

POVEDZME SARTRE. STOROČIE OKUPÁCIE, ÚNIKOV A ZBABELOSTI?

(K monografii B. H. Lévyho, ale nielen k nej)

TOMÁŠ ŠTRAUSS, Kolín nad Rýnom, SRN

„Už dávno som slobodný a nič z toho nemám. Vzdal si sa kedysi všetkého, aby si bol slobodný. Urob teda ešte jeden krok a vzdaj sa slobody...“

(Sartre v *Cestách slobody*)

„Všetci nosíme v sebe svoje žaláre, svoje zločiny a svoju skazu...“

(Camus: *Vzbúrený človek*)

Keď sa necelých päť rokov od historického prelomu vekov odvolávame hrdo na to, že žijeme (definitívne) v dvadsiatom prvom storočí, klameme sami seba. Nielen my, ktorí sme jedno celé polstoročie žili kdesi na okraji svetového diania, úchytkom a skryto pritom nakukujúc, čo sa to za naším západným chotárom vlastne deje, ale i tí, povedzme, že z centra, v súčasnosti znovu formulujú, lepšie by bolo azda povedať: preformulovávajú svoje vlastné prednedávne pohnútky a možno príliš definitívne vyriešené úsudky a kategorizačné idey. Môj mnohoročný priateľ Werner Hofmann, zakladateľ a prvý riaditeľ Múzea 20. storočia vo Viedni, rozoslal prednedávnom pri príležitosti svojho životného jubilea svojim priateľom a niekdajším spolupracovníkom pragmatický spis, koncipovaný ako výber z vlastnej viac než polstoročnej publicistiky. Namiesto niekdajšieho nadšenia, vyžarujúceho predovšetkým z niekdajších katalógových textov výstav zo šesťdesiatych rokov, preráža z odstupu rokov tentoraz neskrývane skeptický poukaz na mnohoznačnosť, ak nie na protirečivú obojetnosť akejkolvek idey a činu ([1], 204).

„Integrácia ambivalencií“ (Gottfried Benn): skutočnosť a neskutočnosť (realita a chiméra) sú navzájom previazané, pričom k syntéze protikladov mnohokrát a hlasito ohlasovanej avantgardistami už – tak hovorí Hofmann – asi nikdy nedôjde a dôjsť ani nemôže, znie v súčasnosti pozícia všetko objímajúceho rekapitulujúceho myslenia, ktoré sa ozrejmuje vari až dnes, na počiatku storočia nového. Pripomeňme si: „Každá pravda dneška bude nevyhnutne už zajtra zavrhnutá,“ predpovedal kedysi už na začiatku minulého storočia popredný predstaviteľ avantgardy Vasilij Kandinský. Jednotlivé krajné pozície sa však – a to je nový, takpovediac aktuálny poznatok – s pribúdajúcim časom dialekticky podmieňujú a navzájom prestupujú. Znamená to pritom nevyhnutne aj zradu pôvodného stanoviska? Ak je to nevyhnutné, kapitulantskú „kolaboráciu“ s tým, čo sa nateraz (definitívne?) presadilo? Paradox je očividný: avantgarda, popierajúca velementne nielen svoje tradičné východiská (umenie ako také), ale koniec-koncov i samu seba (odboj ako zmysluplná činnosť).

Na naše pokračujúce, ak nie stupňujúce sa rozpaky uvediem prvý príklad hoc aj z našich domácich dejín umenia. Našou umenovedou dodnes prehliadaná tvorba košických modernistov dvadsiatych rokov: A. Jasuscha, E. Króna, K. Bauera, F.

Foltýna, K. Sokola a iných, pripomína alebo, ak chceme, anticipuje charakteristický nástup amerického abstraktného umenia neskorých tridsiatych a začiatku štyridsiatych rokov, predovšetkým východiskovú ideovú bázu a krištalizáciu diela Jacksona Pollocka. Je menej známe, že tento prorok gesta spontánnosti, individualizmu a slobody, za ktorého ho kultúra politiky Ameriky v časoch studenej vojny hrdo pasovala, bol žiakom mexických muralistov, predovšetkým politicky najzaangažovanejšieho z nich, Davida A. Siquerosa, niekdajšieho generálneho tajomníka komunistickej strany Mexika, aktívneho stalinistu, podieľajúceho sa na príkaz Moskvy na atentáte na Leva Trockého. Mexické „esculto pintura“, sprostredkované v New Yorku Laboratóriom výskumu moderných techník maľby, predchádza v podstatných aspektoch pollockovské „all over“.

Meritórne sú tu tzv. obsahové tendencie a vlastné zameranie tvorby. Tradičné umenia postavili – najneskôr od renesancie – do stredobodu svojho záujmu jednotlivca. Individuum je v európskej klasike cieľom a meradlom hodnôt ako predmet zobrazenia, autorský kód a výsledný výraz. Katastrofy prvej svetovej vojny a nasledujúce revolučné pohyby definovali však nový, doteraz nepovšimnutý subjekt dejín: anonymnú masu obracajúcu všetko na ruby.¹ Z človeka jednotlivca sa v dvadsiatych rokoch a o niečo neskôr prostým dotykom štetca stáva bod, rytmizujúca čiara alebo iný, donekonečna sa opakujúci symbolický a do značnej miery aj dekoratívny vzorec (Jasusch, Bauer, Orozco, Matta, Klee, Pollock). Marxizmus, sociálne, náboženské a iné utopické vízie sa odteraz prezentujú medziiným aj v hnutí novodobých umeleckých avantgárd, definujúc ich vlastnú spoločenskú podstatu a ciele.

I keď to dnes znie skoro neuveriteľne, sociálnymi rozpormi zmietaná stredná a východná Európa predstihla svojím neurotickým nepokojom a spontánne sa utvárajúcou novou poetikou masových hnutí (ak chceme, estetikou expresionistického gesta) v tom čase ešte podľa kritérií avantgardistickej estetiky internú zaostalú severnú Ameriku. Paradox dejín je pritom z odstupe polstoročia čoraz zrejmejší. Nie analytický „realizmus“, ktorý bol doteraz kultúrne-historicky usídlený prevažne v západnej Európe a ktorého sa – ktovie prečo – počnúc od tridsiatych rokov dovoľával Sovietsky zväz a po ňom ostatné socialistické štáty, ale s ideológiou masových hnutí a revolučného marxizmu pôvodne organicky spätá „abstrakcia“ podnietila novú, zvrchovane autentickú reč umenia nedávnej minulosti. Odkazy na Pollocka a jeho druhov v západnej ideológii päťdesiatych rokov boli vo vzťahu k programatike gesta individualizmu a slobody pritom rovnako nepriliehavé, ako boli nepriliehavé i odkazy na oslňujúceho maliara ruských imperátorov Repina a odkazy jeho druhov na kolektivistický utopický program (a tým vlastne na abstrakciu) orientovaného socialistického sveta. Polarizácia myslenia a činu, strata akéhokoľvek komunikatívneho streda, a tým i možnosti všeobecného dorozumenia a tolerance, ale zároveň aj (a nechceme, proti vôli všetkých dogmatických vlajkonosičov) splyvanie, substitúcia a logická nadväznosť vzájomne sa prestupujúcich protirečivých krajností, je z odstupe rokov čoraz viac sa presadzujúcou charakteristikou črtou práve uplynulého storočia.

Navonok sa pritom upevňuje racionalita príznačná už pre 19. storočie, expanzia vedy, popularizácia jej slovníka a metód. Kým však empirizmus a pozitivizmus ako nové filozofické náboženstvá doznievajúceho veku osvietenstva zotrávajú ešte vo

¹Apokalypsa XX. Východoslovenská moderna dvadsiatych rokov. České muzeum výtvarných umění Praha a Východoslovenská galéria Košice 1996.

všeobecnej proklamatívnej roviny, podmieňuje doposiaľ nepoznaný masový charakter kultúrnej bázy rozvoj konzumu, technológie, informačných návykov a potrieb spoločnosti nevyhnutnosť zdôvodniť na „exaktnej“ rovine akýkoľvek, ak chceme, i každodenný počin, postoj a individuálne rozhodovanie. Výsledkom je doteraz nikdy nepoznaná názorová inflácia a roztrieštenosť, módné striedanie a podenkovosť akýchkoľvek hotových návodov na reč a myslenie a s nimi spätých všeobecných metodologických sústav a teórií. V čase nenalomenej viery v obrodné poslanstvo vedy a poznania varuje koncom 19. storočia Nietzsche (a pred ním už Schopenhauer) pred novou bezmyšlienkovitou rutinou samoúčelných a neživotných všeobecných filozofických systémov, prehľbujúcich už existujúce nedorozumenie a črtajúce sa spoločenské, kultúrne a iné rozpory.

Povšimneme si zrejmy paradox. Kým to, čo sa dnes nazýva myslenie, veda, ale i poézia a filozofia, predstavovalo kedysi číro osobnostné dobrodružstvo ducha, za ktoré jeho priekopník mohol v minulosti zaplatiť slobodou, ba aj vlastným životom (spomienka na inkvizíciu), transformovali sa dnes tieto niekdajšie výboje nepokojného myslenia a experimentálnej zvedavosti jednotlivca na spoločensky pevne etablované a vari i značne inflačné zamestnania, prinášajúce so sebou vo forme univerzitnej kariéry a vysoko platených „odborných“ expertíz na všetko možné a nemožné značné bohatstvo, trvalú kariéru a všeobecne uznávané spoločenské postavenie a vplyv. Intelektuál a moc je pritom napätie a rozpor, ktorý koniec-koncov podryva jedno i druhé. Proti tejto samonosnej, v sebe samej uzavretej a samu seba rehabilitujúcej „odbornosti“ vyťahuje Nietzsche ako nástroj boja proti konjunkturálnemu táraníu, všeobecnej rutinnej hluchote a slepote nových čias ironicky a sebareflektujúco zamierené slovo. Analýza mohutnosti (a tým aj zneužitelnosti) reči zostáva pritom trvalým objektom záujmu spoločensky zodpovednej filozofie 20. storočia, pričom nemožno povedať, že by tento proces búrania pospolitých kolektívnych mýtov (tárania) bol dnes už ukončený. Už Wittgenstein upozornil, že jazyk má viac výrazových mohutností než len myslenie samo.

Kríza ontológie, kritika metafyziky. Znepokojujúci Nietzscheho podnet nachádza časom svoju odozvu i v tzv. serióznej vede a filozofii. Tu i tam sa ako hlavná morálna a iná apodiktia javí boj proti bezmyšlienkovitej rutinnej praxi reči, opantavajúcej svojou zdanlivou samozrejmosťou našu každodennosť vnímania, cítenia, uvažovania a konania. Metodologická skepsa alebo tzv. nultý bod akéhokoľvek názorového východiska sa stáva čoraz viac predpokladom obrody myslenia ako takého. Opierajúc sa o Bolzanovu tézu „intencionalnej neexistencie predmetu“, pochodiacu z pražskej univerzitnej pôdy, vypracoval Edmund Husserl filozofický systém, ktorý zjednotil nové poznatky logiky, filozofie, psychológie a kritickej semiológie. Heslo imanencie namiesto transcencie signalizovalo, že filozofia a s ňou prepojené spoločenské vedy sa vracajú z nebies na zem. Existencia predchádza esenciu. Reálne bytie, „skutočný svet“ (Husserl) eliminuje akýkoľvek metafyzický apriorizmus a nadčasovú ustrnutosť v sebe pevne uzavretých kategórií myslenia. Svet javov a všeobecná fenomenologická metóda ich opisu a analýzy sa stáva takto novou bázou smerodajnej orientácie človeka a myslenia. Dokonca i vedy. „Prechodne nám daný svet nie je možné interpretovať za pomoci objektívnych téz metodicky postupujúcej vedy, pretože veda ako útvar zmysel iba predpokladá. Vede porozumieme iba vtedy, ak pochopíme, že vyrastá na pôde prirodzeného života, kým prirodzený život zas opačne neskonštruujeme nikdy zo sveta vedy,“ napísal Jan Patočka

v komentári k prvému českému vydaniu Husserlových *Karteziánskych meditácií*, zdôvodňujúc pritom priam konštitutívnu myšlienku názornej evidencie ako „princípu všetkých princípov“ ([2], 176 – 178).

Isteže, Nietzscheho, ktorý stál na počiatku tohto (nielen štylistického) zlomu v novodobej filozofii, možno chápať rôzne. Nietzsche ako vlajkonos života a slobody inšpiroval predovšetkým Bergsonov vitalizmus, pričom ten istý autor v interpretácii jeho sestry Elisabeth Foersterovej rezonoval inými aspektmi svojho diela (vôľa k moci a i.) u ideológov neslobody, napríklad v nemeckom fašizme, čo si zas vyslúžilo jednostranné a aj nespravodlivé odsúdenie u marxistov (Adorno, Bloch, Lukács), zdieľajúcich však obdivne jeho odpor k trhovému hospodárstvu, demokracii a k liberalizmu ([3], 64). Tichú úctu, miestami až nadšenie vyvolával Nietzsche najmä u anarchistov (Stirner), sociológov a fenomenológov kultúry prvej generácie (Simmel, Dilthey, resp. Jaspers), ako i u niektorých psychoanalytikov (Jung). Predstavitel'ov bojovej umeleckej avantgardy (Caillos, Leiris, Bataille, Breton a surrealisti) priťahoval Nietzsche zas svojím maximalizmom a provokačnou *opodialnosťou*. Podľa Sartrovho životopisca Bernarda Henri Lévyho sú Sartrove najlepšie literárne texty (*Nevolanosť*, *Cesty k slobode* a i.) skrz-naskrz preniknuté práve radikálnym nietzscheovstvom ([4], 122). Nietzsche rezonuje skryte a rozplynuto i u Foucaulta, Barthesa, Derridu, Lacana a mnohých iných súčasných autorov.

Zložitá a kontroverzná je genealógia ďalšieho významného posthusserlovca Martina Heideggera. Spomenutý francúzsky životopisec Sartra vidí v ňom nemenej kontroverzný medzník prednedávnej minulosti ako v samotnom Marxovi a v marxistoch. Odvolávajú sa na najnovšie historické výskumy (Hugo Otto, Victor Farias a i.), prinášajúce niektoré doposiaľ nerefektované fakty, siahajúce svojím dosahom vari až za dokumenty publikované prednedávnom u nás ([4], 122), sa ukazuje, že Heideggerove zdánlivo príležitostné zakolísania (známa rektorská reč a iné jednotlivosti) nie sú nijako ojedinelé. Ako skrytý sympatizant Röhmovho SA hnutia patril freiburský filozof k zjavným obdivovateľom totalitarizmu a krajnej pravice. Na rozdiel napríklad od Céllina, ktorý vo svojich sympatiách k silám tmy zostáva len „rozporný“, je Heidegger (povedzme to takto: súdobý Berlín a programová nemecká „renesancia“ ako dovŕšenie antických Atén, bolševizmus ako variant ním tak nenávideného „amerikanizmu“ a i.) monolitný a dôsledný. Azda najväčší „čistý“ filozof 20. storočia sa podujal hľadať monumentálnu autenticitu starých Grékov a objavil pritom iba súčasných, jazykovo a ináč sfanatizovaných, do seba hermeticky uzavretých Nemcov. Súčasníkovi sa isteže javí ako nemožné myslieť bez Heideggera, ale je rovnako nemožné myslieť spoločne s ním, konštatuje historik filozofie mladšej generácie ([5], 147).

Alebo je to predsa len možné? V rokoch druhej svetovej vojny sa predovšetkým vo Francúzsku radikalizuje husserlovská vetva fenomenologickej filozofie. Splyvajú v istých polohách s o niečo oneskoreným udomácnovaním Hegela (Kojève, Wahl, Hypollite a i.), nachádzajú tu z Nemecka prichádzajúce impulzy živnú pôdu. Viac než na diskkrétne premlčaného Nietzscheho (Heideggera a Jaspersa) sa Sartre pri svojej prvej formulácii filozofie existencializmu odvoláva najmä na Kierkegarda a Kafku. Z kresťanstva pochádzajúca a Hegelom inštalovaná idea časovej následnosti (pôvod, začiatok, zánik, koniec a potom zase nový začiatok), ktorá predstavuje vlastnú osnovu historicizmu, je v štyridsiatych rokoch radikálne eliminovaná. Existujúci človek, hovorí Sartre v *Bytí a ničote*, nemôže byť pohltý žiadnym systémom ideí. Je neredukovateľný nielen

na akúkoľvek kolektívnu, ale i na svoju vlastnú (individuálnu) podstatu. Sfére, ktorá sa už nijako ďalej nedá redukovat', náleží pritom primát. V jej stredobode je špecificky ľudské dianie: bolesť, vášeň, túžby, osudovosť vo svojej konkrétnej, to značí priamej jedinečnej podmienenosti. Prekonanie samého seba, „víťazstvo“ nad sebou odvracia človeka len od seba samého. Či sa nám to už páči, či nie, transcendentno poukazuje na seba iba svojou absolútnou (ak chceme, tragickou) absenciou.

„Existenciálny projekt vystupuje v slove, ktoré ho označuje, nie ako významový znak, ktorý zostáva vždy len vonkajškový, ale ako prvotný zdroj a svoja vlastná štruktúra,“ tvrdí pri retrospektívnej obhliadke existencializmu analyzujúci filozof Sartre. Pokiaľ Heidegger redukuje „ja“, hovoriac pritom o hustote a zaťažkávajúcej vlastnej váhe vecí, sú u Sartra veci už len vonkajškové, človeku bytostne cudzie, až nepriateľské. Obdivuje ich, ale zároveň mu naháňajú aj hrôzu. Opravdivá transcendencia nie je takto, ako to bolo ešte u Kanta alebo u Husserla, transcenciou vedomia, ale transcenciou vecí. Vedomie potrebuje na svoje bytie veci, zatiaľ čo veci existujú iba samy osebe a pre seba. Obmedzený čas ľudského bytia a svet daností mimo nás sú dve pevne vzájomne oddelené, uzatvorené a nepreniknuteľné existenčné sféry. Je absurdné, že sme sa narodili, je absurdné, že zomierame, tvrdí pesimisticky naladený filozof. Za predpokladu absolútnej nehybnosti či inercie vecí je Sartrova vrhnutosť do sveta (v terminológii Patočku neutrálnejšie: „pobyt“) stavom absolútnej slobody. O človeku sa takto nedá povedať ani čo je, ani čo nie je v ňom pretrvávajúce („posvätné“). Chýba tu určujúce jadro, nemenná substancia či substantívum. To, čo zostáva, je nezmyselný kyvadlový pohyb sem a tam.

Je to napokon až taká mimoriadna česť a privilégium byť človekom?, pýta sa provokačne Sarte, najmä na základe čerstvo prežitých skúseností z druhej svetovej vojny. Byť subjektom, tvrdí okolo roku 1944 analytický filozof, neznamená totiž nič iné, než reflektovať ten či iný aspekt obklopujúcich ho vecí. Človek sám osebe ako ideál a cieľová rovina organizácie spoločnosti je program číro ideologický, ktorý napáchal v prežívanom storočí v striedajúcich sa totalitárnych režimoch už príliš mnoho deštruktívneho zla. Akejkkoľvek antropologickej či inej všeobecne filozofickej či estetickej koncepcii ľudského diania a podmienenosti chýba konzistentné jadro. (Sartre napríklad o Freudovej psychoanalýze hovorí: „... nechcem byť rozvracaný sám sebou až do konca života.“) Jazyk, pre mnohých moderných filozofov zdanlivo isté „exaktné“ východisko spoločenskovedného skúmania, nie je pritom, ako sa všeobecne verí, neutrálnym nástrojom dorozumenia, ale sebestačnou a v sebe uzavretou štruktúrou, z ktorej nie je možné sa nijako vymaniť. Človek, hovorí Sartre, žije v hluku nezmyselných slov, v neprerušovanom a neartikulovanom bzučaní, ktorému chýba hovorca, a preto napokon i akákoľvek substancia.

Literatúra pred spoločenskými vedami a filozofiou. Sartrova existencialistická filozofia – teda to, čo z jeho diela najviac pretrváva do prítomnosti – sa uskutočňuje prevažne prostredníctvom „krásnej“ literatúry. Jeho romány, divadelné hry a eseje zo štyridsiatych rokov názorne dokazujú, že akékoľvek splynutie, ba aj ozajstné priblíženie sa jedného individua k druhému znamená stratu slobody, o ktorú jednotlivým aktérom diania vlastne šlo a ktorá predstavuje pre Sartra koniec-koncov absolútnu hodnotu. Láska, sex alebo erotika sú len dočasnými a prchavými stanicami hľadania autentického bytia. Stanicami, prinášajúcimi v istom momente so sebou vari nevyhnutne len ďalšie konflikty

a napokon rezignovaný návrat k východiskovému stavu samoty. V málo známom interview z roku 1973 definuje Sartre pohlavný akt ako akt znásilňovania. Bytie v populárnej redukcii ranej Sartrovej filozofie znamená bytie bez druhého. („Peklo, to je územie s vylúčením verejnosti – územie, kde ste prinútení žiť bez oddychu v stáde a s otvorenými očami. Peklo, to sú takto tí druhí...“, hovorí sa v jednej, i v Bratislave dobre známej divadelnej hre.) Jeho postavy nie sú nikdy vopred konceptuálne dané a nezvestujú žiadne apriórne poslanstvo. Každá postava je vždy rovnako významná (to značí, že i bezvýznamná) ako postava iná. Žiadna nie je sama osebe nositeľom deja. Ich jedinou určenosťou je ich primárna telesnosť, z ktorej sa nijako nemožno vymaniť. Vlastnou ideou a nositeľom deja je takto napokon len jedinečná konkrétna situácia, ktorá je jednoducho tu.

Sartre nadväzuje pritom na tradíciu tzv. ideového románu. Odveké, koncepčné problémy bytia, vyhradené doposiaľ teológii, kritickej publicistike a filozofii, nadväďujú v novodobej literatúre svoju konkrétnu plasticitu. Počnúc Cervantesom, alebo vari už Dantom, sa priama spoločenská apelatívnosť myslenia zvyraňuje v románových esejách Voltaira, Rousseaua a Diderota. Bez toho, že by na to Sartre obzvlášť upozorňoval, presadzuje sa v jeho diele pritom azda najviac markíz de Sade. Bezprostredne ale Dostojevskij. Idea deštrukčnej mohutnosti biologickej, alebo lepšie, antropologickej väzby človeka podmieňuje jeho tragickú bezmocnosť, neschopnosť dosiahnuť ten vysoký ideál, ku ktorému sa autorovi hrdinovia tak oduševnene hlásia. Zápas medzi láskou a nenávisťou, príťažlivosťou a odpudivosťou, ideálom a bezvýhodiskovou realitou každodennosti zostáva nevyhnutne nerozhodnutý. Vedomie Dostojevského postáv nie je takto výrazom harmónie, ale disharmónie a tragiky bytia. O šťastí snívajú iba tí nešťastní. Jedno spochybnenie strieda nevyhnutne následné ďalšie spochybnenie. Slovo popiera slovo, slovo polemizuje s doposiaľ vyrieknutým slovom. Jednoznačného východiska z tohto bludného kruhu iluzívnych sebademonštrácií človeka tu niet. U Kafku, aby sme menovali posledného z veľkých literátov – predchodcov existencializmu sa kruh uzatvára. Žiadnej veľkej témy mimo motívu ustavičnej zrážky bytia a snáh človeka-jednotlivca s danosťami, prebiehajúcimi nepochopiteľne mimo neho a proti nemu, tu už niet.

Ak dvojdomovec Sartre zašiel zo súčasných filozofov deziluzionizmu, ako sme sa to pokúsili vyššie ukázať, pritom vari najďalej, vyžaduje si tento nový materializmus 20. storočia podstatne iné (tradičnej teórii poznania a logike, povedzme, vzdialené) koordináty vysvetlenia. V ich stredobode stojí zohľadnenie funkcie estetiky ako špecifickej formy myslenia a intersubjektívneho kognitívneho procesu. Problém úniku a osamostatnenia bezprostredného a názorného myslenia alebo tradične „krásnej literatúry“ z okov disciplinujúceho systematického myslenia sa vytvára už u Platóna. Sám básnik a estét cíti nebezpečie výpovednej (živejnej a spontánnej) pravdepodobnosti či pravdivosti ničím (morálka a pod.) neviazaného umenia. Vo svojom projekte ideálneho štátu (*Ústava*) navrhuje preto podrobiť poéziu cenzúrnej kontrole kompetentných, mudrcov, utvrdzujúcich štát a mravy. Ranní novovekí vedci a filozofi čias Galilea a Newtona, ale i neskorší francúzski, holandskí a nemeckí myslitelia 18. storočia (napríklad encyklopedisti, Spinoza, Leibniz, Kant a ďalší) sa samostatne a smelo rozhliadali po celom ešte nerozkúskovanom svete bez akýchkoľvek vlastnou profesiou nadstavovaných inštančných metodologických obmedzení, predpisov a konvencií. Veda ako niečo, čo sa len tvorí. V ich šľapajách kráča ešte vari Hegel a po ňom Feuerbach, Marx, Locke,

Comte, Durkheim a niektorí ďalší myslitelia raného 19. storočia. Ďalšia špecializácia filozofie, logiky a spoločenských vied uzatvára však jej predstaviteľov už do pevne zamurovanej klieťky, z ktorej je výhľad silne obmedzený a únik prakticky nemožný.

Nielen rozvoj exaktných vied, ale i rozvoj naratívnej prózy a jej nebyvalý ohlas v dobovej občianskej spoločnosti ohlasuje takto už v 19. storočí novú a doposiaľ nepoznanú kontradikciu dvoch vzájomne odlišných základných podôb uvedomovania si, opisu a analýzy skutočnosti. Kým napríklad u Danteho, Petrarca, Villona, Cervantesa či Shakespeara splyva ešte ich osobnosť (pokiaľ o nej vôbec niečo vieme) s dielom, navodzuje umelecká moderna nové, doposiaľ nepoznané interpretačné problémy. Medzi dielom a autorom, ako i medzi dielom a jeho interpretáciou sa otvára čoraz väčšia štrbina. Marx a Engels, ktorí vyhlásili, že sa pri štúdiu novej porevolučnej situácie vo francúzskej spoločnosti poučili „dokonca aj v ekonomických jednotlivostiach“ viac napríklad z románových cyklov Balzaca než zo všetkých štatistikov a analytikov tých čias dohromady, sa nestačili čudovať, že nimi preferovaný autor bol pritom politický legitimista, prívrženec starého, revolúciou zvrhnutého režimu. Ďalší z významných revolucionárov 20. storočia V. I. Lenin sa dovoľával zas grófa Tolstého, a nie povedzme tých spisovateľov (M. Gorkij a i.), s ktorými bol politicky aj inak spätý.

Dichotómia, často pritom aj priamy rozpor autorovho svetonázorového, morálneho a iného presvedčenia s viac-menej objektívnou výpoveďou vlastného diela je všeobecnou charakteristickou črtou kultúry z čias pozitivizmu a literárneho realizmu. Sartre sa ňou podrobne zaoberá vo svojich analýzach Stendhala, Flauberta a ďalších klasických autorov. Tak či onak si však priama a bezprostredná osobná výpoveď o skutočnosti (t. j. umenie) víťazne razí cestu hlušinou čoraz vyprázdnennejších abstraktných slovných hypotéz a dobových názorových konvencií. Keď chce spisovateľ osloviť svojich súčasníkov priamo (t. j. mimo diela), vyjadrujú sa verejne k tej či onej práve aktuálne diskutovanej otázke, dovoľávajú sa pritom „angažovane“ všeobecného dorozumenia či „pravdy“, je – bez toho, že by si to poväčšine čo i len sám uvedomil – polapený v sieť populistického diktátu a jazykových a významových konvencií platných iba v danom momente ([6], 20 – 93). Verejná polemika diktuje v modernej demokratickej spoločnosti nový vyjadrovací úzus. Namiesto za seba hovorí spisovateľ-spoločenský činiteľ nechtiac vždy i za niekoho iného (abstraktného), najradšej za už existujúcu alebo za potencionálnu, dopredu sa derúcu väčšinu.

Sám viackrát už spomenutý Sartre zaujíma v tejto ešte aj dnes pokračujúcej reťazi rozporov a pretrvávajúcich nedorozumení medzi výpoveďou umelca a výpoveďou publicistu či verejného činiteľa osobité postavenie s osobitým významom. Na rozdiel od svojich kolegov, „čírých“ spisovateľov, uzamknutých v službe inšpirácii bezprostrednosťou, prekračuje Sartrova autorská výpoveď horizont umenia či čistej estetiky. Profesor filozofie zostal svojej pôvodnej profesii totiž verný aj vtedy, keď siaha po pere beletristu a autora divadelných hier či esejistu. Tradícia fenomenologickej kritiky nachádza v Sartrovi pritom nielen svoje pôsobivé ozvučenie a ilustráciu, ale i ďalší rozvoj a prehĺbenie. Jeho úchvatné theatrum mundi zo štyridsiatych rokov reaguje na podstatné problémy, nad ktorými sa kedysi v rozpakoch pozastavila pôvodná husserlovská myšlienka evidencie. Ako definovať skúsenosť cudzieho ja a neopustiť pritom pôdu vnútorne koherentnej fenomenologickej redukcie?, pýtali sa oprávnené vari všetci Husserlovi bezprostrední stúpenci (Heidegger, Scheler, Jaspers, Patočka, Merleau-Ponty a iní). Otázka intersubjektivity a konštitúcie objektívneho sveta, nie už môjho, ale

cudzieho ja a spoluúčasti iných alebo všetkých, založená na číro osobnej skúsenosti a evidencie, bola základným filozofickým problémom už od čias Kanta. Sartre na ňu ponúka názornú a pôsobivú odpoveď.

Umenie zatienené politikou. Tentoraz takisto Sartre. Spisovateľ svojim osobným životom však nielen naplňa svoje vlastné dielo, ale to sa mu často stavia i do cesty. Budúcnosť rehabilituje pritom viac než osobnosť autora a jeho najrôznejšie dobové názorové eskapády predovšetkým umelecké dielo. Dôvody, prečo ten či iný autor opúšťa pritom istotu vlastného diela, dávajúc sa na klzkú a neistú dráhu tribúna pospolitosti, sú rôzne. U Sartra, ak máme veriť výpovediam jeho už citovaného inteligentného žiaka, nasledovateľa a kronikára, je to najmä jeho neobvyklá osobná tížnosť, rekompensujúca nudu, šedivosť a autoritárske rodinné prostredie rokov jeho raného detstva ([7], 66; [8], 331). Sartre je nevzhľadný. Je tučný, neforemný a škúli. Sám sa takto neraz prirovnáva k ohavnej ropuche. V rokoch dospievania má značné problémy komunikovať s dievčatmi a spolužiakmi. Jeho škaredosť je však škaredosťou tohto sveta, dôvodia názorovo mu naklonení kritici. Práve škaredosť mu zabraňuje, hovorí ktorýsi z komentátorov, stať sa „reformátorom“ odvolávajúcim sa vždy dorozumievajúco na väčšinu a spoločnosť zásadne utvrdzujúcim a na ňu prisahajúcim či „revizionistom“ už existujúceho.

Ako hosť v živote, vydedenec a človek bez krbu a domova, nocujúci najradšej po hoteloch a pracujúci po parížskych kaviarňach a bistrách, sa chce Sartre rekompensujúco usídlit' priamo v stredobode diania celej spoločnosti. Uvedomuje si pritom jasne, že literáti nepatria práve k tým, ktorí by nejako obzvlášť preslávili ľudský rod. Chýba im nadhľad a z neho plynúca sebaistá stálosť. Nie sú preto schopní dlhší čas žiť ako neznámi. „Predali by aj svoju dušu, len aby sa ich meno objavilo na verejnosti...“, tvrdí jasnovidecký záznam zo Sartrovho denníka v novembri 1940. Byť vo vnútri a vonku, t. j. písať a zároveň i žiť naraz nemožno; to si uvedomil spisovateľ už v týchto rokoch. Rozhodol sa teda nateraz opustiť svoju samotu a predovšetkým aktívne žiť. To nesie so sebou isté nevyhnutné dôsledky. Doterajší bezhraničný individualizmus a pesimizmus jeho mladých rokov strieda takto rovnako krajný, možno povedať, že až slepý optimizmus ešte stále anarchisticky provokujúceho neskorého, kolektivistického a politizujúceho Sartra.

Pestrú názorovú paletu a mnohoraké zvraty a zákruty tohto či iného intelektuála si však nevysvetlíme iba na základe jeho osudu a individuálnych osobnostných predpokladov a daností. Napriek osobnej záľube Sartra vo filozofii a literatúre priťahuje ho bytostne predovšetkým politika. Kým ako vojak druhej svetovej vojny v nemeckom zajateckom tábore je Sartre ešte nepredpojatým pozorovateľom svojho bezprostredného okolia ([5], 238), vyhrocuje sa ako publicista a verejný činiteľ najmä v časoch kolonialistickej vojny v Alžírsku. Jeho pozícia ku generálovi de Gaullovi, vrchnosti a oficiálnej vládnej politike Francúzska pretrváva pritom aj po skončení vojny. Dekolonializmus nie je podľa neho vecou politiky, ale cti, spravodlivosti a morálky. Zabúdajúc na svoju filozofiu antitotalitarizmu vyberá sa Sartre v r. 1960 na Kubu, podobne ako viackrát už predtým a i potom do Sovietskeho zväzu. Následné záznamy z týchto ciest utvrdzujú nepravdivý a iluzórny obraz týchto krajín o sebe. Objavuje sa v nich nová, u Sartra doposiaľ nezvyčajná úvaha: („nový“) človek je tým, čo robí, a až potom tým, čím bol predtým a čím prípadne ešte aj je. Namiesto skutočnosti jej možná alebo, povedzme,



želateľná perspektíva. Mám ešte v živej pamäti ako nás, jeho niekdajších nadšených mladých obdivovateľov, uvádzali do rozpakov jeho nezvyčajne pohotovo u nás publikované vyhlásenia o „ľudovej vojne“ ako novej a aktuálnej podobe triedneho boja („revolúcia je konská medicína...“) a iné ideologické frázy oficializovanej ľavice.

V decembri 1952 sa Sartre po prvý raz zúčastňuje na kongrese Svetovej rady mieru vo Viedni, odštartovávajú tu svoj boj proti „americkému imperializmu“. „V ZSSR je absolútna sloboda kritiky“, vytrubuje do sveta v zjavnom rozpore so všetkými očívidnými skutočnosťami. V čase budapeštianskeho povstania a nasledujúcej sovietskej intervencie klesá síce spočiatku na mysli, vyhlasuje však napokon Maďarov za „nezrelý národ“. Spomínam si živo na jeho návštevu Bratislavy a Československa v roku 1963. V abstraktne vedenej filozofickej diskusii v redakcii Kultúrneho života na Štúrovej ulici (Hegel, úskalia historicizmu a i.), ako i na nasledujúcej besede v Budmericiach nevylučoval ešte Sartre myšlienku koncepcnej reformy socializmu a revizionizmu marxizmu. V bezprostredne nadväznej, mnohokrát vo svete publikovanej verejnej prednáške na Karlovej univerzite v Prahe preukázal však už zásadne nepochopenie boja stredoeurópskych národov za slobodu. V Paríži viali v tom čase už podstatne iné vetry a Sartrove rozpory pokračujú takto i po – tu i tam – isteže osudovom roku 1968. Solženicin je preňho, čo mu jeho mladší obdivovateľ B. H. Lévy nemôže zabudnúť, „jedinec, žijúci ideami 19. storočia. Pre ďalší vývoj škodlivý element...“

Ako je známe, Solženycinove úvahy podnietili začiatkom sedemdesiatych rokov kritickú revíziu a nové preformovanie francúzskeho intelektuálneho života a napokon aj rozpad tradičnej ľavice. Sartre sa však aj tentoraz vyhýba priznaniu svojich politických omylov a poblúdení. Po niekdajšom rozchode so svojím dlhoročným spolupracovníkom a priateľom A. Camusom stáva sa napokon vydavateľom maoistického plátku *La Cause du people*, vyzývajúceho svojich čitateľov: „Povešajte svojich šéfov!“ Bez toho, že by si to Sartre uvedomil, stal sa v priebehu rokov významným medzinárodným exponentom komunizmu a militantného marxizmu. Ako všade inde, inklinuje posadnutosť romantizmom a akcionizmom mladosti vždy len k ideológii a k praxi nejakého totalitarizmu. Posadnutosť Sartra hľadaním zásadne nekonvenčných ciest nepozná hraníc. V časoch prvotného nadšenia komunizmom sa vzdá dokonca i vlastného diela. Zakáže ďalšie verejné uvedenie hry *Špinavé ruky*, ak o to požiada nejaká komunistická strana.

Sartrova zrada (aj tak možno označiť jeho po roku 1960 zásadne pozmenené postoje k svetu a k politike) spočíva v príklone k ním samým kedysi pregnantne kritizovanej ideologizácii myslenia a konania. 19. storočie, predovšetkým nemeckí romantici a po nich Hegel a jeho nasledovníci, sa vo svojom čase nenávratne stratili vo všeobecnom dobovom (ak chceme, ešte z náboženského stredoveku pochádzajúcom) ošiali hľadať alebo, čo je ešte horšie, „mať“ pravdu. Sartre ako zásadný kritik akejkolvek všetko oslepujúcej metafyziky sa tentoraz ženie za niečím, čo sám predtým rezolútne a presvedčivo odsúdil. Ošiaľ substancializmu, známy so všetkými svojimi sprievodnými znakmi napríklad i z umenia avantgárd („kto nezdieľa moje stanovisko je brzdou pokroku – reakcionár, ktorého treba nemilosrdne vygumovať...“), opanoval medzičasom aj kedysi vari najradikálnejšieho kritika a analytika dogmatizmu.

Zbabelosť, fašizmus a komunizmus ako perversovaný humanizmus? Čo si o tom všetkom máme vlastne pomyslieť? Zabudnúť v mene týchto isteže už premnohých chýb a poblúdení, hľadania harmónie, mieru a idyly tam, kde zásadne žiadnej idyly

nebolo a ani nemohlo byť, na analytický pátos formulovania koreňov súčasnosti, na nekonvenčné filozofické a následne aj estetické východiská a vlastnú literárnu tvorbu z čias Sartrovej mladosti, čo je vari jedno a to isté? Nebolo by to múdre. Ochudobnili by sme tým napokon aj samých seba. Najmä my tu, na Slovensku. Tí starší predovšetkým pre svoje spomienky a emocionálne zážitky z čias fašizmu a komunizmu a tí mladší zas práve preto, že im tieto spomienky a zážitky chýbajú, sa dodnes urputne vyhýbame analyzovať hlbšie to, čo sme ešte prednedávnom bezprostredne prežívali, tváriac sa pritom, že sa nás to všetko vlastne ani nikdy netýkalo a netýka. Budem konkrétny, pomýšľajúc tentoraz na našu špecifickú slovenskú skúsenosť. A práve v tejto súvislosti sa vynára otázka: Čo viedlo vlastne v spomenutej monografii analytického filozofa prítomnosti H. B. Lévyho k tomu, aby prehlásil, že – napriek všetkému – je lepšie myliť sa spolu so Sartrom, než mať pravdu s Camusom?

Odpoveď spočíva v Sartrom kedysi načatom a dodnes stále aktuálnom pokuse pochopiť všeobecné psychologické a iné korene akejkolvek totalitárnej ideológie, teda totalitarizmus nielen v tej či inej konkrétnej a prechodnej forme, ale v jeho zásadnej, takpovediac inštrumentálnej a funkčnej podobe. V prvom pláne a východiskovo sa príčinou kríz 20. storočia zdá už samotný fakt navrhnutia masových ideológií. Nepriateľom pravdy nie je omyl a klamstvo, ale presvedčenie, hovorieval už Nietzsche. Novovznikajúce a novoobrodzované ideológie našich čias nesľubovali totiž len vyvieť spoločnosť z aktuálnej krízy (nezamestnanosť, bieda a útlak, ničivé vojny a i.), ale obrodíť spoločnosť v jej vlastných základoch. Prísľub znel: vyliečiť ľudský rod z dlhotrvajúcej choroby, nazývanej striedavo liberalizmom či kapitalizmom, spoločnosťou ekonomických, triednych a iných výsad. Všetko sa pritom zdalo jednoduché. Šlo len o to, zbaviť sa nepriateľa, či už sa nazýval – podľa aktuálnej potreby a miestnych daností – kapitalista, buržuj a kulak, kozmopolita, slobodomurár, Žid, Maďar, Francúz a Nemec či ináč. Kým Camus, spoliehajúc sa na svoju vrodennú intuíciu („akákoľvek prirodzená inteligencia a vedenie sídlili odjakživa okolo stredozemného mora“), mal bytostný odpor voči akýmkoľvek hlbinným zákrutám „európskej metafyziky“ (s jej zjavne „nemeckým jadrom“), Sartre sa analyticky popasoval zo všetkými doliehajúcimi predsudkami a ilúziami uplynulých storočí.

Problém prežívania myslenia minulosti alebo našej vlastnej rozštiepenosti má totiž svoj skrytý háčik, na ktorý sa u nás zdráhame ešte aj dnes siahnuť. Je to našminkovaná a ľubivá tvár vtieravo sa ponúkajúcich masových hnutí. Fašizmus, národný a iný socializmus, maoizmus, islamizmus a iné ideológie sľubujú trvalo lepšiu a trvanlivú spoločnosť na základe liečby a obrody človeka zo všetkých pretrvávajúcich chorôb a neduhov. V jadre všetkých týchto ideológií viery a politickej obrody stojí nový a vylepšený človek, človek s veľkým Č. Nie existencializmus, ako to v jednej svojej, nie práve najšťastnejšej príležitostnej prednáške povedal kedysi Sartre, ale jeho ideový protipól – totalitarizmus 20. storočia – sa snaží odieť do hávu humanizmu, pravda, humanizmu číro proklamatívneho a zvráteného. Ľudia doteraz bojovali jeden proti druhému, teraz sa po prvý raz v dejinách črtá nová zjednotená pospolitosť, súdržnosť a bratstvo všetkých (alebo temer všetkých). Dnes sa však už od nás všetkých žiada iba to, ako hovorí noví a falošní priatelia ľudstva, aby sme za žiadnych okolností nepochybovali a verili zodpovedným vodcom, otcom vlasti. Pekne v rade pochodovať a podľa možnosti si k tomu ešte aj spievať. Nevyčnievať z radu. Nepodliehať všetko podryvajúcej skepse. Uvedomme si predsa, čo nás všetkých očakáva! Beztriedna spoločnosť

definitívnej spravodlivosti, tisícročná pangermánska ríša či islamské umma skoncuju s konečnou platnosťou s doposiaľ trvajúcim stavom nerovnosti a krívd, vzájomnej nenávisti a vojen, zjednotia všetko, a nastolia tak trvalý mier a rovnosť, svojim spôsobom nami všetkými po dlhé tisícročia snívaný raj na zemi.

Čo je obzvlášť dôležité: ľudstvo, hodné prežitia, ako hovoria jeho vierozvestcovia, má už dnes svoju konkrétnu podobu, stotožňujúcu sa s daným konkrétnym obrazom „národovca“, „veriaceho“, „árjica“, „proletára“ – príslušníka tej či inej elitárnej skupiny či podskupiny. Fakt sebadefinície, vydelenia sa z historicky daného spolužitia, a teda z amorfnej masovej spoločnosti moderny zohráva pritom vo všetkých ideológiách a masových hnutiach posledných dvoch storočí meritórnu a mobilizujúcu úlohu. Včera som bol ešte nikým, no dnes, keď sa už hrdlo môžem definovať povedzme ako beloch, kresťan, mohamedán, Nemec, Slovák či Záhorák, som už bez vlastného pričinenia niekto, a nie hocikto, osobnosť s istým naokolo vyžarujúcim významom, posolstvom a určením. Skryté nebezpečia tejto ako takej ešte prirodzenej sebadefinície je jej utajený (v ideológiách otvorený) hodnotový predpoklad, t. j. zdôraznene pozitívne vydelenie sa vo vzťahu k ostatným, susedom a všetkým nás obklopujúcim, fakticky alebo len pomyselné sa od nás odlišujúcim ľudom. Rasizmus v Amerike, ako hovorí Sartre vo svojich početných štúdiách k problematike predsudkov, nie je takto vlastne problémom černochoch, ale belochoch. Antisemitizmus nie je kritickou analýzou židov, ale práve všetkých tých naokolo – kresťanov, mohamedánov či ateistov. S pretrvávajúcimi predsudkami nemajú černoši, židia a iné tradičné objekty sebazvýznamňovania ostatných nič spoločné.

Proti všetkým „iným“ (t. j. nie našským, neveriacim) je nevyhnutné – a tu leží zhubný koreň všetkým ideológiám 20. storočia – viesť tvrdú, neľútostnú, a ak treba, všetko zničujúcu vojnu. Fašizmus a komunizmus nie sú totiž, ako sa nám to dnes chce zmieriavo veriť, len fantazijnými ideológiami noci, ale i triezveho, azda až príliš triezveho, v každom prípade policajne starostlivo stráženého bieleho dňa. Namiesto utópie a sna vládla ešte prednedávnom aj u nás (Československo po roku 1948) prísna a neľútostná, všetko ubíjajúca dohliadajúca každodennosť. Ak už nie hneď po roku 1989 (vtedy by sa to bolo mimoriadne žiadalo), treba si ju aspoň dnes s náležitým odstupom ozrejmiť. Predovšetkým ju však analyzovať vo všetkých jej protirečivých aspektoch a osobných dôsledkoch vyplývajúcich na naše donedávne myslenie a správanie. Analyzovať takto predovšetkým nás samých, našu bezprostrednú minulosť a konanie. „Prirodzený pud“, na ktorý sa ako na bezpečné kritérium hodnotenia spoliehal ešte Albert Camus, dnes už pritom nijako nepostačuje.

Camus (a tam mieri na úvod citovaný paradox Sartrovho životopisca) ako zdravím prekypujúci Alžírčan, prebýjajúci sa životom takpovediac odspodu a nedôverujúci teda bytostne všetkým vtierajúcim sa všeobecným ideológiám, nemal, prirodzene, žiadne problémy odmietnuť kolonializmus a obrodnú civilizačnú misiu Európy a francúzskeho imperializmu. Voči akýmkoľvek filozofiám spásy, voči náboženstvu a socializmu bol takpovediac vo svojich osobných predpokladoch a východiskách dostatočne imúnny.²

² Nie však celkom. Sartrova prvá divadelná hra, napísaná na Vianoce 1940 v nemeckom Stalagu, *Bariona, alebo hra o nádeji* rozpráva príbeh z Rimanmi okupovanej biblickej Judey a nastoľuje vari všetky podoby moderného cynizmu, prispôbovania a korumpovania mocou. „Keď im už naozaj o nič iné nejde, nech sa tak len potuteľne – ak to už tak veľmi potrebujú – uchechtávajú sami nad sebou...“ hovorí predstaviteľ rímskej okupačnej moci Lelius a po ňom o stáročia neskôr nemecký dôstojník, ktorý hru v zajateckom tábore za druhej svetovej vojny

Inak to bolo už v prípade Sartra, vyrastajúceho v rodine svetoznáameho misionára, apoštola pokroku Alberta Schweitzera. Filozof z povolania, bytostný intelektuál a odchovanec najlepších francúzskych univerzít zápasil od útleho detstva s bigotným katolicizmom a s rovnako bigotným protestantizmom, ako i so všetkými ďalšími do cesty sa stavajúcimi ideologickými posolstvami tradície, trvácnosti a pokroku. Jeho myšlienková nezávislosť a samostatnosť, zvedavý rozhľad po svete a vôbec konkrétne boli ako také veľmi ťažko vybojované. O to sú však asi cennejšie.

Ich pozoruhodná aktualita a znepokojujúca trvácnosť doznieva v mnohých podstatných aspektoch pritom ešte aj dnes. A to dokonca aj v našom malom domácom prostredí. Uplynulé storočie bolo totiž charakteristické i tu predovšetkým kontinuálnym ustupovaním hrubej sile a kolaboráciou so zlom. Nemiešať pritom, prosím – tak žiadal kedysi naliehavo Sartre – agresorov, t. j. priamych nositeľov ideológie a moci, s kolaborantmi, ktorí za istých okolností, keď sa vonkajšková moc, fašizmus či tzv. reálny socializmus zjavne už znemožnili, nemusia byť nevyhnutne a priamo i naďalej fašistami (komunistami), t. j. priamymi exponentmi tak či inak diskreditovanej moci. Oni sa jej, odvolávajú sa pritom na dejinnú nevyhnutnosť a na to, že všetko v danom momente je mocné, ak aj nie dobré, takpovediac „reálne“, len radi a dobrovoľne prispôsobujú. Odvolávanie sa na Hegela a Marxa je v tejto súvislosti však ich nepochopením a dezinterpretáciou. Klasickí nemeckí filozofi 19. storočia totiž nekapitulovali pred tým či iným politickým faktom. V praxi by sa dalo povedať, že ho skôr za každú cenu a často úporne a necitlivo popierali. Za „skutočné“ považovali iba to, čo si v súvislostiach dokázali zdôvodniť, t. j. to, čo oni sami považovali za „logické“ či „rozumné“. U nasledovníkov Hegela (či Marxa) prevláda však už tendencia klasifikovať ako nevyhnutné jednoducho všetko to, čo nás obklopuje. V podstate to znamená vzdať sa akéhokoľvek klasifikujúceho myslenia, t. j. vlastne myslenia vôbec.

„Historický materialista“, prenášajúci sa vo fantázii zásadne vždy rád o nejaké to storočie dopredu, sa usiluje utilitaristicky ospravedlniť svoju stratu kritickosti, nemyslenie, zlyhanie a zbabelosť predovšetkým tým, že zbožne dúfa, že dnešná skutočnosť bude v budúcnosti hodnotená ako historická (oprávnená, nevyhnutná, jedine možná). Skláňa sa pokorne pred každým faktom už len preto, že ten jednoducho nastal, napísal Sartre na základe svojich čerstvých skúseností s Petainom a politickým režimom čias okupácie (štúdia z roku 1944 *Kto je kolaborant?*). Všetko ospravedlňujúci argument oportunistu, že takýto postoj predsa nikomu neškodí a nikoho nič nestojí, neobstojí. Stojí totiž nie menej a nie viac než dôstojné prežitie vlastného života a navyše česť a budúcnosť. Česť a budúcnosť osobnú či vlastnú a česť a budúcnosť celého národa a pospolitosti.³

Sartrove jasnovidné varovanie pred oportunistickým uhýbaním dejinám pred seba a iných ospravedlňujúcou bezzásadovosťou, sa netýka pritom iba Francúzska vojnových rokov. („Zvláštne metafory dejín prezentujú vzťahy Francúzska a Nemecka ako sexuálny pomer, pri ktorom Francúzsko predstavuje ochotne sa poddávajúcu ženu,“ napísal Sartre na základe čerstvých skúseností z vojnových čias a dodatočného morálneho vyrovnávania sa s domácim kolaborantským režimom vo Vichy.) Kým Nemci a Francúzi sa už akosi oddávna nemali obzvlášť radi, maskovala sa v našich malých

zdanlivo prekvapivo dovoľuje uviesť. „Čo sme chceli, sme totiž práve takto dosiahli...“

³ „Princípy sú osamotené, nemé a nemenné. Oddať sa im znamená umrieť, a to na neopätovanú lásku, ktorá je opakom skutočnej lásky...“ ([9], 120)

pomeroch hlúposť, prispôsobivosť a bezmyšlienkovitosť pričasto ako „kultúra“ (všeslovanské rojčenie, ilúzia strednej či východnej Európy, tradičný odpor voči civilizačnému západu atď.) Nič dobré to však nikdy neprinieslo. Logika dejín si – napriek našim najušľachtilejším zámerom – v analogickej dejinnej situácii vynucuje aj analogické správanie. Týka sa to aj nás, tradične už viac obetí než aktérov dejín. Spomeňme si len na nedávno bezprostredne prežitú: po roku 1968, ale už aj o niečo skôr. Na Tisa, Husáka, Mečiara a na mnoho historických javov s nimi súvisiacich. Isteže, národný socializmus, fašizmus, komunizmus a iné priame poblúdenia dnes už azda žiaden rozmyšľajúci a verejne sa vyjadrujúci človek priamo neobhaja. Čo však ešte dnes prežíva, to je mýtus ohnutých chrbtov. Ideológia mlčania a nemyslenia, prispôsobenie sa tej či inej pseudohistorickej konkrétnej „nevyhnutnosti“.

Pýtate sa: Je potrebné v tejto súvislosti poučenie zo Sartra, z jeho a iných omylov, poučenie z nášho sústavne sa opakujúceho zlyhávania v dejinách alebo trebárs poučenie z len nedávno zaokrúhleného storočia masového vyvražďovania, zbabelosti a prispôsobivosti ešte aj dnes až takto drasticky sprítomňovať? Chce sa mi tak trochu provokačne povedať, že azda áno. Žil – pokiaľ to šlo –, pôsobil som práve v dvadsiatom, a nie v nejakom inom, povedzme, že šťastnejšom storočí. A na to dvadsiate prvé nateraz ešte nijako nedovidno.

LITERATÚRA

- [1] HOFMANN, W.: *Die gespaltene Moderne. Aufsätze zur Kunst*. Mnichov 2004.
- [2] HUSSERL, E.: *Karteziánske meditácie*. Doslov J. Patočka. Praha 1968.
- [3] LUKÁCS, G.: *Existencializmus či marxizmus?* Praha 1949.
- [4] LÉVY, B. H.: *Sartrovo stoloie*. Brno 2000.
- [5] SARTRE, J. P.: *Marxizmus a existencializmus*. Praha 1966.
- [6] ARENDTOVÁ, H. – HEIDEGGER, M.: „Dokumenty.“ In: *Kritika a kontext I*. Bratislava 2004, s. 20 – 93.
- [7] ŠTRAUSS, T.: „Epistemológia. Intencionálny výklad umeleckého myslenia.“ In: *Romboid 5*. Bratislava 2004.
- [8] ŠTRAUSS, T.: *Umelecké myslenie. K otázke umeleckého poznania*. Bratislava 1962.
- [9] CAMUS, A.: *Vzbúrený človek*. Bratislava 2004.

prof. Tomáš Štrauss
Kolín nad Rýnom
SRN