

Preklady Sartrových diel do slovenčiny a češtiny

Cesty k svobodě, 1. díl. Věk rozumu, ELK, Praha 1946 (Les Chemins de la liberté. L'Age de raison. Gallimard, Paris 1945)

Cesty k svobodě, 2. díl. Odklad, ELK, Praha 1947 (Les Chemins de la liberté. Sursis. Gallimard, Paris 1945)

Věžňové z Altony, Dilia, Praha 1961 (Les Séquestrés d'Altona. Gallimard, Paris 1961)

Uragán nad cukrem, SNKLU, Praha 1961 (Ouragan sur le sucre. Gallimard, Paris 1960)

Mouchy, Orbis, Praha 1964 (Les Mouches. Gallimard, Paris 1943)

Štúdie o literatúre, SVKL, Bratislava 1964

Zeď, SNKLU, Praha 1965. 2. vyd. Orbis, Praha 1992 (Le Mur. Gallimard, Paris 1939)

Múr, Slovenský spisovateľ, Bratislava 1966 (Le Mur. Gallimard, Paris 1939)

Marxizmus a existencializmus, Svoboda, Praha 1966

5 her a a jedna aktovka, SNKLU, Praha 1966

Dramata, Orbis, Praha 1967

Nevolnosť, Československý spisovateľ, Praha 1967. 2. vydanie Odeon, Praha 1993 (La Nausée. Gallimard, Paris 1938)

Slova, Mladá fronta, Praha 1965, 2. vyd. 1967 (Les Mots. Gallimard, Paris 1964)

Slova, Svoboda, Praha 1992

Cesty k slobode, 1. diel. Vek rozumu, Slovenský spisovateľ, Bratislava 1994 (Les Chemins de la liberté. Gallimard, Paris 1979)

Existencializmus je humanizmus, Slovenský spisovateľ, Bratislava 1997 (L'Existentialisme est un humanisme. Nagel, Paris 1970)



„TO, ČO SOM“

Autoportrét sedemdesiatnika
Le Nouvel Observateur jún, júl 1975

21. júna 1975 mal Jean-Paul Sartre sedemdesiat rokov. Hoci nemal veľkú chuť pripomínať si svoje výročie, poskytol pri tejto príležitosti dlhý rozhovor jednému z najlepších znalcov svojho diela Michelovi Contatovi. Tento autoportrét predbežne bilancuje život plný nespočetných súbojov. Sartre sa v ňom vyjadruje ku všetkým veľkým témam svojho života: literárnej tvorbe, štýlu, politike, ženám, hudbe, peniazom, veku, revolúcii... Prinášame výber z tohto rozsiahleho rozhovoru.

Už vyše roka sa šíria reči, v podstate dobroprajné, o vašom zdravotnom stave. Dovršili ste sedemdesiat rokov. Ako sa máte?

Ťažko povedať, že dobre, ale zároveň sa nemôžem veľmi sťažovať. [...] Dostal som krvácanie do ľavého očného pozadia – zasiahlo oko, ktorým som ešte videl. Na pravé oko som v podstate oslepol, keď som mal tri roky – a v tomto okamihu ešte nejasne rozoznávam tvary, vnímam svetlá, farby, ale už nevidím ostro predmety ani tváre. A tým pádom nemôžem čítať ani písať. Presnejšie povedané, môžem písať, čiže vytvárať rukou slová, a aj to v súčasnosti celkom uspokojivo robím, ale nevidím, čo napíšem. A čítať nemôžem vôbec: vidím riadky, medzery medzi slovami, ale samotné slová už nerozoznávam. Stratil som schopnosť čítať a písať, už nemám možnosť prejavíť sa ako spisovateľ: S mojim povoláním je koniec.

Neschopnosť písať je teda poriadny úder. Hovoríte o tom vyrovnané...

Svojím spôsobom som prišiel o všetok zmysel bytia: ak chcete, bol som a už nie som. Mal by som byť zničený, ale cítim sa celkom dobre, i keď neviem prečo. Pri pomyslení na to, čo som stratil, nie som smutný alebo nostalgický.

[...]

Vaše filozofické rukopisy sú napísané jedným ťahom ruky, takmer bez škr-tania; vaše literárne rukopisy sú naopak extrémne prepracované, vylepšované. Prečo ten rozdiel?

Ide o dve odlišné veci. Vo filozofii musí mať každá veta iba jeden jediný zmysel. Postup, ktorý som napríklad použil pri písaní *Slov*, kde som sa pokúsil dať každej vete zmnožené a prekrývajúce sa významy, by bol vo filozofii nesprávny. Napríklad vysvetlenie pojmov *bytie*

pre seba a *osebe* môže byť zložité a môžem pri tom použiť viacero prirovnaní, viacero dôkazov, ale stále treba zotrvať pri myšlienkach, ktoré sa musia dať uzavrieť. Na tejto úrovni sa nenachádza úplný zmysel – ten môže a musí byť v rámci celého diela plurálny – čiže netvrdím, že filozofia je taká jednoznačná ako vedecká komunikácia.

Literatúra má vždy do istej miery do činenia s *prežitým*; nič z toho, čo hovorím, nie je úplne vyjadrené tým, čo hovorím. Tú istú skutočnosť možno vyjadriť takmer nekonečným počtom spôsobov. Až celá kniha určuje typ čítania, ktorý si vyžaduje tá-ktorá veta, rovnako ako tón hlasu, ktorým čítame, či už nahlas alebo v duchu.

Typ úplne objektívnej vety, s akou sa často stretne u Stendhala, nevyhnutne opomína mnoho vecí, ale zároveň zahŕňa všetko ostatné, a tým pádom obsahuje súbor významov. Úlohou autora je dostať tieto významy do diela. Z čoho vyplýva, že práca na štýle nespočíva v cizelovaní vety po vete, ale v neustálom myslení na celkové vyznenie výjavu, kapitoly a v konečnom dôsledku celej knihy. Ak máte celok, napíšete dobrú vetu. Ak ho nemáte, vaša veta bude pôsobiť falošne alebo neopodstatnene. Závisí od autora, či je táto práca dlhá alebo namáhavá. Vo všeobecnosti je ale vždy ťažšie písať povedzme štyri vety do jednej než jednu vetu do jednej, ako je to vo filozofii. Veta typu „Myslím, teda som.“ môže mať nekonečné dôsledky vo všetkých možných smeroch, ale ako veta má zmysel, ktorý jej dal Descartes. Avšak, keď Stendhal napíše: „...Pokým mohol vidieť zvonice vo Verrières, Julien sa často obzeral,“ hovorí jednoducho, čo jeho postava robí, no zároveň hovorí aj to, čo Julien cíti, a tiež, čo cíti Mme de Rênal atď.

Celkom určite sa oveľa ťažšie nachádza veta, ktorá vydá za viaceré, než sa vymyslí veta typu

„Myslím, teda som.“ Predpokladám, že Descartes sformuloval túto vetu, len čo sa mu vynorila v mysli.

[...]

Neprekáža vám hovoriť o sebe?

Nie. Prečo? Som presvedčený, že ten, kto poskytuje rozhovor, by mal vedieť povedať v ňom o sebe to najpodstatnejšie. Podľa mňa sa medziľudské vzťahy narušajú tým, že každý z nás pred tými ostatnými niečo skrýva, tají. Nie nevyhnutne pred všetkými, ale práve pred osobou, s ktorou v danom okamihu hovorí.

Myslím, že tajomstvo treba vždy nahradiť priehľadnosťou, a veľmi dobre si viem predstaviť deň, keď dvaja ľudia pred sebou nebudú mať žiadne tajomstvá, pretože ich nebudú mať pred nikým, pretože subjektívny život, rovnako ako ten objektívny, bude úplne otvorený, odovzdaný. Nemožno súhlasiť s tým, aby sme odhaľovali svoje telo, ako ho odhaľujeme, a skrývali svoje myšlienky, pretože, podľa mňa, medzi telom a vedomím neexistuje podstatný rozdiel.

Neodhaľujeme naše myšlienky len tým ľuďom, ktorým sa skutočne odhaľujeme aj telesne?

Telesne sa odhaľujeme každému, bez ohľadu na nejaký sexuálny vzťah: prostredníctvom pohľadov, dotykov. Vy mi odhaľujete svoje telo, ja vám odhaľujem to moje: každý z nás existuje pre druhého ako telo. Neexistujeme však rovnakým spôsobom ako vedomie, myšlienky, aj keď myšlienky sú len obmenami tela.

Ak by sme chceli naozaj existovať pre druhého, existovať ako telo, ako telo, ktoré môže byť kedykoľvek obnažené – aj keď to nikdy nerobíme –, myšlienky by sa mali tomu druhému zjavovať, akoby vychádzali z tela. Slová vytvára jazyk v ústach. Všetky myšlienky by sa mali takto zjavovať, aj tie najneurčitejšie, najpomínuteľnejšie, najneuchopiteľnejšie. Inak povedané, nemalo by už existovať utajovanie, tajnostkárstvo, ktoré sa v niektorých storočiach vnímali ako mužská a ženská česť, čo považujem za hlúposť.

Čo je podľa vás najväčšou prekážkou priehľadnosti?

V prvom rade Zlo. Myslím tým skutočnosť, že činy sú podnecované rozdielnymi princípmi a môžu dospieť k výsledkom, ktoré odmietam. Zlo sťažuje prenos akýchkoľvek myšlienok, pretože neviem, do akej miery niekto druhý vy-

chádza pri svojich myšlienkach z rovnakých princípov ako ja. Tieto princípy môžu byť dozaista do určitej miery objasnené, vydiskutované, stanovené; nie je však pravda, že môžem diskutovať s hocikým o hocičom. S vami môžem, ale nejde to s mojím susedom alebo chodcom na ulici: v najlepšom prípade sa radšej pobije, akoby so mnou vážne diskutoval.

Je tu teda istá zdržanlivosť, ktorá pramení z nedôvery, nezájmu, strachu, a preto tomu druhému buď nedôverujem vôbec, alebo mu verím len minimálne. Ja osobne sa mimochodom v rozhovore s ľuďmi, ktorých stretávam, nevyjadrujem ku všetkému, ale snažím sa byť čo najzrozumiteľnejší. Myslím si totiž, že celé toto temné miesto, ktoré v sebe máme – rovnako temné pre nás ako pre ostatných – môžeme sami pre seba objasniť tak, že sa budeme snažiť byť jasní pre tých druhých.

Nehľadali ste túto priehľadnosť najprv v písaní?

Nie najprv, súčasne. Ak chcete, v písaní som zašiel najďalej. Sú tu však aj každodenné rozhovory so Simone de Beauvoir, s inými ľuďmi, s vami, a práve dnes sa v rozhovore s vami snažím byť čo najzrozumiteľnejší a najpravdivejší, aby som úplne poskytol, alebo sa aspoň pokúsil úplne poskytnúť svoju subjektivitu. V podstate vám ju nedávam, nedávam ju nikomu, pretože zostávajú veci, ktoré ani mne nejdú vypovedať, ktoré si môžem hovoriť pre seba, ale ktoré vzdorujú tomu, aby som o nich hovoril niekomu inému. Ako každý, aj ja mám temnú stránku, ktorá nechce byť vypovedaná.

Nevedomie?

Vôbec nie. Hovorím o veciach, ktoré *viem*. Vždy existuje určitá oblasť, ktorá je nevypovedaná a nechce byť vypovedaná, ale chce, aby som o nej vedel. Viete dobre, že všetko nemožno povedať. Nazdávam sa však, aby neskôr, čiže po mojej smrti a možno až po tej vašej budú ľudia čoraz viac hovoriť o sebe, čo spôsobí veľkú zmenu. Mimochodom, myslím si, že táto zmena bude súvisieť s naozajstnou revolúciou.

Aby sa vytvorila spoločenská harmónia, musí človek úplne existovať pre svojho blížneho, ktorý musí rovnako úplne existovať preňho. Dnes to nie je možné dosiahnuť, ale som toho názoru, že sa tak stane, keď sa uskutoční zmena ekonomických, kultúrnych a citových vzťahov. A to tak, že

v prvom rade sa odstráni materiálny nedostatok, ktorý je podľa mňa základom všetkých minulých a súčasných antagonizmov medzi ľuďmi, na čo som poukázal v Kritike dialektického rozumu.

Bezpochyby vzniknú nové antagonizmy. Nedokážem si ich predstaviť, nikto si ich nedokáže predstaviť, ale nebudú prekážať takej podobe spoločenskosti, kde sa každý úplne odhalí každému. Takáto spoločnosť by samozrejme nemohla byť iná než svetová, pretože ak by čo i len na jednom mieste na svete pretrvávali nerovnosti či výhody, konflikty nimi spôsobené by krok za krokom znovu ovládli celý spoločenský organizmus.

Nerodí sa písanie práve z tajomstva a antagonizmu? V harmonickej spoločnosti by možno stratilo opodstatnenie...

Písanie sa určite rodí z tajomstva, no nezabúdajme, že sa buď snaží tajomstvo skryť, a teda klamať – čiže nie je zaujímavé –, alebo ponúka istý náhľad na tajomstvo, či sa ho dokonca pokúša vyčerpať poskytnutím svedectva o tom, kto sme zoči-voči ostatným ľuďom – a v tom prípade postupuje presne v zmysle priehľadnosti, o ktorú mi ide.

Niekedy v roku 1971 ste mi povedali: „Už je načase, aby som konečne povedal pravdu.“ A dodali ste: „Budem ju však môcť povedať iba v literárnej fikcii.“ Prečo?

Mal som vtedy v pláne napísať novelu, do ktorej som chcel nepriamo vložiť všetko, čo som chcel povedať už predtým. Bolo by to niečo ako politický testament, pokračovanie môjho životopisu, ale tohto plánu som sa nakoniec vzdal. Prvok fikcie by bol býval nepatrný; vytvoril by som postavu, o ktorej by si čitateľ mohol povedať: „Muž, o ktorého ide, je Sartre.“

To však neznamená, že by sa pre čitateľa mali postava a autor zhodovať, ale že najlepší spôsob, ako pochopiť postavu, by bol hľadať v nej to, čo má zo mňa. To som chcel napísať: fikciu, ktorá by nebola fikciou. To iba jednoducho zodpovedá písaniu v dnešnej dobe. Poznáme sa málo a ešte nemôžeme zo seba samých vydať všetko. Pravdou v písaní by bolo, keby som povedal: „Držím pero, volám sa Sartre, myslím si toto.“

Nemôže sa pravda vyjadriť nezávisle na tom, kto píše?

To už nie je zaujímavé. Znamená to odstrániť jednotlivca a osobu zo sveta, v ktorom žijeme a pridržať sa objektívnych právd. K objektívnym pravdám môžeme dospieť aj bez premýšľania o svojej vlastnej pravde. Ak máme však hovoriť o danej objektivite a zároveň o subjektivite, ktorá stojí za touto objektivitou a ktorá je súčasťou človeka rovnako ako jeho objektivita, vtedy musíme napísať: „Ja, Sartre.“ A keďže to dnes nie je možné, pretože sa nepoznáme dostatočne, obchádzka prostredníctvom fikcie umožňuje priblížiť sa viac k tejto totalite objektivite a subjektivite.

Povedali by ste teda, že ste sa viac priblížili k pravde prostredníctvom Roquentina či Mathieua ako napísaním Slov?

Možno, no skôr si myslím, že Slová nie sú pravdivejšie ako Hnus alebo Cesty k slobode. Niežeby skutočnosti, ktoré približujem, neboli pravdivé, ale Slová sú tiež istým druhom románom. Románu, ktorému verím, ale ktorý napriek tomu zostáva románom.

Vyjadрили ste sa, že je načase povedať konečne pravdu, čo by sme mohli chápať aj tak, že až doteraz ste iba klamali.

Nie, neklamal, ale hovoril som iba polovičnú, štvrtinovú pravdu... Napríklad, nikdy som neopísal sexuálne a erotické vzťahy, ktoré som prežil. Napokon, nevidím dôvod, aby som tak učinil, iba ak by sme žili v takej spoločnosti, kde by každý vyložil karty na stôl.

[...]

Z pamäti Simone de Beauvoir vieme, že približne od roku 1957 ste pracovali s pocitom obrovskej naliehavosti. Simone de Beauvoir hovorí, že ste viedli „vyčerpávajúci zápas s časom, so smrťou“. Myslí, že ste pocítovali takú silnú naliehavosť, lebo ste sa cítili byť jediný, kto dokáže povedať niečo, čo muselo byť bezpodmienečne vypovedané. Je to tak?

Svojím spôsobom áno. Písal som vtedy Kritiku dialektického rozumu, ktorá ma pohltila a zaberala mi všetok čas. Pracoval som na nej desať hodín denne, chrúmal som pritom tabletky ko-

rydranu - ku koncu som ich bral dvadsať za deň - a v podstate som cítil, že tú knihu musím dokončiť. Amfetamíny mi v porovnaní s mojím normálnym rytmom až trojnásobne zrýchľovali myslenie a písanie, a ja som chcel napredovať rýchlo.

Bolo to v čase, keď som sa po Budapešti rozišiel s komunistami. Rozchod nebol úplný, ale pretrhlo sa puto. Pred šesťdesiatym ôsmym suplovalo komunistické hnutie celú ľavicu, čiže rozchod so Stranou vytváral istý druh exilu. Človek odrezaný od tejto ľavice buď prešiel napravo ako tí, čo sa pridali k socialistom, alebo vyčkával. Jediné, čo sa dalo robiť, bolo pokúsiť sa poriadne premýšľať o tom, o čom komunisti premýšľať zakazovali.

Napísanie Kritiky dialektického rozumu som považoval za spôsob, ako si vyrovnať účty s mojím vlastným myslením, ktoré nebolo pod tlakom komunistickej strany. Kritika je protikomunistická, ale zároveň marxistická. Nazdával som sa, že komunisti úplne pokrívili, zdeformovali skutočný marxizmus. Dnes o tom nie som až taký presvedčený.

[...]

Boli by ste rád, keby sa splnila predpoveď Rolanda Bartha, že vás čoskoro úplne prirodzene znovu objavia?

Dúfam v to.

Ku ktorej časti vášho diela by sa mala vrátiť nová generácia?

Sú to Situácie, Svätý Genet, Kritika dialektického rozumu a Diabol a Pánboh. Situácie, kritika a politika, sú, ak chcete, nefilozofickou časťou môjho diela, ktorá má k filozofii najbližšie. Chcel by som, aby tu zostali, aby ich ľudia čítali. A tiež Hnus. Myslím, že z čisto literárneho hľadiska je to to najlepšie, čo som kedy napísal.

Po Máji 1968 ste mi povedali: „Keby niekto prečítal všetky moje knihy, zistil by, že som sa v hĺbke duše nikdy nezmenil, že som vždy ostal anarchikom...“

To je pravda. [...] Zmenil som sa však v tom zmysle, že keď som písal Hnus, bol som anarchista bez toho, aby som o tom vedel. Neuvedomoval som si, že to, čo tam píšem, by sa mohlo komentovať anarchisticke, vnímal som len vzťah k metafyzickej idei „hnusu“, k metafyzickej idei existencie. Až potom som prostred-

níctvom filozofie v sebe objavil anarchistickú bytosť. Neobjavil som ju však pod týmto názvom, pretože dnešná anarchia nemá nič spoločné s anarchiou roku 1890.

Vlastne ste sa nikdy nepridali k takzvanému anarchistickému hnutiu.

Nikdy. Bolo mi naopak veľmi vzdialené. Nikdy som však nad sebou nezniesol nijakú moc a vždy som si myslel, že anarchiu, čiže spoločnosť bez moci, je možné uskutočniť.

Boli by ste v podstate predstaviteľom novej anarchie, anarchistického socializmu. Preto natoľko neprotestujete, keď o vás jeden z priateľov hovorí, že budete Marxom 21. storočia?

Ach, viete, takéto proroctvá! Ale v konečnom dôsledku, prečo by som protestoval, keď si želim, aby ma čítali aj o sto rokov - aj keď si tým nie som taký istý. Želám si však, aby na základe mojich prác vznikali nové, ktoré pôjdu ešte ďalej. [...]

Ako žijete dnes?

Môj život je prostý, pretože sa nemôžem veľmi pohybovať. Vstávam o pol deviatej. Často prespávam u Simone de Beauvoir, a keď sa ráno vraciam domov, stávam sa na raňajky v kaviarni, ktorú mám po ceste. Najčastejšie v mojej najobľúbenejšej kaviarni Liberté na rohu Veselej ulice a bulváru Edgara Quineta. Vyhovuje mi jej názov a mám to dvesto metrov od domu. Na Montparnasse sa cítim ako doma. [...] Na Montparnasse bývajú skoro všetci moji priatelia. Poznám trochu miestnych ľudí, čašníkov v kaviarňach, predavačky novín, niekoľko obchodníkov.

Máte rád kaviarenský život?

Áno, je to môj život, vždy som takto žil. No kaviarenský život nie je presný výraz: obedujem neskoro, okolo druhej, a až do štvrtej zostávam v kaviarni. Občas, veľmi zriedkavo, večeriam so Simone de Beauvoir v reštaurácii. Stáva sa, že objaví novú, ktorú potom spolu vyskúšame; samého by ma to nezaujímalo.

Stretávate sa v súčasnosti s mnohými ľuďmi?

Stále s tými istými, ale len veľmi málo. Najmä so ženami, s tými, ktoré mi boli v živote blízke. A po-

tom pravidelne s tromi alebo štyrmi mužmi, kolegami z *Temps modernes*, raz za dva týždne, vždy v stredu.

Kde pramení pravidelnosť vašich návykov? Každý týždeň to isté, stále tie isté osoby, s ktorými sa stretávate v ten istý deň, v tú istú hodinu...

Myslím, že to súvisí s tým, že som potreboval pravidelné návyky, aby som dokázal produktívne písať. Nenapísal som tri romány za celý život, ale veľa, veľmi veľa strán. Rozsiahlejšie dielo nemožno napísať bez pracovnej disciplíny. To znamená, že som písal všade. Časť *Bytia a ničoty* som napríklad napísal na malom kopci v Pyrenejách, keď sme so Simone de Beauvoir a Bostom cestovali na bicykloch. Prišiel som prvý, sadol som si na zem pod skaly a začal som písať. Keď ma dostihli, sadli si vedľa mňa, ale ja som pokračoval v písaní.



V kaviarni na Montparnasse pred odmietnutím Nobelovej ceny

Samozrejme, často som písal v kaviarňach. Napríklad veľkú časť *Odkladu* a *Bytia a ničoty* som napísal v *Coupoles*, v *Trois Mousquetaires* na avenue Maine a neskôr vo *Flore*. No keď som v rokoch 1945–1946 býval u matky na Bonapartovej ulici 42 a potom, po roku 1962 na Raspailovom bulvári, skoro vždy som písal vo svojej pracovni. Písal som aj počas ciest a nacestoval som sa veru hojne...

Čiže návyky, o ktorých hovoríte, pochádzajú z čias, keď som si zariadil život podľa práce: od pol desiatej alebo od desiatej do pol druhej a potom od piatej alebo šiestej do deviatej večer. Takto som pracoval celý život. V súčasnosti je to tak trochu hluchý čas. Ale zachovávam si ten istý denný režim.

[...]

Vo vašom živote zohráva významnú úlohu hudba. Málo ľudí o tom vie...

Hudba pre mňa veľa znamenala, ako rozptýlenie a zároveň neodmysliteľná súčasť kultúry. Všetci v mojej rodine boli hudobníci: starý otec hral na klavíri a organe, stará mama celkom dobre na klavíri, mama hrala na klavíri dobre a spievala. Moji dvaja strýkovia – predovšetkým strýko Georges, ktorého žena bola tiež veľmi muzikálna – boli vynikajúci klaviristi, a bratranec Albert tiež hral celkom slušne na organe, veď viete... Skrátka, u Schweitzerovcov hral každý, a mňa v detstve hudba obklopovala.

Keď som mal osem alebo deväť rokov, chodil som na hodiny klavíra. Potom som až do dvanástich nehral. V Rochelle, v dome, kde som žil s matkou a otčimom, vo veľkom salóne, do ktorého sa chodilo len počas recepcií, stálo krídlo. Tak som sa začal učiť sám, najprv len operetné party, a potom štvorručne s matkou, napríklad Mendelssohna. A postupne aj ťažšie veci, Beethovena, Schumannna, neskôr Bacha, hral som síce s nepresným prstokladom, ale temer v tempe, v podstate som rešpektoval takt, aj keď nie celkom presne.

Nakoniec som dokázal zahrať pomerne náročné veci, Chopina a Beethovenove sonáty, až na tie úplne posledné, ktoré sú veľmi ťažké – z tých som hral len úryvky. A hral som Schumanná, Mozarta, a tiež operné a operetné árie, ktoré som aj spieval; mal som barytón, ale nikdy som sa neučil spievať. Keď sa to tak vezme, neučil som sa ani hrať: nikdy som si necivil rýchlou; ale tým, že som hral stále to isté, nebolo to zlé. Keď som mal dvadsaťdva rokov a študoval som

na École normale, dával som dokonca hodiny klavíra.

Nakoniec sa hra na klavír stala pre mňa dôležitou. Napríklad, keď som býval na Bonapartovej ulici 42 a Simone de Beauvoir ku mne popoludní prichádzala pracovať, začínala čítať alebo písať prvá, kým ja som sedel za klavírom, často aj dve hodiny. Hral som pre radosť, buď novú partitúru, ktorú som lúštil, alebo už po n-tý raz Bachove prelúdiá alebo fúgy, Beethovenove sonáty.

Hrávali ste aj pre priateľov?

Nie, nikto ma o to nikdy nepožiadali. Neskôr som hrával so svojou adoptívnou dcérou Arlette – spievala alebo hrala na flaute a ja som ju sprevádzal. Hrávali sme takto niekoľko rokov, ale namojveru, dnes už hrať nemôžem, prirodzene. Vlastne som prestal trochu skôr, než sa stala tá nehoda s očami, kvôli rukám, ktoré stratili obratnosť a ktoré sa mi nedarilo zosúladiť. Takže dnes hudbu počúvam viac ako predtým. Môžem povedať, že mám dobrý prehľad, od barokovej hudby až k atonalizmu.

U Simone de Beauvoir takmer každý večer počúvame platne, všemožné diela, a niekedy cez deň počúvam rozhlasovú stanicu France-Musique. Nikdy predtým, keď som písal, som pri tom nemal zapnuté rádio, ako to, zdá sa, robia niektorí spisovatelia. Ale dnes, keď pracujem menej, rád počúvam France-Musique, ktorá vcelku ujde.

Ktorí sú vaši obľúbení skladatelia?

Určite Beethoven, ktorý je pre mňa najväčším hudobníkom, Chopin, Schumann, a z modernej hudby traja najslávnejší atonalisti, čiže Schoenberg, Berg a Webern, všetkých troch mám veľmi rád, najmä Weberna, a tiež Berga, jeho Concerto na pamiatku anjela a samozrejme Wozzecka. Schoenberga nemám až tak rád, lebo je príliš profesorský. A ešte jedného hudobníka mám veľmi rád, Bartóka. Objavil som ho v Amerike v roku 1945, keď som bol v New Yorku. Predtým som ho vôbec nepoznal. Bartók bol, a stále je, moja veľká hudobná láska.

A ešte mám rád Bouleza; nie je geniálny, ale veľmi talentovaný. Ako vidíte, mám ekletický vkus. Veľmi rád mám aj starú hudbu: Monteverdiho, Gesualda, dobové opery. Mimochodom, opera sa mi páči ako taká.

Takže vidíte, že hudba zaberala pred mojimi fy-

zickými nehodami dobré štyri hodiny môjho dňa, a teraz ešte viac. Prirodzene, keby som si mohol vybrať, či stratím sluch alebo zrak, uprednostnil by som sluch, ale veľmi by mi to prekážalo práve kvôli hudbe.

Nikdy ste nekomponovali?

Ale áno, zložil som dokonca sonátu, ktorá je aj zapísaná. Malo by sa to trochu podobáť na Debussyho, už si dobre nespomínam. Mám veľmi rád Debussyho aj Ravela.

Existuje hudba, ktorú neznášate?

Ani nie. Schuberta, ak chcete, najmä jeho piesne. Nedajú sa prirovať napríklad k tým Schumannovým. Schubertove sú neohrabané a nemelodické. Vezmite si melódiu niektorej Schumannovej piesne a porovajte ich!

V podstate je zvláštne, že som vo svojich knihách o hudbe nikdy nehovoril. Myslím, že som nechcel opakovať, čo už bolo povedané. Raz som však napísal predslov do knihy Reného Leibowitza – jedného z mála hudobníkov, ktorých som poznal osobne –, ale hovorím tam viac o probléme významu hudby než o hudbe samotnej, a spomínaný text určite nepatrí medzi moje najlepšie.

V Hnuse je známa pasáž, podľa ktorej by sa mohli zdať, že nenávidíte vážnu hudbu: „A v koncertných sálach sa tiesnia ponižovaní a urážaní ľudia [...]. Veria, že krása s nimi súcíť. Hlupáci.“

To je pravda, vždy som si myslel, že hudba nie je príliš stvorená na to, aby sa počúvala na koncerte. Hudbu treba počúvať osamote, v rádiu alebo z platne, alebo keď ju hrajú traja–štyria priatelia. Nemá zmysel počúvať hudbu, keď sme obklopení množstvom neznámych ľudí. Hudba je stvorená na to, aby ju každý počúval individuálne. Prinajhoršom možno pripustiť koncert symfonickej hudby – i keď aj tá je stvorená na počúvanie osamote –, pri komornej alebo intímnej hudbe je to však absurdné.

Máte radšej intímnu hudbu?

Myslím, že nikomu sa nepodarilo zložiť dobrú symfóniu, je to príliš ťažké.

Ani Beethovenovi?

Ani Beethovenovi. Deviatu symfóniu možno s prízmúrením oka označiť za krásnu.

Nie je vaše odmietanie koncertov v podstate odmietaním ceremónii a spoločenských udalostí?

Niečo na tom možno bude. Každopádne nechodievam medzi ľudí, až na zriedkavé návštevy u mojich skutočných priateľov. Vždy som nenávidel večere len pre pozvaných: nenajete sa tam, oni jedia vás.

[...]

Považujete sa za osobnosť?

Nie, nemám v sebe veľa z osobnosti. Samozrejme viem, že o mne existuje určitá predstava, ale je to predstava iných, nie moja. Nevieam, či mám vlastnú predstavu: nemyslím si o sebe veľa, o sebe ako o jedincovi. Keď o niečom uvažujem, ide skôr o všeobecne platné myšlienky.

O seba som sa zaujímal tak v devätnástich a neskôr som stále viac hľadal zovšeobecnenia; keď som písal Imaginárno, pozoroval som sám seba, vrátil som sa vo svojom vedomí. V Slovách som chcel pochopiť svoje detstvo, moje minulé ja, a prostredníctvom neho zistiť, ako som sa stal tým človekom, ktorým som bol v okamihu písania. Bolo by však treba veľa ďalších kníh, keby som chcel vysvetliť, ako som na tom dnes. V súčasnosti, keď mám čas, venujem sa tomu spolu so Simone de Beauvoir, v rámci prípravy mojej autobiografie.

Snažím sa vysvetliť, ako sa veci menili, ako ma ovplyvnili určité udalosti. Nemyslím si, že príbeh človeka je napísaný v jeho detstve. Nazdávam sa, že sú ďalšie rovnako dôležité obdobia, ktoré treba brať do úvahy: puberta, mladosť a tiež zrelý vek. Vo svojom živote najzreteľnejšie vnímam zlom, ktorý spôsobil dva takmer úplne oddelené momenty, až natoľko oddelené, že keď sa teraz nachádzam v druhom z nich, nie celkom sa spoznávam v tom prvom. Ide o obdobie pred vojnou a po nej.

Vojna naozaj rozpolila môj život na dvoje. Začala sa, keď som mal tridsaťštyri rokov, a skončila, keď som mal štyridsať, a bol to naozaj prechod z mladosti do zrelosti. Zároveň mi odhalila niektoré stránky sveta i mňa samého. Práve počas vojny som napríklad zažil hlboké odcudzenie v zajatí, vtedy som spoznal svoj vzťah k ľuďom; spoznal som, čo je to nepriateľ, skutočný nepriateľ, nie protivník, čo žije v tej istej spoločnosti ako vy a útočí na vás slovne, ale nepriateľ, čo vás jednoduchým znamením, ktoré dá ozbrojeným mužom, môže dať zatknúť a posadiť do basy.

Vtedy som však takisto spoznal síce utláčaný, ubitý, ale stále existujúci spoločenský poriadok, spoznal som demokratickú spoločnosť práve prostredníctvom toho, že ju utláčali, ničili, a my sme bojovali o zachovanie jej hodnoty s presvedčením, že po vojne sa obrodí. Vtedy som, ak chcete, prešiel od predvojnového individualizmu a jednotlivca k sociálnemu, k socializmu. Bol to skutočný medzník v mojom živote: predtým, potom. „Obdobie predtým“ podnecovalo diela ako Hnus, kde je vzťah k spoločnosti metafyzický, a „obdobie potom“ ma pomaly podnietilo k napísaniu Kritiky dialektického rozumu.

Nebol rovnako rozhodujúcim zvratom rok 1952, keď ste sa zblížili s komunistami, a potom rok 1968?

Päťdesiaty druhý nebol veľmi dôležitý. Počas štyroch rokov som mal ku komunistom veľmi blízko, ale moje myšlienky sa nezhodovali s ich myšlienkami, a oni to vedeli. Používali ma tak, aby sa do ničoho príliš nenamočili, a tušili, že opustím ich rady, ak by došlo k udalosti, akou bola Budapešť; čo som aj urobil. Objektívne to môže predstavovať dôležitý zvrät, ale subjektívne nie natoľko, pretože som mal ako-tak svoje vlastné myšlienky, ktorých som sa počas styku s komunistami nevzdal; a znovu som ich objavil a rozvinul v Kritike dialektického rozumu. Rok 1968 bol dôležitý, to áno. Pre všetkých. Pre mňa špeciálne, ku komunistom som sa totiž pridal len preto, lebo pred šesťdesiatym ôsmym nebol naľavo nikto okrem nich a trockistov, čo boli v podstate nešťastní komunisti. Ak by po vojne bolo vzniklo nejaké ľavicové hnutie, hneď by som sa bol doňho zapojil.

[...]

Medzi tých, čo sa dlhodobo a vytrvalo pasujú s vaším dielom, patrí váš starý kamarát Raymond Aron.

Aronove myšlienky poznám až priveľmi dobre. Viem, kam mieri. Čo sa mňa týka, jeho stanovisko som dávno prekonal. Keď o mne píše, prezentuje svoje myšlienky a tým mojim nič nové neprináša. Čítal som jeho poslednú knihu, kde odmieta Kritiku dialektického rozumu. Nastoluje problémy, otázky, ktoré má z jeho hľadiska určite právo položiť, ale ktoré sa ma vôbec netýkajú. Podľa mňa prekrúca moje myšlienky, aby ich mohol ľahšie odmietnuť.

Aron tvrdí, mimochodom skôr smutne než zatrpknuto, že ste na jeho argumenty nikdy neodpovedali inak ako urážlivo...

Vo svojom živote som ho neurážal často. A keď, tak to bolo v roku 1968, pretože jeho vtedajšie postavenie som považoval za neúnosné. To, že inteligentný a vzdelaný profesor zareagoval na Máj 68 tak ako Aron, ukazuje obmedzenosť jeho inteligencie a vedomostí: nepochopil, čo sa vtedy dialo.

To ešte nie je dôvod na urážky.

Ale áno. Urobil som to vedome. Takto som mu naznačil, že sa sám postavil mimo spoločnosti, ktorú ohlasoval Máj 68. Zbral som jeho vylúčenie na seba. Predtým to bol profesor, s myšlienkami ktorého som nemusel súhlasiť. Prednášal ich na Sorbonne pred študentmi, ktorí o nich mohli diskutovať. Všetko toto som úplne akceptoval pred šesťdesiatym ôsmym. Keď som



Jean-Paul Sartre a Raymond Aron (1979)

videl, čo si myslel o študentoch, jeho odmietanie univerzitného systému ako takého, nadobudol som presvedčenie, že svojich študentov nikdy nepochopil. Útočil som naňho ako na profesora, profesora nepriateľského voči vlastným študentom, a nie na vydavateľa *Le Figaro*, ktorý si môže hovoriť, čo chce.

Vo všeobecnosti sa málo zapájate do diskusií o ideách...

Píšem knihy, nachádzajú sa v nich myšlienky, stačí na ne odpovedať napísaním iných kníh.

Neodpovedali ste však Merleau-Pontymu, ani Lévi-Straussovi, ani Raymondovi Aronovi, ktorí predsa napísali texty, kde odporujú tým vašim.

Nie, načo? Povedal som, čo som mal, oni zaujali odlišné stanovisko. Nech to povedia ľudia, ktorí nesúhlasia s tým, čo bolo o mne napísané. Nebudem to robiť sám. Nie je to pohrdanie. Napríklad, mám ďaleko k tomu, aby som pohrdal Lévi-Straussom – naopak, považujem ho za veľmi dobrého etnológa –, ale o Kritike dialektického rozumu napísal strany, ktoré sú podľa mňa absurdné. Ale nebudem mu to hovoriť. Načo?

A jednoduchá výmena názorov?

Neznášam intelektuálne diskusie o ideách, človek v nich klesá pod svoju úroveň, natára veľa hlúpostí.

Nikdy ste neobjavili myšlienku tým, že ste ju formulovali počas diskusie?

Nie. Mohol som sformovať ešte neustálenú myšlienku v rozhovore so Simone de Beauvoir. Vysvetlil som jej hlavné tézy diela Bytie a ničota, keď ešte nebolo napísané. Bolo to počas „čudnej vojny“. Ešte v zárodku som jej vysvetľoval všetky svoje myšlienky.

Pretože bola na rovnakej úrovni filozofického poznania ako vy?

Nielen to, bola jediná na mojej úrovni poznania mňa samotného, toho, čo som chcel urobiť. Bola teda takým dokonalým partnerom do diskusie, akého zriedkavo nájdeme. To je výnimočný dar. Pravdepodobne je mnoho spisovateľov, mužov či žien, ktorých miloval a ktorým pomáhal niekto veľmi inteligentný. To je, napríklad, prípad George Eliot: jej druhý manžel jej veľmi pomohol. Medzi mnou a Simone de

Beauvoir je jedinečné, že máme rovnocenný vzťah.

Ste jeden pre druhého najväčším kritikom?

Presne tak. Kritiky, ktoré potom vychádzajú v novinách alebo časopisoch, ma môžu viac či menej potešiť, ale vlastne mi na nich nezáleží. Bolo to tak už od Hnusu.

Stalo sa vám, že ste sa museli brániť pred kritikou Simone de Beauvoir?

Ach, často! Často sme sa aj pourážali. Vždy som však vedel, že nakoniec bude mať pravdu ona. Čím nechcem povedať, že prijímam všetky jej pripomienky, ale väčšinu áno.

Ste na ňu rovnako prísny?

Absolútne. Čo najviac prísnosti. Nemá zmysel kritizovať inak ako prísne, ak máme to šťastie, že kritizovaného človeka milujeme.

Vaším jediným partnerom do diskusie je teda Simone de Beauvoir. Vaše študentské diskusie s Nizanom alebo s Aronom vo vás však predsa len čosi zanechali...

Ani nie. Veľa som diskutoval s Aronom či s Politzerom, ale nedalo mi to nič. S Nizanom, áno, snáď predsa len čosi. Lenže sme sa navzájom vzdialili, keď sa stal marxistom, čo znamená, že prijal myšlienky, ktoré mu neboli vlastné v čase, keď sme sa spriatelili, a ktorých



Sartre a de Beauvoir (1979)

následky boli výraznejšie, ako si myslel. Ocitol som sa odrazu zoči-voči myšlienkam, ktorým som celkom nerozumel, ktoré som poznal len málo – napriek tomu, že som čítal Kapitál, síce som ho prečítal, ale nerozumel som mu, čím chcem povedať, že ma nezmenil. Tieto myšlienky mi začali prekážať ako niečo prekliate, křčovité, posmešné, pretože človek, ktorého som mal rád, ich používal ako vážnu pravdu a zároveň si nimi zo mňa robil žarty. Marxizmus ma zneisťoval, pretože to boli myšlienky môjho priateľa, ktoré prijal počas nášho priateľstva. A marxizmus pre mňa ostal, minimálne do vojny, ako niečo, čo mi vadilo, ubližovalo, ukazovalo, čo všetko ešte zďaleka nepoznám a musím sa naučiť. A nedarilo sa mi naučiť sa to. V tom čase v Le Havre som čítal Marxove diela a marxistické diela; nechytal som sa však, nechápal som ich význam.

Počas vojny, okupácie, keď som bol členom skupiny odbojárov, v ktorej boli komunisti, to pre mňa začalo naberať na sile. A potom, po vojne, som zaplnil desiatky poznámkových zošitov o morálke, ktoré som však stratil: tieto poznámky neboli nič iné ako diskusia s marxizmom [tieto zošity vyšli posmrtné v roku 1983 pod názvom Zošity o morálke, pozn. prekl.]

Trváte aj dnes na nezávislosti existencializmu od marxizmu, ktorú ste hájili v roku 1957?

Áno, úplne.

Súhlasíte teda stále s nálepkou existencialistu?

To slovo je hlúpe. Mimochodom, ako viete, nezvolil som ho ja: nalepili ho na mňa a ja som súhlasil. Dnes by som to už neurobil. Nikto ma však už nenazýva „existencialistom“, iba v učebniciach, kde to nič neznamená.

Nálepka ako nálepka, dávate prednosť „existencialistickej“ alebo „marxistickej“?

Ak by som si už musel vybrať nálepku, radšej by som bol existencialista.

Existencializmus sa nepodrobil jednej skúške, a tou je moc. Mnohí ľudia dnes tvrdia, že keď sa marxizmus stal ideológiou moci – sovietskej

moci –, vyjaval svoju podstatu mocenského myslenia. Čo si o tom myslíte?

Je to v istom zmysle pravda. Myslím, že napriek tomu, že bol marxizmus v ZSSR prekrútený, tvoril súčasť sovietskeho systému. Marxizmus vôbec nie je nemeckou či anglickou filozofiou 19. storočia, ktorá slúžila ako plášť diktátorskému systému 20. storočia. Myslím, že práve marxizmus je jadrom sovietskeho systému a že ním nebol deformovaný.

Zároveň ste však presvedčený, že sovietsky režim je totálne fiasko. Nevyvracia to vaše tvrdenie z roku 1957, že „marxizmus je neprekonanou filozofiou našej doby“?

Myslím, že základné črty marxizmu pretrvávajú: triedny boj, nadsťodnota atď. U Sovietov prevádzal mocenský prvok marxizmu. Ako mocenská filozofia ukázal podľa mňa marxizmus v sovietskom Rusku svoje limity. Nazdávam sa, ako sa to tak trochu snažím povedať v On a raison de se révolter (Človek má dôvod na vzburu), že dnes potrebujeme novú myšlienku, ktorá vezme do úvahy marxizmus, aby ho presiahla, odmietla a znovu ho prijala, obalila ho. Iba pod touto podmienkou dospejeme k ozajstnému socializmu. Myslím, že som spolu s mnohými tými, ktorí dnes uvažujú, vytýčil cesty tohto presahu. Týmto smerom by som sa chcel teraz uberať vo svojej práci, ale som na to pristarý. Želám si iba, aby v mojej práci pokračovali iní.

[...]

V roku 1960 ste hovorili o tom, ako si vážite a máte rád Fidela Castra.

Áno. Ale neviem, čo je s ním v súčasnosti. Odmietol nás, keď sme protestovali proti uväzneniu Padilla. Bol k nám hrubý, hoci my sme hrubí neboli, pretože som k nemu v hĺbke duše stále prechovával priateľstvo. Páčil sa mi, a to sa nestáva často; veľmi sa mi páčil.

Koho si ešte vážite?

Maa. Maa si nesmierne vážim; aspoň tak to bolo pred niekoľkými rokmi. Celkom som nepochopil „kultúrnu revolúciu“. Niežby som bol čo i len v najmenšom proti, ale nepodarilo sa mi utvoriť si jasnú predstavu, čo to vlastne znamená; a myslím, že ani oni v tom nemajú jasno. Jednou z posledných ciest,

na ktorú by som sa chcel vydať, je cesta do Číny. Zažil som ju v roku 1955, v určitom historickom okamihu. A potom prišla „kultúrna revolúcia“. Teraz by som chcel Čínu navštíviť opäť; myslím, že by som jej lepšie porozumel.

Pocítujete k niekomu obdiv?

Nie. Nikoho neobdivujem, a nechcel by som, aby obdivovali mňa. Ľudia nemajú byť obdivovaní: všetci sú rovnakí, sú si rovní. Dôležité je to, čo robia.

Napriek tomu ste mi raz povedali, že obdivujete Victora Huga...

Och, len trochu. Neviem presne pomenovať, čo cítim k Victorovi Hugovi. Má v sebe veľa odsúdeniahodného, ale tiež veľa krásneho. Z toho popleteného zmätku som vycúval tvrdením, že ho obdivujem. V skutočnosti ho však neobdivujem viac než iných. Nie, pretože pocit obdivu predpokladá, že sme niečo menej ako ten, ktorého obdivujeme. No viete, že podľa mňa sú si všetci ľudia rovní a nemajú sa čo obdivovať. Skutočný pocit, ktorý môže človek od človeka vyžadovať, sa nazýva úcta.

Odkedy vás poznám, zaráža ma, že sa o svojich priateľoch nezriedka vyjadrujete veľmi kriticky...

Pretože viem, akí sú! A aký som ja! Rovnako kritický by som mohol byť k sebe.

A čo by ste na sebe skritizovali?

Vždy mi napadne, že som nebol dostatočne



Jean-Paul Sartre a Fidel Castro (1960)

radikálny. Vo svojom živote som prirodzene urobil množstvo chýb, menších či väčších, ktoré môžu mať takú alebo onakú príčinu, ale v pozadí každej chyby stálo, že som nebol dosť radikálny. [...]

Je dosť zarážajúce, že nemáte pocit viny.

Nemám ho, to je pravda. Nikdy sa necítim byť vinný, a nikdy som ani nebol. Moja rodina mi veľmi skoro vštepila pocit, že som vzácne dieťa. Zároveň tam bol pocit mojej nedôležitosti, ktorý trochu protirečil myšlienke vlastnej hodnoty. Hodnota je vír, ktorý zahŕňa ideológie a odriekania, kým nedôležitosť, to je holá skutočnosť. Ale našiel som si fintu: prisudzoval som si hodnotu, pretože som cítil nedôležitosť, ktorú iní necítili. Stal sa teda zo mňa človek, ktorý rozprával o nedôležitosti, a tým pádom človek, ktorý sa zhodnocoval tým, že v nej hľadal zmysel a význam. To je jasné.

Nemyslíte, že stopy pocitu viny by sa mohli nájsť v spôsobe, akým pristupujete k peniazom?

Nemyslím si to. Hneď na začiatku treba povedať, že nepochádzam z rodiny, v ktorej sa vzťah medzi peniazmi a prácou chápal jasne ako niečo ťažké, namáhavé.

Môj starý otec veľa pracoval, ale pracoval s textami, a pre mňa písanie a čítanie predstavovali zábavu. Písal, bavil sa, pozoroval som ho, ako opravoval písomky, bavilo ma to; a potom, v pracovni mal knihy, rozprával sa s ľuďmi, dával im hodiny nemčiny. A toto všetko mu prinášalo peniaze. Ako vidíte, ten vzťah nebol jasný.

Neskôr, keď som sám písal, bol vzťah medzi peniazmi, ktoré som dostával, a knihami, čo som písal, nulový: nerozumel som mu, lebo som si myslel, že kniha sa zhodnocuje počas stáročí. A tým pádom symbolizovali peniaze, ktoré mi prinášali moje knihy, niečo nedôležité. Ak chcete, prvotný vzťah peňazí a môjho života pretrval. Je to hlúpy vzťah.

Moja práca, môj spôsob života, úsilie, ktoré mi prinášalo radosť – písanie ma vždy uspokojovalo – a popri tom moje povolanie profesora, ktoré s tým všetkým čiastočne súviselo, nič z toho ma nedesilo. Robil som to rád. Načo by mi za týchto okolností boli peniaze? No napriek tomu som ich dostával.

V súvislosti s pocitom viny som mal na mysl skôr spôsob, akým peniaze rozdáвате.

Aby som mohol dávať, musel som ich najprv mať. Mohol som ich rozdávať až od osemnástich, devätnástich rokov, keď som na École normale doučoval, a tým pádom mi dávali peniaze. Mal som trocha peňazí, mohol som ich rozdávať. Ale čo som rozdával? Peniaze, papieriky, ktoré som dostával za prácu, čo ma uspokojovalo. Nepoťažkával som ich v rukách ako niečo cenné, boli to kúsky papiera, ktoré som dával tak, ako som ich dostával. Len tak, pre nič za nič.

Mohli ste chcieť niečo si kúpiť, vlastniť.

Aj to sa mi stávalo. Nerozdával som všetko, čo som dostával, kupoval som si teda veci. Nikdy som však nechcel mať vlastný dom alebo byť. Čiže chcem povedať, že pri rozdávaní peňazí som nepocítoval nijakú vinu. Dával som ich, lebo som mohol, a ľudia, o ktorých som sa zaujímal, ich potrebovali. Peniazmi som nikdy nezakrýval svoj omyl, ani som ich nerozdával preto, že by ma ako také ťažili.

[...]

Summa summarum, mali ste až doteraz dobrý život?

Vcelku áno. Nevieam, čo by som mu mohol vyčítať. Dal mi, čo som chcel, a zároveň ma naučil, že to nestojí za veľa. Nuž, ale čo narobíme? (Rozhovor sa končí výbuchom smiechu, ktorý vyvolal rozčarovaný tón tohto posledného vyhlásenia.) Treba sa stále smiať. Napíšte: „Sprevádzané smiechom.“

z francúzštiny preložila Monika Michnová



ČLOVĚK, KTERÝ VŽDYCKY ŘÍKAL „NE“

EWA BIEŃKOWSKA

Listy 6/2000, s. 75-78

Byl to – kromě generála de Gaulla – nejslavnější Francouz druhé poloviny našeho století, což znamená, že se s jeho jménem spojovalo nejvíc sporů a problémů, nejvíc nadšení i nenávisti. Jako čochka v sobě soustřeďoval rozpory, iluze, promyšlená šílenství té třídy, kteří se po druhé světové válce nikoliv neúspěšně snažili převzít vládu nad dušemi či nad svědomím lidstva, jež za sebou právě zanechalo světovou hrůzu – třídy intelektuálů.

Představoval snad nejuplněnější, ba až zkarikované vtělení právě tohoto lidského druhu – odborníků na pochopení světa a přednášení jeho smyslu jiným. Na vytváření (literárními či filozofickými prostředky) takového obrazu člověka, v němž se nacházeli mladí i méně mladí s vlastními zážitky a vlastní dezorientací. Několika generacím vštípl řadu pojmů, které budou nadále nezbytné pro analýzu morální tváře epochy: existencialismus, angažovanost, volba, esence a existence. Až po tu mez, kde začíná absurdita, zosobňoval zásadu negace, ducha popírání, které nepovažoval jen za hlavní povinnost intelektuála, ale jež připisoval lidské bytosti i jako její konstitutivní znak.

Sartre, čili ten, kdo vždycky říkal „ne“ existujícímu řádu věcí, politickým institucím, posvěceným samozřejmostem, netečnosti společenských vazeb, lidskému sklonu k fatalismu a smíření se světem, jaký je. Onen zápor užíval i proti sobě do té míry, že – jak kdysi řekl – hodnotu myšlenky poznával podle toho, že je mu nepřijemná. Člověk-zápor, koule duševní energie schopné (podle jeho přesvědčení) rozbít hotové a nehybné ve jménu vlastní svobody a nároků voči světu.

Rozměr jeho tvůrčí palety vzbudzoval obdiv, ale vedl také k úšklebkům. Romanopisec a povídkář. Autor tlustých filozofických traktátů, kde se myšlenka onáší v abstraktním živlu ještě volněji než u scholastiků. Dramatik s velkými divadelními úspěchy. Nelitostný literární kritik. Autor politických komentářů a ideových manifestů, dopisů, poznámek, rozmanitých nedokončených knih, které převzali jeho duchovní dědicové. Desetitisíce stran. Slova, slova jako reakce na každou událost, jev, na každou věc, která ho

v životě zaujala. Dnes už si nejsme tak jisti, zda je intelektuál především univerzálním popíračem, ale Jean-Paul Sartre nás přesvědčuje, že intelektuálem je ten, kdo žije v slovech, kdo proměňuje celý svůj život ve slova.

Do poslední chvíle, už slepý a nemocný, analyzuje skutečnost. Skládá ji, patetický a zarputilý, do myšlenkových schemat, znova ji vytváří jako struktury ze slov. Svět se mu vymyká? Ne tak zhurta! On ho přišpendlí jako motýla a znova ho bude vlastnit v podobě nových analýz, nových slov...

Jeho veřejná existence začíná hned po válce, kdy zakládá *Les Temps Modernes*, časopis, který se dodnes zabývá analyzováním politické situace. Vydává trilogii *Cesty k svobodě*, napodobující americký experimentální román. Propaguje ideje existencialismu, soustřeďuje kolem sebe skupinu vyznavačů. Jeho názory jsou pro jedny podvrtné, pro druhé osvobozující. Třeba tvrzení o lidské svobodě, která je svým vlastním základem a která způsobuje, že každý okamžik našeho života je volbou a klade na nás odpovědnost za podobu světa.

Je třeba číst jízlivé útoky na Sartra ze strany komunistů, v tehdejší Francii skutečné moci, a kvůli vyváženosti i kritiky konzervativních katolíků, pro které filozofův ateismus znamená pobídku k mravní ohavnosti. Jedni i druhí takto pracují na podobizně filozofa-spisovatele jako vtělení naprosté nezávislosti, suverenity vůči společnosti a jejím rituálům.

Tato suverenita se bude jedněm javit jako něco démonického (člověk, a nikoliv Bůh je sám sobě počátkem i koncem), pro jiné to bude maloměstská iluze (literát žijící ze zbytků, které mu hází kapitalistická mašinerie zisku), zatímco ještě pro jiné bude dílem vědomí, které podřizuje věci svému soudu (do té míry, že ho americký filozof Herbert Marcuse označil za „svědomí světa“).

Tím, že se ujímal slova prakticky ve všech otázkách veřejného života od obecných hospodářských struktur až po detailní opatření jednotlivých vlád, budil Sartre rovněž trapné podezření, že být intelektuálem a být angažovaný (pro něj je druhé logicky obsaženo v prvním) znamená být poněkud sebejistým diletantem, mluvit o věcech, do kterých jsme nikdy nepronikli. Takovou legitimaci filozof vystavuje sám sobě: on nestuduje, on se nenamáhá, aby poznal například ekonomii – on ji rozumí, což je mnohem důležitější – a ve jménu

svého rozumění ji odsuzuje! Poněkud sartróvská koncepce intelektuála tak neblaze zestárla, pak jistě proto, že předpokládala rovněž přistoupit na intelektuální amatérství, na obraz okouzlujícího všeušměla.

Přednášky z jeviště

Sartre nikoho nenechával lhotejným. Kritikům samozřejmě nikdy nechybějí argumenty, a i když mu třeba vyčítají negativismus, sami kráčejí v jeho stopách (uvědomuji si, že při psaní těchto slov vstupuji na nejistou půdu). Jeho povídkám a divadelním hrám se vyčítalo, že představují jen literární kostým filozofických tezí. O jeho filozofii se říkalo, že je to literatura maskovaná abstraktními pojmy.

Jak je to opravdu? Víme, že spisovatelské tvorbě je – zvláště dnes – těžké vymezit ostré hranice žánrů: kde končí román a kde začíná esej, kde končí poezie a začíná próza? Upozorňuje to na jistou zajímavou vlastnost Sartróva psaní. Například jeho dramata Mouchy, S vyloučením veřejnosti, Đábel a pánbůh jsou vystavěna jako malé pekelné stroje poháněné tezí a antitezí. Jejich úkolem je rozdrtit jednotlivce, který touží najít útočiště v nějakém hotovém názoru, hotové ideologii. Hrdinové se zmítají mezi jedním a druhým řešením, než pochopí (a mohou také nikdy nepochopit, pochopí za ně divák nebo čtenář), že žádné řešení nic nespraví, protože je to jen neuskutečnitelný útěk před svobodou a odpovědností, která z ní plyne.

V Mouchách, psaných za okupace a inscenovaných v podmínkách německé cenzury, autor metá všem do tváře, že jsou prohníli, že páchnou zločinem. Hra S vyloučením veřejnosti divákovi ukazuje, že právě druhý člověk představuje jeho mučící nástroj i nedosažitelnou naději na záchranu (více méně v téže době došel k podobnému objevu v polské literatuře Witold Gombrowicz). Đábel a pánbůh je zápis zkušenosti, podle které sami sobě lžeme, soudíme-li, že přebíráme cokoliv zvnějšku, odjinud než z vlastního uvědomení kategorie dobra a zla, přičemž teprve odehrávající se příběh je prubířským kamenem mravních hodnot.

Máme tu tedy tři filozofické přednášky rozepsané do dialogů? Není však vážná literatura

v jistém zmyslu znázorněním, zhmotněním nejdůležitějších problémů, jaké život a smrt kladou před jednotlivce? Nic si nenamlouvejme: v tomto smyslu filozofie představuje vnitřní dech, subtilní páteř všech velkých knih. Možná jde o to, že by ona páteř neměla vyčnívat z kůže, přičemž z rétorického opojení Sartróvých divadelních hrdinů ona kostra někdy trčí příliš.

A co s filozofií jako takovou? Tady je to složitější. Filozof Sartre přijíma fenomenologickou perspektivu – takovou, která odpovídá skutečnému lidskému vidění světa. Vycházíme od člověka a k němu se vracíme. Jsoucnou jako takové je pro nás nedostupné jinak než jako lidský prožitek. Tuto zkušenost se světem popisuje jeho nejslavnější filozofické dílo Bytí a nicota, bible existencialismu. V něm autor vypracovává své základní pojmy: svoboda, volba, negace.

Jak popisovat takové věci, na které není tradiční filozofie dobře připravena? Existuje určitý jazyk, který se v těchto věcech odedávna cvičí, který ukazuje jednotlivce ve střetu se skutečností – je to jazyk literatury. Když v Bytí a nicote čteme skutečně strhující popisy toho, v čem spočívá zvěcnění druhé osoby, co se děje, když se díváme klíčovou dírkou, co prožíváme při erotickom styku apod., je to právě literatura, již

byla přidělena poněkud jiná funkce, než je obvyklé. Když čteme, že každé setkání v tváři tvář, ať už je jeho povaha jakákoliv, je především konfliktem, jistým druhem metafyzického boje na život a na smrt, nemá smysl protestovat či shromažďovat opačné příklady. Vždyť to je úžasně pronikavá, podrobná zpráva o zážitcích lidské bytosti s netuctovou intelektuální a verbální výbavou.

Měli bychom toto prožívání vzít vážně, to však neznamená, že bychom je měli zobecňovat jako univerzální vzor, platný vždy a pro všechny. Vyslechněme je, jde o svědectví jednoho z nanejvýš zajímavých členů lidského společenství v – aspoň pro nás – v důležitém období přehodnocování a zmatků. Je to text, ze kterého se budou něčemu učit naši vnukové.

Levice – ale jaká?

Skutečným osudem se však Sartróvi stala politika. Osudem v tom smyslu, že tu jeho svo-

**Jean-Paul Sartre
nás přesvědčuje, že
intelektuálem je ten,
kdo žije v slovech,
kdo proměňuje celý
svůj život ve slova.**

boda nemohla již formovat tak volně, jak to šlo v díle, jehož látkou je jazyk. V politice narážela jeho svoboda na tvrdou překážku, na něco, co je neústupné. Protože imperativ angažovanosti nedokázal vidět jinak než ve formě angažovanosti politické, bývá jeho poválečný životopis čten jako klikatá cesta části francouzské levice. Levice velmi svébytně, prostě sartróvské.

Politická angažovanost vyžaduje zásadní volbu. Buď volíme přitakání danému stavu věcí, tedy vykořisťování mas, sociální nerovnosti a spolu s tím naprostou nesmyslnost lidského, osobního i kolektivního života – volíme tedy pravici, postavení „ničemy“, anebo sázíme na projekt přeměny světa, svržení nelidských struktur, nastolení „bratrství“ jako té podoby lidstva, která je naplní a spasí. A pak jsme lidmi levice, lidmi popření (toho, co jest) a zároveň i naděje (na to, co bude a co snad už začíná být tam, kam nedosáhl válec kapitalismu, drtící lidstvo).

Sartrovy poválečné trýzně můžeme tedy ve zkratce formulovat takto: nuže, levice – ale jaká? Tady je jádro jeho rozporných a nesympaticky spletených vztahů ke komunismu (k němuž se ostatně nikdy oficiálně nepřihlásil) i hledání něčeho nového mimo komunistické strany, které – pozdě, ale přece – odhalil jako zdroj lži. Od roku 1945 Sartre celých pětadvacet let udivuje, balamutí a děsí veřejné mínění. Udivuje rovněž svými obraty o sto osmdesát stupňů, které podle jeho vlastního citění vůbec neznamenají nedůslednost nebo nevěrnost sobě samému, ale náležitou odpověď na proměnlivou situaci. Hluboce vzato měl pravdu: těch pětadvacet let se neměnil Sartre, měnil se svět.

Na počátku padesátých let je komunistická strana vůdčí silou pokroku a „téměř“ nikdy se nemylí. Do té míry, že Sartre je velmi nespokojen s vyhlášením Chruščovovy zprávy, která zbytečně vnáší zmatek do hlav proletářů a nabízí zbraň pravici. Nicméně po vstupu vojsk do Budapešti v témže roce 1956 Sartre protestuje: komunisté se dopustili těžkého omylu. V roce 1968 nejen že komunisté nemají pravdu, ale ani proletariát není tou vedoucí silou, do níž filozof skládal naděje. Tou je zbouřená mládež, kolonizované národy, utiskované ženy – hnací síla budoucí revoluce.

A nikoliv dosavadní vlast komunizmu zosobňuje boj o novou společnost; přece jen už na Západ proniklo příliš mnoho zpráv o Sovětském svazu. Onen boj představuje lidová Čína, spalující

troud všechno, co je staré a ztrnulé. Sartre je nadšen kulturní revolucí, ačkoliv přiznává, že jí ještě plně nechápe – musí ji teprve podrobit analýze. Maoismus představuje budoucnost světa, a tak se filozof přidává ke skupině mladých pařížských maoistů a prodává na bulvárech její časopis.

Pro pozorovatele zvenčí je situace zarážející. Nenávist ke skutečnosti, ke světu rozvinutého kapitalismu se vším, co s sebou nese nejen v materiální a sociální sféře, ale také ve sféře psychologické a morální, nenávist k penězům a strukturám budovaným na penězích má absolutní charakter. Všechno, co slibuje, je likvidací, je vítáno jako záchrana. Sartrova filozofie, která považuje za základ mezilidských vztahů konflikt a boj, provádí svérázné salto mortale. Jestliže tento metafyzický boj proměníme v boj s utiskovateli, vyzbrojíme-li jej nenávistí k „ničemům“, pak po odstranění protivníka vstoupíme do prostoru „bratrství“, do společenství rovnosti.

A tak podobně jako v tyglíku alchymistů zůstává po revolučním násilí na dně čistě zlato mezilidského bratrství, což je jiné jméno té spásy, která je pro nás dostupná (?). Napsala jsem otazník, protože ze Sartrových spisů i prohlášení je těžké vyvodit, zda onu spásu (kategorii přísně metafyzickou) považoval za materiálně dosažitelnou (jako společnost rovnosti), nebo za svého druhu „regulativní ideu“, k níž máme směřovat bez jakékoliv záruky jejího uskutečnění.

Spletitosti jeho myšlení jsou nekonečné snad proto, že myšlenkový základ je stále nepostižitelnější. Vždyť by o sobě mohl říci „opřel jsem svou věc o nicotu“ – nicota je přece lidská svoboda. Schopná popřít to, co jest.

Pochyby v závěti

Nejpodivnějším textem je jeho text poslední, který už sám nenapsal, protože tou dobou byl už téměř deset let slepý. Je to záležitost mluvená a nahaná, rozhovor. Podivnost textu – stěž si to lze neuvědomit – vyplývá nejspíš z toho, že nepišící Sartre již nad ním nevládl, už se mu vymkl z opratí.

Onen rozhovor, který shodou okolností vyšel v roce 1980 pár týdnů před jeho smrtí, volky nevolky vyzněl jako Sartrova závěť. Rozhovor vedl Benny Levy, který se v posledních letech Sartrova života stal jeho nejbližším spolupracovníkem. Byl to někdejší maoista, který v sobě ob-

jevil zakoreněnost v židovské tradici a společenství. S filozofem hovořil přísným tónem, spíše jako soudce než jako zpovědník, a přiměl ho k bezprecedentním vyznáním.

A tak Sartre, který se jen chvíli mírně hájí, přiznává, že tak jako považuje za nevyhnutelnou porážku (vzpomeňme si : člověk je marná vášeň) celý lidský život, musí i své dílo, svůj projekt označit za porážku. Proč? Sartre nám odpovídá a my stěží věříme svým uším. Protože nejdůležitější věc při stanovování cílů člověka je mravnost, ale jeho systém nedokáže mravnost ani zavést, ani zdůvodnit. Protože se mýlil, když soudil, že bratrství lze vyvodit z revolučního násilí, z tvořivého násilí – nyní, u konce života, vidí, co z lidí dělá nenávisť, když na ní stavíme politiku. Protože v Evropě a ve světě pozoruje konec levice, jak ji on chápal a s jakou se totožňoval, a spolu s ní i konec jisté koncepce člověka, se kterou spojoval všechny své naděje.

Protože všechno – svobodu, mravnost, demokracii – je třeba promyslet znovu, jinak, než to činil dosud. Protože gauchismus, se kterým se spojil v posledním desetiletí, představoval špatnou odpověď, a pokud nějaká dobrá existuje, pak se projevuje spíše tak, jak se v dějinách jeví židovský mesianismus... A že se snaží překonat pokušení zoufalství.

Krátce nato vypravila Francie Sartrovi skvělý pohřeb, pronesla pochvalné proslovy, které jsou po staletí její specialitou. Všichni museli mít pocit, že do hrobu sestoupila celá epocha v osobě svého nejcharakterističtějšího – ač i neobyčejného – představitele. Už koncem života byl opomíjen jako úctyhodná paměťihodnost a v osemdesátých letech se začaly demýtizovat jeho teorie i postoje, začaly být zpochybňovány nikoliv už vášnivě, ale opovržlivě.

Někteří z takzvaných nových filozofů s ním ani nevedou zásadní polemiky, jen ho agresivně napadají. Situace je taková, jako by se Sartrovy teorie nehodily ani k odmítání nebo překonávání, neboť operují jazykem, s nímž se nedá nic dělat. Vždyť spojují filozofii a politiku ve směsi s příchutí přímo náboženskou a utrušují cosi o „posledních cílech“, „o smyslu“ a „spáse“. Pokud se něco zásadně změnilo, pak právě to: politika přestala být chápána jako náhražka náboženství, cítí to všichni rozumní příslušníci levice. A nevede to k zoufalství, ba naopak k výkřiku úlevy a osvobození.

Nějakou dobu (ta doba zrovna skončila) bylo

mezi francouzskými intelektuály módní hlásit se k pravcovým, liberálním názorům. Jako by právě zde, v rozdělení na pravici a levice, tkvělo cosi magického, co rozhoduje o sebevědomí intelektuálních elit a co svědčí o jejich potřebě vlastnit výhradní práva na pravdu. Doufejme, že i tato magie časem vybledne a sami čtenáři v Sartrově obrovském díle odliší vypálenou strusku od žilky blyštivé rudy.

Z polštiny preložil Václav Burian

„NÁVRAT ZO ZAJATIA“ (Nové úvahy na tému Sartre)

BERNARD-HENRI LÉVY

Les aventures de la liberté. Paris, Grasset 1991

s. 213 – 220

Ako sa Sartre zachoval v rokoch 1940-44? Zle, hovorí fáma. Veľmi zle, opakuje legenda. Osobitosťou tohto príbehu by vlastne mal byť pohľad na to, ako takáto fáma – takáto legenda – mohla vzniknúť, narastať, prenikať do mysli a pamäti, šíriť sa, meniť podobu, pozvoľna sa živiť vlastnou, nedokázanou očividnosťou, pretvárať sa faktom. Ostatné je zbytočné. Zbytočné je zastávať sa ho, upresňovať. Zbytočné je predkladať, strkať cnošným pánom žalobcom pod nos tisíc a jedno gesto či iniciatívu muža, ktorý sa v konečnom dôsledku držal aspoň tak dobre ako oni. Nedá sa nič robiť. Je neskoro. Príšerné karty predstáv a osudu sú navždy rozdane. Čokoľvek by ste namietali, vždy sa nájde mudrlant, ktorý bude do omrzenia omieľať, akoby to bola samozrejmosť, a pravaďže bez dôkazov: „Sartre sa zachoval zle! Sartre sa zachoval zle!“ – a urobí z neho, všetkým na posmech, takmer dokonalý symbol intelektuálov, ktorí prinajlepšom nič nepochopili a prinajhoršom stratili tvár. Viem, o čom hovorím. Tiež som patril medzi tých mudrlantov. Ešte teraz sa počujem, ako aj ja rozvíjam slávnú tézu – vždy opakovanú, zdôrazňujem, bez najmenších rozpakov – o Sartrovi, ktorý by sa toľko nevenoval svojej teórii angažovanosti, keby ho nefažili výčitky svedomia za zlyhanie počas odboja.

Dnes sa k tomu teda vraciam. Áno, hoci je to márne a týchto pár riadkov nič nenapraví, cítim vnútornú potrebu vrátiť sa k tejto téme. A chcel by som sa aspoň pokúsiť – zabudnime na fámu,

ktorej vývin by som mohol rekonštruovať, len keby som bol historik – načrtnúť konkrétnu cestu človeka počas rokov okupácie. Píše sa rok 1941. Január 1941. Autor Zápisok z čudnej vojny sa vracia zo zajateckého tábora XII D, z ktorého sa dostal vďaka problémom so zrakom, mimochodom čiastočne simulovaným. V zajateckom tábore strávil osem mesiacov. Trpel ako všetci. Zažil zimu, hlad, vši, promiskuitu ako všetci. Ale zvykol si, tiež ako všetci. Zariadil sa tak, aby prežil. Našiel si priateľov. Zabával sa. Aby zabavil svojich priateľov a nejakú strávil čas, napísal a prezíroval zlú divadelnú hru. Po návrate úprimne priznal, že „v zajateckom tábore našiel podobu kolektívneho života“, ktorú „naposledy zažil v École normale“, a že bol teda svojim spôsobom „šťastný“. No to zatiaľ ešte nie je problém. Pretože teraz je na slobode. Vrátil sa do normálneho života. Po návrate do Paríža sa stretne so Simone de Beauvoir. Nežne jej vytkne, že v jeho neprítomnosti nakupovala čaj na čiernom trhu a podpísala hanebný formulár, v ktorom museli profesori vyhlásiť, že nie sú židia ani slobodomurári. A čoskoro – postupne v priebehu niekoľkých mesiacov – vyvinie viacero iniciatív, o ktorých možno minimálne povedať, že sa nezlučujú so vžitou predstavou Pétainovho prívrženca a podliaka.

1. Počas prvých aprílových dní, čiže dva týždne po návrate zvolal svojich najbližších priateľov (Bosta a Olgu, Pouillona, Castora, Wandu) do malého hotelu za montparnasskou stanicou. Potom, o niekoľko dní, v inom hoteli v centre Latinskej štvrti k nim pripojil priateľov a žiakov Mauricea Merleau-Pontyho, teda Françoisu Cuzina, Simone Debout, Desantiovcov či Georgesu Chazelasu, ktorí, v mierne chaotickom vyzrušení po podpísaní prímeria, vytvorili už na jeseň roku 1940 skupinu „Pod čižmou“. Svedkovia si na spomínané dve stretnutia uchovali skôr úsmevnú než dojemnú spomienku. Zdá sa, že tam vládla atmosféra veselého virvaru, čo práve nesvedčilo o vstupe do ilegality. Nuž, ale stretli sa. Zhromaždili sa okolo Sartra, ktorý jasným a rozhodným hlasom vytýči pred týmito mladými ľuďmi cestu, z ktorej už neustúpia: „Nie sme ľudia, ak uznáme režim vo Vichy. S kolaboráciou nemožno robiť kompromisy; odtaz pôjde o budovanie spoločnosti, v ktorej požiadavka slobody nebude prázdne slovo“. A vo veselom virvare, práve tu, v tomto čase, v týchto biednych a tak trochu folklórnych hotelových izbách sa

dve partie rozhodnú spojiť svoje úsilie a založiť novú skupinu, ktorá pohlíť „Pod čižmou“ a bude sa volať „Socializmus a sloboda“. „Sartrova skupina“, ako ich označujú odbojové kruhy v hlavnom meste, nabáda k násilu, ospravedlňuje sabotáže a terorizmus, rozdáva texty a letáky vyzývajúce k ozbrojenému boju. Niektorých jej členov dokonca zatknú. Mnohí z nich strávia vo väzení dlhý čas; medzi nimi aj Georges Chazelas. (Pristihli ho, ako na múry lekárskej fakulty vylepoval plagáty, ktoré študentom vysvetľovali manipuláciu s granátmi a bombami.) A gestapo – to už niečo znamená! – nešetří silami, aby rozbilo sieť, ktorá sa počiatkom leta začala rozširovať. Nezabúdajme, že je rok 1941. Budúca „strana popravených“, rukojemníčka nemecko-sovietskeho paktu a nutnosti ospravedlniť ho, v tom čase ešte odsudzuje „avanturizmus“ nejakého Chazelasa a vyzýva francúzskych proletárov na „družbu“ s „bratskými“ vojakmi Wehrmachtu. Treba teda uznať, že v tomto nesporné rozhodujúcom okamihu, keď hnutie odporu, ako vieme, zatiaľ nemá veľa prívržencov, nehovoriac o ich spoľahlivosti, sa Jean-Paul Sartre stáva viac-menej jasným iniciátorom jedného z prvých hnutí protinacistického boja.

2. Prišlo leto. Nech robí, čo robí, Sartre je len Sartrom. Alebo presnejšie: ešte nie je tým Sartrom, veľkým Sartrom, ktorý vstúpi do povedomia dielom Bytie a ničota, divadlom, samotnou vojnou a prehodnocovaním po vojne. Aktívnu činnosť tohto spisovateľa-profesora zatiaľ predstavuje skromný balíček s jedným románom Hnus a zbierkou poviedok Múr, preto potrebuje získať pre svoje myšlienky ozajstných majstrov mysle, ktorých meno, viac než jeho vlastné, dokáže oslovíť dav. Keďže je leto, dobré počasie a väčšina osobností, o ktorých je reč, príjemne zabíja čas na slnečnom Azúrovom pobreží, kúpi si lístok do Montceau-les-Mines, naloží batožinu a bicykle na vlak - a už so Simone de Beauvoir križuje cesty južnej zóny a vyhľadáva veľkých starešinov, ktorých by chcel tak veľmi presvedčiť, aby sa zapojili do jeho boja. O návšteve u Daniela Mayera v Marseille sa nebudem rozširovať. Návšteva u Gida v Cabris tiež o ničom nevyznieva. (Gide bol v lete 1941 v podstate maršálov stúpenec a nemohol tomuto páru nadšencov venovať prílišnú pozornosť.) Oveľa zaujímavejšia je však návšteva u Malrauxa, ktorý mladého spisovateľa



prijme, počúva ho, riadne si ho obzrie, pozve ho, ako spomína Simone de Beauvoir, na raňajky vo veľkom štýle vo vile Roquebrune. Nakoniec ho však aj tak preruší: „Nie, priateľ môj, nič z toho nemožno brať vážne. Ak chcete, znovu sa o tom porozprávame, keď priletia americké lietadlá“. Sartre sa nám môže zdať naivný. Malý skaut.

Jeho nerozvážny čin sa nám môže zdať smiešny. Scéna patetická a absurdná. Môžeme vnímať predstaviteľa „Socializmu a slobody“ ako nejakého obchodného cestujúceho, ktorého odmietli a on sa zahanbený vracia domov. Môžeme sa naňho pozeráť ako na holobriadka, ktorý vyrušil veľkého Malrauxa, a veľký Malraux

mu gavaliersky venoval jedny raňajky, než ho posadil na bicykel. „Nech sa páči, môj milý, tu máte desiatu. Šťastnú cestu a pozdravujte doma.“ No dobre. Nemožno však o ňom povedať úplne čokoľvek, lebo fakty sú fakty. Či je Sartre smiešny, alebo nie, on je v odboji, a Malraux váha. Holobriadok – neholobriadok, on precestoval Francúzsko, aby presvedčil veľkého spisovateľa – a spisovateľ, správne či nesprávne, usúdil, že ešte nenadišiel pravý čas. Autorovi Hnusu teda opäť môžeme vyčítať čokoľvek, môžeme ho považovať za naivného, detinského, nešikovného či povrchného, môžeme mu vytknúť nevhodný sklon zamieňať si odboj s piknikom a ozbrojený boj s vidieckymi večierkami. Zároveň si poľahky všimneme, že keď Malraux urobí prvý krok, pôjde až do konca a osobne sa chopí zbrane. Jednu jedinu vec však Sartrovi v žiadnom prípade vyčítať nemožno: a to, že by sa zapojil do odboja oneskorene, neisto či váhavo.

3. Čo robiť v takej chvíli? Čo môže urobiť malý Sartre, ktorý smutne zlyhal pri pokuse zhromaždiť mienkotvorné osobnosti Azúrového pobrežia, zatiaľ čo gestapo medzitým rozbilo jeho skupinu? Navyše komunisti (nakoniec sa prebudili a rozšírili svoj vplyv na celú vetvu odboja, aby dohnali stratený čas) mu nikdy celkom neprepáčili, že bol Nizanov priateľ, Heideggerov žiak a takisto - jeho najväčší zločin (!) - že včas zaujal protifašistický postoj, ktorým ich značne predbehol na ceste zbury. Nuž, Sartre cúvol. Zafal zuby. Väčšinu času, v podstate celý rok 1942, strávil cizelovaním doktríny slobody, mimochodom politickej bomby, ktorou sa stalo obrovské dielo Bytie a ničota. Keď zadujú nové vetry, komunisti, ktorí menia taktiku, sami vyhládajú Nizanovho priateľa, vysvetľujú mu svoj postoj, takmer sa ospravedľujú a navrhujú mu spojenectvo, a on hneď odpovie: „Som pripravený! Už som pripravený!“ Rovnako zápalisto a oduševnene ako v čase návratu do Paríža prijme ruku, ktorú mu podávajú tí, čo ho ešte včera obviňovali, že je nemecký agent (!). Napriek tomu všetkému, Sartre ešte stále nie je hrdina. Nepatrí – veď kto by sa ponosoval? – a nikdy nebude patriť medzi tých, ktorí budú musieť čeliť mučeniu, väzeniu, ba postavia ich pred popravčie čaty. Vstúpi však do Národného výboru spisovateľov (CNE). Publikuje v *Lettres françaises*. Vrhne sa na Drieuho. Odsúdi Célinea či Rebateta. Stojí v prvej línii vždy, keď treba bro-

jiť proti niektorému z darebákov, ktorých hlas „sa trasie v tichu“, ako hovorí. Zúčastní sa tiež stretnutia v ulici Pierre-Nicole u Édith Thomas, kde protifašisticky orientovaní intelektuáli spoločne položili základy zajtrajšieho Francúzska. Skrátka, je na svojom mieste. Iba na svojom mieste, ale poriadne. V čase – treba to ešte opakovať? –, keď mnoho budúcich stúpcov odboja ešte váha, či sa vyjadriť, on patrí k spoločenstvu, k skutočnému spoločenstvu tých, čo prirodzene, bez dramatizovania či prílišnej hrdoosti bojujú proti nacistom. A stále nechápem, v mene akej čudnej predstavy o angažovanosti by sme z neho mali robiť ľahostajného človeka, ktorý s nastoleným režimom sympatizoval alebo ho toleroval.

4. Vypukne aféra Muchy. Ajhľa... Aféra Muchy.. Chyba! Prešľap! Najsilnejší argument obžaloby! A dôkaz, že bez ohľadu na spomínané spoločenstvo bol Sartre v prvom rade kariérista, a keď to vyhovovalo jeho záujmom, zabudol na vlastné presvedčenie a neváhal stýkať sa s nepriateľom. Dobré, hovoríme teda o afére Muchy. Samozrejme netvrdím, že bolo najšťastnejšie uviesť túto hru v ovzduší okupácie a navyše na „arizovanej“ scéne divadla Sarah Berhardtovej, na príkaz gestapa premenovanej na „Mestské divadlo“. V tom sa zhodneme. Rád by som však upresnil, že po prvé treba nemálo predpojatosti, aby sme v samotnom texte nevideli obhajobu vzdorujúceho ducha zosobneného Orestom a Elektrou – rovnako ako neskrývanú kritiku režimov, ako je ten v Argose, kde podstata vládnutia spočíva v trestaní. Sartre, ktorý tu hovorí, je stále ten istý protipétainistický a protifašistický Sartre, ktorý sa angažoval v „Socializme a slobode“. Po druhé tí, ktorých hlas zavážil, samozrejme, veľmi správne pochopili skrytý význam hry – počnúc Michelom Leirisom, ktorý pre *Lettres françaises* zaznamenal obsah hry a podčiarkol „veľkú morálnu lekciu“, z ktorej sa, podľa jeho názoru, treba poučiť, a končiac tými druhými, kolaborantami, ktorí sa na čele s Alainom Laubraxom vrhli na „túto kubistickú a dadaistickú vykopávku, takto bezostyšne predvádzanú na verejnosti“. Možno povedať, že o Muchy sa zviadol boj s nerozhodným výsledkom, nikto však nepochyboval, že autor si už zvolil svoj tábor. Po tretie nakoniec upresním, že hru mohli uviesť len so súhlasom okupantov a že získala, a tým pádom aj požadovala, povolenie od nemeckej cenzúry. Avšak, či už sa to

fanatickým cenzorom páči alebo nie, rovnako sa uchádzala o povolenie od CNE, ktorý na hre ne-našiel nič závadné a povolenie jej udelil. Prečo? Môžeme sa pýtať. Čo bral do úvahy? To však nie je podstatné. Rovnako, ako nás napokon nezaujíma vypočítavosť a zvažovanie pomeru síl, v mene ktorých Abetz a Heller zo svojej pozície povolili predstavenie, čo ich dráždilo. Jediná pravda je tá, že skutočne existoval istý pomer síl, ktorý každá strana, ako to už chodí, vnímala po svojom; že každý, ako to tiež chodí, chcel z celej aféry profitovať; že Nemci, samozrejme, dúfali, že získajú povest' tolerantných, kým odbojáři v tom zase videli príležitosť objasniť svoje presvedčenie; a pravda je tá, že minimálne z týchto dôvodov nemá uvedenie Múch vôbec nič spoločné napríklad s Kráľovnou z Cezarey.

6. Tým viac, že v tom istom čase – a tu skončím – „degenerovaný“ umelec, ktorého pranieroval Alain Laubraux, nájde spoločnú reč s Pierrom Kaanom, bývalým spolužiakom z École normale, ktorý sa medzitým stal spolupracovníkom Jeana Moulina. Kaan je v Paríži. Národná rada odboja (CNR) ho poverila zostavením „technických akčných skupín“ so zameraním na špionáž, ale tiež na sabotáže a ochranu ohrozených osôb. A práve v rámci tejto misie sa Kaan viackrát stretne a radí s tým, ktorého by nám chceli predstaviť takmer ako kolaboranta. Annie Cohen-Solal o týchto stretnutiach píše. Pripomína Sartrove úvahy, v ktorých usudzoval, že „je najvyšší čas konať“ a „je dobre, že aj spisovateľ môže prispieť rečou kanónov“. Cituje ho, ako hovorí jednému z účastníkov diskusie, ktorý bol Kaanovou kontaktnou osobou: „Máme zbrane, máme úkryty a hneď, ako budeme mať vhodné prostriedky, môžeme spustiť ďalšie teroristické akcie, povyhadzujeme do vzduchu vagóny“. Že nakoniec nič neurobí? Že sa všetky tieto krásne plány rozplynú? Nepochybne. Lenže Kaan je vo väzení; študentov z tajnej jednotky „Sloboda“, s ktorými sa veľmi počítalo, takisto zatkli a popravili; a celá sieť sa rozpadla skôr, než začala fungovať. Usudzovať z toho, že sa nič ani nemalo diať, a vyhlasovať, že náš filozof, nech sa dialo čokoľvek, bol v podstate úplne neschopný uskutočniť svoje zámery, na to treba byť motivovaný nepriateľstvom a zaujatosťou – Nimierova sláva poučka o vojnách, ktoré nevybojujeme ani hrudou pána Camusa, ani ramenami pána Sartra... Nakoniec dodám, že keďže trochu

poznám sartrovskú nenávisť k neúprimnosti a prospechárstvu, a keďže si spomínam, čo povedal (myslím, že v Svätom Genetovi) o „komédiách, čo zaťažujú dušu a lacno nám predávajú noblesu“, poriadne by som si rozmyslel, kým by som slová „máme zbrane, máme úkryty“ pripočítal na vrub nejakého chvastúnstva alebo lacnej samochvály. Zároveň nemožno poprieť, že skutočný aktivista Pierre Kaan nepovažoval za zbytočné nadviazať s ním spojenie a že Sartre dokázateľne považoval za správne odpovedať na Kaanovu výzvu. A ak majú slová nejaký zmysel, v tom prípade je Sartre koncom roku 1943 zástancom (hovorím zástancom – no nie je to v prípade intelektuála dost?) ozbrojeného boja na život a na smrť proti Hitlerovým vojakom.

Takže tak. Posledný raz opakujem, že mi nešlo o to, urobiť z tohto muža svätca či martýra. Zdôrazňujem – pretože v tomto prípade záleží na každej maličkosti –, že v týchto rokoch neprešiel tým, čím Cavallés, Politzer, Jacques Decour či dokonca Canguilhem. Pripomínam, aby to bolo jasné, že ani náhodou neobdivujem fanaticky jeho filozofiu alebo romány. Nevadí. Bez ohľadu na môj vzťah k Sartrovi naozaj nerozumiem, ako možno nazvať postoj intelektuála, ktorý nikdy neprestal vyjadrovať svoje odmietanie, vzburu a nenávisť, pétainizmom, akokoľvek miernym. Nechápem, akým zázrakom sme mu mohli dať nálepku váhavého človeka, ktorý uzatvoril pokútny obchod s nepriateľom a zmeškal historický vlak. Zdá sa mi, že ide o jedno z tých obrovských nedorozumení – vlastne nepochopiteľných –, ktoré vytyčujú dejiny ideí, zahlcujú a zakaľujú ich, a tým nám znemožňujú o nich premýšľať. Sartre sa v živote dopustil nejedného omylu, a preto mu netreba pripisovať chyby, ktorých sa nedopustil. V podstate povedal dosť hlúposť, netreba mu ešte zohavovať tvár, ktorú odhalila vojna, a koniec-koncov, je skôr statočná. Ide o spravodlivosť. Z hľadiska historika o pravdu.

Poznámka:

¹ Autor uvádza, že Sartra prepustili zo zajatia v januári 1941. Podľa Anne Cohen-Solal to však bolo v marci 1941 (pozri A. Cohen-Solal: Sartre: a life, Pantheon Books, New York 1987, s. 150). V tom prípade súhlasí časový údaj „dva týždne po návrate“ (pozn. prekl.).

z francúzštiny preložila Monika Michnová

JEAN-PAUL SARTRE 1939: OD ONTOLOGIE K MORÁLCE

PETR HORÁK

Písané pre K&K

Jak naznačuje název, venuji nasledujúci riadky svého krátkého textu genezi Sartrovej morálky v určitom a časovne vymedzenom, krátkom období na počiatku druhého svetového konfliktu, ktorý tak hlboko poznamenal dvacáté stololetie. Sartre uvažoval o morálce, o svojej morálnej teórii a svojej morálnej praxi zcela jistě i dříve, než k tomuto konfliktu došlo: dokazujú to nejen příležitostné zmínky v pamětech Simony de Beauvoir v pasážích, které se vztahují k jejich předválečnému životu, vlastně od okamžiku, kdy se – ještě za studií – poznali, ale rovněž různé Sartrovy texty, které stačil napsat a uveřejnit před válkou. V této souvislosti lze poukázat zejména na Sartrovo rané literární dílo, na jeho román *Nevolnost*, na *Zed'* nebo na první díl jeho románu *Cesty ke svobodě*.

Můj text bude vřadomě historický a jen velmi málo filosofický. Je tomu tak proto, že onomu rozhodujícímu údobí Sartrova života (rozhodujícímu pro jeho morální, filosofické a politické postoje, rozhodujícímu pro vznik onoho předělu, skutečného nebo domnělého mezi raným, nezávislým filosofem Sartrem a angažovaným intelektuálem jakým byl pozdní Sartre¹) se – pokud mohu soudit – česká a slovenská odborná literatura příliš nevěnovala.

Vypuknutí druhé světové války v září roku 1939 přineslo pro Sartra, stejně jako pro mnoho dalších, výraznou změnu v dosavadním životě. Sartre byl mobilizován hned v prvních dnech a jako prostý voják, příslušník meteorologické služby dělostřelectva francouzské armády poslán do Alsaska. Z jeho obsáhlé korespondence z této doby², z jeho *Sešitů z podivné války* (*Les carnets de la drôle de guerre*)³ si můžeme učinit docela dobrý obrázek o tom, jak voják Sartre trávil dny této podivné války, jež skončila německou ofenzivou v květnu 1940, která vedla k porážce Francie a také k Sartrovu zajetí. Sartre, filosof dočasně v uniformě, jež mu neslušela, o kterou nedbal a v níž byl, dle svých vlastních slov, asi nezanedbanějším vojákem celé francouzské armády, využil tohoto zvláštního čekání k velice intenzivní práci. Neuvěřitelně mnoho četl a neméně neuvěřitelně mnoho psal.⁴ A zabýval se rovněž otázkami

morální filosofie: v závěru jednoho ze svých každodenních dopisů⁵ Simone de Beauvoir ze 8. prosince 1939 píše Sartre doslova: „*Piši pořádko o své morálce a věřím, že Vám to zítra všechno okopíruji. Je to abstraktní, ale procítěné.*“⁶

Následující Sartrův dopis Simone de Beauvoir skutečně slíbený náčrt morálky obsahuje. Je poněkud kratší než text, který si Sartre zapsal do třetího sešitu svých Carnets, za to sevřenější. Sartre si zde klade tuto výchozí otázku: pokud je morálka účelovým systémem, pak k jakému účelu nebo cíli má směřovat jednání člověka? Sartre nepoužívá termínu člověk, používá termínu lidská skutečnost. A odpovídá si, že na tuto otázku existuje pouze jediná odpověď, totiž účel této skutečnosti samé.⁷ Nic jiného nepřipadá v úvahu. Konstatuje dále, že nějaký účel si může klást pouze nějaké bytí, jež je svými vlastními možnostmi, respektive je projekcí sebe sama k svým možnostem neboli k možnostem svého sebeuskutečnění v budoucnosti. Nemůže to být účel, který by byl transcendentní vzhledem k tomu, kdo ho klade, ale ovšem ani imanentní: transcendentní účel by byl mimo možnost onoho bytí, imanentní účel by zůstal v oblasti snu, nikoli vůle takového bytí.⁸ Tušíme, k čemu tato vymezení směřují, respektive to dobře víme a známe z jiných a časově nepřilíš pozdějších Sartrových spisů: pouze lidská skutečnost, tedy člověk, si dokáže klást cíl, účel svého bytí v budoucnosti jako projekci svých možností a snahu o jejich naplnění. Jedině člověk, ona lidská skutečnost „může a musí být účelem pro sebe samu protože se nachází vždy na straně budoucnosti, protože je svým vlastním odkladem.“⁹ Ale ona je také všude a ve všem vymezena jen sama sebou, píše dále Sartre a nechť si vytýčí jakýkoli cíl, takový cíl bude zase jen jí samotnou, bude její součástí, bude lidský; nechť se člověk, nechť se *lidská skutečnost* zmocňuje světa jakkoliv, jakoukoli technikou, jakýmkoli způsobem, za jakékoli podmínky, to, čeho se zmocní se mu, jí, vydává jako lidské a odkazuje k němu, k ní. Člověk, zdůrazňuje Sartre ve svém náčrtu morálky, „*se všude shledává se svým projektem, nachází jen svůj projekt.*“¹⁰ A pokud jde o morálku, píše dále Sartre, morálka je morálka jen potud, pokud je pro člověka, což však neznamená „*ani že morálka musí být individualismem, v němž jedinec chápe sebe sama za účel, ani sociálním utilitarismem, ani huma-*

nismem v tak přeneseném smyslu, v němž by lidé, jednotlivé částičky lidstva, byli účelem pro člověka. Znamená to pouze, že lidská skutečnost je takového existenciálního typu, v němž jí její existence ustavuje v hodnotové formě uskutečnitelné její svobodou.“¹¹ Lidská skutečnost existuje jako záměr sebe samé, píše dále Sartre. A toto sebe sama, se svým typem vlastní existence – což dle Sartra je třeba chápat jako to, co jí, onu lidskou skutečnost, čeká v budoucnosti, aby toho dosáhla svou svobodou - je hodnotou. Pro lidskou skutečnost neexistuje žádná jiná hodnota než právě lidská skutečnost a svět je to, co jí odděluje od jejího záměru. Ale co je to ona *lidská skutečnost*? Je to především vědomí, vědomí bytí, jež má základ pouze v sobě samém. Není ničím odůvodněno, nachází se ve stavu jakési nicoty a protože není ničím odůvodněno vrhá se do světa, upíná se k budoucnosti. Uzavřeme Sartrovými slovy: „řekneme-li, že lidská skutečnost existuje jako záměr sebe sama, znamená to říci, že se vědomí vrhá do budoucnosti, aby se tam stalo svým vlastním založením.“¹²

Parafrazoval jsem to, co se mi jeví jako podstatné ze Sartrova dopisu Simone de Beauvoir, v němž jí seznamuje s tím, k čemu dospěl ve svých úvahách o tom, jak založit vlastní morální filosofii. Objevují se v něm jistě ale spoň některé podstatné rysy Sartrovy existencialistické filosofie, s nimiž se lze setkat o málo později zejména v jeho knize *Bytí a nicota* (*L'Être et le Néant*, 1943), ale rovněž v proslulé přednášce *Existencialismus je humanismus* (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946). Z uvedených parafází lze jistě snadno vyčíst, že se Sartre ve svých úvahách o morálce v prosinci 1939 snažil dobrat především k určitému *ontologickému* založení morálky a to jednoznačně jako *projektu* lidského vědomí.

Proč však označuje Sartre svůj náčrt morální filosofie za sice *abstraktní*, avšak *procítěný*? První termín se zdá vylučovat takřka automa-

ticky termín druhý: má-li být něco abstraktní, pak předpokládáme, že zcela vědomě odsunuje stranou cit, citový prožitek jako cosi nenáležitého. Avšak již jen z toho, co jsem výše uvedl je zřejmé, že to, co Sartre o svém založení morálky sděluje dopisem Simone de Beauvoir a jak to sděluje, je vysoce abstraktní. V předchozím dopise jí nicméně oznamuje, že jeho vysoce abstraktní pojetí je současně procítěné. Jak tomu máme a můžeme rozumět? Odpověď lze najít v jeho *Carnets*.

V neděli, třetího prosince 1939 si Sartre poznamenává v reakci na článek François Mauriac o vztahu politiky a morálky, otištěný den předtím v listu *Le Figaro*, že se domnívá, že už chápe a *cítí*, co to je skutečná morálka.¹³ A pokračuje: „Vidím, jak se k sobě váže metafyzika a hodnoty, humanismus a pohrdání, naše absolutní svoboda a náš úděl v jedinečném a smrtí omezeném životě, naše nestálost bytí bez Boha, bytí jež není svým vlastním tvůrcem a naše důstojnost, naše soběstačná nezávislost individua a naše dějinnost. Objasním to zítra nebo někdy jindy, chci o tom ještě přemýšlet. Bude to ale tentokrát při nejmenším morálka, kterou jsem *procítl* a uplatňoval, než jsem ji promyslel.“¹⁴

Těmto řádkům předchází jiné, jimiž popisuje představy svého dospívání a mládí: stát se

velkým spisovatelem, někým velkým, významným, někým, kdo navíc povede krásný život, ale navíc někým, kdo doplní tento úspěšný život jako čestný, poctivý člověk: „Moje biografie,“ píše Sartre, „by byla bohatší, ještě dojímavější, kdyby tento muž (*tedy já, Sartre*), který všechno poznal a všechno vášnivě miloval, který zanechal krásná díla, byl navíc ‚poctivcem‘.“¹⁵ Ohlas těchto řádků se objeví u Sartra ještě několikrát: v jeho autobiografických *Slovech*, stejně jako koncem života v *Rozhovorech* se Simone de Beauvoir. Důležité však je, že si k nim Sartre v prosinci roku 1939 vzápětí poznamenává, že tato jeho raná morálka splyňovala s jeho touhou po životě a podřizovala se jí: chtěl být morální, *aby*

**Sartre, filosof
dočasně v uniformě,
jež mu neslušela,
o kterou nedbal
a v níž byl, dle svých
vlastních slov, asi
nejzanedbanějším
vojákem celé
francouzské armády,
využil tohoto
zvláštního čekání
k velice intenzivní
práci. Neuvěřitelně
mnoho četl
a neméně uvěřitelně
mnoho psal.**

dosáhl co nejkrásnějšího života, nikoli pro *morálku samu*.¹⁶ To se mění, jakmile dosáhl dospělosti. Od té doby hledá *jak* morálku, *tak* metafyziku: „musím říci, že v tom jsem spinozista, morálka se v mých očích nikdy nelišila od metafyziky.“¹⁷ Sartrovým dalším popisem toho, kde a v čem všem hledal toto splynutí morálky a metafyziky za svého dospívání, za studia na *Ecole Normale Supérieure* a později, se pro krátký rozsah tohoto příspěvku nebudeme již zabývat, jisté však je, že pro Sartrovo koncepti morálky sehrály opravdu významnou roli měsíce podzimu 1939. Právě v této době reflexí dosavadního díla a života dospěl k oné podobě své existencialistické filosofie a morálky, kterou v zásadě podržel až do konce svého života. Čtvrtého prosince 1939 si poznamenává: „výjít z těchto dvou myšlenek:

- 1) Člověk je plnost, kterou nemůže opustit.
- 2) Je třeba ztratit veškerou naději. Morálka



začíná tam, kde končí naděje (na budoucí život, na zdokonalení člověka atd.).“¹⁸

To, že neseme za svůj život plnou zodpovědnost, že svět je v našem životě přítomen ve své totalitě doslova v každém okamžiku a že nemůžeme nikdy hledat žádnou omluvu za to, co jsme na sebe vědomě vzali, jen doplňuje ony dvě myšlenky.

Sartrovo vojenské nasazení v Alsasku na podzim roku 1939 – vojensky jistě bezvýznamné – mělo tedy zcela určitě význam pro utváření jeho filosofie, včetně morální filosofie. Je dobře známou skutečností, že Sartre krátce po návratu ze zajetí dokončil hlavní dílo svého prvního období, knihu *Bytí a nicota*, a že na jejím konci slíbil další dílo, věnované právě morálce, zcela v duchu onoho úzkého spojení metafyziky a morálky. Je ovšem stejně dobře známo, že ač Sartre skutečně na tomto díle pracoval, nikdy je za svého života nevydal.¹⁹

¹ Viz v této souvislosti např. Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*. Enquête philosophique. Paris, Grasset 2000.

² Viz Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et quelques autres*. Ed. par Simone de Beauvoir. Paris, Gallimard 1983. Vol. 1er, 1926 – 1939, Vol. 2e, 1940 – 1963. Dále uvádím jako *Lettres*.

³ Jean-Paul Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*. Novembre 1939 – Mars 1940. Paris, Gallimard 1983. Dále uvádím jako *Carnets*.

⁴ Přepočítával mimo jiné svoje *Cesty k svobodě* a další, jak o tom svědčí jak jeho korespondence, tak jeho *Carnets*.

⁵ Sartre a S. de Beauvoir si v této době dopisovali skutečně každý den, neučinili tak jen zcela výjimečně.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Lettres*, 1er, dopis z 8. 12. 1939, s. 469.

⁷ J.-P. Sartre, *Lettres*, 1er, dopis z 9. 12. 1939, s. 469. (Proloženo mnou, PH.)

⁸ Tamtéž, s. 470.

⁹ Tamtéž. (Proloženo mnou, PH.)

¹⁰ Tamtéž. (Proloženo mnou, PH.)

¹¹ Tamtéž. (Proloženo mnou, PH.)

¹² Tamtéž, s. 472.

¹³ J.-P. Sartre, *Carnets III*, s. 121. (Proloženo Sartrem.)

¹⁴ Tamtéž, s. 122. (Proloženo mnou, PH.)

¹⁵ Tamtéž. (V závorce uvedená vysvětlivka je moje, PH.)

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Tamtéž. (Proloženo Sartrem.)

¹⁸ Tamtéž, s. 122.

¹⁹ Sartrova „velká“ morálka vyšla pod názvem *Cahiers pour une morale* teprve po jeho smrti, v nakladatelství Gallimard v Paříži, 1983.

O „HRIECHU STOROČIA“.

Reflexia o zámere Sartrovho diela

Bytie a ničota

DAGMAR SMREKOVÁ

Písané pre K&K

Fundamentálne filozofické dielo J. - P. Sartra Bytie a ničota, s podtitulom Esej o fenomenologickej ontológii (1943) malo kontroverzný osud. Spočiatku prakticky nijaký ohlas, po dvoch rokoch prerušili „veľké ticho“ kritiky zľava a kľatby sprava, aby – ako sa vyjadril Sartrov ideový druh M. Merleau-Ponty – vystríhali pred existencializmom ako pred „hriechom storočia“¹. Táto reakcia sa dá pochopiť. Napokon, možno si predstavíť kacírskjšiu myšlienku než chápanie vedomia (tradičného sídla poznania a sebauvedomenia) ako *ne-bytia*, človeka ako ničoty *bytia*?

Dobová odozva kontrastuje so situáciou, aká okolo tohto diela vznikla v priebehu nasledujúcich desaťročí. Hoci od jeho zrodu uplynulo temer šesťdesiat rokov, akoby sa ho čas netýkal, naďalej neprestáva fascinovať a provokovať. Na jednej strane sa rozrastajú zasvätené a detailné analýzy (z nich niektoré sa už stali klasickými, napr. interpretácie M. Merleau-Pontyho a F. Jeansonu, v našom kultúrnom kontexte zasa analýzy J. Bodnára), na druhej strane pribúdajú polemiky i radikálne odmietavé postoje. (K tým posledným patrí napr. aj u nás preložená práca J. - F. Lyotarda Fenomenológia, zvláštna tým, že jej autor venuje Sartrovi len niečo vyše jednej strany textu, pričom ho odmieta uznať za fenomenológa!). Znalci sa však zhodujú v tom, že práve toto dielo zaistilo Sartrovi vstup do filozofického panteónu, pretože ak by sa intelektuálna dráha tohto existencialistického koryfeja začala v bode, keď sa do svojho existencializmu usiloval integrovať prvky marxizmu (dielo Kritika dialektického rozumu z r. 1960), bol by jeho vplyv značne obmedzený.²

V tejto súvislosti sa priamo vnucuje otázka evokovaná samotným titulom diela: Prečo bytie a ničota? Čo chcel Sartre vyjadriť týmto dualizmom radikálne rozštiepujúcim dávne parmenidovské *bytie-jedno*?

Kľúčom k odpovedi je pojem *existencie*. Pre Sartra sa pojem existencie stáva médiom vtlačajúcim tradičným pojmom bytia a vedomia nový obsah a umožňujúcim zároveň originálne chápať vzťah človeka a sveta. Jeho vízia vychádza

z nepochopenia jednoduchého objavu, že človek *existuje*, kým veci *sú*, inými slovami, že spôsob bytia ľudskej reality (heideggerovský termín, ktorý si Sartre osvojil) sa radikálne odlišuje od bytia vecí. Ľudská realita existuje vo svete tým, že sa zásluhou spontánnej aktivity vedomia permanentne vyčleňuje z predmetného bytia, aby k nemu vzápätí mohla pristúpiť novým spôsobom: uchopiť svet v špecifickej podobe, tak, ako *sa javí* vedomiu (tj. ako *fenomén*, prejav), a preniknúť tak *k zmyslu* bytia.

Sartra fascinoval práve tento subjektívny a vo svojich individualizovaných prejavoch vždy jedinečný aspekt vzťahu človeka k svetu, stelesnený v princípe subjektivity. Tento princíp je existencialistickou transpozíciou husserlovskej tézy „vedomie je vedomím niečoho“ a v sartrovskom jazyku znamená, že vedomie (pomocou procedúr fenomenologickej redukcie zbavené svojho obsahu, „vnútorného života“) čerpá všetok svoj obsah zvonka, v koexistencii so svetom. Existuje a konštituuje sa teda v zameranosti na svet (intencionalite) a v presahovaní k transcendentii.

V tomto kontexte má pre pochopenie Sartrovej vízie vzťahu človeka a sveta kľúčový význam jeho téza „vedomie sa rodí, *spočívajúc* v bytí“, ktorá vypovedá o tom, že vedomie je *odhalujúcou intuíciou* niečoho, čo tu už je a čo nie je vedomím. Sartre sa tak usiloval vyriešiť tradičný problém poznania, v zmysle ktorého vedomie skúmalo veci takpovediac z vtáčej perspektívy bez toho, aby malo šancu sa v nich angažovať, odhaliť v nich nejaký zmysel. Sartrovi naopak ide o to, aby človek svojím postojom, svojou existenciou menil *kvalitu* sveta, a to tým, že v spontánnom postoji k svetu *slobodne rozhoduje o jeho význame pre seba, a tým aj o vlastnej existencii*.

Predpokladom toho však je, aby sa vedomie ako centrum intencií konštituovalo ako *iné* tak vo vzťahu k svojmu protipólu, bytiu o-sebe, ako aj k sebe samému. Vedomie nikdy nie je so sebou identické, nie je tým, čím je, pretože v sebe nesie trhlínu dovoľujúcu mu byť *odstupom, dištanciou* od seba samého. Ide o to – a to je pre sartrovský koncept človeka asi to najzávažnejšie – že len na pôde vedomia ako *ne-bytia*, negativity, ničoty sa vytvára platforma pre postulovanie skúsenosti existencie ako tvorivej slobody v zmysle možnosti konať *inak*, ako práve konám, resp. zvoliť sa *iným*, ako som sa práve

zvolil. Sartre, inšpirujúc sa Descartom, pochopil, že zdrojom slobody nemôže byť človek *taký, aký je* (ako konečná, limitovaná a naplnená existencia, ako danosť). Naopak, sloboda sa rodí v človeku, *akým nie je* a spája sa s *tvorbou, s vynachádzaním* hodnôt, bez apriórneho vzoru či garancií. Pravda, sloboda nespočíva v popretí fakticity našej existencie (teda istých limitov nášho bytia), ale v moci človeka slobodne rozhodnúť o *ich význame* pre našu ďalšiu existenciu. Zmyslom Sartrovej argumentácie je ukázať, že hodnoty sú platné nie preto, že boli vpísané do inteligibilného neba (ako napr. hodnota chleba, ktorý je pre nás nevyhnutný, keďže nás živí), ale preto, že sa takými stali na základe našej slobodnej voľby.

Najpresnejšie túto situáciu človeka vystihuje povestná Sartrova téza: *existencia predchádza podstatu*. Táto téza implikuje, že pred vlastnými činmi človeka neexistuje nič, čo by ich *apriori* determinovalo. To znamená, že všetko, čo človek urobí, ide na jeho vlastný účet, keďže sa pre to dobrovoľne rozhodol; že za svoj život nesie úplnú zodpovednosť, pretože je svojím bytostným, *ontologickým* určením slobodný, a teda zbavený práva na čokoľvek sa odvolať, resp. hľadať *mimo seba* ospravedlnenie svojich minulých činov a zdôvodnenie svojich budúcich rozhodnutí. (Slovenský preklad Sartrovej prednášky *Existencializmus je humanizmus*, vydaný v Slovenskom spisovateľi v roku 1997 túto autorovu intenciu zahmlieva, keďže na s. 18 uvádza spomínanú kľúčovú sartrovskú tézu nesprávne ako „bytie predchádza podstatu“).

Centrálnym problémom *Bytia a ničoty* potom nie je samotné bytie – o ňom totiž podľa Sartra nemožno povedať nič viac ako „je tým, čím je“, prítomným a plným bytím. *Ontológia* (deklarovaná v podtitule práce) je deskripciou tej zvláštnej reality, ktorá má svoje bytie vo svojej vlastnej moci a ktorú možno vymedziť len negatívne, pretože sa ustavične vytvára, pričom za voľbu seba nesie totálnu zodpovednosť.

Tematizácia morálnej zodpovednosti však indikuje prechod reflexie z oblasti ontológie do sféry *morálky*. Na pôde ontológie totiž nebolo možné uchopiť morálnu dimenziu ľudskej reality. Ako pripomína Sartre v závere *Bytia a ničoty*, v podkapitole nazvanej *Morálne perspektívy*, ontológia nie je schopná formulovať morálne preskripcie, keďže sa sústreďuje na to, čo je – na

deskripciu vedomia ako slobody v situácii. A *to, čo je*, nemôže byť základom pre zdôvodnenie toho, *čo má byť* (fakticita neospravedľuje).

Sprostredkujúcim médiom, akými si premostením medzi teóriou bytia a morálkou je v Sartrovej vízii metóda *psychoanalýzy*. Z tohto zorného uhla prvé tri rozsiahlo komponované časti *Bytia a ničoty* – nech už sa týkajú analýz bytia v jeho dvoch modalitách bytia *o-sebe* (sveta vecí) a bytia *pre-seba* (existencie ľudskej reality), ničoty, temporality, tela a telesnosti, vzťahu k druhým atď. – sú de facto teoretickou predohrou k tomu, čo Sartre v poslednej štvrtrej časti len načrtáva: k jeho originálnemu projektu *existenciálnej psychoanalýzy*.

Existenciálna psychoanalýza si nekladie za cieľ odhaliť človeku pozadie jeho túžob, resp. úroveň nevedomých impulzov jeho aktuálneho správania (podľa Freudovho vzoru), ale naopak, chce subjektu ukázať, že on sám je touto túžbou, týmto chcením, touto voľbou. Sartre v kontrapunkte k Freudovi argumentuje, že konkrétny subjekt nemôže hľadať dôvody pre svoje činy v nevedomí, keďže z hľadiska existenciálnej psychoanalýzy neexistuje nič, čo by predchádzalo jeho konkrétnej existencii, teda samotným rozhodnutiam a činom. Určenie človeka ako slobody postulát nevedomia vyľučuje.

Pomocou metódy existenciálnej psychoanalýzy dospieva Sartre až k hranici, za ktorou sa sloboda človeka stáva nielen ontologickým, ale aj *morálnym* problémom. Túto tému autor v závere práce len avizuje s prísľubom, že mu venuje osobitné dielo. To však zostalo nedokončené a jeho zachované torzo vyšlo až po Sartrovej smrti, s odstupom štyroch desaťročí od vydania *Bytia a ničoty*, pod názvom *Zošity o morálke* (1983).

¹ Merleau-Ponty, M.: La querelle de l'existentialisme. In: Sens et non-sens. Paris 1966, s. 123.

² Pozri napr. Philonenko, A.: Liberté et mauvaise foi chez Sartre. In: Revue de Métaphysique et de Morale. 1981, No 2, s. 145; Thomson, W.: Sartre. In: Marxism Today, Juni 1980, 26-27.

SARTRE A MARXIZMUS

IVAN BURAJ

Písané pre K&K

Tvorba J. - P. Sartra býva tradične rozdelená do troch hlavných období: na „čisto“ existencialistické obdobie (tridsiate a štyridsiate roky 20.storočia), rámcované okrem iného takými skvelými filozofickými prácami ako Transcendencia ego (1936) a Bytie a ničota (1943) alebo románom Hnus (1938, ktorý vyšiel v českom preklade v roku 1967 pod názvom Nevolnosť); potom na obdobie (od skončenia 2. svetovej vojny) postupného zblížovania s marxizmom, ktoré vyvrcholilo publikovaním Kritiky dialektického rozumu (1960) a nakoniec poslednú životnú etapu (koniec šesťdesiatych a sedemdesiate roky minulého storočia) azda najviac charakterizoval jeho príklon k anarchizmu, maoizmu a ku krajnej ľavicovej zoskupenej okolo novín *Vec ľudu* (*La cause du peuple*).

Natíska sa otázka, ako si vysvetlíť tieto dosť radikálne premeny? Ako mohol Sartre, dlho zarytý individualista, prejsť v priebehu svojho života na pozíciu kolektivismu, či už v marxistickom alebo maoistickom chápaní? Ako sa mohol z obhajcu humanizmu stať neskôr obhajca spoločenského násillia a dokonca terorizmu? Alebo tieto metamorfózy neboli až tak radikálne a možno v nich nájsť určitú spojitosť, vnútornú logiku? Zdá sa, že nato neexistuje jednoznačná odpoveď.

Na jednej strane zisťujeme, že napríklad hlavná postava románu Hnus Roquentin nemá vo svojom odpore k buržoázii a osobitne k maloburžoázii, v radikálnej kritike jej hodnôt, morálky, zákonov a celkového spôsobu života zase až tak ďaleko k triednej ideológii marxizmu ani k anarchizmu: „O hodinu,“ zapisuje si Roquentin do svojho denníka, „som jedným z tých človečikov, ktorých rozoznávam v Boulibetovej ulici. Na vrcholku tohto kopca mám pocit, že som od nich



strašne vzdialený. Zdá sa mi, že patrím k inému rodu. Po celodennej práci vychádzajú z kancelárií, spokojne si prezerajú domy, námestia, hovoria si, že toto je ich mesto, „pekná meštianska obec (...) Iba v nedeľu sa nenápadne vyparádia. Hlupáci. Hnusí sa mi predstava, že zase uvidím ich tlsté a seabavedomé tváre. Robia zákony, píšú publicistické romány, ženiasa a dopúšťajú sa tej najväčšej hlúposti, keď plodia deti.“ Domnievam sa, že podobné slová by mohol Sartre ústami niekoho zo svojich literárnych hrdinov pokojne vyrieť v ktoromkoľvek zo spomínaných období.

Súčasne však, keď chceme pochopiť „celého“ Sartra, musíme mať na zreteli vnútorný vývoj jeho názorov. Sartre z Bytia a ničoty nie je identický so Sartrom ako autorom Kritiky dialektického rozumu.

Jedna z najväčších zmien sa týkala zmeny jeho prístupu k vzťahu jednotlivca a spoločnosti.

Ak v Bytí a ničote výrazne dominujú dva motívy – negácia skutočnosti a všadeprítomná ničota, v Kritike sa pre Sartra hlavnými hodnotami stávajú verejná angažovanosť a aktívny čin. V jeho koncepcii už niet miesta pre izolovaného jedinca. Existencia sa už nemôže realizovať iba sama pre seba, len prostredníctvom seba samotnej, no jej realizácia je do značnej miery závislá od vzťahu k druhým. Kým v Bytí a ničote Sartre vychádza z negativistickej existenciálnej ontológie „bytia-o-sebe“ a „pre-seba“ ako absolútnej slobode, v Kritike hovorí už nielen o slobode pre seba, ale tiež o slobode pre iných, nielen o slobode ducha, ale tiež o slobode činu, nielen o slobode voľby, ale aj o slobode boja. „Naša sloboda,“ napísal v polemike s A. Camusom, „nie je nič iné než slobodná voľba bojovať za slobodu.“ A sám jednotlivec, na ktorom mu stále najviac záleží, bude úplne slobodný až vtedy, keď bude slobodná celá spoločnosť.

Ako však zosúladiť individuálnu slobodu so slobodou spoločnosti, autonómiu individua s kolektívnym bojom za oslobodenie nás? To bola jedna z ústredných otázok Kritiky dialektického rozumu.

Odpoveďou sa mala stať dnes už legendárna snaha spojiť, syntetizovať existencializmus

s marxizmom. Sartre si myslí, že každá doba produkuje jednu správnu filozofiu. Na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov marxizmus považoval v podstate za neprekonateľnú filozofiu našej doby, „pretože nie sú prekonané okolnosti, ktoré ho vyvolali k životu“. Ale jeho podpora marxizmu ani v tomto období nebola jednoznačná a bezvýhradná. Vyčíta mu napríklad, že zanedbáva rodinné vzťahy, že sa prestal zaujímať o problém odcudzenia, že redukuje politiku na ekonómiu atď. Najviac však výtýka (najmä súčasným, „dogmatickým“) marxistom ich úsilie všetko totalizovať, a týmto spôsobom nahrádzať zvláštne všeobecným, partikulárne univerzálnym. „Tvrdia, že nás znovu privádzajú ku konkrétnemu, avšak pod touto zámenkou

nám predkladajú síce zásadnú, ale abstraktnú determináciu.“ A tak hoci má marxizmus a existencializmus rovnaký predmet – človeka, principiálne sa od seba líšia tým, že „kým v prvom prípade idea pohltila človeka, existencializmus hľadá človeka všade tam, kde sa práve nachádza: vo svojej práci, doma, na ulici.“

V tejto súvislosti si Sartre vytýčil za úlohu „doplniť“ marxizmus existencialistickou antropológiou, ktorá by mala ukázať, že iba subjekt skutočne tvoriaci, determinovaný samým sebou si môže uchovať slobodu. A preto „podstatné nie je to, čo sa z človeka urobilo, ale to, čo on urobil z toho,

čo sa z neho urobilo.“

Citované slová zároveň signalizujú, že napriek niektorým, i keď nie bezvýznamným korektúram, v zásadných otázkach si Sartre udržal kontinuitu s predchádzajúcou tvorbou. Sám k tomu raz poznamenal: „Svoje texty som nechápal ako izolované produkty, ale ako súčasť jednotného diela.“

Aj v Kritike dialektického rozumu je východiskom, konštitutívnym prvkom vytvárajúcim spoločenskú realitu jednotlivec, projekt jeho činnosti, respektíve, čo je to isté – slobodná individuálna prax. A hoci tu popri slobode Sartre venuje pomerne veľkú pozornosť sociálnej nevyhnutnosti, tá môže aktívne spoluvytvárať skutočnosť len za predpokladu, že ju človek obohatí o ľudský rozmer, teda že bude „zvzútornená

Ak v Bytí a ničote výrazne dominujú dva motívy – negácia skutočnosti a všadeprítomná ničota, v Kritike sa pre Sartra hlavnými hodnotami stávajú verejná angažovanosť a aktívny čin

a prežitá (súhlasom alebo odmietnutím) ľudským projektom.“ Inými slovami, človek – a spomedzi všetkých živých bytostí iba on – je bytosťou „označujúcou“, t.j. bytosťou, ktorá dáva významy a zmysel nielen sebe alebo druhým ľuďom, ale úplne celému svetu. Z istého zorného uhla možno vlastne celú Kritiku interpretovať aj ako pokus o teoreticko-metodologické zdôvodnenie tohto procesu, ktorý nazýva procesom totalizácie. V rámci neho rozlišuje v zásade dva typy alebo úrovne praxe v závislosti od miery zastúpenia inercie, inerciálneho (v sartrovskom chápaní materiálneho, respektíve sociálneho) momentu v ich obsahu. Prvým je už spomínaná individuálna prax, v ktorej je v najmenšej možnej miere obsiahnutá zotrvačnosť a pasivita. Druhým typom je spoločenská prax, ktorá sama môže byť v rôznej miere zaťažovaná inerciou. Najmenej je jej na úrovni skupiny (aktívne zoskupenie ľudí), viac na úrovni tried (aktívne i pasívne zoskupenie) a najviac je inerciou postihnutá spoločenská prax na úrovni kolektívu a štátnych inštitúcií (výlučne pasívne zoskupenie ľudí).

Nakoľko individuálna prax je najmenej zaťažovaná inerciou, každý čin sa tu človeku javí priezračný a zrozumiteľný. Iba v nej chápe súvislosti medzi prostriedkami a cieľmi. Iba v nej sa cíti byť skutočným tvorcom svojho bytia. Preto ju Sartre označuje za „reálnu ľudskosť človeka“. Keďže však každá praktická činnosť je koniec koncov materiálna, lebo vychádza z „matérie“, z materiálneho nedostatku (inak by sama nemala zmysel) a „materializuje sa“, spredmetňuje sa v produktoch našej činnosti, stráca táto prax svoju pôvodnú „čistotu“: do jej štruktúry sa vkráda zotrvačnosť a pasivita. To tiež vysvetľuje Sartrove slová, že všetky sociálne fenomény sú z hľadiska svojej „fundamentálnej štruktúry bytím inertno-praktického poľa.“ A keďže inerciálny moment takto tvorí neodmysliteľnú súčasť praxe, je vlastne predučené, že aj tá naj-slobodnejšia ľudská činnosť sa na konci prevracia vo svoj opak, teda na odcudzenie.

Ak sa nám naša činnosť odcudzuje v rovine individuálnej praxe, je silne pravdepodobné, že sa nám ešte viac odcudzí v rámci spoločenskej praxe. Nie je to však podľa Sartra priamočiary pohyb, tendencia. Jednu z jej úrovní predstavuje skupina, ktorá sa (aspoň sa tak zdá) vyznačuje uvedomelosťou, cieľavedomosťou, aktivitou,

ale aj individuálnosťou, neopakovateľnosťou svojich členov. V skutočnosti od samého počiatku je skupina pre nich zároveň „prekľatím“, lebo tak či onak, spája ľudí na základe spoločných úloh a cieľov, čím sa narúša ich jedinečnosť. „Som donútený byť bratom všetkým mojim susedom, v opačnom prípade – keby som odmietol toto bratstvo – stal by som sa im podozrivý.“

Ešte väčší sa odcudzuje jednotlivec spoločnosti v kolektíve alebo v tzv. sérii. Činnosť každého člena kolektívu je partikulárna a izolovaná od činnosti ostatných jeho členov. Spája ich iba jedno jediné – spoločné materiálne prostredie, v ktorom sú nútení spolu žiť. Rozpor a protiklad medzi individuálnym a spoločenským životom človeka dosahujú vrchol v štátnom aparáte, ktorý pozostáva zo zložitej spleti inštitúcií, kde jednotlivec nemá nijakú možnosť pochopiť zmysel vlastnej aktivity.

Sartre sa takto obľukom vrátil späť k svojej pôvodnej existencialistickej téme o večnom, nezmieriteľnom konflikte medzi „bytím-o-sebe“ a „pre-seba“, existenciou a okolitým svetom, človekom a tými „druhými“, ktorý tentoraz našiel výraz v prechode od slobodne vykonávanej činnosti individua k spredmetnenej, spoločenskej, a teda podľa neho automaticky odcudzenej činnosti ľudí v rámci sociálnych skupín, kolektívov a štátnych inštitúcií. Posolstvo vyplývajúce z tejto jeho koncepcie je jasné: s mierou rastu objektivizácie, socializácie organizovanosti a inštitucionalizácie členov spoločnosti narastá tiež miera ich odcudzenia a neslobody. Pritom hlavnou hrozbou pre ľudskú individualitu a slobodu je štát.

A tu nemožno prehliadnúť istú Sartrovu ideovú príbuznosť s anarchizmom. Spája ich predovšetkým spoločná orientácia na spontánny, živelný, antiinštitucionalizovaný boj proti akýmkoľvek organizovaným sociálnym štruktúram. A teda ani neprekvapuje, že jeden z lídrov študentského anarchistického hnutia „protestu“ v roku 1968 vo Francúzsku Cohn-Bendit sa otvorene prihlásil k jeho filozofii, keď povedal: „Niektorí ľudia nám chcú ako mentora nanútiť Marcuseho. To je fraška. Niektorí čítali Marxa, možno aj Bakunina a zo súčasných autorov Althussera, Mao Ce-tunga, Guevaru, Lefébvre, ale skoro všetci vzbúrenci čítali Sartra.“

To je však už ďalšia téma...

JEAN-PAUL SARTRE O HRE S VYLÚČENÍM VEREJNOSTI

*Ľudia sú bezmocní len vtedy, ak to sami pri-
pustia.*

Jean-Paul Sartre

Keď dramatik píše hru, vždy má určitý pod-
net a hlbšie dôvody. Pri písaní S vylúčením verej-
nosti bol mojím podnetom fakt, že som mal na
prelome rokov 1943/ 1944 troch priateľov
a chcel som, aby hrali v mojej hre a aby ani je-
den z nich nebol uprednostnený. Chcel som,
aby po celý čas zostali na scéne spolu. Povedal
som si totiž, že keď jeden z nich odíde, bude si
myslieť, že tí druhí dvaja majú lepšie úlohy.
Rozmýšľal som, ako dať dokopy tri postavy, ani
jednej z nich nedovoliť odísť a držať ich na scéne
až na večné časy. Vtedy som dostal nápad
posadiť ich do pekla a každého z nich urobiť
katom tých druhých dvoch. Musím však
podotknúť, že moji traja priatelia nakoniec v hre
nehrali. Mal som, samozrejme, aj vážnejšie

dôvody, prečo som napísal S vylúčením verej-
nosti. Chcel som povedať „Peklo, to sú tí druhí.“
Ale tento výrok bol vždy zle chápaný. Všetci si
mysleli, že som tým chcel vyjadriť, ako sú naše
vzťahy k iným vždy otrávené či diabolské. Nie.
Tvrdím, že až potom, keď sú vzťahy zlé
a zamotané, môže byť ten druhý jedine peklom.
Prečo? Lebo tí druhí sú v skutočnosti to najpod-
statnejšie, čo je v nás, aby sme spoznali samých
seba. Rozmýšľame o sebe a vlastne sa opie-
rame o vedomosti tých druhých o nás.
Posudzujeme sa prostriedkami, ktoré nám
poskytli tí druhí. Čokoľvek o sebe poviem, vždy
v tom hrá úlohu mienka tých druhých. Čokoľvek
cítim, tí druhí sú dôležití. To znamená, že keď sú
moje vzťahy zlé, dostávam sa do úplnej závis-
losti od druhých. A potom som naozaj v pekle.
Na svete je veľa ľudí, ktorí sú v pekle, lebo sú
priveľmi závislí od mienky tých druhých. To však
vôbec neznamená, že k tým druhým
nemôžeme mať nijaký vzťah. Poukazuje to len
na rozhodujúci význam tých druhých pre
každého z nás.

Ďalej som chcel povedať, že tri postavy, ktoré
sú v hre S vylúčením verejnosti, nie sú ako my,
Aspoň kým sme živí a oni mŕtvi. Samozrejme,
že „mŕtvi“ niečo symbolizujú. Jednoducho
ukazujem, ako veľa ľudí skostnatelo vo svojich
stereotypoch. Trápi ich to, ale neusilujú sa nič
zmeniť. A títo ľudia sú ako mŕtvi. Pokiaľ sa
nedostanú mimo rámec vlastných problémov, am-
bícii a návykov, zostanú obeťami názorov, ktoré
o nich vládnu. Potom je celkom jasné, že sú zba-
beli alebo zlí. Preto sú mŕtvi práve preto; je to
smrť za živa – neustále sa trápiť názormi a ko-
naním, ktoré nechcem zmeniť. Chcel som teda,
keď už sme živí, ukázať touto absurdnosťou, aký
význam má sloboda. Sloboda ako zmena kona-
nia iným konaním. Nech sme v hocijakom blud-
nom kruhu, myslím si, že sme slobodní
a môžeme ho prelomiť. Ľudia, ktorí to nechcú
urobiť, zostávajú v ňom opäť z vlastnej vôle.
Dostávajú sa do pekla dobrovoľne. Vidíte, že
vzťahy s tými druhými, skostnatosť a sloboda,
sloboda ako naznačená alternatíva – to sú tri
témy mojej hry. Spomeňte si na to, keď budete
počúť vetu „Peklo sú tí druhí“.

preložila Elena Flašková,

(bulletin k bratislavskej inscenácii Sartrovej hry
na Malej Scéne SND v marci 1992
19. apríl 1980, Sartrov pohreb ►

