

Jean-Paul Sartre

Existencialismus je humanismus

VYŠEHRA D

EXISTENCIALISMUS
JE HUMANISMUS

Překlad a doslov vznikly jako součást práce
na grantu GA ČR 401/02/0149

Copyright © Editions Gallimard, 1996
Translation © Petr Horák, 2004

ISBN 80-7021-661-1

[KRITIKY NA ADRESU EXISTENCIALISMU] Chtěl bych zde hájit existencialismus proti určitým výtkám, které byly proti němu vzneseny. [KRITIKY ZE STRANY MARXISTŮ] Nejprve se mu vytýkalo, že vyzývá lidi k tomu, aby se uchýlovali do kvietismu beznaděje, protože není-li žádného řešení, je nutné usoudit, že je naprosto nemožné v tomto světě jednat, a tudíž je nutné skončit v jakési kontemplativní filosofii, a protože kontempace je přepych, vrátilo by nás to k filosofii buržoazní. Toto nám vytýkají především komunisté.

Na druhé straně se nám vytýkalo, že zdůrazňujeme lidskou hanebnost, že všude poukazujeme na to, co je špinavé, podezřelé, slizké a že zanedbáváme onu radost a krásu, světlou stránku lidské přirozenosti; tak například podle katolické kritičky slečny Mercierové jsme zapomněli na úsměv dítěte. Jedni i druhí nám vytýkají, že jsme opomenuli lidskou solidaritu, že jsme zvažovali jenom to, že je člověk osamocen, ostatně z velké míry proto, jak říkají komunisté, že vycházíme z čisté subjektivity, to jest z karteziánského *já myslím*, tedy z okamžiku, kdy se člověk nachází ve své samotě, což nám prý ve svém důsledku znemožňuje návrat k solidaritě s lidmi, kteří se nacházejí vně mne a jež já nemohu v *cogito* nalézt.

[KRITIKY ZE STRANY KATOLÍKŮ] A z křesťanské strany se nám vytýká, že popíráme realitu a závažnost lidského jednání, protože když odstraníme Boží přikázání a hodnoty, jež jsou věčné, pak zbyde jen pouhopouhá nevázanost, kdy si bude moci každý dělat, co chce, a kdy nebude schopen odsoudit ze svého hlediska názory a skutky jiných lidí.

Právě na tyto různé výtky se snažím dnes odpovědět; právě proto jsem nazval tento malý výklad „existencialismus je humanismus“. Mnozí se možná podiví, že se zde mluví o humanismu. Pokusíme se nahlédnout, v jakém smyslu ho chápeme my. V každém případě tím, co můžeme říci hned na začátku, je to, že existencialismem rozumíme učení, které umožňuje lidský život a které navíc prohlašuje, že každá pravda a každý čin zahrnují určité prostředí a určitou lidskou subjektivitu.

[PESIMISMUS A EXISTENCIALISMUS] Podstatná výtka, která je nám uštěďřována, spočívá jak známo v tom, že zdůrazňujeme špatnou stránku lidského života. Jedna dáma, jak mně bylo nedávno řečeno, prohlásila prý na svou omluvu, když ji z nervozity uklouzlo jakési vulgární slovo: „Myslím, že se stávám existencialistkou.“

[NATURALISMUS A EXISTENCIALISMUS] V důsledku toho se ošklivost spodobňuje s existencialismem; právě proto se prohlašuje, že jsme naturalisty; a jestliže jimi jsme, pak je s podivem, že bychom mohli strašit, skandalizovat mnohem více, než dnes straší a pohoršuje naturalismus ve vlastním slova smyslu. Ten, kdo dokonale stráví nějaký Zolův román, třeba jeho *Zemi*, je najednou zhnušen, když si přečte existencialistický román; ten, kdo se řídí lidovou moudrostí – která je ostatně hodně pochmurná –, nás shledává ještě pochmurnějšími. A přece, co ukazuje větší rozčarování než rčení, že „košile je bližší než kabát“, nebo „čiň čertu dobře, peklem se ti odmění“?

[LIDOVÁ MOUDROST] Známe otřepaná rčení, která lze v téhle věci použít a která vždy poukazují k témuž: nesmíme bojovat s ustanovenou mocí, nesmíme bojovat proti síle, nesmíme se snažit o nic, co neodpovídá našemu postavení, každý netradiční čin je romantismus, každý pokus, který se neopírá o ověřenou zkušenost, je odsouzen k nezdaru; a zkušenost nás učí, že lidé mají sklon k nízkosti, že k tomu, aby jim v tom bylo zabráněno, je třeba disponovat solidní silou, jinak nastane anarchie. Jsou to však tito lidé,

kteří pořád dokola omílají tyto pochmurné průpovídky, tito lidé, kteří pokaždé říkají, jak je to lidské, když se jim poukáže na nějaký více či méně odpudivý čin, lidé, kteří dokola omílají tyhle realistické písničky, právě ti vyčítají existencialismu, že je příliš pochmurný, a to natolik, že se ptám, zda mu nevyčítají nikoli jeho pesimismus, nýbrž spíše jeho optimismus. Zdali nakonec tím, co vyvolává strach z učení, které se vám pokusím vyložit, není fakt, že dává člověku možnost volby? K tomu, abychom se to dozvěděli, je třeba se znovu zabývat otázkou, co je existencialismus, přísně filosoficky. Co se tedy nazývá existencialismem?

[EXISTENCIALISTICKÁ „MÓDA“] Většina lidí, kteří toto slovo užívají, by upadla do značných rozpaků, kdyby měla jeho používání ospravedlnit, protože dnes, kdy se stalo módním, se s oblibou prohlašuje o nějakém hudebníkovi nebo malíři, že je existencialistou. Jeden novinář z *Clartés* se podepisuje jako *Existencialista*; toto slovo dnes vskutku nabylo takové šíře a rozsahu, že už nic neznamená. Zdá se, že když dnes chybí doktrína, která by se podobala surrealismu, tak lidé, kteří touží po skandálu a pohybu, se obracejí k této filosofii, jež jim ostatně nic

z toho nemůže poskytnout; je to ve skutečnosti ta nejméně skandální, ta nejstřízlivější nauka, striktně určená technikům a filozofům. A přitom ji lze snadno definovat.

[DVĚ EXISTENCIALISTICKÉ ŠKOLY] Záležitost ovšem komplikuje skutečnost, že existují dva druhy existencialistů: první jsou křesťané, a mezi ně řadím Jasperse a Gabriela Marcela, katolického vyznání; druzí jsou ateističtí existencialisté, mezi něž je třeba zařadit Heideggera a také francouzské existencialisty – a mne. To, co je spojuje, je jednoduše skutečnost, že soudí, že existence předchází esenci, nebo chcete-li, že je třeba vycházet ze subjektivity. Jak tomu máme správně rozumět?

[EXISTENCE PŘEDCHÁZÍ ESENCI] Když uvažujeme o nějakém vyrobeném předmětu, jako například o nějaké knize nebo nějakém noži na papír, pak tento předmět byl vyroben řemeslníkem, kterého inspiroval určitý koncept; odvolával se na koncept nože na papír stejně jako na nějakou danou výrobní techniku, jež je součástí konceptu a která je vlastně jakýmsi návodem. Nůž na papír je tedy současně předmětem, jenž je vyráběn určitým způsobem a který je na druhé straně jednoznačně užitečný a nelze předpokládat,

že by někdo vyráběl nůž na papír, aniž by si byl vědom toho, k čemu bude tento předmět sloužit.

[TECHNICKÉ VIDĚNÍ SVĚTA] Řekneme tedy, že podstata nože na papír – to jest souhrn návodů a kvalit, jež ho umožňují vyrobit a určit k čemu je – předchází existenci; a tak je determinován takový nůž na papír nebo taková kniha, jež se nalézají přede mnou. Zde se tedy setkáváme s technickou vizí světa, jež umožňuje tvrdit, že výroba předchází existenci.

[ČLOVĚK A BŮH FILOSOFŮ XVII. STOLETÍ] Když si představujeme Boha stvořitele, pak je tento Bůh připodobňován nejčastěji jakémusi nejvyššímu řemeslníkovi; a ať už uvažujeme o jakékoli filosofii, ať je to Descartova nebo Leibnizova, připouštíme, že vůle více či méně sleduje chápání nebo ho přinejmenším doprovází a že Bůh při stvoření ví přesně, co tvoří. Takto lze připodobňovat koncept člověka, jaký se nachází v myslí Boží, konceptu nože na papír v myslí průmyslníka; a Bůh produkuje člověka dle technik a dle určité koncepce přesně tak jako řemeslník vyrábí nůž na papír podle jisté definice a jisté techniky. Člověk jedinec takto uskutečňuje jistý koncept, který se nachází v božském rozumu.

[LIDSKÁ PŘIROZENOST U FILOSOFŮ XVIII. STOLETÍ] Ateismus filosofů XVIII. století potlačil sice pojem Boha, nikoli však myšlenku, že esence předchází existenci. S touto myšlenkou se setkáme tak trochu všude: setkáme se s ní u Diderota, u Voltaira, a dokonce i u Kanta. Člověk má jakousi lidskou přirozenost; tato lidská přirozenost, která je konceptem lidství, se nachází u všech lidí, což znamená, že každý člověk představuje jeden zvláštní exemplář univerzálního konceptu, totiž člověka; pro Kanta z této univerzality plyne, že lesní muž, muž přirozený stejně jako měšťák podléhají téže definici a mají stejné základní kvality. Tedy ještě jednou: lidská podstata předchází oné historické existenci, s níž se setkáváme v přírodě.

[ATEISTICKÝ EXISTENCIALISMUS] Ateistický existencialismus, který zastávám já, je důslednější. Prohlašuje, že když Bůh neexistuje, pak je přinejmenším jedna bytost, u níž existence předchází esenci, bytost, která existuje dříve, než by mohla být definována jakýmkoli konceptem, a že touto bytostí je člověk nebo, jak praví Heidegger, lidská realita. Co zde znamená, že existence předchází esenci? Znamená to, že člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje.

[EXISTENCIALISTICKÉ POJETÍ ČLOVĚKA] Jestliže člověk, jak ho pojímá existencialista, není definovatelný, je tomu tak proto, že zpočátku není člověk ničím. Bude až později a bude takovým, jakým se učiní. Není tedy žádná lidská přirozenost, protože není Bůh, který by ji byl pojal ve své mysli. Člověk pouze je, a to nejen jako takový, za jakého se považuje, ale je takový, jakým být chce a za jakého se považuje poté, co už existuje, jakým se chce stát po onom vzepětí k existenci; člověk je jen takovým, jakým se učiní. Taková je první zásada existencialismu. To je to, co se rovněž nazývá subjektivitou a co se nám tímž jménem vytýká. Co jiného však tím chceme vyjádřit, než že člověk má větší důstojnost než kámen nebo stůl? Chceme totiž říci, že člověk nejprve existuje, tedy že člověk je nejprve tím, kdo se vrhá do určité budoucnosti a kdo si je vědom toho, že se do budoucnosti projektuje.

[PROJEKT] Člověk je především projekt, který se subjektivně žije, místo toho, aby byl třeba měchem, hnilobou nebo kvěťákem; nic neexistuje před tímto projektem; z nebes nic rozumného nevyčteme, a člověk bude především tím, kým se být rozhodl. Co totiž obvykle chápeme jako chtění, je vědomým

rozhodnutím a pro většinu z nás následuje až potom, kdy se člověk sám učinil tím, čím je. Mohu chtít vstoupit do nějaké strany, napsat knihu, oženit se, to vše je jen projevem původnější, spontánnější volby, než je to, co se nazývá vůle.

[ČLOVĚK JE PLNĚ ZODPOVĚDNÝ] Ale je-li to skutečně existence, která předchází esenci, pak je člověk zodpovědný za to, kým je. Proto spočívá první krok existencialismu v tom, že dává člověku plnou vládu nad tím, kým je, a že na něj vkládá plnou zodpovědnost za vlastní existenci. A když říkáme, že člověk je zodpovědný sám za sebe, nechceme tím říci, že člověk je zodpovědný jen za svou individualitu, nýbrž že je zodpovědný za všechny lidi. Slovo subjektivismus má dvojí smysl a naši protivníci toho zneužívají. Subjektivismus znamená na jedné straně, že individuální subjekt sám sebe volí, a na druhé straně, že člověk nemůže překonat lidskou subjektivitu. Právě tento druhý smysl představuje hluboký smysl existencialismu.

[VOLBA] Když říkáme, že se člověk sám volí, rozumíme tím, že každý z nás volí sebe sama, ale chceme tím také říci, že svou volbou sebe sama volí všechny lidi. Ve skutečnosti každý

z našich činů, kterým uskutečňujeme člověka, jímž chceme být, vytváří současně obraz člověka takového, jaký by podle našeho soudu měl být. Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť si nikdy nemůžeme zvolit zlo; volíme vždy dobro a nic nemůže být dobré pro nás, co by nebylo dobré pro všechny.

[ČLOVĚK VOLÍ SEBE SAMA TAK, ŽE VOLÍ VŠECHNY LIDI] Jestliže na druhé straně existence předchází esenci a jestliže bychom si přáli existovat a současně utvářet svůj obraz, pak tento obraz platí pro všechny a pro celou naši epochu. Naše zodpovědnost je takto mnohem větší, než bychom mohli předpokládat, protože zavazuje všechno lidstvo. Jsem-li dělník a zvolím-li raději vstup do křesťanských odborů, než abych byl komunistou, chci-li tímto členstvím naznačit, že základem řešení, které vyhovuje člověku, je rezignace, že království člověka není na této zemi, nezavazují pouze sebe sama: chci rezignovat za všechny a v důsledku toho můj postup zavazuje celé lidstvo.

[INDIVIDUÁLNÍ AKT ZAVAZUJE CELÉ LIDSTVO] A jestliže se chci oženit, což je individuálnější čin, a mít děti, pak i když ta svatba záleží výhradně na mé situaci nebo na mé vášni

nebo na mé touze, zavazují jejím prostřednictvím nejen sebe, nýbrž celé lidstvo k cestě monogamie. Jsem takto zodpovědný za sebe i za všechny ostatní a vytvářím určitý obraz člověka, kterého jsem zvolil; volbou sebe sama volím člověka.

Toto nám umožňuje pochopit, co pokrývají ona poněkud bombastická slova jako úzkost, opuštěnost, beznaděj. Jak uvidíte, je to velmi jednoduché. Nejprve tedy, co se rozumí úzkostí? Existencialista rád prohlašuje, že člověk je úzkost.

[ÚZKOST] Znamená to následující: člověk, který se zavazuje a který si uvědomuje, že je nejen tím, čím si zvolil být, ale že je také zákonodárcem, jenž volí současně sebe sama a celé lidstvo, nemůže uniknout pocitu své naprosté a hluboké zodpovědnosti. Jistě, mnozí lidé nejsou bázliví; my ale tvrdíme, že svou úzkost zastírají, že před ní prchají; jistě, mnoho lidí se domnívá, že jejich jednání zavazuje jen je samotné, a když se jim řekne: „Ale kdyby takto jednali všichni?“ tu pokrčí rameny a odpoví, že tak všichni nejednají. Ale ve skutečnosti se musíme vždy ptát: Co by se stalo, kdyby takto všichni jednali? A této zneklidňující otázce unikáme jen jakýmsi druhem neupřímnosti.

[ÚZKOST A NEUPŘÍMNOST] Ten, kdo lže a omlouvá to tvrzením, že tak nejednají všichni, není upřímný, protože skutečnost lhaní implikuje univerzální hodnotu připisovanou lži. Úzkost se projevuje i tehdy, když se zastírá. Je to ona úzkost, kterou Kierkegaard nazval Abrahamovou úzkostí. Znáte tu historku: anděl přikázal Abrahamovi obětovat syna. Jestliže to byl opravdu anděl, kdo přišel a řekl: „Ty jsi Abraham, ty obětuješ svého syna“, pak je všechno v pořádku. Jenže každý se může nejprve tázat: je to opravdu anděl, jsem já opravdu Abraham? Kdo mi to dokáže? [KIERKEGAARD A ÚZKOST] Žila jedna bláznivá žena, která trpěla halucinacemi: kdosi k ní hovořil telefonem a dával jí příkazy. Lékař se jí ptal: „Ale kdo k vám mluví?“ Odpověděla: „Říká, že je Bůh.“ A co jí skutečně dokazovalo, že to byl Bůh? Jestliže mne navštíví anděl, co mi dokáže, že je to anděl? A jestliže slyším hlasy, co mi dokazuje, že přicházejí z nebe a nikoli z pekla nebo z podvědomí nebo z nějakého patologického stavu? Kdo dokáže, že se obrací ke mně? Kdo dokáže, že jsem opravdu určen k tomu, abych lidstvu vnutil svoje pojetí člověka a svou volbu? Nikdy nenačnu žádný důkaz, žádné znamení, které by mne o tom přesvědčilo.

[ABRAHAM A ANDĚL] Jestliže se na mně obrací nějaký hlas, jsem to vždy já, kdo rozhodne, že tento hlas je hlasem anděla; soudím-li o nějakém aktu, že je dobrý, jsem to já, kdo se rozhodne pronést větu, že tento akt je spíše dobrý než špatný. Nic mi neurčuje být Abrahamem, a přece jsem nucen konat v každém okamžiku exemplární činy. Vše se děje tak, jako by všechno lidstvo upíralo zrak na to, co činí každý člověk, a řídilo se tím, co koná. A každý člověk si musí říci: opravdu jsem tím, jenž má právo jednat tak, aby se lidstvo řídilo mými skutky? A jestliže si toto neřekne, je tomu tak proto, že si zastírá úzkost.

[ÚZKOST NEVEDE K NEČINNOSTI] Nejde přitom o úzkost, která by vedla ke kvietismu, k nečinnosti. Jde o prostou úzkost, kterou znají všichni, kteří nesli zodpovědnost. Když například na sebe vezme vojenský velitel zodpovědnost za útok a pošle určitý počet vojáků na smrt, je to on, kdo se rozhoduje, že tak učiní, a v podstatě tuto volbu podstupuje sám. Nepochybně existují rozkazy, které přicházejí shora, ale jsou příliš široké, tudíž je nutná interpretace, která je jeho, a na ní závisí život desíti, čtrnácti nebo dvaceti mužů. Rozhodnutí, které přijme, nemůže být prosto jisté úzkosti. Všichni na

vedoucích místech tuto úzkost znají. To jim nebrání jednat, naopak, je to dokonce podmínka jejich jednání, jehož předpokladem je totiž to, že zvažují pluralitu možností, a že když si jednu z nich zvolí, uvědomují si, že má cenu jen proto, že si ji zvolili.

[ÚKOST A ZODPOVĚDNOST] A tento druh úzkosti, tedy ten, jež popisuje existencialismus, se navíc vysvětluje, jak uvidíme, přímou zodpovědností vůči lidem, kterých se týká. Tato úzkost není oponou, která by nás oddělovala od činu, nýbrž je jeho přímou součástí.

A když se hovoří o opuštěnosti, což je výraz drahý Heideggerovi, chceme tím pouze říci, že Bůh neexistuje a že je třeba z toho vyvodit důsledky až do konce.

[LAICKÁ MORÁLKA] Existencialista se rozhodně staví proti určitému typu laické morálky, která by chtěla potlačit Boha za cenu nejmenších nákladů. Když se někdy kolem roku 1880 pokoušeli francouzští profesori ustanovit laickou morálku, říkali přibližně toto: Bůh je zbytečná a nákladná hypotéza, vypustíme ji, avšak přece jenom je třeba, má-li být nějaká morálka, nějaká společnost, spořádaný svět, mají-li se brát vážně určité hodnoty a mají-li existovat *a priori*, nuže, je

třeba být *a priori* povinně počestný, nelhat, nebít svou ženu, plodit děti atd. atd. Vykonáme tedy malou práci, která dovolí ukázat, že tyto hodnoty přece jen existují, že jsou srozumitelně vepsány na nebesích, i když Bůh samozřejmě není.

[RADIKALISMUS] Jinak řečeno – a to je, jak se domnívám, tendence všeho toho, co se ve Francii nazývá radikalismem – nic se nezmění, jestliže Bůh není; shledáváme se s týmiž normami počestnosti, pokroku, humanismu, a přitom jsme z Boha učinili překonanou hypotézu, která klidně a sama od sebe odumře. Existencialista si naopak myslí, že je velmi stísněující, že Bůh není, protože spolu s ním mizí veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty; už se v něm nemůže nacházet dobro *a priori*, protože není nekonečné a dokonalé vědomí, jež by je myslelo; nikde není psáno, že je nějaké dobro, že je třeba být počestný, prostě proto, že se nacházíme jen na úrovni lidí.

[DOSTOJEVSKIJ A EXISTENCIALISMUS] Dostojevskij napsal: „Jestliže Bůh není, pak vše je dovoleno.“ To je výchozí bod existencialismu. Opravdu, vše je dovoleno, jestliže Bůh není, a v důsledku toho je člověk opuštěn, protože ani v sobě, ani vně sebe nenalézá

žádnou možnost něčeho se zachytit. Především nenachází omluvu. Pokud skutečně existence předchází esenci, nikdy nebude možné něco vysvětlovat odkazováním na jakousi danou a neměnnou lidskou přirozenost; jinak řečeno, žádný determinismus neexistuje, člověk je svobodný, člověk je svoboda.

[ČLOVĚK JE SVOBODA] Na druhou stranu, jestliže Bůh není, nemáme před sebou hodnoty nebo příkázání, jež ospravedlní naše jednání. Takže nemáme ani za sebou, ani před sebou v třípytném hájemství hodnot ospravedlnění ani omluvu. Jsme sami, bez omluvy. Právě to mám na mysli, když říkám, že člověk je odsouzen ke svobodě. Odsouzen proto, že se nestvořil sám, a přesto je svobodný, protože jakmile je jednou vržen do světa, je zodpovědný za všechno, co činí. Existencialista nevěří v mohutnost vášně. Nikdy si nemyslí, že velká vášně představuje zničující proud, který vede osudově člověka k určitému jednání, a která je tedy jistou omluvou. Myslí si, že člověk nese odpovědnost za svou vášně. Existencialista si rovněž nemyslí, že by člověk mohl zde na zemi nalézt pomoc v nějakém daném znamení, které by mu poskytlo orientaci; má za

to, že člověk sám toto znamení rozluští tak, jak se mu líbí.

[ČLOVĚK VYNALÉZÁ ČLOVĚKA] Existencialista se tedy domnívá, že člověk je odsouzen k tomu, aby bez jakékoli opory a bez jakékoli pomoci vynalézal v každém okamžiku člověka. Ponge¹ pravil v jednom velmi pěkném článku: „Člověk je budoucností člověka.“ To je naprosto přesné. Jenže pokud bychom tomu rozuměli tak, že je tato budoucnost vepsána v nebesích, že Bůh ji nahlíží, pak je to falešné, neboť by to už nebyla budoucnost. Jestliže tomu rozumíme tak, že ať se člověk projevuje jakkoli, je tu budoucnost, kterou je třeba vykonat, panenská budoucnost, která ho očekává, pak je toto slovo správné.

[OPUŠTĚNOST] Pak jsme ovšem opuštěni. Abych vám dal příklad, který umožní lépe pochopit, co je opuštěnost, uvedu případ jednoho svého žáka, který za mnou přišel za následujících okolností. Jeho otec se znesvářil s jeho matkou a krom toho tíhl ke kolabo-

¹ Francis Ponge (1898–1988), básník, spisovatel, začal publikovat v roce 1918, autor celé řady básnických sbírek. Širší veřejnosti ho objevil právě J.-P. Sartre článkem ze čtyřicátých let (*pozn. překl.*).

raci, jeho starší bratr byl zabit za německé ofenzívy roku 1940 a tento mladý muž s poněkud primitivními city, ale velkorysý, ho toužil pomstít. Jeho matka s ním žila sama, velice zasažena poloviční zradou jeho otce a smrtí svého staršího syna, a útěchu nalézala pouze v něm.

Tento mladý muž stanul v onom okamžiku před volbou, zda má odejít do Anglie, kde by vstoupil do Svobodných francouzských sil, a tedy zda má opustit svou matku, nebo zda má s matkou zůstat a pomáhat jí žít. Dobře si uvědomoval, že tato žena žije pouze pro něj a že jeho zmizení – a možná jeho smrt – by ji uvrhlo do beznaděje. Uvědomoval si rovněž, že v podstatě, konkrétně, každý čin, který podnikne a jenž bude brát ohled na matku, bude splacen v tom smyslu, že jí pomůže žít, zatímco každý čin, který by vedl k tomu, že by odešel a bojoval, by byl dvojnásobným činem, který mohl přijít nazmar a ničemu neposloužit: odchod do Anglie by mohl například při cestě přes Španělsko vést k tomu, že by na neurčitou dobu zůstal ve španělském internačním táboře; mohl se sice dostat do Anglie nebo do Alžíru, ale mohl být zařazen ke kancelářské práci. V důsledku toho měl před sebou dva značně od-

lišné typy jednání: jedno konkrétní, bezprostřední, ale vztahující se jen k jednomu jedinci; anebo jednání vztahující se k nekonkrétně širšímu celku, k národnímu kolektivu, které však bylo dvojnásobné a jehož průběh mohl být narušen.

[DVĚ MORÁLKY] A současně váhal mezi dvěma typy morálky. Na jedné straně morálka sympatie, individuální oddanosti a na druhé straně morálka širší, ovšem se spornější účinností. Mezi oběma bylo nutné volit. Kdo mu mohl v této volbě pomoci? Křesťanská doktrína? Nikoli. Křesťanské učení tvrdí: buďte milosrdní, milujte svého bližního, obětujte se pro druhého, volte nejtvrďší cestu atd. atd. Ale která cesta je ta nejtvrďší? Koho máme milovat jako svého bratra: spolubojovníka, nebo matku? Co je nejužitečnější: to nejisté, totiž bojovat spolu s ostatními, nebo to, co je přesně dáno, totiž pomáhat drahé bytosti žít? Kdo o tom může rozhodnout *a priori*? Nikdo. Žádná daná morálka se o tom nemůže vyslovit. Kantovská morálka praví: nenakládejte nikdy s jinými jako s prostředkem, nýbrž jako s účelem. Velmi dobře; jestliže zůstanu u své matky, budu s ní nakládat jako s účelem a nikoli jako s prostředkem, riskuji však, že budu nakládat jako

s prostředkem s těmi, kteří bojují kolem mne; a naopak, jestliže se připojím k těm, kteří bojují, budu s nimi nakládat jako s účelem a tím riskuji, že budu se svou matkou nakládat jako s prostředkem.

[HODNOTA A CIT] Jsou-li hodnoty nejisté a zůstávají-li vždy příliš široké pro přesný a konkrétní případ, o kterém uvažujeme, zbývá nám jenom důvěřovat svým instinktům. Právě o to se onen mladý muž pokusil, a když za mnou přišel, řekl: je to instinkt, co v zásadě platí; měl bych zvolit to, co mě opravdu ponouká určitým směrem. Jestliže cítím, že miluji svou matku natolik, abych pro ni obětoval všechno ostatní – svou touhu po pomstě, touhu po činu, touhu po dobrodružství –, zůstanu u ní. Jestliže naopak cítím, že moje láska k matce není dostatečná, odejdu. Ale jak určit hodnotu citu? Co určovalo hodnotu jeho citu k matce? Právě skutečnost, že kvůli ní zůstával. Mohu říci: mám natolik rád svého přítele, že pro něho obětuji takovou a takovou sumu peněz; mohu to však říci jen tehdy, pokud jsem tak učinil. Jen tehdy mohu říci, že miluji svou matku natolik, že s ní zůstanu, jestliže jsem s ní zůstal. Mohu přesně určit hodnotu tohoto citu jen tehdy, jestliže jsem vykonal čin,

kteřý ho potvrdí a definuje. Ovšem, jelikož požadují, aby onen cit ospravedlnil můj čin, zjišťuji, že jsem se dostal do začarovaného kruhu.

Na druhé straně vyjádřil Gide velice dobře, že lze jen velmi těžko rozlišit hraný cit od citu žitého: rozhodnout o tom, že miluji svou matku, tím, že u ní zůstanu, nebo sehrát komedii tak, že zůstanu u matky, to je víceméně totéž.

[CIT SE UTVÁŘÍ NAŠÍM JEDNÁNÍM] Jinak řečeno, cit se utváří prostřednictvím našich činů; nemohu se tedy na něj obracet, aby mi v mé věci poradil. To znamená, že nemohu ani hledat v sobě autentický stav, který by mne navaděl k jednání, ani žádat po nějaké morálce koncepty, které by mi umožnily jednat. Řeknete, že ten muž přinejmenším vyhledal profesora, aby ho požádal o radu. Ale pokud například hledáte radu u kněze, pak jste si vy toho kněze zvolili a v podstatě jste již víceméně věděli, co vám poradí.

[VOLBA A ANGAŽOVANOST] Jinak řečeno, zvolit nějakého rádce znamená opět zavázat se. Důkazem toho je, že pokud jste křesťan, řeknete: poradte se s knězem. Jsou však kněží, kteří kolaborují, kteří vyčkávají, kněží v hnutí odboje. Kterého zvolit? A kdyby si onen

mladý muž vybral kněze odbojáře nebo kněze kolaboranta, byl by již rozhodl o povaze rady, jaké se mu dostane. Když tedy vyhledal mne, znal odpověď, kterou mu dám, a já mu mohl dát jen jednu: jste svobodný, volte, tedy přemýšlejte.

[OBEČNÁ MORÁLKA NENÍ] Žádná obecná morálka vám nemůže ukázat, co je třeba udělat; svět nedává znamení. Katolíci odpoví, že se přece znamení vyskytují. Pripusťme to; v každém případě jsem to ale já, kdo rozhoduje o tom, jaký mají smysl.

[JEDEN PŘÍKLAD] Během svého zajetí jsem poznal jednoho dosti pozoruhodného člověka. Byl to jezuita a do jezuitského řádu vstoupil následujícím způsobem: Prožil vícero bolestných nezdarů; jeho otec zemřel, když byl dotyčný ještě dítě, zanechal ho v chudobě a on se stal stipendistou jedné náboženské instituce, kde mu dávali stále na vědomí, že ho přijali z dobročinnosti; poté se mu nedostalo řady čestných uznání, které těší děti; když mu bylo asi osmnáct let, neuspěl v jednom citovém dobrodružství; nakonec, když mu bylo dvaadvacet – byla to dost dětinská záležitost – neuspěl ve vojenské přípravě. Jako mladý muž mohl tedy usoudit, že všechno pokazil; bylo to zname-

ní, ale znamení čeho? Mohl zatrpknout nebo propadnout beznaději. On ale usoudil, a to bylo na něho velice chytré, že to bylo znamení, že zde není k tomu, aby dosahoval světských vítězství, a že pro něho jsou dosažitelná pouze vítězství v náboženství, svatosti a víře. Spatřoval v tom tedy slovo Boží a vstoupil do řádu. Nevidí snad někdo, že zcela sám rozhodl o smyslu znamení? Z této série neúspěchů by bylo možné dojít k jinému závěru: že by například bylo lepší, aby se stal tesařem nebo revolucionářem. Plně tedy zodpovídá za rozluštění. Opuštěnost implikuje, že si sami vybíráme své bytí. Opuštěnost kráčí ruku v ruce s úzkostí.

[BEZNADEJ] Pokud se týče beznaděje, je smysl tohoto výrazu nanejvýš prostý. Znamená, že se omezujeme na to, abychom počítali pouze s tím, co závisí na naší vůli, nebo se souhrnem pravděpodobností, jež náš čin umožňují. Když si něco přejeme, vždy existují nějaké pravděpodobné prvky.

[MOŽNOSTI] Mohu počítat s příchodem přítele. Tento přítel přijede vlakem nebo tramvají; to předpokládá, že vlak přijede ve stanovenou hodinu nebo že tramvaj nevykolejí. Zůstávám v oblasti možností; počítat s možnostmi však lze striktně jen potud, pokud

naše jednání zahrnuje souhrn oněch možností. Od okamžiku, kdy mé jednání přísně vzato neangažuje možnosti, které zvažuji, musím se o ně přestat zajímat, protože žádný Bůh, žádný záměr nemohou přizpůsobit svět a jeho možnosti mé vůli. Descartes chtěl v podstatě říci totéž výrokem: „Zvítězit spíše nad sebou než nad světem“: jednat bez naděje.

[BEZNADEJ A ČIN] Marxisté, s nimiž jsem mluvil, mi odpovídají: „Ve vašem jednání, jež bude samozřejmě omezeno vaší smrtí, můžete počítat s podporou druhých lidí. To znamená počítat s tím, co druzí učiní jinde, v Číně, v Rusku, aby vám pomohli, a současně s tím, co udělají později, po vaší smrti, aby se znovu chopili díla a dovedli je k jeho vyvrcholení, což bude revoluce. Musíte počítat dokonce i s tímto, jinak nejste morální.“ Odpovím nejprve, že se budu vždy spoléhat na kamarády v boji potud, pokud se tyto kamarádi angažují spolu se mnou v nějakém konkrétním a společném boji, v jednotě nějaké strany nebo uskupení, které mohu víceméně kontrolovat, tedy v němž se nacházím jako aktivista a o jehož dění v každém okamžiku vím. Spoléhat v takovém okamžiku na jednotu a vůli takové strany se přesně rovná

spoléhání na to, že tramvaj přijede včas nebo že vlak nevykolejí.

[LIDSKÁ PŘIROZENOST NENÍ] Ale nemohu se spoléhat na lidi, které neznám, jen proto, že se spolehnu na lidskou dobrotu nebo na lidský zájem o dobro společnosti, protože člověk je svobodný a protože neexistuje žádná lidská přirozenost, o kterou bych se mohl opírat. Nevím, jak dopadne ruská revoluce; mohu ji obdivovat a dávat ji za příklad potud, pokud je pro mne dnes důkazem toho, že proletariát hraje v Rusku takovou roli, jakou nehraje v žádném jiném národě. Nemohu ale tvrdit, že povede nutně k triumfu proletariátu; musím se omezit na to, co vidím.

[ANGAŽOVANOST] Nemohu si být jist tím, že moji kamarádi v boji budou po mé smrti pokračovat v mé práci, aby ji dovedli k vrcholu dokonalosti, protože lidé jsou svobodní a svobodně se zítra rozhodnou, jaký bude člověk; zítra, po mé smrti, se někteří lidé mohou rozhodnout, že nastolí fašismus, a jiní mohou být natolik zbabělí a zmatení, aby jim to dovolili; v takovém okamžiku se fašismus stane lidskou pravdou a tím hůř pro nás; záležitosti budou skutečně takové, jak o nich člověk rozhodne.

[HISTORIE A LIDSKÁ VOLBA] Znamená to snad, že chci tvrdit, že bych se měl oddat kvietismu? Nikoli. Především se musím angažovat, a potom musím jednat podle starého rčení, že „k tomu, abych něco podniknul, není třeba doufat“. Nemá tím být řečeno, že bych neměl příslušet k nějaké straně, ale to, že budu bez iluze a že vykonám, co mohu. Táží-li se například, zda přijde kolektivizace jako taková? Nic o tom nevím, vím pouze to, že učiním vše, co je v mé moci, aby mohla přijít; mimo to se nemohu na nic spolehnout.

[EXISTENCIALISMUS JE PROTI KVIETISMU] Kvietismus je postojem lidí, kteří říkají: ostatní mohou dělat to, co já nemohu. Učení, které vám zde představuji já, stojí přímo v protikladu vůči kvietismu, protože prohlašuje: skutečnost spočívá pouze v činu, jde však ještě dále, protože dodává: člověk je jen svým projektem, existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je tedy jen souhrnem svých činů, pouze svým životem. Z toho můžeme pochopit, proč naše učení vyvolává u některých lidí strach.

[NEUPŘÍMNOST] Oni totiž často dokáží nést svou bídu pouze tak, že si pomyslí: „Okolnosti byly proti mně, stál jsem za mnohem víc, než čím jsem byl; jistě, neprožil jsem vel-

kou lásku ani velké přátelství, ale bylo tomu tak proto, že jsem nepotkal muže nebo ženu, kteří by toho byli hodni, nenapsal jsem příliš dobré knihy, protože jsem k tomu neměl volný čas; neměl jsem děti, kterým bych se mohl věnovat, protože jsem se nesetkal s člověkem, s nímž bych mohl realizovat svůj život. Proto jsem nevyužil spoustu veskrze životaschopných dispozic, sklonnů, možností, jež mi dávají takovou hodnotu, již nelze odvodit z prostého sledu mých činů.“

[ČLOVĚK JE TÍM, ČÍM JE TŘEBA BÝT] Nuže, pro existencialistu je ve skutečnosti jen taková láska, která se realizuje, je jen taková možnost lásky, která se láskou projevuje; není génia mimo toho, který se projevuje uměleckými díly: Proustův génius, to je totalita Proustových děl; Racinův génius, to je řada jeho tragédií, mimo to není nic; proč přisuzovat Racinovi možnost, že by napsal novou tragédii, když ji nenapsal? Člověk se angažuje ve svém životě, načrtává svou podobu a mimo ni není nic. Pochopitelně, tato myšlenka může připadat tvrdá tomu, kdo ve svém životě neuspěl. Ale na druhé straně připravuje lidi na to, aby pochopili, že platí jedině skutečnost, že sny, očekávání, naděje umožňují pouze definovat někoho jako

zklamaný sen, jako zmařené naděje, jako marná očekávání, tedy jako negativní a nikoli jako pozitivní určení.

[ČLOVĚK JE JEN SVÝM VLASTNÍM ŽIVOTEM] Nicméně, řekneme-li „jsi jen to, co je tvůj život“, neplyne z toho, že umělec bude posuzován pouze podle svých děl; tisíc dalších věcí přispívá k jeho určení. Chceme tím říci to, že člověk je pouze řadou podniků, součtem, uspořádáním, celkem vztahů, které tyto podniky utvářejí.

V takovém případě se nám v podstatě nevytýká náš pesimismus, nýbrž naše optimistická tvrdost.

[PESIMISMUS, NEBO OPTIMISTICKÁ TVRDOST?] Jestliže nám lidé vytýkají naše románová díla, v nichž popisujeme bytosti mdlé, slabé, zbabělé a někdy dokonce přímo špatné, pak tomu není jen proto, že jsou tyto bytosti mdlé, slabé, zbabělé nebo špatné: neboť jestliže bychom jako Zola prohlašovali, že jsou takovými vinou dědičnosti, vinou působení prostředí, společnosti, vinou nějakého organického nebo psychologického determinismu, lidé by se cítili uklidnění a řekli by: „Hle, my jsme také takoví, nikdo s tím nic nenadělá!“, ale existencialista, když popisuje nějakého zbabělce, tak o něm praví, že je za svou

zbabělost zodpovědný. Není jím proto, že by jeho srdce, plíce nebo mozek byly zbabělé, není takovým vinou nějakého fyziologického ustrojení, ale je takový, protože se svým jednáním zbabělce stal.

[ZODPOVĚDNOST ČLOVĚKA] Neexistuje zbabělá povaha; existují nervózní povahy, existuje slabá nebo silná krev, jak se lidově říká, ale člověk slabé krve není už jen proto zbabělý: zbabělost vytváří teprve akt vzdání se nebo ustupování, povaha sama není aktem; zbabělce určuje čin, který vykonal. To, co lidé nejasně cítí a co v nich vzbuzuje hrůzu, je, že zbabělec, jak ho představujeme my, je zodpovědný za to, že je zbabělý. Lidé si totiž přejí, aby se jedinec narodil jako zbabělec, nebo jako hrdina. Jedna z nejčastějších výtek na adresu *Cest ke svobodě* se dá vyjádřit takto: „Jak ale dosáhnete toho, že tyto tak ochablé lidi proměníte v hrdiny?“ Tato námitka by mohla vyvolat spíše úsměv, protože vychází z toho, že se lidé hrdiny rodí. A v podstatě právě to si lidé přejí: jestliže se narodíte jako zbabělec, nechá vás to naprosto v klidu, nic s tím nenaděláte, zůstanete zbabělí po celý svůj život, ať děláte, co děláte; narodíte-li se jako hrdina, nechá vás to stejně tak naprosto v klidu: budete hrdinou po celý život, budete

jít a pít jako hrdina. Existencialista říká, že zbabělec se *činí* zbabělcem a hrdina se *činí* hrdinou; zbabělec má vždy možnost, aby přestal být zbabělcem, a hrdina, aby přestal být hrdinou. Záleží na úplné angažovanosti a ani ojedinělý případ, ani ojedinělý čin vás úplně neangažují.

Domnívám se, že jsme takto odpověděli na určité výtky, jež se obracejí proti existencialismu. Vidíte, že ho nelze považovat ani za filosofii kvietismu, protože určuje člověka činem, ani za pesimistický popis člověka.

[EXISTENCIALISMUS JE OPTIMISTICKÝM UČENÍM] Neexistuje optimističtější učení, protože toto učení tvrdí, že osud člověka spočívá v něm samém; nejde o pokus zrazovat člověka od jednání, protože existencialismus tvrdí, že naděje je jen v činu a že jediná věc, která umožňuje člověku žít, je jednání. V důsledku toho, na této rovině, se setkáváme s morálkou jednání a angažovanosti. Přesto se nám ještě na základě oněch několika údajů vyčítá, že zazdíváme člověka do jeho individuální subjektivita.

[SUBJEKTIVITA] V tomto jsme opět velmi špatně chápáni. Naším východiskem je skutečně subjektivita individua, a to z důvodů striktně filosofických. Nikoli proto, že jsme

měšťáky, ale proto, že si přejeme učení založené na pravdě, a nikoli na souboru krásných teorií, plných nadějí, ale bez reálného základu.

[COGITO] Za východisko lze považovat pouze tuto pravdu: *myslím, tedy jsem*, což je absolutní pravda vědomí, jež nalézá samo sebe. Každá teorie, která pojímá člověka vně tohoto momentu, kdy sám sebe nalézá, je především teorií, která potlačuje pravdu, neboť vně onoho karteziánského *cogito* jsou všechny objekty pouze pravděpodobné, a učení o pravděpodobnostech, které se neopírá o určitou pravdu, se hroutí v nicotu; k určení pravděpodobného je nutné opírat se o pravdivé. Proto tedy k tomu, aby byla nějaká pravda, je zapotřebí absolutní pravdy; ta je jednoduchá, snadno dosažitelná, nachází se v dosahu všech lidí; je bezprostředně uchopitelná.

[EXISTENCIALISMUS A MATERIALISMUS] Za druhé tato teorie poskytuje jako jediná důstojnost člověku, jako jediná z něj nečiní objekt. Důsledkem každého materialismu je, že pojednává o všech lidech včetně sebe samého jako o objektech, tedy jako o souhrnu determinovaných reakcí, jež nic neodlišuje od souhrnu kvalit a jevů, které vytvářejí

stůl nebo židli nebo kámen. My si přejeme vytvořit právě lidskou říši jako celek hodnot odlišných od říše materiální. Avšak subjektivita, kterou při tom nacházíme jakožto pravdu, není přísně individuální subjektivitou, neboť jsme prokázali, že v *cogito* neodhaluje člověk pouze sebe sama, nýbrž také druhé lidi.

[KARTEZIÁNSKÁ SUBJEKTIVITA JE SUBJEKTIVITA EXISTENCIÁLNÍ] Ono *já myslím*, v protikladu vůči Descartově filosofii, v protikladu vůči Kantově filosofii, shledává nás samotné před tváří druhého a druhý je pro nás stejně jistý, jako jsme my sami. Proto člověk, který nachází přímo sebe sama prostřednictvím *cogito*, nalézá také všechny ostatní, a to jako podmínku své existence. Uvědomuje si, že nemůže být ničím (v tom smyslu, v jakém se o někom říká, že je duchovní, že je zlý, že je žárlivý), ledaže ho za takového uznají ostatní. Toho, abych o sobě zjistil nějakou pravdu, se musím dobrat skrze druhého člověka.

[EXISTENCE DRUHÉHO] Druhý je nezbytný pro mou existenci, ostatně stejně tak i pro mé sebepoznání. Za těchto podmínek objevování mé intimity objevuje pro mne současně druhého jakožto svobodu, jež se klade

proti mně, jež myslí, jež chce buď totéž co já, anebo opak. Objevujeme takto naráz určitý svět, který nazýváme intersubjektivitou, a právě v tomto světě člověk rozhoduje o tom, co je a co jsou ti druzí.

[LIDSKÝ ÚDĚL] Navíc není-li možné nalézt v každém člověku univerzální podstatu, která by byla lidskou přirozeností, existuje přece jen jistá lidská univerzalita *údělu*. Není to náhoda, že dnešní myslitelé hovoří raději o údělu člověka než o jeho přirozenosti. Pod údělem rozumí více nebo méně jasný souhrn apriorních *mezí*, které načrtávají jeho základní situaci ve vesmíru.

[HISTORICKÁ SITUACE A LIDSKÝ ÚDĚL] Historické situace jsou proměnlivé: člověk může být otrokem v pohanské společnosti nebo feudálním pánem nebo proletářem. Co se pro něho nemění, je nutnost být ve světě, pracovat v něm, nacházet se v něm v prostředí jiných lidí a být v něm smrtelný. Meze nejsou ani subjektivní, ani objektivní, nebo spíše mají objektivní i subjektivní stránku. Objektivními jsou proto, že se s nimi setkáváme všude a že je lze všude rozpoznat, subjektivními proto, že jsou *prožívány* a že nejsou ničím, jestliže je člověk nežije, tedy jestliže se svobodně neurčuje ve své existenci

ve vztahu k nim. A i když projekty mohou být různé, přinejmenším žádný z nich nezůstane pro mne zcela cizí, protože všechny představují pokus o překročení oněch mezí nebo jako pokus o jejich potlačení nebo popření nebo o přizpůsobení se jim.

[UNIVERZALITA INDIVIDUÁLNÍHO PROJEKTU] Důsledkem je pak skutečnost, že každý projekt, ať jakkoli individuální, má univerzální hodnotu. Každý projekt, i projekt pocházející od Číňana, Inda nebo černocha může být pochopen Evropanem. To, že může být pochopen, znamená, že se Evropan roku 1945 za jisté situace, kterou vnímá, může pustit až k jejím mezím podle projektu Číňana, Inda nebo Afričana stejně jako oni a že jej může v sobě také uskutečnit. Každý projekt je univerzální v tom smyslu, že jej může pochopit každý člověk. Což vůbec neznamená, že by takový projekt navždy definoval člověka, nýbrž jen, že se v něm může nalézt. Vždy existuje nějaký způsob, jak pochopit idiota, dítě, primitiva nebo cizince, pokud jsme dostatečně poučení.

[UNIVERZALITA ČLOVĚKA] Právě v uvedeném smyslu můžeme říci, že je jistá univerzalita člověka, není však dána, je ustavičně tvořena. Vytvářím univerzální tým, že sám sebe

volím; vytvářím ho tím, že chápu projekt každého dalšího člověka, ať je z jakékoli epochy. Toto absolutno volby nepotlačuje relativitu každé epochy.

[ANGAŽOVANOST] To, co leží existencialismu na srdci, je snaha ukázat vazbu, jež má absolutní povahu, vazbu mezi svobodnou angažovaností, jíž uskutečňuje každý člověk sebe sama tím, že uskutečňuje jistý typ lidství, angažovaností, jež je vždy pochopitelná kýmkoli a v kterékoli době, a mezi relativitou kulturního celku, jenž může z takové volby vzejít; je třeba vyzdvihnout současně relativitu kartezianismu a absolutní povahu karteziánské angažovanosti. V tomto smyslu lze říci, chcete-li, že každý z nás činí absolutno, když dýchá, když jí, spí nebo když jakkoli jedná. Není žádný rozdíl mezi svobodným bytím, bytím jakožto projekt, jakožto existence, jež si volí svou esenci, a absolutním bytím; a není žádný rozdíl mezi nějakým časově vymezeným bytím, to jest takovým, jež je dějinně vymezeno, a bytím, jež je univerzálně pochopitelné.

[VOLBA A SUBJEKTIVITA] To, co jsme uvedli, neřeší zcela námitku subjektivismu. Tato námitka nabývá ve skutečnosti ještě více podob. První je tato: říkáte nám vlastně, že je možné

dělat cokoli, což se vyjadřuje různě. Především nás obviňují z anarchie; potom prohlašují, že nelze soudit jiné lidi, jelikož není důvod, proč dávat přednost jednomu projektu před druhým; konečně nám lze říci: vaše volba je vždy laciná, dáváte jednou rukou to, o čem předstíráte, že jste obdrželi druhou. Tyto tři námitky nejsou příliš závažné. Nejprve první námitka: to, že si můžete volit cokoli, není přesné. Volba je možná v jednom smyslu, co však není možné, je volbu nepodstupovat. Vždy mohu volit, musím však vědět, že i když nevolím, přece jen volím. Jakkoli se to zdá být čistě formální, je to velmi důležité, aby se omezily fantazie a rozmar.

[SITUACE] Je-li pravda, že tváří v tvář nějaké situaci, například situaci, v níž jde o to, že jsem sexuální bytostí, jež může mít pohlavní styk s jinou bytostí opačného pohlaví, že jsem bytostí, která může mít děti, jsem nucen zvolit si jistý postoj a že v každém případě nesu zodpovědnost za volbu, jež tím, že mne angažuje, angažuje zároveň celé lidstvo, pak dokonce i když žádná apriorní hodnota neurčuje mou volbu, ani tehdy tato volba nemá nic společného s rozmarem; a pokud se někdo domnívá, že se zde setkává s gideovskou teorií neodůvodněného činu, pak je

tomu tak proto, že nepostřehl obrovský rozdíl mezi tímto a Gideovým učením.

[VOLBA A GIDEŮV NEODŮVODNĚNÝ ČIN] Gide neví, co je to situace; jedná podle prostého rozmaru. Podle nás se naopak člověk nachází v uspořádané situaci, do níž je angažován on sám a svou volbou angažuje celé lidstvo a nemůže se vyhnout volbě: buď zůstane cudný, nebo se ožení a nebude mít děti, anebo se ožení a děti mít bude; ať učiní cokoli, je každopádně nemožné, aby na sebe vzhlédem k tomuto problému nevzal úplnou zodpovědnost. Nepochybně se rozhoduje bez odkazování k předem daným hodnotám, ale je nespravedlivé ho obviňovat z rozmaru. Řekněme spíše, že je třeba srovnávat morální volbu s tvorbou uměleckého díla

[MORÁLKA A ESTETIKA] A zde je zapotřebí učinit nyní odbočku, abychom mohli jasně říci, že nejde o estetickou morálku, protože naši protivníci jsou tak neupřímní, že nám dokonce vyčítají i toto. Příklad, který jsem si vybral, je jen přírovnáním. Nuže, vytýkalo se snad někdy umělci, který maluje obraz, že se nedal inspirovat apriorně stanovenými pravidly? Bylo snad někdy řečeno, jaký že má namalovat obraz? Rozumí se samo sebou, že není určeno, jaký obraz má být namalován,

že umělec se angažuje ve tvorbě svého obrazu a že obraz, který má namalovat, bude přesně tím obrazem, který namaluje; rozumí se samo sebou, že nejsou estetické hodnoty a priori, nýbrž hodnoty, jež lze potom spatřit v koherenci obrazu, ve vztazích, které se nacházejí mezi tvůrčí vůlí a výsledkem. Nikdo nemůže říci, jaké bude malířství zítra; malbu lze posuzovat, teprve když je hotová. Jaký to má vztah k morálce? Nalézáme se ve stejné tvůrčí situaci. Nikdy nehovoříme o neodůvodněnosti uměleckého díla. Když hovoříme o nějakém Picassově plátnu, nikdy neříkáme, že je neodůvodněné; chápeme velmi dobře, že takové, jaké je, vzniká současně s tím, jak je maloval, že celek jeho díla se vtěluje do jeho života.

[EXISTENCIALISTICKÁ MORÁLKA] Stejně je tomu s morálkou. Umění a morálka mají to společné, že se v obou případech jedná o tvorbu a invenci. Nemůžeme *a priori* rozhodnout, co se má učinit. Domnívám se, že jsem to dostatečně ukázal, když jsem vám vyprávěl případ onoho žáka, který za mnou přišel a který se mohl obrátit ke všem morálkám, kantovské nebo jiné, aniž by v nich našel sebemenší náznak poučení; byl nucen vynalézt svůj vlastní zákon. Nikdy neřekne-

me, že byla neodůvodněná volba, jakou podstoupil onen muž, který si zvolil, že zůstane se svou matkou, protože přijal za podstatu morálky city, individuální čin a konkrétní milosrdenství, anebo že takovou byla ta, kterou podstoupil někdo, kdo si zvolil odchod do Anglie, protože dal přednost oběti.

[ČLOVĚK VOLÍ SVOU MORÁLKU] Člověk vytváří sebe sama; není zprvu hotov, vytváří se tím, že si volí svou morálku, a tlak okolností je takový, že si nemůže nějakou nezvolit. My definujeme člověka pouze vztahem k určité angažovanosti. Je tedy absurdní vytykat nám neodůvodněnost volby.

[VOLBA NENÍ NÁHODNÁ] Za druhé se nám říká: nemůžete soudit druhé. To je pravda v určitém smyslu, a je to mylné v jiném. Je to pravda v tom smyslu, že pokaždé, když si člověk zvolí svou angažovanost a svůj projekt s veškerou upřímností a jasností, ať už je tento projekt jakýkoli, je nemožné dávat přednost nějakému jinému; je to pravda v tom smyslu, že nevěříme v pokrok.

[EXISTENCIALISMUS A POJEM POKROKU] Pokrok je zlepšování; člověk však je stále stejný tváří v tvář nějaké situaci, která se proměňuje, a volba zůstává stále volbou v nějaké situaci. Morální problém se nezměnil od oka-

mžiku, kdy bylo možné volit mezi otrokáři a neotrokáři, například v okamžiku americké občanské války nebo v současném okamžiku, kdy je možno hlasovat buď pro M. R. P.², nebo pro komunisty.

[ČLOVĚK SE VOLÍ VE VZTAHU K DRUHÝM] Avšak soudit přesto lze, neboť jak jsem už řekl, volíme, a sebe sama volíme tváří v tvář druhým. Především lze soudit (a toto možná není soud hodnotový, nýbrž logický), že se jisté volby zakládají na omylu a jiné na pravdě. Lze soudit člověka tak, že o něm řekneme, že je neupřímný. Jestliže jsme definovali situaci člověka jako svobodnou volbu, bez výmluv a bez pomoci, pak každý člověk, který se uchyluje k tomu, že se omlouvá svými vášněmi, každý člověk, který si vymýšlí nějaký determinismus, je člověk, který je neupřímný.

[NEUPŘÍMNOST] Mohlo by se namítnout: „Ale proč by si ne zvolil veden neupřímností?“ Odpovídám, že takového člověka nesoudím morálně, ale že definuji jeho

neupřímnost jako omyl. Zde se nemůžeme vyhnout pravdivostnímu soudu. Neupřímnost je zřetelně lži, protože zastírá naprostou svobodu angažovanosti. Na stejné rovině bych řekl, že je to rovněž neupřímnost, jestliže se rozhodnu tvrdit, že určité hodnoty předcházejí mé existenci; nacházím se v jakémsi rozporu se sebou samým, jestliže je chci a současně prohlašuji, že se mi vnucují. Jestliže mi někdo řekne: „A co když si přeji být neupřímný?“ odpovím, že není žádný důvod, abyste takový nebyl, já však prohlašuji, že takový jste a že striktně důsledný postoj je postojem upřímnosti. A nadto mohu vznést morální soud.

[SVOBODA] Když prohlašuji, že svoboda za každé konkrétní okolnosti může mít za cíl pouze to, aby chtěla sebe samu, jestliže člověk jednou uznal, že klade hodnoty sám, opuštěn, pak si může přát pouze jednu věc, totiž svobodu jako základ všech hodnot. To neznamená, že si přeje abstraktně. Tím má být prostě vyjádřena skutečnost, že konečným významem činů upřímných lidí je hledání svobody jako takové. Člověk, který vstupuje do nějakých komunistických nebo revolučních odborů, chce dosáhnout konkrétních cílů; tyto cíle implikují abstraktní

² „Mouvement républicain populaire“, dnes již neexistující francouzská politická strana křesťanského zaměření. Hrála velmi důležitou roli bezprostředně po 2. svět. válce, k jejím významným členům patřil např. Maurice Schumann (*pozn. překl.*).

vůli po svobodě, avšak tato svoboda se chce v konkrétnosti. Přejeme si svobodu pro svobodu samu a za všech okolností. A tím, že chceme svobodu, zjišťujeme, že zcela závisí na svobodě druhých a že svoboda druhých závisí na svobodě naší.

[SVOBODA DRUHÉHO] Jistě, svoboda jako definice člověka nezáleží na druhém, avšak jakmile se objeví angažovanost, jsem nucen přát si současně se svobodou pro sebe svobodu pro druhé, mohu si brát za cíl svobodu pro sebe jen tehdy, když si беру za cíl svobodu pro druhé.

[AUTENTICITA] Proto jakmile jsem na rovině plné autenticity poznal, že člověk je bytost, jejíž existence předchází esenci, že je svobodnou bytostí, jež si musí za různých okolností přát jen svobodu, poznal jsem současně, že musím jen přát svobodu druhým. Ve jménu této vůle po svobodě, implikované samotnou svobodou jako takovou, mohu takto pronášet soudy nad těmi, kteří se snaží skrývat si naprostou nahodilost své existence a svou naprostou svobodu. Ty, kteří si zakrývají svou naprostou svobodu smyslem pro vážnost nebo deterministickými výmluvami, ty nazvu zbabělci; ty druhé, kteří chtějí tvrdit, že jejich existence je nutná, zatímco samo

objevení se člověka na zemi je nahodilostí, ty nazvu darebáky. Zbabělci nebo darebáci mohou být ovšem posuzováni pouze na rovině naprosté autenticity. Takto, byť byl obsah morálky proměnlivý, určitá forma této morálky zůstává univerzální. Kant prohlašuje, že si svoboda přeje sebe samu a svobodu pro druhé. Budiž. Soudí však, že formální a univerzální stačí k vytvoření jisté morálky.

[MORÁLKA ABSTRAKTNÍ A MORÁLKA KONKRÉTNÍ] My si naopak myslíme, že příliš abstraktní principy selhávají, mají-li definovat čin. Vezměte si ještě jednou příklad toho žáka; co myslíte, jménem čeho, jménem jaké velké morální maximy by se mohl s naprostou klidným svědomím rozhodnout, že buď svou matku opustí, anebo s ní zůstane? Nemáme podle čeho soudit. Obsah je vždy konkrétní, a proto nepředvídatelný; vždy musí něco vyvstat. Platí jedině to, zda víme, že řešení, které vyvstane, je ve jménu svobody.

[PŘÍKLAD „ČERVENÝ MLÝN“³] Zkoumejme například dva následující případy, uvidíte,

³ Sartre se zde odvolává na román anglické spisovatelky George Eliotové (vlastním jménem Mary Ann Evansová, 1819–1880), *The Mill on the Floss*, z roku 1860, česky jako *Červený mlýn*, Praha 1891. G. Eliotová byla známa tím, že vyznávala morální determinismus (*pozn. překl.*).

do jaké míry se shodují a jak se přece jen liší. Vezměme si *Červený mlýn*. Setkáváme se v něm s jistou dívkou, s Maggií Tulliverovou, která ztělesňuje hodnotu vášně a je si toho vědoma; miluje jednoho mladíka, Stephena, který je zasnouben s jednou bezvýznamnou dívkou. Maggie Tulliverová místo toho, aby dala bez váhání přednost svému vlastnímu štěstí ve jménu lidské solidarity, se rozhodne obětovat se a vzdát se muže, kterého miluje.

[PŘÍKLAD „KARTOUZY PARMSKÉ“] Naopak Sanseverina z *Kartouzy parmské*, která soudí, že je to vášeň, jež je opravdovou lidskou hodnotou, by prohlásila, že velká láska si zasluhuje oběti; že je třeba jí dát přednost před banální manželskou láskou, jež spojí Stephena a tu husičku, kterou si má vzít; Sanseverina by se rozhodla obětovat ji ve prospěch jeho štěstí; a jak Stendhal ukazuje, Sanseverina obětuje ve věci vášně i sebe samu, když to tento život vyžaduje. Stojíme zde tváří v tvář dvěma zcela protichůdným morálkám; tvrdím však, že se sobě rovnají: to, co se v obou případech klade jako cíl, je svoboda. A můžete si představit dva naprosto podobné postoje, pokud jde o důsledky: jedna dívka, vedena rezignací, dá přednost tomu, že se vzdá své lásky, druhá, kterou vede sexu-

ální touha, se rozhodne, že neuzná předchozí závazky muže, kterého miluje. Tyto dva činy se navenek podobají těm, které jsme popsali. Přesto se však zcela liší; postoj Sanseveriny má mnohem blíž k postoji Maggie Tulliverové než k nějaké bezstarostné dravosti.

Vidíte tedy, že ta druhá výtka je současně správná i falešná. Je možné volit vše, pokud se tak děje na rovině svobodné angažovanosti.

[EXISTENCIALISTICKÉ HODNOTY] Třetí námitka je tato: „Berete jednou rukou to, co dáváte druhou; hodnoty v podstatě nejsou závažné, protože si je volíte.“ Na to odpovídám, že mně velmi mrzí, je-li tomu tak; ale jestliže jsem odstranil Boha Otce, je nanejvýš zapotřebí mít někoho, kdo by hodnoty vynalézal. Je nutné brát věci tak, jak jsou. A ostatně, říci, že vynalézáme hodnoty, znamená jen toto: život nemá *a priori* žádný smysl. Život není ničím před tím, než ho žijete; avšak na vás záleží, abyste mu dodali nějaký smysl, a hodnota je jen ten smysl, který si vyberete. Vidíte tedy, že je možné vytvořit lidskou pospolitost.

[HUMANISMUS] Vytykalo se mi, že se táži, zda je existencialismus humanismem. Bylo mi řečeno: napsal jste přece v *Nevolnosti*, že se

humanisté mýlí, posmíval jste se určitému typu humanismu, tak proč se k němu teď vracet? Slovo humanismus má ve skutečnosti dva velmi rozdílné významy. Pod humanismem můžeme chápat teorii, která považuje člověka za cíl a za nejvyšší hodnotu. Humanismus v tomto smyslu se nachází u Cocteaua, například když v jeho povídce *Cesta kolem světa za 80 hodin* prohlašuje jedna z postav při přeletu hor v letadle: člověk je úžasný. To znamená, že já osobně jako ten, kdo nestavěl letadla, budu mít prospěch z takovýchto jednotlivých vynálezů a že se budu moci osobně, jakožto člověk, považovat za zodpovědného a poctěného za činy, jež vlastně náležejí jiným lidem. To by znamenalo, že můžeme hodnotit člověka podle nejznamenitějších činů určitých lidí.

[KLASICKÝ HUMANISMUS] Tento humanismus je absurdní, protože jedině pes nebo kůň by mohli vynést celkový soud o člověku a prohlásit, že člověk je úžasný – čehož se vystříhají, alespoň pokud vím. Nelze však připustit, že by jeden člověk mohl vynášet soud o člověku vůbec. Existencialismus ho zbavuje jakéhokoli takového soudu: existencialista nebude nikdy člověka považovat za cíl, protože člověka je třeba stále utvářet. A ne-

smíme věřit, že je nějaké lidstvo, kterému bychom mohli vzdávat pocty, po způsobu Augusta Comta. Kult lidstva končí v Comtově humanismu, jenž je uzavřen sám v sobě, a, jak je třeba říci, ve fašismu. To je humanismus, jaký si nepřejeme.

[EXISTENCIALISTICKÝ HUMANISMUS] Ale humanismus má ještě další smysl, jenž v jádře znamená toto: člověk je ustavičně vně sebe sama; jen tím, že si vytváří projekt, a tím, že se ztrácí vně sebe sama, existuje jako člověk, a na druhé straně právě tím, že sleduje transcendentní cíle, může existovat; tím, že je takovýmto překračováním a že uchopuje předměty pouze ve vztahu k němu, nachází se člověk v srdci, v samém středu tohoto překračování. Nejsou jiná univerza než lidský vesmír, vesmír lidské subjektivity.

[TRANSCENDENCE] Tato vazba transcendence, jež je konstitutivní pro člověka – nikoli ve smyslu, v jakém je transcendentní Bůh, nýbrž ve smyslu překračování – a pro subjektivitu v tom smyslu, že člověk není uzavřen v sobě samém, ale je vždy přítomen v lidském univerzu, právě to je tím, co nazýváme existencialistickým humanismem. Humanismem, protože připomínáme člověku, že není žádný jiný zákonodárce než on sám

a že bude o sobě rozhodovat v opuštěnosti; a protože ukazujeme, že člověk se skutečně právě jako lidský tím, že se nebude obracet k sobě, ale vždy tím, že bude hledat nějaký cíl vně sebe, který je takovýmto osvobozením, takovýmto konkrétním uskutečněním. [EXISTENCIALISMUS A ATEISMUS] Po těchto několika úvahách je patrné, že nic není nespravedlivější než námitky, které jsou proti nám vznášeny. Existencialismus není ničím jiným než úsilím dovést do všech důsledků koherentní ateistické stanovisko. Nesnaží se vůbec uvrhnout člověka do beznaděje. Jestliže však nazýváme jako křesťané beznadějí každý postoj bezvěrectví, pak vychází z původní beznaděje. Existencialismus není ateismem především v tom smyslu, že by se vyčerpával dokazováním, že Bůh neexistuje. Spíše prohlašuje: i kdyby Bůh existoval, nic by se nezměnilo; to je naše stanovisko. Ne snad, že bychom věřili, že Bůh existuje, nýbrž že si myslíme, že problémem není jeho existence; ne, je třeba, aby člověk našel sebe sama a přesvědčil se, že nic ho nemůže zachránit před ním samým, ani platný důkaz existence Boží.

[ZÁVĚRY] V tomto smyslu je existencialismus optimismem, je učením činu, a křesťané nás mohou nazývat zoufalci pouze pro svou nepřímnost, protože svou vlastní beznadějí zaměňují za naši.

Otázka: [PROTI VULGARIZACI EXISTENCIALIS-
MU] Nevím, zda tato snaha, abyste byl po-
chopen, povede k tomu, že budete pochopen
lépe, nebo k tomu, že budete pochopen
hůře, ale domnívám se, že upřesnění podané
v revue *Action*⁴ vedlo k tomu, že jste byl po-
chopen hůře. Slova jako beznaděj či opuště-
nost rezonují v existencialistickém textu
mnohem silněji. A mně se zdá, že u vás bez-
naděj nebo úzkost představuje něco zásad-
nějšího než jednoduše rozhodnutí člověka,
který se cítí sám a který musí rozhodovat. Je
to uvědomění si lidského údělu, k němuž ne-
dochází neustále. Rozumí se samo sebou, že
člověk ustavičně volí, ale úzkost a beznaděj
se běžně nedostavují.

J.-P. Sartre: Nechci samozřejmě tvrdit, že
když volím mezi zákuskem z listového těsta
a banánkem v čokoládě, volím v úzkosti.
Úzkost je trvalá v tom smyslu, že moje

⁴ Viz náš doslov (*pozn. překl.*).

původní volba je trvalou záležitostí. Úzkost spočívá podle mne vpravdě v naprosté absenci ospravedlnění a zároveň v zodpovědnosti vůči všem.

Otázka: Mluvil jsem z hlediska upřesnění, které vyšlo v *Action*, a zdá se mi, že se tam vaše stanovisko poněkud zeslabilo.

J.-P. Sartre: Upřímně řečeno, je možné, že moje teze byly v *Action* trochu zeslabeny; stává se často, že mi přijdou klást otázky lidé, kteří pro ně nejsou dostatečně kvalifikovaní. V takovém případě mám před sebou dvě řešení: odmítnout odpovídat, nebo přijmout diskusi na půdě vulgarizace.

[VULGARIZACE A ANGAŽOVANOST] Zvolil jsem druhé řešení, protože v zásadě vykládáte-li nějaké teorie ve třídě filosofie⁵, souhlasíte s oslabením dané myšlenky natolik, aby byla pochopena, a to není tak špatné. Pokud

⁵ Třída filosofie – poslední třída, tzv. *terminale*, s hlavním předmětem filosofie, dosti specifická a pověstná součást francouzských lycéů. Její specifičnost, daná historickým vývojem od počátku 19. stol., spočívá v tom, že vyučující má naprostou volnost ve své výuce, v tom, jak pojednává o svém předmětu, tedy o filosofii. Osnovy mu předepisují probrat jen určité filosofické

máme teorii angažovanosti, je třeba angažovat se až do konce. Jestliže je existencialistická filosofie opravdu především filosofií, která říká: existence předchází esenci, pak musí být prožívána, aby byla vskutku upřímná. Žít jako existencialista znamená přijmout účet za toto učení, a nikoli ho vnučovat knihami. Chcete-li, aby tato filosofie byla opravdu angažovaností, musíte z ní vydat počet lidem, kteří o ní diskutují na politické nebo morální rovině.

Vytýkáte mi, že užívám slovo humanismus. Je tomu proto, že se problém klade takto. [FILOSOFIE A POLITIKA] Buď je třeba brát toto učení na striktně filosofické rovině a počítat s tím, že náhodou nějak zapůsobí, nebo, protože si lidé od něj žádají něco jiného a protože si ono samo přeje být angažovaností, je třeba se smířit s vulgarizací, za podmínky, že vulgarizace nebude toto učení deformovat.

pojmy; způsob, jakým tak učiní, závisí pouze na něm. O toto svobodné pojetí výuky filosofie, včetně zápasu o zachování její svébytnosti v rámci školních osnov, se v uplynulých třiceti čtyřiceti letech sváděl permanentní boj mezi jeho stoupenci (k neznámějším patřil např. Jacques Derrida) a odpůrci ze strany zastánců nejrůznějších reforem středního školství (*pozn. překl.*).

Otázka: Ti, kteří vás chtějí pochopit, vás pochopí, a ti, kteří nechťejí, vás nepochopí.

J.-P. Sartre: Zdá se, že chápete roli filosofie v obci způsobem, jenž je překonán událostmi. Donedávna na filosofy útočili pouze jiní filosofové. Obvyčejný člověk v tom ničemu nerozuměl a nestaral se o to. Nyní filosofie sestupuje na veřejné prostranství.

[MARXOVA POZICE] Sám Marx neustále vulgarizoval svoje myšlení: *Manifest* je vulgarizací určité myšlenky.

Otázka: Marxova původní volba je volba revoluční.

J.-P. Sartre: Byl by opravdu chytrý ten, kdo by dokázal říci, zda si napřed zvolil být revolucionářem a potom filosofem, nebo napřed filosofem a potom revolucionářem. Je filosofem a revolucionářem; je to celek. Nejprve si zvolil být revolucionářem: co to znamená?

Otázka: *Komunistický manifest* se mi nejeví jako vulgarizace, ale jako zbraň boje. Nemožu věřit, že by to nebyl čin angažovanosti. Jakmile Marx filosof dospěl k závěru, že je zapotřebí revoluce, jeho prvním činem byl *Komunistický manifest*, což je politický čin.

Komunistický manifest představuje pouto mezi Marxovou filosofií a komunismem.

[FILOSOFIE A MARXISTICKÁ POLITIKA] Ať bude vaše morálka jakákoli, nepocitují tak úzkou logickou vazbu mezi touto morálkou a vaší filosofií jako mezi *Komunistickým manifestem* a Marxovou filosofií.

J.-P. Sartre: Jde o morálku svobody. Pokud mezi touto morálkou a naší filosofií není protiklad, nelze už nic víc vyžadovat. Typy angažovanosti se liší podle epoch. V epoše, kdy angažovat se znamenalo uskutečnit revoluci, bylo zapotřebí napsat *Manifest*.

[SMYSL EXISTENCIÁLISTICKÉ ANGAŽOVANOSTI] V epoše, jako je ta naše, kdy jsou rozličné strany, které se všechny dožadují revoluce, angažovanost neznamená vstoupit do jedné z nich, nýbrž pokusit se vyjasnit koncepty – jednak pro upřesnění pozice, jednak pro pokus působit na různé revoluční strany.

P. Naville⁶: Otázka, kterou je možno si položit na základě stanovisek, jež jste vyložil, zní,

⁶ Pierre Naville (1904–1994), francouzský filosof, sociolog, stoupenec surrealismu, trockismu, jednu dobu člen Francouzské komunistické strany, autor celé řady knih a pojednání (pozn. překl.).

zda se vaše učení neprojeví v době, která nastává, jako vzkříšení radikálního socialismu. [EXISTENCIALISMUS A RADIKÁLNÍ SOCIALISMUS] Jeví se to jako bizarní, ale právě takto je zapotřebí teď položit otázku. Vy ostatně zastáváte nejrůznější hlediska. Ale pokud hledáme bod, v němž se aktuálně sbíhají všechna hlediska, tyto aspekty existencialistických idejí, pak mám dojem, že jej nalézáme v jakémsi vzkříšení liberalismu; vaše filosofie se snaží oživit to, co bylo podstatné v radikálním socialismu, v humanistickém liberalismu, snaží se to oživit za zcela zvláštních podmínek, jež jsou současnými historickými podmínkami. Co jí dodává její vlastní charakter, je to, že světová sociální krize už neumožňuje starý liberalismus; vyžaduje liberalismus zmučený, úzkostný.

[EXISTENCIALISMUS A NEOLIBERALISMUS] Domnívám se, že pro toto hodnocení lze nalézt řadu dosti hlubokých důvodů, dokonce i když se budeme držet vašich vlastních termínů. Ze současného výkladu plyne, že existencialismus se představuje v podobě jistého humanismu a jisté filosofie svobody, která je v podstatě jistou předangažovaností, jež je projektem, který se neurčuje. Kladete do popředí, jako mnoho autorů, lidskou

důstojnost, eminentní důstojnost osobnosti, což jsou témata, která celkem vzato nejsou tak vzdálená všem starým liberálním tématům.

[DVOJÍ SMYSL HUMANISMU] Abyste je ospravedlnil, rozlišujete mezi dvěma smysly humanismu, mezi dvěma smysly „lidského údělu“, mezi dvěma smysly určitých termínů, jež jsou dosti otřepané, mají ostatně za sebou celou jednu výmluvnou historii a jejich dvojznačný charakter není plodem náhody. Vynalézáte pro ně nový smysl, abyste je zachránili. Nechávám stranou všechny speciální otázky, které se vztahují k filosofické technice, i když jsou zajímavé a důležité, a abych se držel termínů, které jsem slyšel, podržím jeden podstatný bod, který ukazuje, že navzdory vašemu rozlišení dvou smyslů humanismu, podržujete v podstatě humanismus starý. Člověk se ukazuje jako nutná volba. Velmi dobře. Je především svou existencí v přítomném okamžiku a vně přirozeného determinismu; nedefinuje se předběžně pro sebe, ale vzhledem ke své individuální přítomnosti.

[LIDSKÁ PŘIROZENOST] Není nějaká lidská přirozenost, která by mu byla nadřazena, ale je mu dána specifická existence v daný oka-

mžik. Táží se, zda existence pojímaná v tomto smyslu není jinou formou konceptu lidské přirozenosti, která na sebe bere z historických důvodů nový výraz; zda se velmi nepodobá, a to více, než se na první pohled jeví, lidské přirozenosti, jak byla definována v 18. století, jakkoli prohlašujete, že tento koncept odmítáte, protože se z velké míry znovu objevuje za výrazem lidského údělu, jak ho užívá existencialismus. Vaše koncepce lidského údělu je náhražkou za lidskou přirozenost, stejně jako nahrazujete žitou zkušeností obyčejnou zkušenost nebo zkušenost vědeckou.

[POJEM LIDSKÉHO ÚDĚLU NAHRADUJE POJEM LIDSKÉ PŘIROZENOSTI] Jestliže se uvažují lidské úděly jako podmínky, jež jsou definovány jakýmsi X, které je oním X subjektu, ale nikoli jejich přirozeným kontextem, jejich pozitivní determinací, pak pojednáváme o jiné formě lidské přirozenosti; je to přirozený úděl, chcete-li, to znamená, že se nedefinuje jednoduše jako abstraktní typ přirozenosti, ale projevuje se čímsi, co lze mnohem obtížněji formulovat z důvodů, jež jsou podle mne historické.

[KRIZE UNIVERZALITY] Dnes se lidská přirozenost definuje v sociálních rámcích, které

jsou rámci obecného rozpadu společenských režimů, tříd, konfliktů, které jimi probíhají, míšení ras a národů, což působí, že sama idea jakési stejné, schematické lidské přirozenosti už nemůže mít týž charakter obecnosti jako v 18. století, v epoše, v níž se zdálo, že se projevuje na základě trvalého pokroku. Dnes máme co činit s takovou podobou lidské přirozenosti, kterou lidé, kteří přemýšlejí nebo kteří mluví o této otázce naivně, vyjadřují jakožto lidský úděl; vyjadřují se o tom chaoticky, vágně a nejčastěji dramaticky, když dovolíte, což je vynuceno okolnostmi; a v té míře, v jaké se nechce přejít od obecného vyjádření tohoto údělu k deterministickému zkoumání toho, co jsou skutečné podmínky, zachovávají lidé typ, schéma abstraktního výrazu, jenž je analogický výrazu „lidská přirozenost“.

[UBOHÁ PŘIROZENOST] Existencialismus se takto chytá ideje lidské přirozenosti, tentokrát to však není na sebe hrdá přirozenost, ale bázlivý, nejistý a opuštěný úděl. A skutečně, když existencialismus hovoří o lidském údělu, hovoří o údělu, jenž ještě není doopravdy angažován v tom, co existencialismus nazývá projekty, a jenž je v důsledku

toho jakýmsi předúdělem. Jedná se o před-angažovanost, a nikoli o angažovanost ani o skutečný úděl.

[PŘEDANGAŽOVANOST] Není to tedy náhodou, že se tento úděl definuje především svým charakterem obecného humanismu. Ostatně, když se v minulosti mluvilo o lidské přirozenosti, myslelo se něco vymezenějšího, než když se hovořilo o údělu obecně; přirozenost je už totiž něco jiného, je to do jisté míry víc než úděl. Lidská přirozenost nepředstavuje modalitu v tom smyslu, v jakém je modalitou lidský úděl. A právě proto by bylo lepší hovořit podle mne o naturalismu spíše než o humanismu. Naturalismus zahrnuje obecnější skutečnosti než humanismus, přinejmenším v tom smyslu, jaký má pro vás termín humanismus; máme co činit s jistou skutečností. Bylo by ostatně zapotřebí tuto diskusi o lidské přirozenosti rozšířit. Bylo by totiž také třeba do ní vstoupit z hlediska historického.

[LIDSKÁ PŘIROZENOST A HISTORIE] Prvotní realitou je realita přirozená, lidská realita je jen její funkcí. Ale k tomu je zapotřebí přijmout pravdu dějin, jenže existencialista obecně nepřijímá pravdu dějin, ani lidské historie, ani obecně dějin přírody.

[EXISTENCIALISMUS POPÍRÁ DĚJINY] A přece je to historie, která utváří individua; je to jejich vlastní historie, která působí to, že od okamžiku, kdy byla počata, se nerodí a neobjevují v jakémsi světě, který by jim udělil abstraktní úděl, ale objevují se ve světě, jehož součástí vždy byla, jímž jsou podmíněna a k jehož podmínění sama přispívají způsobem, jakým matka podmiňuje svoje dítě od chvíle, kdy se vyvíjí v jejím lůně. Pouze z tohoto hlediska máme právo hovořit o lidském údělu jako o prvotní realitě. Nejspíše bychom měli hovořit o tom, že prvotní realita je přirozeným a nikoli lidským údělem. Opakuji zde jen běžné a banální názory, které však vůbec nepovažují za vyvrácené výkladem o existencialismu.

[NEEXISTUJE ŽÁDNÝ OBECNÝ LIDSKÝ ÚDĚL] Shrnu-li, že pokud není pravda, že by byla nějaká abstraktní lidská přirozenost, nějaká esence člověka, jež by byla nezávislá na jeho existenci nebo jí předcházela, pak je rovněž jisté, že není nějaký obecný lidský úděl, i kdybyste údělem rozuměl řadu konkrétních okolností nebo situací, neboť podle vás nejsou navzájem nijak propojeny. Marxismus má o této věci na každý pád odlišnou představu, představu o přírodě v člověku

a o člověku v přírodě, jež není nutně dána z hlediska individuálního pohledu.

[OBJEKTIVNÍ ČLOVĚK] Znamená to, že existují zákony chování člověka, stejně jako kteréhokoli jiného předmětu vědy, které utvářejí v silném smyslu slova jeho přirozenost. Pravda, přirozenost rozmanitou, jež se velmi málo podobá jakési fenomenologii, tedy percepci empirické, vyzkoušené a zažité, jak ji skýtá zdravý rozum, nebo spíše údajně zdravý rozum filosofů. V tomto smyslu bylo pojetí lidské přirozenosti, k němuž dospěli lidé 18. století, nepochybně mnohem blíže Marxovu pojetí než jeho existencialistické náhražce, lidskému údělu, čisté fenomenologii situace.

[HUMANISMUS A LIBERALISMUS] Humanismus je dnes bohužel termín, který slouží k označování filosofických směrů nejen ve dvou, ale ve třech, čtyřech, pěti, šesti smělech. Všichni jsou v dnešní době humanisté, dokonce někteří marxisté, kteří objevují sami sebe jako klasické racionalisty, jsou humanisty v mdlém smyslu, odvozeném z liberálních idejí minulého století, století liberalismu, viděného prismatem celé současné krize. Jestliže mohou marxisté tvrdit, že jsou humanisty, různá náboženství, křesťané,

hinduisté a mnoho dalších, tvrdí rovněž, že jsou především humanisty, a také existencialisté a obecněji všechny filosofie. V současnosti se mnoho politických směrů rovněž dovolává humanismu. To vše se sbíhá v jakýsi pokus o obnovu filosofie, která navzdory tomu, co si nárokuje, v hloubi odmítá angažovanost, a odmítá se angažovat nejen z politického a sociálního hlediska, ale rovněž v hlubokém filosofickém smyslu.

[KŘESŤANSTVÍ A EXISTENCIALISMUS] Když křesťanství tvrdí, že je především humanistické, pak proto, že se odmítá angažovat, že se nemůže angažovat, to znamená účastnit v boji progresivních sil, protože vzhledem k této revoluci stojí na reakčních pozicích. Když se pseudomarxisté nebo liberálové dovolávají především osoby, pak proto, že ustupují před požadavky současné situace ve světě. Existencialista stejně jako liberál se dovolává člověka obecně, protože neumí formulovat stanovisko, jaké vyžadují události, a jediné progresivní stanovisko, o němž víme, zastává marxismus. Je to marxismus, který klade opravdové problémy epochy.

[ČLOVĚK A PROSTŘEDÍ] Není pravda, že člověk má svobodu volby ve smyslu toho, že touto volbou dodává své činnosti smysl, jaký

by bez toho neměla. Nestačí říci, že lidé mohou bojovat za svobodu, aniž by věděli, že za ni bojují; anebo tedy uznáme-li to plně, pak to znamená, že lidé se mohou angažovat a bojovat za nějakou věc, která je ovládá, to znamená, že mohou jednat v rámci, který je přesahuje, a nejenom kvůli sobě samým. Koneckonců, jestliže člověk bojuje za svobodu, aniž ví, aniž výslovně formuluje, jak bojuje, za jakým cílem bojuje, znamená to, že jeho činy způsobí řadu důsledků, které vstoupí do kauzální řady, jejíž všechny podrobnosti nemůže uchopit, které však sevrnou jeho čin a dodají mu smysl podle aktivity ostatních; nejen podle aktivity ostatních lidí, ale podle přirozeného místa, na němž ti lidé jednají. Ovšem z vašeho hlediska je volba předvolbou – stále se vracím k této předponě, protože soudím, že zde do hry vstupuje jakási výhrada – v tomto druhu předvolby, kde máme co činit s jakousi svobodou předlhostejnosti. Vaše pojetí údělu a svobody se ale váže k jisté definici nástrojů, o níž je třeba se jedním slovem zmínit. Právě z této představy světa nástrojů, nástrojovosti odvozujete všechno ostatní.

[NÁSTROJOVOST] Podle obrazu diskontinuitní existence jednotlivých bytostí načrtáváte

obraz diskontinuitního světa předmětů, v němž není přítomna žádná kauzalita, vyjma oné podivné varianty kauzality, jakou je pasivní, nepochopitelná a opovrženíhodná nástrojovost.

[VNĚJŠKOVOST A OBJEKTIVITA] Existencialistický člověk klopýtá ve světě nástrojů, špinavých, navzájem svázaných překážek, opírajících se o sebe v bizární touze vzájemně se používat, leč poznamenaných stigmatem takzvané čisté vnějškovosti, jež budí hrůzu v očích idealistů. Tento způsob nástrojového determinismu je však akauzální. Jenže kde začíná a kde končí tento svět, jehož definice je ostatně naprosto svévolná a nikterak neodpovídá moderním vědeckým údajům? Pro nás nikde ani nezačíná ani nekončí, poněvadž oddělovat ho od lidské přirozenosti, nebo spíše od lidského údělu, jak se o to snaží existencialista, není reálné.

[SVĚT JE JEDEN] Podle nás je jeden svět, jeden jediný svět a celek tohoto světa, lidí a věcí, pokud trváte na tomto rozlišování, může být za jistých proměnlivých podmínek označen za objektivní. Je snad nějaká nástrojovost hvězd, zlosti, květiny? Škoda slov. Tvrdím nicméně, že vaše svoboda, váš idealismus povstává ze svévolného pohrdání věcmi.

A přece se věci velmi liší od toho, jak je popisujete. Uznáváte jejich existenci o sobě, a to už je úspěch. Ale je to čistě privativní existence, trvalé nepřátelství. Fyzikální a biologický vesmír není nikdy podle vašeho názoru podmínkou, zdrojem podmíněnosti, přičemž toto slovo ve svém silném a praktickém smyslu není pro vás o nic reálnější než slovo příčina. Právě proto je objektivní vesmír pro existencialistického člověka pouze příležitostí k nepřijemnostem, postrádá zakotvení, v podstatě je čímsi lhostejným, vždy jen čímsi pravděpodobným, to jest naproti opakem toho, čím je pro marxistický materialismus.

[EXISTENCIALISTICKÁ ANGAŽOVANOST JE SVÉVOLNÁ] Právě pro tyto a pro několik dalších důvodů chápete angažovanost filosofie jen jako svévolné rozhodnutí, které kvalifikujete jako svobodné. Překrucujete dokonce i historii samotného Marxe, když naznačujete, že definoval jistou filosofii tím, že ji angažoval. Nikoli, angažovanost, nebo spíše sociální a politická aktivita byly naopak determinantou jeho širšího myšlení. Jeho nauky se upřesňovaly prostřednictvím mnohokrát opakovaných zkušeností.

[FILOSOFIE A POLITIKA] Zdá se mi zřejmé, že

se vývoj Marxova filosofického myšlení dál v ustavičné vazbě s politickým nebo sociálním vývojem. To je ostatně více či méně pravda i u předchozích filosofů. Jestliže je Kant systematický filosof známý tím, že se držel stranou jakékoli politické aktivity, pak to neznamená, že by jeho filosofie nehrála určitou politickou roli. Vždyť Heine Kanta nazval německým Robespierrem; a v mýře, v jaké bylo možno připustit, například v Descartově epoše, že vývoj filosofie nehrál bezprostřední politickou roli – což je ostatně omyl –, toto přestalo být možné od minulého století. Zaujímat dnes znovu v jakékoli podobě pozici předcházející marxismu je to, co nazývám návratem k radikálnímu socialismu.

[EXISTENCIALISMUS A REVOLUCE] Existencialismus, nakolik může dát zrod revoluční vůli, se tedy musí nejprve angažovat v tom, že provede sebekritiku. Nemyslím si, že by tak učinil dobrovolně, ale by to zapotřebí. Bylo by třeba, aby osoby, které ho obhajují, prodělaly krizi, dialektickou krizi, která v jistém slova smyslu podrží několik stanovisek, jež u některých z jeho stoupenců neztratily svou hodnotu. A to se mi jeví o to nutnější, že jsem mohl pozorovat nanejvýš zneklidňující a jasně zpátečnické závěry

o společnosti, které někteří z nich vyvozovali z existencialismu.

[JAKÉ TRÍDĚ NÁLEŽÍ FILOSOFIE EXISTENCIALISMU?] Jeden z dotčených napsal v závěru jisté analýzy, že fenomenologie dnes může velmi dobře sloužit na rovině sociální a revoluční tím, že maloburžoazii poskytne filosofii, jež jí umožní být a zůstat avantgardou mezinárodního revolučního hnutí. Prostřednictvím intencionality vědomí by mohla být maloburžoazii dána filosofie, která odpovídá její vlastní existenci a jež jí umožní stát se avantgardou světového revolučního hnutí.

[EXISTENCIALISMUS A POLITIKA] Uvádím vám tento příklad a mohl bych uvést další téhož typu, jež ukazují, že určité osoby, jež jsou ostatně velmi angažovány a jež spájí téma existencialismu, začínají rozvíjet politické teorie, které jsou v podstatě – a já se tím vracím k tomu, co jsem říkal na začátku – teoriemi s nádechem neoliberalismu, neoradikálního socialismu. To je jistě nebezpečné. Nezájímá nás ze všeho nejvíc hledání dialektické koherence mezi všemi oblastmi, jimiž se zabývá existencialismus; my chceme vidět směřování těchto témat, jež proti své vůli a v podobě bádání, teorie, postoje, o němž se domníváte,

že je velmi určitý, ústí postupně a nepochybně do čehosi, co jistě není kvietismus – protože současná epocha opravdu není vhodnou příležitostí k hovoru o kvietismu, něco takového není opravdu možné –, ale co se podobá jakési vyčkávací politice.

[EXISTENCIALISTICKÁ VYČKÁVACÍ POLITIKA] Není to možná v protikladu vůči určité individuální angažovanosti, ale je to v protikladu vůči hledání angažovanosti, jež by měla kolektivní a především preskriptivní hodnotu. Proč by neměl existencialismus dávat závazné směrnice? Jménem svobody? Ale je-li filosofii orientovanou ve smyslu naznačeném Sartrem, pak musí poskytovat směrnice, musí v roce 1945 říci, zda je třeba přidat se k SSSR, k socialistické straně, ke komunistické straně, musí říci, zda je pro stranu dělnickou, nebo pro stranu maloburžoazní.

J.-P. Sartre: Je dosti těžké dát vám úplnou odpověď, protože jste mluvil o mnoha věcech. Pokusím se odpovědět na několik bodů, které jsem si poznamenal. Především zjišťuji, že jste zaujal dogmatický postoj. Řekl jste, že zastáváme stanovisko, které předchází marxismu, že se vracíme zpět. Myslím, že by bylo třeba dokázat, že se

nesnažíme zaujmout stanovisko následující. Nechci o tom diskutovat, ale rád bych se vás zeptal, kde se bere možnost zastávat takovou koncepci pravdy.

[MARXISMUS A DOGMATISMUS] Myslíte si, že jsou věci, které jsou absolutně pravdivé, protože vaše kritika mluvila jménem určité jistoty. Avšak jsou-li všichni lidé objekty, jak říkáte, odkud plyne taková jistota? Řekl jste, že člověk ve jménu lidské důstojnosti odmítá nakládat s člověkem jako s objektem. To je omyl. Je tomu tak z důvodu filosofického a logického řádu: předpokládáte-li vesmír objektů, pak pravda mizí. Objektový svět je světem pravděpodobnosti. Musíte uznat, že veškerá teorie, ať vědecká nebo filosofická, je jen pravděpodobná.

[KRITIKA MARXISTICKÉ FILOSOFIE] Důkazem toho je, že teze vědecké, historické kolísají a že jsou vytvářeny v podobě hypotéz. Pripustíme-li, že objektový svět, svět pravděpodobnosti, je jediný, budeme mít už jen svět pravděpodobností, a tedy: protože je nutné, aby pravděpodobnost závisela na určitém počtu jistých pravd, na čem se bude zakládat jistota? Náš subjektivismus umožňuje jistoty, na jejichž základě vás můžeme dostihnout na rovině pravděpodobnosti

a ospravedlnit dogmatismus, kterého jste se dopustil během vašeho exposé a jenž je nepochopitelný ze stanoviska, které jste zaujal. Jestliže nedefinujete pravdu, jak jinak chápat Marxovu teorii než jako učení, které se objeví a zase zmizí, modifikuje se a má svou hodnotu jen jako určitá teorie?

[MARXISMUS A EXISTENCIALISMUS] Jak realizovat dialektiku dějin, jestliže nezačneme stanovením určitých pravidel? My je nalézáme v karteziánském *cogito*; můžeme je nalézt jen tak, že se situujeme na rovinu subjektivitu. Nikdy jsme nepochybovali o faktu, že člověk je vždy objektem pro člověka; na druhé straně je však k uchopení objektu jako takového třeba subjektu, který se zmocňuje sebe samého jakožto subjektu.

Potom jste mluvil o lidském údělu, který jste občas nazýval předpodmíněností a zmiňoval jste jakousi predeterminovanost. Uniklo vám zde, že přistupujeme na mnohé z toho, co popisuje marxismus. Nemůžete mne kritizovat stejně, jako kritizujete lidi 18. století, kteří o této otázce nic nevěděli. To, co jste říkal o determinaci, víme dávno. Skutečný problém pro nás spočívá v definování toho, za jakých podmínek je možná univerzalita. Jestliže neexistuje lidská přirozenost,

jak potom v dějinách, které se neustále mění, zachovat dostatek univerzálních principů, abychom mohli interpretovat například fenomén Spartaka, což předpokládá alespoň minimálně pochopit danou epochu? V tomto bodu jsme zajedno: není žádná lidská přirozenost, jinak řečeno, každá epocha se vyvíjí podle dialektických zákonů a lidé závisí na epoše, a nikoli na lidské přirozenosti.

P. Naville: Když usilujete o interpretaci, říkáte: vztahujeme se k určité situaci.

[KAUZALITA V DĚJINÁCH] Pokud se nás týče, my odkazuje k analogii nebo k rozdílům sociálního života oné epochy ve srovnání s naší. Kdybychom se naopak pokoušeli analyzovat tuto analogii podle nějakého abstraktního vzoru, nikdy bychom k ničemu nedospěli. Předpokládejme tedy, že za dva tisíce let budou k dispozici pro analýzu současné situace jen obecné teze o lidském údělu: Co bude možné podniknout pro retrospektivní analýzu? Vůbec nic.

J.-P. Sartre: Nikdy jsme si nemysleli, že by nebylo nutné analyzovat lidské úděly a individuální záměry. To, co nazýváme situací, je právě souhrn materiálních a psychoanalytic-

kých podmínek, které v dané epoše definují určitý celek.

P. Naville: Nedomnívám se, že by vaše definice odpovídala vašim textům. Přece jen z nich plyne, že vaši koncepci situace nelze ani zdaleka ztotožňovat s marxistickou koncepcí, protože popírá kauzalitu.

[KAUZALITA] Vaše definice není přesná; často obratně přechází od jednoho stanoviska k druhému, aniž je sdostatek důsledně definuje. Pro nás znamená situace daný celek, který odhaluje celá série determinací, a to determinací kauzálního typu včetně kauzality statistických typů.

J.-P. Sartre: [KRITIKA MARXISTICKÉ KAUZALITY] Hovoříte o kauzalitě statistického řádu. To nic neříká. Nechtěl byste mi jasně upřesnit, co rozumíte kauzalitou? V ten den, kdy mi to nějaký marxista vysvětlí, uvěřím v marxistickou kauzalitu. Když se s vámi mluvím o svobodě, říkáte pořád jen: pardon, ale je tady kauzalita. O této tajuplné kauzalitě, která je smysluplná jedině u Hegela, nedovedete nic říct. Sníte o marxistické kauzalitě.

P. Naville: Připouštíte, že je vědecká pravda? Mohou být oblasti, které nevykazují žádný druh pravdy.

[VĚDECKÁ PRAVDA] Ale svět objektů – doufám, že ho přece jen připouštíte – je svět, kterým se zabývají vědy. Nuže, pro vás je to jen svět jisté pravděpodobnosti, který nedosahuje pravdy. Svět objektů, jenž je světem vědy, tedy nepřipouští absolutní pravdu. Jeho pravda je relativní. Připustíte nicméně, že vědy používají pojmu kauzalita?

J.-P. Sartre: Naprosto ne. Vědy jsou abstraktní, studují variace rovněž abstraktních faktorů, a nikoli reálnou kauzalitu. Jedná se o univerzální faktory na takové rovině, na níž lze vždy studovat jejich vazby. Zatímco v marxismu jde o studium jedinečného celku, v němž je hledána kauzalita. To vůbec není totéž co vědecká kauzalita.

P. Naville: Uvedl jste obšrný příklad o mladíkovi, který za vámi přišel.

J.-P. Sartre: Nenacházel se snad v rovině svobody?

P. Naville: Bylo třeba mu odpovědět. Snažil bych se zjistit, čeho byl schopen, jak byl sta-

rý, jeho finanční možnosti, pokoušel bych se prozkoumat jeho vztah k matce. Možná že bych byl vyslovil pravděpodobné mínění, ale zcela určitě bych se pokoušel určit přesné hledisko, které by se možná ve skutečnosti ukázalo jako nesprávné, ale zcela určitě bych ho byl angažoval k tomu, aby něco podnikl.

J.-P. Sartre: Jestliže vás přichází požádat o radu, znamená to, že si už zvolil odpověď. Zajisté bych mu byl mohl dát radu; protože však hledal svobodu, chtěl jsem, aby se rozhodl sám. Ostatně jsem věděl, co udělá, a on to také udělal.

Jean-Paul Sartre pronesl svou přednášku *Existencialismus je humanismus* v klubu *Maintenant* v Paříži 29. října 1945. Podle dobových svědectví – patří k nim mimo jiné vzpomínky Simone de Beauvoire – účast na ní překonala všechna očekávání. Přednáška vyvolala nadšenou i kritickou odezvu a stala se přímo symbolickým vyjádřením hlavních tezí sartróvského existencialismu. Přispělo k tomu nepochybně její první knižní vydání, k němuž došlo velmi rychle: v dlouhém dopise, který začala Simone de Beauvoire psát 13. prosince 1945 Sartrovi, jenž tehdy plul na lodi do Spojených států, se zmiňuje krom jiného, že dokončila korekturu jeho přednášky.¹ Ta pak vyšla v březnu 1946 v nakladatelství Nagel, v edici pascalovského názvu *Pensées* (Myšlenky). Česky vyšla Sartrova přednáška poprvé také velmi rychle, vzhledem k okolnostem vlastně téměř bezprostředně po knižním vydání originálu. V překladu Zdeňka Lorence a Jindřicha Chalupického ji vydala revue posledně jmenovaného nazvaná *Listy*.² Překladatelé sice do svého vydání nezahrnuli dosti obsáhlou diskusi, která se rozproudila bezprostředně po Sartrově přednášce a kterou obsahuje její knižní podoba (proto jsme ji pojali do tohoto

vydání), čtenáři *Listů* se zato mohli seznámit s kritickými výhradami k existencialismu z pera Jana Patočky.³

Od prvního českého vydání Sartrovy přednášky tedy uplynulo bezmála šedesát let (zatím poslední slovenské vydání v bratislavském nakladatelství Slovenský spisovateľ je z roku 1997), během nichž sartrův existencialismus přestal vyvolávat bezmezný nadšení i zuřivý odpor, který mnohdy sjednocoval do jednoho protisartrovského šiku jinak nesmiřitelné protivníky, a stal se prostě součástí dějin filosofie a vůbec intelektuálních dějin Francie a Evropy druhé půle 20. století. Dnes, s odstupem tolika desetiletí, je nám asi povětšinou již velmi vzdálena vzrušená dobová atmosféra čerstvě poválečné Evropy a zejména Francie, do níž Sartrova přednáška o tom, že jedině existencialismus je skutečným, opravdovým humanismem, vpadla s kouzlem neotřelosti, novosti a odvahy, jak se předtím a potom podařilo jen málokomu.

Právě tento ráz až syrové novosti, neotřelosti, intelektuální odvahy zůstal se Sartrovou přednáškou trvale spojen v paměti těch, kdo ji přímo nebo zprostředkovaně ve svém mládí zažili. Jejich nadšení snadno odoláva-

lo věcné kritice (Patočkova výše zmíněná kritika nebo kritika Jeana Wahla či George Gusdorfa mohou sloužit jako její příklad), tím spíše pak mnohdy jen ideologicky motivované kritice, ať už z konzervativního tábora (Juliena Bandy například) či z okruhu literárního hnutí tzv. *husarů*⁴ nebo z tábora ortodoxních marxistů, jako byli např. Jean Kana-pa, Georges Lefebvre a Roger Garaudy, kteří patřili nepochybně k nejostřejším Sartrovým kritikům tohoto údobí. Ještě po dvaceti letech, v roce 1964, krátce poté, co Sartre odmítl Nobelovu cenu, vyzvedl Gilles Deleuze jednoznačně Sartra údobí přednášky *Existencialismus je humanismus* jako příklad intelektuální odvahy, kterou se musí vyznačovat ten, koho považuje nastupující filosofická generace za svého „mistra myslitele“. Deleuze doslova píše – a já mám za to, že jeho slova je vhodné ocitovat v této souvislosti v úplnosti, má-li být zřejmé, proč tak zapůsobila jedna Sartrova přednáška v atmosféře poválečné doby –, že je smutné, postrádají-li nastupující generace příklad „mistra myslitele“. Nemusí to ovšem nezbytně být jen univerzitní profesor, ale prostě kdokoliv, někdo, kdo si právě jako Sartre zvolí a důsledně drží marginální pozici vzhledem k akademickému

světu, a kdo je právě proto schopen oslovovat veřejnost radikálně nově; je to člověk nebo lidé, „kteří umí vynalézt uměleckou nebo literární techniku a nalézt takové způsoby myšlení, jež odpovídají naší *modernitě*, tedy stejně tak našim nesnázím jako neurčitým projevům nadšení. Víme, že umění, a dokonce i pravda mají jen jednu jedinou hodnotu, tu z ‚první ruky‘, autentickou novost toho, co se říká, jakousi ‚melodii‘, která to podmalovává. Toto vše byl pro nás (pro generaci, které bylo dvacet v době osvobození) Sartre. Kdo jiný než Sartre dokázal tehdy říci něco nového? Kdo nás učil nově myslet? Dřív Merleau-Pontyho, jakkoli brilantní a hluboké, bylo profesorské a v mnoha ohledech záviselo na Sartrovi. (Sartre rád lidskou existenci připodobňoval ne-bytí jakési „díry“ ve světě: malá jezírka nicoty, jak říkával. Merleau-Ponty je ale považoval za záhyby, jednoduché záhyby a řásnění: Tak se lišil tvrdý a pronikavý existencialismus od mírnějšího, rezervovanějšího existencialismu.) Camus, bohužel, představoval jednak nafouklou zálibu ve ctnosti, jednak absurditu z druhé ruky; Camus se dovolával zatracovaných myslitelů, avšak veškerá jeho filosofie nás vracela k Lalandovi a Meyersonovi, k autorům, které

dobře zná každý maturant. Nová témata, určitý nový styl, nový polemický a útočný způsob kladení problémů, to vše přicházelo se Sartrem. V chaosu a v nadějích na osvobození jsme nalézali a znovunalézali všechno: Kafku, Husserla a Heideggera, nekonečné vyrovnávání se s marxismem, elán nového románu. Vše šlo přes Sartra nejen proto, že jako filosof byl nadán géníem totalizace, ale protože dokázal vynalézat nové. První představení *Much*, vydání *Bytí a nicoty*², přednáška *Existencialismus je humanismus*, to vše byly události, z nichž jsme se po dlouhých nocích učili totožnosti myšlení a svobody.“⁶

A znovu Gilles Deleuze, nebo chceme-li, ještě jednou Gilles Deleuze při jiné příležitosti: „V době osvobození jsme zůstávali bizarně sevřeni dějinami filosofie. Prostě jsme vstupovali do Hegela, Husserla a Heideggera; vrhali jsme se jako mladí psi na scholastiku, jež byla horší než ta středověká. Naštěstí zde byl Sartre. Sartre, to bylo naše ‚vně‘, byl to opravdu závan čerstvého vzduchu ze dvora (a málo záleželo na tom, vědět, jaký byl vlastně jeho vztah k Heideggerovi z hlediska nějaké budoucí historie). Ze všech možností Sorbonny představoval právě on jedinečnou kombinaci, jež nám dodávala sílu k tomu,

abychom snášeli nové nastolení pořádku. A Sartre tím nikdy nepřestal být, ne snad modelem, metodou nebo příkladem, ale trochou čistého vzduchu, proudem vzduchu, i když přicházel z kavárny Flore, byl to intelektuál, který jedinečně měnil situaci intelektuála. Je hloupé tázat se, zda Sartrem něco začíná, anebo končí. Jako všechny věci a tvůrčí lidé, také on je uprostřed, roste uprostřed. Zůstává skutečností, že jsem se tehdy necítil přitahován existencialismem ani fenomenologií, ač opravdu nevím, proč vlastně, ale když jsme k nim dospěli, tak už to byla historie, příliš mnoho metody, napodobování, komentáře a interpretace, krom Sartrova prostřednictví.⁷ Deleuze ještě jednou vyjádřil tento svůj postoj na sklonku svého života oceněním Sartra jako posledního filosofa: „Vidíš,“ řekl v rozhovoru s Bernardem-Henrim Lévyem, „posledním filosofem byl Sartre, a my mu dlužíme za všechno...“⁸ Toto ocenění Sartra jako posledního filosofa (*Sartre, le dernier philosophe* – je jistě zajímavé, že právě toto Deleuzovo označení Sartra za *posledního filosofa* posloužilo jako titul jedné významné knihy věnované Sartrově filosofii⁹) je o to významnější, že v roce 1946 chápal Deleuze právě Sartrovo

spojení existencialismu s humanismem (*existencialismus je humanismus*) jako nepřijatelný návrat či přihlášení se k *starému* humanismu¹⁰, ke staré filosofii subjektu. Jak však ukazují předchozí citace, navzdory tomuto podezření vnesl právě Sartre v době své přednášky o existencialismu jako humanismu do francouzské akademické filosofie závan, proud čerstvého vzduchu. Ostatně právě o tom podává dobré, byť jistě zaujaté, svědectví Simone de Beauvoire ve svých pamětech, jak jsem uvedl na začátku. Beauvoirová se v nich zmiňuje¹¹, že podzim roku 1945 znamenal jakousi „existencialistickou ofenzivu“, kterou rozpoutali Sartre i ona sama, protože víceméně náhodně takřka ve stejnou dobu vyšel její román *Krev druhých* (*Le sang des autres*), řazený současnou kritikou také již pod hlavičku existencialistické literatury, jako vše ostatní, co tehdy ona a Sartre napsali. Bez ohledu na Sartrův protest vůči označení „existencialistický“, jehož autorem byl ostatně filosof Gabriel Marcel, se název rychle ujal. Pod hlavičku existencialismu, existencialistické filosofie a literatury bylo pak řazeno a klasifikováno vše, co jak Sartre, tak Beauvoirová v rychlém sledu na podzim 1945 a později vydali. Nejen tedy její

román a první dva díly Sartrova románu *Cesty svobody* (*Chemins de la liberté*), nejen Sartrova přednáška, o níž zde píšeme, ale také její vlastní přednáška o románu a metafyzice, ostatně pronesená ve stejném klubu *Maintenant*, v němž vystoupil Sartre. Do této „existencialistické ofenzivy“ patřila rovněž generálka jedné divadelní hry Simony de Beauvoire (*Bouches inutiles*) a vydání prvního čísla revue *Temps modernes*, jejímiž zakladateli byli právě J.-P. Sartre a Simone de Beauvoire a do něhož přispěly další známé osobnosti, jako R. Aron či A. Camus.

Zdánlivě příjemným průvodním jevem této „ofenzivy“ byla náhlá pozornost veřejnosti a tisku, jaké se dostávalo jejím autorům. Jejich oblíbená kavárna Flore přestala pro ně být místem intimního posezení v kruhu přátel: byli zde i jinde na očích veřejnosti stejně tak, jako když před ní v nějakém sále vystupovali s přednáškou. Obrovský, nečekaný zájem o Sartrovu přednášku *Existencialismus je humanismus* v klubu *Maintenant* – výsledkem byla zcela přeplněná místnost, omdlévající posluchači, ovace – to vše může působit dnes dosti neuvěřitelně až bizarně, právě jen jako příklad oné *pěny dní*, jak o ní píše Boris Vian, sám ironický pamětník a účast-

ník módy existencialismu, která se zmocnila Paříže na sklonku druhé světové války a těsně po ní. Sama Simone de Beauvoire analyzuje tuto módu existencialismu, rozpoutanou jí a Sartrem, mnohem nemilosrdněji, totiž jako projev naprostého nepochopení toho, oč Sartrovi a jí samotné vlastně šlo.

Úspěch existencialismu byl totiž dle Beauvoirové do značné míry vedlejším produktem snahy celé francouzské poválečné společnosti pokusit se vyvážit druhořadé mocenské postavení Francie, k němuž ji odsoudila válka. Literatura a móda *haute couture*, to bylo vše, co po válce Francii zbylo; byly to jediné dva produkty, jimiž se Francie mohla i nadále představovat světu jako velmoc, píše Simone de Beauvoire. Sebeskromnější literární dílo bylo proto vynášeno do nebes.¹² Sartre i ona sama byli tímto náhlým ohlasem, úspěchem, slávou zaskočeni: s ničím podobným nepočítali. Ještě mnohem později, v rozhovorech se Simonou de Beauvoire, jež s ním uskutečnila v roce 1974, se Sartre vrací k onomu náhlému a nečekanému fenoménu slávy, jenž propukl s nevídanou silou po jeho přednášce o existencialismu a humanismu, jako k čemusi pochybnému, nemístnému a efemérnímu.

Nebyla to opravdová sláva, jak si ji od mládí představoval: ta se mohla a snad i měla podle jeho přesvědčení dostavit až po smrti – pokud vůbec. „Ohlas, kterého jsem dosáhl po válce, mně zabránil toužit po čemkoli jiném, ale nikdy jsem ho nezaměňoval se slávou, která přichází potom, ať už ji budu nebo nebudu mít.“¹³ Dav, který se tísnil na jeho přednášce na podzim 1945, mu podle jeho slov vůbec nebyl sympatický¹⁴, nepochybně proto, že ho vinil z *neupřímnosti* (*mauvaise foi*). Byl to totiž dav, v němž převládali *maloměstáci*, oni *petits-bourgeois*, kteří, jak píše Simone de Beauvoire, náhle, alespoň na první pohled, se Sartrem souhlasili. Ale v čem? Dostihla je totiž v podobě války a jejich hrůz Historie, ona historie s majuskulním H, která je – ostatně stejně jako Sartra – vytrhla z jejich pohodlného klidu, z jejich víry v ustálené, neměnné hodnoty klidného, mírného pokroku. Toto znejistění dějinami, toto vytržení z nekonfliktní víry v klidné, věčné jistoty je vrhalo vstříc Sartrovi: domnívali se, že jim nabídne ideologii, která je zbaví nejistoty a poskytne jim útěchu. V tom se ovšem podle Beauvoirové velice mýlili. Nová morálka, kterou jim Sartre nabízel, nebyla vůbec jejich, a i když souhlasili s jeho

kritikou společnosti, která se jim najednou ukázala vlivem oné historie s velkým H, tedy vlivem tragického zážitku války, jako cosi zpochybněného, nebyli přesto vůbec ochotni přijmout, že se to týká rovněž jich samých jako jednotlivců. „Byli ochotni vyslechnout si o sobě několik bezbolestných pravd, nikoli podívat se sobě do tváře.“¹⁵ Sartre je vyzýval, aby na sebe vzali zodpovědnost, která prostě přesahovala jejich možnosti, a tím je iritoval. Navíc byl nezařaditelný: publikum jeho slavné přednášky (a dodejme, že v mnoha ohledech veřejnost vůbec) bylo zvyklé na vysloveně komunistické intelektuály, ti je již nešokovali, vědělo, co si s nimi počít. Se Sartrem si však rady nevědělo. Poznávalo se v tom, co říkal, ale odmítalo ho sledovat. Sartre „k němu hovořil jeho jazykem, ale užíval ho k tomu, aby mu řekl, co si nepřálo slyšet. Přicházelo k němu, vracelo se k němu, protože kladl otázky, které si samo kladlo: prchalo, protože jeho odpovědi ho bolely.“¹⁶

Historik Pierre Nora v chronologickém přehledu nazvaném *Myšlenky ve Francii let 1945–1988*¹⁷ v první části této knihy, věnované právě roku 1945, píše ve zjevném navázání na paměti Simony de Beauvoire, že sám titul Sartrovy přednášky byl „geniální ve své

jednoduchosti“ a že Sartrova teorie angažovanosti může sice dnes (to jest koncem osmdesátých let minulého století) vzbuzovat úsměv, že však „na onom počátku poválečného údobí nesla s sebou opravdový antropologický projekt: jinou intelektuální kulturu, která přiváděla do středu zájmu Marxe a Freuda, kteří byli doposud okrajoví, a vrhala plné světlo na proudy a autory, kteří zůstávali utajeni nebo byli známi jen zasvěceným – na surrealismus, jehož dějiny uveřejnil Nadeau, na Kafku, Faulknera a Dos Passose, Leirise a jeho *Věk člověka*, Blanchota, Sada ..., jinou morálku, morálku *Ticha moře* – v té době se ještě mluvilo o ‚Sartrovi a Vercorovi‘ – morálku *Sisyfa*, *Antigony* a *Caliguly*, jež tvořila námět Camusových úvodníků v novinách *Combat*, což vše se jevilo jako události; jinou politickou kulturu, ovládanou horizontem, jenž mohl být pouze revoluční. Bezprostředně poválečné údobí se definitivně a zase jednou velmi intenzivně projevilo právě v intelektuální oblasti“; to, čeho zde bylo dosaženo, což Pierre Nora ve zkratce subsumuje pod název čtvrti Saint-Germain-des-Prés, tedy oné čtvrti, k níž nejvíce tíhli stoupenci existencialismu, oběhlo celý svět.¹⁸ Dodejme, že skutečně jen pouhý jeden

měsíc po ukončení války v Evropě, tedy v červnu 1945, se katolický filosof Jean Grenier v revui *Carrefour* táže, co je vlastně důvodem politického a literárního úspěchu Alberta Camuse a Jeana-Paula Sartra¹⁹, a že již od konce předcházejícího roku běží ostrý spor o existencialismus mezi Sartrem a marxistickým filosofem Henri Lefebvrem²⁰, který pochopitelně jen zvyšuje zájem veřejnosti o existencialismus a jeho autory, Sartra především. Tomu ostatně napomohla rovněž snad vůbec první kniha věnovaná Sartrovi, z pera Roberta Campbella.²¹ Snad stojí za to připomenout jako zajímavost na okraj uvedeného sporu, který se měl vyhracovat stále víc a více, že Jean Beaufret, známý stoupenec a propagátor Heideggerovy filosofie ve Francii, klade v březnu roku 1945 otázku na závěr série statí o existencialismu právě u Heideggera, Kierkegaarda a Sartra, zda „nepotřebuje autentický marxismus cosi jako existencialismus“.²² A o dva roky později diskutuje o téže otázce Raymond Aron s Maurice Merleau-Pontym na půdě Collège philosophique Jeana Wahla. Konečně je třeba, byť jen velmi stručně, připomenout, že Sartrův ateistický existencialismus se velmi výrazně střetával s francouzským

křesťanským existencialismem Gabriela Marcela a dalších. Kniha Emmanuela Mouniera, zakladatele personalismu, věnovaná existencialismu vychází konečně rovněž v roce 1947.²³ Mounier ovšem existencialismus chápe jako proud evropského myšlení od antiky po současnost, a tím *de facto* rozměňuje to pojetí existencialismu, které bylo Sartrovo, pojetí existencialismu jako *volby*, jako osobního *angažování*.

Shoda mezi Sartrem a veřejností, podmíněná i umozněná bezprostředními zážitky z války, nadějemi a zklamáními, jež přineslo osvobození Francie, konec války a první měsíce nových poměrů,²⁴ byla tedy v oněch letech snad skutečná, snad jen zdánlivá nebo povrchní, spočívala možná na větším nedorozumění, než jaké bylo možno postřehnout pod povrchem módy existencialismu, která zachvátila Francii a jež rozhodně sahala rovněž mimo ni. Analýza, kterou podává o fenoménu módy sartróvského existencialismu těsně po druhé světové válce ve Francii ve svých pamětech Simone de Beauvoire, či s větším odstupem Pierre Nora v chronologii nejvýznamnějších intelektuálních událostí, k nimž došlo ve Francii v rozpětí let 1945–1988, doplňuje v jistém slova smyslu to, co

jsme o ohlasu na Sartra a jeho filosofii uvedli výše z pera Gilles Deleuze nebo Henriho-Bernarda Lévyho. Považuji však za vhodné uvést ještě jedno svědectví z mnoha, k němuž by jistě bylo možné se obrátit. Mám na mysli svědectví Jeana Wahla, filosofa o generaci staršího, než byla generace Sartróva, a který jako málokdo platil ve Francii 30. až 50. let 20. století za kompetentní autoritu ve všem, co platilo či začínalo platit ve filosofii za nové.²⁵ Jean Wahl si ve své vlastní přednášce o existencialismu, kterou pronesl hned v roce 1946, tedy krátce po přednášce Sartróvě, a to dokonce v témže klubu „Maintenant“, dobře povšiml módního rázu, jakého existencialistická filosofie nabyla. Zahájil svou přednášku – vydanou o něco později knižně²⁶ – slovy: „Když jsem vycházel před časem z kavárny Flore, potkal jsem skupinu studentů; jeden z nich předstoupil a řekl: ‚Pán je zajisté existencialista?‘ a já na to: ‚Nikoli.‘ Proč jsem řekl ‚nikoli‘? Neměl jsem čas přemýšlet, ale nepochybně slova končící na ‚ista‘ obvykle kryjí vágní obecnosti.“²⁷ Bez ohledu na módní ráz, či dokonce mondénost existencialismu mu však Jean Wahl v následujícím přiznává povahu závažného problému. Znovu se musíme ptát: proč?

Domnívám se – a čtenáři našeho vydání Sartrovy přednášky snad budou souhlasit –, že totiž v prvé řadě nešlo ani tolik o ryze filosofický jako o praktický problém. Když se Jan Patočka vyjádřil o existencialismu v závěru svého komentáře k Sartrovu existencialismu jako o „důležitém dobovém zjevu“, který „manifestuje dnešní formu filosofického protestu proti pojetí člověka, které jej činí jen a jen součástí přírody“, zapochyboval, zda se kdy existencialismu podaří překonat paradoxy, jež jsou mu vlastní, a pokud ano, zda to ještě bude existencialismus.²⁸ Patočkova zásadní námitka vůči Sartrovu existencialismu je však filosofická a zaměřuje se proti tvrzení, že existence předchází podstatě, esenci, že člověk je tím, čím sebe zvolí.²⁹ Patočka pochybuje o filosofické oprávněnosti či správnosti myšlenkové konstrukce, která toto Sartrovo tvrzení podmiňuje. Sartrovo pojetí vědomí je kruhové, jeho vědomí je současně sebevědomím, je vědomím věcí i vědomím sebe, píše Patočka a zpochybňuje jako pouhý paradox celou podstatnou Sartrovu konstrukci *nicoty* jako nezbytné podmínky práce vědomí, jež mu umožňuje rozlišit mezi tím, co je subjektem a co objektem poznání, co sice není v Sartrově pojetí, jak ho

reprodukuje Patočka, *něčím*, je to pouhé *nic*, které však na vědomí tlačí a tak mu umožňuje – jakožto negace – chápat a rozlišovat věci, orientovat se. Patočka takovou konstrukci vědomí odmítá jako kruhovou, jak jsem již zmínil: naše reflexe něčeho je vždy předmětnou reflexí, dokonce i tehdy, když „konstatujeme, že myslíme nebo cítíme, jde o předmětné já, nikoli já ve vlastním smyslu subjektivní“.³⁰

Patočkova výhrada vůči Sartrovu odmítání veškeré podstaty zpochybněním či odmítnutím Sartrovy konstrukce vědomí ovšem jako by implicitně zpochybňovala rovněž právě to, co patrně nejvíce fascinovalo a zároveň popuzovalo současníky Sartrovy přednášky o tom, že existencialismus je humanismem, totiž roli volby, zodpovědnosti, angažovanosti a svobody, tolik důležité v Sartrově pojetí toho, co je skutečný humanismus, nemyslitelný bez Sartrova pojetí subjektu. Klasický, tradiční humanismus považuje lidskou důstojnost za samozřejmý předpoklad lidství. Právě to však Sartre ve své přednášce výslovně odmítl.³¹ A nevyjádřil snad toto odmítání jakékoli hypotetické podstaty, esence člověka, jež by měla určovat, čím kdo je, dalším, takřka soudobým

textem, totiž svými *Úvahami o židovské otázce*?³² Mnohými byl proto obviňován z jakéhosi antihumanismu, aby zase dlouho po Sartrově smrti, dlouho poté, co odezněly spory a vášně, jež vyvolala jeho přednáška a jeho mnohdy sporné vystupování v následujících letech, byl právě v Sartrově pojetí subjektu a humanismu rozpoznán nejen filosofický předchůdce mnoha novějších a současných pojetí dekonstrukce tradičního humanismu, ale rovněž takového pojetí člověka, jež mu přiznává lidská práva i tehdy, když v něm již nevidí nezbytné dědice Člověka s majuskulním Č, ať už ve smyslu dědice křesťanské tradice, nebo ve smyslu tradice osvícenství.³³ A to právě proto, že člověk není subjektem jakousi svou hypotetickou „podstatou“, nýbrž intencionalitou svého vědomí a svou vůlí, jež se ovšem vztahují rovněž na druhé a dávají nám je vidět takové, jaké si je vidět přejeme, jak Sartre s notným zjednodušením, ale lapidárně ukázal ve své přednášce. Všechny tyto skutečnosti, jež ukazují Sartra jako radikálního myslitele *svobody jedince v situaci, tedy v dějinách, ovšem takového jedince, jenž je zodpovědný vůči sobě samému i vůči lidstvu*, jehož svoboda nepředstavuje žádný nihilismus navzdory nepochopení mnoha

Sartrových kritiků – všechny tyto skutečnosti jsou důvodem, proč si jeho přednáška z října 1945 zachovává svůj význam: není to jen historický dokument jedné epochy a jednoho myslitele, nýbrž představuje určitou trvalou a stále platnou výzvu.

POZNÁMKY

- 1 Simone de Beauvoire, *Lettres à Sartre*, Paris, Gallimard 1990, II. sv., dopis č. 258, str. 260. Dopis sice datuje čtvrtkem 14. 12. 1945, ale pokračuje v něm i následující dny; dokončení korektury Sartrových přednášky zmiňuje mezi událostmi následující soboty.
- 2 Viz *Listy. Čtvrtletník pro umění a filosofii*, ročník I., Praha, Melantrich 1946, str. 419–433.
- 3 Jan Patočka, *Pochybnosti o existencialismu. Několik poznámek*, tamtéž, str. 360–363. Neuvádím notoricky známé *Sešity o existencialismu* od Václava Černého, které mapovaly existencialismus rovněž velmi pohotově, ani některé další dobové české a slovenské ohlasy a reakce, protože to není ani cílem, ani námětem tohoto doslovu.
- 4 Viz Petr Kyloušek, *Literární hnutí husarů ve Francii po roce 1945*, Brno, Masarykova univerzita 2002. Oněmi husary byli mladí nekonformní autoři Roger Nimier, Jacques Laurent, Michel Déon, Antoine Blondin. Viz tamtéž, kap. I. a II. Zejména Jacques Laurent nešetřil kritikou Sartra jako romanopisce., např. svou statí „Paul et Jean-Paul“, uveřejněnou v Mauriacově revui *La Table Ronde*, 38. únor 1951. Viz tamtéž, kap. III, str. 48.
- 5 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard 1943.
- 6 Gilles Deleuze, „Il a été mon maître“, in: G. Deleuze, *L'île déserte et d'autres textes*. Paris, Les éditions de Minuit 2002, str. 109n, původně in: *Arts*, 28. listopadu 1964, str. 8–9.
- 7 Gilles Deleuze – Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Champs/Flammarion 1996, str. 19.
- 8 Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre. Enquête philosophique*, Paris, Bernard Grasset, 2002, str. 260. Český překlad této knihy vyšel v nakladatelství Host.
- 9 Viz Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Bernard Grasset, 1993.
- 10 Viz B.-H. Lévy, cit. d., str. 259.
- 11 Simone de Beauvoire, *La force des choses*, Paris, Gallimard, edice Folio, sv. I., str. 60n.
- 12 S. de Beauvoire, cit. d., str. 61.
- 13 Simone de Beauvoire, *La cérémonie des adieux, suivi des Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard 1981, str. 213. Cituje z praktických důvodů z francouzského originálu.
- 14 Tamtéž, str. 212.
- 15 Simone de Beauvoire, *La force des choses*, cit. d., str. 62.
- 16 Tamtéž, str. 63.
- 17 Viz *Les Idées en France 1945–1988. Une chronologie*, Chronologie coordonnée et établie par Anne Simonin et Hélène Clastres, Paris, Gallimard 1989, edice Folio. Obsah této knihy vyšel původně z velké části v padesátém čísle revue *Le Débat*, kterou řídí právě Pierre Nora.
- 18 Pierre Nora in: *Les Idées en France 1945–1988*, cit. d., str. 30–31.
- 19 Jean Grenier přispěl rovněž do sborníku věnovaného existencialismu, který pod názvem *L'existence* vyšel ještě v roce 1945 v nakladatelství Gallimard v Paříži. Na sborníku se podílela celá řada významných esejistů a filosofů, jako Albert Camus, Brice Parain nebo Maurice de Gandillac, Louis Lavelle,

René Le Senne, Etienne Gilson, Alphonse de Waelens, Louis Lavelle.

- 20 J.-P. Sartre uveřejnil v prosinci 1944 v kulturní příloze (řídil ji Francis Ponge, jeho jméno se objevuje v Sartrově přednášce) komunistického týdeníku *Action*, č. 17, stať „À propos de l'existentialisme: Mise au point“. Vyrovnal se v ní s některými kritikami na adresu existencialismu ze strany francouzských komunistů. Právě na tuto Sartrovu stať reagoval v červnu 1945, v témž týdeníku *Action*, č. 40, Henri Lefebvre stať „Existentialisme et marxisme: Réponse à une mise au point“. Sartra v ní označil za idealistu, subjektivistu, který vymýšlí zbraně proti marxismu. Srov. Michel Contat – Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée*, Paris, Gallimard 1970, str. 109. V této souvislosti pouze připomínám známou skutečnost, že se diskuse Sartra s marxisty a s komunisty zdaleka nevyčerpala v této bezprostředně poválečné době, viz např. *Marxisme et existentialisme: Controverse sur la dialectique*, par Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, Jean Orcel. Paris, Plon 1962, řada „Tribune libre“ (česky Praha 1966). Srov. rovněž knihy Jany Novozámské, *Existoval existencialismus? Výzva ztroskotání J.-P. Sartra*, Praha, Filosofia 1998.
- 21 Robert Campbell, *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*, Paris, Editions Pierre Ardent 1945, 2. vyd. 1946.
- 22 Viz *Les Idées en France 1945–1988*, cit. d., str. 16.
- 23 Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël 1947.
- 24 Poznámaly je jak hospodářské potíže válkou velmi postiženou zemí, tak vnitropolitické a zahraniční

problémy, jež přinášela začínající studená válka, zdoluhavý a bolestný proces dekolonizace a mnohé další, které pochopitelně velmi výrazně ovlivňovaly rovněž intelektuální život v zemi. Podotkněme jen, že prozatímní vláda vedená generálem de Gaullem vydržela pouze do jara 1946, že země měla o 1 386 123 méně obyvatel než v roce 1936 a že její národní hospodářství nedosahovalo ani výkonu srovnatelného s rokem 1929! Začínající tzv. IV. republiku navíc poznamenávaly permanentní sociální konflikty, stávkový, velmi špatná zásobovací situace a krize měny, a také to, že byla trvale cílem útoků jak ze strany de Gaulla a jeho straníků, tak ze strany Francouzské komunistické strany (ve volbách v listopadu 1946 získala dokonce 28,2 % všech hlasů, a byla nejsilnější stranou ve Francii), jež se podílela na prvních vládách až do května 1947, kdy teprve komunistické ministry vyloučil z vlády tehdejší její předseda P. Ramadier.

- 25 Jean Wahl (1888–1974), francouzský filosof, profesor na Sorbonně od roku 1936. Založil v roce 1946 *Collège philosophique* právě jako neformální středisko pro setkávání filosofů nejrůznějších směrů. Od roku 1950 řídil prestižní *Revue de métaphysique et de morale*, od roku 1960 byl předsedou Francouzské filosofické společnosti. Mezi jeho práce patří mimo jiné právě *Petite histoire de l'existentialisme (Malé dějiny existencialismu)*, Paris, L'Arche 1950, k níž se odvolávám dále v textu.
- 26 Viz předchozí poznámku.
- 27 Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, cit. d., str. 11.
- 28 Viz Jan Patočka, „Pochybnosti o existencialismu“, cit. d., str. 363.

- 29 Viz tamtéž, str. 361.
- 30 Viz tamtéž, str. 362. Jde ovšem o velmi složitou otázku, odkazují zde např. na již výše uvedenou knihu Alaina Renauta, *Sartre, le dernier philosophe*, zejména na část I, kap. 3. (La question du néant) a na část III, kap. 2. (De l'ontologie à l'éthique).
- 31 Odmítl to ve skutečnosti již v románu *Nevolnost*, uveřejněném před válkou, a také ve svých *Zápiscích z podivné války* (*Carnets de la drôle de guerre*) z let 1939–1940, jak na to upozorňuje např. Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris-Bruxelles, De Boeck Université 1998, str. 106n.
- 32 Viz Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Paul Morihien 1946. Reedice Paris, Gallimard 1954, v edici Idées téhož nakladatelství 1961. Úryvek z tohoto díla vyšel pod názvem *Portrait de l'antisémite* v *Les Temps modernes*, č. 3 ovšem již v prosinci 1946. Srov. Michel Contat – Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, cit. d., str. 139n.
- 33 Srov. např. Henri-Bernard Lévy, *Le siècle de Sartre. Enquête philosophique*, cit. d., str. 267–268.

OBSAH

Existencialismus je humanismus	7
Diskuse	59
Jedna přednáška Jeana-Paula Sartra (Petr Horák)	85

JEAN-PAUL SARTRE
EXISTENCIALISMUS
JE HUMANISMUS

Edice Krystal, svazek 4.

Z francouzského originálu
L'existentialisme est un humanisme
(Paříž, Les Editions Nagel 1970 [1946¹])
přeložil a doslovem opatřil Petr Horák.
Typografie Vladimír Verner
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2004 jako svou 564. publikaci
Vydání první. Stran 112
Odpovědný redaktor Martin Žemla
Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a.s.
Doporučená cena 138 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 1, Bartolomějská 9
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 80-7021-661-1

Tento svazek přináší nový překlad Sartrovy přednášky spolu s rozsáhlejší diskusí, která se po ní rozproudila. Text je doplněn doslovem překladatele Petra Horáka, který toto závažné filosofické dílko zasazuje do historických souvislostí. Osvětluje zároveň příčiny, proč Sartrova přednáška i celé jeho filosoficko-literární dílo nalezly nebývale široký ohlas.

Vedle zde předkládaného textu proslul Sartre svým rozsáhlým filosofickým spisem *Bytí a nicota* (L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique, 1939), zejména však svými literárně filosofickými a dramatickými díly *Nevolnost* (La Nausée, 1938), *Zed* (Le mur), 1939, *Mouchy* (Les Mouches, 1943), *S vyloučením veřejnosti* (Huis-clos, 1944), *Cesty svobody* (Les Chemins de la liberté, 1945–49), *Ďábel a pánbůh* (Le Diable et le bon dieu, 1951), *Vězňové z Altony* (Les Séquestrés d'Altona, 1959), *Slova* (Les Mots, 1963) aj.