

POKUS O REFORMU EXISTENCIALISMU

(Poznámky k nové přeměně Sartrovy teorie)

OLEG SUS

Evoluce Sartrova existencialismu se všemi svými zákruty může někdy překvapit ty zkoumatele, kteří se bezděčně spoléhali na běžné katalogizační postupy a na techniku školských dějin filosofie. „Sartrismus“ ovšem nebyl a není tradiční školský systém, není to „buřňák stočený do láhve“; jistá Sartrova protisystémová averze dědí bezpochyby mateřská znaménka Kierkegaardovy vzpoury proti abstraktním myslitelům. V tomto smyslu jsou pak v Sartrově teorii existencialismu obsaženy některé vnitřní předpoklady pro nové projekty filosofa existence. Vždyť starý projekt nemusí být — a pleno sensu také není — aspoň teoreticky — závazný. To vše je pořád ještě v intencích existencialismu samého, tvoříc jakási jeho zadní vrátka.

Na to obyčejně běžná kritika zapomíná i stávalo se jí, že právě ony nové podoby existencialismu jí zhusta proklouzávaly mezi rukama, když se byla strnule upnula k nějakému byvšímu a uplynulému stavu existencialistického myšlení. Ovšem: sartrismus knihy *L'Être et le Néant*, sartrismus po osvobození Francie a konečně sartrismus zpolitizovaných a k levici tíhnoucích *Les Temps Modernes* zhruba od r. 1954 spolu s nejnovějším Sartrem, to vše není úplně jedno a totéž — i když je nemožné zrušit průběžnou identitu Sartrovy osobnosti i díla.

Bylo by ovšem omylem domnívat se naivně, že se Sartre vyrovnává s novou situací posledních let po skončení druhé světové války jedině pomocí „samoplození“, vycházejе prostě jen a jen z latentních předpokladů svého starého myšlení. O takové ideální „všeaplikovatelnosti“ nemůže být ani řeči; existencialismus se nejen přizpůsobuje prostřednictvím své vlastní „svobody“ volit si nové vyjádření, ale také — a to v míře podstatné — je nucen formovat a reformovat sebe sama a měnit svůj profil pod tlakem výbojů, jež již nevycházejí z něho.

A v této situaci je Sartre dnes. Stačí si přečíst jeho poslední medailón transformovaného existencialismu, datovaný rokem 1957 a podávající nad jiné plasticky nejnovější etapu filosofie existence, stojící nebo chtějící stát na levém křídle. Shodou okolností byla původně Sartrova studie *Marxismus a existencialismus*¹ (*Marxismus i egzystencjalizm*, dále citováno jen *ME*) určena pro čtenáře mimo Francii, totiž pro Polsko.

¹ Jean-Paul Sartre, *Marxismus i egzystencjalizm*, ve speciálním francouzském čísle literárního měsíčníku *Twórczość* 1957, č. 4, 33—79. Ježto tuto práci napsal Sartre jako originál určený pro *Twórczość* — polská verze překladatele J. Lissowského má právo původního rukopisu — je polské znění *Marxismu a existencialismu* pramenným dokladem nejnovější podoby Sartrova existencialismu. (Francouzská znění vyšlo později, když už tato studie byla hotova.)

To na věci nic nemění, ba spíše je to na výhodu, neboť nepochybný popularizační a propagační ráz studie odhaluje mnohé věci, jež by se snadno ztratily v esoterickém žargonu, určeném pro úzký okruh odborníků.

Sebezhodnocení levého křídla existencialismu

Jeden z problémů Sartrovy práce *Marxismus a existencialismus* je nadhozen již jejím titulem, přesněji řečeno onou nadměrnou výmluvnou spojkou *a*, která říká více, než jen naznačuje. Existence existencialismu se tak odnáší k něčemu, co je mimo existencialismus; autochtonnost se proměňuje v nevyhnutelné „soužití“ a soužití si vynucuje přizpůsobení, jež zase vede k transformaci. Jinak řečeno: existencialismus levého křídla je si dnes vědom, že je ke koexistenci donucen a že není silnějším partnerem, nýbrž *slabší* stranou, která již méně dává, ale zato více bere. Dochází k dosti paradoxní situaci, kdy existencialismus nevolí, ale je jaksi „volen“; ostatně Sartrovými ústy je to vysloveno na jednom místě textu docela jednoznačně: *marxismus* je — doslova — *nepřekročitelný horizont naší doby* a tento horizont nelze opustit (ME, str. 34). *Marxismus* — a ne existencialismus... Poslední transformace sartrismu, datovaná rokem 1957, dovršuje tedy prozatím onen postupný proces přizpůsobování a proměn, jimiž procházela a stále ještě prochází prvotní koncepce, uložená programově v Sartrově základním filosofickém spisu *L'Être et le Néant*. Jde o postupné a nezadržitelné opouštění některých raných, silně rigorózních východisek a postojů, jež příliš těsně svazovaly *Bytí a nicotu* s nihilismem německého heideggerovského existencialismu a s myšlenkovým světem dánského filosofa Kierkegaarda.

Nelze však mluvit o naprosté vnitřní destrukci Sartrova existencialismu; vyzrazování nebo přímo odsouvání jistých jeho domovských kategorií (např. „nicoty“ a „znicování“) neznamená ještě zásadní revizi celé metody a způsobu myšlení en bloc, leč také ne pouhé úpravy na fasádě. Četné staré platformy si Sartre stále podržuje — často v podobě „stydlivého“ existencialismu — a zároveň je zředejuje a vepisuje do nich nový materiál, snaže se je tak zempiričtět. Úsilí o „*empirismus*“ bez některých zbytečných extremismů staré existencialistické škody spolu s nutností vyrovnat se s tlakem doby a s návalem nových faktů prolínají velmi nápadně právě uvedenou Sartrovou prací; neznamená to však, že Sartre porušil a na ruby obrátil identitu své osobnosti a své filosofie. Zároveň však platí, že revize nyní zasahuje někdy dosti hluboko.

*

V nepříliš dávné minulosti byl ovšem obraz celé situace o mnoho jiný. První modifikace původního existencialismu podrobil kritice již György Lukács, a to například v oblasti Sartrovy etiky. Podle Lukáče právě pokus stanovit existencialistickou morálku (tak v Sartrově studii *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1945) donucuje existencialistického filosofa k tomu, aby se uchýlil k výpůjčkám, a tedy již od počátku k obraně, což prakticky znamená ústup z vlastních pozic a nepřímou vítězný vzestup marxismu.² Tak v poslední době mluví Reinhard Lauth do jisté míry oprávněně o pokusech umělé humanizace původního upřímného nihilismu, jež jsou v Sartrově brožuře *Existencialismus a humanismus* leckde prováděny prostřednictvím klam-

² György Lukács, *Existencialismus či marxismus?* Přel. V. Vlček a J. Marek, Praha 1949, srov. oddíl III: Slepá ulička existencialistické morálky, 84 a n.

ných závěrů a nedokázaných tvrzení.³ 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 teoreticky pocházejí z Kierkegaarda, Husserla a Heideggera, od nových problémů a pojmů, které mu [= existencialismu] vnucuje historická doba následující po osvobození.“⁴ S tímto zjištěním krizového stavu existencialismu spojil Lukács tuší nahozenou perspektivu existencialistického stanoviska, které podle něho hluboce inklinuje k nihilismu, jenž žene i subjektivně poctivé existencialisty na cestu zmytologizované revoluční fráze, k Malrauxovi. Lukács tehdy nedomyslel některé adaptační možnosti spočívající právě na subjektivní čestnosti a myšlenkové senzibilitě Sartrově a spokojil se definitivním portrétem, jež si učinil z *Bytí a nicoty*, po případě z některých Sartrových vystoupení v *Les Temps Modernes* a jinde. Historie ovšem ukázala, že Sartre byl s to zvolit si v rámci opravené koncepce svůj „svobodný“ nový projekt, chceme-li se vyjadřovat slovy tak drahými existencialistům. O „svobodném“ projektu tu ovšem mluvíme jen v jistém a úzkém slova smyslu. Vyhnul-li se Sartre v podstatě Lukáčsově vizi absolutně „černého“ existencialismu, neznamená to zároveň, a bylo to ostatně řečeno několikrát, že přerval nebo úplně popřel totožnost sebe sama. Jenomže tato živá identita živého filozofa není bez zbytku převeditelná do abstraktního symbolu, který pouze mechanicky přepisuje existencialistické pojmosloví jako výraz politické a ideologické situace „třetí cesty“, této nepřímé apologie kapitalismu, jak tomu chtěl Lukács.⁵

Ostatně Sartre sám kritizuje Lukácsa za jeho schematizující koncepci, která prý 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 buržoazního myšlení, ale nemohl ve všem ukojit naši touhu porozumět světu“ (*ME*, str. 41). (O tom „vyhubení“ si dělá Sartre iluze; s existencialismem se nechce rozloučit.)

Marxismus: nepřekročitelný horizont

Uvedená slova citátu jsou snad sdostatek výmluvná pro postavení, jež Sartre zaujal. Kdybychom tento jeho výrok i jiné domyslili do důsledků a použili k imanentní kritice, zjistili bychom jednu věc. Že totiž Sartrův existencialismus, a to zvláště v dnešním ustrojení, žije jaksí *symbolicky* v „mezisvětích“ marxistického světového názoru, nemaje v mnohém vlastně svého života a čerpaje svůj *raison d'être* satelita z milosti stálice, kolem níž obíhá. Je to život na úvěr, existence postrádající leckde vnitřní substance a spoléhající se na skutečné nebo zdánlivé nedostatky své mateřské základny, z níž vzlétá, aby zářila odraženým světlem. V této souvislosti by ovšem bylo na místě uznat Sartrovu intelektuální poctivost a sebekritičnost, třebaže i tyto postoje nejsou ve všem přísně důsledné.

³ Reinhard Lauth, *Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart — Sartre und Polin*. Zeitschrift für philosophische Forschung X, 2, 260.

⁴ Gy. Lukács, l. c., 101.

⁵ Tamtéž, 15, 36, 38 a na jiných místech.

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 nezbavuje, dokonce jej ještě prohlubuje, ale aspoň opouští nepropracovanou a zpola primitivní restaurátorskou techniku z doby před 10—15 lety. Nejdůležitější je ovšem to, že Sartre zasahuje do samých strukturních principů existencialismu, což přirozeně neznamená, že je všechny stejně a jednoznačně opouští nebo beze zbytku překonává.

Dřívější patos existencialistické filosofie, jež sama aspirovala na všeobjímající životní názor, nyní se ztrácí. Na povrch vystupují rysy vnitřní sebekritičnosti, doprovázené ztlumenějšími již tóny sebeobhajoby.

Vraťme se ještě jednou k této nové situaci levého křídla existencialismu; dala by se hrubou montážní zkratkou popsat asi 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 lidský svět i svébytné, jen své optiky; žije totiž jen tím, že *koexistuje*, přesněji řečeno, že udržuje své trvání prostřednictvím *marxismu*; a tu i tam v tomto soužití rezignuje, neboť uznává volky nevolky *vedoucí* postavení marxismu jako filosofie a metodologie, kdežto sám sobě vyhrajuje zmenšené pracovní pole, na němž obhájí poslední domény své dílčí metodické „nadřazenosti“ a údajné analytické potence. Sartre se tedy snaží překonat stále působící plíživou krizi svého myšlení tím, že ji nepřímou uznává — což mu ostatně dovoluje opustit četné staré fetiše — a že se záměrně stěhuje na ta místa, která podle jeho mínění dosud marxistickému rozboru unikají nebo prý jsou traktována příliš schematicky a nekonkrétně.

Každá filosofie hodná toho jména je podle Sartra metodou výzkumu a výkladu celku světa.⁶ Filosofie je praktická, a to i ta, jež se zdá být nejvíce kontemplativní. Filosofie jako integrace celé rozlohy vědy v jisté epoše jako metoda zkoumání, řídicí idea, ofenzivní zbraň 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 veliké filosofické éry v období mezi 17. a 20. stoletím: epochu Descartovu a Lockovu, epochu Kantovu a Hegelovu a nakonec epochu Marxovu. Každý z těchto kulminačních hřebenů myšlení je ve své době nepřekročitelný, a to potud, dokud dějiny nepřekročí příslušný historický moment, jehož je každá filosofie výrazem.

Třetí a poslední — tj. dosud nepřekonaná — vlna filosofické tvořivosti je nesena marxismem. Sartre k tomu ještě poznamenává, že jakékoliv protimarxistické myšlení nemůže být nic jiného než pouhé omlazování předmarxistické filosofie. Domnělý krok nad marxismus může být dnes v nejhorším případě návratem před marxismus, v nelepším případě pak myšlenkou, jež je v marxismu již obsažena (*ME*, str. 34—35). Z tohoto hlediska přistupuje nyní Sartre k tomu, co jsme nazvali vnitřní sebekritikou jeho existencialismu (tím se zde ovšem rozumí existencialismus „levého“ křídla). Sartre přiřazuje své učení 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 přitom již jen pořádáním systémů, vyzováním praktických důsledků a přeměnou filosofie v nástroj ničení i budování, ti prý nezasluhují názvu filosofů. Sartre si sice volí vlastní periodizaci a značně přehání kontrpunkt vrcholů a nížin filosofie (tak dobám „odlivu“ připisuje ne zcela přesně

⁶ Z tohoto aspektu bude se Sartrovi jevit i existencialismus vlastně jen jako „díleč“ filosofie.

practicismus), ale je zároveň natolik poctivý vůči sobě, že svého zjištění používá i na existencialismus. Toto sebezhdnocení znamená nepochybný *ústup ze slávy, střízlivost* nahrazující exaltaci. Filozofové-epigoni spisují inventář a hospodaří s nastřádaným majetkem; jejich potravu tvoří věčně živé myšlenky velkých mrtvých. „Navrhuji, aby se tito *relativní* filozofové nazývali ideologi,“ praví Sartre (*ME*, str. 35).

A existencialismus sám? Toť také jedna z těchto relativních jen filosofii čili ideologií — a Sartre to nezakrývá. Kritická pitva prováděná na vlastním těle je hodna úcty: „[...] pokládám jej [tj. existencialismus] za ideologii; je to cizopasný systém žijící na okraji vědy, proti níž se zprvu postavil ve jménu zažitých zkušeností a k níž se dnes chce připojit.“ (*ME*, str. 35.)

Nový rodokmen

Ovšem všechny své ambice reformovaný existencialismus neopouští, vždyť by to znamenalo vzdát se sebe samého; sebekritika se doprovází proklamací práva na místo pod sluncem, třebaže se toto místo smrštilo. Je to vidět např. i z historického výletu do genealogie nejnovějšího existencialismu. Sartrův pohled do minulosti lze traktovat jako novou („staronovou“) volbu „předků“, jež posunuje tradiční rozmístění 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 pomíjí Heideggera⁷ a věnuje se snadnějšímu rozboru a odmítnutí filosofie Karla Jaspersa. Jaspers nepřináší podle Sartra nic nového, neboť se proměňuje v pouhého komentátora svého dánského mistra Kierkegaarda, z něhož jisté stránky libovolně akcentuje, jiné zase potápí do tmy mlčení. Jaspers zdůrazňuje subjektivní pesimismus, za každým naším krachem nás nechá prožívat naše Já, a tak nám jeho pesimismus nabízí vyhlídku na otevření dveří teologického optimismu, jehož nikdy nedosáhneme realiter, maximálně pak jen „erlebnishaft“, v prožitku (*ME*, str. 38—39). Tím se likviduje nejen věda, ale i celá praxe. Nechtěl-li Sören Kierkegaard figurovat jako pojem v Hegelově systematice ducha, nechce Jaspers již vůbec hrát roli v historii, která je tvořena marxisty. 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 ústupové ideologii německého buržoazního intelektuála a obecně představuje výraz jisté části evropské buržoazie, pokoušející se utéci ze své objektivní danosti do výhodné subjektivity a ospravedlnit svá privilegia aristokratickými vlastnostmi ducha. Jaspersovo myšlení je tak mdlé a vychytralé zároveň a před tvářmi filosofie zůstává pouhým přežitkem (*ME*, str. 39). Od tohoto existencialismu se Sartre výslovně distancuje, stejně jako se distancuje od mrtvého idealismu, a vyzdvihuje do popředí „jiný“ existencialismus, který prý se rozvinul jaksi „in margine“ marxismu a ne proti němu.

Jak se však má tento „obrozený“ existencialismus k Hegelovi, ke Kierkegaardovi a k Marxovi? Již omezení na uvedená jména, odhlédneme-li na chvíli od Kierkegaarda,

⁷ *ME*, str. 38, pozn. 1 dole pod čarou. Sartre tu označuje celou záležitost s Heideggerem za velice složitou a ukazuje, že Heideggerův vývoj, podléhající silně hitlerismu, vyústil do „absolutního kvietismu“. Sartre s tímto postojem zřejmě nesouhlasí. Jinde přiznává, že v době svého ročního stipendijního pobytu v Berlíně v r. 1933 podléhal vlivům Husserlovým, Heideggerovým a Jaspersovým; ty se pak zřejmě odrazily v *Bytí a nicotě* (1. vyd. 1943) — srov. *ME*, str. 45.

je příznačné pro to, jak silně nyní 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 (tak vystupuje na povrch afinita k těm filosofům, jež Heidegger předtím mlčky exploatoval). Toto svérázné „vyběravé“ slučování sice nepozbývá tu a tam citlivosti k podzemním korelacím některých protikladných systémů, přičemž touto „korelací“ zde rozumíme hlavně negativní, polemickou reakci, tzv. zápornou souvislost, ale jinde se také proměňuje v pseudodialektiku, která nezapomíná postupovat prostou adicí „dobrých stránek“, slučováním neslučitelného.

Např. na Hegela se dívá Sartre zčásti sympaticky a bez zkseslenin, zčásti pod zorným úhlem Kierkegaardovy sžíravé polemiky proti nárokům pojmového myšlení. Sartre chce prostě podržet i Kierkegaarda i Hegela nebo aspoň části z obou, při jejich současné revizi. A obdobně se staví k Marxovi. Marx má podle Sartra pravdu, a to jak se zřetelem k Heglovi, tak i ve srovnání s Kierkegaardem; ovšem pochybné je již tvrzení proměňující Marxe v hlasatele kierkegaardovsky chápané specifičnosti lidské existence (ME, str. 38).

Na počátku existencialistického rodokmene stojí Kierkegaardova deviza: „Nikdy jsem nemluvil k člověku tak, jako mezi sebou mluví dva lidé — vše své nejnaternější jsem měl sám pro sebe.“ Jde tedy o absolutní individualismus nebo — jinak řečeno — o čirý subjektivismus? Ovšem, leč ve smyslu trochu jiném, než jak by jej vykládaly školské dějiny filosofie. Neběží např. o subjektivismus pouze noetický a psychologický, vycházející z dominance vědomí vybaveného funkcemi nazírání, představování a myšlení; jde-li již existencialismu o subjekt, pak o subjekt nejkonkrétnější, ne o humovskou „otýpku představ“. Konkrétnost subjektu je dána jeho existencí zde, na světě a ve světě, tedy nejen schopností subjektu vztahovat se akty vědomí k reálným datům i k sobě v sebereflexi, ale také ke světu všemi úkony, a k t y, jimiž žijeme od narození do smrti (u Heideggera jsou to — mimo jiné — třeba i akty „obstarávání“, „Besorgen“).

„Smrt a peklo mohou abstrahovat ode všeho, ale jen ne od sebe sama; nemohou se zapomenout dokonce ani tehdy, když spím.“ To je pravý Kierkegaard. Lidský život, lidská „konkrétní existence“ je první a poslední konkrétním, jež nelze opustit, z něhož

⁸ To ovšem neznamená, že existencialismus není vůbec v jistém smyslu závislý na marxismu. Ostatně sám Sartre to několikrát výslovně zdůrazňuje. Zbývá jen dodat, že podobné závislosti bývají jak rázu pozitivního, tak negativního. Negativního v tom smyslu, že se dílčí podlehnutí a výpůjčky z marxistické metodologie zatajují ať již vědomě, ať podvědomě, což se pak projevuje hojnými deformacemi při transponování jistých kategorií a metod z marxistické filosofie do existencialismu. Hybridní deformace doprovázené zakrytou polemikou charakterizují zvláště Heideggerovu knihu *Sein und Zeit*, v níž najdeme mystifikující využití a zneužití kategorií praxe, odcizení, fetišizace aj. Na „překvapující“ shody Heideggerova filosofování se základními marxistickými tezemi upozornil jako jeden z prvních Maximilian Beck, *Referat und Kritik von Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Philosophische Hefte I, 1928—29, H. (3) 1, str. 9—10. Beck ovšem nepostřehl, že nejde o pozitivní shody, nýbrž o deformace; poukázal také podnětně na pravděpodobné zprostředkování přes neohegelianismus a hlavně přes Lukácsovu knihu *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Heidegger má tedy i „styky“ s Hegelem. Mende ve své knize *Studien über die Existenzphilosophie* (Berlin 1955) říká: „Vor einer demagogischen Verarbeitung von Gedankensplittern, die bei der Lektüre marxistischer Schriften haften geblieben waren, scheute Heidegger keineswegs zurück“ (I. c., str. 153) a uvádí také, že Heidegger musil znát Lukácsovu *Geschichte und Klassenbewußtsein* (tamtéž, str. 154).

nelze vyjít. Individuum, toť něco již ex definitione individuovaného, odděleného, v sebe uzavřeného, osamocенého, jedinečného. Jedinec je jediný a jedinečný, je konkrétní par excellence. Tuto jedinečnost pak stále *prožívám*. Kierkegaardova specifičnost lidské existence je tak těsně spjata s fetišem neredukovatelné konkrétnosti zážitku. Žádný intelektuální systém a žádný pojem není podle Kierkegaarda s to vstřebat a pohltnout existujícího člověka: „V jazyku abstrakce se vlastně nikdy nevyskytuje to, co vlastně tvoří celou nesnáž existence a existujícího, neřkuli že by se nesnáž vysvětlila. Právě protože abstraktní myšlení zůstává sub specie aeterni, odhlíží od konkrétna a od časovosti, od dění existence spojením věčného a časného.“⁹ Via regia filosofie je subjektivita, individuálně, existence postavená proti pojmu, mimo pojem a nad pojem. Ať se již dá povědět a pomyslet např. o bolu a strážni cokoli, vědění to nepojme, nepochopí a ani neodstraní — říká Sartre s Kierkegaardem — 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 všemu vhodně poznamenává, že dánskému filosofu jde arci o obranu křesťanství a absurdnosti subjektivní víry, jejíž spontánní afirmace nemůže být nikdy převedena do struktury poznání. Kierkegaard brání z fetišizovanou partikulárnost čistě subjektivity proti objektivnímu univerzalizmu a intersubjektivnosti logické pravdy. Z toho však zcela logicky plyne, že Kierkegaardova „existence“ a Marxova „praxe“ (případně „konkrétní člověk“) nejen že 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 nezतोžňuje lidskou realitu s vyprázdněnou subjektivností puritánského a zmysťifikovaného maloměšťáctví, nestačí (ME, str. 37). Záměr překonat Kierkegaarda prostřednictvím Hegela a Marxe se nevydařil.

Ostatně již Hegela interpretuje Sartre výrazně existencialisticky; z Hegela vidí jen tzv. filosofickou *totalizaci*, jež zachvacuje všechno. Vědění a věda jsou tu povzneseny na nejvyšší stupeň. Naše vnitřní roztržky a rozpory jsou jedině momentem, jenž má být překročen a zrušen; nejen *víme*, ale v triumfální apoteóze intelektuálního vědomí se ukazuje, že jsme také *vědění*. A tak čirý zážitek tragické zkušenosti a utrpení vedoucího k smrti jsou pohlčovány systémem jako determinace vlastně relativně abstraktní, vynucují si zprostředkování — *Vermittlung* — mediaci jako přechod k absolutnu, jež je jedině pravé konkrétno (ME, str. 35). Sartre chce nyní dát za pravdu oběma, Kierkegaardovi i Hegelovi: Hegelovi proto, že skutečně směřuje k pravdivé konkrétnosti a k mediaci, jež je vždy obohacením, Kierkegaardovi přes jeho výsledný subjektivismus proto, že bolest, bída, láska a lidské utrpení jsou brutální skutečností, která nemůže být překonána a ani ne změněna vědáním, pojmem. Ve vztahu k Hegelovi obsahuje Kierkegaard plus ve svém „realismu“, háje plnou silou nemožnost převedení skutečného na pojem a bráně primát skutečnosti (ME, str. 36). Lze mít právem pochyby o tom, že prý marxismus v této souvislosti vytýká Hegelovi totéž — totiž totéž co Kierkegaard — jenom z jiného hlediska (ME, str. 37). Svěbytná „kierkegaardizace“ Marxe se pak nad jiné jasně objevuje v Sartrově větě, v níž imputuje Marxovi myšlenku, že „lidský fakt“ (zřejmě „existence“) je nepoznateľný; v tento smysl přeinterpretovává Sartre význam činnosti (tj. *práce* a společenské *praxe*) v její *prioritu* před vědáním (a vědomím vůbec) a přisuzuje tuto interpretaci marxismu. Jenomže takový výklad sám již byl předem uzpůsoben podle modelu *nesouměřitelnosti*

⁹ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Gesammelte Werke VII*, Jena 1910, kap. III, 1.

reality a vědění (poznání) u Kierkegaarda. Proto Sartre neprávem podsouvá Marxovi tezi — v podstatě iracionalizující — o nepoznavatelnosti „lidského faktu“ a nadto ještě o tom, že se tento „fakt“ musí *prožívat a reprodukovat*. Toto iracionální chápání prvenství praxe před vědomím a věděním nastoluje zbytečnou antimonii, která by měla být vlastně již překonána hlásaným přijetím Hegelovy kategorie „Vermittlung“. Pokus třístranné syntézy Hegel—Marx—Kierkegaard se, jak vidět, nedaří a výsledkem je oscilující šerosvit, do něhož se nyní ponořují základní pojmy marxismu, aby vyhověly jistým formulím, převzatým od existencialistického praotce Kierkegaarda. Tak záměr překonat Kierkegaarda prostřednictvím Marxe a Hegela zůstal stát na začátku cesty, neboť se neustále obrací dozadu jako Lotova žena; jenom strohé Kierkegaardovo „*buď — anebo*“ by tu mohlo být přiloženo jako nemilosrdná sekyra, jež by rozřezala spleteniny věcí nepřislušných. Ale k tomuto heslu svého stále ještě mistra se Sartre jaksi nechce odhodlat . . .

Po této historické exkurzi stojí reformovaný existencialismus před kardinálním problémem: tvoří-li marxismus stále ještě nepřekročitelný filosofický horizont naší doby a nedá-li se dnes jít nad něj, hrozí i existencialismu nejnovějšího data stará hamletovská otázka: *být či nebýt*? A ve formulaci Sartrově: „Jak to, že si existencialismus uchoval svou autonomii? Proč se nějakým způsobem nerozpuštěl 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 rozvinutím principů svého vlastního, transformovaného učení. Co se týká kritiky, je prováděna častokrát spíš z důvodů sebeobhajoby než pro nezaújatou analýzu. Proto Sartrovy námitky trpí obecností a nepřesností přerůstající v deformace hlavně tam, kde kritické výtky jsou pronášeny abstraktně mimo kontext rozebíraného materiálu a mimo oblast aplikace existencialistické metody. Tak zcela vágně zachází Sartre s termínem ‚marxismus‘. Jednou mluví o „zlenivělem marxismu“, jemuž propůjčuje predikát „tzv.“, jindy o marxismu jako o „ustydělém idealismu“ nebo dokonce o „marxistickém idealismu“, přičemž poslední termín je prostě neudržitelný již z hlediska logického. Je zajímavé, jak nekontrolovatelný afekt porušuje daleko střizlivější zjištění, která můžeme nalézt 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 tohoto konstatování nedrží. Sartre prostě někde nedovede (anebo nechce?) opustit jinou rovnici, o jejíž správnosti asi sám pochybuje: totiž, že marxismus = marxisté. Pak se ovšem stává, že omyly a nedostatky, schémata a malou mírou konkrétnosti, neschopnost diferenciacie a přemíru vyprázdňených univerzálií vytýká jen marxismu, ač by po pravdě měl tyto prořehšky 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 možno ukazovat prstem na mnohé módní i hloupé existencialisty, kteří mají své církve a církvičky, kostelníky i domovníky. Sartrova kritika marxismu tedy nesplňuje všechny požadavky korektního rozboru, neboť si dovoluje upadnout do subjektivně zbarvené libovůle právě tam, kde „indignatio non facit verum“.

Existenciální „empirismus“?

Vlastní svou existencialistickou teorii podává Sartre v hlavní části svého článku (ME, str. 44 a n.). Jde o přehled existencialistického pojmosloví, jež není 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 valnou část výzbroje, pocházející z dob *Bytí a nicoty*. Sartre mlčky likviduje některé kategorie, které připoutávaly ještě nedávno jeho učení k existencialismu německého typu, v prvé řadě pak k Heideggerovi a dále k Husserlovi. Zbývající pojmy jsou podrobeny transformaci v tom smyslu, že procházejí jakýmsi *zempiričtěním*; skoro by se dalo říci, že Sartre se nyní zvláštním způsobem trochu „*pozitivizuje*“. Uvidíme, jak tento termín nebude v jistém smyslu nevýstižný.

Již husserlovská *fenomenologická redukce* kladla do závorek nejen všechny přirozené postoje, ale i běžné postupy empirických věd. Původní existencialismus ji v tom sleduje a nejen to: je radikálnější, méně logicistní, zato více protipojmový a iracionální. A v lecčems zaznívají v existencialistické „konkretismu“ tóny předcházející „*Lebensphilosophie*“, filosofie života a zážitku. Čistá deskripce vlastní fenomenologii je zření *podstat*, provedené „směrem protipřirozeného nazírání a myšlení“ sice na základě jednotlivých exemplárních zážitků (tento pojem se dostává k Husserlovi přes Diltheye), ale těmito zážitky přitom proráží fenomenologický „postoj“ připodobněný intuici za oblast konkrétních jednotlivin psychických a konkrétních pochodů ve vědomí, aby se dostal k zřeným podstatám a aby je mohl fixovat v čistých pojmech. Proto fenomenologie vylučuje přirozené vykonávání všech *empirických* („*naturalistických*“) apercepí, všeho, co je empirií kladeno.¹⁰ Fenomenologická *επινοή* pracuje metodou „kladení do závorek“: vyrazuje z akce přirozený postoj a všechny teze, jež z něho plynou; do závorek se tedy klade celý přirozený svět a ovšem i všechny empirické vědy, jež se k němu vztahují. Husserl však pracoval s modelem přísné vědy a vycházel z požadků *Logických bádání*, jež chtěly nastolit čistou logiku jako vědu o ideálních jednotkách, entitách — o významech. Je tedy Husserlův eidetismus rázu vlastně esencialistického, mluví o podstatách. Existencialismus chce naopak likvidovat esencialitu vůbec; neklade již do závorek jednotliviny a individuální danosti jako momenty subjektivně proměnné a konec konců náhodné: likviduje pozitivní vědy, ale nemá převážně zájmu na ideálních podstatách. Naopak; je extremismem individualizace, extremismem konkrétnosti; je víc „*životněfilosofický*“ a méně husserlovský, vůbec ne logicistní. „Tato abdikace rozumu a utkvění konkrétna, tj. jednotlivá v sobě znamená rozchod s duchem pozitivní vědy. Zde je právě rozdíl mezi realismem existenciálním a pozitivistickým realismem devatenáctého století [...], neboť onen klasický realismus [rozuměj: v literatuře] měl pretence vědecké, ve vědeckém objektivismu se přímo shlížel [...]. Není však vědy individuálna, věda je vědou tím, že je věděním obecnin, je svou podstatou esencialistická, tedy protixistenciální: krajní mezí, prototypem a ideálem jejím je matematika, která vůbec abstrahuje od konkrétnin a existencí zacházejíc holými esencemi [...].“¹¹

Pokud první fáze Sartrova existencialismu operuje s fenomenologickou metodou, tíhne bytostně spíše k Heideggerovi než k Husserlovi. V 7. paragrafu *Sein und Zeit* proměňuje Heidegger husserlovskou fenomenologickou metodu v hermeneutiku lidské existence, ve výklad bytí člověka (*Auslegung des Seins des Daseins*), v analytiku existenciality existence.¹² Jsoucí člověk, „*das Dasein*“, má podle Heideggera své základní ustrojení v tom, že je tu (*da-sein*), že je-ve-světě, situován jako „*In-der-Welt-sein*“. Přitom se situování neinterpretuje realisticky, empiricky (tyto postoje jsou naopak „*redukovány*“) jako bytí objektů („*das Seiende*“ = předměty hmotné i du-

¹⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II, T. 1, Halle a. d. S. 1928 (4. Aufl.), 18.

¹¹ V. Černý, *První sešit o existencialismu*, Praha 1948, str. 30—31.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. S. 1929 (2. Aufl.), 37—38.

chovní, hotové a stacionární), jednoho „v“ druhém — jako třeba vody „ve“ sklenici, šatů „ve“ skříni. „In-Sein“ je prostě konstituce bytí lidského Dasein, je to formální existenciální výraz jeho bytí, totiž bytí, vyznačujícího se podstatným ustrojením „In-der-Welt-sein“. „In-Sein“ představuje něco naprosto fundamentálního, tzv. existenciál, co nelze převést na jednotlivé mody jeho skutečného výskytu; faktické Dasein je ontologicky naprosto rozdílné od reálné jsoucnosti např. horniny.¹³ A proto také není „In-Sein“ žádnou vlastností, již by Dasein mohlo chvíli mít a pak zase nemít. Není tomu tak, že by člověk mohl „být“ a že by vedle toho mohl mít existenciální vztah ke světu, jež by si příležitostně přivlastňoval.¹⁴ Heideggerův existenciál je tedy záležitost v podstatě metafysická a mimoempirická.

V *Marxismu a existencialismu* chce však Sartre, jak jsme uvedli, vyklouznout ze začarovaného okruhu fenomenologických redukcí a „kladení do závorek“ a tak začíná — zpola záměrně, zpola z donucení — přivádět před zrak existencialistického teoretika mnohé z toho, co intuitivní zření podstat zasunulo do závorek, totiž reálný svět a empirické vědy, ony „Tatsachewissenschaften“, které kdysi již Husserl odpreparoval od „Wesenswissenschaften“. Tak nastupuje reformovaný existencialismus cestu zpátky k „empirii“, cestu ovšem křivolakou a nedůslednou. Snad by bylo nejlépe mluvit zde o „kryptoempirismu“.

Není pochyby o tom, že takovýto postoj a takovýto postup musí prolamovat původní „čistotu“ existencialistického východiska. Sartrův existencialismus dnes začíná vykračovat směrem k empirii — se všemi těmi omezeními, o nichž jsme mluvili nebo mluvit budeme — přijímá tu a tam za své nároky pozitivních věd a dokonce si jimi v mnoha oblastech přímo — ve výpůjčkách — slouží. Přísný stoupenec „panenského“ existencialismu a fenomenologie by mohl o nynějším Sartrovi prohlásit, že se jaksí vrací do „překonané“, tzv. „pozitivistické“ a „naturalistické“ periody. Z tohoto hlediska představuje *Marxismus a existencialismus* pouze regres, prohrěšek proti purismu, ze Sartrova hlediska ovšem jistý krok vpřed, i když v rámci učení, jež nyní podléhá rozkloubení zevnitř, skládající se leckde ze složek hodně disparátních.

¹³ Tamtéž, 56. K předchozímu srov. str. 54, tamtéž.

¹⁴ Tamtéž, 57: „Dasein ist nie ‚zunächt‘ ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine Bezeihung zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-Sein ist wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft.“ Nedá se proto Heidegger interpretovat realisticky nebo dokonce uvádět v přímou souvislost s Marxovým výkladem společenského bytí člověka: „In-der-Welt-sein“ je zmyšlivovaný přepis toho, co *zbylo* po fenomenologické redukcí z empirického společenského bytí. Husserlovi zůstalo po vyřazení celého světa a nás samých se všim cogitare fenomenologické *reziduum*, jež nazval transcendentálním vědomím (Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I. Band, 1. Teil, Halle a. d. S. 1913, § 33, str. 57 a n.). I Heideggerův existenciál „In-der-Welt-Sein“ je vlastně jakési takové reziduum a jeho příslušnost k metafysické ontologii je nepochybná. Nemá tedy v podstatě pravdu M. Beck, když tvrdí: „Ferner herrscht Übereinstimmung bezüglich der Lehre vom gesellschaftlichen Sein des Menschen: Die Sozietät oder Gemeinschaft jeglicher Art ist — für Marx und Heidegger — weder eine Summe der Einzel-Iche, noch eine höhere biologische Einheit [...] noch ist sie eine mythologische Hypostase jenseits der Einzelmenschen“; Beck, l. c., str. 9. Jisté iluze o paralelismu mezi Marxem a Heideggerem, marxismem a existencialismem, nejsou tedy nic zcela nového a mají již svou tradici; ani Sartre se jich nezbavil.

Řečeno jinak: za pokus oddělit se od raného existenciálního nihilismu platí Sartre svým nepochybným eklekticismem nového data.

Zdá se dokonce, že Sartre chce spolu s tzv. konkrétní antropologií zbudovat i 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 dvojí tvář: z profilu uznává jakž takž metodu a hlavní principy marxismu za správné a platné, ze zadu však přijímá tuto platnost hodně nezávazně, grosso modo, jak to s bezděčnou výstižností oznamuje jedna věta *Marxismu a existencialismu* (*ME*, str. 45). Sartrovi se prostě do marxismu chce i nechce; přijímá z něho jen něco — a to ještě po „filtraci“ a po „korekturách“, takže se ocitá v zamotané situaci akceptora i kritika, napůl popuťčika, napůl revizora — a v první řadě pořád ještě konkurenta. Všechna tato membra disiecta však ukazují ne na sílu, leč na slabiny existencialistického „reformismu“.

Sartrovův „konkretismus“, jak by se dal nazvat, snaží se vyplnit mezery a bílá místa, způsobená údajnými abstraktnostmi a schematismy, jež Sartre vyčítá marxismu, lépe řečeno své vlastní představě marxismu. Paradoxní ráz kritikovy situace pak spočívá na mnoha místech v tom, že hlásaná zásada co možná nejryzejší konkrétnosti se chce uplatňovat jako verdikt nad souzeným objektem, strhujíc jej předpojatě do odtažitě obecnosti nijak blíže nespecifikované. Sartre zcela správně odmítá metody, jež nechtějí používat diferenciaci a jež propadají neplodné asimilaci všeho se vším. Takové postupy nejsou přirozeně schopny integrovat a pojmout skutečně existující různorodost (dialektiku věcí a myšlení), ale jsou nuceny ji spíše eliminovat. Přitom často hlásání dialektiky nevychází ani na chvíli za hranice umělé rozhýbávaných univerzálií. Situace člověka v jeho životním prostředí a v dějinách vůbec se tak stává pouhým kótováním bodů, na nichž se protínají samé obecniny, samá vysoce abstraktní určení dané epochy, společenského stavu, třídní situace atd. (*ME*, str. 47, 48). Dávat za to vinu marxismu není všude na místě. Sartrovi by se dalo lehce odpovědět jeho vlastními argumenty; neboť chce-li Sartre použít svých výroků konkrétně, tj. 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 anti-patie a kritiky.

Staronové pojmoslovi

Nejpoučňejší je ovšem Sartre tam, kde pracuje sám se svými pojmy a kde se nemusí zbytečně rozptylovat kritikou. Obsah pravé pracovní části jeho studie by se dal krátce charakterizovat co do obsahu hesly, jež jsou zároveň základními pojmy, nebo — chcete-li — tak kategoriemi zreformovaného existencialismu:

Situace, mediace, konkrétní antropologie, projekt, specifičnost historické události, konkrétní (živý) člověk, existence, volba, svoboda. (Posledním třem pojmům se Sartre věnuje o poznání skoupěji, snad mu příliš připomínají starou minulost.)

Pro poznání nové Sartrovy interpretace těchto pojmů a pro poznání toho, jak fungují, stačí probrat jeden za druhým. Vyjděme třeba z tzv. *situace* a s ní spojené *mediace* (*zprostředkování*). Zvolený příklad ukáže sdostatek jasně průběžnou pracovní techniku i ono nápadné směřování k „empirické“ reformě, jež prostupuje celou Sartrovou studií.

Vystoupení Robespierrovo, revoluční válka ve Francii r. 1792, 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 nejdříve předkládá svou formulaci marxistického výkladu: jde o určení skutečného místa jistého objektu (zde: historického faktu) v historickém procesu, o postinění a o analýzu materiálních podmínek jeho existence, o třídu, která jej zrodila, jde také o zájmy této třídy, o její pohyb a o její formy boje nebo obrany proti třídám atd. Trpí-li Sartrův výklad tzv. marxistického pojetí „situace“ větší nebo menší nepřesností a neúplností, lze-li vůbec přenášet termín „situace“ do marxismu atd., to zde nechme stranou, neboť v uvedené souvislosti hrají tyto záležitosti spíše vedlejší roli. Rozhodující je okolnost, že se zde Sartre aspoň hlásí — uvidíme ještě jak — k zásadám vědecké sociologie a historie vůbec. A neméně důležité je i to, že i tu chápe Sartre platnost marxistické metodologie svým „grosso modo“, tj. mluví jen o funkci „přibližné správnosti“, správnosti jen „zhruba“. Neboť zmíněná metoda „situování“ je prý vlastně aprioristická operující pojmy, jež ještě předcházejí vlastní zkušenost, když se totiž zkoumá lidská činnost a lidské myšlení jenom kvůli tomu, aby se našel nejpřístupnější způsob, jak je vtlačit do vhodného schématu předem připraveného (ME, str. 45). Důvody pro podobný Sartrův postup jsme již naznačili na jiném místě; běží o starou Sartrovu averzi proti obecninám (dědictví po Kierkegaardovi a zřejmě také — nepřimo — po životní filosofii německého typu), která teď v ovzduší nového modu operandi — totiž v atmosféře soužití s „empirií“ — nabývá někdy rysů svérázného existencialistického „nominalismu“. Ostatně ani Sartrovy argumenty nejsou ve filosofii dějin nic neznámého; kdo chce, může je s klidem uvádět v souvislost, ne v přímou filiaci, třeba s filosofickými základy rickertovské historiografie, jež přisoudila historii zkoumání ne obecného, nýbrž historicky individuálního a vydala se na cestu individualizující pojmotvorby — stejně uvádíme tento příklad jen letmo (mělo by se spíš mluvit o životní filosofii a o německé „historizující“ fenomenologii), aby bylo patrné, že o žádné nové objevy nejde.

Sartrovi se zdá, že konkrétní člověk a konkrétní společenská skupina jsou odsouzeni k destilaci a k zániku v síti symbolů abstraktního univerzalizmu. Sartre se obrací proti metodě, která nechce žádné diferenciacce, žádné odlišování a rozrůžňování, nýbrž spěje jen za asimilací: různorodost se tak neintegruje, ale vylučuje. „Idealistický“ (?) marxismus prý strojí fetiše obecnin, ze skutečných lidí buduje symboly svých mýtů: z filosofie schopné vysvětlit složitou totalitu lidského žití se stává systém paranoických smyšlenek (ME, str. 48). Nebudeme zde opakovat jednou již uvedenou kritiku některých Sartrových názorů a termínů; připomeneme jenom, vlastně již po druhé, že v Sartrovi stále žije a přežívá přímo pud ke „konkretismu“, náššen *rozlišovat* jako korektiv zobecňujícího poznání, jemuž se Sartre ještě zčásti brání, jež však také zčásti připouští. Toto zčásti — zčásti je jedním z klíčových tajemství *Marxismu a existencialismu*. Přísnost mistra Kierkegaarda je tu již přitlumenější, polovičatější, přizpůsobenější. (Na tomto místě pak můžeme teprve pochopit Sartrovu ironizující poznámku: „Chci-li rozumět Valérymu, maloměšťáckému intelektuálovi, jenž přece vyrostl z konkrétní a historické společenské skupiny — z francouzského maloměšťáctva na sklonku 19. stol. — bude pro mě lepší, když se neobráťm k marxistům.“ ME, str. 48.) Abstraktní marxista — Sartre zároveň bije i do vulgárního sociologismu — začne rozebírat maloburžoazii sociálně a politicky a spustí se až k ekonomickým kategoriím. Je to sice vše hezké a nanejvýš správné, podotýká Sartre; výsledný uni-

verzalistický skelet — toť pravda pravdoucí, ale je prázdná, totiž pokud zůstává v oblasti abstrakce. Jedná-li se však o Valéryho — ten se vypařil. Valéry vskutku patří mezi maloměšťácké intelektuály. Ale ne každý maloburžoazní intelektuál je Paul Valéry. Tady je podle Sartra skryt celý problém in nuce.

Proto Sartre postuluje hierarchii *mediací* — *zprostředkování* — jimiž by se dal uchopit a pojmut celý proces *formování* jisté osobnosti i její *výtvo*ry uvnitř dané třídy a dané společnosti v jisté historické etapě. Proto situování každého historického faktu musí probíhat hierarchií mediací. Ostatně nejde o novinku; marxismus myšlenku zprostředkování dobře zná a Sartre sám vylovil svůj termín přímo z Hegelovy filosofie („die Vermittlung“ u Hegela, „mediace“ u Sartra). Mediace mají dopomoci k zjištění a k vysvětlení jedinečné konkrétnosti života, celku osobnosti určitého člověka i historické události. Konkrétní charakter určité osobnosti nemůže představovat v dějinách záležitost čistě arbitrární a čistě náhodnou. Hledět na člověka a na dějiny optikou uměle izolovaných abstrakcí, jimž se přisuzuje úloha vše vysvětlovat s definitivní platností, vede k prázdnému „situování“, jež nic neodkrývá.

2. „Pomocné vědy“ existencialismu

Kde hledá Sartre nástroje ke svým „mediacím“? Je zajímavé, že je vidí především v *psychoanalýze* a v tzv. *moderní sociologii* (Sartrův termín), jež se tak stávají čímsi v podobě „pomocných věd“ existencialismu zjišťujícího, že jeho vlastní metody už prostě nedostačují. Pomocí obou disciplín chce nyní Sartre analyzovat neodhalené nebo dosud málo známé mediaci, spojující historické individuuum prostřednictvím rodiny a společenské skupiny s širšími a obecnějšími sociálními strukturami, makrostrukturami, s hospodářsko-společenským řádem atd. Psychoanalýzu i „moderní“ sociologii si Sartre volí ne náhodou: i když se musí nyní existencialismus uchýlovat k výpůjčkám, dělá to po zákonu výběravého přibuzenství a hledá u nich pro sebe styčné body. Ty jsou v zásadě dány tendencí ke „konkretismu“, „mikro“-výzkumu — srovná teorii *malých společenských skupin* přijímanou Sartrem! — jednak také tradičním soužitím existencialistického myšlení s modernistickým uměním, což zase otevírá cestu psychoanalýze.

Využití psychoanalýzy má v Sartrově koncepci jisté svérázné rysy; v literární praxi zpracovává Sartre-romanopisec psychoanalytické poznatky při líčení růstu a krystalizace prvních vztahů literárních postav ke světu a lidem, tak kupříkladu u hrdiny románu *L'enfance d'un chef*, v němž Sartre sleduje růst ústřední postavy od raného mládí k mladému muži stávajícímu se postupně, vnitřně i chováním, buržoazním „šéfem“. V teorii zařazuje psychoanalýzu — přízpůsobenou — do svých estetických koncepcí a využívá jí k rozboru uměleckých osobností, tak třeba Flauberta. Sartre méně zdůrazňuje psychoanalytický pansexualismus a fixaci na libido,¹⁵ více se pak váže, a to až přespříliš, na zdůrazňování *dětského*, prepubertálního a pubertálního života v lůně rodiny, v níž právě dochází k prvnímu vstupu příštího dospělého člověka do vazeb society. Tímto způsobem vykládá tedy Sartre Flauberta: náleží k měšťáctvu, protože se v něm narodil, protože přišel na svět v měšťácké rodině, protože z něho měšťáka udělali v době, kdy nemohl rozumět smyslu pojmů a gest, jež mu vnucovali. Jako všechny rodiny, byla i rodina Flaubertova konkrétní, určitá:

¹⁵ Pro tento postoj je příznačný kousavý výsměch, jímž Sartre pronásleduje v *L'enfance d'un chef* pařížské surrealisty.

matka byla spřízněna se šlechtou, otec byl synem vesnického zvěrolékaře... Tak se Flaubert učil a přizpůsoboval své třídě, procházel všemi peripetiemi rodinného osudu i rozpory vlastními rodině, z níž vzešel. Jako hoch, pokračuje Sartre, prožil již Flaubert své příští situace prostřednictvím různých kariér, jež se před ním otvíraly. Nezávíst k starším bratrovi, studentovi medicíny, mu uzavřela cestu k exaktním vědám; nechtěl a nesměl se počítat k „maloměstácké elitě“; zbylá práva se mu zdála podřadným zaměstnáním; vlastní třída se mu začala zošklivovat a toto zošklivení se zároveň stalo uvědoměním třídní příslušnosti i definitivním odcizením vůči maloměstáctvu (ME, str. 51—52). Nelze nijak pochopit tu výbušnou směs naivního scientismu a náboženství bez boha, kterou představoval Flaubert a kterou se snažil překonat zamilováním do umění a jeho forem, když budeme slepí k tomu, že vše to se odehrávalo v dětství a jinošství v podmínkách zcela odlišných — podle Sartra — od podmínek dospělého člověka. Jedině psychoanalýza prý dnes umožňuje probádat motivy a postupování dítěte, které v temnotách, zkusmo, zkouší ještě bez porozumění hrát úlohu vnucenou mu světem dospělých, jedině ona může podle Sartra ukázat, zda se dítě dusilo v této roli, zda se z ní chtělo vyrvat nebo zda se jí přizpůsobilo. Sartre se snaží — takový je aspoň jeho záměr — využít psychoanalýzy seriózně (nazývá ji přímo vědeckou disciplínou) a odmítá její metafysické podoby, které vpluly na Západě do vod idealismu. Potud Sartre.

K tomu všemu je třeba podotknout jedno jediné. Reformovaný existencialismus začíná najednou hledat *determinanty* lidského života. Ale tím se prakticky zpronevňuje svému původnímu záměru, jemuž šla nejen „existence“ před „substanci“, ale byla též z determinant *nevysvětlitelná*, na ně *nepřevoditelná*. Tady zeje svár, zasypaný konec konců jen na povrchu, pomocí můstků *nepochybného eklekticismu*. Nechme stranou problém volby samých determinant: pátráním po konkrétnosti co možná největší si je Sartre zužuje, jedny zdůrazňuje přespříliš, jiných se nedotkne ani slovem. Tak upnutí k dětství představuje v Sartrově interpretaci přebujelé vypíchnutí jednoho, a to ještě nerozhodujícího momentu. Paradoxní shodou okolností se Sartrova myšlenka blíží pojetí starého a plochého pozitivistického evolucionismu, jemuž *jsoucí* bylo jen nakupením, „doděláním“ genetických předpokladů *bytího*. Mladý existencialismus byl až skoro na truc protivývojový, geneze mu neznamenal nic, nic z ní „nevycházel“; zmoudřelý existencialismus se začíná postupně kát a hledí se přizívit u věd. Přijetím několika více méně zkonkretizovaných determinant se sice hledí zachránit před redukcí na determinanty odtažené — o čemž svědčí polemika s vulgárním sociologismem a ekonomismem — ale vybírá si je nesoustavně, podle starých svých sympatií, a proto nakonec subjektivně, přičemž si uvnitř vlastního učení ponechává nedořešený, ba dokonce ještě více spletený spor mezi *určením* člověka (ať již kauzálním, kondicionálním nebo jiným) a jeho *svobodou*, případně projektem. Jak totiž uvést v soulad např. „rodinnou“ a „infantilní“ determinací, tyto vnější i vnitřní „podmínky“¹⁶, s dřívějším pojmáním člověka jako nepřetržitého projektu, navrhování a sestrojování sebe sama, jež se děje volbou tak, že každý nový projekt prostě nemůže být jednoznačně odvozen, vysvětlen a pochopen ze stavu předcházejícího — bližšího či vzdálenějšího — tedy ze stavu minulého, odešlého, neexistu-

¹⁶ V teorii determinant nehřeší Sartre přílišnou přesností. Mluví o „mediacích“, ale nevysvětluje blíže, co rozumí historickou *kauzalitou*, co je to *podmínka*, co je to *kontext*, konsensus, vliv atp. Bez tohoto vysvětlení však všechna „prostředkování“ visí více méně ve vzduchu, neboť si lze do nich dosazovat podle libosti. Sartre tedy nemá ani jasno v otázce determinismus: indeterminismus.

jičího, popřeného? Co je s „volbou“, „sebeprojektem“ a s „existencí“ ve fázi dětství? Jsou tu samy o sobě nebo mají jiná, předcházející určení? A kam by vedl tento regres? Nebo není? Mezi minulost a budoucnost kladl kdysi existencialismus, není tomu tak dávno, absolutní hranici; podobně mezi kontext, podmínky, osvětí atd. a mezi konkrétní existenci. Ale co teď, když uznání složitých řetězů „mediací“ si vynucuje stanovisko vlastně opačné? Uvidíme ještě pokus o řešení. Ale předem můžeme říci, že vnitřní rozbroj mezi svobodou (projektem) a „podmíněním“ (prostředkováním) se stává jedním z nejobavějších bodů nové existencialistické reformy. Ta, není-li dovedena do důsledků, a ty by znamenaly kritické popření starých platforem, může si zajistit přechodnou existenci jen *balancováním*, falešnou dialektikou synkretického „i to — i ono“, prostě tím, co jsme nazvali *eklekticismem*.¹⁷

3. Pokus o „konkrétní antropologii“

Sartre ovšem nechce považovat využití psychoanalýzy a moderní sociologie za pouhý dodatek. Jeho dnešní existencialismus se dokonce zanáší cílem zbudovat celou konkrétní teorii člověka, *konkrétní antropologii*, jež prý dnes tvoří bílé místo v srdci marxismu (ME, str. 56). Jako první problém této antropologie vystupuje problém člověka a dějin, člověka a jeho činnosti — jinými slovy stará filosofie dějin.

Lidé vytvářejí vlastní historii, ovšem v jistém kontextu a za jistých podmínek. Také platí třetí Marxova teze o Feuerbachovi. Lidé jsou výtvoři okolností a výchovy, avšak zároveň jsou okolnosti měněny právě lidmi a sám vychovatel musí být vychováván. Z toho Sartre usuzuje, že člověk v epoše vykořisťování je současně *produktem* svých vlastních produktů i *činitelem*, jež *působí* a je aktivní, jež nijak nelze považovat jen za produkt. Tento rozpor netvoří tuhou antinomií, nýbrž funguje jako dialektický pohyb: tak tedy lidé dělají své dějiny na základě již dříve existujících skutečných podmínek, ale *tak vykládá Sartre Engelse — tvoří ji přece oni, a ne ony předchozí vztahy (ME, str. 57). (Přičemž Sartre zapomíná na jednu maličkost, že totiž člověk sám je komplex vztahů, takže jeho oprava Engelse je nepřesná.) Uvedený dialektický pohyb tvoří nyní specifičnost lidské skutečnosti: člověk je Sartrovi charakterizován ne trpně, vyvozením z podmínek, ale hlavně *přemáháním situace* a její státností, tím, co *dovede udělat* z toho, čím *byl udělán*. Tady Sartre navazuje na své starší pojetí projektu a nově si je přizpůsobuje. Překonání statu quo představuje bytostnou vlastnost člověkovu vůbec, jež tkví v jeho nehlubších kořenech, především v *potřebě*, v *nutnosti*: a ta nepředstavuje snad jen prostý nedostatek, něco,

¹⁷ Z tohoto rámce nevybočuje ani přijímání moderní sociologie, již Sartre chápe doslova jako „západní vědeckou disciplínu“ a u níž hledá své oblíbené mediace. Jak psychoanalýza, tak i tato sociologie má existencialismu sloužit heuristicky a je výrazně zaměřena k společenským *mikrostrukturám*. Na tomto poli se k ní přibližuje reformovaný existencialismus, podržující stále starou, byť i oslabenou nechuť vůči obecninám a snažící se objevit „nejkonkrétnější“ mediace. Proto Sartrova „sociologie“ znamená vlastně teorii malých a nejmenších společenských skupin, v nichž dochází k těsnému mezilidskému kontaktu jedinců, určených tak individuálně i sociálně: afinita sartrismu k učením „aplikované“ sociologie, k sociografií, mikrosociologie a k sociometrii je příznačná a odráží také současný stav francouzské sociologie. (Srovnej v cit. čísle *Twórczości* přeloženou stať Edgara Morina, *Socjologia francuska i niektóre jej problemy*, str. 240 aj.) I jmenované disciplíny Sartre přijímá, lépe řečeno snaží se přijímat jako výpomoc, jako dílčí metody, kdežto však jejich nároky na popis a vysvětlení společenského celku odmítá (ME, str. 54).

čeho se nedostává, čeho je potřebí. Vždyť již nejprostší akt činnosti musíme určit nejen v jeho vztazích k reálně existujícím činiteľům, podmiňujícím tento akt, leč zároveň i ve vztahu k jistému předmětu, dosud ještě neexistujícímu, jež se naše činnost pokouší vytvořit. V akci je tedy obsažena funkce anticipační, projekční. Proto objekt, který má po realizaci akce vzniknout, nazývá Sartre projektem. Projekt se tak vyznačuje dvojím vztahem současně: praxe ve vztahu k fakticitě je negativností; stane se však negací negace, jakmile ji vztáhneme k předmětu, který má vytvořit — a tedy pozitivností. Pozitivita se tu odnáší k „neexistujícímu“, k tomu, co ještě není vytvořeno. Nápadná příbuznost těchto Sartrových pojmů s hegelovským pojetím kategorie práce a vztahu subjektu k objektu v pracovním aktu tu bije do očí. Sartre záměrně vyměňuje staré pojmy z *Bytí a nicoty* nebo je přeměnou přizpůsobuje transformovanému existencialismu, poučujícím se dokonce u Hegela. Vzniká další synkreze, jakási kombinace částí Hegelovy dialektiky a vystřízlivělých kategorií „nicoty“ a „znicování“, které se chtějí proměnit v negaci a v odcizení. Naočkování Hegelem se projevuje již v používání termínů, jež očividně vznikly v dílně velkého německého filosofa. Stačí si vzít příklad o tom, jak Sartre mluví v roce 1957 o dialektice subjektivnosti a objektivnosti. Objevuje se tu „interiorizace“ a „exteriorizace“ vnějšího, praxe se stává pomocí interiorizace přechodem od jedné objektivitě k druhé, projekt představuje „překonání objektivitě ve směru objektivitě“, jsa rozestřen mezi objektivní situací a objektivními strukturami na poli možností. Projekt tak sám v sobě vytváří nerozlučnou jednotu, rozpornou i progresivní (rozvíjející se) mezi tím, čím člověk fakticky je, a tím, čím může být (*ME*, str. 58). K ilustraci těchto tezí podává Sartre příklad: materiální podmínky řídí lidské vztahy, ale musí být prožity (tzv. interiorizace první objektivitě) v konkrétních, individuálních situacích, aby se staly reálnými podmínkami praxe (snížení platů nebo zvýšení cen by nevyvolalo reakci a znepokojení, kdyby je dělníci nepocítili na vlastním těle). Ale prožít a pochopit znamená překonat, stvořit možnosti pro akci: subjektivita se zde obrací sama proti sobě v podobě objektivitě (tzv. exteriorizace objektivitě, hegelovské — v pozitivním smyslu — „odcizení“, produkt pracovního aktu, činnosti vůbec). Tak si podle Sartra subjektivita v sobě uchovává objektivitu, již ruší, aby produkovala novou objektivitu: a projekt je mediací mezi těmito dvěma vrstvami objektivit (*ME*, str. 59).

Je zcela jasné, že toto Sartrovo pojetí projektu ovlivňuje i jeho názory z oblasti filosofie dějin, totiž chápání specifičnosti historické události a úlohy živého člověka v dějinách. Historická událost není absurdní slátanina náhodného děje a apriorního smyslu: konkrétní fakt a konkrétní osobnost nemohou být podřadné v tom smyslu, že by měly jen symbolický význam a že by jakákoli událost v dějinách jen potvrzovala apriorní analýzu situace: prostě, fakt není rozpuštěn v obecninách (*ME*, str. 67). „Bez živých lidí historie prostě neexistuje“ (tamtéž, str. 71). V tomto smyslu také Sartre určuje předmět existencialistické nauky: je jím konkrétní člověk ve společenském poli své třídy, uprostřed kolektivních objektů a jiných konkrétních lidí. Zvláštní a jedineční determinanty lidského života nelze likvidovat a proměňovat je v náhodné, irelevantní momenty; uděláme-li to, nedovíme se, co je to vůbec člověk. Řekne-li se, že Napoleon byl „náhodou“ oním vojenským diktátorem, jehož potřebovala francouzská republika vyčerpaná válkami (a že kdyby nebylo Napoleona, nastoupil by na jeho místo někdo jiný), pak je to truismus, věc notoricky známá. Sartre však chce ukázat a chce vysvětlit, proč právě tento Napoleon — takový, jaký byl — byl nutný.

A ještě na jednu důležitou věc zbývá upozornit: zajímá-li se reformovaný existencialismus o živé lidi, pak jej napořád neopouští bytostný zájem o *člověka odcize-*

něho; k němu se kdysi existencialismus obracel, z něho čerpal své pojetí absurdní cizoty a stálé úzkosti, v níž si uvědomujeme sami sebe. Nyní si určuje existencialismus svůj objekt určitěji, přímo sociologicky; není v podstatě filosofickou antropologií člověka vůbec, nýbrž jen jistého jeho typu: totiž individuí odcizených, reifikovaných a mystifikovaných, jak byla stvořena dělbou práce a exploatací, ale zároveň jedinců bojujících proti odcizení sice falešnými a falšujícími zbraněmi, leč přesto dosahujících trudně, trpělivě a pomalu vítězství (*ME*, str. 71). Vrací se tedy existencialismus znovu k *člověku staré společnosti* moderní doby, jehož byl a i teď zůstává výrazem, přepisem. Zde jsou hranice Sartrovy konkrétní antropologie, jejíž subtilní analýza dovede sice zevnitř postihnout četné rysy alienovaného člověka v buržoazní společnosti, aby se postavila před člověkem odcizení nepodléhajícím. Na jiných místech se zase ovšem zdá, že Sartrova antropologie si činí nároky na vysvětlení konkrétního člověka vůbec; nelze se zbavit dojmu, že v tomto oscilujícím šerosvitu nových a starých kategorií považuje Sartre dnešního člověka bez rozdílu za odcizeného. Nemůže totiž bez něho jaksi žít, pracovat, užívat své metody... Neboť co by bez něho existencialismus dělal, kde by měl *raison d'être*? Není existencialismu bez lidí „existenciálně“ žijících... Zde je „síla“ i největší slabost existencialismu, i toho opraveného; zde nemůže vyjít marxismus vstříc, zde se mu protiví stále ještě, tady nechce splynout, zde chce a bude chtít „doplňovat“ marxismus, revidovat jej. Nemůže jinak, neboť jeho východisko je zřejmě odlišné.

Z tohoto hlediska nebude zajisté možné souhlasit se Sartrem, když nabízí výpomoc marxismu a když si klade „nejdůležitější“ úkol, totiž vypracovat teoretické základy schopné prý — bez upadnutí v liberalistické mystifikace — vybudovat svébytný status člověka v socialistické společnosti (*ME*, str. 77). Tady je Sartre více méně jen propagátorem, politikem; pozitivní stránky jeho kritiky falešného ekonomického, abstraktního výkladu historie mohou sice znovu oživit problematiku tzv. skutečného člověka, mohou částečně osvětlit specifičnost lidské skutečnosti a její nepřevoditelnost na abstraktní ekonomické kategorie, ale je otázkou, zda stačí na ten úkol, jejíž jim Sartre vytknul.

Prozatím si chce „nový“ existencialismus udržet důvody pro svou existenci; slibuje, že odejde ze scény, jakmile prý se marxismus stane filosofií naší doby — dosud si prý totiž ve všem neporadil s problémem, jak vrátit člověku jeho vlastní rozměry — a jakmile se objeví socialistický člověk, onen „syntetický projekt“, překonávající a zachovávající v jednotě práce a činnosti různorodé struktury, jež jej podmiňují, zasažené do historie lidstva, otevírající se v celé své bohatosti. (Mimochodem: toto čekání na „socialistického“ člověka v čisté formě připomíná příznaky dětské nemoci levičáctví; diagnóza Sartra samého by se dala opsat asi těmito slovy: do marxismu se mu chce a spíše nechce, slibuje, že se existencialismu vzdá, až se objeví marxismus „absolutně dokonale“ — odtud rozpaky, komplexy, puristický reformismus...) Tak existencialismus určuje sám sebe jako *přechodný* typ filosofického myšlení a aplikuje na svou existenci to, co nyní o kategoriích existence tvrdí: Neboť neustále žijící bezprostřední vztah k alter-ego, nepřetržitě tvoření sebe sama prací a praxí vůbec — to je naše vlastní struktura. Ji nazýváme *existencí* a chápeme ji ne jako stabilní substanci v sobě zavinutou, nýbrž jako neustálé porušování rovnováhy, jako překračování sebe sama, jako realizaci možností. Z těchto možností jedny uskutečňujeme, jiné ne, a tak objektivací tlak nabývá ve své závislosti na jiných „existencích“ různých podob; není abstraktní, ani jednotejný, bez rozlišení, nýbrž je *v o l b o u* nebo — jinak řečeno — *s v o b o d o u* (*ME*, str. 75). Slibuje tedy reformovaný existencialismus, že pro futuro nezachová svůj dnešní projekt a svou existenci, totiž tvářnost samostatné

ideologie, a že přenechá místo příštímu (to je typické: ne dnešnímu!) marxismu. Kolik je v tomto snu snad trochu reálných předpokladů a hlavně kolik iluzí o sobě i o marxismu, o tom nechť svědčí několik Sartrových myšlenek zde uvedených a komentovaných a o tom nechť rozhodne budoucnost. Jedno je jisté: existencialismus se stává v leccěms sebekritickým, ale *zůstává existencialismem*.

Již na příkladu přijímaných „mediací“ psychoanalýzy a sociologie — mediací, jimž Sartre věří hodně nekriticky, neuvědomuje si u nich právě podíly moderních buržoazních koncepcí — vysvitá nad jiné jasně, jakou metamorfózou prochází sartrůvský existencialismus. Kolísavé sblížení s některými metodami, považovanými ne všude právem za ryze vědecké a zkušenostní, je očividné a částečně opuštění původní fenomenologické, ryze duchovědné základny také; děje se tak dnes ovšem jedine cestou vnitřně rozporné synkreze, rozkladem starých koncepcí a jejich nedůsledným naplňováním, „zempiricfováním“ obsahu z oblastí reality, bohužel však předem vypreparované podle modelu existenciálního konkretismu. Že je tato pouť vstřebávání a přizpůsobování poznatků vzniklých mimo rámce existencialismu křivolaká a ne ve všem důsledná a zbavená iluzí, tomu se nelze divit. Dal by se lehce kritizovat Sartrův názor, který si slibuje najít konkrétní mediace právě jen u psychoanalýzy (mimochodem přeceněné) a u „západní“ sociologie; vždyť by se mohlo klidně namítnout, proč Sartre nešel i jinak a proč se zastavil právě u těchto disciplín. Bez obtíží by se dal vést i důkaz o tom, že marxismus je sociologií už ex definitione, třeba by se musilo zároveň přiznat, že ti či oni marxisté v jisté době nevyužívali těch nebo oněch empirických pracovních metod a postupů. Avšak není ani záhodno zapomínat na Sartrova slova: „Naučili jsme se operovat subjektivistickým pluralismem (pojmem přece pravico vým) 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 buržoazie 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 pojmut jako člověka pracujícího, vytvářejícího podmínky svého života a že klíče k jeho pochopení náležejí hledat ve výrobních vztazích. Dlouho jsme se mýlili v celku i individuálně; pluralismus, který se nám svého času hodil v boji s idealisty, nám po dlouhou dobu ztěžoval porozumění dialektické totalizaci v marxismu; politické události nás naučily používat pojmu třídního boje jako šifry, ale bylo potřebí celé krvavé historie první poloviny 20. 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.)

Jenomže tato slova svědčí výmluvně pro *marxismus* — a ne pro existencialismus, byť i reformovaný.

(1957)