

Sus, Oleg

Nová transformace Sartrova existencialismu

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1957, vol. 6, iss. G1, pp. [149]-154

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111348>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RECENSE A REFERÁTY

Nová transformace Sartrova existencialismu

Ve svém speciálním francouzském čísle z dubna 1957 otiskuje polský literární měsíčník *Twórczość* Sartrovu studii *Marxizm i egzystencjalizm* (*Twórczość*, 1957, No 4, str. 33—79, přeložil Jerzy Lissowski; dál citováno jako ME). Ježto celou práci napsal Sartre jako originál určený přímo pro *Twórczość* (polská verze má právo původního rukopisu), je polské znění Marxismu a existencialismu pramenným dokladem pro nejnovější podobu Sartrova existencialismu.

Poslední transformace této filosofie tak prozatím dovšuje onen proces, jímž procházela a dnes stále ještě prochází prvotní koncepce uložená v Sartrově základním spise *L'Être et le Néant*.¹ Jde o postupné a nezadržitelné opouštění některých raných, stroze rigorosních východisek a postojů, jež svazovaly příliš těsně *L'Être et le Néant* s německým existencialismem Heideggerova typu a s myšlenkovým světem dánského filosofa Kierkegaarda. Nelze však mluvit o naprosté vnitřní destrukci existencialismu; vyprazdňování nebo odsouvání jistých jeho autochtonních kategorií (na př. „nicoty“ a „znicování“) neznamená ještě zásadní revizi celého systému a celé metody en bloc. Některé staré platformy si Sartre ještě podržuje — většinou v podobě „stydlivého“ existencialismu — a zároveň je zřetluje a wpisuje do nich nový materiál, snaže se je tak zempiricítět. Úsilí o empirismus bez zbytečných extrémismů staré školy a nutnost vyrovnat se s tlakem doby a s návalem nových faktů prolínají velmi nápadně právě poslední Sartrovy práci, jeho Marxismus a existencialismus; neznamená to však, že Sartre porušil a na ruby obrátil identitu své osobnosti a své filosofie. Mohli bychom zjistit, že revize zasahuje někdy dosti hluboko a stává se tak signálem možného vývoje Sartrovy filosofie v pozitivním směru.

V nedávné minulosti byl ovšem obraz celé situace o mnoho jiný. První modifikace původního existencialismu podrobil analytické kritice již Georg Lukács,² a to na př. v oblasti Sartrovy ethiky. Podle Lukáče právě pokus stanovit existencialistickou morálku (tak v Sartrově studii *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1945) donucuje existencialismus k tomu, aby se uchýlil k výpěčkům, a tedy již od začátku k obraně, což prakticky znamená ústup s vlastních posic a nepřímou vítěznu vzestup marxismu.³ Stačí uvést, že Sartre pracuje v brožuře *L'existentialisme est un humanisme* s rozšířeným pojmem svobody, ježž vlastně převzal od Kanta. Sartrovy mravní postuláty chtějí mít najednou intersubjektivní hodnotu, svoboda jedince nemá být zaručena irracionálním aktem volby, ale právě naopak má se stát svobodou v sociálním smyslu („... co volíme, je vždy dobro, a nic pro nás nemůže být dobré, není-li to dobré pro všechny...“ nebo „...mohu mít za cíl svou svobodu, jestliže si jako cíl volím rovněž svobodu druhých“). Sartre tedy přizpůsobuje existencialismus nové situaci po osvobození Francie synkretickým přiřazováním dvou pojmů svobody vedle sebe, z nichž druhý, pozdější, je přidán ad hoc a neshoduje se s prvním, původnějším. Této vnitřní antinomii ve vynucených opravách raného existencialismu si ostatně povšimla i buržoasní kritika. Tak v poslední době mluví Reinhard Lauth⁴ docela oprávněně o pokusech umělé humanisace původního upřímného nihilismu, o pokusech, jež jsou v Sartrově brožuře *L'existentialisme est un humanisme* prováděny prostřednictvím klamných závěrů a nedokázaných tvrzení.

Lukács opsal poválečnou situaci existencialismu v prvých letech po osvobození jako krizi projevující se „stále vážnějšími odchylkami, které oddělují první principy existencialismu, jež sociálně vzešly ze situace jisté vrstvy intelektuálů imperialistického období a jež theoreticky pocházejí z Kierkegaarda, Husserla a Heideggera, od nových problémů a pojmů, které mu (= existencialismu) vnučuje historická doba následující po osvobození“.⁵ S tímto zjištěním krisového stavu existencialismu spojil Lukács tuší nahozenou perspektivu existencialistického stanoviska, které podle něho hluboce inklinuje k nihilismu, jenž žene i subjektivně poctivé existencialisty na cestu zmythologisované revoluční fráze, k Malrauxovi. Lukács tehdy přecenil některé adaptační a rozvojové možnosti spočívající vnitřně právě na subjektivní čestnosti a myšlenkové sensibilitě Sartrově (což s lehkou myslí eliminoval) a spokojil se definitivním portrétem, ježž si učinil z *L'Être et le Néant*, resp. z několika nepřilíš uvážených Sartrových studií v *Les Temps Modernes*. Historie ovšem ukázala, a to dosti paradoxně právě v intencích existencialistické theorie, že Sartre byl vůči

domněle železnému chodu „objektivních podmínek“ s to, zvolit v rámci opravené koncepce svůj „svobodný“ projekt, chceme-li se vyjadřovat slovy tak drahými existencialistům.

O „svobodném“ projektu tu ovšem mluvíme ve velice úzkém smyslu slova; vyhnul-li se Sartre v podstatě Lukáčově vísí „černého“ existencialismu a dovedl-li svým vlastním zásahem vyjít z aberrací irracionalismu a pasivní Innerlichkeit nazíravého existencialismu, neznamená to zároveň, že přerval nebo úplně popřel identitu své osobnosti a své filosofie. Jenomže tato živá identita živého filosofa není beze zbytku převeditelná do abstraktního a tuhého symbolu, který pouze pasivně přepisuje do existencialistického pojmosloví politickou a ideologickou situaci „třetí cesty“, této nepřímé apologie kapitalismu, jak tomu chtěl Lukács.⁶ Ostatně Sartre sám kritizuje Lukáče za jeho schematickou koncepci, která není schopna pochopit, „proč jsme si v jedné a téže době hluboce jisti tím, že nám historický materialismus podává jediné správnou interpretaci dějin člověka, a přesvědčení o tom, že existencialismus představuje jediný konkrétní přístup ke skutečnosti. (...) Marxismus nás k sobě připoutal, změnil postupně a ponenáhlu všechny naše myšlenky, vyhubil v nás všechny kategorie buržoasního myšlení, ale nemohl ve všem ukojit naši touhu porozumět světu...“ (ME, str. 41).

Tato slova jsou snad sdostatek výmluvná pro postavení, jež Sartre zaujal; kdybychom je domyslili do důsledků a použili k imanentní kritice, zjistili bychom jednu věc. Že totiž Sartrův existencialismus, a to zvláště v dnešním ustrojení, žije jakási symbioticky v intermundních marxistického světového názoru, nemaje vlastně svého života a čerpaje svůj raison d'être satelita z milosti stálíce, kolem níž obíhá. Je to život na úvěr, existence postrádající leckde vnitřní substanci a spoléhající se na „nedostatek“ a prázdná místa své mateřské základny, z níž vzlétá, aby zářila odraženým světlem. V této souvislosti by snad bylo na místě uznat Sartrovu intelektuální poctivost a sebekritičnost, třebaže i tyto postoje nejsou ve všem přísně důsledné. Ale jsou a už to je jistý krok kupředu, byť i byl propleten zbytky ilusí.

V roce 1957 tedy Sartre usiluje o hlubší transformaci existencialismu, jenž zpokorněl a stáhl se do užší domény. Všeho synkretismu se sice tento nový pokus nezbujuje, ale aspoň opouští nepropracovanou a zpola primitivní restaurátorskou techniku z doby před desítky lety. Nejdůležitější je ovšem to, že Sartre zasahuje do samých strukturálních principů existencialismu, což ovšem neznamená, že je všechny stejné a jednoznačně opouští nebo beze zbytku překonává.

Dřívější pathos existencialistické filosofie, jež aspirovala na všeobíjající světový názor, se nyní ztrácí. Na povrch vystupují rysy vnitřní sebekritičnosti doprovázené ztlumenými již tóny sebeobhajoby.

Vraťme se ještě jednou k této nové situaci levého křídla existencialismu; dala by se hrubou montážní zkratkou popsat přibližně takto:

Sartrovými ústy si v roce 1957 klade existencialismus zkrácené hranice, v jejichž rámci se jakž takž cítí kompetentní; zároveň se tento existencialismus do jisté míry vzdává globálního pohledu na svět i svébytné, jen své optiky; žije totiž jen tím, že koexistuje, přesněji řečeno, že udržuje své trvání prostřednictvím marxismu; a leckde v tomto soužití resignuje, neboť uznává volky nevolky dominantní postavení marxismu jako filosofie a metodologie, kdežto sám sobě vyhrazuje zmenšené pracovní pole, na němž obhazuje poslední torsa své metodické „nadřazenosti“ a údajné analytické potence. Sartre se tedy snaží překonat plíživou krizi svého myšlení tím, že jí přímo i nepřímou uznává — což mu ostatně dovoluje opustit četné staré fetiše — a že se stěhuje záměrně na ta místa, která podle jeho mínění dosud marxistickému rozboru unikají nebo jsou traktována příliš schematicky a nekonkrétně.

Každá filosofie hodná toho jména je podle Sartra metodou výzkumu a výkladu celku světa. Filosofie je praktická, a to i ta, jež se zdá být nejvíc kontemplativní. Filosofie jako integrace celé rozlohy vědy v jisté epoše, jako metoda zkoumání, fidicí Idea, ofensivní zbraň, světový názor a společný jazyk ducha nežije bez praxe. Filosofie zůstává aktivní tak dlouho, dokud žije praxe, jež ji zrodila a jež ji nese (ME, str. 33—34). Je nepochybné, dodává Sartre, že se tvořivé epochy filosofického myšlení nevyskytují příliš často. Sartre sám rozlišuje tři velké filosofické éry v období mezi XVII. a XX. stoletím: epochu Descartovu a Lockovu, epochu Kantovu a Hegelovu a nakonec epochu Marxovu. Každý z těchto kulminačních hřebců je nepřekročitelný, a to potud, dokud dějiny nepřekročí příslušný historický moment, jehož je každá velká filosofie výrazem.

Třetí a poslední — t. j. dosud nepřekonaná — vlna filosofické tvořivosti je nesena marxismem. Sartre k tomu poznamenává, a má naprosto pravdu, že jakékoliv protimarxistické myšlení nemůže být nic jiného než pouhé omlazování předmarxistické filosofie. Domnělý krok nad marxismus může být dnes v nejhroším případě návratem před mar-

xismus, v nejlépeším případě pak myšlenkou, jež je v marxismu již obsažena (ME, str. 34—35).

S tohoto hlediska přistupuje nyní Sartre k tomu, co jsme nazvali *vnitřní sebekritikou* existencialismu (vždy se zde ovšem rozumí existencialismu „levého“ křídla). Sartre přifazuje svůj existencialismus k sekundárním etapám v dějinách filosofie; takový je aspoň objektivní smysl jeho slov. Ti, kteří přicházejí na svět po oněch velkolepých vzepětích filosofické myšlenky a zabývají se při tom už jen pořádáním systémů, vyvozováním praktických důsledků a přeměnou filosofie v nástroj ničení i budování, ti pry nezaslouhují názvu filosofů. Sartre sice značně přehání kontrapunkt vrcholů a nížin filosofie (tak dobám „odlivu“ připisuje ne zcela přesně prakticismus), ale je zároveň natolik poctivý vůči sobě, že svého zjištění používá hrdinně i na existencialismus. Je to ústup ze slávy, střízlivost nahrazující exaltaci. Filosofové-epigoni spisují inventář a hospodaří s nastrojeným majetkem; jejich potravu tvoří neumírající myšlenky velkých mrtvých. „Navrhují, aby se tito relativní filosofové nazývali ideology“, praví Sartre (ME, str. 35).

A existencialismus sám? Tot také jedna z těchto relativních jen filosofii čili ideologií — a Sartre zde nic nezakrývá. Jeho kritika tak rysuje, i když v rámci ještě příliš marginálním a ne zcela vyplněném, možnou perspektivu *překonání* podobného ideologismu, třebaže v přítomné době Sartre nevyvodil všechny nutné závěry pro příští proměnu. — Kritická pitva prováděná na vlastním těle je hodna úcty: „...pokládám jej (t. j. existencialismus) za ideologii; je to cizopasný systém, žijící na okraji Vědy, proti níž se zprvu postavil vo jménu zažité skutečnosti a do níž se dnes chce vpojit.“ (ME, str. 35.) Opakujeme: je to úctyhodný počín, podívat se otevřenýma očima do zrcadla a použít takových drsných výrazů jako „cizopasnictví“ a „okrajovost“. Přiznání tohoto druhu může stěžít být jen neupřímná taktika...

Ovšem všechny své ambice reformovaný existencialismus neopouští; autokriticismus je doprovozen proklamací práva na místo pod sluncem, třebaže se toto místo smřtilo. Je to vidět na př. i z historického výletu do genealogie nejnovějšího existencialismu. Sartrův pohled do minulosti lze traktovat jako novou volbu „předků“, jež posunuje tradiční rozměření sil v existencialistickém rodinném albu. Do prvního plánu sice vystupuje zase Kierkegaard, ale s ním, vedle něho i *proti* němu také Hegel a Marx, kdežto moderní existencialismus německého typu podléhá ostré kritice. Kritice, která ovšem mlčí o Heideggerovi⁷ a soustřeďuje se na snadnější rozbor a odmítnutí filosofie Karla Jaspersa. Jaspers nepřináší podle Sartre nic nového, neboť se proměňuje v pouhého komentátora svého dánského mistra Kierkegaarda, z něhož jistě stránky libovolně akcentuje, jiné zase potápí do tmy mlčení. Jaspers zdůrazňuje subjektivní pesimismus, jemuž nabízí vyhlídku na dveře nikdy nedosažitelného theologického optimismu (ME, str. 38—39). Nechtěl-li Kierkegaard figurovat jako pojem v Hegelově systematisace ducha, nechce Jaspers už vůbec hrát roli v historii, která je tvořena marxisty. Søren Kierkegaard postoupil nad Hegela, když ukázal na skutečnost zážitku a na neredukovatelnost existence, avšak Jaspers představuje citelný krok nazad, poněvadž utíká před reálným pohybem praxe do abstraktní subjektivnosti. Jaspersova ideologie se rovná ideologii ústupu německého buržoasního intelektuála, představuje myšlení mdloubné a vychytralé zároveň, jež je před tvář filosofie pouhým přežitkem (ME, str. 39). Od tohoto existencialismu se Sartre výslovně distancuje, stejně jako se distancuje od mrtvého idealismu, a vyzdvihuje do popředí nový existencialismus, který se rozvinul „in margine marxismu“ a ne proti marxismu.

Jak se však má tento „obrozený“ existencialismus — a napůl kryptomarxismus — k Hegelovi, ke Kierkegaardovi a k Marxovi? Už omezení na uvedená jména, odhlédneme-li na chvíli od Kierkegaarda, je příznačné pro to, jak silně Sartre prokládá vlastní myšlení čím dál tím víc těmi filosofickými proudy, které jsou samy o sobě na hony vzdáleny prvotnímu existencialismu.⁸ Sartre se snaží smýt jisté diametrální rozpory stanovisek; přijímaje jedním dechem Kierkegaarda, Hegela a Marxe, každého v jiném poměru a složení, provádí zároveň svéráznou selekci, již se snaží korigovat jednoho myslitele druhým, druhého třetím a vice versa. Tato svérázná dialektika nepozbývá citlivosti k podzemním korelacím protikladných systémů, ale někde se také proměňuje v pseudodialektiku, která nezapomíná postupovat prostou adicí „dobrých stránek“, slučováním neslučitelného.

Na př. na Hegela se dívá Sartre zčásti sympaticky a bez skreslení, zčásti pod zorným úhlem Kierkegaardovy šízravé polemiky proti pojmovému myšlení. Sartre chce prostě podržet i Kierkegaarda i Hegela při současné revisi obou. A obdobně se staví také k Marxovi. Marx má podle něho pravdu, a to jak se zřetelem k Hegelovi, tak i ve srovnání s Kierkegaardem; ovšem pochybné je již tvrzení proměňující Marxe v hlasatele kierkegaardské specifčnosti lidské existence (ME, str. 38). Kierkegaardova „existence“ je však těsně spjata s fetišem neredukovatelné konkrétnosti *zážitku*. Žádný intelektuální systém a žádný pojem není podle Kierkegaarda s to vstřebat a pohltnout existujícího člověka. Via regia

filosofie je subjektivita, existence postavená proti pojmu a nad pojem. Ať se již dá vypovědět o bolesti a strážni⁹ cokoli, vědění to nepojme, nepochopí, a to tím méně, čím více je bolest prožívána sama v sobě a pro sebe. „Filosof si buduje palác z idejí a sám bydlí za vepřovicemi.“ Sartre k tomu vhodně poznamenává, že dánskému filosofovi jde arci o obranu křesťanství a absurdnosti subjektivní víry, jejíž spontánní afirmace nemůže být nikdy převedena do struktury poznání. Kierkegaard brání zřetřivanou partikulárnost čisté subjektivity proti objektivnímu universalismu a intersubjektivnosti pravdy. Z toho však zcela logicky plyne, že Kierkegaardova „existence“ a Marxova „praxe“ (resp. „konkrétní člověk“) nejsou totéž, ale tvoří vlastně výraznou antinomií. Boj obou filosofů proti výsledné kontemplativnosti Hegelova absolutního ducha má proto opačné výsledky. Sartre tuto antinomií oslabuje a přenáší ji do jiných souvislostí. Jeho připomínka, že Marx nezototožňuje lidskou realitu s vyprázdňenou subjektivností puritánského a zmystifikovaného maloměšťáctví nestačí (ME, str. 37). Záměr překonat Kierkegaarda prostřednictvím Marxe a Hegela zůstal stát na půl cesty.

Po tomto historickém exkursu stojí reformovaný existencialismus před kardinálním problémem: tvoří-li marxismus nepřekročitelný horizont našeho věku a nedá-li se jít nad něj, hrozí i existencialismu nejnovějšího data stará hamletovská otázka: *být či nebýt?* A ve formulaci Sartrově: „Jak to, že si existencialismus zachoval svou autonomii? Proč se nějakým způsobem nerozpustil v marxismu?“ a jinde: „Jak k tomu vůbec dojde, že nejsme prostě a jednoduše marxisté?“ (ME, str. 41, 44.)

Na tyto otázky se nyní Sartre pokouší odpovědět, a sice v jednom směru obligátní kritikou marxismu, v druhém směru pak pozitivně rozvinutím principů svého vlastního učení. Co se týká kritiky, je prováděna spíš z důvodů sebeobhajoby než pro nezaujatou analýsu. Proto Sartrovy námitky trpí jistou obecností a nepřesností přerůstající v deformace hlavně tam, kde kritické výtky jsou pronášeny abstraktně mimo kontext rozebíraného materiálu a mimo aplikaci existencialistické metody. Tak zcela vágně zachází Sartre s pojmem „marxismus“. Jednou mluví o „zlenivělem marxismu“, jemuž propůjčuje predikát „t. zv.“, jindy o marxismu jakožto „ustydělem idealismu“ nebo dokonce o „marxistickém idealismu“, aniž si uvědomuje, že zvlášť poslední termín je prostě neudržitelný už s hlediska logického. Je zajímavé, jak nekontrolovatelný afekt porušuje daleko střízlivější zjištění, která můžeme najít tam, kde Sartre nepodléhá polemické a sudičské vášni. Říká-li Sartre na jednom místě: „Neodpuzoval nás marxismus, ale marxisté, lépe řečeno někteří z nich“ (ME, str. 78), pak na jiných místech se této směrnicí nedrží. Sartre prostě nedovede (anebo nechce?) opustit rovníci, o jejíž správnosti asi pochybuje sám: totiž, že marxismus = marxisté. Pak se ovšem stává, že omyly a nedostatky, schemata a malou míru konkrétnosti, neschopnost diferenciac a přemíru vyprázdňených universalíí vytýká marxismu, ač by to vše měl klást za vinu jednotlivým marxistům, z nichž někteří arci neovládají svůj nástroj bez chyby. Ale před tímto osudem není chráněno žádné učení a žádná filosofie; ba bylo by možno ukazovat prstem na mnohé módní i hloupé existencialisty, kteří mají své církve a církvíčky, kostelníky i domovníky. Svědčí však jedno automaticky o druhém, prohlásíme existencialismus en bloc i se Sartrem za hloupost kvůli některým individuálním vlastnostem a nešikovnostem těch nebo oněch existencialistů, kteří se nám právem nebo neprávem nelíbí? Sartrova kritika marxismu tedy nesplňuje všechny požadavky korektního rozboru, neboť si dovoluje upadnout do subjektivně zabarvené libovůle právě tam, kde „indignatio non facit verum.“

Vlastní existencialistickou teorii podává Sartre v hlavní části svého článku (ME, str. 44 a n.). Jde o přehled existencialistického pojmosloví, jež není na štěstí probíráno izolovaně, nýbrž je zapojeno do materiálu z oblasti dějin, sociologie a literatury.

Především je třeba poznamenat, že navenek je tento staronový kategoriální aparát záměrně ochuzen o výzbroj pocházející z dob L'Étre et le Néant. Sartre mlčky likviduje některé kategorie, které připoutávaly ještě nedávno jeho učení k existencialismu německého typu, v první řadě pak k Heideggerovi. Zbývající pojmy jsou podrobeny transformaci a dalekosáhlé racionalisaci doprovázené zempiricněním. Tímto empirismem se liší nový existencialismus nápadně od klasické podoby existencialismu německého, který v Heideggerově Sein und Zeit přejal Husserlovo „vyřazení přirozeného postoje“ a fenomenologickou redukci, jež pro své intuitivní zření podstat kladla do závorek všechno, co Sartre zase přivádí zpět před zrak badatele — totiž reálný svět a empirické vědy.¹⁰

Zdá se dokonce, že Sartre chce spolu s t. zv. konkrétní antropologií zbudovat existencialistickou filosofii dějin (srov. pasáž o specifičnosti historické události, ME, str. 66 a n.) a taktéž sociologii. Záměry konkurovat marxismu tu zřetelně vystupují na povrch. A tato konkurence sama má zase dvojitou tvář: z profilu uznává metodu a hlavní principy marxismu za správné a platné, ze zadu však přijímá tuto platnost dosti nezávazně, *grosso modo*, jak to s bezděčnou výstižností oznamuje jedna věta Marxismu a existencialismu (ME,

str. 45). Sartrův „konkretismus“, jak by se dal nazvat, se snaží vyplnit mezery a bílá místa způsobená údajnými abstraktností a schematismy, jež Sartre vyčítá marxismu, lépe řečeno, své vlastní představy marxismu. Paradoxní ráz kritikovy situace pak spočívá v tom, že hlášaná zásada co možná nejryzejší konkretnosti se chce uplatňovat jako verdikt nad souzeným objektem, strhující jej předpokate do odtažené obecnosti nijak blíže nespecifikované. Sartre zcela správně odmítá metody, jež nechtějí používat diferenciaci a jež propadají neplodné asimilaci všeho se vším. Takové postupy nejsou ovšem schopny integrovat skutečně existující různorodost (dialektiku věcí), ale jsou nuceny ji spíše eliminovat. Při tom často hlásání dialektiky nevychází ani na chvíli za hranice uměle rozrhávaných univerzálií. Situace člověka v jeho životním prostředí a v dějinách vůbec se tak stává pouhým kótováním bodů, na nichž se stýkají samé obecniny, samá vysoce abstraktní určení dané epochy, společenského stavu, třídní situace atd. (srov. ME, str. 47, 48). Dávat za to ovšem vinu marxismu není na místě. Sartrovi by se dalo lehce odpovědět jeho vlastními argumenty; neboť chce-li Sartre použít své výroky konkrétně, t. j. v mezích svých intencí, musí je zaměřit na chyby těch nebo oněch marxistů, a ne proti „marxismu“ povýšenému na pohodlný symbol, z něhož obsah skoro vyprchal, nechav za sebou holý rám, kam můžeme podle libosti dosazovat své antipatie.

Nejpoučejší je ovšem Sartre tam, kde pracuje sám se svými pojmy a kde se nemusí zbytečně rozptylovat kritikou ze žárlivosti. Obsah pravé pracovní části studie by se dal krátce charakterisovat co do obsahu hesly, jež jsou zároveň ústředními kategoriemi Sartrova zreformovaného existencialismu: *situace, mediace, konkrétní anthropologie, projekt, specifčnost historické události, konkrétní (živý) člověk, existence, volba, svoboda*. (Posledním třem pojmům se Sartre věnuje o poznání skoupeji, zřejmě mu příliš připomínají starou minulost.)

Pro poznání nově Sartrovy interpretace těchto pojmů a pro poznání toho, jak fungují, stačí si vybrat třeba t. zv. *situaci* a s ní spojené *mediace* (zprostředkování). Zvolený příklad ukáže sdostatek jasně průběžnou pracovní techniku i nápadné směřování k empirismu, jež prostupuje celou Sartrovou stať.

Vystoupení Robespierrovo, revoluční činnost mas, verše Valéryho — to vše je nějak situováno, nachází se v jisté situaci, tvoří ji a vyrůstá z ní. Co však znamená toto *situování*? Sartre nejprve předkládá marxistickou interpretaci: jde o určení skutečného místa jistého objektu (historického faktu) v historickém procesu, o postizení a analýzu materiálních podmínek jeho existence, o třídu, která jej zrodila, jde o zájmy této třídy, o její pohyb a její formy boje nebo obrany proti jiným třídám atd. Trpí-li Sartrův výklad marxistické pojetí „situace“ malou precizností a neúplností, lze-li vůbec přenášet termín „situace“ do marxismu, to zde nechme stranou, neboť v uvedeně souvislosti hrají tyto věci spíše vedlejší roli. Rozhodující je okolnost, že se Sartre hlásí k marxistickým zásadám „situování“ historického faktu, jinak řečeno, k zásadám vědecké sociologie a historie vůbec. A neméně relevantní je to, že i zde vykládá Sartre platnost marxistické metodologie svým „*grosso modo*“, t. j. mluví tu jen o funkci „přibližné správnosti“, správnosti jen „zhruba“.

Důvody pro podobný postup jsme již naznačili na jiném místě; běží o starou Sartrovu aversi proti obecninám (dědictví po Kierkegaardovi a zřejmě také po životní filosofii diltheyovského typu), která teď v ovzduší empirických dat nabývá někdy rysů existencialistického „nominalismu“. Sartrovi se zdá, že konkrétní člověk a konkrétní společenská skupina jsou odsouzeny k zániku a destilaci v síti symbolů abstraktního universalismu. Na tomto místě můžeme teprve pochopit Sartrovu ironisující poznámku: „Chci-li porozumět Valérymu, maloměstšlákem u intelektuálůvi, jenž přece vyrostl z konkrétní a historické společenské skupiny — z francouzského maloměstštva na sklonku XIX. stol. — bude pro mě lepší, když se neobrátním k marxistům...“ (ME, str. 48). Abstraktní marxista — Sartre zřejmě bije zároveň i do vulgárního sociologismu — začne rozbírat maloburžoasi sociálně a politicky a spustí se až k ekonomickým kategoriím. To vše je nanejvyšší správné, podotýká Sartre; výsledný universalistický skelet — toť pravda pravdoucí, pokud ovšem zůstává v oblasti abstrakce. Jde-li však o Valéryho — ten se vypařil (ME, str. 49).

Rozsáhlé místo nyní věnuje Sartre analýze Valéryho a hlavně Flauberta (ME, str. 50 a n.).¹¹ Konkrétní charakter určitěho člověka nemůže představovat záležitost čistě arbitrární a čistě náhodnou. Hledět na člověka a na dějiny optikou uměle izolovaných abstrakcí, jimž se přisuzuje úloha vše vyložit s definitivní platností, vede k prázdnému „situování“, jež nic neodkrývá.

A proto Sartre zastává názor, že situování každého historického faktu a každé historické události musí probíhat hierarchií *zprostředkování* (mediací). Ostatně není to nijak nová myšlenka; marxismus ji dobře zná a Sartre vylovil svůj termín přímo z Hegelovy filosofie (die Vermittlung u Hegela, mediace u Sartra). Mediace mají dopomoci k zjištění

jedinečné konkrétnosti života a celku osobnosti určitého člověka. A při této příležitosti se Sartre odvolává na *psychoanalysu* a na *moderní sociologii*, jejichž nástroji chce zjišťovat neodhalované nebo málo známé mediace, spojující historické individuum přes rodinu a přes společenskou skupinu s obecnějšími sociologickými strukturami, s ekonomicko-sociálním rádem a pod. Využití psychoanalýzy je u Sartra nanejvýš zajímavé. Zbavuje ji totiž pansexualismu a fixace na libido a vybírá pouze zdůraznění dětského a prepubertálního života v lůně rodiny, v níž právě dochází k prvnímu vstupu příštího dospělého člověka do vazeb society (ME, str. 51 a n.). K psychoanalýze měl ostatně existencialismus vždy blízko, zvláště literární. Ovšem Sartre se snaží využít psychoanalýzy velice seriosně a odmítá její degenerované podoby, které na Západě vpluly do vod nejčistšího idealismu. Psychoanalýza tedy slouží Sartrovi heuristicky; podobně je tomu s moderní sociologií, již chápe Sartre výslovně jako „západní vědeckou disciplínu“. Blíže ji ovšem neurčuje, mluví jen o tom, že se tato sociologie zabývá výzkumem t. zv. skupin, v nichž dochází k těsnému mezilidskému kontaktu individuálně i sociálně určených jedinců.⁴² I tuto disciplínu chápe Sartre heuristicky; přijímá ji jako metodu a pracovní techniku, kdežto její nároky na popis a na vysvětlení celku společnosti odmítá (ME, str. 54). Marxismus jako věda zasahuje podstatu, kdežto současná sociologie uplívá hodně na povrchu. Od podobné sociologie si Sartre slibuje deskripci a rozbor horizontální společenské struktury. Sociografie, sociometrie a americká Human Engineering musí být vytrženy z rukou kapitalistů a koncernů. Jejich cílem bude výzkum sociálního pole v celé jeho šíři, na níž jsou umístěna reálná společenská střediska se svými institucemi, drobnými i většími skupinami, kolektivními objekty a fetiši. Všechny tyto sociologické předměty vstupují mezi sebou do vzájemných vztahů a interakcí, jež ovšem v rámci panující ekonomické struktury závisí na povaze výrobních vztahů. Rozbor těchto vztahů a interakcí pak může dospět až k jakési horizontální synthese, která, jak uvádí Sartre, může na př. v oblasti sociologie města dospět k závažným výsledkům při srovnání Paříže a Říma jako dvou různých společenských organismů (ME, str. 55).

Už na příkladu psychoanalýzy a sociologie vysvítá nad jiné jasně, jakou metamorfosou prošel a zřejmě i dnes prochází Sartrův existencialismus. Sbližování s metodami empirických věd je očividné a opouštění původní fenomenologické a duchovněné základny také. Že je tato cesta vstřebávání a přizpůsobování vědních poznatků vzniklých mimo rámec existencialismu krivolaká a ne ve všem vyrovnaná, tomu se nelze divit. Dala by se kritizovat i Sartrova koncepce, která si slibuje najít konkrétní mediace právě jen u psychoanalýzy a u západoevropské (i americké) sociologie; vždyť by se mohlo lehce namítnout, proč Sartre nešel i jinam a proč se zastavil právě u těchto dvou disciplín. Stejně lehce by se dal vést důkaz o tom, že marxismus je sociologie už ex definitione, i když by se musilo zároveň přiznat, že v něm docházelo k nevyužití jistých pracovních method. Avšak není ani třeba zapomínat na Sartrova slova z Marxismu a existencialismu: „Naučili jsme se operovat subjektivistickým pluralismem (pojmem přece *pravicovým*) jako zbraní proti optimistickému idealismu svých profesorů, a to ve jménu levicové myšlenky, která v nás, tehdy ještě nevědomky, rostla. A tímto způsobem nás marxismus, tato ‚filosofie, jež se stala světem‘, vyrval z mrtvé kultury přežívající se buržoasie a vrhl nás na dráhu pluralistického realismu, majícího za cíl pochopení a uchopení člověka i reality. Zůstávali jsme však stále v kruhu ‚vládnoucích‘ myšlenek: nepřišlo nám na mysl, že toho konkrétního člověka, jehož jsme chtěli nalézt, musíme především pojmout jako člověka pracujícího, vytvářejícího podmínky svého života a že klíče k jeho pochopení náleží hledat ve výrobních vztazích. Dlouho jsme se mýlili v celku i individuálně; pluralismus, jenž se nám hodil svého času v boji s idealisty, nám po dlouhou dobu ztěžoval pochopení dialektické totalisace v marxismu; politické události nás naučily používat pojmu třídního boje jako šifry, ale bylo potřebí celé krvavé historie první poloviny XX. století, abychom mohli zažít skutečnost tohoto pojmu. Nakonec další válka, okupace, hnutí odporu a to všechno, co z toho vzešlo, rozbily staré, ztrouchnivělé rámy našich myšlenek; znovu jsme četli Hegela i Marxe a bojovali jsme po boku dělnické třídy; konečně jsme chápali, že konkrétnost jsou dějiny a že každý boj je dialektický.“ (ME, str. 40—41.)

Pro tato i jiná slova můžeme s velkou pravděpodobností předpokládat, že transformace Sartrova existencialismu není ještě zdaleka u konce. A dalo-li by se mluvit o jejich dalších perspektivách do budoucnosti, bylo by naší povinností nezapomenout na pozitivní rysy tohoto „projektu“, jinnž existencialismus klade svou příští tvárnost už dnes.

Oleg Sus