

**UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Natálie Puchmertlová

Druhý u Jeana-Paula Sartra

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. Taťána Petříčková, Ph.D.

Praha 2019

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Datum:

Podpis:

Děkuji Mgr. Taťaně Petříčkové, Ph.D. za vedení této bakalářské práce.

ABSTRAKT

Tato bakalářská práce je věnována problému druhého v díle Jeana-Paula Sartra. Na úvod je vymezeno pojetí druhého u Edmunda Husserla (*Karteziánské meditace*), jakožto filosofa, jehož teorie je výchozím bodem pro všechny reflexe týkající se druhého – tedy také reflexe Sartrovy. Hlavní část práce je pak tvořena interpretací samotné Sartrovy teorie intersubjektivit, jak ji zpracoval v *Bytí a nicotě*. Nejprve je rozebrána Sartrova koncepce pohledu, dále jeho pojetí těla a v neposlední řadě konkrétní vztahy k druhým. Na závěr je představena kritika Sartrovy teorie od několika vybraných autorů.

Klíčová slova: druhý, intersubjektivita, objekt, subjekt, Husserl, Sartre

ABSTRACT

This bachelor thesis is focused on the problem of the Other as it is formulated in the work of Jean-Paul Sartre. At first I define the conception of the Other by Edmund Husserl (*Cartesian Meditations*) as a philosopher whose theory is the starting point for every further reflection about The Other – so also for Sartre's reflection. The main part of this thesis is constituted by the interpretation of Sartre's theory of intersubjectivity itself as he defined it in *Being and Nothingness*. At first I analyse Sartre's conception of the look, then his conception of the body and at last but not least specific relations with Others. The very end of this thesis is composed of critique of Sartre's theory.

Key words: the Other, intersubjectivity, object, subject, Husserl, Sartre

OBSAH

ÚVOD.....	6
1. DRUHÝ U EDMUNDA HUSSERLA.....	9
2. DRUHÝ U JEANA-PAULA SARTRA.....	13
2.1. Základní vymezení Sartrový filosofie.....	13
2.2. Teorie druhého.....	16
2.3. Pohled.....	17
2.4. Tělo.....	25
2.4.1. První ontologický rozměr těla: tělo jako bytí-pro-sebe.....	25
2.4.2. Druhý ontologický rozměr těla: tělo jako bytí-pro-druhé.....	26
2.4.3. Třetí ontologický rozměr těla.....	27
2.5. Konkrétní vztahy k druhým.....	29
2.5.1. První postoj vůči druhým.....	30
2.5.1.1. Láska.....	30
2.5.1.2. Masochismus.....	33
2.5.1.3. Řeč.....	34
2.5.2. Druhý postoj vůči druhým.....	35
2.5.2.1. Touha.....	35
2.5.2.2. Sadismus.....	38
2.5.2.3. Lhostejnost.....	39
2.5.2.4. Nenávist.....	41
2.5.3. Spolubytí.....	42
2.5.3.1. Objekt-my.....	43
2.5.3.2. Subjekt-my.....	44
2.6. Kritika Sartrový teorie druhého.....	44
ZÁVĚR.....	48
POUŽITÁ LITERATURA.....	50

ÚVOD

Elementární součástí lidské zkušenosti je zkušenost s druhým – žijeme ve světě ve vztazích s druhými lidmi. Dokud existenci druhého jen prožíváme a nepokoušíme se ji reflektovat, připadá nám samozřejmá. Když se nad ní však zamyslíme, objeví se problémy.¹

Náplní této práce je interpretace teorie druhého od Jeana-Paula Sartra, jak ji zkoncipoval v *Bytí a nicotě*. Na úvod vymezují fenomenologické pojetí intersubjektivnosti Edmunda Husserla², jehož Barbaras označuje za „prvního filosofa, který se pokusil o restituci skutečné zkušenosti druhého, aniž by nechal stranou její rozporuplné aspekty“³ a také za „filosofa, jehož analýza představuje pro všechny reflexe týkající se druhého nevyhnutelný výchozí bod už jen proto, že problém je v ní kladen v celé své naléhavosti“.⁴ Tato práce nemá za cíl komparovat Husserlovo a Sartrovo hledisko. Husserlova teorie je zde představena kvůli jejímu významu a vlivu, který měla na teorii Sartrova. Záměrem je představení toho, co pro Sartra druhý znamená a jakou úlohu má jeho vynoření pro mé ego.

Po nastínění Husserlovy teorie druhého přecházím k základnímu vymezení Sartrovy filosofie. Zde je stěžejní rozlišení mezi dvěma typy bytí, tj. mezi bytím pro sebe a bytím o sobě. Bytí pro sebe je lidské vědomí, je to člověk jakožto svobodné bytí, u nějž existence předchází esenci, a jenž je tudíž naprosto odkázán sám na sebe a na své volby. Právě v tom spočívá jeho svoboda – nejprve není ničím, teprve poté se sám určuje, a to především svými činy. Člověk je projekt, který se vztahuje ke své minulosti a budoucnosti, nedokáže spočinout v přítomnosti, a tak *je tím, čím není* – bytí člověka je tedy veskrze negativní. Člověk je transcendencí a svým vlastním základem se může stát až po smrti. Naopak bytí předmětné je bytím o sobě, toto bytí je, na rozdíl od bytí pro sebe, pozitivní – je samo sebou. Cílem člověka je pak dle Sartra bytí-pro-sebe-v-sobě, tedy bytí Bohem, což je však neuskutečnitelné.

¹ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 5.

² HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas, 1968.

³ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 9.

⁴ Tamtéž, s. 14.

Dále se dostávám k interpretaci samotné Sartrovy teorie intersubjektivit, jak ji zpracoval v *Bytí a nicotě*. Nejprve předkládám východiska, která Sartre shledává jako nezbytná pro teorii druhého. Poté vykládám Sartrovu koncepci pohledu, jež představuje můj základní vztah k druhému, moje bytí pro druhého. Rozebrán je smysl tohoto pohledu a základní city, jejichž prostřednictvím toto bytí prožívám. Nejvýznamnější z těchto pocitů pro Sartra představuje stud. Stud mohu zakoušet jen před pohledem druhého člověka – stydím se před ním za to, co jsem, a druhý mi tak zprostředkovává novou dimenzi mého bytí, bytí v sobě, neboli předmětné bytí. Toto bytí je vnější, není mi přístupné a nedokáži ho tedy poznat. Jediné, co o něm vím, je to, co se dozvídám prostřednictvím druhého – druhý mi přisuzuje nějaké kvality a já je přijímám. Spolu s příchodem druhého se mi odcizuje svět, který mi v jeho nepřítomnosti patřil, moje možnosti se mění v možnosti druhého. Vždy když je druhý subjektem, jsem já objektem a naopak. Mou snahou je pak udržet druhého v jeho předmětném bytí, avšak jsem permanentně ohrožen jeho pohledem.

Právě v tomto objektivním bytí (a pouze v něm), které je určeno jeho tělem, je mi druhý přístupný. Jelikož se tedy předmět, kterým je pro mne druhý (a naopak předmět, kterým jsem já pro druhého) jeví jako tělo, zabývá se dále Sartre právě tímto fenoménem. Dostáváme se k rozlišení tří ontologických rozměrů těla. Jedná se o tělo jako bytí-pro-sebe, tělo jako bytí-pro-druhého a konečně moje tělo tak, jak ho vnímá druhý. V prvním případě jsem svým žitým tělem – tělo je tělem jednajícím; v druhém případě je mé tělo předmětem mezi jinými předměty; v třetím případě uchopuji své bytí jakožto bytí poznávané druhým, toto bytí je mi nepřístupné.

Po vymezení bytí těla přecházím k rozboru konkrétních vztahů k druhým. Jedná se o vztahy, které s druhým mám uprostřed světa, jež společně sdílíme. Tyto vztahy jsou reakcí na mé zpředmětnění. V základu můžeme rozlišit dva typy postojů: v prvním usiluji o podmanění si svobody druhého, aniž bych však usiloval o její popření – druhého zde uznávám jako subjekt (jde o lásku, řeč a masochismus); v druhém postoji mi jde o zpředmětnění druhého společně s podmaněním si jeho svobody (zde se jedná o lhostejnost, touhu, nenávisť a sadismus). Všechny tyto postoje vedou k nezdaru: nejsme uspokojeni, jelikož zjišťujeme, že není možné, aby pro nás byl druhý přítomen současně jako objekt i jako subjekt. Naše svobody se nemůžou nikdy setkat. Jsem s druhým v neustálém konfliktu

Dále rozebírám Sartrovo pojetí spolubytí. Jedná se o snahu nalézt jinou polohu zkušenosti s druhým, kdy bych s ním nebyl v konfliktu, ale naopak s ním tvořil jakési „my“. Sartre předkládá dva typy možného spolubytí: objekt-my a subjekt-my. Co se týče prvního, nastává, když se objeví někdo třetí – tehdy jsem jako objekt ve společenství

dalších objektů. Kromě toho, že se stydím za sebe (stejně jako při setkání s pohledem druhého), se však navíc stydím i za druhého, který je stejně jako já vystaven pohledu třetího. Společenství *my* tak vzniká vůči třetímu, kdy s druhým jsme si rovni, ne však dobrovolně. Ve druhém případě zkušenosti *my*, v subjekt-my, se jedná o pouhý psychologický prožitek. Jsem si vědom své subjektivity ve společenství druhých, avšak druhé nijak neuchopuji a nedochází zde tak k žádnému sloučení jednotlivých bytí pro sebe. Konflikt v obou zmíněných případech tedy sice na chvíli umkl, ale snaha o jeho překonání je marná.

Na závěr představuji kritiku Sartrovy teorie od vybraných autorů. Jedná se o kritiku Barbarase⁵, který Sartrovi vytýká uvíznutí v subjekt-objektovém vztahu, z toho vyplývající užití konfliktu jako stěžejního momentu zkušenosti s druhým a konečně také specifické uchopení pohledu. Dalším Sartrovým kritikem je Mokrejš⁶, který stejně jako Barbaras podrobuje kritice subjekt-objektové vazby a celkové negativní vyznění Sartrovy teorie. Wielenová⁷ též poukazuje na neustálý konflikt, který s druhým dle Sartra máme a tedy na nemožnost vzniku něčeho takového jako je intersubjektivita. Wielenová upozorňuje na nezbytnost uvědomění si rozdílu mezi ontologickým a antropologickým přístupem, kde je vztah s druhým možný. Konečně poukazuje na celkovou *tragičnost* Sartrovy koncepce a převažující užívání negativních emocí také Claude Roy⁸.

⁵ BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998.

⁶ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivty*. Praha: Svoboda, 1969.

⁷ VAN DER WIELEN, Julie. The Magic of the Other: Sartre on Our Relation with Others in Ontology and Experience. *Sartre Studies International* [online]. 2014, 20(2).

⁸ ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*. Praha: Československý spisovatel, 1964.

1. DRUHÝ U EDMUNDA HUSSERLA

Husserl při objasňování smyslu bytí opouští tzv. *přirozený postoj* (tedy bezprostřední přístup ke světu) a využívá k tomu metodu fenomenologické redukce. Jedná se o „vyřazení víry ve svět“.⁹ „Jde o to (abychom nic předem nepředpokládali) přestat lpět na oné přirozené jistotě, vymanit se ze spontánního života, abychom pochopili jeho skutečný význam.“¹⁰ Svět zde existuje jen pro určité vědomí, kterému se jeví, je fenoménem. Vědomí je tak podmínkou pro tento svět a naopak samo je tímto světem vyplňováno – vědomí se musí vždy k něčemu vztahovat (je intencionální).¹¹

Husserlův svět je tedy konstituován ve vědomí, tj. smysl bytí světa spočívá v transcendentálním ego. Stejně jako se v něm utváří svět, utváří se zde také druhý (respektive smysl pro jiné). Podstatou bytí druhého je existovat mimo mne, přesáhnout dimenzi ego: to znamená, že druhý z podstaty svého bytí nemůže být doopravdy ve mně. Tedy – druzí existují mimo mne (nejsou pouhou mou představou), ale jsou konstituováni ve mně (což je nutný požadavek fenomenologie).¹² Husserl se pokouší, vycházeje ze sféry vlastního, dojít ke smyslu druhého jakožto jiného ega.

V přirozeném postoji činím rozdíl mezi *já* a jiným, pokud od tohoto jiného odhlédnu, zůstává zde pouze mé osamocené *já*. Husserl se chce redukcí dostat právě k tomu, co je tomuto *já* podstatně vlastní. Aby dosáhl kýženého cíle, odhlíží od všeho, co je mu cizí. Nejprve dochází k přírodě, omezené na to, co je mu vlastní (což zprostředkovala smyslovost); dále mu, pokud redukuje sám sebe jakožto člověka, zůstane tělo a duše (tedy integrita fyzického a psychického), získá také své osobní *já*, které je skrze tělo činné ve světě. V tom, co je mu vlastní zůstává i psychický život – stále je tu možnost zážitků, zakoušení světa, kterou nezasáhlo odhlédnutí od cizího. Není tudíž dotčen ani prožitek cizího – tj. nedošlo k žádné změně přirozeného smyslu, že můžu být druhými zakoušen. Tento smysl by tu byl, i kdybych zůstal na světě sám. Mé bytí zahrnuje „intencionalitu namířenou na to, co je cizí. (...) V této intencionalitě se konstituuje nový smysl bytí, který překračuje mé monadické ego v tom, co je mu vlastní, zde se konstituuje

⁹ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 9.

¹⁰ Tamtéž, s. 9.

¹¹ Tamtéž, s. 10.

¹² Tamtéž, s. 11.

ego nikoli ve významu já sám, nýbrž ego zrcadlící se v mém vlastním já, v mé monádě.¹³ Jsem tu já a je tu i cizí – toto cizí se nachází mimo mne, ale konstituuje se ve mně. Mé ego je tedy chronologicky první, stejně tak sféra mně vlastního (jsou základem pro další úrovně). „Uvnitř a prostředky vlastního konstituuji objektivní svět, jako univerzum bytí, jež je mi cizí a první stupeň toho, co je mi cizí, je cizí jsoucno v modu alter ego.“¹⁴ Na této vrstvě se tedy později může ustanovovat vše ostatní.

Je patrné, že druhý neexistuje sám o sobě, je utvořen jako alter ego mne samého. Dále je předložen proces, ve kterém se toto uskutečňuje – ve skutečnosti druhého poznávám náhle, v kratičkém okamžiku, Husserl však tento proces metodologicky rozkládá.

Jak se tedy dostanu k jinému jakožto k člověku? Chci se dostat k alter-egu, to znamená, že musím vyjít od onoho ega, kterým jsem já sám, utvořený ve sféře mně vlastního. Já jakožto „psychofyzická jednota, jako personální já, bezprostředně vládnoucí v mém jedinečném těle, bezprostředně zasahující svým působením do primordiálního okolí, jinak též subjekt konkrétního intencionálního života, subjekt psychické sféry, vztažené na sebe samu a na svět“.¹⁵ Vše vyjmenované je nám dáno. Nyní přichází do pole našeho vnímání druhý. Pokud aplikujeme redukci ve sféře vlastního na druhé lidi, zbydou zde hmotná těla – druhý se nám tedy nejprve dává jakožto tělo. Vše, co náleží do oblasti toho, co je mu podstatně vlastní (jeho zkušenosti, prožitky, způsob, jakým se mu jeví svět), je nám skryté. Kdybychom mohli přímo nahlédnout tuto sféru vlastního, jež patří druhému, zmizelo by rozlišení mezi mnou a druhým (již by nebyl tím *jiným*). Stejně tak by tomu bylo v případě těla druhého, pokud by pro mne nebylo ničím víc než jen smyslově vnímatelným tělesem. Husserl však nevylučuje možnost intencionality, ve které je nám druhý jistým způsobem přístupný. Toto jsoucno nemůže existovat samo o sobě – jde zde tedy o „druh spoluzpřítomnění, o jakousi aprezentaci (analogickou apercepci)“.¹⁶

Jelikož je zde mé tělo tím jediným, které je utvořeno jako *fungující orgán*, „musí tamto hmotné tělo, jež je chápáno jako tělo, čerpat tento smysl aperceptivním přenesením od mého těla...“.¹⁷ Motivací k takovému chápání těla druhého je tedy podobnost mezi

¹³ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*, s. 91.

¹⁴ Tamtéž, s. 97.

¹⁵ Tamtéž, s. 106.

¹⁶ Tamtéž, s. 105.

¹⁷ Tamtéž, s. 106.

mým tělem a oním tělem, které se nyní objevilo mému vnímání. Toto tělo chápu jako tělo *někoho jiného*. „Každá zkušenost každodennosti v sobě skrývá analogizující přenesení původně založeného předmětného smyslu na nový případ, a to v anticipujícím chápání předmětu jako předmětu podobného smyslu.“¹⁸ Když se tedy setkám s novým, ale v minulosti jsem již učinil zkušenost s něčím podobným, odvozuji jeho smysl z tohoto primárního podkladu a chápu nový podnět jakožto obohacený o předchozí zkušenost.

Analogizující apercce (přenos smyslu) v případě těla probíhá v takzvaném párování. Naše tělo, jakožto původně a vždy přítomný originál, na podkladě podobnosti zakládá tělo druhého. Naše tělo tak tvoří s druhým fenomenologický pár – přičemž druhý musí být nutně dán v tomto páru, nikdy mimo něj. „Na tom, co tvoří pár dochází k přenášení smyslu, to jest k apercpci jednoho se smyslem druhého...“¹⁹ Svě tělo vnímám neustále, párování se pak uskutečňuje v okamžiku, kdy se ve sféře mého vnímání objeví druhý – tehdy přebírá (na základě podobnosti) smysl od mého těla. Důležité je to, že smysl pouze přebírá, kdyby zde byl uskutečněn originálně, toto cizí tělo by přestalo být cizím a stalo by se mým druhým vlastním tělem.

Díky svému tělu mohu poznat tělo druhého jako tělo. Mohu se však dostat ještě dál. Podobnost představuje další motivaci, a to motivaci pro prezentaci druhého jako prožívající a pociťující bytosti. To je možné na základě *střídajícího se souhlasného chování druhého*. „Zkušenostně dané cizí tělo se v pokračující zkušenosti projevuje skutečně jako tělo pouze ve střídajícím se, nicméně stále souhlasném chování, tím způsobem, že toto chování má svou fyzickou stránku, jež indikuje reprezentativně psychično...“²⁰ To znamená, že na základě zkušenosti se sebou samým, jsem schopen rozpoznat, že se za fyzickými projevy (reakcemi) druhého skrývají jisté vnitřní pochody. Rozumím jeho výrazům, jelikož stejné výrazy mám i já sám, druhý se chová stejně jako já. Pokud se tedy skrze tělo projevují jisté vnitřní prožitky, emoce, již to není těleso, ale žité tělo a pokud má nějaký výraz, nutně má i ego. „Do párování vstupuje nejenom jevová forma mého hmotného těla, probuzená nejdřív, nýbrž toto tělo samo jako syntetická jednota rozmanitých způsobů jevení.“²¹ Na základě prezentace je tedy možné proniknout i do hlubší psychické dimenze.

¹⁸ Tamtéž, s. 107.

¹⁹ Tamtéž, s. 109.

²⁰ Tamtéž, s. 110.

²¹ Tamtéž, s. 113.

Jak vidno, cizí je myslitelné pouze analogicky k vlastnímu. Jiný je tak v podstatě mou modifikací a utváří se na základě odlišnosti v daném párování – já zde vystupuji jako originál a druhý jako ten, který není mnou, jako jakási kopie mne samého. Že se jedná skutečně o tělo druhého a ne o moje vlastní tělo Husserl dále dokládá následujícím faktem: „Moje hmotné tělo (vztahujíc se k sobě samému), má svůj způsob danosti v modu centrálního zde; každé jiné hmotné tělo má modus tam.”²² Jiné tělo tam mě takto „upomíná na vzhled mého těla, kdybych byl tam“.²³ Druhý je tedy v podstatě totožný, avšak každý máme v prostoru své vlastní místo.

U Husserla dochází ke vzniku společenství mezi mnou a druhými.²⁴ V základu stálo moje ego, jeho prostřednictvím se utvořilo alter ego a nyní zde vzniká jakési *my*, ve kterém jsou „jednotlivé subjekty vybaveny vzájemně si odpovídajícími a spolu souhlasícími konstitutivními systémy“.²⁵ Spolu s těmito jinými já pak ustanovují veškerý objektivní svět (dochází zde k přenosu cizosti jiného já na celý svět). Tedy až po konstituci druhého Husserl přistupuje ke světu. Intersubjektivita, komunikace mezi mnou a druhým, je zde tak nutnou podmínkou pro vznik tohoto světa. A protože tento svět je „obýván druhými, dává se mi jako něco cizího, takže sám sebe vidím také jako objekt pro druhého, jako objekt patřící do tohoto světa, který nicméně konstituuji“.²⁶

²² Tamtéž, s. 112.

²³ Tamtéž, s. 113.

²⁴ Tamtéž, s. 116.

²⁵ Tamtéž, s. 104.

²⁶ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 11.

2. DRUHÝ U JEANA-PAULA SARTRA

2.1. Základní vymezení Sartrovy filosofie

Sartre patří mezi představitele existencialismu. Myšlenky tohoto směru načrtává ve své stati *Existencialismus je humanismus*. Rozlišuje zde dva druhy bytí, jejichž odlišnost je založena na vztahu existence a esence. Věci (bytí v sobě) jsou tak, že jejich esence předchází existenci. Kdežto u člověka (lidské reality, bytí pro sebe) je tomu právě naopak – jeho existence předchází esenci, což znamená, že je nezbytné vyjít ze subjektivity. Právě tato myšlenka o prvenství existence před esencí je pro existencialismus fundamentální.²⁷

Ve světě, jenž byl stvořen Bohem, nutně esence předchází existenci. Ale v Sartrově světě není žádný Bůh, žádný tvůrce, který by v sobě měl koncept člověka – stejně jako má v hlavě řemeslník koncept budoucího výrobku – a tento princip zde tak neplatí. Pro Sartra neexistuje obecně platné pojetí lidské přirozenosti. Člověk u něho není pouhým „exemplářem univerzálního konceptu“.²⁸ Člověku je nejprve dána existence, teprve poté sám sebe nějak vymezuje (a to neustále). Na počátku své existence tedy není nijak určen, teprve se něčím musí stát. Tíže tohoto vymezení leží na něm samotném – má možnost stát se takovým, jakým si být zvolí. Člověk je tak subjektivitou a neustálým projektem do budoucnosti.

Se svobodou volby se pak pojí zodpovědnost. Člověk je však zodpovědný nejen za sebe, za to, kým je, za svou existenci, ale rovněž za všechny ostatní lidi. „Svou volbou sebe sama volím všechny lidi.“²⁹ Já sám rozhoduji o tom, jaký člověk se ze mne stane, upřednostňuji tedy určitou hodnotu platnou pro člověka obecně. Svými individuálními činy zavazují celé lidstvo k cestě, kterou volím. Vždy se musím zamyslet nad tím, jak by to dopadlo, kdyby stejně jako já jednali všichni ostatní. Zodpovědnost, kterou nesu, je tak nezměrná. Nezměrnost této volby si uvědomuji, uvědomuji si, že na ni jsem sám a toto uvědomění ve mně vyvolává *úzkost*.³⁰ Člověk je absolutně svobodný – být svobodný je jeho úděl a břímě. Nemůže hledat útočiště v dané podstatě. Sartrův člověk je člověk Bohem opuštěný.

²⁷ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, s. 101.

²⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 15.

²⁹ Tamtéž, s. 17.

³⁰ Tamtéž, s. 19.

Člověk může počítat pouze s tím, co závisí na jeho vůli. Může se spoléhat jen na své vlastní činy a mimo to na nic. Sartre prohlašuje, že „skutečnost spočívá pouze v činu... člověk je jen svým projektem, existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je tedy souhrnem svých činů, pouze svým životem.“³¹ Pro Sartra je existencialismus výlučný tím, že z člověka nečiní objekt. Člověk zde není souborem předem určených reakcí, které by ho ničím neodlišovaly od kvalit předmětů.

Sartrovo myšlení vychází z Husserlovy fenomenologie. Petříček vykládá, jak Sartre Husserlovu fenomenologii chápe a co je pro něj podstatné. Elementární myšlenka Husserlovy fenomenologie, tedy intencionalita, tj. permanentní zaměření vědomí k něčemu, pro Sartra znamená následující. Věci se jeví vědomí a toto vědomí je právě vědomím věcí (a naopak jev je jevem pro vědomí). Neznamena to, že by se věci přemísťovaly do vědomí a byly zde obsaženy. Nemohou se do vědomí dostat, jelikož podstata vědomí a podstata věcí jsou zcela rozdílné. Vědomí je samo o sobě bezobsažné, prázdné, nemá žádný vnitřek. Vědomí je permanentně u věcí, vně sebe – „vždy něco míní a tedy vždy si uniká“.³² Tj. ve vědomí není žádné *já*, to se nachází mimo něj, ve světě, ke kterému patří, stejně jako ego druhého.³³ Petříček píše: „Víme, že husserlovská fenomenologie je zkoumání vědomí v reflexi; pak je ale zřejmé, že toto Sartrovo čiré, průzračné vědomí, které nemá žádný obsah a které není nic než útek ze sebe ven, již není Husserlovo vědomí... Sartre jde tedy v husserlovských analýzách mnohem dál a to, co popisuje jako intencionalitu, je vědomí, které předchází reflexi, předreflexivní vědomí.“³⁴ Vědomí potřebuje něco vnějšího, aby bylo vědomím – „je to vědomí vědomí...; není sobě samému předmětem (...); být a jevit se je v něm totéž; původně v něm není místa pro žádné Já.“³⁵ Tím odporuje Husserlově tezi, o transcendentálním já, jež je nezbytnou součástí každého vědomí.

Dle Sartrova pojetí je toto vědomí „nicotou (je vždy mimo sebe, vždy u věcí), to znamená, že spolu s vědomím vchází do světa negace, zápornost“.³⁶ Tak všude tam, kde se objeví lidská realita, objevuje se spolu s ní i negace. Původcem této nicoty je bytí pro sebe

³¹ Tamtéž, s. 34.

³² PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, s. 105.

³³ PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie*, s. 175.

³⁴ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, s. 106.

³⁵ Tamtéž, s. 106.

³⁶ Tamtéž, s. 109.

(bytí v sobě je pozitivní). Tomuto bytí „jde v jeho bytí o nicotu jeho bytí: bytí, jímž přichází nicota, musí být svou vlastní nicotou.“³⁷ Bytí lidské reality, které se liší od bytí věci a které je od tohoto bytí odděleno, není pozitivní. Toto bytí je „definováno jako bytí, jež je tím, čím není, a není tím, čím je“. ³⁸ Je to bytí svobodné (přičemž svoboda zde neznámá nějakou kvalitu, nýbrž se jedná o samotné bytí), avšak není svým vlastním základem. Člověk si vytyčuje cíle a snaží se jich dosáhnout, tedy se neustále vztahuje k něčemu, co není. Lidská realita je transcendentí, je neustále něčím jiným, než jak jí lze zvenčí uchopit, jak o ní mluví druzí. Nemůže spočinout v přítomnosti, neustále je ovlivňována tím, co už bylo a projektuje se k tomu, co ještě není – je hnutím od sebe. Je zde přítomna též tíže volby vztahující se k minulosti, také jí přisuzují význam já sám. „Svou podstatou mohu být teprve ve smrti, neboť jen tehdy jsem cosi hotového.“³⁹

Bytí v sobě je pro Sartra „tím, čím jest“, je sebou – toto bytí je „naplněno sebou samým. Je syntézou sebe sama se sebou samým. Není v žádném vztahu s ničím, co není ono samo, nezná žádnou jinakost. Neobsahuje v sobě žádnou negaci, nýbrž je plnou pozitivitou.“⁴⁰ Cílem lidské reality je dle Sartra bytí-pro-sebe-v-sobě, tedy bytí Bohem, což je však nemožné. Člověk je „marné usilování“. ⁴¹ Reaguje na Descarta, píše Sartre, že bytí člověka, které v sobě má ideu dokonalosti se samo nemůže zakládat, neboť kdyby tak činilo, vytvořilo by se shodně s touto ideou a nezanechalo by žádný rozpor mezi tím, čím je, a tím, co uchopuje myslí. ⁴² Pokud bytí usiluje o své sebezaložení, tak to „svědčí o snaze bytí zbavit se kontingence svého bytí, avšak toto úsilí ústí v nicování bytí v sobě, protože bytí v sobě si nedokáže dát základ, aniž zavede já neboli reflexivní nicující odkaz do absolutní identity svého bytí, a v důsledku toho degraduje v bytí pro sebe.“⁴³

³⁷ Tamtéž, s. 109.

³⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 32.

³⁹ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, s. 111.

⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 32.

⁴¹ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*, s. 112.

⁴² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 118.

⁴³ Tamtéž, s. 122.

2.2. Teorie druhého

Lidská realita je pro Sartra nejen bytím pro sebe, ale také bytím pro druhého. Sartre tak připojuje k bytí pro sebe zcela odlišný typ ontologické struktury, „bytí, jež je mým bytím, aniž je pro mne“.⁴⁴

Sartre v díle řeší dvě základní otázky – otázku týkající se existence druhého a otázku vztahu mého bytí k bytí druhého. Na tyto dvě elementární otázky pak navazují problémy další.

Na úvod Sartre, v reakci na doposud vzniklé teorie o druhém, stanovuje podmínky, které by dle něho měla správná teorie o druhém splňovat. Předně není třeba předkládat důkaz existence druhého, jelikož toto bytí je prakticky nezpochybnitelné (možná je pouze zpochybnitelnost abstraktní). „O existenci druhého se nedohaduji, druhého afirmuji.“⁴⁵ Sartre píše, že „Descartes nedokázal svou existenci“, neboť není třeba tuto existenci dokazovat, člověk vždy již ví, že existuje.⁴⁶ Právě tak musíme považovat existenci druhého za jistou. Pro existenci druhého totiž máme v sobě jakési „předontologické porozumění“.⁴⁷ Pokud by existence druhého nebyla jistá, pak by nebylo možné o ní vynášet jakýkoli soud – nebylo by tedy vůbec možné formulovat žádnou koncepci druhého. Další podmínkou teorie druhého je pak descartovské cogito, jakožto její jediné možné východisko. Stejně jako mě cogito přivedlo k sobě samému, je s to přivést mě k druhému - „...musíme se obrátit k absolutní imanenci, aby nás přivedla k absolutní transcendenci“.⁴⁸ Je to moje bytí, moje nitro, kde musím hledat podklady pro svou víru v existenci druhého. Dále nesmíme druhého hledat předně jako předmět, představu (tedy jako pravděpodobnost), neboť, jak již bylo řečeno, existence druhého je jistá. Poslední podmínkou teorie je chápat druhého jako negaci vlastního já. Přičemž se zde nejedná o negaci vnější, tj. o rozlišení mne a druhého jako dvou odlišných substancí, která k uchopení druhého není dostatečná. Jde o vnitřní negaci. Tato negace je pak dvojí – nejprve je to zkušenost, že já nejsem jiným, a dále pak, že jiný není mnou. Lidská realita tedy nachází své bytí v druhém tak, že se druhým popírá.

⁴⁴ Tamtéž, s. 263.

⁴⁵ Tamtéž, s. 294.

⁴⁶ Tamtéž, s. 307.

⁴⁷ Tamtéž, s. 294.

⁴⁸ Tamtéž, s. 294.

2.3. Pohled

Sartre nejprve rozebírá, jak se vůbec druhý jeví mému vnímání. Lidi, které kolem sebe vidím procházet, lidi, které slyším, Sartre uchopuje jako předměty. „Objektivost je tak jedním ze způsobů přítomnosti druhého u mne.“⁴⁹ V předmětném bytí mohu druhého poznávat a nějak na něj působit, avšak jeho existence je zde pouze pravděpodobná.

Pokud vidím člověka (objekt) – v předmětném světě – pojmám ho jako předmět, avšak zároveň jako člověka. Sartre se ptá, co to znamená, že ho uchopuji jako člověka. Pokud by byl pouze dalším předmětem mezi jinými, jeho přítomnost by tento předmětný svět nijak neovlivňovala. Ale já vnímám vztah mezi ním, jakožto privilegovaným objektem, a věcmi mého světa. Vztah člověka (předmětu) a věcí, se mi dává jako celek, a tedy jako další poznatelný předmět. Jestliže je druhý (předmět) stěžejním členem daného vztahu, který k němu směřuje, pak mi tento vztah uniká. Druhý svým vstupem do mého předmětného světa narušuje vztahy, které v jeho nepřítomnosti patřily mně, působí jako „rozkladný prvek tohoto světa“.⁵⁰ Prostor, který se kolem druhého utváří, se utváří v mém prostoru – jsem účasten, ale tyto nové vztahy mi unikají, nemohu být jejich centrem. Vnímám objektivní vztah druhého k věcem, ale nejsem s to uchopit, jak se tento svět, který se nějak jeví mně, jeví druhému. Druhý mi tak, jakožto privilegovaný objekt, *odcizil svět*.⁵¹ Je to pořád týž svět, který je tu pro mne, ale přeskupil se kolem druhého. „Objeví-li se druhý ve světě, podobá se to nehybnému posunu celého světa, decentralizaci světa, která zevnitř podryvá onu centralizaci, kterou současně uskutečňuji já.“⁵²

Tento vztah, kdy druhý je předmětem a já vnímajícím subjektem, však není vztahem původním, jelikož se mi zde druhý, jakožto předmět poznání, dává pouze jako pravděpodobný. Sartre se však právě v situaci odplývání světa snaží nalézt odkaz k původnímu vztahu, který s druhým mám. Pravděpodobnost, že objekt, který vnímám, je člověkem, vyplývá ze stálé možnosti být druhým viděn – tj. druhý jakožto subjekt může vyplnit místo onoho objektu, jež vnímám. Píše: „Jestliže se druhý jako předmět definuje v sepětí se světem jako předmět, který vidí, co vidím já, pak mé základní pouto s druhým jako subjektem musí být možné převést na mou permanentní možnost být viděn

⁴⁹ Tamtéž, s. 295.

⁵⁰ Tamtéž, s. 298.

⁵¹ Tamtéž, s. 298.

⁵² Tamtéž, s. 298 – 299.

druhým.⁵³ Je to pohled druhého, který je oním prvotním vztahem, jež s druhým mám. Tento vztah se neodhaluje našemu vnímání (neodehrává se na rovině poznání), je vztahem mezi mým vědomím a vědomím druhého, kde je mi druhý dán jako subjekt. Tímto vztahem, jenž je uchopitelný v každodenní skutečnosti, je pro Sartra mé bytí pro druhého.⁵⁴

Pohled druhého v tomto základním vztahu, nemůže být projevem předmětného bytí, druhý je tudíž subjektem a já jsem objektem. Tedy, když odhaluji své bytí jako bytí-předmětem, musí být druhý nutně subjektem – nemohu být objektem pro objekt a nemohu být objektem sám pro sebe. Teprve toto bytí druhého mohu, na rozdíl od bytí předmětného, zakoušet s jistotou. Nejsem však s to je poznávat. Druhého jakožto objekt pak mohu vnímat na základě jakéhosi poklesku tohoto základního vztahu. Když je druhý objektem, dostávám se na jeho místo a stávám se subjektem.

Pohled druhého není závislý na přítomnosti konkrétního člověka – „...druhý se na mne dívá každým okamžikem; ... druhý je z principu tím, kdo mě pozoruje“.⁵⁵ Tato stálá možnost být viděn vyplývá z povahy pohledu, kterou Sartre dále vykládá. Pohled nemusí být jen pohledem očí, nositelem pohledu mohou být předměty i zvuky (například zapraskání větví, šum kroků, pootevření okenice aj.). Pokud vnímám pohled, nevnímám nositele tohoto pohledu (oči či jiný objekt). Jsem soustředěn na pohled a vše ostatní vyřadím ze svého vjemového pole, přestávám tak vnímat svět. Pokud tedy vnímám na sebe upřený pohled, nevnímám ho jako předmět, ale jako skutečnost, že jsem pozorován. Uvědomuji si, že jsem viděn a to také znamená, že jsem ohrožen. Barbaras k povaze pohledu píše následující: „Pohled tedy v žádném případě neoznačuje nějakou empirickou událost, ale samotnou modalitu vynořování se druhého jakožto subjektu.“⁵⁶ Catalano pak pohled charakterizuje jako „... fundamentální vztah jednoho těla k druhému. Oči a jejich pohled jsou pouhými symboly tohoto původního tělesného kontaktu s druhými. (...) Ať už se projeví skrze zrak nebo dotek, celá naše lidskost je v pohledu v sázce.“⁵⁷

⁵³ Tamtéž, s. 300.

⁵⁴ Zde můžeme porovnat s Husserlovým přístupem, kdy se spojení mezi mou existencí a bytím druhého realizuje na úrovni poznání – bytí druhého je tudíž závislé pouze na mém poznání.

⁵⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 301.

⁵⁶ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 18.

⁵⁷ „ (...) fundamental relation of one body with another. The eyes and its look are just a symbol of this original bodily contact with others. (...) Whether it occurs

Díky pohledu nabývá mé bytí nového rozsahu – Sartovými slovy je „pohled prostředníkem mezi mnou samým a mým já“.⁵⁸ Catalano v reakci na Sartrův pohled píše, že „ (...) se do světa rodíme dvakrát. Prvně z lůna naší matky a potom znovu ve vztahu k druhým lidem. Toto druhé zrození naší lidskosti je právě to, co Sartre nazývá *pohledem*.“⁵⁹ Jak se mne tedy tento pohled dotýká, co to pro mne znamená?

Sartre uvádí tři základní city, jejichž prostřednictvím své bytí-pro-druhého prožívám – jedná se o stud, pýchu a strach. Tyto city představují původní reakce, kterými uznávám druhého jako subjekt.

Pro Sartra hraje nejvýznamnější roli pocit studu, jakožto zkušenosti, v níž se mi odhaluje pohled druhého, jehož existence je mi nyní skutečně a přímo dána. Stud je způsobem vědomí, které není prvotně fenoménem reflexe. Toto nereflektované vědomí je „neosobní: není dokonce ani něčím mým, nemá konzistenci, která by mu umožnila zakoušet se jakožto *já*“.⁶⁰ Stud Sartre představuje na okamžiku, kdy někoho tajně pozoruji. V této chvíli nejsem sám sebou, ale jsem svým aktem. „Jsem pouhým vědomím o věcech (...).“⁶¹ Jelikož jsem sám svým jednáním, nemám možnost ho nějak posuzovat – tj. prožívám tento čin, ale nijak ho nehodnotím. Neexistuje zde pro mne žádná vnější stránka mého chování. Uniká mi moje bytí a uniká mi i situace samotná. Sartre dokonce píše, že o samotě nelze pocit vulgárnosti vůbec prožít. „Ve své původní struktuře je pocit zahanbení studem před někým.“⁶² Tedy zvrát do této situace přináší až pohled druhého. V okamžiku, kdy si uvědomím, že jsem pozorován, jsem „náhle zasažen ve svém bytí a v mých strukturách se objevují bytostné modifikace, jež mohu uchopit a pojmově fixovat pomocí reflexivního cogito“.⁶³ Stud je zapříčiněn externím charakterem mého bytí, které je vydáno napospas přítomnosti druhého, jenž ho soudí. Dostavuje se spolu s odhalením mého

through sight or touch, all of our humanity is at stake in the look.“ CATALANO, Joseph. *Reading Sartre*, s. 77 – 78.

⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 302.

⁵⁹ „We are born into the world twice, once from the womb of our mothers and then again from our relation to others. This second birth of our humanity is what Sartre terms the look.“ CATALANO, Joseph. *Reading Sartre*, s. 77.

⁶⁰ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 19.

⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 302.

⁶² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 263.

⁶³ Tamtéž, s. 303.

nepatřičného chování druhým, tedy v okamžiku, kdy jsem spatřen, a jeho prostřednictvím se nyní dostávám k sobě samému. Svoje chování nějak posoudím a zastydím se – až před druhým se stydím za to, co jsem. „Ve studu jsem odhalen sám sobě jako to, čím jsem pro oči druhého.“⁶⁴ Rozpoznávám a připouštím, že existuji tak, jak mě vidí druhý. Skrze stud se tak dostávám k určitému aspektu svého bytí, nějak se uchopuji, uchopuji se jako předmět. Druhý mi odkryl, co jsem a zároveň mě ustanovil podle nového typu bytí, bytí pro druhého (předmětného bytí, které jakoby zpětně stvrzuje jistou existenci druhého). Já i veškerý předmětný svět nyní patříme druhému. Stud sám o sobě je uvědomění si vlastní předmětnosti, která je mým degradovaným bytím, jež tu není pro mne, ale pro druhého, jakožto pro svobodné bytí. Uvědomění, že existuji mezi ostatními předměty a že mé bytí je závislé na druhém. Na tento pocit mohu, stejně jako na pocity další, odpovědět zpředmětněním druhého – tehdy se opět dostávám k sobě samému. Mohu se uchopit jako zdroj kvalit, které mi druhý připisuje.

Catalano se táže, jak mohu reagovat, když mě druhý přistihne při šmírování. Odpovídá si, že „ať řeknu cokoli, nejsem v tomto okamžiku druhému roven – pro druhého jsem se stal pouhým objektem ve světě. Moje svoboda je zmrazená (...). Mohu se pokusit obhájit, ale i toto vysvětlování mě dostává do podřadného postavení. Zranitelnost je tak dalším elementárním aspektem našeho základního vztahu s druhým“.⁶⁵

Může nastat situace, kdy si myslím, že jsem byl přistižen při nějakém nepatřičném činu, zastydím se, ale záhy se ukáže, že jsem se mýlil. Tato situace však pouze ukazuje na skutečnost, že může být zpochybněna konkrétní přítomnost druhého na daném místě, nikoli však přítomnost druhého u mne a jeho pohled. Předměty ve světě mohou být jen pravděpodobné, ale subjektivní bytí nikoli – existence druhého je nezpochybnitelná, pochybovat o ní by bylo stejné jako pochybovat o své vlastní existenci. Jak již bylo řečeno, při pohledu dochází k rozkladu předmětu, který je jeho nositelem, z čehož vyplývá, že bytí pozorovaným není na tomto předmětu závislé. Pohled je nezpochybnitelný a já jsem tak pozorován neustále.

⁶⁴ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 19.

⁶⁵ „Whatever I say, I am at that moment not equal to him – I become for him a mere object in the world. My freedom is frozen... I may choose to explain myself, but even an explanation puts me in an inferior position. Thus vulnerability is also an essential aspect of our primary contact with another.“ CATALANO, Joseph. *Reading Sartre*, s. 78.

Jestliže přítomnost druhého neznamena konkrétní přítomnost druhého jako tělesné bytosti u mne, co je pak nepřítomnost? Sartre ji definuje jako „bytosný svazek mezi lidskými realitami, vyžadující zásadní přítomnost těchto realit mezi sebou“ a jako „zvláštní konkretizaci této přítomnosti“⁶⁶. Nepřítomnost se pojí se vztahem lidských realit a nikoli se vztahem lidské reality a světa. Nepřítomnost je tedy uchopována jako jakýsi druh přítomnosti s důrazem na vztahy mezi lidmi. Pokud zde existují vazby mezi dvěma lidskými realitami, tak zde fyzická vzdálenost nehraje žádnou roli. Jelikož nepřítomnost předpokládá existenci lidské reality, není smrt podle této definice nepřítomností.

Dalším pocitem, jež Sartre zmiňuje, je pýcha, která je reakcí na pocit studu (studu z vlastního zpředmětnění). Pýcha je rozporuplná – požaduji po druhém, aby mi přiznával určité kvality, tehdy tedy musí být nutně subjektem, avšak zároveň se ho chci zmocnit (jako toho, kdo mi tyto kvality přiznává), abych sám založil své bytí a přitom zůstal předmětem. Pokud však usiluji o podmanění si svobody druhého, dochází k jeho zpředmětnění. Jako předmět mi nemůže přisuzovat žádné kvality a já, aniž bych to zamýšlel, zde nacházím svou subjektivitu.

Poslední pocit, který Sartre uvádí, je neustále přítomný strach, strach ze zpředmětnění a z omezení vlastních možností druhým. Jak jsme již viděli výše, moje bytí, které mi odhalil druhý, mě utvrzuje v mém bytí. Díky druhému se dostávám k nové dimenzi svého bytí, k bytí v sobě. Pouhá přítomnost druhého, bez nutnosti existence jakýchkoli vztahů mezi námi, zapřičiňuje to, že se mému bytí dostává vnější povahy – mám ji, ale není mi přístupna. Pro druhého jsem tedy tak, jak sám sebe nemohu poznat a jsem tak uprostřed světa, který je mi odcizen. Druhý mě spatřuje ve vztazích k objektům světa, v nějaké situaci, a moje možnost vztahovat se k těmto objektům v přítomnosti druhého se mi odcizuje s vynořujícími se možnostmi, které má druhý. „Druhý je pro mne skrytá smrt mých možností (...).“⁶⁷ Svět se organizuje podle druhého a já nemám šanci toto nové přeskupení spatřit, svět mi uniká. Náhle spatřuji nepředvídatelnost a nevypočitatelnost situace, jejíž smysl nemohu nahlédnout. Moje bytí závisí na svobodě, která není má, a přece je podmínkou mého bytí. Strach tedy pociťuji kvůli neustálé přítomnosti pohledu druhého a z něj vyplývajícího ohrožení. Jak píše Barbaras: „Tmavý

⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 322.

⁶⁷ Tamtéž, s. 308.

roh zdi není jen tím, co z něj udělám, co z něj učiní můj záměr – bude úkrytem, když se blíží kroky druhého, anebo místem, kde budu odhalen, má-li druhý v ruce baterku.“⁶⁸

Já sám mám schopnost svým pohledem z lidí kolem sebe činit objekty. Strach lze překonat právě tím, že si uvědomím svou odpovědnost za bytí druhého, pokud se chopím svých možností a umrtvím jeho možnosti. Strachu se zbavím, když pochopím nepodstatnost svého zpředmětnění – vždy mohu toto zpředmětnění překonat, zpředmětnit druhého a jeho možnosti změnit ve své. Jak však píše Pechar „... objektivace druhého, která mě osvobozuje od mého bytí-pro-druhého tím, že druhému dává bytí pro mne, je podle Sartra jen druhotnou obranou mého bytí.“⁶⁹

Shrňme nyní povahu pohledu. Pohled je fenoménem, ve kterém se uchopuji jako ten, který je pozorován. Pohled je mým prožitkem. Jakožto pozorovaný jsem předmětem pro všechny ostatní lidské reality a jsem sám sobě odcizen. Pohled nám odhalil nepochybnou existenci druhých, pro něž je tu mé bytí-pro-druhé, jakožto jedna z dimenzí mého bytí. Existencí druhého jsem si jist, přímo mě zasahuje a vyvolává ve mně „nevolnost“, jelikož si uvědomuji nebezpečí, které spolu s druhým přichází.⁷⁰ Tato nevolnost je zapříčiněna odtržením od mého bytí-pro-sebe. Když mě druhý zpředměťuje, neznamena to, že uchopuji své zpředmětnění jako takové (nejde zde o poznání), znamená to, že uchopuji své vlastní odcizení směrem k bytí pro druhého, které nepoznávám, a přece vím, že jím jsem a že je žiji. Mé odcizení a svoboda druhého jsou totožné, nemohu je tedy prožít odděleně. „Pohled je tím, čím bytí pro sebe získává vůči sobě distanci, čím se od sebe odděluje a nahlíží se z vnějšku.“⁷¹ Tedy všechny hodnotové soudy, které o sobě vynáším, mohu formulovat jen skrze druhého, kvalifikuji se skrze druhého – veškeré myšlenky, které o sobě samém konstituují, jsou podmíněny existencí druhého jako subjektu. V předmětném bytí to nejsem já jako takový, není zde přítomno mé vědomí, mé bytí se nachází vně mne samého.

Kdo je tedy druhý? Druhý je ten, kdo mi odhaluje mne samého, je odcizením mých možností, odplýváním mého světa. Pokud cítím pohled druhého, neexistuje pro mne žádná předmětnost, jelikož já sám jsem nyní předmětem. Veškerá předmětnost tehdy patří druhému, okolo něhož se uskupuje. Při pohledu druhého mizí veškerá distance mezi jím a

⁶⁸ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 21.

⁶⁹ PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie*, s. 214.

⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 319.

⁷¹ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivit*, s. 215.

mnou, nehledě na reálnou vzdálenost, která leží mezi našimi těly. Druhý je mi „bezdistančně přítomen“⁷², nic nás nedělí. Dle Sartra existuje jakási sféra vně světa, kam patří pohled druhého. Poznání druhého jakožto čistého subjektu není možné, jeho subjektivita je pro mne neuchopitelná. Co zakouším, je jeho svoboda, která je s to omezit mé možnosti.

Z předchozího výkladu tedy víme, že lidskou realitu utváří dvě dimenze bytí, které musí nezbytně existovat pospolu, abychom mohli vůbec hovořit o něčem takovém, jako je člověk. Sartre se táže, jaká je povaha bytí-pro-druhého? „Bytí-pro-druhého není ontologickou strukturou bytí-pro-sebe.“⁷³ Není tak možné toto bytí odvodit od bytí-pro-sebe, ani naopak. Bytí-pro-druhého je pro Sartra „primárním a setrvalým faktem“.⁷⁴ Moje bytí-pro-druhého není pouhým obrazem ve vědomí druhého, je to skutečné bytí. Toto bytí je sice vnější, ale je součástí *mého* vnějšku.

Odstup od druhého je možný jen pokud uznám mez své subjektivity. Tato mez nemůže být mým vlastním produktem, nemohu omezit sám sebe. Proto je touto mezí mé předmětné bytí. Mé bytí-pro-druhého je mezi mé subjektivity a tedy hranicí mezi mnou a druhým, mezi dvěma vědomími, které by jinak nic nedělilo. Bytí-pro-sebe je pak takovým bytím, které není druhým a kterému o toto bytí jde. Mluvíme tedy o negaci, jež umožňuje vyjevení druhého a zároveň moje bytí. Musím druhému přiznat existenci, abych mohl popřít, že jsem druhým. Druhý ve mně musí existovat jako nicota, musím být nebytím druhého. Musím se vymezit vůči druhému tak, že druhý není mnou, abych mu mohl přiřknout bytí jiným. „Jiný existuje pro vědomí jen jako odmítnuté bytí sebou samým.“⁷⁵ Abych mohl uchopit druhého, musí také on nutně uchopovat mne. Pro mne je pak „bytím sebou, které mne odmítá“.⁷⁶ Vzniká zde dvojí negace, která je přítomna ve skutečnosti, že „ten, jemuž dávám nebýt, nejen nejsem já, pokud ho ze své strany popírám, nýbrž já dávám nebýt právě tomu bytí, které si dává nebýt mnou“.⁷⁷

Shrnutí

⁷² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 313.

⁷³ Tamtéž, s. 326.

⁷⁴ Tamtéž, s. 326.

⁷⁵ Tamtéž, s. 328.

⁷⁶ Tamtéž, s. 328.

⁷⁷ Tamtéž, s. 329.

Pokud je druhý přítomen jako subjekt, stávám se objektem. Ve vlastním zpředmětnění však mohu nalézt motivaci k novému sebeuchopení se jakožto svobodného subjektu – tedy mohu zpředmětnit druhého. Toto zpředmětnění je dalším aspektem vztahu k druhému. Druhý, který mě omezil se nyní stává „motivací mého opětovného sebeuchopení jako svobodné ipseity“.⁷⁸ Tedy pokud mě druhý zpředmětní, uvědomím si, že nutně musím být, aby mě druhý mohl popřít a dát si tak své vlastní bytí. Uvědomuji si závislost druhého na mně.

Neustále se snažím o to, abych druhého udržel v jeho předmětném bytí. Avšak jsem v permanentním ohrožení, že se druhý vynoří jako subjekt. Sartre píše, že „druhý jako objekt je výbušným prostředkem, kterým obezřetně manipuluji, neboť kolem něho pociťuji stálou možnost, že bude přiveden k explozi, a tímto výbuchem prožiji útěk světa pryč ode mne a odcizení svého bytí“.⁷⁹

Předmětné bytí druhého je určeno jeho tělem a jeho vztahem k dalším předmětům světa. Toto bytí druhého, které jediné je mi přístupné, mohu poznávat právě na základě těchto vztahů, na základě uspořádání, jehož je středem. Avšak toto poznání je pouze povrchní, jelikož je jen jakousi kvalitou poznávaného předmětu.⁸⁰

⁷⁸ Tamtéž, s. 331.

⁷⁹ Tamtéž, s. 341.

⁸⁰ Roy píše: „Existující, jsoucí lidé se toliko jeví, je možno je potkat, avšak nemožno z nich cokoli vydedukovat. Podle zkušenosti popsané Sartrem je nemůžeme ani pociťit, ani se z nich radovat. (...) Svět je vždycky vnější.“ ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*, s. 184.

2.4. Tělo

Jak vyplývá z předchozího výkladu, druhý pro nás může existovat jako subjektivita, která na nás pohlíží a činí z nás objekty, nebo jako objekt, který jsem s to nějak vnímat a uchopovat. Jelikož se předmět, kterým je druhý pro mne, a naopak předmět, kterým jsem já pro druhého, jeví jako těla, zabývá se Sartre dále právě tímto fenoménem. Rozlišuje pak tři ontologické rozměry těla: tělo jako *bytí-pro-sebe*, tělo jako *bytí-pro-druhé* a konečně moje tělo *tak, jak ho vnímá druhý*.

2.4.1. První ontologický rozměr těla: tělo jako *bytí-pro-sebe*

Tělo jako *bytí-pro-sebe* je tím, čím se vztahuji ke světu, díky němu je existence světa vůbec možná (svět věcí odkazuje k mému bytí). Bytí je zde centrem všech vztahů, jež využívá ke svým možnostem. Je to tělo jednající, dokonce můžeme říci, že je identické se svým jednáním, se situací, ve které se nachází. Tělo jako *bytí-pro-sebe* je tedy tělem žitým, já jsem svým tělem. Pechar píše: „Nelze říci, že *bytí-pro-sebe* je spojeno s tělem – je celé tělem a zároveň celé vědomím.“⁸¹ Toto bytí si uniká a nemůže se uchopit, protože není daností – mé tělo pro mě není objektem mezi dalšími, jelikož nyní jsem svým tělem a vědomě ho jako objekt netematizuji. Nemohu poznávat své smyslové orgány, ve chvíli jejich činnosti jsem jimi samotnými – mé tělo není předmětem poznání. Sartre vědomí o těle přirovnává k vědomí o znaku. „Znak je překonáván k významu, je tím, co se opomíjí ve prospěch smyslu, co není nikdy uchopeno samo pro sebe, to, za co stále směřuje pohled.“⁸² Pokud vnímám určitou část svého těla jako předmět, už ho neuchopuji jako jednající – tím se dostáváme k druhému rozměru těla.

⁸¹ PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie*, s. 216.

⁸² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 374.

2.4.2. Druhý ontologický rozměr těla: tělo jako bytí-pro-druhé

Mohu být buď tím, kdo pozoruje věci ve světě anebo mohu být pozorovaným, nikoli však obojím zároveň – tedy buď je moje tělo prostředkem, skrze který se mi tyto objekty odhalují, nebo je moje tělo objektem mezi jinými objekty. Pokud je mé tělo v kontaktu s věcmi okolního světa a já ho přitom pozoruji, vnímám ho jako objekt ve světě, nikoli jako tělo jednající. V tomto uchopení těla jako objektu se odhaluje moje tělo jako bytí-pro-druhé.

Jelikož jsou „struktury mého bytí-pro-druhé totožné se strukturami bytí druhých-pro-mne“⁸³, nezáleží na tom, zda zaujmeme perspektivu, jak se mé tělo jeví druhým, nebo jak se tělo druhých jeví mně. Sartre však volí možnost druhou – obrací tedy pozornost k tělu druhého.

Jak jsme již viděli, vztah k tělu druhého není prvotním vztahem, který s druhým mám. Vztah s druhým je původně takovým vztahem, kdy druhého uchopuji jako subjekt, kdy je bytím-pro-sebe a já jsem pro něho tedy předmětem. Teprve „potom ho uchopuji v jeho těle; tělo druhého je pro mne druhotnou strukturou“.⁸⁴ Je mi dáno až v jeho předmětném bytí, ve kterém jsem s to ho poznávat. Druhý je privilegovaným objektem, středem, ke kterému ostatní věci poukazují jako k tělu – druhý je mi dán vždy v nějaké situaci, ve vztazích s věcmi. I v případě, kdy druhý není přítomen, k němu věci poukazují, naznačují jeho fakticitu a pokud je přítomen, odkrývá se „jeho bytí jako bezprostřední existence“.⁸⁵ „Tělo druhého je holý fakt přítomnosti druhého v mém světě jako bytí zde manifestované skrze bytí určitého konkrétního toto.“⁸⁶ Tělo druhého mohu použít stejně, jako mohu užívat jiné věci-prostředky.

Z předchozího je zřejmé, že tělo vnímám jinak než ostatní věci. Vždy ho vnímám jako celek a vnímám ho v souvislostech, které ho přesahují. Žité tělo je totožné s významem dané situace, a tak je stále znovu a znovu překonáváno k novým významům. Minulé tu však zůstává – tělo je permanentně tím minulým.

Druhý nemá možnost mě poznávat skrze své tělo, tato možnost přichází až ve chvíli, kdy jsem já pro druhého předmětem.

⁸³ Tamtéž, s. 401- 402.

⁸⁴ Tamtéž, s. 402

⁸⁵ Tamtéž, s. 405.

⁸⁶ Tamtéž, s. 406.

2.4.3. Třetí ontologický rozměr těla

Z předchozích poznatků vyplývá, že existuji jako žité tělo pro mne, ale také jako tělo (objekt) pro druhého. Třetím ontologickým rozměrem těla je dimenze, kdy „existuji pro sebe jakožto poznávaný druhým“.⁸⁷

V tomto rozměru jsem pro druhého jakožto pro subjekt objektem – jedná se tedy o základní vztah, který s druhým mám (zakouším své předmětné bytí, bytí pro druhého a nějak ho uchopuji). To, co druhý poznává, je právě mé tělo. Pokud jsem druhým v pohledu zpředmětněn, moje bytí je bytím vnějším, odtéká k druhému a já nejsem s to ho poznávat, uniká mi (stejně jako mi uniká můj svět). Jelikož je druhý, jak již bylo řečeno, všudypřítomný, je tato dimenze bytí trvale přítomna a je tedy neodmyslitelnou součástí mého bytí. Ze skutečnosti, že své tělo uchopuji jako tělo pro druhého, vycházejí jeho nepatřičné reakce. Jak jsme viděli, tyto reakce by nebyly bez přítomnosti druhého možné, nemohl bych je prožívat sám, jako bytí-pro-sebe.⁸⁸

„Tělu-pro-druhého připisujeme právě tolik reality jako tělu-pro-nás. Tělo-pro-druhého je právě tak tělem-pro-nás, avšak neuchopitelným a odcizeným.“⁸⁹ Druhý je tak, na rozdíl od nás, schopen spatřovat nás takové, jací skutečně jsme. Sartre píše, že když si člověk přeje tzv. „zmizet“, znamená to, že chce odstranit právě ono tělo-pro-druhého, které nedokáže uchopit.

Tělo-pro-druhého se nám prázdně odkrývá prostřednictvím řeči. Druhý v řeči nějak posuzuje naše tělo a my si tyto kvalifikace přivlastňujeme. V řeči se pokoušíme nalézt význam našeho bytí, který nám však připisuje právě druhý. „Díváme se na sebe očima druhého.“⁹⁰ Druhý je nutnou podmínkou k odhalení této dimenze našeho bytí. Brosmanová v návaznosti na nutnost existence druhého nezbytnou ke konstituci našeho uvědomění sebe sama, dokonce píše, že je „nejisté, zda bychom vůbec měli obličej či oči, ve smyslu, jak jim rozumíme, pokud by nám je druhý neodhalil“.⁹¹

⁸⁷ Tamtéž, s. 415.

⁸⁸ Viz například pocit studu, zahanbení.

⁸⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 417.

⁹⁰ Tamtéž, s. 417.

⁹¹ „It is doubtful whether we would even have a face, or eyes, as we understand them, if others did not reveal them for us.“ BROSMAN, Catharine. *Seeing Through the Other: Modes of Vision in Sartre*, s. 65.

Mám nějakou zkušenost s tělem druhého, na základě které mohu přistupovat ke svému tělu. Sartre hovoří o „asimilaci těla druhých a mého těla“.⁹² Aby byla tato asimilace možná, je nutné poznat druhého jako subjekt a následně i jako předmět – a sám tedy také zakusit bytí předmětem pro druhého. Jedině tehdy, když vím, co je druhý jako předmět a co jsem já jako předmět, mohu usoudit, že tělo druhého je podobné tomu mému. Analogie tedy může proběhnout, pouze pokud jsou předem dány tyto dvě objektivitu – to znamená, že nelze hovořit o přímé analogii s tělem druhého, ve které by byla ustanovena má objektivita.⁹³

Mé tělo, jako předmět pro druhé, já sám jakožto předmět nevnímám, vnímám ho jako odcizení svého těla. Pokud však mám přijmout nějaké kvality, které mi byly druhým prisouzeny, musím své tělo jako objekt nutně odhalit (což je možné díky tomu, že jsem poznal tělo druhého jako objekt). Označení, která od druhého získávám, pak utvoří další rovinu těla. Tato označení, která nám druhý připsal, sami používáme, když hodnotíme své tělo pro nás, jsou však prázdnými, jelikož nepochází ode mne a jelikož mi unikají, nežijí je, svou povahou jsou tu pro druhé. Sartrovými slovy: „Používám prostředně pojmy převzaté od druhého, které bych nikdy nedokázal vytvořit sám ani sám od sebe přijít na to, že se mám skrze ně obracet ke svému tělu. Své tělo poznávám pomocí pojmů druhého. Z toho plyne, že při reflexi na své tělo zaujímám perspektivu druhého; pokouším se uchopit je tak, jako bych byl vůči němu druhým.“⁹⁴

Sartre zde také zmiňuje tzv. aberantní jevy. Aberantní jevy jsou takové jevy, kdy se části mého těla stávají věcmi v rámci ostatních věcí objektivního světa. Mohu je smyslově vnímat a užívat je jako další prostředky k dosažení svých cílů. Část těla je věcí a nikoli jednajícím činitelem, vypadává tak z centrální pozice, ke které okolní svět poukazuje. V těchto chvílích tak mohu vnímat své tělo z pozice druhého, jeho povaha nám tudíž musí nutně unikát. Vnímání vlastního těla je tedy v pořadí až za vnímáním druhých.

Své tělo nemohu nahlížet celistvě ze všech perspektiv, kdyby to bylo možné, přestal bych tímto tělem být.

⁹² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 417.

⁹³ Na rozdíl od Husserlova pojetí, kde se tělo druhého konstituuje právě na základě analogie s mým vlastním tělem.

⁹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 419.

2.5. Konkrétní vztahy k druhým

Vymezením základního vztahu k druhým a definováním bytí těla si Sartre připravil půdu pro rozbor konkrétních vztahů k druhým, které jsou, jak píše Mokrejš, „podmíněny charakterem pohledu“.⁹⁵ Jak bylo řečeno, buď mohu být tím, kdo je viděn – tehdy jsem objektem pro druhého jako pro subjekt, nebo mohu vidět a jsem tedy subjektem činicím z druhého objekt. Z této struktury pohledu vyplývají konkrétní vztahy, jež jsou způsoby bytí pro sebe ve světě, který sdílíme s druhými.

V původním vztahu s druhým se vynořuje mé bytí jako bytí-pro-druhého. Druhý mě zpředměňuje a podmaňuje si mé bytí, které tudíž já sám nedovedu poznat. Reaguje na zpředměnění a odcizení mého bytí druhým, mohu zaujmout dva různé postoje. Tyto postoje jsou zcela protichůdné a v případě zaujetí prvního, je zničen druhý a naopak, nikdy tedy nemohou koexistovat. V prvním postoji usiluji o podmanění si svobody druhého, aniž by však bylo mým záměrem ji popřít, uznávám zde pohled druhého. Tento postoj je představen na fenoménu lásky, řeči a masochismu. V druhém postoji pak usiluji o svobodu druhého spolu s jeho zpředměněním. V tomto postoji tedy pohled druhého uznat odmítám a naopak na druhého upínám pohled svůj. Zde jde o lhostejnost, touhu, nenávisť a sadismus. Oba postoje nutně nemohou uspět, což pramení z povahy prvotního nepřekonatelného rozporu.

Pro Sartra hraje ve vztazích k druhému důležitou roli sexualita. Sexuální postoj je elementárním přístupem k druhému a tvoří fundament pro všechny ostatní postoje. Sexuální postoje jsou „základními projekty, jimiž bytí pro sebe uskutečňuje své bytí pro druhé a snaží se transcendovat tuto faktickou situaci“.⁹⁶ Lidská realita je pro Sartra bytím sexuálním, přičemž sexualita, jako podstatná součást bytí-pro-druhého, patří k člověku od jeho narození až do jeho smrti. Z toho pro Sartra vyplývá, že je člověk sexuální bytostí nikoli z důvodu biologické danosti (přítomnosti sexuálních orgánů), ale proto, že je ve světě ve vztazích s druhými lidmi. K pochopení lidské sexuality proto není pro Sartra důležité ani tak tělo, nýbrž bytí-ve-světě a bytí-pro-druhé, jelikož objektem mé touhy je lidská bytost, která je přítomna ve světě stejně jako já.

⁹⁵ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivit*, s. 216.

⁹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 451.

2.5.1. První postoj vůči druhým

Nejprve přistoupíme k rozboru prvního postoje k druhému. Druhý mi zde dává být, nejsem to tedy já, kdo zakládá své bytí, ale zároveň za ně nesu odpovědnost. Proto toužím zmocnit se tohoto bytí a vystavět ho na své vlastní svobodě. K tomu je však nutná manipulace se svobodou druhého. Aby zde mohlo být mé bytí-pro-druhého, musím druhého nutně i nadále uznávat jako toho, kým nejsem já. V těchto vztazích k druhému se nesnažím zrušit své zpředmětnění tím, že sám zpředmětním druhého – naopak plně přijímám své předmětné bytí, abych tak mohl zachovat svobodu druhého.

2.5.1.1. Láska

Jen v základním vztahu mohu k druhému přistoupit a pokusit se splynout s jeho svobodou, což je cílem lásky. Tento cíl je však neuskutečnitelným ideálem. Nelze splynout s druhým a stát se tak základem svého bytí, aniž by při tom nedošlo ke zničení jeho alterity. Přesto se o to v lásce pokouším.

Ve vztahu s druhým se chci zmocnit svého bytí, které mi druhý (jakožto zakládající svoboda mého bytí) odcizuje, v důsledku čehož jsem nucen přijímat vnější kvalifikace a cítit se neustále ohrožen. Jako jediná cesta k získání moci nad svým bytím se jeví podmanění si svobody druhého a následné splynutí s touto svobodou (tedy identifikace mého ega s druhým). V lásce tedy nejde pouze o podmanění si těla druhého, láska touží po tom subjektivním, po vědomí – to proto, že se chce druhého zmocnit jako svobodného, nikoli jeho pokořením, jakožto otroka. Milující nebaží po předmětném vlastnictví druhého, jelikož tehdy by zůstal osamocen, došlo by ke zničení jeho lásky. Zde se jedná o „zvláštní způsob přivlastnění: milující chce vlastnit svobodu jako svobodu“.⁹⁷ Od milovaného očekává, že si jako zcela svobodný zvolí jeho lásku a stejně tak dobrovolně sváže svou vlastní svobodu a bude chtít v tomto stavu setrvat. Milující pak touží po tom, aby byl pro milovaného celým světem, tím se stává předmětem a je si toho plně vědom. Zároveň chce, aby se svoboda druhého rozplývala v jeho předmětnosti, a aby v ní druhý nalézal smysl své existence.

⁹⁷ Tamtéž, s. 410.

Druhý mi v situaci původního konfliktu odcizuje mé bytí, přisuzuje mi nějaké hodnoty, které nikdy nemohu poznat – nyní mohu mít nad tímto procesem jistou moc. Pokud mě druhý miluje, jsem jeho nejvyšším cílem a nehrozí mi tak, že se pro něho stanu prostředkem. V lásce jsem to já, díky komu se druhému odhaluje svět. „... musím být dán jako absolutní totalita, na jejímž základě musí být chápána všechna bytí i všechny vlastní činy.“⁹⁸ Takto jsem, jakožto hranice svobody a tedy zdroj všech hodnot, ochráněn před možným negativním hodnocením ze strany druhého. Necítím se nyní ohrožen jeho pohledem, jsem klidný.

V lásce je třeba vědomí determinace, milenci chtějí věřit, že si byli souzeni, že jsou *spřízněnými dušemi*. Kdyby totiž volba byla nahodilá a k zamilování by došlo pouze díky příhodným okolnostem, láska by se stala pouhým předmětem ve světě. Pokud si tedy druhý svobodnou (ne však nahodilou) volbou zvolí mne, je má fakticita – jelikož druhý zakládá mé bytí – v bezpečí. Druhý se rozhodl pro ni existovat, stala se jeho cílem, není již pouhou daností. Nyní má naše bytí smysl, je tu pro druhého, který si jej svobodně zvolil – mé bytí je chtěné druhým.

Problém však spočívá v tom, že v páru každý nakonec skončí jako milující. Jak se tedy milovaný stane milujícím? Milovaný uchopuje svého milujícího jako předmět a užívá ho jako prostředku. On je nyní pohledem a tudíž nemůže omezit sebe sama. „Milovaný nemůže chtít milovat. Milující proto musí milovaného svést.“⁹⁹ Milující v tomto aktu akceptuje své zpředmětnění a zachovává tak subjektivitu druhého, s nímž chce splynout. Avšak svádění samo o sobě není tím, co vyvolává lásku. Milovaný se stane milujícím ve chvíli, kdy zatouží po tom být milován, tehdy netouží po těle, ale po subjektivitě druhého a tedy i po svém objektivním bytí. Když je milující předmětem, není s to vzbudit v druhém lásku.

Tedy i vazby lásky nutně vedou k nezdaru. Konflikt spočívá ve skutečnosti, že milovat znamená nechat se milovat. Každý z milenců touží po zpředmětnění, pro které je tu svoboda druhého. Každý prahne po lásce druhého, aniž si je vědom toho, že milovat znamená chtít být milován, a že tak usiluje pouze o to, aby druhý chtěl, aby ho miloval. „Láska je rozporné úsilí o překonání faktické negace a uchování negace vnitřní. Požadují, aby mě druhý miloval (...); jestliže mě však druhý miluje, jsem jeho láskou hluboce zklamán, neboť jsem od něho požadoval, aby založil mé bytí jako privilegovaný předmět a

⁹⁸ Tamtéž, s. 413.

⁹⁹ Tamtéž, 415.

sám se uchoval jako čistá subjektivita vůči mně samému, avšak tím, že mě miluje, zakouší mě jako subjekt a hrouží se před mou subjektivitou do své objektivity. Problém mého bytí-pro-druhého zůstává tedy bez řešení a milující setrvávají každý pro sebe v naprosté subjektivitě; nic je nezbavuje povinnosti, aby si každý sám dával existenci pro sebe...¹⁰⁰

Byť nejsem v lásce před druhým v ohrožení, může kdykoli přijít chvíle, kdy druhý ze své lásky ke mne vystřízliví, a ze mne se tak stane jen další prostředek mezi jinými. Stejně ohrožení pro lásku představuje přítomnost třetí osoby. Pokud se na nás upře pohled někoho třetího, rázem zakouším nejen své vlastní zpředmětnění, ale i zpředmětnění druhého.

Viděli jsme tedy, že láska je ohrožena hned několika faktory. Předně je již ze své podstaty rozporná, protože *milovat znamená chtít, aby mě někdo miloval*, tj. přát si, aby druhý chtěl, abych ho miloval – z tohoto faktu plyne ustavičná *neuspokojenost* milujícího. „Čím víc jsem milován, tím víc ztrácím své bytí, tím víc jsem zůstavován své vlastní odpovědnosti, svému vlastnímu moci-být.“¹⁰¹ Dalším faktorem, který ohrožuje lásku, je skutečnost, že druhý může v každém okamžiku vystřízlivět ze své lásky ke mně, tím zrušit mé subjektivní bytí a učinit ze mne objekt – odsud pramení permanentní *nejistota* milujícího. Konečně je láska neustále ohrožena pohledem třetího. „Musel bych být na světě s milovanou bytostí sám, aby si láska uchovala charakter absolutní vztahové osy.“¹⁰² Z tohoto důvodu je pro lásku charakteristický neustálý *stud* milujícího.

Láska se tak ukazuje jako neúspěšný pokus rozplynout se v předmětu, kdy mě druhý navrácí zpět k mé subjektivitě.¹⁰³

¹⁰⁰ Tamtéž, 419.

¹⁰¹ Tamtéž, 421.

¹⁰² Tamtéž, s. 121.

¹⁰³ Pro srovnání Frommovo pojetí lásky: „Láska je produktivní formou vztahu k jiným a k sobě samému. Znamená cit odpovědnosti, péči, úctu, porozumění a přání, aby jiný člověk mohl růst a rozvíjet se. Je výrazem intimního vztahu mezi dvěma lidmi za předpokladu, že osobnost obou zůstane nedotčena.“ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, s. 90.

2.5.1.2. Masochismus

Po tomto neúspěchu mohu přistoupit k masochistickým tendencím a mohu se pokusit ztratit v subjektivitě druhého, za účelem zničení své vlastní subjektivity.¹⁰⁴ Pokud nechám druhého (jako svobodu), aby zakládal mé bytí, zůstanu pouhým bytím-v-sobě. Aby toto bylo možné, musím se nutně zbavit právě své subjektivity a spolu s ní i vlastní svobody. Chci být plně předmětem, a jelikož je to stud, kde se cítím být druhým zpředmětnován, chci se stydět. Tento stud chci pocítovat v rámci sexuální touhy. Přeji si být pro druhého předmětem (této touhy) a prostředkem mezi jinými. V tomto postoji netoužím po omezení svobody druhého, naopak chci, aby byla naprosto svobodná. „V krajním případě nechci být ničím jiným než jen objektem, jen bytím v sobě. Stane-li se však základem tohoto bytí v sobě svoboda, jež pohltila svobodu mou, mé bytí se znovu stane základem sebe sama.“¹⁰⁵ Znovu tak na mne padne tíže, kterou přináší svoboda subjektivního bytí, druhý ji ze mne nedokázal sejmout.

„Masochismus je uznání a převzetí viny. Jsem vinen proto, že jsem předmětem.“¹⁰⁶ Toto provinění cítím sám vůči sobě za to, že dobrovolně přijímám své odcizení, ale vinu pocítuji také vůči druhému, jelikož mu umožňuji, aby se provinil manipulací s mou svobodou.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Také k masochismu se vyjadřuje Fromm, a to jako „vztahu, kdy se člověk spojuje s jinými, ztrácí však svou nezávislost nebo jí nikdy nedosahuje; vyhýbá se nebezpečí být sám tím, že se stává částí někoho jiného, od něhož se dává pohlit (...) Masochismus je tedy „pokusem zbavit se vlastního já, uprchnout před svobodou a najít bezpečnost tím, že se přimkneme k někomu jinému“. Fromm dále píše: „Je to vždy neschopnost unést samostatnost svého vlastního individuálního JÁ, co vede k touze vstoupit do symbiotického vztahu s někým jiným.“ Tamtéž, s. 88.

¹⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 422.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 422.

¹⁰⁷ I zde je zajímavé Sartrovo pojetí srovnat s Frommovým, jenž píše, že „...se masochistické pudy často dostanou tak silně do konfliktu s jinými částmi osobnosti, které usilují o svobodu a nezávislost, že jsou pocítovány jako utrpení.“ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, s. 88.

Není to druhý, koho chci zaujmout svou předmětností, ale jsem to já sám. Nechávám se druhým ustanovovat jako objekt a odmítám se uchopovat jako subjekt. Masochismus je „závratí z propastné subjektivity druhého“.¹⁰⁸

Jelikož jsem však předmětem pro druhého a jako takový se nemohu uchopit, nemůžu být ani fascinován svým předmětným bytím. Masochistický postoj je tak odsouzen k zániku. Při pokusu o uchopení vlastní předmětnosti si naopak uvědomuji svou subjektivitu a předmětnost druhého, kterého paradoxně využívám jako prostředku.

2.5.1.3. Řeč

Významnou roli ve vztazích k druhému má také řeč, pod kterou Sartre zahrnuje různé tělesné projevy (tj. nejen slovní vyjadřování ale i výrazy a gesta), a jež je svou podstatou bytím-pro-druhého: to znamená, že zde své bytí uchopuji jako předmět pro druhého. V předmětném světě, kde by nebyl druhý přítomen, je vznik řeči nemyslitelný, jelikož řeč ze své podstaty implikuje vztah k jinému subjektu. Řeč přichází spolu s druhým, v jeho přítomnosti je daným faktem. „Řeč je původně zkušeností, kterou má bytí pro sebe o svém bytí-pro-druhého, a nakonec je i překonáním této zkušenosti a jejím využitím pro možnosti, jež jsou mými možnostmi, tj. k možnostem být tím, či oním pro druhé. Neliší se proto od uznání existence druhého. Objeví-li se přede mnou druhý jako pohled, objeví se i řeč jako podmínka mého bytí.“¹⁰⁹

Jsem svými projevy, svou řečí, a jakožto vnější bytí jsem takto pro druhého. Je to právě on, kdo mému jednání (a tedy bytí) přisuzuje určité hodnoty a já je tak nemohu nahlédnout. Nejsem s to toto své bytí uchopit, jelikož nejsem schopen porozumět tomu, jak mé projevy na druhého působí – uniká mi význam mých slov a uniká mi moje bytí jako takové. Mohu mít určitou představu, co chci vyjádřit, ale nikdy se nedozvím, zda se mi to povedlo. S řečí je to podobné jako v případě, kdy se snažím nějak uchopit své tělo – vždy je nahlížím jakoby z perspektivy druhého.

¹⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 422.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 416.

Viděli jsme tedy, že vazby z prvního postoje vedou k neúspěchu, konflikt zde nemůže být překonán. Je tomu tak proto, že plné ztotožnění se se svým předmětným bytím není možné, nemohu se uchopit tak, jak jsem pro druhého.

2.5.2. Druhý postoj vůči druhým

Když zjistím, že tyto postoje vůči druhému byly neúspěšné, mohu se pokusit zaujmout postoj druhý. Jako svobodný vrhnu pohled na druhého jako na svobodného. Dojde zde ke střetu dvou svobod. Nakonec budu však neuspokojen, jelikož dojde k tomu, že druhého zpředmětním. Jak již bylo zmíněno, když se dívám na nositele pohledu, přestává existovat jeho pohled, je objektivován. Došlo k podmanění druhého, který mě ohrožoval. Chráním se tím před vlastním zpředmětněním a dávám druhému pocítit mou svobodu. Tato snaha, ale nemá smysl, jelikož jsem pohledem druhého proměnil v objekt. Nyní není s to akceptovat mou svobodu a jeho svoboda byla rovněž zničena. Toto zklamání mě vede k tomu, že se snažím najít svobodu druhého v jeho předmětném bytí, usiluji o podmanění svobody druhého uchopením jeho těla.

2.5.2.1. Touha

Jak již bylo zmíněno, sexualita hraje pro Sartra v intersubjektivě významnou roli. „Sexualitu druhého snášíme a zakoušíme primárně jako touhu a tím ji uchopujeme; v druhém odkrývám sexuální bytost tím, že po něm toužím (anebo poznávám, že nejsem schopen po něm toužit) nebo že si uvědomuji jeho touhu po mně; touha mi odkrývá zároveň jeho sexualnost i moji sexualnost, mé tělo vybavené pohlavím, i jeho tělo.“¹¹⁰ Jako další postoj tedy Sartre zmiňuje sexuální *touhu* (jejím opakem je pak *hrůza ze sexuality*), kterou považuje za prvotní snahu o podmanění si svobodné subjektivity druhého skrze jeho předmětné bytí, jež je tu pro mne.

Upozorňuje na to, že touha je často uchopována jako předmět – to se děje, když se za cíl této touhy klade její ukojení. Tehdy se touha stává předmětem poznání a je s ní spojována slast jakožto její vyvrcholení. Touha zde nabývá fyziologického charakteru.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 428.

Touha však ve skutečnosti nepředpokládá sexuální akt. „Touha není touhou po konání. ‘Konání‘ se dostavuje až později, přistupuje k touze zvnějšku (...). Touha je prostě a jednoduše touhou po transcendentním předmětu (...).“¹¹¹

Toužím po lidské bytosti ve své celistvosti. Sartre připouští, že pohled na jisté tělesné části vyvolává vzrušení, avšak nikdy to není tato tělesná část sama o sobě, po které toužíme, ale je to tělo jako „organický celek“.¹¹² Tělesné části ve mne vyvolávají vzrušení, právě proto, že jsem si vědom faktu, že patří k tělu jako celku. Důležitou roli zde hraje také situace, ve které se tělo nachází – a v situaci se tělo nemůže nacházet jako materiální předmět.¹¹³ Pro touhu je důležitá přítomnost života a vědomí – tedy předmětem touhy je žité tělo v situaci obdařené vědomím.

Touha dle Sartra není pouze vedlejším přídatkem bytí pro sebe, naopak je fundamentální součástí bytí-pro-druhého. Já jsem tím, kdo touží a touha je tehdy jistým způsobem mého bytí – touha modifikuje mé bytí (tím se povaha sexuální touhy odlišuje od ostatních žádostí), zmocňuje se mého vědomí. Sartre definuje touhu jako „nepokoj, kterým je toužící vědomí zakaleno“.¹¹⁴ Vědomí je jaksi omámeno tělesností (tělo absorbuje vědomí), přičemž tělo zde není pouhým prostředkem – cítím a žiji své tělo a nechci ho transcendovat. „Bytí pro sebe prožívá závrať ze svého vlastního těla, tato závrať je způsob, jakým existuje své tělo. Vědomí chce být tělem a pouze tělem.“¹¹⁵ Moje vědomí se ztělesňuje za účelem podmanění si těla druhého, aby se tak ve výsledku dostalo ke své tělesnosti, kterou mu má druhý odhalit.

Stejně jako u pohledu není nutná konkrétní přítomnost druhého, není nezbytná ani u touhy.¹¹⁶ Mohu toužit, aniž by tu druhý explicitně byl, to však nic nemění na faktu, že touha je výzvou k druhému. „Snažím se okouzlit druhého a přimět ho, aby se ukázal; svět touhy naznačuje prázdň druhého, jehož se dovolávám. Touha proto není fyziologická událost...“¹¹⁷

¹¹¹ Tamtéž, s. 429.

¹¹² Tamtéž, s. 430.

¹¹³ Viz již probrané rozlišení mezi tělem-pro-sebe a tělem-pro-druhého.

¹¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 432.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 433.

¹¹⁶ Viz již vyložený charakter nepřítomnosti.

¹¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 437.

Bytí člověka, stejně jako bytí věci, je běžně zakryto funkcemi, které plní. Pokud druhého využívám jako prostředku k dosažení svých možností, uniká mi jeho bytí. Druhý je druhým v situaci. Tělo v situaci však není čistě tělesné a já toužím po druhém v jeho pouhé tělesnosti – chci ho proto zbavit nejen šatů, ale i pohybů a možností. Usiluji tak o zničení vztahů, které má druhý s okolím, abych tohoto cíle dosáhl. Musím zmrazit i své možnosti, aby zde mohl existovat nový, modifikovaný svět, svět touhy. V touze se tak mění nejen mé vědomí, ale mění se i okolní svět. Moje tělo zde není prostředkem, ale je žito jako tělesné a ostatní předměty k této tělesnosti poukazují. Mé vědomí je ponořeno ve své fakticitě (v těle) a mé tělo je pohlceno světem. V tomto světě touhy vyvstává nová možnost, možnost nechat se *inkarnovat*. Nemohu se chopit tělesnosti druhého, aniž bych předtím nepocítil svou vlastní tělesnost – musím se tedy nechat absorbovat svým tělem, abych dosáhl na tělesnost druhého. Toužím po tom, aby byl druhý tělesností nejen pro mne, ale i pro sebe. „Touha je vyzváním k touze. Pouze mé tělo dokáže najít cestu k tělu druhého, svou tělesností se opírám o tělesnost druhého, abych v něm probudil smysl pro tělo.“¹¹⁸ Chci *inkarnovat* tělo druhého - tuto snahu realizuji *laskáním*, jehož prostřednictvím se touha ztvárňuje. Při laskání se odkrývá tělesnost jako taková, a to jak pro mne, tak i pro druhého. Oba jsme tělesností, takže tělesnost druhého vzniká díky mé tělesnosti a nikoli díky mé subjektivitě, jak je tomu v případě pohledu. „Odhalení tělesnosti druhého se tedy uskutečňuje mou vlastní tělesností; v touze a při laskání, jež ji vyjadřuje, se vtěluji, abych uskutečnil inkarnaci druhého; laskání mi odhaluje mou vlastní inkarnaci tím, že uskutečňuje inkarnaci druhého; znamená to, že si dávám být tělem, abych přiměl druhého k uskutečňování jeho vlastního těla pro sebe i pro mne; moje laskání mi dává mou tělesnost takovou, jaká je pro druhého; tělo mu dává probudit se k tělu; nechávám jej, aby skrze své tělo cítil mé tělo, a tedy jej vedu k tomu, aby se sám cítil jakožto tělesný.“¹¹⁹

V laskání se mi podařilo dosáhnout modifikace vědomí druhého, to mi však nestačí, nyní si chci toto vědomí prostoupené tělesností přivlastnit. Jelikož se druhého mohu zmocnit pouze v jeho předmětnosti, snažím se, aby jeho svoboda uvázla právě zde. Aby se vynořila na povrchu jeho těla, a já se jí tak mohl dotknout. Zadržel bych transcendenci druhého v mezích předmětu, a měl tak naději na její přivlastnění. Chci, aby mi tělo druhého patřilo stejně tak, jako patří k jeho vědomí. Zde však opět narážím a touha vede k

¹¹⁸ Tamtéž, s. 440.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 435.

nezdaru. Nikdy se nemohu zmocnit druhého jako těla a současně jako čisté subjektivity. „Facticita (jeho čisté bytí zde) druhého se nemůže dávat mému bezprostřednímu názoru, aniž by nedošlo k hluboké modifikaci mého vlastního bytí.“¹²⁰ Tedy aniž bych se sám stal subjektem a opět se chopil svých možností. Vědomí, které proniklo na povrch těla, se nyní vytrácí a zůstává tu pouze tělo. Stejně tak se vytrácí i moje touha.

Je tedy možné inkarnovat druhého, ale není možné si ho přivlastnit. Jakmile se o to pokusím, opět se zde projeví základní konflikt. Moje tělo se stává prostředkem, stejně jako se jím stává i druhý, jehož se chci zmocnit a využít ho. Oboustranná inkarnace byla zničena. Druhý je plně předmětem a já nejsem s to uchopit jeho svobodu.

2.5.2.2. Sadismus

Dle Sartra může nezdar touhy vést k dalšímu z postojů k druhému, k *sadismu*. Catalano píše, že v sadismu na rozdíl od touhy nenalezneme onu vzájemnost, tj. tělo užívající tělo, díky kterému se touha jeví jako poměrně zdravý postoj k druhému.¹²¹ V sadismu je vztah jednostranný – sadistovi způsobuje potěšení jeho moc nad druhým, který je uvězněn ve své tělesnosti. Tato tělesnost je pak vyvolávána bolestí, při níž facticita pohlcuje celé vědomí. Násilným konáním zbavuje sadista oběť jejího svobodného jednání, aby se tak dostal k jejímu tělu (které má působit nemravně). Sadista uchopuje svoje tělo jako centrum vztahů a aby si mohl podmanit tělesnost druhého, odmítá svou vlastní. Sadista chce být tím, kdo se dívá a nechce být pozorován.

Ve skutečnosti sadistovi však nejde o tělo druhého jako takové, jde mu o jeho svobodu. Jediné, co nyní má je však přístup k druhému jako předmětu, prostředku - podmaňuje si tak jeho tělo, protože právě v něm je uvězněna jeho svoboda. Chce se zmocnit druhého jako „inkarnované čisté transcendence“.¹²² Pro sadistu je důležité, aby oběť svou svobodu zotročila sama – tedy aby svobodnou volbou uznala vlastní pokoření¹²³ a tím svobodně reagovala na situaci. Sadistovi se nyní naskýtá obraz, kdy se „celé tělo druhého změnilo

¹²⁰ Tamtéž, s. 438.

¹²¹ CATALANO, Joseph. *Reading Sartre*, s. 86.

¹²² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 443.

¹²³ Opět srovnání s Frommem, který píše: Cílem sadisty je „druhého zranit, pokořit, uvést do rozpaků, nebo ho vidět v trapných a pokořujících situacích“. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*, s. 81.

v udýchanou, supící a obscénní hromadu masa, spoutanou provazy katů, kteří ji udržují ve stanovené pozici jako inertní věc, jež se už nemůže spontánně pohybovat. Toto zohyžděné a supící tělo je obrazem rozbité a ztročené svobody.¹²⁴ I když se oběť sama vzdá svému mučitelovi, byl to však on, jehož tělo zde figurovalo jako prostředek jejího utrpení.

Navíc, jelikož sadista užívá druhého jako prostředku¹²⁵, jeho svoboda mu nutně uniká. Svoboda a prostředečnost těla nemohou koexistovat. Svoboda je zde jen stavem věci. Nemůže ji nalézt ukrytou v tělesnosti – nemůže se mu dávat tělo společně se svobodou. Může se také stát, že se oběť na svého mučitele podívá a odcizí mu tím (jakožto svoboda, která se zbavila své předmětnosti) jeho bytí.¹²⁶ Tehdy mu dojde, že nedokázal tuto svobodu získat a že mu uniká i samo jeho bytí a smysl jeho konání. Sartrovými slovy je „sadismus vášeň, vyprahlost a zběsilost.“¹²⁷

2.5.2.3. Lhostejnost

Postoj, ve kterém se rozhodnu založit svou svobodu na zničení subjektivity druhého, nazývá Sartre *lhostejností* vůči druhým. „Jde při tom o slepotu vůči druhému. (...) Nesnáším však slepotu jako stav; jsem svou vlastní slepotou ve vztahu k jiným a tato slepota implicitně obsahuje pochopení bytí-pro-druhého, to jest pochopení transcendence druhého jako pohledu. Toto pochopení je pochopením, které se rozhodují skrývat.“¹²⁸ Přistupuji k druhým jako k objektům, na které mohu svým jednáním působit. Spočívám ve svém vědomí a druhé téměř ignoruji. Jejich přítomnost je pro mne předmětnou přítomností, jejich svobodu pak vnímám stejně jako odpor u věcí. Nemyslím na to, že by na mne mohli

¹²⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 448.

¹²⁵ Zde opět citujeme Fromma, který uchopuje sadismus jako „přání úplně ovládnout jiného člověka, pohlit ho a udělat z něj bezbranný předmět vlastní vůle“. S ovládanou bezmocnou osobou je nakládáno jako s věcí, za kterou se považuje i ona sama. Takovýto člověk ztrácí charakter osoby, která je „účelem sama v sobě“ a stává se věcí, kterou je možné využívat k vlastním cílům, stává se prostředkem. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, s. 89.

¹²⁶ Stejně tak říká Fromm, že objekt sadisty se nesmí stát svobodným, jelikož pak by již nebylo možné jej vlastnit. Tamtéž, s. 89.

¹²⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 443.

¹²⁸ Tamtéž, s. 424.

vrhnout svůj pohled. Jsem si vědom toho, že mají o mém bytí nějaké povědomí, avšak vnímám ho pouze jako strukturu jejich bytí, která se mne netýká. Uchopuji lidi jako „funkce“.¹²⁹ Jsou funkcemi svých činností a já, pokud vím jak, jich mohu využívat jako svých prostředků. Neberu v potaz subjektivitu druhého jako základ svého bytí-v-sobě a stejně tak nedbám svého bytí-pro-druhého. V tomto stavu pociťuji jakýsi klid, jelikož si nepřipouštím skutečnost, že mohu být druhým zpředmětněn. Chovám se spontánně a nepociťuji trapnost, jelikož nevnímám pohled druhého, který by mě přiváděl k vnějšku mého bytí a toto bytí mi tak odcizoval; nevnímám druhého, kvůli kterému se nějak hodnotím. Tento postoj je postojem neupřímným. Mohu v něm setrvávat celý život a nikdy tak nepoznat, kdo je druhý, což znamená nepoznat část svého bytí.¹³⁰ Mé předmětné bytí i bytí druhého jako subjektu jsou součástí mého bytí jako takového, avšak netematicky. V důsledku toho však pociťuji jakési neuspokojení. Ve všech vztazích, které mám s druhým je v základu vždy přítomen dvojitý záměr – prvně se snažím ochránit před ohrožením, které implikuje vnější povaha mého bytí, jež je vystaveno svobodě druhého a za druhé chci užít druhého jako prostředku k založení vlastního bytí. V postoji lhostejnosti, kdy druhého odmítám jakožto pohled, na mne však spočine tíha mé svobody, a tedy zodpovědnosti za vlastní bytí. Jsem uvržen do své subjektivity. Na druhou stranu mé bytí v sobě vždy již obsahuje porozumění pro svobodu druhého, a tedy pocit bezpečí před svobodou druhého, který v lhostejnosti pociťuji, je pouze zdánlivý. „ (...) jsem viděn, aniž bych mohl zakoušet, že jsem pozorován, a aniž bych se v této zkoušce mohl bránit proti svému ‘bytí viděným‘. Jsem vlastněn, aniž se mohu obrátit k tomu, co mě vlastní.“¹³¹ Pokud zakouším druhého jako pohled, mohu se bránit svému zpředmětnění zpředmětněním druhého. V lhostejnosti, kdy k druhému přistupuji jako k předmětu, jsem však pozorován a tedy ohrožen, aniž si to uvědomuji. „Moje slepota je proto nepokojem, protože ji provází vědomí o neuchopitelném a ‘toulavém pohledu‘ druhého, který mi hrozí mým odcizením bez mého vědomí.“¹³² Mohu se rozhodnout, že se ke svobodě druhého dostanu tak, že druhého uchopím jako předmět a prostředek, který mohu využít. Pokud však druhého uchopuji jako předmět, nemohu zde hledat jeho svobodu. Začínám tápat ve svém hledání a

¹²⁹ Tamtéž, s. 424.

¹³⁰ Poznávám tedy skutečně druhého, nebo pouze jistou strukturu svého bytí?

¹³¹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 426.

¹³² Tamtéž, s. 426.

uniká mi smysl mých tužeb. Tedy i tento postoj, stejně jako všechny předešlé, vede k nezdaru.

2.5.2.4. Nenávist

Pokud selžou všechny dosud zmíněné postoje, a já si uvědomím beznadějnost svého dosavadního konání, mohu se snažit o zničení druhého. Sartre zde mluví o *nenávisti*. Nenávist ve mne vyvolává situace, kdy mi druhý nechává zakusit svou svobodu (a tedy mou předmětnost a prostředčnost). Člověk zde usiluje o opětovné získání své vlastní svobody, o eliminaci svého předmětného bytí a odcizení. Chce tedy odstranit tu dimenzi bytí, která zde existuje pro druhého a chce se uchopit čistě jako bytí pro sebe. Již má zkušenost s tím, že se k této dimenzi prostřednictvím druhého není s to dostat, rozhodne se tedy, že druhého nadále nepotřebuje. V nenávisti pak uchopuji druhého jako předmět, kterým se sám nechci již nikdy stát.

Nenávist nemíří k jednomu konkrétnímu člověku. Pokud se rozhodnu zabít určitého jedince, pouze tím manifestuji svou nenávist vůči všem druhým. Chci si podmanit „princip existence druhého“¹³³ a spolu s ním tak ohrožení, které pro mne představuje.¹³⁴ I nenávist je však odsouzena k nezdaru. Mám již zkušenost s existencí druhého, která nenávratně modifikovala mé bytí. I kdybych zahubil všechny jiné lidské reality, nic bych nezměnil na povaze svého bytí. Navíc bych se ochudil o možnost zvrátit své vlastní odcizení a byl bych tak „nezměnitelným předmětem“¹³⁵.

Ani vazby druhého postoje nedokázaly odstranit původní konflikt. Uvržením pohledu na pohled druhého ho eliminuji a mám pocit, že jsem se zmocnil jsočina, které má schopnost mě zpředmětnit. Svým pohledem jsem sice druhého zpředmětnil a zmocnil se tak zdroje mého předmětného bytí a tedy veškerých mých kvalifikací. Mohu vůči němu vystupovat jako svobodné bytí, ale to, co jsem si ve skutečnosti podmanil je druhý jako objekt, který

¹³³ Tamtéž, s. 456.

¹³⁴ Fromm mluví o destruktivnosti, jejíž popis se velmi podobá Sartrovu pojetí nenávisti. „Snaha zničit druhé plyne ze strachu, aby člověk nebyl zničen sám.“ FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, s. 90.

¹³⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 456.

již není zdrojem mých kvalit, tj. nemůže manipulovat s mou předmětností. Ke všemu mi zde hrozí, že mohu být druhým viděn, aniž o tom vím a aniž se proti tomu mohu bránit.

Shrnutí

Jak jsme viděli, všechny vazby k druhému jsou odsouzeny k nezdaru. Sartre hovoří o začarovaném kruhu, z kterého není cesty ven. „Všechny způsoby chování vůči druhému-předmětu v sobě obsahují implicitně zastřený odkaz k druhému jakožto subjektu, a tento odkaz je právě jejich smrtí; z mrtvého chování vůči druhému jako objektu se vynořuje nový postoj zaměřený k uchopení druhého jako subjektu, ale i tento postoj se ukáže jako neúspěšný, zhroutlí se a uvolní místo opačnému postoji. Takto jsme nekonečně odkazováni od druhého jako předmětu k druhému jako subjektu a naopak...“¹³⁶ Neustále přecházíme mezi prvním a druhým postojem a žádný z přístupů k druhému nás nemůže uspokojit. Uspokojeni bychom mohli být jen tehdy, pokud by pro nás mohl být druhý přítomen současně jako objekt i jako subjekt (svoboda), což není uskutečnitelné. V jednu chvíli jsem pozorující a v druhou pozorovaný, nikdy současně. Já a jiný nemůžeme navzájem uznat svobodu druhého. Situace je tak beznadějná, že ať zaujmu vůči druhému jakýkoli postoj, jeho svobodu tím zneuctím. Jakékoli sjednocení v mém vztahu k druhému tedy není možné.

Vůči druhému jsem vinen. Jednak tehdy, když jsem jeho pohledem obnažen, odcizen sám sobě a jednak tehdy, když jsem to naopak já, kdo svým pohledem druhého zpředměťnuje, uchopuje ho jako prostředek a odcizuje mu jeho bytí. „Vůči druhému jsem proto vinen už svým bytím, protože příchod mého bytí na svět vybavuje druhého nezávisle na jeho vůli novou dimenzí bytí...“¹³⁷

2.5.3. Spolubytí

Sartre dosud rozebíral pouze zkušenost s druhým, kdy jsem s ním v konfliktu. V opozici k tomuto postoji nyní klade možnost vztahu, kdy jsme společně s druhými; tvoříme s nimi nějaké *my*. Nejedná se zde o základní vztah, který s druhým mám. Tento

¹³⁶ Tamtéž, s. 452.

¹³⁷ Tamtéž, s. 454.

vztah jsme již rozebrali – je to okamžik, kdy jsem druhým pozorován a pociťuji své bytí-pro-druhého. Právě tento vztah je fundamentální pro naše vědomí o druhých – je tudíž nutný, abychom vůbec mohli hovořit o něčem takovém jako *my*, jelikož „*my* není žádné intersubjektivní vědomí. (...) *My* je zakoušeno zvláštním vědomím (...); v *my* existují odchýlená vědomí, jež jsou přesto normálními individuálními vědomími.“¹³⁸ Zkušenost *my* může odpovídat základnímu vztahu k druhému buď jako pozorující nebo jako pozorované bytí. Což znamená, že buď spolu s druhými tvoříme subjekt (subjekt-*my*) anebo jsme s druhými jako předmět (objekt-*my*).

2.5.3.1. Objekt-*my*

Pokud jsem součástí *my* jako předmětu, původní konflikt zde mizí a já jsem s druhým „spjat v pospolitosti transcendovaných transcendencí jednotlivých odcizených já“.¹³⁹ To znamená, že jsem ve společenství objektů jakožto objekt. Toto zpředmětnění nastává, když se objeví pohled třetího, v důsledku čehož zakouším pocit studu. Zpředmětnění a odcizení tedy probíhá na stejném principu, jako tomu bylo v případě objevení druhého. V pohledu třetího však zakouším nejen své vlastní odcizení, ale i zmrazení možností druhého – Sartre mluví o podstoupení „pospolitého odcizení“.¹⁴⁰ Svět zde patří třetímu, v důsledku jehož přítomnosti pociťuji spojení s druhým, se kterým jsme si nyní rovni (oba se uchopujeme jako předmět pro druhého). Tato situace však není dobrovolná, je to třetí, kdo nás spojil zvnějšku do jakéhosi „objektivního celku“.¹⁴¹ Tvoříme *my* vůči třetímu.¹⁴² Toto zpředmětnění a odcizení je ještě tíživější, než zpředmětnění v původním konfliktu, a to tím, že zde cítím odpovědnost za druhého, který se ode mne nyní neliší.

¹³⁸ Tamtéž, s. 459.

¹³⁹ Tamtéž, s. 459.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 459.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 462.

¹⁴² Sartre navrhuje pojem lidství, jelikož aby bylo možné pociťovat se ve společenství lidí, musel by zde být někdo třetí (vůči lidem) – tedy Bůh.

2.5.3.2. Subjekt-my

My jakožto subjekt není ontologické povahy, je pouhým psychologickým prožitkem individuálního vědomí (je čistě subjektivního rázu).¹⁴³ Stejně jako *objekt-my* tak nemůže být primárním vztahem vůči druhému, jelikož pro vznik nějakého *my* je nutné předchozí odkrytí existence druhého a původní konflikt. Uvědomuji si svou subjektivitu a uvědomuji si ji ve společenství druhých, tvořících subjekt *my*, jednotlivé subjektivity (vědomí) jsou zde však stále odděleny. Druhé neuchopuji ani jako předměty, ale přímo ani jako subjekty – neuchopuji je nijak, mám o nich pouze „non-thetické vědomí“.¹⁴⁴ Jelikož zde nezakouším transcendenci druhých, nekoná se ani žádné sjednocení jednotlivých bytí pro sebe. Na rozdíl od zkušenosti objekt-my zde nedochází ani z vnějšku k utvoření žádného celku dívajících se, tj. těch třetích – rovněž v tomto případě se tedy nedá hovořit o spolubytí. V subjekt-my jde především o společnou aktivitu či sdílený předmět vnímání: splývají zde mé vlastní cíle s cílem kolektivním (teprve skrze to je možné vzájemné uznání subjektivity druhého). Konflikt, který mám s druhým v původním vztahu, byl na chvíli utišen, nikoli překonán. Ideálem lidského *my* (který však není uskutečnitelný) by bylo, kdyby si „intersubjektivní celistvost uvědomila sebe samu jako subjektivitu sjednocenou“.¹⁴⁵

Z předchozího rozboru vazby *my* vyplývá, že původní rozpor, který s druhým mám, nemůže být překonán. Něco jako je společenství s druhým tak není uskutečnitelné.

2.6. Kritika Sartrovy teorie druhého

Barbaras píše, že Sartrova teorie je díky svému zkušenostnímu přístupu zároveň přesvědčivá i *podezřelá*. Barbaras je toho názoru, že Sartrovo využití studu jako hlavní zkušenosti s druhým je nevhodné. Konflikt, který je ve studu přítomen, je jen mezní situací ve vztahu k druhému. Je to výlučná zkušenost, nikoli „samotná modalita vztahu

¹⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 469.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 457.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 473.

k druhému¹⁴⁶, jelikož ve studu se nenacházím neustále. Můj vztah k druhému může přeci být také nekonfliktní. Barbarasovi nepřijde vhodný ani způsob, jakým Sartre uchopuje pohled. Jak jsme viděli, pro Sartra nejsou výlučným nositelem pohledu oči člověka, nýbrž může jím být cokoli jiného. Zkušenost s druhým tak nezávisí na ničem konkrétním. Když však pohledem může být vše, co se mi nějak jeví, proč tedy Sartre mluví o zkušenosti s druhým. Pokud můj pocit, že jsem viděn, nezávisí na objektu, který mě pozoruje, skutečně se tu zjevuje druhý? Není to pouze utvoření jisté dimenze bytí ve mně samotném? Dle Barbarase je to přesně tak, a nejde zde tudíž o zkušenost s druhým.¹⁴⁷ „Přestože se Sartre snažil vyložit druhého jako specifickou zkušenost, nakonec se dostal k tomu, že si druhého dává ve formě jisté zakoušené dimenze vědomí.“¹⁴⁸ Další Barbarasova námitka se týká subjekt-objektového vztahu: „Sartre nakonec zůstává uvězněn (...) v bezprostředním protikladu mezi subjektem a objektem, který spíše ještě radikalizuje, místo aby jej překonal.“¹⁴⁹ Druhý pro mne může existovat pouze jako objekt a stejně tak existuji i já pro druhého.

Subjekt-objektové vazby u Sartra kritizuje také Mokrejš. Připadá mu neadekvátní, že na nich Sartre zakládá celou svou teorii, že jsou pro něj tedy primární a tvoří základ pro všechny další problémy. Mokrejš kritizuje výlučně záporný ráz této dialektiky a vůbec chápe Sartrovu koncepci jako negativní v rozmanitých ohledech, počínaje strukturou bytí pro sebe, jakožto *bytí, které není tím, čím je a je tím, čím není*. Ze zápornosti dialektiky vyplývá nemožnost skutečného sjednocení. Mokrejš píše: „V mezích subjekt-objektové kontrapozice lze jenom nedokonale formulovat problém zprostředkování. Proto se Sartrovi jednotlivá vědomí jeví jako jakési izolované ostrůvky, mezi nimiž žádný skutečný most neexistuje a nelze ho ani vybudovat.“¹⁵⁰ Mokrejš dále přistupuje kriticky k Sartrovu pojetí řeči, ve kterém nachází další slabé místo Sartrovy teorie druhého. Sartre chápe řeč jako zrcadlo samotných intersubjektivních vztahů. Když mluvím, vždy mi nutně uniká smysl toho, co se snažím vyjádřit – nikdy si tak nemohu být jist, že jsem skutečně vyjádřil to, co jsem vyjádřit zamýšlel. Je to druhý, kdo uděluje mé řeči nějaký smysl, proto je řeč mým

¹⁴⁶ BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 22.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 23.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 23.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 24.

¹⁵⁰ MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivní*, s. 220.

vlastním odcizením. Podle Mokrejše však v této koncepci „není místo pro tematizaci ‘řeči‘ jako původního média, ve kterém se jednotlivá vědomí pohybují a z něhož se vymezují“.¹⁵¹

Wielenová ve své práci *The Magic of the Other* upozorňuje na stejné problematické místo Sartrově teorie druhého jako předešlí kritici – tedy na skutečnost, že se v Sartrově teorii jeví intersubjektivita jako něco neuskutečnitelného. Tj. skutečnost, že ve vztazích k druhému jsme v neustálém konfliktu, jsme odsouzeni buď usilovat o pozici subjektu nebo podlehnout pohledu druhého a stát se tak pro něho (jakožto pro subjekt) pouhým objektem. Wielenová se však domnívá, že nejistota ohledně této problematiky by mohla být mnohým vyjasněna, pokud se zamyslíme nad možností, kdy je u Sartra intersubjektivita možná. Považuje za podstatné upozornit na rozlišení mezi ontologií a antropologií. Tedy na rozlišení mezi ontologickým konfliktem s druhým a jeho konkretizací ve zkušenosti. Autorka tak hledá spojitost mezi druhým na ontologické úrovni a konkrétní druhou osobou ve zkušenosti – nachází ji v podobě emocí. Jak jsme viděli, Sartre používá emoci studu k odhalení ontologických struktur našeho vědomí (bytí-pro-druhého). Také jsme již viděli, že pohled druhého je všudypřítomný a nezávisí na konkrétním druhém, ale na skutečnosti, že druzí vůbec existují. Wielenová píše, že ač je ontologicky pohled přítomný neustále, neznamena to, že bych i ve skutečnosti byl někým permanentně pozorován. Mohu si myslet, že jsem pozorován, aniž by byl druhý skutečně přítomen; avšak stejně tak mohu být pozorován, aniž bych tuto zkušenost zakoušel jako pohled druhého. Což tedy znamená, že jestliže mohu vidět druhého jako objekt, aniž by to zaznamenal, mohu být já pozorován, aniž bych tento pohled uchopoval – stejně jako mohu vnímat pohled, aniž by byl druhý skutečně přítomen. Wielenová z toho vyvozuje, že být v ontologickém konfliktu s druhým nutně neznamena vždy zakoušet své vztahy k druhé osobě jako konflikt.¹⁵² Wielenová dále předkládá svůj názor o Sartrově subjekt-objektové dualitě. Domnívá se, že problematičnost druhého jakožto objektu je jen otázkou Sartrově terminologie. Pokud nezakouším ontologický konflikt, tak je druhý, kterého Sartre situuje do pozice objektu, ve skutečnosti tím, co běžně označujeme za subjekt. Dá se říci, že Sartrův „zvláštní (privilegovaný) objekt“ je ve filosofii běžně vnímán jako subjekt. Z výše uvedeného tedy vyplývá, že intersubjektivní vztahy v běžném slova smyslu jsou možné.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 220.

¹⁵² VAN DER WIELEN, Julie. *The Magic of the Other*, s. 61 – 62.

„Dva ‘subjekty‘ si mohou povídat a přitom se navzájem vnímat jako zvláštní objekty.“¹⁵³ Shrňme slovy Wielenové: „Ontologický konflikt nezbytně nevyvolává konflikt ontický. Máme také pádné důvody se domnívat, že lidé ve vztazích s druhými běžně nezakouší pohled tak často. Tudiž, i přes to, že je stud ontologicky paradigmatickým vztahem s druhým, není tomu tak ve zkušenosti: člověk nezakouší pocit studu pokaždé, kdy se na něho někdo dívá. Na druhou stranu, pokud by člověk nikdy nepocíťoval obavy z pohledu druhého, znamenalo by to, že si není vědom existence ostatních lidí. Lidská realita je tak balancováním mezi těmito dvěma extrémy: zakoušením studu příliš často, nebo vůbec, mezi bytím-pro-druhé a bytím-pro-sebe.“¹⁵⁴

Claude Roy komentuje celkový pesimistický přístup, který Sartre zaujímá. Roy píše, že „žádná kniha není tragičtější než *Bytí a nicota*“.¹⁵⁵ Autor dále píše: „Když Sartre určuje pojem bytí-pro-druhého, zajišťuje svůj dialektický myšlenkový pohyb především pocitem studu, vyvolaným v nás pohledem někoho druhého, který nás tak zpředměťuje. Zdá se však, že by stejně dobře obstál pocit hrdosti, že například psychologie vojáka, vracejícího se z obtížné akce a ‘objevujícího-se-jako-hrdina‘ v očích svých kamarádů, skýtá stejně přesvědčivý příklad jako ty, jež Sartre přednostně zvolil. (...) Sartre volí ze dvou různých pocitů, o než by mohl opřít a z nichž by mohl živit svou demonstraci, pravidelně ten černější.“¹⁵⁶

¹⁵³ „Two ‘subjects‘ can be talking, both seeing each other as special objects.“ Tamtéž, s. 62. (překlad vlastní)

¹⁵⁴ „The ontological conflict does not necessarily produce an ontical one. We also have every reason to believe that people normally do not experience the look that often in their relations with others. Therefore, although shame is ontologically the paradigmatic relation with the Other, it is not so in experience: one does not at all experience shame each time someone is looking. On the other hand, if one would never apprehend the look, it would mean one is not aware of the fact that there are other people. Human reality is thus a balance between these two extremes: experiencing shame too often or not at all, between for-others and for-itself.“ Tamtéž, s. 63. (překlad vlastní)

¹⁵⁵ ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*, s. 170.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 171.

ZÁVĚR

Spolu s C. Royem citujeme Sartra: „Marně bychom hledali (...) jako dítě, jež si objímá rameno, laskání, mazlení naší intimity, neboť koneckonců vše je vně nás, vše, včetně nás samých; vně nás, ve světě, mezi druhými. Neobjevíme sami sebe v kdovíjakém zapadlém koutku, nýbrž na silnici, v našem městě, uprostřed davu, věc mezi věcmi, člověka mezi lidmi.“¹⁵⁷

Člověk žije ve světě, kde se vynořují druzí lidé. Pojednat o těchto druhých – o otázkách týkajících se existence druhého a o otázkách vztahu mého bytí k bytí druhého, bylo záměrem této práce. Stěžejní při tom byla interpretace Sartrovy teorie druhého z *Bytí a nicoty*.

Za východisko své teorie považuje Sartre karteziánské cogito. *Myslím, tedy jsem* je dle Sartra „absolutní pravda vědomí, jež nalézá samo sebe“.¹⁵⁸ „Vně cogito jsou všechny objekty pouze pravděpodobné, a učení, které se neopírá o určitou pravdu, se hroutí v nicotu; k určení pravděpodobného je nutné opírat se o pravdivé.“¹⁵⁹ V cogito, tedy v sobě samém, Sartre nachází víru v existenci druhého, kterou tak může považovat za stejně jistou, jako existenci svou: nejde mu o její dokazování. Druhý je právě tím, kdo není mnou a *já jsem tím, kým není druhý* – druhý je negací mého vlastního já. Už u tohoto počátečního určení mého bytí (a bytí druhého) začíná zápornost Sartrovy teorie.

Negativita pokračuje dále v Sartrově pojetí intersubjektivitu, kde je základním vztahem, který s druhým mám, konflikt. Tento konflikt se rodí z pohledu druhého, kdy je druhý subjektem, jenž nastoluje mé zpředmětnění. Na tuto situaci mohu reagovat prostřednictvím různých pocitů. Pro Sartra je pak nejdůležitější pocit studu. Druhý mě svým pohledem nutí stydět se za to, *co jsem*. Až s příchodem druhého se nějak posuzuji – posuzuji se skrze něho, skrze to, jak mě on hodnotí. Druhého potřebuji, abych se dostal sám k sobě – zprostředkovává mi novou dimenzi mého bytí, která by mi byla bez jeho přítomnosti odepřena, jedná se o bytí-pro-druhého, mé předmětné bytí. Toto bytí spolu s mým subjektivním bytím (bytím-pro-sebe) ze mne dělá kompletního člověka. Přesto je tato dimenze veskrze negativní, je mou součástí, ale (ač bych si to velmi přál) nikdy ji nemohu poznat, je jaksi vně mne a jediný, kdo ji může spatřit, je právě druhý. Druhý sice

¹⁵⁷ ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*, s. 171.

¹⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 39.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 39.

má možnost mne poznávat (skrze mé předmětné bytí, tedy skrze mé tělo) – toto poznání je však pouze povrchní, cokoli hlubšího mu uniká.

Nejen, že se před druhým stydím, ale druhého se i bojím. Bojím se nevyzpytatelnosti jeho pohledu, který způsobuje únik mého bytí, dokonce únik celého mého světa. Druhý mě ve svůj prospěch zbavuje mých možností, když se mnou zachází jako s předmětem, kterého může užívat; jako s prostředkem. Jsem zranitelný. V obraně mohu použít svůj vlastní pohled, který na něho na oplátku vrhnu. Ve vztahu s druhým je však vždy, jako v začarovaném kruhu, přítomna dialektika objekt-subjektové vazby. Naše svobody se nikdy nemohou setkat, jedna druhou vždy ničí. Mohu být buď subjektem a poznávat druhého jakožto objekt, nebo mohu být poznávaným objektem já sám. Konflikt v zárodku veškerých vztahů, které se s druhým pokouším navázat (ať se jedná o lásku či nenávisť) je tak nepřekonatelný a opravdové společenství mezi mnou a druhým není možné. Jak jsme viděli, Sartre se pokoušel nalézt polohu vztahů s druhým, která by byla nekonfliktní, dal šanci jakémusi spolubytí, avšak původního konfliktu se zbavit nedokázal. Jak píše Roy: „Sartrovi toto postavení není vůbec po chuti, nepřijímá je s lehkým srdcem, neuvelebuj se v něm, nepřevaluje se rozkošnický v bahně pohrdání bližním nebo ve lhůstevnosti...“¹⁶⁰

Druhý u Sartra tak vystupuje jako někdo, kdo do mého života vnáší samé negativní faktory. Jako někdo, kdo je tu jakoby navíc, protože už jsem tu já. Žádná vzájemnost tu nefunguje, jsem ve světě s druhým, ale přesto sám. A to naprosto – jsem zanechán ve světě, odkázán pouze sám na sebe. Roy k objevení druhého v Sartrově filosofii výstižně píše následující: „... tak dlouho očekávaný ‘bližní’, ‘ten druhý’, vstupuje na scénu románu nitra, na vlněné niti, kterou spisovatel odvíjí z klubka, se objevuje obrovský, nerozpletitelný uzel – existence těch druhých, která jenom obtěžuje, protože váhu světa musím nést sám, aniž mi v tom kdokoli nebo cokoliv může ulevit. (...)“¹⁶¹

¹⁶⁰ ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*, s. 184

¹⁶¹ Tamtéž, s. 184.

POUŽITÁ LITERATURA

- BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998.
- BROSMAN, Catharine Savage. Seeing through the Other: Modes of Vision in Sartre. *South Central Review* [online]. 1987, 4(4) [cit. 2019-04-02]. DOI: 10.2307/3189028. ISSN 07436831. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/3189028?origin=crossref>.
- CATALANO, Joseph. *Reading Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Svoboda, 1967.
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas, 1968.
- MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivy*. Praha: Svoboda, 1969.
- PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie*. Praha: Filosofia, 2007.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1997.
- ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*. Praha: Československý spisovatel, 1964.
- SARTRE, Jean-paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- VAN DER WIELEN, Julie. The Magic of the Other: Sartre on Our Relation with Others in Ontology and Experience. *Sartre Studies International* [online]. 2014, 20(2) [cit. 2019-04-15]. DOI: 10.3167/ssi.2014.200205. ISSN 1357-1559. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/24720550>.