak sa Sartre stal autoritou, získal aj politický vplyv tak za cenu toho, že filozoficky zostal, alebo, opakujme ešte raz, možno práve preto, len sofistom. Jeho prejavy solidarity, nezištnosti, odmietanie pôct však sotva maskujú to, že realizoval svoju túžbu po spoločenskom vplyve a vážnosti potom, čo si ich vyskúšal v praxi.⁴⁸

lebo nikdy si nemôžeme vyvolať zlo. Vždy si vyberáme dobro a nič nemôže byť pre nás dobré, ak to nie je dobré pre všetkých.“ ([16], 21) Či nie je aj „cesta do pekla vydláždená dobrými úmyslami“? Na analýzu takýchto a podobných výrokov by sme si však museli prizvať takého G. Marcela, a nie Sartra.

⁴⁶ V súvislosti s tým sa u niektorých komentátorov stretne aj s tézou, podľa ktorej Sartre nie je žiakom nikoho a ani nechcel mať žiakov. Ak nejde o negáciu výchovy ako hodnoty, skôr je pravda to druhé: Sartre je produktom elitnej strednej a potom aj vysokej školy a na oboch mal učiteľov, ktorých rešpektoval.

⁴⁷ Sartrove masové vystúpenia boli o to navštevovanejšie, o čo boli rôznorodejšie. Jedných nadchýnala jeho idea slobody ako slobody činov, iných zase ilúzia slobody, ktorú ponúkal zároveň, keďže, ako sme videli, sloboda by spočívala v bytí, a nie v prekročení « situácie » i vlastných inštinktov.

⁴⁸ Sartre ako druhý Bergson ? Skôr Anti-Bergson, keďže Bergsonov génius sa prejavoval práve v tom, že svojim jasným a umeleckým štýlom dokázal priblížiť filozofiu aj človeku

Ak je dnešná doba nihilistická, Sartre má iste na tom svoj podiel: negovanie všetkých hodnôt, odmietanie kontinuity v dejinách i vo vlastnom živote, existencia nahlodávaná ničotou. Získal teda Sartre „metafyzickú imunitu“ ([2], 345), ktorá ho mala chrániť pred všetkými pokušeniami 20. storočia? Možno o tom pochybovať, dokonca aj na základe „faktov“ uvádzaných autorom.

Nepripravil sa vlastne takto do veľkej miery Sartre sám, bez nejakého „brain washingu“ na prijatie marxizmu, ktorý sa vtedy núkal, ba aj vnucoval, a v ktorom mohol vidieť prostriedok, ako naplniť svoje úsilie o vplyv na ľudí? Marxizmus sa mu tiež mohol javiť aj ako alternatíva a opora nielen na vnútornom, ale aj medzinárodnom poli, keď sa utváral bipolárny svet.⁴⁹

Návrat: od ateistu k židovskému mysliteľovi. Na návrat kyvadla životnej amplitúdy Sartra plného paradoxov si preto ešte musíme počkať: kým tento „veľký sartrovský obrat“ ([2], 345), čo nie je to isté ako obrátenie, nepominie. „Čo sa prihodilo..., že tento slobodný človek, rebel, táto planúca osobnosť, tento dandy, rozhodný a definitívny antitotalitár... sa otočí chrbtom k tomu, čo vytváralo jeho veľkosť, stane sa veľkým zblúdilcom, komplicom najhorších stalinistov a od Viedne po Moskvu, od Havany po Peking bude zastávať také postoje, ktoré hmla ani teórie pravdy a omylu nedokážu vysvetliť. To je najťažšia otázka... najviac strážené tajomstvo.“ ([2], 344)

Udalosťou, ktorá viedla Sartra k politickej angažovanosti a marxizmu, je podľa autora skúsenosť v internačnom zajateckom tábore v r. 1940 pri Trevíre, inak rodisku K. Marxa. Opiera sa o priznanie samotného Sartra. „V Stalagu som znova našiel formu kolektívneho života, ktorú som naposledy zažil na Ecole normale; v tábore som mal príjemný pocit, že som súčasťou ľudskej masy, a môžem vyhlásiť, že som tam bol 'v podstate šťastný'“. Stačí to na vysvetlenie toho, ako sa z neho stal „antidemokrat a lump“? ([2], 345)

Sartra opúšťajú spolupracovníci z redakcie *Les temps modernes*, (Etiemble a iní) i ďalší (Camus,⁵⁰ Merleau-Ponty, Lefort) a on opúšťa ich; vzory nachádza vo svojich postavách, najmä v Samoukovi z *Hnusu*. Ale bolo by treba, ak máme pochopiť druhého Sartra, jeho „druhé“ dielo, znova preskúmať *Kritiku dialektického rozumu a Slová*, texty, ktoré sú „v príkrom rozpore s *Bytím a ničotou*“. Ale aby sme nepomenuli marxizmus. Ak raný Sartre nebol marxistom, nezostal verný ani svojim

z ulice.

⁴⁹ Nástup a podpora marxizmu v celej Západnej Európe boli dôležité aj z iného hľadiska: na udržiavanie ruského medveďa v tvrdom ideologickom spánku. Lebo fakt, že víťaz vojny si proti všetkej logike pozatvára okná namiesto toho, aby ich otvoril, patrí medzi najväčšie paradoxy druhej svetovej vojny. Sartre sa tak chtiac nechtiac stal jedným z oficiálnych západných filozofov.

⁵⁰ Sartre, vyzbrojený « neprekonateľným » marxizmom, už nie je schopný viesť konštruktívny dialóg, ako možno ukázať na vzťahu Sartre – Camus („Camusova aféra“), v ktorom sa B.-H. L. postaví na Sartrovu stranu: *Prečo dať predsa len skôr za pravdu Sartrovi, ktorý sa mylil, než Camusovi, ktorý sa nemylil*. Vraj preto, lebo sartrovská filozofia náhodilosti je z hľadiska myslenia podnetnejšia.

vzorom, Bergsonovi, Husserlovi, Nietzschemu, Heideggerovi, keďže nepomáhali porozumieť davu! Zostáva vlastne len Marx, ktorého bude musieť starostlivo preštudovať alebo aspoň predstierať, že ho študuje. Je to kritický Marx. Je to taký Marx, ktorý je predovšetkým slepý voči otázke jedinečnosti..., aby pochopil, čo uňho predstavuje nie človek či dejiny, ale Spoločnosť.” ([2], 363)⁵¹

B.-H. L. si predsa len uvedomuje, že Sartrove „omyly“ nepravdia len, z toho, že „sa stal vlastným samoukom a že v Stalagu sa tešil z pocitu bratstva. Na druhej strane je to ale jeden zo zdrojov Sartrovho blúznenia, biograficko-filozofická udalosť, ktorá ho predvídateľne a neúprosne priviedla k tvrdeniu, že v ZSSR je absolútna sloboda kritiky a Castro je skvelý muž.“ ([2], 364)⁵²

Podľa autora sú tu ďalšie tri faktory, ktoré formovali „druhého“ Sartra, ktorý je už možno na ceste návratu ku svojim koreňom. Prvým je transparentnosť. „Sartre bol a bude apoštolom priezračnosti..., ale teraz je to niečo iné. A v jasnej žiare znovunájdenej spoločnosti, v chvejúcim sa, ale žiarivom svetle všetkých Stalagov duše, ktoré pozná v druhej časti svojej existencie, zmení imperatív transparentnosti... svoj zmysel. Bude to imperatív politický. A ideologický. Morálny. Je povinnosťou každého človeka povedať všetko, ukázať všetko, aby nič neuniklo spoločnému vedomiu a bdelosti.“ ([2], 365) Pravdu má spoločnosť, nie jednotlivec, bude tvrdiť ten, kto bol celý život individualistom.

Ak sa mohol raný Sartre javiť ako antihumanista, teraz je „humanistom s veľkým H. Znamená to, že verí v špecifickú kvalitu človeka, v to, čo mu je vlastné.“ A takúto kvalitu človeka nenachádza v bývalom ZSSR, ale v teroristoch z Tretieho sveta.

A nakoniec je tu otázka ľudskej podstaty, ktorú si prvý Sartre nekladie – ved' existencia predchádza podstatu –, ale ten druhý už áno, napr. v prípade „černošstva“, ako ho propagoval po osamostatnení Senegalu L. S. Senghor. Etnický partikularizmus sa má plne prežiť, ak sa má stať univerzálnym: „Jedinou cestou k zrušeniu odlišností rás je antirasistický rasizmus.“ ([2], 368)

Podľa B.-H. L. „Sartrova prehra“ nesúvisí natoľko s učením, ktoré sformuloval, ale predovšetkým s jedným menom, s menom Hegelovým, ktorý bol prorokom, mesiášom a autorom nového evanjelia v jednej osobe a ktorému zo súčasníkov neunikol nikto – ani Kojève, Blanchot, Merleau-Ponty, ani G. Gurvitch, Althusser, Foucault, Lacan, R. Aron, J.-T. Desanti alebo Derrida. Tak ako ich predchodcovia, ktorých B.-

⁵¹ B.-H. L. nie je jediný, kto sa domnieva, že Sartre nebol marxistom, myslí si to aj J. Párainová-Vialová. Sartrov vzťah k marxizmu pripomína vzťah bývalého francúzskeho prezidenta F. Mitterranda k socializmu. Tento možno jediný francúzsky profesionálny politik svojej doby začal svoju politickú kariéru za Pétaina, potom sa stane vyznávačom socialistických myšlienok, ba aj socialistickým lídrom, srdcom však zostane pravičiarom.

⁵² Na túto kritiku mohol Sartre reagovať tým – tento argument nespomína ani B.-H. L. –, že marxizmus bol do bývalého ZSSR importovaný práve zo Západu, čo platí aj o Kube, s tým rozdielom, že Castro sa k nemu priklonil predovšetkým z taktických a strategických dôvodov. R. Merle to dobre ukázal vo svojom *Fidelovi Castrovi*.

H. L. nazve „Hegelovi Židia“⁵³, vymedzujúc ich ako „tých, ktorí melancholicky alebo hnevľivo, nieisto alebo naopak posilnení vierou mávajú zástavou revolty a sú odhodlaní pokračovať v boji za filozofiu navzdory tomu, že budú... obviňovaní z ignorantstva a naivity a sami budú mať niekedy pocit, že ustupujú pred rozpormi a spormi, pre ktoré bolo hegelovstvo kritizované“ ([2], 377).

Chronologicky posledným „Hegelovým Židom“ je Sartre, tento cudzopasník na veľkých systémoch. Hegel so svojou *Fenomenológiou ducha* je prítomný najmä v *Bytí a ničote*, či už ako inšpirátor, alebo predmet kritiky. Sartre so svojou dialektikou bez syntézy, ako sme videli, je presvedčený, že jeho model stojí nad modelom jeho predchodcu, inými slovami, že „*Bytie a ničota* je *Fenomenológia ducha*, lenže dokonalejšia“ ([2], 385). Po prečítaní *Bytia a ničoty* a oboznámení sa so Sartrovými predsavzatiami do budúcnosti „cítíme, že Sartre je posledný v rade veľkých európskych filozofov. Alebo hádam posledný zo všetkých?“ Sartre však, bohužiaľ, zlyhá. Dielo zostane nedokončené, bez pokračovania, a ani plány sa neuskutočnia.

Namiesto toho sa objaví *Kritika dialektického rozumu* s iným vymedzením filozofie, existencializmu, a najmä vpádom marxizmu. Lebo chce dať marxizmu solidný filozofický základ, dialektiku umiestniť výlučne do dejín a na individuálnu rovinu. Konkrétnejšie, Sartre zisťuje, že je nevyhnutný prechod od „túžby k potrebe“, od „tubytia (*Dasein*) k praxi“ a od „zničujúceho vedomia“ k jeho situovaniu v „hmotnom a sociálnom svete“. Lenže *Kritika dialektického rozumu*, to sú aj revolúcia, militantné nátlakové skupiny („groupes de fusion“), obhajoba vraždy, lynčovanie. Z „angažovaného“ intelektuála sa stáva ľavicovo orientovaný politik.

On, ktorý sa po študentských nepokojoch v r. 1968 prizná, že „nebol stvorený pre politiku, tá ho však tak zmenila, že ju nakoniec musel robiť...“ ([2], 397). Až vtedy? Čoskoro sa stane rekordmanom v názoroch, prejavoch, komentároch, pamfletoch, podpisoch pod petíciami, často aj zbytočných. „Zarmútený a zarmucujúci Sartre sa tak stáva politickým aktivistom reagujúcim na udalosti ako Pavlovov pes, hovorcom toho či onoho, behá z jednej tribúny na druhú, prináša dobré správy, šíri novú vieru, sovietsku, kubánsku, čínsku, maoistickú...“ ([2], 397) Ale nechýba ani postoj k Židom, ako o tom svedčia *Úvahy o židovskej otázke*, ktoré a stretli s veľmi pozitívnym ohlasom. Sartre si naozaj nechce nikoho pohnevať. Táto viera však ešte nie je tá pravá, na návrat kyvadla jedného života ešte treba počkať

Medzitým sa objavili *Slová* a s nimi Nobelova cena, ktorú Sartre odmietne.⁵⁴ Podľa samotného Sartra ide o „pokos o demystifikáciu“, a to literatúry, tejto chiméry.

⁵³ B.-H. L. podáva vlastné delenie týchto „Židov“ na tri typy. V prvej skupine sú známi mladohegelovci (Feuerbach, Marx), tí, ktorí uznávajú Hegelovo mesiášstvo, ale navrhnu iný kalendár a iný štát na jeho uskutočnenie. V druhej skupine sú tí, ktorí odmietnu mesiášstvo i koniec dejín (Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer, antihegelovec Bataille, Adorno, Derrida so svojou dekonštrukciou). Do tretej skupiny zaraďuje tých, ktorí dejiny vidia v pohybe, so živými aktérmi, ako tragédiu. Sem by patrili Renan, Rosenzweig, súčasníci Osvienčimu, títo svedkovia „protodejín“ alebo „zoodejín“, L. Strauss i „revizionistický“ Foucault.

⁵⁴ Aj také odmietnutia patria k budovaniu Sartrovho „imidžu“. O ďalších odmietnutých i prijatých počtách a pozvaniach pozri podkapitolu *Pocty* ([2], 213 a n.).

Naozaj zasvätil celý život len nejakému preludu? Je na vine literatúra? Podľa autora nejde ani o nejaké nové *Vyznania* à la Rousseau, ani o klasickú biografiu. Tento návrat do detstva je predsa len príležitosťou na určité bilancovanie a hľadanie identity stratenej v paradoxoch života a diela. Či nie je identita jestvujúcna, ktorým je človek, „naratívna“? (P. Ricoeur).

Na jednej strane sa Sartre vyhovára, že popud písať mu prišiel zvonku, od starého otca Ch. Schweitzera, ale na druhej strane mal príkaz písať zakódovaný „hlboko pod kožou“, písanie sa stalo jeho životnou potrebou. Ako vnuk kňaza, katolík (po otcovi) a protestant (po matke) síce skoro prepadol skepticizmu pod vplyvom ľahkovážneho voltairovského ducha, ale teraz je mystikom, ktorému sa viera vrátila v podobe literatúry. Spisovateľ je ako farár: aj on má prispieť k spásu svojich blízkych tým, že „sa ich ujme... Človek píše pre svojich blízkych alebo pre Boha“. Sartre sa rozhodne byť tým druhým. Toto rozhodnutie je vzápätí korigované „sartrovským nietzscheovstvom“. Farársky spisovateľ môže stokrát hovoriť o spásu duší, no v skutočnosti myslí len na spásu tej svojej.

Najhorším previnením podľa autora je literatúra chápaná ako nevyhnutnosť „obrátiť sa k imaginármu“, čo z nej robí lož a slová sa stávajú vecami. Ak antisemiti vytýkajú Židom, že „ignorujú lekcie a ticho prírody“, potom je Sartre „židovskejší než oni“, keďže o prírode a svete sa dozvedel z kníh, ktoré boli „jeho vtákmi a hniezdami, domácimi zvieratami, maštaľou a vidiekom“. To nie je všetko.

Literatúra je viac než chiméra, je to „neuróza, chorobný stav, ktorý treba ako všetky choroby liečiť“, už to nie je ona, ktorá lieči. Nepovedal už inde, že umelecké dielo je druhom šialenstva? *Slová* tak „napísal proti slovám“. „Nijako však neporozumieme,“ predbežne uzatvára tento svoj exkurz B.-H. L., „pokiaľ ide o zmysel *Slov*, možno aj ich krása nám unikne, ak nepochopíme, čo autora stálo napísanie knihy – prinajmenšom desať rokov pochybností, úzkostí, okamžikov úžasu a obáv... – ak nezačujeme, to čo naznačujú alebo čo hovoria úplne jasne v epilógu: nastal koniec literatúry, ja som tú knihu napísal, aby som sa s literatúrou navždy rozlúčil.“ ([2], 411)

A predsa nejde ani o klasickú literárnu rozlúčku. Sartre zostane spisovateľom – či netreba ešte napísať *Flauberta* a zomrieť? –, hoci si už nemyslí, že by spisovateľ mal používať svoje „pero ako meč“. Napriek tomu sú *Slová* aj „politickou knihou“, politickým vysporiadaním sa s *Hnusom*, v ktorom sa ešte na ľudstvo „pozeral z výšky“, prehliadal jeho utrpenia. Tak ako už nešlo o to, svet vysvetľovať, ale o to, ako ho zmeniť, tak slová už nemajú byť na začiatku, ale na konci. Sartre prešiel oboma etapami. Predtým však patril k tým, „ktorí verili, že Umenie je absolútne – *absolútne*, ako *ab-slovere*, odlúčené od každej náhodnosti sveta“ ([2], 416).

Hodnotiť *Slová* ako „politickú“, ba dokonca „maoistickú“ knihu, pretože v nej Sartre „vykresľuje skutočný román svojho obrátenia – ako zvolil politiku proti Umeniu, a to nadobro“ potom, čo sa už raz politickým angažovaním „zbavil filozofie“, je prinajmenšom diskutabilné, ak nie nezmyselné. Nespočíva pravý zmysel každého obrátenia práve v návrate ku koreňom, v hľadaní základu? Sú *Slová* posledným

Sartrovým slovom?⁵⁵

Toto hodnotenie prekvapuje o to viac, že kontrastuje s charakteristikou „Sartra ako 'muža obrneného proti všetkým totalitarizmom', charakteristikou, ktorá predsa prevládala v celej publikácii, ktorá končí vetou: Pri prameni sartrovského totalitarizmu teda stojí tento posledný rys – nenávisť k literatúre a k sebe.“ ([2], 427)

Lebo slepý filozof, ktorý „vytvoril filozofiu zraku“, je dobrý už len na *Epilóg*. Sartre nie je jediný spisovateľ, ktorý ku koncu života stratí zrak. Stalo sa to napr. aj Borgesovi, ktorý však na rozdiel od Sartra, ktorý „zabil v sebe vnútro, dokáže s týmto neduhom žiť aj tvoriť. Vsadil na viditeľný svet proti svetu vnímateľnému a zvnútornenému na spôsob perspektívnej samovraždy. Jeho slepota bola preto preňho záhubou ducha.“ ([2], 431) Zodpovedá takéto strohé konštatovanie skutočnosti?

Na druhej strane sa autor so svojim hrdinom lúči ťažko: ešte musí – z úcty k faktom? – priblížiť posledných 5 rokov jeho života. Sartre už je v spoločnosti istého Pierra Victora alias Benny Lévyho, ktorý sa stane jeho priateľom a spolubesedníkom, jeho, ktorý svoju koncepciu vybudoval bez toho, aby reagoval na kritiky okolia a ktorý sa pohyboval výlučne v dámskej spoločnosti. Argument slepoty nestačí, že by do úvahy prichádzala aj homosexualita? Nechal sa Sartre zviať týmto „intelektuálom nového typu“ a novým „vodcom“, ktorým sa tento mladý Egypťan židovského pôvodu, ktorý sa usadil vo Francúzsku, stal?⁵⁶ Lebo vodcom už nie je Sartre.

Je však plný nápadov, plánov, hovorí o novej knihe, v ktorej budú tak *Bytie a ničota*, ako aj *Kritika dialektického rozumu* rozmetané. Napokon, iba niekoľko týždňov pred smrťou Sartre akoby ožije a týždenníku *Le Nouvel Observateur* poskytne rozhovor pod názvom *Nádej dnes*,⁵⁷ ktorého obsah vyvolá medzi sartrovcami „škandál“. Nikdy „nepocítil úzkosť“, „hnus len predstieral“, „nesmrteľnosť jestvuje“, „oslovuje ho predstava o vzkriesení tela po smrti“, obdivuje židovský národ, ktorý vždy žil a žije „metafyzicky“, atď. „Pre všetkých týchto ľudí je Sartre nielen starý, ale navyše zhlúpnutý. Podlieha čaru Bennyho Lévyho, ale navyše je pod jeho kuratelou. Stal sa korisťou tohto židovsko-lavičiarkeho ničomníka a tento perverznejší spovedník, ktorý ho úplne rozvrátil, vymámil na filozofovi v poslednom ťažení, aby sa svojho diela zriekol.“ ([2], 438)

Kto manipuloval koho? – pýta sa B.-H. L. Podľa priznania samotného Sartra,

⁵⁵ „A toto je posledná udalosť. Po objave spoločenstva a filozofickej prehre nasledovalo tretie osudové rozhodnutie, keď v sebe zabil spisovateľa. Na konci tejto vraždy, alebo presnejšie, na konci tohto sebevraždného pokusu, na konci kritiky literárneho náboženstva... spočíva celá politická logika, ktorá zďaleka presahuje prípad jednej sartrovskej osoby.“ ([2], 426)

⁵⁶ Tento krajne ľavicový militant sa vo Francúzsku čoskoro stane vedúcou osobnosťou maoistických krúžkov, ale postupne začne múdriť – Sartre je svedkom tejto postupnej konverzie – a prechádza od Maa k Mojžišovi a k Talmudu. A dnes by mal byť rabinom niekde v Jeruzaleme. Inak je to štvrtá dôležitá židovská postava v Sartrovom živote (po R. Aronovi, C. Lanzmannovi a adoptívnej dcére Arlette Elkaimovej.) K svojmu pôvodnému menu Benny Lévy sa vráti na Sartrov popud.

⁵⁷ *L'Espoir maintenant*. Vyjde aj knižne pod názvom *Moc a sloboda (Pouvoir et liberté)*.

konečne našiel oponenta, s ktorým mohol viesť platónsky dialóg, „nepozná lepší spôsob, ako si uvedomiť rozpor s tým, čo sám písal okolo roku 1950. Až keď si uvedomil, keď zistil, že pozná (rozumej Lévy) celú históriu jeho myslenia..., keď pochopil, že je chodiacou pamäťou jeho uvažovania a že... sa stal 'preňho zaujímavým'...“ ([2], 439) A „v Biblii našiel základy ontológie, morálky i odbojového uvažovania“.

Podľa autora by to však nebola „prvá Sartrova sebadeštrukcia. Tento technolog popierania, profesor nevery, vždy zastával povinnosť myslieť proti sebe...“. Podobne už *Kritika dialektického rozumu* popierala *Bytie a ničotu* a *Slová* zas popierajú obe tieto diela. V tomto popieraní vidí autor mechanizmus posledného Sartrovho obrátenia na základe židovskej inšpirácie. Pozoruhodné a objavné je celkové hodnotenie *Moci a slobody*: „Sartre sa v tejto knihe nesnaží o 'politiku'. Neposkytuje svojim maoistickým priateľom tak ako v texte *Búriť sa je správne* vojnové zbrane ani nástroje, ktoré by mohli zničiť intelektuála v človeku. Myslí. Začína znova myslieť. A práve to stará sartrovská garda, ale tiež čitatelia a väčšina komentátorov odmietla vidieť.“ ([2], 441) Ak si všimneme s akou ľahkosťou sa Sartre ústne i písomne vyjadroval, mohli by sme mať dojem, že hovoril i písal rýchlejšie, než myslel. Nepriamo na tento problém upozorňuje aj krátky odstavec nazvaný: *Čo sa mieni myslením?* ([2], 203). V ňom a dozvedáme, že myslenie ako meditovanie, premýšľanie, dozrievanie, preosievanie Sartre odmieta. „Pokiaľ je subjekt tým, čo tvrdí on, a je dejiskom tej najvýnimočnejšej udalosti, potom myslenie prebieha skokmi, trhnutím, odrazmi, odskokmi, otrasmi, výbuchmi, detonáciami, vzplanutím, proste stále len udalosťami.“

Čo znamená podľa autora „byť židom“ pre Sartra? Štyri veci. V prvom rade v tom treba vidieť novú filozofiu činu, novú ideu revolúcie, a to v zmysle „židovského mesianizmu“. Lebo „revolučné ideológie, všetky marxizmy, leninizmy, stalinizmy, maoizmy sa stali väzňami ponímania dejín ako 'pramatky' výrobných spôsobov...“

Ďalej je to myšlienka spoločenstva, keďže Sartre váhal medzi filozofiou individua a filozofiou spoločnosti. „Túžba po spoločnosti je v židovskom myslení, aj židovský boh hovorí k zástupom...“

V prípade židovského národa treba revidovať hegelovskú tézu, podľa ktorej dejiny robia len štáty. A nakoniec, etika, ktorú Sartre nedokáže napísať, hoci ju sľubuje. V židovstve objaví i pojem záväzku. „Druhý ma zaväzuje“, to je konštitutívny prvok môjho vedomia. Naproti tomu „*groupes de fusion*“ ako bratstvo teroru, kľúčový pojem sartrovej koncepcie historického materializmu, sú nanútené, chýba im „vzájomné vedomie“. To nie je všetko: „to najväčšie prekvapenie“ si B.-H. L. necháva na koniec.

Koncepcie majú nielen autorov, ale aj kmotrov. V Sartrovom prípade je to Lévinas, ktorý stojí pri zrode jeho nového systému, a treba dodať, že i jeho obrátenia. „Posledný Sartre je lévinasovec.“ ([2], 448) Pravda, nie verejne a v knihách ani na základe kontaktov, aj keď sa Sartre s fenomenológiou zoznamoval v 30-tych rokoch vďaka Lévinasovým prácam. Je to ten istý B. Lévy, ako sa autorovi podarí vystopovať, ktorý, robiac akúsi spojku medzi oboma filozofmi, ktorí sa vraj nikdy osobne

nepoznali,⁵⁸ bude sprostredkovať názory jedného tomu druhému. „Tužil (Lévy) vôbec, aký úžasný kúsok v dejinách filozofie spískal? Uvedomoval si, že práve naštepuje... myslenie jedného veľkého filozofa na myslenie iného veľavýznamného filozofa? Mal z toho radosť?... Neprežíval práve po smrti ľavičiarstva, krachu revolúcie atď. svoju poslednú skúsenosť veľkého ilegála, profesionála sprisahania a tajných spojení?“ Tieto otázky zostávajú bez odpovede. Pozná ju len on.

Tak či onak, ide o zvláštny druh stretnutia, „na diaľku“. „Potom je tu výlučný a nezameniteľný posol prechádzajúci z jedného územia na druhé, od jedného spôsobu myslenia k druhému, a jeho prostredníctvom sa obaja dohováraajú, odpovedajú si... Posol je akýsi dvojitý špión, vyslanec sartróvskych mocností pri Lévinasovom uvažovaní, tajný lévinasov splnomocnenec pri sartróvskej svätej slolici.“ Myslenie vlastne neprebíha inak, pričom je to možno účinnejší druh stretnutia než na základe textov. Stretnutia potvrdzujúceho „počiatok konca veľkých svetských mesianizmov, ktoré pokropili krvou 20. storočie, Lévinasova a Sartróva zrážka na pitevnom stole epochy.“ Kruh sa uzavrel.

Záver. Treba však robiť z tohto Sartróvho obrátenia až taký veľký prípad a vysvetľovať ho bohvieako komplikovane? Je Sartróv prípad až taký ojedinelý? Nemal autor naporúdzi podobné obrátenia, napr. takého Garaudyho, Sartróvho súčasníka, korešpondenta i vzoru pre jednu zo sartróvskych postáv, ktorý tiež na staré kolená prejde na mohamedánsku vieru? Ku koncu života sa obrátil aj ne jeden politik, napr. G. Husák a pred ním jeho príklad a bývalý seminarista J. Stalin. Lebo príliš vychýlené kyvadlo životnej amplitúdy sa raz musí vrátiť, ak to dostatočne dlhý život a podmienky umožnia, aj keď nie po tej istej dráhe ako v Sartróvom prípade, ktorého korene boli kresťanské. „Taký obrátený ateista,“ napísal Sartre ešte v *Bytí a ničote*, „nie je jednoducho veriacim: je to veriaci, ktorý poprel ateizmus sám od seba, ktorý svoj projekt byť ateistom zatlačil v sebe do minulosti. Nová voľba sa tak dáva ako začiatok, pokiaľ je účelom, a ako účel, pokiaľ je začiatkom; je ohraničený dvojitou ničotou a ako taký realizuje v extatickej jednote nášho bytia istý zlom.“

Sartre najväčší filozof? Dejiny filozofie, to nie sú len mená známych filozofov, ale aj nespočetní anonymní autori. Počet autorov a vzorov uvádzaný v príručkách dejín filozofie je tak príliš veľký a príliš malý zároveň. Naučiť sa filozofovať však možno len na konkrétnom autorovi. A Sartre, ktorý sa medzitým stal klasikom, iste patrí medzi takýchto autorov.

⁵⁸ I tu treba autora poopraviť. V rozhovore s F. Poirém z r. 1986, uverejnenom v autobiografickej knižke ([17], 87), sám Lévinas tvrdí, že so Sartróm sa osobne stretol trikrát: pred vojnou na sobotňajších stretnutiach u G. Marcela, potom pri príležitosti udelenia Dr. h.c. Jeruzalemskou univerzitou a rok pred Sartróvou smrťou, o listovej výmene ani nehovoriac.

- [1] LÉVY, B.-H.: *Le siècle de Sartre*. Enquête philosophique Paris, Grasset 2000.
- [2] LÉVY, B.-H.: *Sartrovo století. Filozofické zkoumání*. Brno, Host 2003.
- [3] LÉVY, B.-H.: *Barbarie à visage humain*. Paris, Grasset 1979.
- [4] LÉVY, B.-H.: *L'Idéologie française*. Paris, Grasset 1981.
- [5] SMREKOVÁ, D.: *Zbohom Sartrovi?* Bratislava, Iris 1996.
- [6] COHENOVÁ-SOLALOVÁ, A.: *Sartre 1905 – 1980*. Paris, Gallimard 1989.
- [7] SARTRE, J.-P.: *Štúdie o literatúre*. Bratislava, SVKL 1964 (prel. A. Vantuch).
- [8] DOSSE, F.: *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris, La Découverte 2001.
- [9] SUARES, G.: *Vladimir Jankélévitch. Qui suis-je?* Paris, Manufacture 1986.
- [10] BESNIER, J.-M.: *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine II*. Paris, Grasset 1993.
- [11] JANSSEN, P.: „Sartres Mißdeutung menschlicher Realität aus der Seinsverschlossenheit des An-sich-seins. Zu Anfang und Ende von 'Das Sein und Nichts'“. In: *JTLA*, vol. 26, 2000, s. 25 – 49 (slov. in *FILOZOFIA*, 60, č. 5, 2005, s. 355 – 382).
- [12] PARAIN-VIAL, J.: *Tendances nouvelles de la philosophie*. Paris, Centurion 1978.
- [13] DESCOMBES, V.: *Stejně a jině. Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933 – 1978)*. Praha, OIKÚMENÉ 1995 (prel. M. Petříček jr).
- [14] PARAIN-VIAL, J.: *Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur*. Lausanne, L'Age d'homme 1989.
- [15] SARTRE, J.-P.: *L'être et le néant. Essais d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard 1973.
- [16] SARTRE, J.-P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1997. (Prel. J. Švantner). (Orig.: *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris, Nagel 1946).
- [17] POIRIE, F.: *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Paris, Manufacture 1987.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/3186/23.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.
 Filozofický ústav SAV
 Klemensova 19
 813 64 Bratislava
 SR