

NÁSILIE A JEHO KAŽDODENNÉ PODOBY (J.-P. Sartre ako teoretik násilia)

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMREKOVÁ, D.: Violence and Its Everyday Forms (J.-P. Sartre As a Theoretician of Violence)
FILOZOFIA 61, 2006, No 2, p. 87

A great, though not exclusive subject of Sartre's *Books on Morals*, published posthumously, is violence including the crucial question how to resist the situations, in which violence is involved. The first objective of the article is to unveil the everyday forms of violence. This leads the author to approach Sartre as a theoretician of violence, to show him in a role which in the reception of Sartre in Slovak cultural and ideological contexts was fully marginalized. The author focuses on different, although interconnected levels of Sartre's understanding of violence. On one side it is the theoretical level concerning the very fundamentals of violence. Here Sartre systematically starts with etymology of the word and goes further to unveil the essence and objectives of violence, its fundamental principle, as well as its moral principles, by which the violence tries to justify itself. On the other hand, it is the practical level. Here the world of violence is no more isolated as an abstract entity. Sartre is oriented on identification and examination of this phenomenon in everyday situations, in specific human relationships, such as asking a favor, request, threat, and refusal. His interpretation wants to show the logic of violence which, so Sartre, is present in everyday relationships, trying to destruct the freedom of the Other.

Motto:

„Výsloviť slovo Auschwitz v politike neznamená až tak evokovať historickú udalosť, ako skôr uprieť pohľad na politickú logiku, ktorá kedysi viedla ku katastrofe a ktorá sa v prípade, že bude pretrvávať, môže opakovať.“

Manuel Reyes Mate

Predohra. Veľkou, aj keď nie exkluzívnou témou Sartrových posmrtné vydaných *Zošitov o morálke* [1] je téma násilia a v nej obsiahnutá kľúčová otázka, ako situáciám násilia vzdorovať. Interpretačná optika, ktorú sme zvolili (a na ktorú nás nabáda samotný mysliteľ) korešponduje s prístupom uvedeným ako motto tohto príspevku. Upriamime teda na chvíľu pozornosť na analógiu medzi prístupom ku koncentračnému táboru a k samotnému násiliu (prihliadajúc len na to, čo tieto fenomény spája), aby sme mohli ozrejmiť inšpiráciu, ktorú vnáša do tejto témy Sartre.

Koncentračný tábor možno v novodobých dejinách bez váhania označiť za symbol násilia v jeho najbrutálnejších formách. (Pamätané miesta bývalých koncentračných táborov sú toho dodnes živým svedectvom.) Násilie, konštituujuce sa v ňom ako

čire právo násilníka na vlastný poriadok (ktorým sa násilník prakticky vyčleňuje spoločnosti druhých), sa tu spája s odňatím všetkých práv tým, proti ktorým je násilie namierené. Tábor je teda režimom vylúčenia, pričom spôsob, akým sa toto vylúčenie realizuje, je hrubé násilie.

Paradox brutality násilia symbolizovaného koncentračným táborom je v tom, že ide o fenomén až príliš ľudský vo svojej zvrátenosti: veď násilie tu nemožno považovať jednoducho za návrat k beštialite – ako sa často chápe –, pretože u zvierat (hoci sa zabijajú) sa nedá potvrdiť to, čo je pre násilie, ktoré spôsobuje človek človeku, typické – situovanosť boja v rovine „projektu násilia“ ([1], 181). To, čo radí násilie (akokoľvek zavrhnutiahodné) k jednému zo spôsobov potvrdenia človeka, je práve zámer, projekt. V súvislosti s koncentračným táborom je to uvážené rozhodnutie zaobchádzať s druhým človekom nie ako s nescudziteľnou slobodou, ale ako s vecou, ako s niečím, čím možno disponovať podľa ľubovôle, čo možno zredukovať na holý život, o ktorom sa rozhoduje zvonka (človek v tábore bol bezmenným, bol len číslom, ktoré mal vyšité na väzenskej uniforme, vypálené na tele, vyryté na kovovom náramku; ako individuálna osoba, ktorá má svoju vôľu, identitu, dôstojnosť a práva, v očiach svojich väzňov nič neznamenal).

Neprekvapuje nás však, že v súvislosti s odhalením nových foriem násilia v našej každodennosti viacerí autori aplikujú metaforu tábora. Španielsky autor M. R. Mate vidí problém v zakonzervovaní podstaty tábora ako určitého (pre tábor charakteristického) spôsobu zaobchádzania s ľuďmi. Tvrdí, že tábor vo svojej podstate pretrváva, aj keď jeho formy sa zmenili, je to skrytý vzor politiky, ktorou žijeme. „Jeho podstatou je zánik prepojenia medzi narodením človeka a právom na ľudské práva.“ ([2], 264)¹

Analogickú logiku možno pozorovať v prístupe k samotnému fenoménu násilia. Odsúdili a odmietli sme násilie v jeho najhrubších a otvorených formách, čo je, prirodzene, podstatné, podstatné pre zachovanie ľudskej dôstojnosti a absolútnej hodnoty každého a pre ochranu človeka ako subjektu práva. Treba však ísť ďalej a jasne povedať, že problém násilia nezanikne tým, že pomenujeme a následne odvrhneme ako hriechne alebo zločinné jeho najbrutálnejšie formy, že potlačíme jeho najagresívnejšie podoby. Nestačí morálne odsúdiť otvorené násilie ako absolútne zlo; treba mobilizovať svedomie aj tam, kde sa bagatelizujú alebo ignorujú jeho každodenné viac či menej latentné prejavy alebo kde sa vynárajú nové formy násilia, dehumanizujúce medziľudské vzťahy (od násilia na individuálnej úrovni až po násilie v rovine inštitúcií, kde nové formy nátlaku a nespravodlivostí v podnikoch alebo zaobchádzanie s cudzincami sú len jednými z mnohých príkladov). Podstatné je ukázať, že v každodennosti pretrváva istá logika násilia, ktorá, ak sa vystupňuje do krajnosti a ak

¹ Príkladom sú podľa Manuela Mateho novodobé podoby tábora: „existencia imigrantov bez papierov, čakacie priestory na medzinárodných letiskách, internačné centrá v Lanzarote alebo Fuerteventure alebo všetky tieto uzavreté areály, ktoré právne štáty vymedzujú pre emigrantov, pre ľudí bez dokumentov, pre odrodilcov alebo jednoducho pre exilantov“ ([2], 264 – 265).

sa jej dá voľný priechod, môže vyústiť do subverzie humánneho poriadku, a teda do neslobody pre všetkých.

Vzdorovať násiliu vyžaduje najprv presne ho definovať, lokalizovať ho a porozumieť mu tam, kde pramení, kde ustavične tlie, kde sa konštituuje a znovuoobnovuje i v málo viditeľných či nevyslovených podobách. Na to treba odhaliť prejavy násilia v našich každodenných postojoch, ukázať, ako vsakuje do našich vzájomných vzťahov, ako preniká sférami našej existencie a obsadzuje miesto, ktoré by mohlo prináležať formám komunikácie založeným na vzájomnom uznaní a pochopení. Treba zároveň skúmať jeho dôvody a pýtať sa na jeho opodstatnenosť.

Práve v tom nám môže pomôcť J.-P. Sartre a jeho *Zošity o morálke*. Podľa Sartra sme bytosti balansujúce na hrane násilia zakaždým, keď vstupujeme do interakcie s druhými. Ide potom o to, „pochopiť, ako sa násilie objavuje vo svete ako čistá možnosť s príchodom človeka“ ([1], 224). Tam, kde iní teoretici morálky lokalizujú cnosti alebo normy dôvery uľahčujúce komunikáciu, Sartre je pripravený identifikovať prítomnosť násilia. Prvotný zámer poodhaliť prejavy násilia v každodennosti nás teda vyzýva vydať sa po stopách Sartra ako teoretika násilia, predstaviť ho v role, ktorá v rámci recepcie tohto autora v našom kultúrnom a myšlienkovom kontexte bola doposiaľ celkom okrajová. V tomto kontexte považujeme za podstatné vyzdvihnúť to, čo v tejto koncepcii násilia nemožno prehliadnuť – a to dve diferentné, hoci navzájom súvisiace roviny skúmania, na ktoré sa chceme sústrediť. Na jednej strane je to rovina čisto teoretická, týkajúca sa samotných fundamentov násilia, kde autor postupuje systematicky od etymológie slova a z nej prameniacych implikácií k odhaleniu podstaty násilia, jeho cieľov, jeho maximy, ako aj morálnych princípov, v ktorých násilie hľadá svoju oporu a ospravedlnenie. A na druhej strane rovina praktická, kde Sartrov pohľad (aj keď sa, prirodzene, nemôže vymaniť z určitej teoretickej perspektívy) už neizoluje svet násilia v jeho abstraktnosti, ale smeruje k identifikovaniu a skúmaniu tohto fenoménu v konkrétnych situáciách každodenného života, v špecifických vzťahoch jedného človeka k druhému, ako sú napríklad prosba, požiadavka, hrozba, odmietnutie, ukazujúc zároveň určité riešenia. Dôraz kladieme práve na autorovu snahu pochopiť logiku násilia skúmaním tohto fenoménu v jeho viacvrstvovom horizonte, pretože práve tu vidíme kľúč k odpovedi na otázky, ako násiliu čeliť, resp. či možno isté formy násilia prítomné v každodennom živote po určitú hranicu ospravedlniť.

Sila a násilie. Násilie ako popretie legality. Sartrova koncepcia násilia sa odvíja od dešifrovania etymológie tohto slova, odkazujúceho pôvodne na silu, moc, ale aj podstatu veci. Ihneď sa vnucuje otázka: Je každá iniciácia silou násilím, a teda niečím implicitne neželaným? Ako vytýčiť deliacu čiaru medzi silou a násilím, ktorá by umožnila odlíšiť pozitívne efekty sily od negatívneho aspektu charakteristického pre násilie? U Sartra sa toto vymedzenie spočiatku deje za pomoci viacerých opozičných pojmov: legalita – ne-legalita (deštrukcia), technika – ne-technika, efektivita – ne-efektivita, ovládnutie – ne-ovládnutie, aby lepšie vystúpili znaky rozhraničujúce silu a násilie.

Pristavme sa najprv pri pojme legalita. Legalita (zákonnosť) v jej bežnom význame vyznačuje správanie v súlade s tým, čo hovorí norma. V sledovanom kontexte sa pojmy legalita, resp. ne-legalita využívajú na to, aby sa zvýraznil kontrast medzi konaním *konformným* povahe veci (ako prejavom sily) a konaním *proti* jej vnútorným zákonom (odrážajúcim násilie) (pozri [1], 179). Sartre teda chce oddeliť čin realizujúci sa v zhode s vnútornými zákonmi predmetu a uvádzajúci do chodu efektívnu energiu (manifestácia sily) od činu, ktorý naruša vnútornú povahu veci násilným zásahom. (Např. fľašu možno otvoriť otváračom použitím primeranej sily, alebo možno násilím rozbiť jej úzke hrdlo.) Deštrukcia (ne-legalita) – t. j. pohyb proti prirodzenej povahe predmetu prekonaním odporu nejakej *formy* – je teda v tejto koncepcii pojmom charakterizujúcim podstatu násillia pri jeho prvotnom priblížení.

Objavujeme tu ale aj ďalšie, v danom kontexte nie celkom obvyklé termíny: efektivita a technika. O efektivite či ne-efektivite sa, ako je známe, zvyčajne uvažuje ako o veličinách vyjadrujúcich vzťah medzi vloženými prostriedkami a dosiahnutými výsledkami; o technike zasa ako o súbore operácií (ale aj prostriedkov) na účelnejšie či dokonalejšie dosiahnutie cieľa. Ich opozitá sa v sartrovskej optike chápu ako komplementárne faktory špecifikujúce násilný čin. Ak teda sila stelesňuje efektívnu energiu, tak násilie nastupuje tam, kde je sila neúčinná. Potvrdiť násilím znamená potom prestať sa ovládať (je napríklad možné cílenými údermi pomaly zatlačiť kliniec, ale možno tiež vyvinúť takú silu, že pohyby sa stanú nekontrolovateľnými a dosiahnutie cieľa vecou náhody); znamená to ale aj odmietnuť techniku v zmysle individuálneho poriadku a konkrétnej legality sledovanej formy a v snahe uspieť vo svojom úsilí sa spofahnúť na náhodu alebo štatistiku. (Například aj z množstva náhodných úderov kladivom jeden udrie kliniec po hlavičke.) Sartrovými slovami: „Existuje *nádej* v násilí a *istota* v legálnej operácii.“ ([1], 180)

Čo sa ale skrýva za týmto ústupom násilníka od legálnej operácie, zachyteným Sartrom. Aká cesta vedie od kontrolovaných činov a vedome zvládaných úkonov k ne-ovládaniu, od efektívneho a technicky správneho využitia sily k ne-legalite, k deštrukcii ako prostriedku na dosiahnutie cieľa? Sartre zámerne zvýrazňuje teoretickú nadradenosť činu konformného vnútorným zákonom veci činu, ktorý je s nimi v rozpore, aby ukázal, že násilník v skutočnosti nie je stelesnením moci a neohrozenosti (ako by sme si to azda mohli myslieť), ale že naopak „násilie je slabosť“ ([1], 179). Možno si, prirodzene, zvoliť aj protismerný krok, t. j. deštrukciu ako prostriedok na dosiahnutie cieľa namiesto rešpektu k vnútorným zákonom predmetu. Ani v tom prípade sa však v intenciách Sartrovho uvažovania nedá tvrdiť, že násilie je manifestáciou sily. Pravdou zostáva, že sa rodí z neúspechu sily a že ak si zvolíme ne-legalitu ako prostriedok na dosiahnutie cieľa, v skutočnosti potvrdzujeme len to, že cieľ sa pre nás stáva podstatným a že všetko, čo existuje vo vzťahu k nemu, je nepodstatné; násilie teda nič nevytvára, len odstraňuje prekážky brániace mu dosiahnuť cieľ. Sartrovými slovami, „násilie implikuje nihilizmus“ ([1], 179).

Násilie ako cieľ a ako prostriedok. Videli sme, že Sartre určil deštrukciu ako pojem prvého kontaktu, osvetľujúci povahu násillia, pričom zdôraznil, že násilie je

možné preto, že forma, ktorá stojí voči nemu v opozícii, je deštruovateľná. Násilie sa teda z jeho hľadiska objavuje tam, kde ide o „ľudskú legalitu“ ([1], 180). Táto téza má v sartrovskej koncepcii násilia zásadný význam. Sartrovi totiž ide o to, aby pojem násilia nenadobudol takú šírku, že by sa ním zatemnili zmysluplné rozdiely (ktoré sú napokon vždy tým podstatným, o čo pri konštruovaní pojmov ide, ak nám tieto pojmy majú pomôcť veci objasniť). Otázke koho, resp. čoho sa násilie týka, sa preto nedá vyhnúť. Zo všeobecnejšieho hľadiska autor uznáva, že existuje násilie voči živým organizmom, nástrojom, ľudským výtvorom, ľuďom. Ale pokiaľ ide o úroveň života, trvá na tom, že násilie je len tam, kde ho možno postaviť na úroveň ľudského. Nemožno znásilniť zákony prírody, ale možno vykonať násilie tam, kde zákony ustanovila vôľa.²

Bude ale treba preniesť sa cez ešte jeden Sartrov myšlienkový rez – tentoraz vykonaný nie medzi silou a násilím, ale na pôde samotného násilia –, aby sme pochopili, o čo v násilí ide, čo je jeho maximou, čo znamená vykonávať násilie na človeku, čím sa násilie snaží ospravedlniť pred sebou samým, resp. či existujú dôvody, ktoré by ho mohli opodstatniť. Treba teda rozlíšiť medzi násilím ako cieľom a ako prostriedkom na dosiahnutie cieľa.

Sartre na viacerých miestach nami sledovanej práce zdôrazňuje, že prostriedok a cieľ tvoria jednotu – čo značí, že nie všetky prostriedky majú rovnakú cenu. Paradox násilia vidí v tom, že násilie tento vzťah medzi cieľom a prostriedkom rozvracia. Maximu násilia definuje takto: „Cieľ ospravedlňuje prostriedky.“ ([1], 180), pričom násilie nie je prostriedok ako každý iný, ale „uváženou voľbou zameranou na dosiahnutie cieľa akýmkoľvek prostriedkami“ ([1], 180). Zároveň ale siahla po príklade, ktorým chce upozorniť na hlbokú dvojznačnosť obsiahnutú v maxime násilia. Ukazuje totiž, že zmysel maximy varíruje v závislosti od toho, či cieľ je vzhľadom na prostriedky vonkajší, alebo či s nimi tvorí organickú jednotu. Ak napríklad úplne vysmädnutý človek použije násilie, aby sa dostal k obsahu fľaše, ktorú nemôže otvoriť normálnym spôsobom, násilie je vo vzťahu k cieľu irelevantné. Na druhej strane porušenie ceremónie a násilné odrazenie hrdla fľaše pri priateľskom posedení môže odcudiviť pôvodný cieľ a vyústiť do spretrhania spoločenského zväzku.

Porušenie zákonov normálneho použitia predmetu (t. j. „obmedzenej legality“ odzrkadľujúcej pôvodné zámery ľudí s predmetom) môže teda viesť k tomu, že násilie úplne prevracia *pôvodný zmysel* cieľa. Násilník si v skutočnosti radšej volí deštrukciu cieľa, než by mal uznať práva sveta a zákony operácie. Negácia legality, deštrukcia sveta vrhá násilníka do postoja zoči-voči cieľu chápanému ako absolútne. Cieľom násilia je tu násilie samotné: Podľa Sartra ide v ňom teda o „odhalenie univerza násilia“ ([1], 181). Svet sa z tohto zorného uhla javí iba ako nepodstatná pre-

² Sartrovská koncepcia násilia sa v novej perspektíve (napr. v perspektíve filozofie životného prostredia, povedzme cez optiku uplatňovanú v našom kultúrnom kontexte R. Kolářským [8]), reflektujúcu násilie voči živým organizmom a vyzdvihujúcu neredukovateľnosť hodnoty prírodnej a kultúrnej rozmanitosti), môže javiť príliš zúženým prístupom k problému. Napokon, jedna z línií kritiky Sartrovej existenciálnej ontológie sa týkala absencie skúmania prírody v diele *Bytie a ničota*.

kážka. Jeho existencia je, prirodzene, nevyhnutná – ale len do tej miery, do akej kladie odpor, ktorý treba prekonať, t. j. ako prekážka, ktorú treba odstrániť. Odpor fľaše, odpor kolonizovaného národa, odpor cudzej vlády – to všetko sú v intenciách Sartrových úvah jednotky súdržnosti majúce charakter prekážky, na ktorej si násilník takpovediac testuje svoju ambiguitu: Pre seba chce byť nepodmienenou slobodou, deštruujúcou slobodou – v prítomnosti druhých a aby unikol pohľadu (ktorý ho degraduje na predmet) sa transformuje na číre bytie, devastujúce bytie, ktorého činy sú dôsledkami jeho podstaty ([1], 184). Tu má vysvetlenie aj notoricky známa neúprosť, neľútosť násilia, snaha násilníka, aby v očiach druhých bol akýmsi prírodným živlom, skryjúc tak pred pohľadom svoje slabiny.

Vzniká otázka, o čo sa násilie opiera, čoho sa svojou existenciou dožaduje. Sartre v tejto súvislosti vyzdvihuje jeden z jeho osobitých rysov: Násilník sa dovoľáva práva na násilie. „Tak, ako každá aktivita je zároveň hodnotou, aj násilie nesie v sebe svoje vlastné ospravedlnenie, t. j. samotnou svojou existenciou sa dožaduje práva na násilie.“ ([1], 181) To, že násilie má schopnosť ospravedlniť samé seba, má teda podľa autora svoje dôvody v akomsi domnelom práve, ktoré si udeľuje samotný násilník: „Ak klamem, mám právo klamať.“ Inými slovami, samotné univerzum násilia je ospravedlnením násilia. „Násilie mení univerzum takým spôsobom, že násilie sa stáva právom.“ ([1], 209)

Sartrova odpoveď na otázku, o čo sa toto právo, potvrdzujúce sa proti všetkým formám a usporiadaniam univerza, opiera, je nasledovná: „Právo implikuje pozíciu, že formy a usporiadanie sú chatrné“ ([1], 181), že teda za nič nestoja. Pre názornosť si pripomeňme obraz kata a jeho obete opísaný v článku *Situácia spisovateľa v roku 1947* [3]. V mučení ide predovšetkým o, pokorenie, zneuctenie, poníženie. Nech obeť akokoľvek odoláva utrpeniu, napokon sama rozhoduje, kedy sa muky stávajú neznesiteľnými a kedy treba prehovoriť. Autor veľmi presne vystihol, v čom spočíva najvyššia irónia mučenia: Mučený v okamihu zrady „celú svoju vôľu sústreďí na to, aby zaprel v sebe človeka, spolčí sa s katmi a sám sa ochotne vrhá do podlosti“ ([3], 42). Chatrnosť poriadku tu symbolizuje ochota obete zaprieť v sebe človeka a zradiť. „Kat to vie, čiha na tú chvíľu slabosti nielen preto, že dostane žiadanú správu, ale že mu ona odznova dokáže, že mučenie používa právom...“ ([3], 42).

Sartre o tejto väzbe číreho násilia na právo – ktorá z práva napokon robí nástroj deštrukcie – doslova hovorí: „Nikdy neexistovalo na svete násilie, ktoré by nekorešpondovalo s potvrdením práva.“ ([1], 185) To znamená, že násilie nemohlo byť vo svojich vlastných očiach nikdy ničím iným ako právom potvrdzujúcim sa proti danému poriadku.³ Podľa Sartra čisté právo splyva s čistým násilím v tom, že jedno aj druhé chápu samé seba ako absolútnu požiadavku (t. j. požiadavku voči druhému

³ Otázky vzťahu medzi násilím a právom sa dotýka aj F. Novosád v práci *Alchýmia dejín* v súvislosti s nárokmi víťazov na právo interpretovať minulosť. Zdôrazňuje tu, že despoticke systémy dokonca nárok víťazov na písanie dejín aj právne kodifikovali, na rozdiel od dnešnej situácie, keď sa právo víťazov na písanie dejín uplatňuje len ich faktickou silou, nie prostredníctvom noriem práva ([4], 231).

klásť svoj cieľ ako nepodmienený). Napríklad človek, ktorý si je vedomý svojho práva, odmieta diskutovať, ihneď útočí alebo volá políciu, jednoducho nenachádza nijaké ospravedlnenie toho, že by nedosiahol svoj cieľ.

V súvislosti s viazanosťou číreho násillia na právo Sartre odkrýva najhlbšie protirečenie obsiahnuté v násillí. Stručne vyjadrené, ide o to, že obeť *musí násillie uznať*. Násillie síce začína tým, že sa ustanovuje rozhodnutím násilníka, ale zároveň potrebuje byť legitimizované aj prostredníctvom druhého. Násillie je teda požiadavkou voči druhému, „aby ho druhý uznal ako také, to znamená, aby ho valorizoval“ ([1], 185). Protirečenie obsiahnuté v tejto požiadavke vysvetľuje Sartre takto: Aby som mohol vykonávať na druhom násillie, musím si na jednej strane priznať božské právo násillia, to znamená chápať sám seba ako čistú slobodu, ako zdroj všetkých práv, a chápať všetkých ostatných ľudí ako vo vzťahu ku mne *nepodstatných*. Ale na druhej strane (keďže násillie je požiadavkou voči druhému, aby ho ten uznal), druhý sa znovu stáva *podstatným*, pretože musí *uznať* moje násillie ako oprávnené a ospravedlnené.

Prenikáme tu priamo k jadrú Sartrovej koncepcie násillia: V jej základe je totiž idea, že násillie sa týka človeka a je namierené v prvom rade proti človeku; a aj tam, kde smeruje voči predmetom, deštrukcia súvisí s tým, že tieto predmety predstavujú ľudské výtvyry. To, čo sa v nich deštruuje, je práve človek. Otázke, čo znamená vykonávať násillie na človeku, sa dá porozumieť cez toto špecifické spojenie slobody a donútenia násillím. Donútiť niekoho násillím predpokladá v prvom rade uznať ho ako slobodu, ba dokonca potrebovať túto slobodu na to, aby ju násilník mohol popieť.

Zhrňme logiku Sartrovej argumentácie: Ak spôsobujeme druhému násillie, robíme tak preto, aby sme ho donútili uznať oprávnenosť tohto aktu. Požadovať niečo od niekoho možno však len za predpokladu, že ho uznáme ako slobodného (pričom sloboda tu, ako vieme, implikuje odstup od sveta i od seba samého a možnosť voľby spolu s pripísaním si následkov za svoje činy). Paradox násillia spôsobovaného človeku spočíva teda v tom, že násilník musí v tom istom momente uznať druhého ako slobodného a súčasne ho vyhlásiť za úplne determinovaného, t. j. považovať ho za podstatného a nepodstatného zároveň. Sartrovi ide o zachytenie tohto protipohybu prítomného v násillí, keď sa násilník obracia na slobodu druhého preto, aby ju deštruoval, a zároveň zaviazal, aby potvrdila platnosť tohto aktu – t. j. aby slobodne (teda i s vedomím následkov) zaprela slobodu seba samej. Inými slovami, deštruuje ľudský svet násilník vyžaduje, aby tento svet jeho deštrukciu uznal.

Najpodstatnejším zistením doterajšieho skúmania je fakt, že násillie je produktom slobodnej a zvrchovanej vôle a že sa zakladá a potvrdzuje na deštrukcii druhého, odnímajúc mu právo násilníka súdiť. Svoje ospravedlnenie nachádza v tom, že ho iná slobodná vôľa (voči ktorej je násillie namierené) nespochybnila; že ho naopak potvrdila v jeho práve (napr. aktom zrady). Podľa Sartra ak totiž sloboda násilníkovi odopruje, násillie nemá viac právo, jeho požiadavka sa stáva čistou túžbou, nie je viac násillím. Pripomeňme situáciu kata a jeho obeť: Ak obeť počas mučenia prehovorila, znamená to, že uznala prevahu násilníka, že teda jej sloboda ustúpila pred jeho slobodou. A kat chce podľa Sartra jedno i druhé zároveň, chce slobodu, aby ju mohol

ponížiť. Ak mu totiž sloboda odporuje, nemá viac právo, „nie je viac *násilím*, ale monštrum“ ([1], 186).

Treba však vziať do úvahy to, že deskripcia násilia, ako sme ju doteraz sledovali, sa týka toho, čo autor označuje ako „univerzum násilia“ (kde sa násilie chápe ako cieľ). Na tejto úrovni sa násilie deje nie preto, že by situácia bola netolerovateľná, alebo preto, že by násilník bol nešťastný, ale naopak preto, že mu to spôsobuje radosť. Sartre si je ale vedomý toho, že násilie ako cieľ je extrémom, že vo svojej čistej forme je výnimočné a má miesto len tam, kde je koncepciou sveta, teda kde sa dajú identifikovať stále elementy násilia. Podstatnejšie z jeho hľadiska sú bežnejšie formy násilia, kde násilie *slúži cieľu* ([1], 186 – 187). Tu totiž nevystupuje do popredia otázka násilia ako hodnoty osebe, resp. otázka jeho ospravedlnenia sebou samým, ale naopak otázka, prečo dochádza k násiliu, aké dôvody sú v jeho pozadí. Neznamená to, prirodzene, že v prípade aktu násilia chápaného ako prostriedok nemôžeme ani na okamih zahliadnuť univerzum násilia, teda že by spomínaný rez medzi násilím ako cieľom a ako prostriedkom tieto dva svety od seba neprekročiteľne oddeľoval. Rozdiel vidí Sartre v tom, že v druhom prípade je násilie modifikované, nestabilné a vstupujú doň iné elementy. Ide napr. o situácie, keď cieľ je podstatný a natoľko dôležitý, že jeho dosiahnutie sa deje akýmikoľvek prostriedkami.

Ako príklad uvádza autor znásilnenie mladej ženy mužom, ktorý je bez sexuálnych vzťahov ([1], 187). Práve na ňom demonštruje, ako sa túžba, ak nadobudne obsesívnu podobu, mení na násilie od svojho zrodu, a to tým, že vo svetle tohto cieľa sa celý svet stáva nepodstatným; a na druhej strane demonštruje, ako sa táto nádej na absolútno, vtelená do túžby po žene, stáva niečím, čomu sa nedá odolať a čo sa zároveň stáva – ako hovorí Sartre – „čirým ospravedlnením individua samotného a zmyslu sveta“ ([1], 187). Naliehavá túžba vnímaná ako absolútno vedie násilníka k tomu, aby zlomil akýkoľvek odpor sveta. Bytie (čiže neodkladná fúzia človeka, ktorý túži, s tým, po čom túži) sa tu vynára na troskách toho, čo bolo odsunuté ako nepodstatné. Všimnime si ale, v čom násilie prelamuje hranice ľudského sveta, v čom je deštruktívne: V danom prípade použitie sily podľa Sartra umožňuje kvázi-okamžitú realizáciu preferencie, zatiaľ čo v prípade pokušenia by bolo treba počítať s dlhšou prípravou fázou – predpokladal by sa súhlas ženy čiže vnímanie styku v perspektíve ľudských vzťahov, ľúbostných vzťahov so ženou. V znásilnení je ale súhlas vyradený z hry v mene čistého aktu ako výrazu primitívneho odmietnutia účasti druhého (neschopnosti získať si ženu). Je to znakom toho, že násilník má obavu z medziľudských vzťahov: Voľba ženy je v mnohých prípadoch významná; žena by totiž odporovala (je autonómny vedomím). Znásilnenie je aktom *indiferentným* k súhlasu ženy (na rozdiel od znásilnenia sadistického alebo vojnového, ktoré, ako zdôrazňuje autor, sa deje *proti* súhlasu). Sartre vzápätí zámerne upriamuje pozornosť na istú analógiu medzi násilím namiereným voči svetu a znásilnením ženy, aby ukázal, že bez ohľadu na to, koho alebo čoho sa násilie týka (teda bez ohľadu na obsah), zostáva verné svojim vlastným princípom: Tak, ako v istom zmysle istejšie vlastníme svet, ktorý ničíme (ignorujúc jeho odpor), než svet, ktorý tvoríme, tak aj lepšie ovládame druhého, keď odmieta, než keď súhlasí. (Naráža sa tu na ambiguitu slobody, ktorá je pre

násilie podstatná a nepodstatná zároveň: odmietnutie – ak si ho nevšímame – ukazujú slobodu ako nepodstatnú.)

Osvetlenie násilia z tejto stránky – t. j. z hľadiska naliehavej a neodkladnej fúzie človeka (ktorý túži), s tým, po čom túži (a čo pre neho stelesňuje absolútne) – nám umožňuje lepšie porozumieť určitým zvláštnostiam násilia, načrtnutým už pri skúmaní násilia ako cieľa, ale aj implikáciám týkajúcim sa vzťahu cieľa a prostriedkov. Ak by predtým vznikli pochybnosti ohľadom idey, že násilie je slabosť, že v skutočnosti maskuje netrepezlivosť a nedostatok sebaovládania, tak teraz ich autor rozptyľuje argumentom o násilí ako voľbe života „zo dňa na deň“, vymedzenej krátkodobou horizontom okamžitej povahy cieľa. Nezriedkavá túžba mať všetko hneď sa premieta do voľby spôsobu existencie bez budúcnosti. Logika násilia vedie násilníka k tomu, že neuvažuje dopredu, nepýta sa, čo bude potom, abstrahuje od perspektívy. Podstatné je ale neprehliadnuť výsledok, ku ktorému nás chce Sartre priviesť, a síce k myšlienke, že „existujú ciele, ktoré samy od seba indikujú násilie ako jediný adekvátny prostriedok, aby sa realizovali“ ([1], 188). Má tu na mysli ciele, ktoré sa kladú ako absolútne a okamžité. Bez ohľadu na ich významové nuansy (ciele chápané ako absolútne ospravedlňujú všetky prostriedky okrem tých, ktoré im odporujú, teda ktoré v konečnom dôsledku znemožňujú ich skutočnú realizáciu; ciele chápané ako okamžité, neodkladné, neodmietajú nijaký prostriedok svojej realizácie) násilie sa tu usvedčuje tým, že revokuje univerzum násilia, a to tak uplatnením maximy násilia, t. j. snahou realizovať cieľ za akúkoľvek cenu (keďže cieľ ospravedlňuje prostriedky), ako aj konečným zničením cieľa. Veď napr. znásilnenie dovoľuje dostať telo ženy jednorázovo – znemožňuje však získať si priazeň ženy (a tým i reálne mať jej telo) dlhodobo, príp. na celý život. Inými slovami, okamih extázy, dosiahnutie absolútneho v čase, ruší akékoľvek „potom“.

Vychádzajúc z tohto a ďalších analogických príkladov Sartre načrtáva niekoľko princípov *morálky sily*. Je ale zrejmé, že tieto princípy nie sú ničím iným ako morálkou násilia ospravedlňujúceho samo seba. Radí k nim známu zásadu „Vítaz má vždy pravdu“; princíp vytrvalosti, ktorý velí, že je lepšie byť neľútostný, než preukázať láskavosť, keďže tá sa považuje za výraz slabosti; princíp stelesňujúci niečo ako priamočiary útok alebo „lásku v boji“ – rozumej použitie meča, pretože to je „morálnejšie“ ako útok odzadu či lešť; princíp uznávajúci právo odporovať len pod podmienkou, že sme na to dost silní; schopnosť riskovať svoj život; uznať nadradenosť cieľa prostriedkom (teda považovať prostriedky za nepodstatné) a i. ([1], 194).

Pre túto morálku je príznačné – a to bez toho, že by to bolo treba zvlášť zdôrazniť –, že jej princípy nie sú výsledkom reflexie a že nemá pochybnosti o tom, čo je dobro. Násilie totiž implikuje vieru v bytie, čo je pre násilie absolútne nevyhnutné, a môže pretrvať len na pozadí sveta, ktorý ničí (aj keď si to nepriznáva). Na otázku, čo sa tu vlastne deštruuje, možno spolu so Sartrom odpovedať: Násilník zamýšľa „deštruovať diverzitu na povrchu bytia“ ([1], 194), pretože bytie je pre neho symbolom ireverzibility, nečasovosti, niečoho, čo nemožno meniť, zatiaľ čo rozmanitosť vyrušuje, podnecuje nepokoj, dezorientuje.

V Sartrových očiach ide o prvú a najhlúpejšiu formu morálky násilia so všetký-

mi protirečieniami a neúprimnosťou, ktoré so sebou nesie sloboda ako subjekt násilia: Je to „sloboda, ktorá sa pred sebou skrýva – domnelé Bytie-osebe, ktoré sa vo svojich násilných prejavoch stáva protirečivým Bytím-osebe-pre-seba, hanblivým individualizmom, strachom zo seba“ ([1], 197).

Násilie v každodennom živote. Porozumieť násiliu znamená podľa Sartra preskúmať ho nielen v jeho čírejšej forme (kde sa násilie prezentuje ako koncepcia sveta), ale všímať si aj to, ako sa jeho jednotlivé elementy sprítomňujú v každodennom živote. Tentoraz nás teda nečaká nijaký ostrý rez, naopak. Pôjde o to, ukázať, že v bežných vzťahoch medzi ľuďmi (napr. vo vzťahu rodičov a detí v procese výchovy alebo v podobách násilia vtelených do lži a ľsti či v určitých postojoch a formách záväznosti typických pre vzájomné vzťahy ľudí) možno identifikovať isté konštantné črty násilia, hoci nemusia byť nevyhnutne produktom hrubej sily. Neschopnosť človeka udržať si odstup a umiernenosť zoči-voči objektu svojej túžby, túžba po absolútne, potreba bojovať proti času prostredníctvom deštrukcie, teda vytváraním niečoho nezhojiteľného, niečoho, čo sa nedá napraviť – to všetko sa dá nájsť aj v každodenných vzťahoch. Z tohto hľadiska sa stáva zrejmejšie, prečo nestačí odsúdiť násilie len v jeho otvorených a brutálnych podobách a prečo sa treba zamerať aj na odhalenie jeho skrytých a tlmených podôb vtlačajúcich pečať našej každodennosti.

Podľa Sartra aj vzťah rodičov a detí demonštruje situáciu uplatnenia elementov násilia. Problém výchovy je v tom, že s dieťaťom sa tu zaobchádza ako s prostriedkom, hoci je dôležité, aby sa k nemu pristupovalo zároveň aj ako k účelu osebe. Sartre to vidí tak, že rodičia síce musia vo výchove nariaďovať, ale treba, aby aj vysvetľovali, teda aby voči deťom nevystupovali z pozície arbitrážnej sily, ale ako sprostredkovatelia vonkajšej nevyhnutnosti. Realita je ale podľa neho iná. Predstavme si situáciu chladnej pivnice, v ktorej sa chce dieťa hrať. Pôvodne neosobný kategorický imperatív (napr. „Za daných podmienok sa nesmie ísť do pivnice“) by v jeho korektnejšej verzii, vychádzajúcej z empirických súvislostí, mohol byť formulovaný nasledovne: „Ak nechceš prechladnúť, nechod' do pivnice.“ ([1], 198) Otázka, čo je významné, posúdenie situácie a konečné rozhodnutie by sa ponechalo na dieťa. Dieťaťu sa signalizuje, že riskuje nachladnutie, a môže sa samo rozhodnúť, či prijme riziko, alebo sa zriekne hry. Naproti tomu rodič si myslí, že nijaké ciele dieťaťa nemajú takú cenu, aby riskovalo prechladnutie. Preto dochádza k premene hypotetického imperatívu na kategorický. Z pohľadu rodiča dieťa tu nie je na to, aby si kládlo ciele, ale aby poslúchalo imperatívy.

Sartre naznačuje, že svet dieťaťa je tým akoby vystavený podvodu. Imperatívy sa pre dieťa stávajú *absolútnom*, zatiaľ čo pre rodiča nie. Alebo inak: To, čo je pre rodiča prostriedkom (implikujúcim akceptáciu rizika spojenú s každým ľudským podujatím), to je pre dieťa absolútne negatívnym cieľom. Svet dieťaťa naplňajú definitívy, nespochybniteľné, nezvratné rozhodnutia, ako ich určuje rodič. A práve pri tomto kroku, keď sa rodič ustanovuje tým, že obmedzuje slobodu dieťaťa definitívnosťou svojich rozhodnutí týkajúcich sa detských cieľov, identifikuje autor jeden z prvkov násilia ([1], 198).

Z morálneho hľadiska, teda z hľadiska možného ospravedlnenia tejto formy násilia, sa dá uplatniť dvojaká optika. Na jednej strane si vieme predstaviť ideálneho otca-ochrancu, ktorému dokonca aj predstieraná mimika prísnosti, neúprosnosti napomáha potvrdiť sa ako živý symbol ochrany. Na druhej strane – a v tom vidí Sartre kameň úrazu – rodič pristupuje k svojmu dieťaťu ako k slobode limitovanej, pretože je neploleté. Znamená to, že na dieťa sa nahliada ako na slobodu menšieho významu, a to do tej miery, do akej dieťa musí prijať a vziať na seba *požiadavky* súčasne s apriórnu devalorizáciou vlastných cieľov, ktoré si táto sloboda môže sama klásť.

Dôležitejší je však autorov záver, v zmysle ktorého sa situáciám násilia vo vzťahu rodiča a dieťaťa nedá vyhnúť. Podstatou vzťahu rodiča a dieťaťa je to, že s dieťaťom nemožno zaobchádzať ako so slobodou; ale nemožno s ním zaobchádzať ani ako s vecou. A rovnako aj dieťa vidí tento vzťah dvojznačne: Chce, aby sa s ním zaobchádzalo ako so slobodou, a zároveň požaduje, aby mu rodič vnútil rozumný poriadok, ktorému by mohlo dôverovať. Z perspektívy sartrovského modelu morálky – ktorý je založený na ideí neúspechu každej ľudskej hierarchie – paradox vzťahu otca k dieťaťu spočíva v tom, že tento vzťah sa konštituuje v rovine nemorálnosti (implikujúc násilie), a to kvôli samotnej morálke (ochrana dieťaťa). Sartre totiž navrhuje aj cesty, ako obmedziť násilie vo výchove dieťaťa, a to stanovením jednak jeho regulačívneho princípu a jednak efektívneho cieľa. Tým prvým má byť vek dospelosti. Tým druhým konkrétna každodenná emancipácia dieťaťa, keď treba dieťaťu ponechať voľnosť v jeho experimentoch, ale tak, aby sme predvídali dopady jeho nerozvážnosti a zabránili škodlivým následkom jeho činov.

Lož a lešť sú pre Sartra takisto každodennými prejavmi násilia. Analógia so situáciou vzťahu dospelého a dieťaťa spočíva v zámere násilne intervenovať v neprospech slobody druhého, manipulovať s ňou. Rozdiel spočíva v tom, že je ťažké určiť mieru, do akej ešte s druhým zaobchádzam ako so slobodou, a do akej s ním zaobchádzam ako s predmetom. Zmyslom lži je podľa Sartra „podnietiť niekoho robiť to, čo chceme, aby robil, alebo nerobiť to, čo chceme, aby nerobil“ ([1], 203), a to tým, že druhému maskujeme prítomnú realitu. Druhý je síce slobodný vo voľbe svojho činu, ale jeho premisy sú chybné. Napr. vtedy, keď druhému klamem, že som dokončil(a) niečo, čo som v skutočnosti nedokončil(a), a to preto, aby ma ten druhý pochválil.

Prečo je lož násilím? Sartre nachádza v lži rovnaké idey, aké prináležia k podstate násilia: „Zaobchádzať so slobodou zároveň ako s cieľom a ako s prostriedkom... chcieť teda realizovať cieľ ihneď a všetkými prostriedkami, zabezpečiť sa proti slobodnému vedomiu, transformujúc ho na vec, a medzitým sa z neho tešiť prostredníctvom istého spôsobu jeho uznania.“ ([1], 208) Pravda, mohli by sme namietnuť, že lož nedeštruuje slobodu, že ju nerozvracia, ale len dáva do zátvoriek, izoluje ju od sveta, pričom sama rozhoduje o tom, či predmet, na ktorý sa sloboda zameriava, je imaginárny, alebo reálny. Že teda lož v skutočnosti nie je násilím vo vlastnom slova zmysle. Sartre ale tvrdí, že aj v lži je element deštrukcie, hoci protikladný tomu, aký nachádzame vo fyzickom násilí. Kým fyzické násilie potvrdzuje nadradenosť sveta nad vedomím, v lži si podriaďujeme slobodu druhého tým, že deštruuje svet prevedomie-druhého subtilne, skrývajúc ho za imaginárno. Svet, v ktorom, žije oklama-

ný, je podvodný, falošný; v ňi sa teda vytvárajú dve univerzá bez spojenia, slobody sa od seba oddeľujú, pričom jedna z nich tápa v prázdne. Fakt, že sloboda druhého závisí od vôle klamára, že je na ľubovôli klamára, či s druhým bude zaobchádzať ako so slobodou, alebo ako s vecou, či jeho slobodu uchová ako hodnotu pre striktné vymedzené prípady (napr. keď sa rozhodne schváliť jeho slobodné súdy týkajúce sa umenia, politiky a pod.), je tu výrazom násillia.

Sartre sa nevyhýba ani deskripciám defenzívneho násillia a kontra-násillia, hoci problém násillia sa tu nemanifestuje natoľko zreteľne ako v prípade jeho otvorených a brutálnych foriem. Kým kontra-násillie chápe ako odpor voči agresii so zámerom zbaviť sa jarma udržiavaného silou, defenzívne násillie vníma ako zámer použiť násillie proti nenásillným procesom, teda tam, kde mi násillie nehrozí. Príkladom defenzívneho násillia je situácia, keď v priebehu diskusie prestanem diskutovať, t. j. náhle jednostranne preruším tichú dohodu uzavretú s druhým. Dôsledky tohto kroku nie sú také nevinné, za aké sa bežne považujú, a autor aj ukazuje, prečo: Násillie sa ohlasuje, keď odrazu odmietnem legalitu slobodne schválenú predtým; keď namiesto aktu vzájomného uznania slobôd chcem brať do úvahy len svoju vôľu. Poriadok argumentov je nahradený „kráľovstvom sily“ a subjekt násillím prelamuje to, čo spočiatku slobodne uznal ako determinujúci faktor: legalitu vytyčujúcu rámce, ktoré sa nemali prekročiť. Všetky tieto a ďalšie príklady majú Sartrovi umožniť „pochopiť, ako sa násillie objavilo vo svete ako čistá možnosť, odkedy sa objavil človek“ ([1], 224). Práve tento zámer ho vedie k tomu, aby systematickejšie preskúmal skutočné vzťahy jedného človeka s druhým s cieľom preniesť násillie na jeho ontologickú úroveň. Násillie totiž v tejto koncepcii nie je len to, čo odsudzujeme ako hriech alebo zločin. Jedna z kľúčových Sartrových téz o násillí indikuje, že ide o faktor konštituujujúci sociálne, o „typ vzťahu s druhým“ ([1], 224). Argumentačnou oporou tejto tézy je deskripcia rozličných postojov jedného človeka k druhému (napríklad prosba, výzva, očakávanie, návrh, požiadavka), ako aj odpovedí na tieto postoje (odmietnutie a súhlas).

Ak vychádzame z toho, že spôsobovať druhému násillie znamená potláčať jeho slobodu, tak v prosbe, požiadavke a hrozbe sa v intenciách tejto koncepcie ukazuje, do akej miery sú ciele mojej slobody primárne alebo sekundárne a nepodstatné vo vzťahu k slobode druhého, či môžu ustanoviť poriadok; do akej miery teda akceptujem, či neakceptujem hierarchiu slobôd a či beriem (alebo neberiem) do úvahy, čo znamená sloboda v situácii. Už prosba je v tejto optike postojom indikujúcim násillie. Nechápe sa totiž ako vzťah rovnosti slobôd, ako stretnutie navzájom blízkych bytostí, ale naopak, vykresľuje sa ako typ vzťahu, pre ktorý je charakteristická dominancia moci jednej slobody nad druhou, vytvárajúca jednostrannú závislosť (zafixovanú najprv v pohľade). A narušenie vzťahu rovnosti vytvára pre koexistenciu slobôd vždy problém.⁴

⁴ Tento problém – ako naznačuje R. Karul vo svojej štúdii *Rovina porovnania. Sartre a Levinas* [5] – sa vynára napríklad aj vtedy, keď je konkrétne ja konfrontované so zodpovednosťou poňatou ako čistá zodpovednosť-za-druhého, ako je to u Levinasa, ale aj vtedy, keď akcent na zodpovednosť za seba problematizuje prechod k zodpovednosti-za-druhého, v ktorej

Prosba, ako ju vníma Sartre, sa adresuje bohu alebo človeku, ale v oboch prípadoch je apelom bezmocného na pohľad (napríklad: Bože, vidíš tú nespravodlivosť...) ([1], 225). V tematizácii pohľadu vracia autor do hry myšlienku z *Bytia a ničoty* (1943), v zmysle ktorej pohľad druhého ma znehybňuje, zbavuje ma mojej slobody, transcendencie, degraduje ma na úroveň predmetu. Stačí, že sa druhý na mňa díva, aby som sa stal tým, čím som, fakticitou, ktorú ako bytie-pre-seba nikdy nemôžem dosiahnuť; v pohľade druhého sa teda stávam odcudzenou podobou seba samého a odcudzuje sa mi aj svet, ktorý si vytváram.

Čosi analogické možno, ako sa zdá, pozorovať aj v postoji prosby. Aj v nej je, ako tvrdí Sartre, prosiaci „najprv objektom“ ([1], 228). Možno tu ale využiť znamienko rovnosti medzi „byť objektom“ a „byť bezmocný“, t. j. dať druhému pocítiť zvrchovanosť jeho slobody. Človek, ktorý prosí, síce neabdikoval na vlastnú slobodu, len aktom prosby umožnil, aby sa sloboda stala jednou z jeho objektívnych kvalít, akoby bol *bytím*, a nie *existujúcim*. Zvyčajne je to tak, že sloboda sa nepodriaďuje poriadku sveta, v ktorom je zaklinená – ak ale tento poriadok odoláva, človek sa stáva vecou, prestáva byť pánom situácie. Apel na pohľad signalizuje, že prosiaci vyčerpal na dosiahnutie svojho cieľa všetky ostatné prostriedky.

Na druhej strane bytie, na ktoré sa človek vo svojej bezmocnosti obracia, je pohľadom, ktorý sa upiera *na neho*. To, čo sa tu odohráva, by sa dalo prirovnať k situácii, keď nás svetlo majáka oslepí namiesto toho, aby nás naviedlo na správny smer. Človek vystavený pohľadu sa cíti zneistený. A ako táto situácia súvisí s násilím? Vo svete prosby podobne ako vo svete násilia sa podľa Sartra bezmocnosť obete transformuje na negáciu jej slobody a pocit moci druhého sa mení na odhalenie jeho čirej slobody, ktorej vôľu je prosiaci pripravený akceptovať: Napríklad dať zlodejovi peniaze a pritom ho snažne prosiť, aby mi neublížil, znamená uznať násilie ako legitímne a veriť, že v pozadí aktuálnej vôle násilníka pretrváva jeho pôvodná dobrá vôľa. Neobraciam sa teda na túto dobrú vôľu vo forme požiadavky – čo by bol podľa Sartra možný vzťah jednej slobody k druhej –, ale ako prosebník, teda ako ten, kto je *bez práv* a kto vopred akceptuje jej ortieľ. Od začiatku tu teda dochádza k akceptovaniu hierarchie slobôd a k suspendovaniu vlastných cieľov ako sekundárnych vo vzťahu k cieľom druhého.⁵

A je tu aj ďalšie potvrdenie násilia zakomponovaného do sveta prosby. Odpoveďou na prosbu je gesto šľachetnosti, veľkodušnosti. A hlboká nemorálnosť tejto šľachetnosti spočíva podľa filozofa v tom, že smeruje zhora nadol; že vyžaruje zo

by druhý mal skutočné miesto (čo je práve prípad Sartra) ([6], 337).

⁵ Autor si zároveň všimá zvláštny *poetický* charakter prosby ([1], 228). To znamená, že v prosbe existuje niečo ako hra so slovíčkami, manifestujúca zvyk hovoriť preto, aby sa nepovedalo nič. Druhému totiž oznamujeme a opisujeme city a želania, o ktorých vedel lepšie, než my sami (napríklad keď obeť prosí zlodej, aby jej neublížil, keď prosí boha, aby zachránil blížneho). Jazyk tu teda podľa Sartra funguje naprázdno, slová nie sú prostriedkom ako v próze, kde ide o to, oznámiť druhému niečo, čo nevie. Tým slová nadobúdajú dôležitú ceremoniálnu funkciu. Tam, kde človek nemá reálnu moc zmeniť beh vecí, môže ešte pôsobiť prostredníctvom ceremónie, symbolicky.

slobody, ktorá sa (fiktívne) vymanila zo svojej situácie a ktorá riadi poriadok sveta bez toho, aby sa mu sama podrobila, ktorá teda svoj rozmar vníma ako podstatnejší než samotný svet. Obrazne vyjadrené, kráľ na svojom tróne je vždy vyššie ako prosebník. Sartre teda kritizuje tento feudálny poriadok obsiahnutý v prosbe (indikujúci podriadenosť slobode) – aj keď sa mnohým ľuďom dodnes zdá ako prirodzený. Doslova hovorí, že šľachtnosť všemocnosti slobody tu „nemá nijakú hodnotu“ ([1], 233). Akt prosby je totiž pôvodne vyjadrením slobody a jeho hodnota sa zakladá na slobode. Prosba je slobodným činom, len zásluhou prosebníka môže oslovený cítiť svoju slobodu ako absolútne.

Na druhej strane však reflektuje aj opačnú stránku prítomnú vo svete prosby, a síce fakt, že sloboda, ktorú oslovujeme s prosbou, v mnohých prípadoch nie je symbolom moci, ale že je to sloboda situovaná, žijúca svoj život, podstupujúca tlaky svojho okolia a limitovaná druhými, rovnako slobodnými ľuďmi. Keď muž prosí vydatú ženu, aby s ním mala súcit a oddala sa mu, je to lož, pretože muž nemal právo prosiť. V takých prípadoch je prosba pokúšaním vôle druhého a podľa Sartra práve ona je porovnateľná s násilím (smerovanie k okamžitému uspokojeniu, nedbanie na zákazy, dožadovanie sa, aby sa druhý ihneď oddal, a pod.) ([1], 246).

Ak sa ale vrátíme k pôvodnej situácii prosby, vzniká otázka, aké východisko sa ponúka z pozície vyznačujúcej sa nemožnosťou uznať v jednom a tom istom momente obe slobody naraz – slobodu prosiaceho človeka a slobodu toho, komu sa prosba adresuje. Ako preklenúť protirečivé úsilie implicitne obsiahnuté v prosbe, keď záchrana človeka, záchrana mojej slobody sa deje za cenu môjho poníženia? Jediným spôsobom, ako prekonať asymetriu závislosti prosiaceho, je podľa Sartra *cogito*. Cogito znamená, že subjekt si uvedomuje svoju vlastnú slobodu, znovu uchopuje seba samého ako slobodného človeka zoči-voči slobode druhého, ktorý jeho prosbu odmieta. Tento retrospektívny návrat vedomia slobody k sebe samej sa chápe ako vstup do sveta požiadavky.

Požiadavka sa pôvodne nezakladá na negácii prosby, Sartre ju primárne vníma ako informáciu smerujúcu od jedného slobodného vedomia k druhému a týkajúcu sa povinnosti. V požiadavke „oznamujem druhému *kategorický imperatív*“ ([1], 248). Tematizácia požiadavky tu teda oživuje Kantovu etiku, ale hneď uvidíme, že Sartrov pohľad na ňu je kritický, pričom jeho námietky sa týkajú predovšetkým chápania ľudskej slobody a cieľov, ktoré si táto sloboda kladie. Predtým sa ale pozrime, čím špecifickým sa vyznačuje postoj požiadavky.

Formulácie „Treba, aby si konal tak a tak,“ resp. „Musíš urobiť to a to“ sú totiž aj súčasťou spôsobu, akým odpovedáme napr. niekomu blízkeму, keď nás osloví, aby sme mu poradili. V odpovedi sprostredkujeme odhalený záväzok zodpovedajúci predmetnej situácii, pričom nejde nevyhnutne o požiadavku, teda o sprostredkovanie kategorického imperatívu. Z toho pre Sartra vyplýva, že požiadavka musí obsahovať niečo navyše, čo presahuje púhu interpretáciu a odhalenie reality. A tým navyše je spojenie osobnej individuality s univerzalitou povinnosti, vyzdvihnutie *ja* ako toho, kto žiada druhého. A práve toto spojenie sa presúva do centra pozornosti. Vzniká otázka, či pôvodným zdrojom požiadavky je povinnosť ako niečo univerzálne a ne-

podmienené, alebo naopak, či povinnosť nachádza svoj pôvod v požiadavke jednej osoby voči druhej.

Ak sa zamyslíme nad špecifikom požiadavky a v nej obsiahnutej záväznosti, zistíme, že cieľ sa tu kladie nepodmienené, teda mimo akéhokoľvek uvažovania o situácii a o svete. Napr. požiadavka „Nesmie sa klamať“ indikuje, že to nie je možné v nijakom prípade a bez akéhokoľvek zreteľa na situáciu. Sartre to svojimi slovami komentuje takto: „Svet je nepodstatný.“ ([1], 248) Vlastnosťou požiadavky je teda nadradenosť, nepodmienenosť, absolútne odmietnutie podriadenia sa prostriedkom. Zo Sartrovho hľadiska ale dobrý úmysel nestačí na to, aby sa dobrá vôľa osvedčila. Chcieť nejaký čin je málo; „Treba tiež, aby ho situácia umožnila a aby subjekt o tom vedel.“ ([1], 249) Inými slovami, morálka sa neohlasuje v nejakom principiálnom postoji, nezávisle od okolností. Aký význam by mal zámer vykonať nejakú operáciu, o ktorej bezpečne viem, že vôbec nie je možná? – pýta sa Sartre. Logika tejto úvahy ho vedie k záveru o neúspešnosti každého pokusu založiť povinnosť na samotnej slobode subjektu.

Problém je v tom, že požiadavka vychádzajúca zo zvrchovanej slobody neberie do úvahy svet, "etabluje číru slobodu na ruinách sveta" ([1], 250), zatiaľ čo zo zorného uhla existencionalistu človek ako individuálna sloboda si svoje ciele vytyčuje so zreteľom na situáciu. Nepodmienený cieľ je v jeho očiach neúčinným cieľom, resp. *hraničnou čistotou, hraničným poriadkom*, vo svetle ktorých každá parciálna čistota stráca hodnotu, čo dovoľuje žiť v neporiadku.

Sartrova predstava slobody projektujúcej si ciele teda protirečí tomu, čo požadoval Kant: založiť slobodu na jej vymanení sa zo sveta, na vyzátvorkovaní konkrétnej situácie. Podľa existencionalistu cieľ, ktorý si kladie individuálna sloboda, nemá nikdy charakter požiadavky alebo povinnosti, ale len ideálu. To, čo si slobodne volím, sú hodnoty v ich ideálnej povahe, a nie povinnosti. Cieľ je hodnotou v zmysle ideality, a teda ho nemožno označiť ako záväzný. Cieľ je v skutočnosti *mojou možnosťou*, definuje ma, očakáva a odhaľuje sa mi len prostredníctvom činu, cez ktorý ho chcem. To znamená, že je korelatívny s tvorivým činom a determinácou mojej slobody. Sartrova argumentácia tu spočíva v odhalení dvojitého charakteru cieľa. Cieľ je na jednej strane niečím, čo je inšpirované svetom, konkrétnou situáciou, v ktorej žijeme a ktorú chceme zmeniť. Chceme napr. reformu školstva, to znamená, že cieľ, ktorý si takto volíme, indikuje, že naša sloboda, prekračujúc danú situáciu, uchováva si v sebe svet, ktorý takto prekračuje. V tomto zmysle cieľ prichádza *zo sveta*. Na druhej strane má ale cieľ charakter slobody, keďže nachádza oporu vo vedomí (byti-pre-seba), ktoré je pôvodcom hodnôt, čiže v slobode, ktorá cieľ projektuje ([1], 257).⁶

⁶ Postulát „Neviazať sa na istý spôsob života a nedat' sa spútať nejakými ideovými či hodnotovými kánonmi“ ([6], 235) na jednej strane môže rezultovať, ako na to upozorňuje B. Šulavíková, aj do vzdania sa jasnej a čitateľnej línie vo sfére správania a konania; na druhej strane ale nemusí nevyhnutne znamenať (a ukázali sme, že u Sartra ani neznamená) to isté čo ľubovôľa morálneho vedomia a bezbrehosť. Napokon, pre sartrovský koncept morálky je príznačná historickosť.

Podstatné je to, že táto koncepcia nepostuluje cieľ len ako číre „bude“, keďže chápe budúcnosť bytia ako už v bytí obsiahnutú (v podobe ideálneho sveta, ktorý sa má inkarnovať do bytia činmi, realizovaním cieľov). Ono „má byť“ teda neindikuje záväzkov – keďže ma nič nenúti, dokonca ani ja sám seba nenútim, ako zdôrazňuje Sartre –, aby som sa cieľu podriadil a aby ma tento cieľ zachránil pred mojou opustenosťou; indikuje slobodu a s ňou súvisiacu zodpovednosť. Sartre tým chce zvýrazniť fakt exkluzivity *ja* pri realizácii slobodne zvolených cieľov v kontrapunkte k požiadavke – tu individuálna sloboda nemá zodpovednosť za cieľ, pretože ten je takpovediac samonosný, udržuje sa pri živote aj proti mojej vôli. Kým hodnota je neprekročiteľná transcendencia spojená s cieľom, ktorý sledujeme a ktorý je pre nás ideálnym horizontom našich činov, požiadavka má inú povahu. Podľa Sartra je neprekročiteľná ako *limit*: zostáva, aj keď sa od nej človek odvráti, zatiaľ čo hodnota zmizne, ak sa za ňu individuálna sloboda nepostaví.

Ale najdôležitejší je výsledok tohto porovnania, ktorý je zároveň odpoveďou na otázku položenú na začiatku úvahy o požiadavke. Ak platí, že požiadavka pretrváva, aj keď sa za ňu človek neangažuje alebo aj keď proti nej revoltuje, ak teda stojí v jeho pozadí ako mlčanlivý pohľad, pred ktorým individuum existuje a koná, znamená to podľa Sartra len jedno: Požiadavka „nie je štruktúrou mojej slobody, nie je formou, ktorú môže nadobudnúť cieľ, ktorý si projektujem, ale prichádza ku mne prostredníctvom *druhého*“ ([1], 271). Kým hodnota a cieľ sa odhaľujú tvorivej spontaneite bytia-pre-seba, môjmu chceniu, požiadavka nie je takýmto korelatívom individuálneho podujatia. Naopak, požiadavka a všetky záväzné formy s ňou spojené (príkaz, povinnosť, záväzok) implikujú pôvodne „vzťahy osoby k osobe; sú jednou z možných foriem môjho vzťahu k druhému“ – tvrdí Sartre ([1], 271). Požiadavka je priamym vzťahom slobody druhého k mojej slobode.

Zostáva ešte vyjasniť otázku, ako súvisí požiadavka s násilím. Pripomeňme, že v jadre pojmu násilia je prevaha sily, prevaha jedného človeka nad druhým, implikujúca podriadenie slobody, a že toto podriadenie sa potvrdzuje tým, že porazený svoju situáciu akceptuje.⁷ A práve požiadavka, resp. povinnosť v nej stelesnená je v Sartrových očiach násilím, aj keď interiorizovaným, druhého voči individuálnej slobode.

Autor vidí ťažkosť najprv v tom, že povinnosť pôvodne korení v živle druhého, kam ja ako subjektivita nemôžem dosiahnuť; že teda cieľ, ktorý sa má v požiadavke realizovať, je mi odcudzený, že nie ja som jeho pôvodcom. Povinnosť teda nie je cieľom, ktorý mám realizovať, ale „je nárokom na moje rozhodnutie realizovať tento cieľ“ ([1], 263). Sartre chce ukázať, že tu dochádza k akejsi mystifikácii (ním označovanej ako „duch serióznosti“), keď zmyslom sveta sa stáva pravda a človek je len nepodstatným inštrumentom realizácie tohto cieľa. Inými slovami, osoba je pre seba

⁷ Nieкто by mohol namietať, že porazený vnútorne so svojím položením nesúhlasí a poslúcha len navonok. Zo Sartrovho hľadiska je však vnútorné odmietnutie situácie čírou ilúziou. Nič také ako pasívna poslušnosť podľa neho neexistuje (keďže človek v intenciách existencialistickej koncepcie slobody nemôže byť pasívny – aj zdržanie sa postoja je postojom). Z toho podľa Sartra vyplýva, že „je len poslušnosť, alebo revolta“ ([1], 274).

nepodstatná, podstatný je záväzok – a ten ju pohlcuje. Napríklad ak mám hovoriť pravdu, nie je to preto, aby sa prostredníctvom mňa objavila na svete, ale je to pre pravdu ako takú. Sartre opodstatnene namieta, že seriózný postoj nie je niečím, čo by sme dosahovali prostredníctvom seba samých; požiadavku nám pôvodne adresuje druhý. Problém sa znásobuje tým, že vôľa stelesnená v požiadavke druhého kladie cieľ ako absolútny a nepodmienený. Hoci moja vôľa sa odohráva v čase, požiadavka má nečasový charakter, čím presahuje všetky moje projekty ako nepodstatné a podriadené. Práve neúprosnosť, nemeniteľnosť a neodkladnosť voľby, realizujúcej sa na pozadí nepodmieneného cieľa a pod dohľadom druhého ako čírej slobody, vytvára v intenciaciach Sartra situáciu násillia.

To, k čomu v tomto procese dochádza, označuje Sartre termínom *totálna heteronómia* ([1], 266). Naráža tým na Kanta, ale kantovský problém vidí celkom opačnou optikou, ako sme si zvykli. O heteronómii vôle sa z jeho hľadiska nikdy nedá uvažovať, keď sme v rovine psychologického determinizmu; a preto ani autonómia vôle nie je tým, čo v nej videl Kant – nejde v nej o zrušenie duality medzi slobodou a túžbami. Podľa Sartra totiž heteronómia spočíva v tom, že „sloboda si volí to, čo zvolil druhý“, ide v nej teda o vzťah dvoch slobôd, pričom heteronómia sa môže týkať len slobody a môže k nej dôjsť prostredníctvom druhej slobody. Sartre v tom vidí formu lži produkujúcu násillie, keďže kategorický imperatív spája dve slobody takým spôsobom, že jedna je v službách druhej.

Najväčším problémom je v tejto súvislosti úplné vyprázdnenie zmyslu činov individuálnej slobody obsiahnuté v kategorickom imperatíve. Nejde teda len o to, že človek formovaný požiadavkou prestáva byť zodpovedným subjektom, keďže je nepodstatným inštrumentom, realizujúcim cieľ prichádzajúci zvonka. (Svedčí o tom napr. nezriedka používaná forma ospravedlňovania svojich činov odkazom na to, že „inak sa konať nedalo“ alebo že „tak sa obvykle koná“.) Je to v skutočnosti samotný imperatív, ktorý vtláča svetu pečať a ktorého výsledkom je to, že osoba konajúca z povinnosti sa vo svojich dielach nespoznáva, keďže svoju slobodnú aktivitu nachádza ako odcudzenú. Sartre uvádza ako príklad sklamanie ľudí, ktorí sa chceli poznať vo výsledku svojho činu (šľachetnosti) a ktorým sa tento čin ukazuje ako jednoduchá realizácia povinnosti: „Konal si len svoju povinnosť.“ ([1], 267)

V spoločnosti, kde primárnym vzťahom je povinnosť, sa potom vo svetle Sartrových analýz javí ako neprijateľný fakt, že vôľa, ktorá požaduje, v konečnom dôsledku nie je vôľou osoby, ale útlakom pre všetkých. Tento fenomén, ak sa zdá, že etablovaný poriadok je nemenný, hoci ho nik nedokáže ospravedlniť, sa dá aktuálne pozorovať aj u nás v konaní štátnych inštitúcií. Inštruktívnym príkladom je vzájomné pohadzovanie zodpovednosti za vlastné rozhodnutia a operácie s odôvodnením, že „inak sa konať nedalo“, pretože tak chcela iná suverénna vôľa stojaca v ich pozadí (napr. pri urgentnom zadaní štátnej zákazky súkromnej firme bez vypísania verejnej súťaže, pri obsadení luxusných priestorov štátnym úradom, ktorých prenájom je v rozpore so zásadou hospodárnosti s verejnými financiami, a pod.). Je otázne, nakoľko je táto depersonalizácia zodpovednosti zlučiteľná s demokratickým riadením verejných záležitostí, kde by malo platiť, že moja vôľa by mala byť pre mňa samého

(pre mňa samého ako osobu i inštitúciu) vôľou suveréna neporušená. Zo Sartrovho hľadiska napr. nijaký nepodmienený cieľ nemôže určovať, čo máme robiť, nezávisle od situácie. Uznať slobodu druhého značí uznať ju konkrétne, to znamená „uznať ju s jej vlastnými cieľmi, ťažkosťami, ktoré prežíva, v jej konečnosti, a teda *pochopiť ju*“ ([1], 294).

Postoj, ktorý to umožňuje a ktorý dovoľuje vyjsť zo situácií násilia, je *výzva*. Možno namietnuť, že výzva má podobnú štruktúru ako požiadavka – je žiadosťou niekoho na adresu niekoho v mene niečoho. Podľa Sartra je tu ale zásadný rozdiel. Kým požiadavke je implicitné pukušenie vnútiť individuálnej slobode povinnosť bez zreteľa na situáciu, výzva sa zakladá na tom, že vyzývajúci (ako osobná sloboda v situácii) sa obracia na vyzývaného, uznávajúc ho takisto ako situovanú slobodu, t. j. slobodu, ktorá si kladie vlastné ciele namiesto toho, aby ich chápala ako dané *a priori*.

Výzva je teda zo Sartrovho hľadiska predovšetkým uznaním diverzity, prameňiacej z odlišných životných kontextov, v ktorých sa ako osoby nachádzame. Význam tohto dôrazu na diverzitu a okolnosti sa spája s pochopením, že čin, na ktorý druhého vyzývame, nepožadujeme v mene predbežnej identity, ale že práve on má vytvoriť solidaritu a jednotu, ktorá zatiaľ neexistuje. Výzva sa vždy viaže na okolnosti. Napr. žiadať niekoho o konzultáciu predpokladá prispôbiť sa jeho možnostiam, brať do úvahy jeho zaneprázdnenosť čiže byť presný, mať ozrejmený predmet konzultácie atď. Znamená to rešpektovať *a priori* individuálnu vôľu druhého a uznať oprávnenosť jeho cieľov pre neho samého.

Otázka, aký je fundament tohto uznania, privádza Sartra k Schelerovej etike hodnôt. Sartre v tomto kontexte obhajuje dva princípy artikulované už v diele *Bytie a ničota*. Prvý spočíva v tom, že každý cieľ má hodnotu, že hodnota je tým, čo *prenasleduje* každú ľudskú operáciu. To znamená, že to, čo si človek volí, musia druhí akceptovať práve preto, že si to zvolil slobodne. A druhý spočíva v tom, že je vždy lepšie, keď sa hodnota (nech je akákoľvek) realizuje vo svete ([1], 286).⁸

Z tejto pozície sa ukazuje, že aj pôvodne priaznivé rozhodnutie nezištne pomôcť druhému realizovať jeho cieľ môže niesť so sebou problém, ak sa pôvodná pomoc prevracia na úslužnosť. Táto úslužnosť, ako si všíma Sartre, je rozšírená oveľa viac, než by sme si mysleli; v jej pozadí stojí zásada, že každý cieľ je dobrý, pretože je budúcou realizáciou hodnoty (až kým sa nepotvrdí opak). Napríklad ak niekomu na požiadanie ukazujeme cestu, apriórne predpokladáme, že jeho ciele sú dobré – ale možno ukazujeme cestu zlodejovi. Problém je v tom, že v danom prípade nie čin vedie k hodnote, ale že práve hodnota ospravedlňuje operáciu, že hodnota sa stáva nepodmienenou, absolútnou. A sme opäť pri Sartrom kritizovanom postoji serióznosti, keď hodnota (ako existujúce normatívno) je oddelená od subjektívnych motívov

⁸ Autor ale neprijíma schelerovskú „generálnu a formálnu tézu“ bezproblémovo, pretože v Sartrovej optike je prítomné to, čo u Schelera nenájde, keďže hodnoty majú u neho svojbytný status. Je to Sartrova hodnotiacia aktivita subjektu. Detailnejší rozbor tejto problematiky podáva V. Hála v práci *Možnosti hodnotové etiky* ([7], 10 – 11).

a považuje sa za niečo zvecnené, za predmet, ktorý akoby určoval subjekt zvonka. Fascinácia cieľmi druhého môže viesť k ich slepej imitácii, ktorá necháva imitátora unášať sa cieľom druhých ľudí, zabúdajúc, že nejde o jeho vlastný cieľ.

Zo Sartrovho hľadiska sa ponúkajú tri možné postoje k cieľu druhého: 1. znehybnenie slobody druhého ako čistej kvality tým, že mu cieľ navrhнем; 2. možnosť ukradnúť cieľ druhému, privlastniť si ho tak, že druhého vyradím z hry (tu sa ale ocitáme v rovine Sartrom kritizovaného postoja serióznosti, a teda neautentickejši, lebo cieľ sa stáva apriórny); 3. možnosť chcieť, aby cieľ realizoval druhý, teda prispôbiť podmienky tak, aby druhý mohol konať a aby som na druhej strane uchoval(a) autonómiu jeho cieľa vo vzťahu ku mne ([1], 290).

V skúške autentického chcenia obstojí len tretí postoj, keďže spočíva v uznaní slobody druhého, pričom druhý nemá nado mnou nepodmienenú moc. Pre toho, kto začne konať, aby druhému pomohol, je cieľ platný preto, že ho chce druhý, a ak ho druhý prestane chcieť, nesmie ho sledovať ani ten, kto sa rozhodol pomôcť (dá sa to ilustrovať na príklade kartárov, keď oslovený o pomoc môže poradiť, ale nesmie prevziať hru na úkor hráča). Rozhodnutie pomôcť vychádza podľa Sartra zo želania, aby svet bol zaľudnený slobodnými ľuďmi, aby si každý si utváral svoju budúcnosť priamo rozhodnutím vlastnej slobodnej vôle a nepriamo cez podporu všetkých ostatných. Čo je podstatné – maxima môjho cieľa nespočíva v tom, že chcem slobodu druhého v jej abstraktnej forme univerzality, „ale naopak v jej konkrétnom a ohraničenom cieľi“ ([1], 292). Podľa Sartra je dôležité, aby sa hodnota stojaca v pozadí cieľa realizovala nie preto, že je moja, ani nie preto, že je hodnotou, ale preto, že je hodnotou *pre niekoho na zemi*. Ide mu o to, aby sa medzi ľuďmi ustanovili vzťahy ako hodnoty pre každého, založené na pochopení druhého prostredníctvom cieľov, ktoré si druhý slobodne volí, a uznaním samotnej tvorby, ktorá s cieľmi súvisí.

To je v Sartrových predstavách morálna pozícia, na ktorú sa odvoláva výzva. V nej nejde o požiadavku, aby sme si osvojili princíp, pretože ten by odkazoval na nepodmienenú slobodu a odsúval by konkrétnu slobodu, ktorej je princíp adresovaný, do role podriadeného bytia. Sartrovým zámerom je presvedčiť, že výzva stelesňuje celkom odlišný typ medziľudského vzťahu už len preto, že sa v nej zrkadlí odmietnutie považovať pôvodný konflikt slobôd za niečo, čo sa nedá prekonať. Výzva je uznaním, že cieľ má svoj vonkajší rozmer, že v tom istom pohybe, v ktorom sa kladie pre mňa, kladie sa aj pre druhého. V tomto zmysle je výzva *oddaním sa* ([1], 293), čo znamená, že svoj projekt venujem druhému, že ho slobodne manifestujem jeho slobode. Sartre ide ešte ďalej, keď označuje tento akt za prejav šľachetnosti, veľkodušnosti ([1], 293). Má tým na mysli dôveru v slobodu druhého, týkajúcu sa predkladaného cieľa, ale i akceptáciu faktu, že operácia sa realizuje spoločne, že v nej iniciátor projektu nezostane sám.

Záver. V Sartrovom hľadisku sa odzrkadľuje poznanie, že na to, aby sa človek stal iným, aby sa zbavil odcudzenia vo vzájomných vzťahoch, reprodukovajúceho sa vo formách násilia a útlaku, nestačí individuálna vôľa angažovať sa za zmenu svojej situácie. V *Zošitoch o morálke* predkladá víziu neustále sa obnovujúceho príchodu

multidimenzionálnej budúcnosti, teda nahradenia spoločnosti uzavretej do seba pod egidou ideálu jednoty spoločnosťou vyznačujúcou sa otvorenosťou a diverzitou svojich členov, ktorí sa môžu jeden o druhého oprieť.

Dôraz na zhodu v nezhodnosti, ktorá sa dá za týmto sartrovským postulátom vyústiť, možno chápať aj ako obranu hranice ľudskosti, za ktorou sa diferenciaciou zneužíva na budovanie jednoty cestou násilného oddeľovania. (Napríklad požiadavka „Cudzinci von!“ je pseudovlastenectvom, ktoré nemá nič spoločné s ľudskosťou, a v skutočnosti je namierená nielen proti cudzincom, ale proti ktorémukoľvek človeku. Je totiž jednou z foriem zaobchádzania s druhými založenou na segregácii, čo by mohlo vyústiť do reprodukcie najhrubších foriem násilia.)

LITERATÚRA

- [1] SARTRE, J.-P.: *Cahiers pour une morale*. Paris 1983.
- [2] MATE, M. R.: „Politika na okraji.“ In: *Filozofia* 2004, č. 3 – 4.
- [3] SARTRE, J.-P.: „Situácia spisovateľa v roku 1947.“ In: *Štúdie o literatúre*. Bratislava 1964.
- [4] NOVOSÁD, F.: *Alchýmia dejín*. Bratislava 2004.
- [5] KARUL, R.: „Rovina porovnania. Sartre a Levinas.“ In: *Filozofia* 2005, č. 5.
- [6] ŠULAVÍKOVÁ, B.: „Etické, estetické a dobrý život.“ In: *Filozofia* 2005, č. 4.
- [7] HÁLA, V.: *Možnosti hodnotové etiky*. Praha 2000.
- [8] KOLÁŘSKÝ, R.: „Sbližování antropocentrických a neantropocentrických koncepcí filosofie životního prostředí.“ In: *Filosofický časopis* 2000, č. 5.

Tento príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6137/6.

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR