

SARTRE A SLOVENSKO

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: Sartre and Slovakia. FILOZOFIA, 47, No 10, p.

The paper aims at the articulation of several fundamental theses concerning the problem which was not a subject of historical-philosophical investigation in Slovakia as yet. The author is concerned to show the philosophical reception of Sartre's work in Slovakia in the 60-ties. A special attention is paid to those interpretations, which, as contrasted to the dominant tendency to see Sartre as a "philosopher of anxiety and hopelessness", represented a more differentiated approach. These interpretations discovered for the Slovak reader the substantial consequence of Sartre's philosophy – the challenge to look for the ways out of the existential situations. She points out the misleading conclusions deriving from the false identification of the core of Sartre's philosophy (reducing ontology to ethics). A Slovak philosopher Ján Bodnár's argumentation and achievements in researching Sartre's philosophy are examined as well.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) patrí k tým osobnostiam európskej duchovnej kultúry 20. storočia, ktoré rozhodujúcim spôsobom spoluurčovali jej charakter a svojím dielom a činmi vryli do nej nezmazateľnú stopu. Ako filozof, prozaik, dramatik, esejista, politický publicista vytvoril filozoficky a umelecky veľmi pôsobivý a vplyvný variant existencializmu, ktorý bol v štyridsiatych až šesťdesiatych rokoch jedným z dominujúcich myšlienkových prúdov nielen vo Francúzsku, ale v rôznych modifikáciách sa presadil aj za hranicami – na americkom a ázijskom kontinente. Vášnivé diskusie a polemiky, ktoré vyvolávala Sartrova filozofická, spisovateľská a verejnopolitická angažovanosť už za jeho života, síce stratili ostrosť, ale ani jeho smrť neoslabila vlnu záujmu a intenzitu, s akou sa táto osobnosť stáva živou legendou pre nové generácie.¹

S odstupom času, ktorý nás delí od Sartrovej smrti a v ktorom sa takmer podarilo "vymazať" z našej oklieštenej kultúrnej mapy Európy celú významnú existencialistickú generáciu, znovu vystupuje do popredia otázka: ako poznáme Sartra my? Ako sme prijali a pochopili jeho antropologickú iniciatívu vo filozofii (fenomenologická ontológia, prínos k formovaniu filozofie subjektivity a slobody), v psychológii (fenomenologická psychológia, existenciálna psychoanalýza), v sociálnej filozofii (kritika inštitúcií), jeho vplyv na rozvíjanie kritického prúdu v marxizme,

¹ Pozri napr. referencie o medzinárodnom filozofickom kongrese o Sartrovi, konanom v júli 1987 vo Frankfurtu. In: Le Monde, 16. júla 1987.

jeho spisovateľskú aktivitu; čo sme pre sprístupnenie a poznanie jeho diela u nás urobili v oblasti edičnej či dramaturgickej činnosti atď. Ide o rad otázok, stojacich pred historiografiou viacerých spoločenských vied, a ich zodpovedanie je predpokladom spriehľadnenia našej vlastnej recepcie a reflexie Sartrovej osobnosti a diela. Naším zámerom je formulovať niekoľko východiskových problémov k hlbšiemu dejinno-filozofickému výskumu.

Z hľadiska filozofie treba ohlas na Sartrovo dielo u nás chápať v kontexte širšieho povojnového myšlienkového vývinu. Z nášho zorného uhla by sme chceli vyzdvihnúť najmä nasledujúce momenty: 1. Záujem o Sartra v slovenskej filozofii bol výrazom a súčasťou vnímavosti časti slovenských intelektuálov k prúdeniu v západoeurópskom myslení a kultúre vôbec a snahy poznať existencializmus zblízka. 2. Uvedený záujem súvisel tiež s rozvíjajúcou sa diskusiou o filozofickej problematike človeka u nás. 3. V neposlednom rade Sartre pútal u nás pozornosť i tým, že v priebehu dvoch povojnových desaťročí prešiel istým myšlienkovým vývinom a ako ľavicový intelektuál sa hlásil k marxizmu.

Existencializmus a my. Povojnový myšlienkový vývin u nás nebol kontinuálny a jeho sociálno-filozofické pozadie a súvislosti mali vplyv i na to, ako bol či mohol byť Sartre (a existencializmus vôbec) u nás prijímaný a reflektovaný. Na pôde filozofie zaznamenávame jeho reflexiu skôr v Čechách ako na Slovensku. Je známe, že bezprostredne po oslobodení vyšiel výber existencialistických textov v Listoch, štvrťročníku pre umenie a filozofiu, z r. 1947 č. 3 (v ich rámci aj český preklad Sartrovho populárneho výkladu *Existencializmus je humanizmus*) a následne aj informatívna knižka V. Černého *První sešit o existencialismu* (Praha 1948).

Na Slovensku sa spočiatku otvárali obzory pre poznanie existencializmu hlavne na pôde divadla, literatúry a umeleckej kritiky. Už v prvom povojnovom období sa viedli diskusie o existencialistických inšpiráciách v dielach niektorých našich spisovateľov (napr. dielo D. Tatarku),² pretože v nich rezonovali pocity a nálady blízke existencialistickému videniu sveta. J. Felix už v r. 1946 v Eláne upozornil na potrebu informatívnych článkov o existencialistických autoroch, pretože išlo o popredné osobnosti francúzskej povojnovej literatúry, ktoré naša kultúra nemohla ignorovať. Tento náš významný slovenský romanista sa hneď po oslobodení sám aktívne zapojil svojou prekladateľskou, dramaturgickou a literárnokritickou činnosťou do sprístupňovania existencialistickej tvorby v našich podmienkach.³ Pokiaľ išlo o existencialistickú filozofiu, výraznejší priestor pre jej poznanie a hodnotenie sa

² V doslove k novému vydaniu Tatarkových *Prútených kresiel* (Bratislava, Smena 1990) označuje M. Hamada Tatarkov existencializmus za "naš pôvodný slovenský variant existencializmu, podmienený našou kultúrnou, filozofickou tradíciou", pravda, s kresťanským akcentom, odlišujúcim ho od ateistického existencializmu Sartra.

³ J. Felix pôsobil v r. 1945-49 ako dramaturg SND v Bratislave a redaktor programového bulletinu, ktorý pretvoril zásluhou kvalitných analytických štúdií na takmer teatrologický časopis. Je o. i. autorom slovenských prekladov hier existencialistických dramatikov (Sartra, S. de Beauvoir, Camusa). Bližšie pozri doslovy k II. a III. zväzku *Výbraných spisov J. Felix* (Bratislava 1986, resp. 1987).

otvoril v šesťdesiatych rokoch. V Otázkach marxistickej filozofie, vo Filozofii, v Kulturnom živote a i. boli publikované štúdie, články, úvahy, recenzie venované čelným reprezentantom existencialistického hnutia, resp. problematike existencialistickej filozofie (M. Bartko, J. Bodnár, E. Bodnárová, J. Suchý, E. Városová). Výrazný edičný počin predstavovalo vydanie zborníka *Existencializmus a fenomenológia* (Bratislava 1967) a *Antológie z diel filozofov* zv. 8 (Bratislava 1969), obsahujúcej výber textov z diel Sartra, Jaspersa, Heideggera. K tomu treba priradiť tiež literárne a filozoficky fundované štúdie, ktoré vyšli ako doslovy k slovenským prekladom prozaických a dramatických prác existencialistických autorov (z pera J. Felixa, J. Špitza, A. Vantucha). Pravda, existencializmus mala slovenská verejnosť možnosť poznávať aj inými kanálmi (ak neberieme do úvahy obsiahlu pramennú literatúru, ktorá bola prístupná len úzkemu kruhu odborníkov), a to prostredníctvom polemických názorov zahraničných filozofov, ktorých práce boli preložené do češtiny, resp. slovenčiny (Lukácsov *Existencializmus či marxizmus*, Praha 1949, Garaudyho *Perspektivy člověka*, Praha 1965, Schaffove práce *Filozofia člověka*, Bratislava 1964 a *Marxizmus a ľudské individuum*, Bratislava 1966, neskôr kniha L. Sěva *Marxizmus a teória osobnosti*, Bratislava 1976).

Ak sú myšlienkové koncepcie duchovným výrazom svojej doby, tak sa to v plnej miere vzťahuje aj na existencializmus, a to nielen v spojitosti s jeho zrodom a pôsobením v domovských krajinách. Preto je namieste otázka, čo priťahovalo slovenských intelektuálov, žijúcich v atmosfére odlišnej od tej, ktorá podnietila vznik existencializmu a jeho aktivizáciu aj po vojne, k tomuto myšlienkovému prúdu? Nepochybne to bol profesionálny záujem, vyvolaný úsilím poznať a pochopiť koncepciu človeka a sveta čerpajúcu z tradícií, ale i snažiacu sa ich prekonať, stelesnenú vo filozofických a literárnych textoch jeho reprezentantov. Ale nielen to. Napriek všetkej odlišnosti tu nachádzame i styčné body, a to nielen v zmysle sociálno-historickom (reakcia na hrôzy vojny a politické a morálne dôsledky postavenia človeka v podmienkach útľaku a neslobody), ale i v zmysle všeobecne-ľudskom, humanistickom (opätovné prebúdzanie vedomia ľudskej dôstojnosti, hľadanie nových hodnôt). Túto tendenciu vystihol aj J. Bodnár v rozsiahlej štúdií, publikovanej ako doslov k prekladu práce A. Schaffa *Filozofia člověka*: "Existencialistická filozofia podstatne súvisí s totálnou krízou idealistickej filozofie, ako aj s krízou mechanisticko-materialistickej filozofie. Je produktom tejto krízy a súčasne pokusom o jej prekonanie. Súvisí s krízou životných hodnôt a ideálov moderného človeka, ako ich formoval celkový spoločenský, sociálny, hospodársky a kultúrny vývoj od renesancie. Je produktom i tejto krízy a pokusom o náčrt nových hodnôt a ideálov. Ak si priznáme, že kult osobnosti s touto krízou v určitých reláciách súvisí, priznávame si súčasne, že niektoré hľadiská existencializmu boli zrozumiteľné i nášmu človeku a mohli naň zapôsobiť" ([1], 208-209).

Sartrov existencializmus a jeho interpretácie u nás. Komentátori a kritici existencializmu všeobecne a Sartrovej koncepcie zvlášť sa zhodujú v tom, že kľúčové poznatky existencializmu sa stali neoddeliteľnou súčasťou duchovnej kultúry a že

Sartre vstúpil do dejín kultúry ako jedna z najvýraznejších postáv západoeurópskeho myslenia posledných desaťročí. Napriek tomu množstvo komentárov, diskusií, polemík, ba i radikálnych kritických ohlasov svedčí o tom, že Sartrovo dielo poskytuje priestor pre mnohознаčné interpretácie. Pokúsime sa načrtnúť, ako sa tento moment – aj keď v skromnejšej podobe – odrazil v našich podmienkach.

Sartre si svojím dielom získal na Západe viacero prívlastkov – "filozof úzkosti a beznádeje", "filozof subjektivity", "filozof slobody". Sartrove literárne a filozofické práce (*Hnus* z r. 1938, zbierka poviedok *Múr* z r. 1939, *Bytie a ničota* z r. 1943) zvädzajú k prijatiu epiteta "filozof úzkosti" či "filozof zúfalstva a beznádeje". Napokon, takto ho zhodnotil aj A. Schaff v knižke, ktorá sa dostala do rúk slovenskému čitateľovi (*Filozofia človeka*). Toto stanovisko podľa našej mienky naráža prinajmenšom na dve úskalia: nepochopenie povahy sartrovskej existencialistickej terminológie, ktorá je zväčša redukovaná na etickú bez ohľadu na to, že mnohé z kategórií (voľba, sloboda, zodpovednosť, absurdita, hnus, nenávisť, úzkosť atď.) presahujú rámec etiky a v Sartrovom projekte nadobúdajú ontologický status (sú ontologickou charakteristikou "bytia pre seba"). Na druhej strane, uvedená interpretácia vyúsťuje do spošteného, jednostranného videnia sartrovského konceptu človeka a sveta, ignorujúc myšlienkový vývin autora i závažnú konzekvenciu, ku ktorej smeruje jeho dielo: úsilie hľadať východisko.

Azda nie je náhodné, že prvý ucelenejší názor na Sartra u nás sa sformoval mimo filozofie, na pôde umeleckej kritiky, a jeho autorom bol už spomínaný J. Felix. Iste tu svoju úlohu zohral fakt, že existencialistické filozofické koncepcie našli svoj prístupnejší a zrozumiteľnejší výraz a vyjadrenie v umení. Nielen tematizáciou problémov, ale aj zásluhou nových, ozvlášťňujúcich a emocionálne silne pôsobiacich umeleckých postupov, obohatených aj mimoliterárnymi metódami (existenciálna psychoanalýza, fenomenológia), mali existenciálne romány či drámy skôr šancu nájsť si cestu k nášmu čitateľovi a divákovi ako strohé teoretické texty. Tým skôr, že existencialistickí autori, ideovo sa formujúci v období okupácie Francúzska, vo svojich dielach veľmi jasne tlmočili antifašistické, demokratické a humanistické postoje.

Podstatnejšie z nášho hľadiska však je, že v pozadí existencialistického románu, resp. existencialistickej drámy (ako reprezentantky "divadla ideí") stojí určitý koncept človeka a sveta, istá filozofická doktrína. Felixovou prednosťou bola schopnosť presne ju dešifrovať v literárnych textoch. Z pozície umeleckého kritika skôr ako filozofa vypovedal nielen o umeleckých zámeroch, ale aj o ideovom fundamente existencialistickej tvorby. Už v štúdiu publikovanej v programovom bulletinu ND k slovenskej premiére hry S. de Beauvoir *Neužitočné ústa* (1947) nachádzame o. i. filozoficky prenikavú analýzu existencializmu. Jeho podstatu a zmysel vyjadril Felix nasledovne: "...je to filozofický smer, ktorý je výsledkom racionálnej kritiky hodnôt, prebiehajúcej v Európe od čias Descarta, zakladateľa moderného racionalizmu. Kritickou analýzou dospelo sa k presvedčeniu, že niet nijakých absolútnych hodnôt, hodnôt všeplatných, univerzálnych, sú len hodnoty osobitné, viazané k určitým spoločenským skupinám a k určitým obdobiam, k prostrediu a času. Všetko, v čo človek predtým veril, rozpadlo sa v lúčavke kriticismu, všetky hodnoty sa

ukázali iluzórnymi, človek prestal veriť všetkému, aj samému životu, objavuje ničotu všetkého, ničotu spoločenských hodnôt, ničotu vedy, uvedomuje si, že zmysel, ktorý sme dali a dávame životu, je len vynálezom 'ľudského vedomia', a jediné, čo sa zjavuje človeku ako isté tu na tomto svete, je fakt, že žijeme, existujeme. Jediná bezpečná istota je naša vlastná existencia a tá, keďže tu na svete nič nemá zmysel, je absurdná" ([2], 519-520). Felix sa zároveň zamýšľal nad koreňmi existencialistickej projekcie reality a poukázal na to, že pesimizmus, súvisiaci s tragickým životným pocitom, nie je privilégium existencialistov, ale počnúc antikou je spojený s procesom uvedomovania si človekom seba samého a vrcholí zároveň s triumfom rozumu. Kde rozum vytlačil ilúzie, ktoré si človek vystaval ako opory na záchranu seba samého, tam – ako vyplýva z Felixových úvah – ostáva len istota existencie. Avšak z existencialistického pohľadu ide o existenciu odsúdenú na zánik, vyúsťujúcu do ničoty.

Pesimizmus, absurdita, akcent na tragický životný pocit, spochybnenie hodnôt i zmyslu ľudskej existencie – to boli atribúty diel spätých s prvým štádiom existencializmu. Znamenali však takú ideovú orientáciu, ktorá bola v rámci formujúcej sa povojnovej kultúry u nás neprijateľná. Otvorenou teda zostala otázka prístupu k takému typu diel. Felix veľmi skoro postihol tendenciu jednostranného pohľadu, ktorá sa začala presadzovať v ich hodnotení. "Stalo sa u nás už pomaly zvykom, že nad divadelným dielom, ktoré nebolo poznačené pečat'ou jasavého, vyrovnaného pohľadu na svet a nie je presýtené svetlom a tzv. optimizmom, ale sa prediera do šeristých spodných poschodí ľudskej duše a ľudského osudu, pokývne sa rukou a vysloví sa nad ním odsudzujúci rozsudok: pesimizmus, pochmúrnosť, dekadentná nepotrebnosť" – napísal v r. 1947. Aj hra S. de Beauvoir *Neužitočné ústa*, plná výkričníkov nad ľudským životom ako takým, môže podľa jeho vyjadrenia z hľadiska postulátov tzv. optimistického divadla dostávať skrútenú podobu otáznika. Felix bol však presvedčený, že práve z poznania absurdnosti, úzkosti a konfliktov vyúsťujúcich do smrti sa napokon rodia prúdy skutočného optimizmu (porovnaj [2], 524-525). Preto vo vzťahu k existencializmu vyslovil už v tomto období názor, že okrem pesimizmu, absurdnosti a nihilizmu v ňom treba dešifrovať i snahu "dostať sa z pesimistického zakliatia a prebiť sa k určitým životným kladom" ([2], 521).

Uvedený prístup precizoval autor v rozsiahlej analytickej štúdii, ktorá vyšla ako doslov k slovenskému i českému prekladu Sartrovej zbierky poviedok *Múr* [3]. Tu jasne rozlíšil dve vývinové štádiá Sartrovho myslenia. Prvé, charakterizujúce východiskovú danosť vzťahu človeka k svetu cez pocit základnej absurdnosti ľudskej existencie i existencie sveta (Felix zdôraznil, že išlo o p o c i t, teda nie o pojem absurdnosti). Ukázal, že tento základný životný pocit a základná projekcia reality a človeka vyplynuli pre Sartra ako výsledok nastavenia "kritického zrkadla" spoločnosti v danej historickej situácii. Spochybnenie kompetencie vedy ako prostriedku racionálneho výkladu sveta a človeka, strata viery v hodnoty tejto spoločnosti i strata ilúzií o človeku doviedli Sartra v prvej fáze až k antihumanistickej pozícii a podľa Felixovej mienky k najhlbšej negácii základných hodnôt európskej civilizácie a kultúry vôbec i k najhlbšiemu bodu revolty voči spoločnosti. Nie však k bodu, kde by sa Sartre zastavil. Druhou základnou tendenciou, ktorá kryštalizuje na pozadí tohto

prvotne dominujúceho pohľadu na skutočnosť, je úsilie preklenúť víziu absurdnosti a nihilizmu výzvou k ľudskej solidarite, k angažovanosti za ľudské podmienky existencie a k zodpovednosti jedinca nielen za seba, ale za všetkých ľudí v intenciách humanistického aspektu sartrovského existencializmu.⁴ Druhé štádium Sartrovho myšlienkového vývinu preto Felix charakterizuje ako existencializmus "rovnoznačný s činom, s úsilím, s bojom, s ľudskou solidárnosťou" ([3], 236). V opozícii k názorom transponujúcim sartrovskú víziu absurdnosti a nihilizmu ako základnú charakteristiku jeho tvorby vyzdvihol – a to je pozoruhodné osobitne z filozofického hľadiska – konštruktívnu stránku Sartrovej koncepcie, zámer urobiť z človeka tvorcu vlastného bytia. Podľa Felixovho názoru osou tejto koncepcie bolo presvedčenie, "že človek nie je iba 'nízka pasivita', ale že je svojou rozhodnou vôľou a jasným videním do seba samého schopný realizovať sa v plnej svojej podstate a urobiť z vlastného života čosi jasné a zrozumiteľné" ([3] 238).

Aktuálnosť Felixovho stanoviska vystupuje v novom svetle na pozadí tých prístupov, ktoré sa u nás sformovali v šesťdesiatych rokoch. Zvýšená vlna záujmu o existencializmus sa odrazila i vo filozofii.⁵ J. Uher však upozornil, že napriek módnemu záujmu u nás nedisponujeme komplexnou znalosťou Sartrovho diela, ktorá je predpokladom jeho analýzy a zhodnotenia (porovnaj [4], 489). Ako vyplýva z kontextu Uhrovej výpovede, problém zhodnotenia Sartrovho existencializmu bol však jedným z kľúčových, osobitne v súvislosti so spomínanými diskusiami o filozofickej antropológii. Najvážnejšími príspevkami k jeho riešeniu boli štúdie J. Bodnára a M. Bartka.

V kontrapunkte k názorom odsudzujúcim Sartra jednoznačne do role "filozofa úzkosti..." akcentoval M. Bartko [5] tú významnú tendenciu v diele tohto autora, ktorá ostala mnohými kritikmi nepovšimnutá: úsilie hľadať východisko. Bartko naznačil dva póly sartrovskej optiky: tragická existencialistická vízia života (zmierenie sa s absurditou ľudskej situácie a bytia vôbec), tvoriaca nosnú líniu Sartrových raných prác, predstavuje na jednej strane základ ontologického nihilizmu. Na druhej strane, cez obnaženie samého "dna" existencie človeka obsahuje i výzvu k hľadaniu nových ciest. Je zrejmé, že Bartko nepremárnil felixovskú inšpiráciu. Veľmi dobre identifikoval v Sartrovom diele zámer autora nepodľahnúť úplne ontologickému nihilizmu a totálnej deštrukcii osobnosti (aj keď osobná skúsenosť a životné poznanie protagonistov k tomu podnecovali) a nepripustiť možnosť zriecť sa hraníc ľudského. Podľa jeho mienky si Sartre za hlavnú úlohu literárnej tvorby vytýčil hľadanie ciest k slobode, ako to demonštroval najmä drámou *Muchy* a románovým cyklom *Cesty k slobode*. Bartko upozorňuje, že Sartre už v prvom dieli

⁴ Núka sa tu analógia s camusovským chápaním revolty ako takej formy oponovania zlu, v ktorej kritický pohľad na realitu nezatemňuje zmysel pre mieru vecí a človeka a odhalenie hranice absurdna nihilizmu neprekáža voľbe alternatívy života a pozitívneho konaniu, zjednocujúcemu ľudí na báze ľudskej solidarity.

⁵ Treba zdôrazniť, že recepcia Sartrových názorov nebola bezkonfliktná a neprotirečivá: počnúc radikálnym odmietaním z ortodoxných pozícií, končiac podnetnými polemickými úvahami hľadajúcimi východiská pre filozofické poznanie človeka.

Ciest k slobode kladie základy toho, čo v *Manifeste* revue *Les Temps modernes* nazve zaangažovanosťou (porovnaj [5], 609). Sartrovskú koncepciu slobody chápe ako výraz zaangažovanosti individua a jeho osobnej zodpovednosti v ich neoddeliteľnosti od spoločenskej situácie. Diferencuje dobovú podmienenosť Sartrových postojov (zriekanie sa vlastnej minulosti, oslobodzovanie sa od triedy, ku ktorej patrili) od toho, v čom je – podľa jeho názoru – Sartre epochálny: vidieť, dovidieť a nerezignovať, neupadnúť do zúfalstva, inými slovami hľadať svoju cestu (porovnaj [5], 617). V tomto bode, myslíme si, postihol Bartko dôležitý moment Sartrovej tvorby, ktorý dnes možno formulovať ako pokus o dejinnú rehabilitáciu ľudskej osobnosti ako slobodnej bytosti a tvorcu vlastného osudu.⁶

K podobnému záveru prichádza aj J. Bodnár, avšak z inej strany. Jeho štúdia *Fenomenologická ontológia Jean-Paul Sartra* [6] predstavuje v našich podmienkach najprecíznejšiu analýzu Sartrovej fenomenologickej ontológie. Práve v nej – ako demonštruje autor – sa zauzľuje problém vymedzenia štruktúry ľudskej reality a povahy vzťahov človeka ku skutočnosti. Treba dodať, že Bodnár tu odmietal zjednodušenú kritiku existencializmu a apeloval na diferencovaný prístup k jeho hodnoteniu. Sám vyzdvihoval pozitívne momenty Sartrových názorov, predovšetkým jeho kritiku foriem metafyzického esencializmu a substancializmu a originálny spôsob využitia Husserlovej fenomenologickej metódy pri skúmaní štruktúry vedomia. Ukázal však, že Sartrov krok radikalizácie fenomenologickej redukcie rezultoval do krajného antisubstancializmu, ktorý je neprijateľný, pretože oddeľuje vedomie od všetkých prírodných a spoločenských a psychických súvislostí (porovnaj [6], 121).

Za neuralgický bod Schaffovej kritiky Sartra považoval Bodnár fakt, že "Schaff nachádza centrálnu otázku každého, teda aj Sartrovho existencializmu nie v problematike ontologickej alebo gnozeologickej, ale v problematike ľudskej, humanistickej, teda etickej" ([6] 120). Táto chybná identifikácia jadra Sartrovej filozofie totiž viedla k tomu úskaliu, ktoré sme už naznačili – k redukcii ontologickej problematiky na problematiku etickú. J. Bodnár ukázal, že filozofický vedecký prístup k problému človeka predstavujú celkom iné roviny úvah a zovšeobecnení.⁷

Existencialistická problematika sa však v našej filozofii pertraktovala v čase, keď napr. vo Francúzsku, v jednej z domovských krajín tohto hnutia, mal existencializmus svoj kulminálny bod už za sebou a diskusie sa posunuli do inej roviny. V spore medzi existencializmom a štrukturalizmom išlo okrem iného o to, či má existencialistický výklad človeka v novej spoločenskej situácii svoje opodstatnenie, či nie je čas nahradiť ho novou scientistickou racionalitou, akou mal byť štrukturalizmus, ktorý proti existencializmom forsírovanému krajnému antropocentrizmu presadzoval koncept človeka rozloženého v neosobných sociálnych štruktúrach. Existujúca informač-

⁶ Nie nepodstatný je v tejto súvislosti aj odkaz J. Špitza, podľa ktorého sa viacerí kritici zhodujú v tom, že sa "Sartrova teória človeka odlišuje od bežného existencializmu, že je v nej obsiahnutá krivka vzostupného optimizmu. Súvisí to s jeho chápaním slobody, zodpovednosti a činu" (pozri [9], 383).

⁷ Porovnaj polemiku J. Bodnára so Schaffom k termínu "filozofická antropológia" v [1].

ná bariéra, žiaľ, znemožnila, aby sa tento kontext premietol v celej šírke do úvah našich filozofov. Preto problém, ktorý sa v súvislosti s hodnotením sartrovského existencializmu dostal v tomto období do popredia u nás, znel asi tak: v čom spočíva prínos existencializmu vo vzťahu k filozofickej problematike človeka.

Dôležitý je už fakt, že napriek kritickým výhradám sa o aktuálnosti a zmysluplnosti existencializmom tematizovaných problémov medzi odborníkmi nepochybovalo. Potvrdzuje to recenzná úvaha J. Uhera [4], úvodná štúdia A. Kopčoka v zborníku *Človek a odcudzenie* (1967) aj jednoznačne formulované stanovisko J. Bodnára: "Sartrova filozofia sa zrodila a rozvíjala v rámci filozoficko-antropologickej iniciatívy. Obohatila ju v miere zatiaľ nedocenennej a obohatila ju o nastolenie a rozpracovanie problematiky, ktorá je bezpodmienečnou súčasťou a predpokladom výstavby modernej systémovej filozofie" ([7], 224-225). Bodnár vyzdvihuje najmä fakt, že do centra pozornosti existencializmu sa presúvajú existenciálne problémy, vypovedajúce o subjektívnej stránke života osobnosti, to znamená o človeku nielen v jeho jednom rozmere (ako subjekte poznania, resp. súhrne zmyslových zážitkov či vonkajších vzťahov). Podľa jeho názoru východiskom filozofie existencializmu je " princíp subjektivity človeka", tá stránka ľudskej reality, ktorá predstavuje "jedinečný a na nič nezredukovateľný celok ľudskej osobnosti v konkrétnej životnej situácii" ([1], 204). Bodnár oceňuje nastolenie tohto problému v rámci sartrovského existencializmu, výhrady má však voči preexponovaniu aspektov jedinečnosti, špecifickosti, pôvodnosti tejto stránky ľudskej reality, ako i voči tomu, že objektívny prístup k analýze ľudskej subjektivity je nahrádzaný jeho postihovaním "zvnútra", v tzv. existenciálnych stavoch, resp. v hraničných situáciách. Autor formuloval svoj názor v čase, keď problematika ľudskej subjektivity bola na pôde marxizmu de facto terra incognita. V tom je jeho pozitívum a podnetnosť, ale aj isté obmedzenie. Vývin diskusií k tejto otázke i na pôde marxizmu (napr. francúzsky marxizmus osemdesiatych rokov, Z. M. Kakabadze a i.) korigoval jeho stanovisko v tom, že nijaký výlučne objektívny prístup nie je garantom pochopenia toho, ako sa historický proces, resp. spoločenské a prírodné súvislosti stávajú bázou pre konštituovanie takého fenoménu, akým je unikátnosť a neopakovateľnosť individuálneho bytia človeka. Dnes sa berie do úvahy špecifickosť sféry ľudskej subjektivity (osobnostnej úrovne vedomia, subjektívnej reality), najmä fakt, že ide o relatívne autonómny svet individua, ktorý, hoci tvorí dôležitý komponent a stimul jeho životnej aktivity, je predsa len nepreniknuteľný z pozície druhých. Preto sa potvrdzuje nevyhnutnosť akceptovania a využitia napr. metód hermenutiky a psychoanalýzy pri postihovaní tejto sféry ľudskej reality.

Na druhej strane možno považovať za inšpiratívne Bodnárovo úsilie o pochopenie racionálneho jadra Sartrovej koncepcie slobody ako možnosti povedať nie (porovnaj [8]). Ako zdôrazňuje, hovoriť nie neznamená popierať bytie, negovať skutočnosť okolo nás. Podľa jeho názoru: "Znamená interpretáciu vedomia ako jedinečného znaku ľudskeho bytia vyčleniť a dištancovať sa od spredmetnených, zvecnených útvarov skutočnosti, vymaniť sa z rámca pevných a ustálených tvarov, štruktúr či foriem, z ukončených dejov minulosti" ([8], 2). Bodnár objasňuje Sartrov

princíp formulovaný v téze "človek je túžba byť bohom" ako úsilie tvoriť a pretvárať svet podľa vlastných projektov a predstáv, aby bol vo svojom celku obsiahnutý a riadený ľudským vedomím. Domnievame sa, že v rozvíjajúcich sa diskusiách o filozofickej antropológii, do ktorých prispeli napr. i kontakty našich filozofov s reprezentantmi juhoslovanského časopisu Praxis, vnášal takýto pohľad istý orientačný bod, ktorý mohol byť jedným z produktívnych východísk ďalšieho bádania v tejto oblasti.

Napokon by sme chceli upozorniť ešte na jeden filozoficky relevantný problém, ktorý však nebol natoľko pertraktovaný na pôde filozofie, ako na pôde literárnej vedy a umeleckej kritiky: problém vzťahu existencialistickej filozofie a literatúry. Skoncentroval sa do otázok, či existencialistická literatúra je len ilustráciou filozofických téz, alebo tiež zložito zašifrovaným podobenstvom konkrétnej spoločenskej reality, resp. či existencialistická filozofia a literatúra sú svojbytné útvary, ktoré sebe vlastnými prostriedkami a postupmi vyjadrujú existencialistický koncept človeka a sveta. Podľa J. Felixa Sartrove beletristické práce "často nie sú ničím iným než priamymi transpozíciami jeho filozofických téz a demonštráciami týchto téz v umeleckých rámcoch, a to až do takej miery, že román, novela i dráma nadobúdajú u Sartra povahu e s e j e" ([3], 229).

Jednoznačnejšia sa nám zdá byť argumentácia J. Špitзера. Podľa jeho názoru "je neprípustné redukovať literárne diela na výraz filozofických konštrukcií, na odvodeninu filozofického a politického názoru" ([9], 381). V tejto súvislosti upozorňuje na úskalie, ktorému sa nevyhli mnohí z kritikov existencializmu: "citujúce príklady z umeleckej literatúry – stotožnili obrazné vyjadrenie s pojmovým a kritizovali ho ako pojmové" ([3], 385).⁸

Sartre a marxizmus. Hodnotenia Sartrovho vzťahu k marxizmu sa u nás utvárali jednak na pozadí polemických názorov zahraničných autorov, ktorých práce boli u nás prístupné (Garaudy, Schaff), jednak pod vplyvom osobného stretnutia so Sartrom počas jeho návštevy v Bratislave na jeseň v r. 1963, resp. zoznámením sa s českým prekladom jeho práce pod titulom *Marxismus či existencialismus* (Praha 1966). Do popredia vystúpila otázka, do akej miery Sartrov politický vývin korešponduje s jeho filozofickou a literárnou činnosťou. Paradox spočíval v tom, že kým sa Sartre prepracovával k myšlienke o možnosti začlenenia existencializmu ako enklávy do marxizmu – ako to vyjadril aj v úvode *Kritiky dialektického rozumu* (1960), jeho oponenti považovali takúto symbiózu za nerealizovateľnú. Bez ohľadu na to treba vyzdvihnúť fakt, že naši filozofi videli racionálne jadro Sartrovho vzťahu k marxizmu najmä v jeho otvorenom odmietnutí z vulgarizovanej podoby marxizmu a v jeho úsilí obrodíť tento myšlienkový smer najmä v otázkach dialektiky a poznania človeka (J. Bodnár, E. Várossová). Sartre priblížil svoje postoje i v rozsiahlom interview,

⁸ Upozorňujeme aj na podnetnú úvahu J. Cibulku o transformácii umeleckého pohľadu v existencialistickej filozofii (porovnaj [12], 131).

publikovanom v Kultúrnom živote [10], kde na margo marxizmu povedal: "...marxizmus nemožno chápať ako dogmu, ktorou vždy možno dodatočne zdôvodniť praktické postupy, ale ako metódu, ktorá sa musí zmocniť dejín v ich celistvosti, tak, ako sa doteraz pristupovalo k chápaniu dejín buržoázie, a ktorá má teraz definovať vývin dejín socialistického sveta aj s jeho protirečeniami. Znamená to vrátiť marxizmu pôvodný zmysel, aký mal za čias Marxa, to znamená heuristickej metódy a poriadku, ktorý umožňuje objav a hľadanie" ([10], 1). E. Várossová podčiarkuje závažný moment – súvisiaci s interpretáciou Sartrovho diela –, ktorý sa zásluhou osobného stretnutia s týmto autorom ukázal v novom svetle: "V náhľadoch, ktoré sme počuli od Sartra, aj keď išlo predovšetkým o náhľady literárne, nebolo onoho prízvuku, ktorý sa často spájal s filozofiou existencializmu ako filozofiou pesimizmu, rezignácie, dezorientácie. Naopak, Sartrova koncepcia ‚románu storočia‘, ako nazval postulované literárne dielo, ktoré by vyjadrilo náplň a pulz toho, čím naša epocha žije, predpokladá aktívny, uvedomelý a zaangažovaný vzťah človeka k spoločenskému dňaniu" ([11], 95).

Filozofickú reflexiu Sartrovho diela u nás, ako ju prezentovali názory a stanoviská uvedených autorov, možno považovať (i v podmienkach existujúcej informačnej bariéry) za seriózný pokus poznať a pochopiť myšlienkový prínos tejto významnej osobnosti európskej kultúry. Hlbšie bádanie v tomto smere je žiadúce preto, že spoluvytvára obraz o vývine filozofického myslenia u nás v období, ktoré ešte len čaká na svoje dejinno-filozofické preskúmanie.

LITERATÚRA

- [1] BODNÁR, J.: K problematike filozofickej antropológie. In: A. Schaff: Filozofia človeka. Bratislava 1964.
- [2] FELIX, J.: Na cestách k veľkým. Vybrané spisy Jozefa Felixa, III. zv. Bratislava 1987.
- [3] FELIX, J.: Jean Paul Sartre. In: J. P. Sartre: Múr. Bratislava 1966.
- [4] UHER, J.: Schaffova "Filozofia človeka" a Bodnárov doslov. In: Otázky marxistickej filozofie 1964 č.5.
- [5] BARTKO, M.: Jean Paul Sartre alebo cesty k slobode. In: Filozofia 1968 č.6.
- [6] BODNÁR, J.: Fenomenologická ontológia Jean Paul Sartra. In: Otázky marxistickej filozofie 1965 č.2.
- [7] BODNÁR, J.: Marxizmus a existencializmus. In: Filozofia 1968 č.2.
- [8] BODNÁR, J.: Sloboda a vedomie. In: Kultúrny život 1965 č.26
- [9] ŠPITZER, J.: Ľudský údel v románe Mandaríni. In: Simone de Beauvoir: Mandaríni. Bratislava 1966.
- [10] 4 otázky Jeanovi Paulovi Sartrovi a jedna odpoveď Simone de Beauvoirovej. In: Kultúrny život 1963 č.47.
- [11] V. E.: J. P. Sartre v Bratislave. In: Otázky marxistickej filozofie 1964 č.1.
- [12] CIBULKA, J.: Spory o dialektiku. Bratislava 1968.