

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Meze svobody

The Limits of Freedom

Bc. Radim Trojan

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

2020/2021

Děkuji vedoucímu práce Mgr. Ondřeji Švecovi, Ph.D. za důvěru při volbě tématu, odborné vedení a inspirativní diskuze během konzultací.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 4. ledna 2021

.....

podpis

Abstrakt:

Práce se zabývá ustanovením hranic užívání pojmu svobody ve filosofických systémech. Pomocí analýzy vybraných pasáží Sartrova raného existencialismu, v němž svoboda vystupuje jako ekvivalent lidské reality, je cílem této práce poukázat na problematiku nevěrohodného nakládání s pojmem svobody jako takovým. Podobně (avšak v omezenější míře) je reflektováno i užívání pojmu svobody ve čtvrté *Meditaci o první filosofii* Reného Descarta. Výsledkem je tak kritika zneužívání tohoto pojmu a jeho flexibility za účelem dosažení jiných filosofických cílů. Tato flexibilita je většinou zapříčiněna skutečností, že svoboda vstupuje do filosofických systémů v neomezené podobě, která nezohledňuje nutnost svobodu vymezit nějakou formou nesvobody a opomíjí důležitost druhé osoby během označení nás samých za svobodné. Záměrem této práce je taktéž upozornit na smyslové vyprázdnění pojmu svobody, pokud je v této neomezené podobě užíván.

Klíčová slova: svoboda, Sartre, Descartes, užívání pojmu, kritika

Abstract:

The thesis deals with the establishment of limits on the usage of the concept of freedom in philosophical systems. By the analysis of chosen passages of Sartre's early existentialism in which freedom is equivalent to human reality, it is the aim of this thesis to point out the issue of unreliable treatment of the concept of freedom itself. Similarly (but in more limited extent), reflection of the usage of the concept of freedom in fourth René Descartes' *Meditation on First Philosophy* is performed. The result is a critique of the misuse of this concept and its flexibility in order to achieve other philosophical goals. This flexibility is usually caused by the fact that freedom is entering philosophical systems in unlimited form which is not concerned with the necessity of defining freedom by some form of non-freedom and neglects the importance of other person when declaring ourselves as free. The aim of this thesis is also to draw attention to the emptying of sense of the concept of freedom, if it is used in this unlimited form.

Key words: freedom, Sartre, Descartes, usage of concept, critique

Úvod	6
1 Sartrův raný existencialismus	9
1.1 Sartrův raný existencialismus - vstup svobody do systému	9
1.1.1 Obecné poznámky ke vstupu svobody do Sartrova existencialismu.....	9
1.1.2 Dvě složky reálna: bytí v sobě a bytí pro sebe	11
1.1.3 Bytí ve světě jako prohloubení propasti mezi bytím v sobě a bytím pro sebe; příprava na vstup svobody do systému.....	14
1.1.4 Bytí pro sebe jakožto zdroj nicoty; vstup svobody do systému	17
1.2 Sartrův raný existencialismus - dvě podoby svobody	22
1.2.1 První podoba svobodného individua	22
1.2.2 Ztročit druhého - Sartrovo pojetí lásky jako setkání dvou absolutních svobod	28
1.2.3 Druhá podoba svobody - svoboda aktivní, determinující, omezená a morální	35
1.2.3.1 Svoboda je aktivitou - čin mění i určuje svět	36
1.2.3.2 Původní volba - alternativa či alternace determinismu?	39
1.2.3.3 Svoboda je omezená - svoboda a fakticita	45
1.2.3.4 Svoboda je odpovědnost - morální rozměr lidské svobody	49
1.2.4 Vyrovnání se s dvěma podobami svobody; svoboda jako funkční prvek filosofického systému.....	52
2 Meze svobody	55
2.1 Meze svobody - předsudek izolovaného svobodného individua.....	55
2.1.1 Úvod k Descartovu pojetí svobody	55
2.1.2 Svoboda ve čtvrté Meditaci o první filosofii.....	56
2.1.3 Izolované svobodné individuum - společný jmenovatel Sartrových a Descartových úvah o svobodě.....	63
2.2 Meze svobody - o užívání pojmu svobody.....	67
Závěr	72
Seznam literatury	75

Úvod

O svobodě jakožto filosofickém pojmu bylo v dějinách lidského myšlení vysloveno mnoho. Nespočet autorů tento pojem využívá ve svých filosofických systémech, nebo mu alespoň věnují zmínku. Diskuze kolem tohoto pojmu je obdivuhodně bohatá a představuje mnoho úhlů pohledu: od zastánců svobody ve smyslu metafyzického volního aktu, který umožňuje jedinci rozhodnout se dle své vůle, až po přívržence myšlenky, že člověk je alespoň do nějaké míry determinovaný faktory, jež nemůže ovlivnit.

Tato práce má za cíl do diskuse o svobodě přispět, avšak způsobem, který je, domnívám se, v jistých ohledech odlišný. Mým záměrem není představit další odpověď na otázku „Co je to svoboda?“ či se vyjádřit o tom, zdali člověk je, či není svobodný, nebo pokud je, tak do jaké míry. Místo toho hodlám k tomuto pojmu zaujmout docela jiný postoj: pokusím se k němu přistupovat jako k pojmu, který je funkčním prvkem filosofických systémů. K čemu totiž dle mého názoru často v dějinách filosofie dochází, je využívání pojmu svobody k dosažení specifických cílů, přičemž ne vždy se tak děje způsobem, který bychom prohlásili za korektní. Svoboda je velice flexibilní pojem a touto svou povahou umožňuje myslitelům s ní různě tvarovat.

Abych svá tvrzení dokázal, analyzuji průběh úvah o svobodě u autora, který z tohoto pojmu učinil středobod své rané filosofie: Jean-Paul Sartra. Aby však byl podán zcela přesvědčivý důkaz, že svoboda je flexibilní pojem, jehož lze za určitých podmínek využívat velmi tendenčním způsobem, bude nezbytné sledovat cestu raného existencialismu a přistupovat k této filosofii jako k sevřenému stylu myšlení, kde jeden aspekt přímo navazuje na druhý, což je charakteristika, která Sartrovu myšlení v rámci díla *Bytí a nicota* nepochybně náleží. K Sartrově ranému existencialismu představovanému na stránkách *Bytí a nicoty* bude proto z metodických důvodů referováno jako k „filosofickému systému“, ačkoli samotný autor toto označení odmítal. Mé rozhodnutí má v tomto ohledu čistě pragmatické důvody: je třeba podat přehledný popis na jedné straně předpokladů „vstupu“ pojmu svobody do Sartrova filosofického systému a na straně druhé je nezbytné sledovat „cestu“ tohoto pojmu od (po nějakou dobu) explicitně nevysvětlené skutečnosti, z níž sestává lidská realita, až po přímou implikaci spočívající v absolutní odpovědnosti, která vychází

z autorovy následné „definice“ svobody jako takové. Konkrétně to tedy znamená, že tato práce nejdříve vyloží ontologický rámec, v němž bude pojmu svobody Sartrem užíváno, následně uchopí její první podobu, která je zpočátku v *Bytí a nicotě* nepříliš specifikovaná, ačkoli již hraje významnou roli během utváření dalších autorových úvah (zejména pak úvah o intersubjektivitě), a ve finále popíše definici svobody dle samotného Sartra, včetně nastínění morálních implikací.

Půjde tedy o sledování linie myšlení vycházejícího z ontologického dualismu bytí v sobě a bytí pro sebe, který umožňuje vstup svobody do systému, přičemž o pojmu svobody, který vstupuje do systému de facto bezprostředně po objasnění nutných ontologických základů, bude hovořeno jako o „první podobě svobody“. V této fázi se Sartre přímému vymezení svobody stále vyhýbá; to však neznamená, že by svoboda ještě neměla reálný vliv na „konstruování“ dalších úvah. Tento vliv dosud nevyjasněného pojmu svobody bude demonstrován zejména na existencialistickém pojetí lásky jakožto „setkání dvou absolutních svobod“. Následovat bude popis „druhé podoby svobody“ sestávající z interpretace výkladu pojmu svobody (včetně jeho morálních implikací ve formě odpovědnosti), který podává sám Sartre ve čtvrté části *Bytí a nicoty*. Na tuto interpretaci bude navazovat „zhodnocení“ obou podob svobody a nastínění obecnějších závěrů. Domnívám se totiž, že díky tomuto postupu bude možné odhalit dvě skutečnosti, které lze následně zobecnit a aplikovat je na užívání pojmu svobody i u jiných autorů: 1. svoboda často vstupuje do systémů v podobě izolovaného svobodného individua; 2. takovéto pojetí svobody – pokud se ho autor i jen implicitně drží – umožňuje nakládat s pojmem svobody de facto téměř libovolně. V další části práce proto hodlám analyzovat způsob užívání svobody ještě u jednoho významného autora, který tento pojem ve svých úvahách tematizuje: u Reného Descarta. Přímo pak hodlám vyložit užívání pojmu svobody v rámci čtvrté *Meditace o první filosofii*. V tomto případě však už nebude třeba provádět natolik obsáhlou analýzu většího množství vybraných pasáží jeho díla, neboť postačí, když čtenáři této práce bude na konci zjevné, že ačkoli se oba autoři – Sartre a Descartes – zdaleka neshodují ani v záměrech své filosofie, ani v zodpovězení otázky, čím vlastně svoboda jest, způsob, jímž ve svých dílech svobody využívají, je po mnoha stránkách shodný.

Po mé kritice, která bude sestávat zejména ze symptomatického čtení obou autorů a jejich nakládání s pojmem svobody, bude následovat mé vlastní pojetí, jež se soustředí na meze užívání svobody ve filosofických systémech. V závěru druhé části proto ukážu, *kde* a *jak* je dle mého názoru plausibilní tohoto pojmu užívat a *kde* a *jak* naopak nikoli. Ve finále by tak mělo být zřejmé, že v rámci filosofického myšlení existují situace, kdy – pokud autoři ve svém myšlení opomíjejí

další určující skutečnosti spojené s pojmem svobody – není téměř možné, aby tohoto pojmu bylo užíváno vhodným způsobem; bez jeho smyslového vyprázdnění. Mezi tyto „další určující skutečnosti“ řadím především fakt, že svoboda je pojem komplementární, který již ze své povahy „správně“ funguje pouze ve dvojici „svoboda-nesvoboda“, a dále sem taktéž patří skutečnost, že pojem svobody jako takový má smysl pouze v intersubjektivní sféře. Jinými slovy, zahrnují-li naše filosofické konstrukce nějakou formu svobody, je nezbytné, aby ve stejnou dobu již počítaly s existencí druhé osoby. Bezprostředním úkolem této práce je tedy dokázat výše uvedená tvrzení pomocí analýzy vybraných částí děl dvou autorů. Obecnější otázka po smyslu a důvodu, proč se něčím takovým zabývat, pak nachází svou odpověď v ambici pokusit se filosofické myšlení o svobodě učinit méně předsudečným.

1 Sartrův raný existencialismus

1.1 Sartrův raný existencialismus - vstup svobody do systému

1.1.1 Obecné poznámky ke vstupu svobody do Sartrova existencialismu

Není žádnou nadsázkou, když tvrdím, že psát o Sartrově raném existencialismu vždy do určité míry znamená dotýkat se tématu lidské svobody. Je to právě v *Bytí a nicotě* – tedy v díle, které se všeobecně považováno za stěžejní pro Sartrovo rané období ještě před příklonem k marxismu –, kde tento významný autor minulého století nabízí pozoruhodnou plejádu argumentů na podporu klíčové teze, že „mezi bytím člověka a svobodným bytím není vůbec žádný rozdíl“.¹ Implikace tohoto soudu jsou pak všudypřítomné bez ohledu na povahu témat, které následně Sartre v rámci své *fenomenologické ontologie* zpracovává.

Přestože například badatelé jako Christina Howells upozorňují na fakt, že se Sartre postupně během svého života odpoutal od prvotní koncepce „absolutní svobody“, kterou představuje ve svých raných textech, k umírněnějším pojetím, v nichž svoboda figuruje v úzké návaznosti na omezení vnějšího světa,² je to právě ono nekompromisní označení lidského individua za zcela svobodné (s veškerými implikacemi, které toto označení sebou nese), co se stalo do jisté míry klíčové pro ateistickou větev existencialismu, do níž sám sebe Sartre řadil.³

Obecně lze říci, že Sartrovo rané pojetí svobody je velmi široké, což je příčinou řady problémů. Jeden z nejdiskutovanějších, který připomíná ve svém článku *Sartre's Absolute Freedom in Being and Nothingness: The Problem Persists* Iddo Landau, je zjevný konflikt mezi již zmiňovanou „absolutní svobodou“ a svobodou „člověka v situaci“, kdy mu vnější svět udává hranice jeho možného jednání.⁴ Řečeno jiným způsobem: jak jsou vzájemně slučitelná tvrzení, že jsme na jedné straně jakožto lidské bytosti absolutně svobodní, z čehož plyne i naše naprostá

¹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 63.

² HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 1.

³ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 13.

⁴ LANDAU, Iddo. *Sartre's Absolute Freedom in Being and Nothingness: The Problem Persists*, In: *Philosophy Today*, Winter 2012, s. 464.

zodpovědnost za celý svět,⁵ ale zároveň je to ta samá svoboda, co konstituuje limity našeho jednání?⁶

Z otázky, jak nakládat s tímto nepřehlédnutelným rozkolem, vychází i cíl první části této práce. Postupnou analýzou předpokladů pro vstup svobody do Sartrova systému raného existencialismu až po jednotlivé vybrané implikace skutečnosti, že je člověk svobodný, se budu snažit ukázat, kde dle mého názoru tkví hlavní problém pojmu svobody jako takového. Svoboda se bude postupně odhalovat jako „tekutý“ pojem, který vyniká svou flexibilitou a umožňuje mnohým autorům (nejen Sartrovi) s ním nakládat poměrně libovolným způsobem. Důvod, proč jsem se rozhodl v první části své práce zabývat pojetím svobody právě u Sartra, je zřejmý a byl již naznačen: svoboda je v jeho raném existencialismu ústředním pojmem, bez něhož jsou ostatní atributy jeho filosofie jen těžko představitelné.

Avšak zodpovědět zdánlivě snadně vyhlížející otázku „Čím je svoboda v Sartrově existencialismu?“ je poměrně komplikovaným úkolem. Komplexita tohoto úkolu se ohlašuje na začátku eseje *La Liberté cartésienne*: „Svoboda je jedna, ale projevuje se různě v závislosti na okolnostech.“⁷ Pro pochopení svobody tudíž nezbyvá než studovat její jednotlivé projevy, neboť – jak je deklarováno jinde – jev neskrývá podstatu, nýbrž je sám podstatou.⁸ V návaznosti na takový přístup podotýká například Jeannette Colombel, že pro fenomenology, jako je Sartre, je jev absolutnem a stojí proto na začátku zkoumání.⁹ Tento postup lze odůvodnit i Sartrovým předpokladem možnosti popsat vztah mezi člověkem a světem skrze uchopení jednotlivých projevů lidského chování.¹⁰ Je-li to právě bytí člověka, které je svobodné,¹¹ podstaty svobody samotné se dopátráme pozorováním jeho chování, příslušných jevů. Toto chování je umožněno sepeřím člověka se světem, jež nese název (po Heideggerově vzoru) bytí ve světě.¹² Aby pak byla možná existence samotného bytí ve světě, je pro Sartra nezbytné rozlišit dvě složky reálna: bytí v sobě a bytí pro sebe. Ještě než proto dojde k popisu vstupu svobody do Sartrova filosofického systému, je žádoucí podat alespoň stručný přehled základů jeho ontologie, o něž se tento pojem opírá.

⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 632-633.

⁶ Tamtéž, s. 556.

⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*, s. 289. Překlad autor.

⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 12.

⁹ COLOMBEL, Jeannette. *SARTRE: Un homme en situations*, s. 234.

¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 40.

¹¹ Tamtéž, s. 63.

¹² SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 39.

1.1.2 Dvě složky reálna: bytí v sobě a bytí pro sebe

Sartrova intence zavést ontologický dualismus je předjímána v jeho „vyprázdnění“ vědomí, naznačeném již v textech předcházejících *Bytí a nicotu*.¹³ Pro potřeby této práce se spokojím s krátkou charakteristikou významu tohoto „prázdného vědomí“ a v jakých ohledech působí na celkový rozvrh bytí v sobě-bytí pro sebe, na jehož základě vstupuje do systému svoboda.

Sartre se víceméně snaží nabídnout alternativu tam, kde dle něj jeden z jeho předchůdců (zde konkrétně Edmund Husserl) sehal. Pojímáme-li sebe sama jakožto existující subjekt a naše vědomí považujeme za základ pro existenci vnějšího světa, vyvstává problém, jak z tohoto „soukromého života“ uvnitř našeho subjektivního vědomí „dosáhnout“ na vnější svět. Tato překážka je překonána jakousi formou „radikálního výkladu“ intencionality. Přijímáním Husserlovy teze, že „vědomí je vždy vědomím něčeho“,¹⁴ totiž dochází u Sartra k pozoruhodné implikaci dotýkající se povahy vědomí samotného. Je-li vědomí vždy zaměřeno na objekt, který je mu vnější, samo není ničím, neboť veškerá jeho existence závisí na „vztahování se“ k tomu, co je mimo něj.¹⁵ Zaměřenost vědomí na vnější předměty je však i příčinou obráceně směřujícího vztahu: každé vědomí, které klade předmět, je zároveň nethetickým vědomím sebe sama. Tento vztah není ale pouze jednostranný; probíhá zde jakási „reciproční výměna“: aktivita odehrávající se zdánlivě pouze ve vnějším světě je umožněna neustále probíhajícím vědomím této aktivity, které však pochopitelně není v každém, jednotlivém okamžiku reflektováno. Vědomí sebe sama je tak jediným možným způsobem existence pro nabytí vědomí něčeho jiného.¹⁶ Už zde lze pozorovat, že Sartre míří k ontologickému dualismu, neboť jakkoli je vědomí „totální prázdnotou“, nelze z toho usuzovat, že by se zcela rozplynulo, což by logicky vedlo k tomu, že by ontologický výklad uvízl ve světě nikým nezakoušených objektů. Jak je toto možné? Vědomí je totiž nutno pojímat jako identické s onou „zaměřeností“, o níž byla řeč výše. Vědomí *jest* tímto vztahem k vnějšku, a proto je udržitelné tvrzení, že na jedné straně nedisponuje žádným vnitřním obsahem a na straně druhé nehrozí, že by jeho existence byla dočista eliminována.

¹³ srov. SARTRE, *Vědomí a existence*, s. 15.

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 17.

¹⁵ Tamtéž, s. 19.

¹⁶ Tamtéž, s. 19-20.

Následně se Sartre rozhodne popsat povahu vědomí slovy, že nemůže být omezeno ničím než sebou samým, neboť je veskrze jen vědomím.¹⁷ Tento moment již předjímá důležitý postřeh, o kterém mluví Christina Howells ve své knize *Sartre: The Necessity of Freedom*: první oblast, kde zakoušíme svobodu, nebývá ani tolik vnější svět jako spíše vnitřní pole našeho já, kde sami sebe konstituujeme.¹⁸ Sartre totiž na tomto místě, kde dále popisuje vědomí jako absolutno, k němuž se vztahuje každý fenomén, dává jasný signál, že ona subjektivita a vlastní imanence sebe sama k sobě, kterými vědomí je,¹⁹ nikdy nemůže vnější svět před sebe stavět jako překážku, protože – a později bude lépe zřejmé proč – jejich povaha je radikálně odlišná a ve svém působení nemají příliš prostoru k tomu se navzájem omezovat, čímž se následně otevírají dveře svobodě.

Máme-li se však dobrat vztahu dvou složek reálna, který je pro možnost svobody naprosto klíčový, je třeba popsat Sartrův ontologický důkaz. Bytí je dle Sartra, jak správně shrnuje například Hazel E. Barnes, podmínkou veškerého odhalování; tedy vše, co má být odhaleno, musí splňovat podmínku, že *jest*. Vědomí pak odhaluje bytí, tudíž je odhalující. Oba články vztahu odhalování – odhalující i odhalované – musí disponovat určitou transfenomenalitou;²⁰ mít „pevnější“ základ spočívající nikoli pouze ve skutečnosti, že se jeví. Samotný důkaz pak tkví opět v povaze vědomí jako takového: je-li vědomí vždy vědomím něčeho (jak Sartre opakovaně po vzoru Husserla deklaruje), pak vyvstává otázka, odkud se berou jevy, k nimž samo sebe překračuje a ke kterým se upíná. Subjektivita nemůže sama ze sebe vytvořit objektivitu, a navíc vědomí již bylo popisováno jako „totální prázdnota“ či – v tomto případě výstižněji – „čistý jev“. Pro Sartra je tak logickým vyústěním představa, že bytí, jehož odhalení uskutečňuje vědomí, se musí nabízet jako existující, pokud k němu má vědomí „přistoupit“ a odhalit jej. Vědomí má proto jasný požadavek: bytí, které se mu jeví, musí existovat i pokud se mu zrovna nejeví; základ tohoto bytí musí tudíž přesahovat jevení fenoménu, musí být transfenomenální.²¹

Takto pojatý argument, který postupuje od existence vědomí založené na tom, že si je vědomí „něčeho vědomé“, což následně vyústuje do potřeby tohoto „něčeho“, čeho si má být vědomí vědomé (objektu vědomí), což ve finále implikuje existenci objektu, je samozřejmě

¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 22.

¹⁸ HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 2.

¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 23.

²⁰ BARNES, Hazel E.. *Sartre's ontology: The revealing and making of being*. In: HOWELLS, Christina. *Cambridge companions to Sartre*, s. 13.

²¹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 28-30.

problematický a mnoho filosofů upozorňuje na jeho nedostatky.²² Pro účely tohoto textu však nehodlám tuto nesrovnalost v základech Sartrovo ontologie širěji tematizovat, neboť by mohlo snadno dojít k odchýlení od primárního cíle.

Před vědomím se tedy existující objekty dle Sartra objevují na základě svého bytí odvozeného z nutnosti jejich transfenomenálního základu. Bytí vědomí je však radikálně jiné povahy, a proto mu autor přisuzuje i odlišný typ bytí, než kterým disponuje bytí fenoménu; „bytí pro sebe“[„l'être-pour-soi“].²³ Bytí vědomí tak stojí naproti bytí fenoménu, kterému Sartre přiřkne jméno „bytí v sobě“[„l'être-en-soi“]. Ačkoli Sartre na začátku *Bytí a nicoty* zahajuje svůj výzkum u otázky fenoménu bytí,²⁴ ona původní linie tázání se přetaví spíše v otázku problematiky bytí fenoménu, jejíž zodpovězení přináší do hry tři směrodatné charakteristiky: 1. Bytí je. 2. Bytí je v sobě. 3. Bytí v sobě je tím, čím je.²⁵ Proč jsou směrodatné pro naše zkoumání pojmu svobody, lze vyčíst z poznámky Sebastiana Gardnera: cílem těchto na první pohled podivných formulací není čistě informativní popis bytí, nýbrž nastínit jeho negativní vztah směrem k myšlenkám a soudům [který vyvstane dále].²⁶ Pro bytí v sobě je tak nakonec nejvýstižnější charakteristika, že v sobě nezahrnuje žádnou jinakost a je se sebou naprosto identické, což už však nelze tvrdit – jak později uvidíme – o bytí pro sebe. Má-li však ontologická analýza pokračovat odhalováním spojení dvou složek reálna, samotný výzkum bytí v sobě nestačí,²⁷ a proto se Sartre přesouvá k syntetickému vztahu těchto dvou oblastí bytí: „bytí ve světě“.

²² viz. např. CAWS, Peter. *Sartre: Arguments of the Philosophers*, s. 53.

²³ V tomto bodě zatím nedochází k bližší charakteristice.

²⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 14. Opět bychom zde mohli naznačit paralelu s Heideggerem; tentokrát se však jedná o záležitost postupu ontologického tázání. Dalo by se říci, že Sartre v jistém ohledu přijímá výzvu svého předchůdce: nutnost obnovit otázku po smyslu bytí. (HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 18.)

²⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 30-34.

²⁶ GARDNER, Sebastian. *Sartre's 'Being and Nothingness': A Reader's Guide*, s. 55. Hranatá závorka autor.

²⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 34.

1.1.3 Bytí ve světě jako prohloubení propasti mezi bytím v sobě a bytím pro sebe; příprava na vstup svobody do systému

Název této podkapitoly může na první pohled působit zvláštně. Proč mluvit o „prohloubení propasti“, když ještě na konci předchozí podkapitoly je fenomén bytí ve světě uveden jako syntéza obou oblastí bytí?

Zatímco Sartřův předchůdce Heidegger vynakládá obrovské úsilí na to, aby bytí ve světě popsal jakožto zcela jednotný, sdružený fenomén,²⁸ Sartre jde od začátku jinou cestou. Kde Heidegger mluví o bytí ve světě jako o „existenciálním určení pobytu“,²⁹ čímž se jasně pokouší o narušení subjekt-objektového dualismu, tam Sartre mluví o „konkrétnu“, kterým je člověk ve světě, vyznačující se specifickým sepětím člověka a světa.³⁰ Není mým záměrem zde rozvádět polemiku mezi těmito dvěma mysliteli minulého století, ale domnívám se, že právě tento na první pohled nepatrný rozdíl leccos vypovídá o celkové zaměřenosti Sartrovy koncepce. Heidegger se viditelně snaží o narušení možnosti vyjadřovat se o termínech „člověk“ a „svět“ jako o na sobě nezávislých; vždy spolu musí souviset. S lehkou nadsázkou lze proto tvrdit, že v Heideggerově případě je vše kontinuální jednotou různých momentů, jíž říkáme *pobyt*, naproti tomu Sartre tento vztah zachovává v poněkud „odloučenějším“ modu. V rámci syntetického celku, kterým je bytí ve světě, jsou sice u Sartra vědomí a fenomén popisovány jako „momenty“, avšak stále je zde řeč o „vztahu mezi jednotlivými oblastmi bytí“, ³¹ čímž se jasně naznačuje, že mezi bytím v sobě a bytím pro sebe bude zachováván významný odstup.

Sartre dále načrtává, jakým způsobem hodlá bytí ve světě vykládat: za rozhodující je pro autora předpoklad, že lidské chování, jež není ničím jiným než chováním člověka ve světě, je objektivně postižitelné.³² Jeho výklad se bude tedy nadále rozvíjet v rovině popisu jednotlivých způsobů chování, neboť věří, že právě to je cestou k uchopení bytí ve světě a obou článků tvořících tento vztah; bytí v sobě a bytí pro sebe. Prvním takovým druhem chování je tázání.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 73.

²⁹ Tamtéž, s. 86.

³⁰ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 39.

³¹ Tamtéž, s. 39-40.

³² Tamtéž, s. 40.

Mluvíme-li však v tomto případě o „tázání“, nesmíme opomenout, že se jedná o „tázání bytí“. Položit otázku znamená konfrontovat vyřčené s tím, jak se mají věci v realitě, zeptat se na určité bytí. A vzhledem k tomu, že předem neznáme odpověď (ať už se tážeme na cokoli), musíme počítat s tím, že může být jak pozitivní, tak negativní. A právě možnost záporné odpovědi je pro Sartra klíčová, neboť negativní odpověď implikuje nebytí. Následně jde dokonce tak daleko, že prohlásí „permanentní možnost nebytí³³ v nás a mimo nás“ za podmínku veškerého tázání o bytí, z čehož vyvozuje, že krom již dvou odhalených složek reálna musí existovat ještě třetí: nebytí.³⁴ Nebytí má pak klíčovou roli v onom „prohloubení propasti“ mezi bytím v sobě a bytím pro sebe, ke kterému se odvolávám v názvu této podkapitoly.

Pro vysvětlení, odkud se bere nebytí, Sartre navazuje jednou z dle mého názoru nejpozoruhodnějších pasáží jeho raného díla; snaží se v ní totiž dokázat, že „*nicota prostupuje bytím*“; jinak řečeno: negace není pouze na straně tázajícího a usuzujícího subjektu, jak bychom se možná intuitivně domnívali, nýbrž je mu zároveň vnější. Aby bylo něco takového přípustné, musí Sartre dokázat, že nebytí k věcem nepřichází prostřednictvím negativního soudu, nýbrž negativní soud je podmíněn a nesen nebytím.

Z již rozebíraného příkladu tázání Sartre vyvozuje, že nebytí se vždy objevuje v mezích lidského očekávání. Z toho by však mohlo jednoduše vyplývat, že nebytí je čistě subjektivní záležitostí. Proti této námitce Sartre dále prohlubuje svůj popis tázání jakožto způsobu lidského chování. Položit otázku znamená formulovat soud, ale samotná otázka není dle Sartra soudem, nýbrž prejudikativním chováním. Během tázání se totiž chováme určitým způsobem vzhledem k bytí.³⁵ Jak trefně popisuje Sebastian Gardner: Sartre tímto krokem nepodřazuje pod prejudikativní chování pouze tázání a naše kognitivní úkony, ale veškeré praktické jednání, protože všechno naše praktické zacházení s věcmi sdílí tuto strukturu.³⁶ Když má moje auto poruchu a já nahlédnu pod kapotu, abych zkontroloval karburátor, očekávám od něj určitou odpověď, avšak bylo by absurdní domnívat se, že se mi na moje tázání dostane soudu, stejně jako by bylo naprosto zbytečné, kdybych vyzval karburátor k odpovědi pomocí tázacího soudu. Od karburátoru

³³ = záporné odpovědi

³⁴ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 42.

³⁵ Tamtéž, s. 43.

³⁶ GARDNER, Sebastian. *Sartre's 'Being and Nothingness': A Reader's Guide*, s. 62.

očekávám odhalení určitého bytí, přičemž v takové situaci musím být i připraven na možnost, že se mi odhalí nějaké nebytí; tedy že karburátoru nic není.³⁷

Takto a pomocí dalších příkladů Sartre rozvíjí svou úvahu o nebytí, na jejímž konci má stát závěr, že nemůžeme o nebytí uvažovat pouze jako o subjektivním fenoménu. Mezi notoricky známé příklady patří i schůzka s Petrem v kavárně, který nedorazí a nechává tak autora prožívat pozoruhodnou proměnu prostředí pařížské kavárny v návaznosti na svou absenci. Nehodlám zde rozpitvávat jednotlivé aspekty tohoto myšlenkového experimentu, neboť byl mnohokrát analyzován v minulosti³⁸ a není dle mého názoru vzhledem k záměrům této práce zapotřebí jeho obsáhlejší interpretace. Krucióální myšlenka obsažená v tomto příkladu se dá zkráceně formulovat asi takto: když máme domluvenou schůzku s někým, koho známe a on se na sjednaném místě neukáže, náš vztah k nově vzniklé situaci, která je nositelem negativního charakteru co do nenaplnění našich očekávání, nemůže být svou povahou redukován na pouhý soud konstatující nepřítomnost vyhledávané osoby. Jsme to my, kdo zaujímá postoj ke světu, jenž nepřetržitě manifestujeme svým vnějším chováním, kdy netrpělivě těkáme pohledem po místnosti a vyhlížíme známého, který se nedostavil včas; a proto je zjevné, že negativita překračuje intimní oblast naší subjektivity. Nebytí tak musí přicházet k věci nikoli prostřednictvím negativního soudu, nýbrž negativní soud je nesen nebytím.³⁹

Nebytí a z ní vycházející negace má ale i jinou funkci. Máme-li nějak „narušit“ kontinuální pozitivitu bytí v sobě, které je samo do sebe zabředlé a není na něm možné pozorovat nic než nekonečnou pozitivitu bytí, je to právě negace, kdo plní roli nástroje k onomu přerušení plně pozitivní kontinuity. Jak jinak by totiž mohlo vědomí nahlížet svět diferencovaný do jednotlivých objektů, kdyby nedisponovalo dovedností tuto pozitivní masu bytí „naporcovat“?⁴⁰

Za nejdůležitější sdělení pro téma svobody však považuji větu, kterou Sartre píše v závěru kapitoly o negaci: „Jsou-li předchozí soudy faktickým zjištěním jako uvedené příklady, pak je negace svobodnou invencí, která nás odtrhuje od svírající zdi positivity: je to prudké přerušení kontinuity, jež nemůže být v žádném případě *výsledkem* předchozích afirmací.“⁴¹ Skutečnost, že předchozí soudy (jimiž má Sartre namysli negativní výroky) jsou faktickým zjištěním, byla již

³⁷ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 44.

³⁸ viz. např. CAWS, Peter. *Sartre: Arguments of the Philosophers*, s. 55.

³⁹ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 46-47.

⁴⁰ GARDNER, Sebastian. *Sartre's 'Being and Nothingness': A Reader's Guide*, s. 62.

⁴¹ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 48. Kurzíva Sartre.

interpretována a neznamená nic jiného, než že naše prejudikativní chování překračuje hranici subjektu; je záležitostí dotýkající se vnějšího světa, protože je vyjadřováním určitého vztahu k bytí. Novinkou je zde vyzdvižení negace jakožto „svobodné invence“. Pokud totiž byla negaci přiznávána funkce diferenciaci plně pozitivní reality, neimplikuje to ještě nutně schopnost vytržení, která je předkládána zde. Je určitý rozdíl mezi způsobností k uspořádání světa kolem nás do jednotlivin a vzhledem k zobecňujícím, praktickým ohledům, abychom o něm mohli následně vytvářet soudy zaměřené na konkrétnější sféry bytí, a dovedností přerušit kontinuitu bytí do té míry, že negativita vstupuje do dění bez jakýchkoli na něm závislých, předchozích vazeb, neboť – jak je řečeno o pár řádků dále – „z bytí nikdy neodvodíme negaci“.⁴² Z úvahy epistemologického zaměření tak rázem dostáváme docela nový ontologický ráz světa, kde je pozitivní uplývání bytí zpřetrháno svobodným zásahem. Dalo by se tak možná tvrdit, že již na tomto místě se podařilo odhalit vstup svobody do Sartrova systému filosofie, avšak schází zde ještě jeden pro svobodu neodmyslitelný prvek, který v předchozích úvahách již figuroval, ale nebyl dosud zapojen do systému výslovně funkčním způsobem: člověk.

1.1.4 Bytí pro sebe jakožto zdroj nicoty; vstup svobody do systému

Ještě než Sartre přejde k zodpovězení otázky, odkud se bere nicota, která dle něj prostupuje bytím, zabývá se jejím smyslem. Fakt, že negace je nesena nebytím, které stojí mimo sféru subjektu, totiž nedává uspokojivé vysvětlení problému, odkud nicota přichází, ani nic nevypovídá o její povaze jako takové. Sartre proto rozvíjí polemiku se svými předchůdci – zejména Hegelem a Heideggerem –, kteří téma nicoty ve svých dílech otevírají, aby na jedné straně poupravil nedostatky, které v jejich koncepcích spatřuje, a na straně druhé představil dle něj správné pojetí. Zvláště kriticky je pak vůči prvnímu ze zmíněných autorů, Hegelovi.⁴³

⁴² Tamtéž, s. 48.

⁴³ Opět zde není dostatek prostoru k tomu, abych toto téma širěji rozvíjel, neboť by tak zcela jistě došlo k odklonu od tématu práce. Všeobecně lze snad podotknout, že to hlavní, co Sartrovi na Hegelově koncepci nicoty vadí, je Hegelovo pojmání bytí a nicoty jako abstrakcí; jeho ústřední výtka spočívá v tom, že je nemožné klást proti sobě bytí a nicotu jako tezi a antitezi, neboť by to znamenalo předpokládat, že jsou logicky současné, což nelze, neboť nicota dle Sartra logicky následuje za bytím; bytí musí být nejdříve kladeno a posléze popřeno, abychom získali nebytí. Nebytí tak nelze pojímat jako protivu bytí, nýbrž jako jeho protiklad (SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 51-52.).

Úvahy o přímém opaku bytí – nebytí – nepochybně provázejí západní filosofickou tradici od nepaměti. Jistě by zde mohl být dlouhý výčet relevantních názorů na toto téma od Parmenida a Platóna až po například právě Hegela a Heideggera, na které Sartre přímo reaguje. Pravděpodobně by šlo i vést hypotetické pře a objasňovat rozdíly či návaznosti mezi jednotlivými koncepcemi. Co však zajímá mne, je – stejně jako v případě svobody – povaha nicoty v Sartrově filosofického systému jakožto funkčního prvku, a proto je především třeba popsat její smysl, což otevře cestu k pochopení jejího původu, který je přímo spjatý s pojmem svobody.

Pro Sartrovu nicotu platí, že jednoduše *není* a může mít proto pouze „vypůjčenou existenci“. Pod „vypůjčenou existencí“ si zde musíme představit specifické uspořádání vztahu bytí a nicoty; bytí a nicota nemohou být zároveň, nýbrž bytí nicotě předchází a zakládá ji.⁴⁴

Již z předchozí interpretace je zjevné, že Sartre nehodlá negaci, která se o nicotu „opírá“ a byla doposud jejím nejdůležitějším „reprezentantem“, redukovat na pouhý lingvistický nástroj pro utváření našich soudů, v čemž by se – jak upozorňuje Peter Caws – shodl právě například se svými předchůdci Hegelem a Heideggerem.⁴⁵ Za změnu oproti zmíněným autorům⁴⁶ lze u Sartra považovat právě postoj, který nicota zaujímá vůči bytí jakožto svému základu. Když bylo vědomí označováno za „čistý fenomén závislý na okolním světě“, byla již předznačena cesta, jíž se Sartre vydává nyní. Autorova argumentace ve prospěch této koncepce vztahu bytí a nicoty může být vyjádřena na první pohled banálním tvrzením, že nejdříve musí být *něco*, aby následně mohlo být *nic*. Připomeneme-li si však předchozí pasáže *Bytí a nicoty*, kde se Sartre snaží vyjádřit povahu bytí v sobě jakožto složku reálna, co se svou skladbou zcela vymyká veškerým protikladným určením, a dokonce prohlásí, že není v žádném vztahu s ničím, co není ona sama,⁴⁷ je neoddiskutovatelné, že negace, která výše posloužila i jako nástroj pro izolování jednotlivých předmětů jejich vyjmutím z plně pozitivní masy bytí, musí nutně představovat až sekundární strukturu, která k bytí v sobě přistupuje a do jisté míry ho narušuje. Dalším důvodem je pak i skutečnost vyplývající ze samotné povahy nicoty: je *ničím*, a proto nebyla-li by podpírána bytím,

⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 53

⁴⁵ CAWS, Peter. *Sartre: Arguments of the Philosophers*, s. 54-55.

⁴⁶ Jakou roli hraje „Nic“ u Heideggera a zdali se jedná oproti Sartrovi o výrazný rozdíl, je samozřejmě taktéž velmi složité téma. Asi bychom mohli tvrdit, že Heidegger má k Sartrově postoji poněkud blíže než Hegel, a to zejména tím, jak spojuje nicotu s negací ve své přednášce *Co je Metafyzika?*, kde mimo jiné tvrdí, že „Nic je původnější než Ne a popírání.“ (HEIDEGGER, Martin. *Co je Metafyzika?*, s. 43.). Avšak prohlašovat, že Heidegger míří k totožnému vztahu mezi bytím a nicotou, jaký proklamuje Sartre, by bylo i vzhledem k předchozím poznámkách o jeho snahách o narušení subjekt-objektového dualismu fatálním omylem. Zůstává tak platné, že Sartre do této diskuze přináší oproti svým předchůdcům zásadní změnu.

⁴⁷ Tamtéž, s. 32-34.

jako nicota by se rozplynula. Následuje známé tvrzení, že nicota je „v samém nitru bytí, v jeho jádře – jako červ“.⁴⁸ Připouštíme-li tedy možnost nicoty jako takové, je třeba jí přiznat místo v samém nitru bytí.

Dozvěděli jsme se, že nicota je na bytí zcela závislá a skutečnost, že jím „prostupuje“, vychází z její povahy jako takové, neboť kdyby stála sama o sobě, ničím jiným nepodepřena, jako nicota by se vypařila. Povaha nicoty je tak do uspokojivé míry objasněna, když ji prohlásíme za nesamostatnou jednotku, vždy poněkud parazitující na plně pozitivním bytí. Nyní nezbývá než konečně zodpovědět otázku jejího původu.

Bylo vynaloženo mnoho úsilí k důkazu, že realita obsahuje negaci, která má svůj původ v nicotě. Tato negace je však do světa přiváděna vědomím, neboť právě to má schopnost negativního postoje. Sartre tak dochází k ontologické identifikaci vědomí jakožto nicoty, na což Sebastian Gardner poukazuje jako na krok za hranice charakteristiky vědomí, kterou Sartre doposud prosazoval.⁴⁹ To je dle mého názoru velmi podstatný postřeh, neboť ztotožnění vědomí s nicotou je jasným odklonem od představy, že se jedná jen o jakési médium, skrze které přichází do světa negativita; a to si trůfám tvrdit i přes skutečnost, že již bylo vědomí několikrát popisováno jako „totální prázdnota“. Schopnost zaujmout negativní postoj a fakt, že je vědomí naprosto prázdné, jsou dvě různé věci a jejich spojení – jakkoli je intuitivně čtenářem snadno předpokládané – není samozřejmé. Až na místě, kde Sartre jasně vymezuje, že „bytí, kterým nicota přichází na svět, je to bytí, u něhož v jeho bytí jde o nicotu tohoto jeho bytí [...]“;⁵⁰ se vysvětluje nevyhnutelnost tohoto spojení. Má-li totiž tomuto bytí, na něž Sartre skrze poněkud krkolomný obrat (který je nepochybně parafrází Heideggerova výměru pobytu)⁵¹ odkazuje, ve svém bytí *jít* o jeho vlastní nicotu, ocitáme se rázem ve sféře subjektu. Když se pak autor opět obrací k základnímu typu chování – tázání –, vzhledem k předchozí interpretaci nezbývá než konstatovat, že každou otázkou je do světa přivedena určitá dávka negativity. Otázka má však zároveň vždy i svého tazatele. Tímto tazatelem není nikdo jiný než člověk. Člověk tak přivádí nicotu do světa a sám u sebe si za tímto účelem nicotu vytváří.⁵²

⁴⁸ Tamtéž, s. 59.

⁴⁹ GARDNER, Sebastian. *Sartre's 'Being and Nothingness': A Reader's Guide*, s. 68.

⁵⁰ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 60.

⁵¹ „Toto jsoucno [tedy pobyt] se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“ (HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 28. *Kurzíva Heidegger*. Hranatá závorka autor.)

⁵² Tamtéž, s. 61. Člověk samozřejmě není pouze vědomím, které jsem výše interpretoval již jako ztotožněné s nicotou, což je důvodem pro tvrzení, že si „sám u sebe“ vytváří nicotu. Více se tato věta objasňuje až při samotném výkladu bytí pro sebe, kde je vysvětlen jeho vznik skrze „degradaci“ z bytí v sobě. (SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 123.)

To, že člověk je bytím, jímž nicota přichází na svět, ale Sartra záhy vyprovokuje k další, pro tuto práci naprosto klíčové otázce: „čím musí být člověk jako bytost, aby jeho prostřednictvím nicota přišla k bytí?“⁵³ Zcela účelově tak hledá Sartre lidskou esenci a vzhledem k ojedinělé schopnosti člověka suspendovat sebe sama ve vztahu k bytí,⁵⁴ které dokáže generovat opět pouze bytí, čímž zabředává do bezbřehé positivity, spatřuje tuto esenci ve *svobodě*. Bytí člověka je proto *svobodným bytím*.⁵⁵

Podarilo se tak zachytit první plnohodnotný záblesk svobody v *Bytí a nicotě*. A ačkoli sám autor poznamenává, že zatím nelze o svobodě pojednat v celé hloubce,⁵⁶ je zjevné, že nejméně jako konstitutivní prvek pro jeho systém raného existencialismu již na tomto místě hraje svoboda podstatnou roli. Jen svobodné bytí totiž dokáže přivést nicotu na svět. Jaká je však povaha této svobody samotné? Kde hledat kořeny oněch obtíží, které jsem na začátku zmiňoval, a jež budou nadále udržovat problematiku svobody v napětí?

Aby bylo možné nalézt klíč k postupnému zodpovězení těchto otázek, je třeba opět si připomenout první větu z eseje *La Liberté cartésienne*: „Svoboda je jedna, ale projevuje se různě v závislosti na okolnostech.“ Chceme-li totiž poskládat autentický obrázek Sartrova pojetí svobody, je pro nás nezbytné zabývat se různými podobami, v nichž tento pojem figuruje. Ona citovaná věta však může působit i tak, že svoboda se pouze manifestuje s ohledem na okolnosti vnějšího světa a v tom spočívá její veškerá variabilita. Je jedním z mých cílů dokázat možná poněkud kontroverzní a na první pohled přehnaně kritické tvrzení, že svoboda svou proměnlivost nevykazuje pouze v důsledcích daného (v tomto případě Sartrova) filosofického systému, nýbrž zároveň se tak děje ve specifické formě i v jeho vlastní struktuře, která její bytostné flexibility plně využívá. Implikace tohoto smělého soudu pak povedou k všeobecnější kritice pojmu svobody jako takového.

Další část je tedy nezbytné zasvětit povaze jednotlivých, vybraných podob svobody v *Bytí a nicotě* a jejich vyhodnocení vzhledem k předchozímu postupu. Domnívám se, že tímto způsobem se nám obnaží i problém nekompatibility absolutní svobody na straně jedné a svobody v situaci na straně druhé. Dovolím si zde však předjímat, že se tento problém nakonec nebude jevit jako rozpor mezi nějak zásadně odlišnými podobami svobody, které vystupují v *Bytí a nicotě*; svoboda je stále

⁵³ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 62.

⁵⁴ Právě skrze negativní postoje.

⁵⁵ SARTRE, Jean-Paul, *Bytí a nicota*, s. 62-63.

⁵⁶ Tamtéž, s. 62.

jen jedna. Místo toho bude zjevné, že tato jedna svoboda dokáže díky své flexibilitě vystupovat v mnoha rolích. Když zde tedy píšou o „podobách svobody“, mám na mysli zejména to, za jakých konstelací pojem svobody Sartre v daném úseku svého díla využívá. Jednou z ústředních otázek proto ve finále bude, zdali jsou takové operace s pojmem svobody oprávněné.

1.2 Sartrův raný existencialismus - dvě podoby svobody

1.2.1 První podoba svobodného individua

Mohlo by se na první pohled zdát nepravděpodobné, že chceme-li docílit věrohodného popisu svobody v její *původní* podobě (když se dostává její téma ke slovu v první kapitole *Bytí a nicoty*), je žádoucí uchýlit se spíše k rekonstrukci než k interpretačně pohodlnějšímu parafrázování Sartrových úvah. Přestože svoboda již v této fázi bude hrát klíčovou roli ve výkladu lidského bytí, na něž je prostřednictvím tázání po původu nicoty upřena pozornost, žádnou plnohodnotnou definici autor zatím nepředkládá. Důvodem je ona výše zmiňovaná nekompromisní identita mezi lidským bytím a svobodným bytím; vyčerpávajícímu rozboru svobody tak musí dle Sartra předcházet dostatečná charakteristika lidského bytí jako takového.⁵⁷ Na druhou stranu se však i v tomto momentu Sartre přímému výzkumu svobody zcela vyhnout nemůže, protože svoboda podmiňuje objevování se nicoty⁵⁸ a je to právě smysl nicoty, co nyní určuje směr ontologického tázání.

Dostáváme se do zvláštní situace, kdy svobodu sice zatím dle autora nelze přesně vymezit, ale zároveň si ji jako důležitý prvek předkládaného filosofického systému nelze odmyslet. Jeden z primárních cílů této práce – popsat pojem svobody jako funkční prvek – se tak nyní v Sartrově případě překrývá s otázkou „Co je to svoboda?“. Stěží nahlédneme funkci svobody bez důkladného objasnění, o jakou formu svobody se v těchto „počátcích“ jedná. Nezbyvá než se ponořit do jednotlivých náznaků, které nám autor *Bytí a nicoty* poskytuje, a z nich tuto první, zatím blíže nespecifikovanou podobu svobody vyvodit.

Je svým způsobem charakteristické a zčásti to potvrzuje předpoklad flexibility pojmu svobody vyřčený v úvodu, že si Sartre zatím ponechává „volné ruce“ a nezatěžuje svůj postup nějakou ostrou definicí, která by ho mohla do jisté míry limitovat v další práci. Svoboda tak nyní spíše plní funkci tichého přítakávání následujícím spekulacím. Její nesporná síla a vliv se však záhy ohlašují, když Sartre mluví o možnosti lidské reality „vytrhnout se sama ze sebe“ a odkazuje při tom na Descarta a jeho nahlédnutí spojitosti mezi pochybováním a lidskou svobodou.⁵⁹ Není

⁵⁷ Z ekvivalence mezi svobodou a lidským bytím přímo vyplývá, že nyní pro Sartra psát o člověku znamená vyjadřovat se zároveň o svobodě.

⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 63.

⁵⁹ Tamtéž, s. 63.

žádnou náhodou, že je to zrovna Descartes, kterého autor *Bytí a nicoty* vyzdvihuje jako myslitele, jenž dle něj správně pochopil, že naše pochybování se zakládá na svobodě. V eseji *La Liberté cartésienne* si Sartre všimá skutečnosti, že Descartova svoboda nemůže být sama omezena ničím jiným než svobodou boží.⁶⁰ Zároveň však Sartre nevynakládá naprosto žádné úsilí k tomu, aby tento „mocný“ aspekt svobody, který způsobuje, že co do pole možností našeho uvažování de facto nejsme nijak limitováni, jakkoli usměrnil; naopak Descarta uznává za jeho schopnost již tehdy vidět v člověku nevídanou autonomii.⁶¹ Krátký exkurs do Descartovy čtvrté meditace nám odhalí zajímavou skutečnost o „mísení konečna s nekonečnem“, která Sartra dle mého názoru v myšlení o svobodě silně ovlivnila.

V *Meditaci o první filosofii* Descartes naráží na problém: na jednu stranu nám lidem Bůh poskytl možnost souzení a na stranu druhou můžeme soudit i nesprávně, což je na první pohled zjevná kontradikce. Cožpak by do nás Bůh jakožto dokonalá bytost vkládal něco nedokonalého? Řešení tohoto rozporu se pohybuje cestou odkazu na souhru dvou klíčových mohutností: na schopnost poznávat a schopnost svobodně se rozhodovat. Nám, konečným bytostem přísluší nekonečná svobodná vůle, která je po formální stránce sama o sobě souměřitelná s vůlí Boha, bytosti nekonečné, avšak naše schopnost poznání zdaleka tak rozsáhlá není, a proto hrozí, že pochybíme, pokud se rozhodneme vyřknout dostatečně nepodložený soud.⁶² Tvrdit, že by s něčím takovým (resp. takto doslova formulovaným) Sartre bezmezně souhlasil, je samozřejmě nonsens. Sartrovy analýzy žádný typ božstva nepředpokládají, ba jej spíše popírají. I přesto zde významná spojnice je a nacházíme ji v oné nekonečnosti naší svobodné vůle, když přijde na pochybování. Sartre implicitně přijímá koncept svobody bez limit; svobodu nekonečného množství možností, která je až o mnoho úvah *později* limitována smrtí jedince, nicováním veškerých možností.⁶³

⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*, s. 307.

⁶¹ Tamtéž, s. 308. Nechci tím pochopitelně naznačit, že Sartre Descartovo pojetí svobody přijímá zcela nekriticky. Jedním z ústředních poselství celého eseje je nařknutí Descarta z dogmatismu souvisejícího s tím, že byl „dobrým křesťanem“, v důsledku čehož zachovává ve své filosofii představu předem etablovaného systému věčných pravd, což způsobuje, že pozitivní [kreativní] aspekt naší svobody je limitován; nejsme schopni stvořit vlastní „Dobro“, „Vědu“, atd. Naopak: člověk je skutečně svobodný pouze ke „Zlu“, k „Omylu“; tedy k „výkonu“ negativního aspektu svobody. (SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*, s. 304.)

Jak si však dobře všimá Mary Warnock ve své knize *The Philosophy of Sartre*: svoboda v negativním smyslu je pro člověka bez hranic. (WARNOCK, Mary. *The Philosophy of Sartre*, s. 16.). A právě o tuto svobodu, co nemá limity, nyní běží.

⁶² DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 77-83. Samozřejmě v Descartově pojetí hraje roli i mnoho dalších faktorů, jako je např. institut vynuceného souhlasu; k těmto problémům se dostanu v další části. Nyní se tato práce spokojí s krátkým referátem, kde je zdůrazněn pouze jeden ze „symptomů“, jenž lze na myšlení obou autorů pozorovat.

⁶³ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 615.

S onou konečností související s vyústěním našeho života se však na tomto místě ještě nijak nepracuje, což opět nechává „volnější průchod“ dalšímu postupu. To se projevuje již v momentě, kdy se Sartre vrhá na popis naší svobody jakožto „suspenze minulosti“ a vylučování své vlastní nicoty. Minulost je od nás odříznuta vylučováním nicoty, a proto je předchozí vědomí sice stále *tu*, avšak může být kdykoli vyřazeno ze hry.⁶⁴ Jinými slovy: za každých podmínek můžeme odmítnout svou minulost, neboť naše vědomí samo sebe vzhledem ke své minulosti sice konstituuje, avšak zároveň ví o tom, že je od minulých vědomí odděleno nicotou. Důležité je zde taktéž poznamenat, že se Sartre tímto způsobem nepozorovaně „přesunul“ od svobody myšlení (resp. pochybování) ke svobodě konání; pokud totiž můžeme za každé okolnosti minulost znicovat, odstraňujeme tak i veškeré účinky determinací, které z minulých událostí vyplývají a které by mohly mít přímý dopad na naše přítomné chování. Svoboda se tak na tomto místě téměř stává svévolí.

Tento a mnoho dalších příkladů schopností, které máme (třebaže se o nich nemluví výslovně jako o „schopnostech“, nýbrž jsou konstatovány jako víceméně neutrální fakta), jen dokazují nevídanou sílu naší individuální svobody. Narážíme zde na dovednost přerušit kontinuitu bytí do té míry, že negativita vstupuje do dění bez jakýchkoli na něm závislých, předchozích vazeb, o níž již byla řeč výše. Na příkladu „nicování minulosti“ vidíme praktické dopady tohoto přerušování plné pozitivivity bytí v sobě. Oprávnění pro takové úvahy pak Sartre čerpá z propasti mezi dvěma komponenty ontologického dualismu: bytí v sobě a bytí pro sebe. Je zjevné, že to, co naznačil Descartes ve čtvrté meditaci, když svobodnou vůli využil k ospravedlnění naší chybovosti, je pro Sartra naprosto klíčové: naše vědomí je svou svobodou schopno vyřadit okolní svět ze své působnosti na naše individuální postoje. Nebo přímo Sartrovými slovy nasáklými descartovskou metodickou skepsí: „Pochybnost je přerušením kontaktu s bytím[...].“⁶⁵ Fakt, že je zde však lidská konečnost zatím ponechávána stranou ve prospěch představy svobody, která neúnavně generuje další a další možnosti, způsobuje, že dané pasáže *Bytí a nicoty*, z nichž nyní vycházím, postrádají „fenomenologickou jemnost“; Sartre je až příliš věrný svým ontologickým východiskům ostrého oddělení dvou složek reálna a jejich nezávislosti způsobené produkováním nicoty, což má za důsledek přehlížení dalších, podstatných charakteristik lidské existence. Počítat již na tomto místě se „stále možným nicováním mých možností, které je mimo mé možnosti“,⁶⁶ které představuje smrt, se jednoduše nehodí, protože by tak svoboda přišla ke svému prvnímu vnějšímu omezení, jež

⁶⁴ Tamtéž, s. 66-67.

⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*, s. 300. Překlad autor.

⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 615.

by mohlo zásadně narušit věrohodnost argumentace ve prospěch Sartrova aktuálního záměru: popřít determinismus. Nakonec tato potíž otevírá i mnohem závažnější a spekulativnější filosofickou otázku, na níž by pro autora bylo jistě velmi nesnadné nalézt jednoznačnou odpověď: přiznáme-li si, že jsme konečné bytosti, můžeme nadále považovat své myšlení za zcela nedeterminované, bezmezně svobodné?⁶⁷

Sartrovu důvěru ve vlastní ontologický rozvrh zčásti ospravedlňuje Christina Howells, která ve své knize *Sartre: The Necessity of Freedom* konstatuje, že ztotožnění vědomí s nicotou umožňuje vyhnout se útokům ze strany materialismu.⁶⁸ Jestli lze fakticky vědomí ztotožněné s nicotou, které se jakožto nicota odvozuje od plné positivity bytí v sobě a jeho existence je na tomto vztahu odvozování plně závislá, brát jako zcela od této positivity odpoutané (což zároveň způsobuje, že není přípustné proti němu vznést jakoukoli námitku z pozice materialismu a kauzálního sledu pozitivního bytí), je taktéž velmi problematické. Už jen intuitivní nahlédnutí vazby vědomí na bytí v sobě naznačené v předchozím souvětí budí pozornost: opravdu něco natolik závislého může být zároveň tak moc odloučené? Sartre však s tímto předpokladem očividně pracuje. V úzkosti – dalším převzatém konceptu (tentokrát od Kierkegaarda) – docházíme k uvědomění, že své chování nemůžeme postihnout jako součást kauzálního řetězce nějakého psychologického determinismu, neboť jsme to my, kdo je zdrojem svých možností. Úzkost pociťujeme právě proto, že způsoby našeho chování jsou pouhé možnosti, které jsou námi samými konstruovány. Úzkost je vědomím naší svobody.⁶⁹

Nemá cenu zde dopodrobna rozebírat pojem úzkosti v jeho čistě filosofických kontextech; mnohem významnější pro téma této práce je pasáž, v níž Sartre líčí úzkost v praktickém ohledu: hráč, který se rozhodl pro skoncování se svou závislostí, jež ho v minulosti dovedla až k existenčním potížím, pociťuje úzkost, jakmile se ocitá v blízkosti „zeleného stolu“, neboť zjišťuje, že jeho předsevzetí skoncovat se závislostí se hroutí. Sartre tuto situaci líčí v tom smyslu, že si hráč v úzkosti uvědomuje „trvalou trhlinu v determinismu“, tedy nicotu, která ho odděluje od jeho věčejšího já, jež učinilo vzhledem k dopadům své závislosti rozhodnutí s hraním skoncovat.

⁶⁷ Je pravdou, že ani takto formulovaná otázka by v Sartrově pojetí absolutní svobody nemusela hrát nějak zásadní roli co do potřeby autorova přehodnocení vlastních úvah. Později uvidíme, že z pozice absolutní svobody lze obhájit téměř vše, a právě v tom tkví její hlavní problém. Tuto obecnější otázku zde proto uvádím zejména kvůli tomu, aby byla neustále držena linie výkladu, který nejen Sartra interpretuje, ale zároveň se ho snaží i konfrontovat s praktickými dopady jeho úvah a poukazuje na postupnou „proměnu“ svobody v návaznosti na autorem požadovanou funkci tohoto pojmu v rámci výstavby dalších konceptů.

⁶⁸ HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 15.

⁶⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 69-72.

Je tomu tak, jak již bylo popsáno: minulé vědomí je stále *tu*, avšak svoboda ho může kdykoli vyřadit ze hry. Uvědomění si, že se jedná o minulé rozhodnutí (přestat hrát), tomuto rozhodnutí odcizuje veškerý účinek, stává se pouhou vzpomínkou na včerejší vyhodnocení závažné životní situace, která byla důsledkem závislosti, a z tohoto vyhodnocení učiněného rozhodnutí. Tímto postupem je odmítnut běžný výklad nesnázi překonání závislosti, který se soustředí na vybudovaný sklon a těžkosti jeho potlačení.⁷⁰ Příklad hráče však odkrývá jeden zásadní problém: Sartrovo vysvětlení je poloviční; explikuje pouze náš postoj k včerejšímu rozhodnutí, avšak zcela opomíjí důvody pro samotnou konfrontaci se závislostí. Těžko si lze představit, že by člověk hrou naprosto nepolíben přistoupil k „zelenému stolu“ a pociťoval jakoukoli úzkost. Fakt, že hráč pociťuje úzkost z nicoty, která ho odděluje od jeho včerejšího, dnes již „ztuhlého“ rozhodnutí, musí být zčásti důsledkem jiných působících struktur vyvolávajících konfrontaci se závislostí samotnou. Kdybychom přistoupili na tak razantní odmítání minulosti, muselo by zároveň být docela snadno možné odmítnout kromě včerejšího rozhodnutí přestat hrát i všechna předešlá rozhodnutí ve hře pokračovat a nic jako úzkost by se při pohledu na „zelený stůl“ nedostavilo. Ať chceme, nebo ne, uvědomění si skutečnosti, že jsme svobodní k odmítnutí včerejšího rozhodnutí, v tomto případě vyvstává až na základě motivací vytvořených ve vzdálenější minulosti. Nakonec ono radikální odmítnutí veškerých předešlých rozhodnutí pokračovat ve hře, by dle Sartra mělo být možné; lidská svoboda v úzkosti je totiž charakterizována jako *nic*, jež se „vloudí mezi motiv a akt“. Motivy jsou proto od začátku konstituovány jako neúčinné, protože náš akt uniká jejich determinaci.⁷¹ Problém tkví v ustavení úzkostné situace jako takové. Tento rozpor se ještě vyostřuje, když Sartre popisuje „běžnější stav“ našeho jednání, kdy je vědomí člověka „v akci“ nereflektované.

Naše jednání je dle Sartra součástí jakési formy „smyslotvorby“; prováděné akty dávají smysl až zařazením do většího celku: slova, která teď píšete, jsou součástí věty a věta je součástí diplomové práce o svobodě; úzkost se pak ohlašuje, když uchopuji celé mnou právě vytvářené dílo jako svou možnost. Tak se dostávám na půdu reflexe mých činů a do role tazatele zpochybňujícího smysl vlastního snažení. Kdykoli si mohu položit otázku: „Proč zrovna teď psát práci o svobodě?“. Uchopuji svou svobodu jako různé možnosti, které sám sobě v daném rozpoložení nabízím. Jsem bytí, jehož zásluhou existují hodnoty; je-li tudíž pro mě hodnotou dotáhnout započatou práci do zdárného konce, není nikdo jiný, kdo by mě mohl donutit tak učinit, než já sám. Na druhou stranu

⁷⁰ Tamtéž, s. 71-72.

⁷¹ Tamtéž, s. 73.

takováto reflexe bývá až sekundární strukturou, přichází až společně s úzkostí. Povětšinou své činy vykonáváme dříve, než reflexivně klademe své možnosti, které tyto činy zpochybňují, či nám odhalují nás samotné jako původce jejich smyslu.⁷² První námitka, která zde vyvstane, je asi zřejmá: znamená to tedy, že nicující moc svobody kladoucí možnosti a odhalující člověka jako zdroj jejich smyslu, je až sekundární a my se primárně nacházíme v jakémisi neurčitém stavu „neustálého, nereflektovaného zaplétání se do věcí světa“? Sartre by jistě něčemu takovému silně oponoval a odkázal by nás na nethetickou strukturu vědomí. Před naší reflexí zde totiž dle něj figuruje ještě předreflexivní vědomí, které je zpětně (v tomto případě když se dostavuje úzkost) uchopeno. Svoboda musí být zachována v každém okamžiku. Můžeme však se stoprocentní jistotou tvrdit, že i v situaci, kdy nijak nereflektujeme své činy a prostě je vykonáváme, lidské bytí splývá se svobodným bytím? Je i zde „dostatek nicoty“, který by nás byl s to v uspokojivé míře vymanit ze spárů positivity bytí v sobě? Je zpětné uchopení reflexe a odmítnutí minulosti dostatečné pro jednoznačné označení celku událostí našeho života za „život svobodného bytí“?

Jak vidno, Sartre je ve svých počátečních „náčrtech“ popisu svobody plně věrný svému ontologickému rozvrhu, který se zakládá na dualismu bytí v sobě a bytí pro sebe, mezi něž se vráží „klín nicoty“. I z výše řečeného vyplývá, že takto příkré rozdělení je předsudečné a bude i nadále plodit nesnáze. Další důležitou komponentou je dvojice nethetického a thetického vědomí, které dohromady umožňují reflexi jakožto zpětné uchopení něčeho, co bylo svým způsobem [implicitně] celou dobu přítomné. Nicující schopnost bytí pro sebe je spojena se svobodou a svobodu si uvědomujeme v úzkosti. Mé hlavní výtky tak nemíří proti Sartrově nekonzistenci uvnitř struktury, kterou sám předkládá, nýbrž spíše na praktické důsledky, kterým čelí, když jeho premisy konfrontujeme s realitou. Neohraňovaná pochybnost skrze nicování po vzoru Descarta by měla být schopna produkovat nekonečné množství možností; konečná bytost však nedokáže ani myslet (natožpak vykonat) nekonečné množství možností. Nacházet se v úzkosti znamená mít motiv k tomuto rozpoložení jako takovému. Motiv se sice může jevit jako neplatný při zásahu reflexe a uvědomění si toho, že jsme jeho původci, avšak v takové situaci se přeci nemůžeme octnout zničehonic. Přestože motiv, který vyvolal naši úzkost, může být také následně nahlédnut jako neplatný, jím nastavená pravidla do jisté míry platí i při jeho odmítnutí. Když se zeptám sám sebe: „Z čeho jsem úzkostný?“ a „Mohu důvod své úzkosti odmítnout?“, interaguji s motivem, příkládám

⁷² Tamtéž, s. 75-78.

mu vážnost, čímž stvrzuji jeho alespoň dočasnou platnost a kauzální působnost na mé chování; není to tak, že bych ho jednoduše odmítl a „šel dál“.

Ohlédneme-li na chvíli od těchto praktických nesnází, jejichž původ spatřuji zejména v nesmlouvavé odtrženosti vědomí a kauzálního sledu světa; o jaké podobě svobody v první části *Bytí a nicoty* tedy Sartre vlastně mluví? Jaká svoboda figuruje v pozadí? Jedná se o svobodu totožnou s nicující mocí, jež zpřetrhává vazby s okolním světem a jeho danostmi. Svobodu popírající veškeré determinace minulosti. Taková svoboda je možná, pouze pokud je mezi člověkem a okolním světem významná propast; pouze pokud je vědomí naprostou nicotou a uniká pozitivitě bytí v sobě, ba stojí vzhledem k ní v přímé opozici, je negací. Vědomí již bylo popsáno jako „čistý jev“ a „totální prázdnota“, čímž byla v jeho případě dosáhnuta identita mezi jevem a existencí, z čehož se následně začalo na vědomí pohlížet jako na absolutno.⁷³ Je-li pak výsadou vědomí to, že přivádí na svět nicotu a nicotu dovede na svět přivádět jen bytí, které je svobodné (tzn. zároveň vědomé), nezbyvá než uznat, že svoboda tohoto bytí je absolutní.

1.2.2 Ztročit druhého - Sartrovo pojetí lásky jako setkání dvou absolutních svobod

Ještě než přejdu k interpretaci druhé podoby svobody, která se bude zdát oproti právě předložené rekonstrukci absolutní svobody poněkud smířlivější (alespoň co do možností lidského jednání bude „svoboda v situaci“ Sartrem vykládána s mnohem větším akcentem na naši praktickou zkušenost, ačkoli s výrazy jako „totální“ či „absolutní svoboda“ se i v tomto případě operovat nepřestane),⁷⁴ bude přiléhavé, když se charakter této první – svobody bez limit – ještě více vyjasní. Jakýmsi pomyslným nástrojem k zpřesnění představy o svobodě bude popis konfrontace dvou svobodných individuí.

⁷³ Tamtéž, s. 23.

⁷⁴ Tento „umírněnější pohled“ na svobodu je již předznamenán v druhé části *Bytí a nicoty*, kde se Sartre zabývá fakticitou bytí pro sebe a kde zároveň konstatuje, že „bytí pro sebe *nevolí* své postavení, třebaže volí *smysl* dané situace a konstituuje sebe samo jako základ sebe sama v situaci“ (SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 128. Kurzíva Sartre.). Za povšimnutí stojí zejména onen důraz na sebe sama jako *základ* v předem dané situaci; později bude zřejmé, že Sartre se navzdory uznání hranic spektra možností praktického jednání, které v každodenním životě bereme na zřetel, bude i tak snažit obhájit naši absolutní svobodu nikoli ve vztahu k „volnosti“ našeho konání, jak máme tendenci svobodu běžně chápat, nýbrž ve vztahu k určení sebe sama a tím i smyslu interakce mezi námi a prostředím, v němž se nacházíme. Lze tak konstatovat, že *tato svoboda* bude mít svou hlavní přednost ve své „hloubce“ (ve smyslu našeho niterního určení), a nikoli v šíři rozmanité palety našich možností, z nichž v dané situaci vybíráme.

Důvod pro alespoň okrajové zpracování tohoto tématu s důrazem na roli pojmu svobody spatřuji hlavně v nevyřešené otázce, kterou otevírá předchozí úvaha: čím musí být druhý člověk (tedy zároveň druhé vědomí, druhé absolutno⁷⁵), aby byla svoboda bez hranic zachována? Nemůže se příchod dalšího vědomí do jisté míry stát pro naši svobodu omezující, determinující? Odloučení vědomí od vnějšího světa jeho ztotožněním s nicotou jistě můžeme (za přijetí tohoto kontroverzního předpokladu jako takového) pojímat jako únik determinismu, ale co když se vedle nás vynoří další takové vědomí? Není to právě ono, kdo dokáže nastolit určité hranice?

Odpověď na tyto otázky je již předem zřejmá: pokud by druhé vědomí dokázalo skutečně naši svobodu limitovat, pak by diskuse o absolutní svobodě byla rázem „vykolejena“ a nemohla by nadále pokračovat. Zajímavé ale je, že i tak o jakési „hře vzájemného omezování svobody“ řeč přeci jen bude. U Sartra však v případě setkání dvou vědomí vždy figuruje jeden důležitý předpoklad: na začátku jsme sami. Když autor vysvětluje fenomén studu, druhý člověk, před nímž stud pociťujeme, je pasován pouze do role prostředníka mezi námi a opět námi samými; je pouhým zdrojem sebezpoznání.⁷⁶ Na rozdíl od svého předchůdce Heideggera, který ve svém díle *Bytí a čas* výslovně zdůrazňuje, že nelze myslet „zprvu izolované já bez druhých“, ⁷⁷ Sartre na začátek klade jedince jako osamocené individuum uzavřené ve svém světě, kam se druhý prolamuje a tento „centralizovaný svět z pohledu první osoby“ decentralizuje.⁷⁸ Není proto nijak překvapivé, že naše vztahy s druhými jsou vždy konfliktní.⁷⁹ Jako příklad této konfrontace dvou svobod, kdy jedna druhou vytrhávají ze svého sebestředného světa, nyní popíši Sartrovo pojetí lásky.

Běžně máme tendenci lásku považovat za vzájemnou náklonost, silné emocionální pouto; může však takováto představa obstát na rovině výkladu lidského bytí jakožto zcela svobodného a do jisté míry „uzavřeného“ v centru svého světa, kam druhý vždy vstupuje spíše jako vetřelec než jako rovnocenný partner, jehož by svobodné individuum přivítalo s respektem? Opět si takto formulovaná otázka sama sobě zároveň odpovídá. Vybral jsem ze všech konkrétních vztahů k druhému, které Sartre v rámci *Bytí a nicoty* analyzuje, k interpretaci lásky, neboť právě na jejím „existencialistickém podání“ bude ještě více zjevné, jak moc mohou být autorovy úvahy – opět se

⁷⁵ Již obrat „druhé absolutno“ pochopitelně vyvolává mnoho pochybností a je zjevné, že čistě intuitivní metodický předpoklad „pojímání druhého v termínech, v nichž byla dosud objasňována povaha bytí individua z pohledu první osoby“ je v Sartrově případě snahou od začátku odsouzenou k neúspěchu.

⁷⁶ Tamtéž, s. 276.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 146.

⁷⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 312.

⁷⁹ Tamtéž, s. 426.

výrazným způsobem opírající o původní ontologický rozvrh – kontraintuitivní a do jak velké míry nelze roli svobody podceňovat, k čemuž bychom mohli mít v tuto chvíli (jelikož svoboda stále není ze Sartrovy strany plně tematizována) sklon.

Christina Howells Sartrovo pojetí lásky označuje za fenomén „vzájemné destrukce“. Její popis – stejně jako interpretace dalších autorů – vychází z *pohledu* jakožto základního vztahu k druhému, který je prvotním setkáním s dalším vědomím, jež jsem výše přirovnal ke vzájemnému „vytrhování se ze sebestředného světa“. Ať už se dle Howells snažíme přizpůsobit tomu, jak nás druhý vidí, nebo se tomuto odcizenému obrazu nás samých snažíme uniknout, naše vzájemné setkání je vždy „ponuré“: má svoboda a svoboda druhého jsou vzájemně nekompatibilní; v symbolické rovině jsme tak dle ní odsouzeni k tomu přát si smrt druhého.⁸⁰ Takto vyhocená interpretace nás však staví do pozice, kdy skutečně nelze pojímat druhého než jako nepřítele či přinejmenším jako velmi agresivního konkurenta. O co se však svádí boj? V čem tkví zárodek konfliktu? Z jakého důvodu je láska „vzájemnou destrukcí“?⁸¹

Howells má pravdu, že setkání s druhým je „ponuré“, neboť z již poněkud „vyostřeného“ popisu pohledu – prvního konkrétního vztahu k druhému, který Sartre analyzuje –, kdy zakoušíme pohled druhého jako něco, co nás zpředměťňuje, neplyne nic jiného než skutečnost, že druhý nás „vlastní“ jako věc.⁸² Nečekali bychom však v případě lásky zásadní obrat; překonání prvotní snahy o ustavení dominance směrem k nějaké formě alespoň částečného smíření?

Z již řečeného vyplývá, že naše naděje jsou marné. Láska v Sartrově podání není ničím než konfliktem vyhoceným naší touhou po neuskutečnitelném: zmocnit se svobody druhého „právě jako svobody“.⁸³ Setkání dvou svobod totiž způsobuje zásadní podlomení naší vlastní rovnováhy: svoboda druhého – neodpovědná, neuchopitelná, mnohotvárná – nás angažuje; druhý se pokouší o

⁸⁰ HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 21.

⁸¹ V Sartrově pozdější filosofii už se takto vyhoceného pojetí lásky nedočkáme. Místo něj je nám prezentován mnohem optimističtější pohled na mezilidské vztahy: jakkoli oba milenci čelí různým překážkám, může mezi nimi vzniknout vztah naplněný vzájemnou podporou a partnerstvím. Tento obrat je umožněn tzv. „konverzí“, která překonává striktně dualistické vnímání světa v termínech subjektu a objektu, čímž ustavuje situaci, kde už není kladeno „Já“ proti „Ty“, nýbrž nastupuje jednotné „My“. Hlouběji se této problematice věnuje Gavin Rae ve svém článku *Sartre on Authentic and Inauthentic Love*.

V rámci raného existencialismu je však Sartre cele oddán zpředmětnění druhého, které vychází právě ze zachování subjekt-objektového protikladu, v návaznosti na což definuje subjekt jako čisté, samo sobě průhledné vědomí. Tím je však například dle Renauda Barbarase donucen vyloučit jakoukoli formu objevování se druhého ve světě [resp. druhého jakožto rovnocenného partnera, nikoli jakožto pouhého objektu stojícího naproti vědomí] (BARBARAS, Renaud. *Druhý*, s. 24. Hranatá závorka autor.). Tato anihilace druhého ve prospěch našeho vlastního vědomí je pak klíčová i pro nemožnost ustavit jakýkoli vztah jednoty „Já“ a „Ty“.

⁸² Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 426.

⁸³ Tamtéž, s. 429.

naši asimilaci a může nás tím zaplést do „nekonečného množství odlišných způsobů bytí“, které svou vlastní svobodou generuje. My se naproti tomu bráníme identickou zbraní: snažíme se svobodu druhého podřadit vlastní svobodě, čímž působíme na naši vnitřní negaci druhého, která ho určuje právě jako druhého, tj. odlišného od nás samých.

Motivaci pro touhu po lásce v této formě (tedy zmocnit se druhého jakožto svobody) pak Sartre objasňuje skrze problém, který (i dle autora) vypadá čistě psychologicky: proč milenec touží být milován? Láska je touhou po vztahu vlastnictví druhé osoby na více „reciproční“ bázi. Čistě fyzické vlastnictví může být poměrně snadno uspokojeno. Není tak složité zmocnit se věci. O lásku se však v žádném případě nejedná, neboť věc nás nemůže „vlastnit zpět“. Člověk touží být milován někým, kdo si *zvolí*, že ho bude milovat; chce být milován další svobodou. Jenomže chtít být milován další svobodou znamená dle Sartra zároveň vyžadovat, aby tato svoboda již nebyla jako svoboda svobodná. Milující touží být milován tak, že se druhá svoboda „dobrovolně spoutá“, určí sebe sama jako milující. Nejde zde pochopitelně o touhu po „determinaci vášně u druhého“; jde o stav, kdy osoba, na níž milostný cit směřuje, sice není u druhého jasnou příčinou proměny jeho svobody, ale stává se jeho „jedinou a privilegovanou příležitostí“. Sartre přímo tvrdí, že „v lásce chce milující [...] být pro milovanou osobu ‚vším na světě‘, a to znamená, že se řadí po bok světa“.⁸⁴

Touhu po lásce druhé osoby si tak v Sartrových termínech musíme představit jako zásadní změnu situace druhé osoby, kdy si on či ona zcela dobrovolně volí nás jako hranici své vlastní svobody. Druhá osoba sama v sobě konstituuje niternou pohnutku nás milovat, což prakticky znamená, že se pro ni my stáváme jakousi „druhou fakticitou“, důvodem bytí, jenž určuje i její svobodu a z ní plynoucí jednání. Chceme-li být milováni, musíme „infikovat druhého svou vlastní fakticitou“. Proto tedy řadíme sami sebe po bok světa, neboť jsme tak rázem určeni jako neustále se obnovující podmínka svobody druhého; jako něco, v čem se svoboda druhého shledává jako svoboda. Zásadní překážkou k tomu, aby takto pojaté „spojení“ dvou osob mělo „hladký průběh“, je skutečnost, že pro Sartra chtít, aby svoboda zakládala „faktický stav“ (tedy stav, kdy je určena fakticitou druhého), zároveň znamená, že tento faktický stav nad svobodou vládne.⁸⁵

Je třeba porozumět, že „být pro druhého vším“ znamená, že se stáváme tím, co druhému určuje svět. Požadujeme-li lásku druhého, musíme pro něj být dáni jako „absolutní totalita, na

⁸⁴ Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 428-430.

⁸⁵ Tamtéž, s. 430-431.

jejímž základě musí být chápána všechna bytí i všechny vlastní činy“.⁸⁶ Stáváme se tak předmětem původní volby,⁸⁷ která vytváří rámec všech dalších voleb, čímž jim do jisté míry dává i směr. Bohužel Sartre – ačkoli *Bytí a nicota* je jinak dílem protkaným barvitými příklady z praxe (občas značně zavánějícími psychologismem) – žádný konkrétní příklad pro vysvětlení tohoto stavu, jímž by přiblížil, co to vlastně prakticky znamená „být pro druhého absolutní totalitou“, svému čtenáři neposkytuje. Naopak: jeho popis zůstává poměrně abstraktní. Dle mého názoru si lze tuto „absolutní totalitu“, kterou se stávám pro druhého skrze milostný vztah, představit tak, že se jeho chování ve vztahu ke mně přelévá na mnohem fundamentálnější rovinu, než tomu bylo doposud. V každodenním kontaktu s druhými lidmi se po nás vyžaduje, abychom dodržovali jisté hranice v našem jednání, které vycházejí z braní ohledů na druhé a vyplývají z předpokládané empatie k dalšímu člověku: jakkoli chce třeba být ke mně jiný člověk hrubý, snaží se své rozhořčení vyvolané mými činy vyjádřit diplomatickým způsobem, aby neranil mé city. V této rovině však pro něj mohu stále figurovat jako předmět mezi dalšími předměty; jeho empatické chování je pouhým kalkulem, protože ví, že když ke mně bude hrubý, mohu se chtít pomstít, což není jeho záměrem. Jsem pro něj předmětem, u něhož předpokládá zpětnou reakci; na stejné rovině, jako když při řízení automobilu prudce trhne volantem a dostane se do nebezpečného smyku. Když jsem však druhým milován, znamená to, že v jeho očích nejsem jen dalším předmětem, u něhož očekává reakci na své chování, nýbrž jeho chování je přímo podmíněno mnou samým. Druhý přestává jednat čistě ze své „původní, osamocené svobody“, nýbrž pole působnosti jeho svobody určuji já. Každé jeho rozhodnutí je tak rozhodnutím, v němž hrají význačnou roli, určuji smysl veškerých jeho činů, neboť jeho svoboda je určena mou fakticitou. To může znít stále velmi abstraktně, ale myslím si, že se nedopustím přílišné vulgarizace, když předkládaný popis ideálu milostného vztahu překlopím na běžnou situaci, kdy se rozhoduji, jak budu trávit volný víkend: jsem-li sám, má rozhodnutí mohou být ve vztahu k druhým ovládána sebestředným kalkulem; například nabídnu společně strávený čas v sobotu přítelkyni, o níž vím, že není tak otravně upovídaná, jako je známý, s nímž jsem vyrazil na procházku minulý týden. Jsem-li zamilován, rozhodnutí jak a s kým trávit víkend není jen mé, své volby činím v souladu s milovaným; jako kdybychom byli jeden. O co víc: tím, že má svoboda vychází z jeho fakticity, svá rozhodnutí nemohu bez něho ani učinit, jelikož má svoboda není v takovém případě bez jeho fakticity „kompletní“. Nejde však o totální splynutí

⁸⁶ Tamtéž, s. 432.

⁸⁷ K problematice původní volby viz. kapitola 1.2.3.2.

dvou osob do identity, nýbrž o naprosté, bezpodmínečné přijetí, kterým si milenci navzájem propůjčují pocit, že je jejich existence ospravedlněna. Být vším pro druhého znamená, že nás druhý přijímá jako celek se všemi detaily, a právě proto zde nemá místo ani jakákoli pochybnost o smysluplnosti či nesmyslnosti vlastní existence: jsme chtění „absolutní svobodou“, druhý by bez nás nemohl být – to je náš smysl.⁸⁸

Předkládaný popis má však ve svém zárodku naprosto odlišný typ primárního vztahu k druhému, než který nastiňuje Sartre v kapitole o pohledu. Chce-li proto člověk po druhém, aby ho miloval tímto způsobem, nemůže mezi oběma subjekty vzniknout nic než konflikt. Druhého vždy pojmáme jako věc a druhý nám oplácí stejnou kartou. Sartre se dokonce neostýchá použít následující, poněkud fatální formulaci: „milovaný totiž chápe milujícího jako předmět mezi jinými, to jest, vnímá ho na pozadí světa, transcenduje ho a zachází s ním jako s prostředkem“.⁸⁹ Na dalších stránkách popisu lásky, kde je zaznamenán například fenomén svádění, tak Sartre odkrývá pouze dvě možná vyústění pokusu o milostný vztah dvou lidí v této podobě: masochismus na jedné straně a touha po přivlastnění si svobody milovaného (tedy vlastně sadismus) na straně druhé. Masochismus je naše naprosté sebeodcizení, kdy necháváme druhého, aby nás konstitoval jako předmět,⁹⁰ zatímco sadismus je postoj, kdy si chceme přivlastnit transcendentní svobodu své oběti.⁹¹ Oba vztahy tak odpovídají dvěma možným vyústěním principiálně neuskutečnitelného projektu, kterým je láska: buď se druhému dobrovolně vydáváme, abychom se uvrhli do *iluze* ztráty vlastní svobody a konstitovali se pro něj jako věc, nebo naopak pod svou svobodu podřazujeme svobodu druhého a zacházíme s ním zcela instrumentálně. Láska je proto ve finále zklamáním, neboť nelze po druhém chtít, aby nás miloval a zároveň sebe sama zachovával jako subjekt.

Takto skličující pojetí milostných vztahů není ničím jiným než důsledkem skutečnosti, o níž se zmiňuje Christina Howells: naše svobody jsou vzájemně nekompatibilní.⁹² Již jsem výše okrajově naznačil, že vztah k druhému je v Sartrově pojetí z velké míry určován i jinakostí, která je podmíněna vnitřní negací druhého, přičemž tato negace vyprovokovává prohlášení, že je druhý od nás odlišný. Naše vzájemná nekompatibilita jako dvou odloučených subjektů je implikována i tvrzením, že jednotlivá vědomí jsou „oddělena nepřekonatelnou nicotou, jež je vnitřní negací

⁸⁸ Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 433-434.

⁸⁹ Tamtéž, s. 434.

⁹⁰ Tamtéž, s. 442.

⁹¹ Tamtéž, s. 470.

⁹² HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 21.

jednoho vědomí druhým a zároveň faktickou nicotou mezi oběma vnitřními negacemi“.⁹³ Když tedy druhého označíme za odlišného, automaticky tím bereme za svou i nepřekonatelnou propast, kterou vytváří skutečnost, že on učinil to samé ve vztahu k nám, a to navíc takovým způsobem, do něhož my sami nikdy nemůžeme proniknout, neboť „druhý je nositelem tajemství, jež je tajemství o tom, co jsem“.⁹⁴ Zde snad jen doplním, že toto tajemství náleží *vždy* jen druhému a pro nás je na všech rovinách možných vztahů zcela neuchopitelné.

Výklad pojetí lásky odhalil další důležitý aspekt svobody: být svobodným znamená nebýt schopen setkat se s druhým jako s rovnocenným. Jinakost mající kořeny ve vnitřní negaci druhého neimplikuje zájem o to, co bychom se „snad“ mohli od druhého jakožto od nás odlišného naučit či na něm vyzorovat, nýbrž nás cele odkazuje ke konfrontaci a nepřátelství. Odhaluje se tak svébytnost svobody, která si v žádném případě nepřeje být narušena. Mohli bychom zde Sartrovi vyčítat, že jeho od začátku sebestředně naladěné individuum není způsobilé ve vztahu k druhým individuími ničeho jiného než konfliktu (namísto možné vzájemnosti, partnerství), ale mnohem důležitější než hodnocení jeho „temných závěrů“ je dle mého dobré si opět připomenout, v čem je třeba spatřovat kořeny tohoto uvažování. Stačí si položit otázku, kde by mohla dvě vědomí, jež jsou obě nicotou, a proto dočista odloučeny od positivity bytí v sobě svého okolí, najít společnou rovinu pro setkání? Je zjevné, že nic jako sjednocení za předpokladu zachování vzájemné odlišnosti není možné, protože svou povahou natolik odloučená vědomí jednoduše nemají nic společného ani se svým předmětným okolím ani s dalšími vědomími, jež nakonec do tohoto předmětného okolí logicky podřazují; nemají totiž vzhledem ke své hluboce zakořeněné po-dominanci-prahnoucí individualitě jinou možnost. Naše absolutní svoboda je tak základem pro naši nepřekonatelnou samotu.

⁹³ Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 439. Citovaná pasáž se týká hlavně pohledu na náš zevnějšek, na naše tělo. Tematiku těla nelze na tomto místě podrobně rozvádět, neboť by takový exkurz zcela jistě významně narušil interpretaci/rekonstrukci, která se soustředí na roli svobody. Zároveň se domnívám, že pojmáním druhého jakožto osoby, u níž se existence těla automaticky předpokládá, nedochází z mé strany k desinterpretaci.

⁹⁴ Tamtéž, s. 426.

1.2.3 Druhá podoba svobody - svoboda aktivní, determinující, omezená a morální

Konečně se dostáváme k Sartrovu vlastnímu vymezení svobody. Tento výklad s ním však pracuje jako s „druhou podobou svobody“, neboť ta první se nám již díky rekonstrukci vycházející z první části *Bytí a nicoty* do značné míry odhalila jako svoboda, jež vyřazuje ze hry svého „odvěkého nepřítele“ – determinismus – nicující mocí, s níž ji lze ztotožnit. Pro živější představu této první, absolutní svobody, která dělá z člověka osamoceneného jedince, jenž je svou „ontologickou odtržeností“ od svého okolí s tímto okolím naprosto nekompatibilní, bylo analyzováno existencialistické pojetí lásky, které překvapuje svým pesimismem ohledně mezilidských vztahů jako takových.

Ať už při popisu úzkosti nebo v průběhu výkladu lásky, svoboda vždy sehrála klíčovou roli, aniž bylo předem podáno její explicitní vymezení: úzkost je uvědoměním si svého svobodného bytí, pro něž je principiálně nemožné, aby mu někdo určoval jeho „životní cestu“, protože jen ono samo vytváří hodnoty, dle nichž svůj život utváří; a láska je nenaplnitelným ideálem, neboť je setkáním dvou svobodných individuí a být svobodný znamená být sám a pociťovat nevraživost ke komukoli, kdo by tuto mou osamělou svobodu mohl chtít jakýmkoli způsobem narušit.

I díky těmto zjištěním lze již nyní zčásti odpovědět na otázku po funkci pojmu svobody v rámci Sartrova raného existencialismu, což je – jak bylo mnohokrát avizováno – jedním z ústředních témat této části práce: fakt, že bytí člověka splývá se svobodným bytím, z lidské bytosti činí individuum v silném slova smyslu. Tento čistě ontologický individualismus však míří na ještě mnohem závažnější rovinu a má výrazně praktičtější dopady, než se na první pohled může zdát. Dle mého názoru hlavní a nejdůležitější funkci svobody (tedy to, co svoboda svou flexibilitou, která se na následujících stránkách ještě více obnaží, umožňuje) lze spatřovat v jejím spojení s odpovědností. Na konci této podkapitoly by tak mělo být zřejmé, že když Christina Howells píše, že celé Sartrovo dílo lze číst jako „dlouhou meditaci o morálních otázkách a dilematech“, ⁹⁵ není její smělá hypotéza zas tak daleko od pravdy.

Pro přehlednost hodlám další úsek této podkapitoly rozdělit do čtyř částí, z nichž každá bude mít za úkol popsat vždy jeden neodmyslitelný aspekt svobody, na základě čehož se před námi vynoří celkový obraz svobody jakožto pojmu, který svou propracovaností zastřešuje celý Sartrův

⁹⁵ HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 27. Překlad autor.

filosofický projekt představovaný v *Bytí a nicotě*. Na následující interpretaci bude možné zároveň sledovat určitý posun k mnohem „umírněnější“ verzi svobody, která bere plně v potaz naši reálnou zkušenost s okolím, „jež nám odporuje“. Není však radno se tímto zakomponováním praktického rámce naší zkušenosti do ontologie svobody nechat zmást; svoboda je vždy absolutní a právě v tom tkví největší síla i slabina Sartrova výkladu tohoto pojmu zároveň.

1.2.3.1 Svoboda je aktivitou - čin mění i určuje svět

Východisko pro centrální sdělení této podkapitoly je svým způsobem obsaženo již v popisu prvního komponentu ontologického dualismu, k němuž se neustále nevyhnutelně vracíme: „Bytí je. Bytí je v sobě. Bytí v sobě je tím, čím je.“⁹⁶ Takovému bytí však nezbyvá než prodlévat v indiferenci; čekat, než k němu přistoupí vědomí jako nicota, které – neboť je právě nicotou – samo sebe od tohoto bytí odvozuje. Průlomovou schopností vědomí je jeho dovednost nicovat, která prakticky znamená i to, že dokáže myslet k faktickému stavu bytí možné alternativy. Věci jednoduše nemusejí být tak, jak jsou. Tato nicující moc, která je svobodou, pak z těchto alternativních dimenzí vybírá tu, jež se stane jejím cílem. Posun od aktuálního k chtěnému však v sobě předpokládá hodnocení aktuálního jako nevyhovujícího na jedné straně a následnou aktivitu měnící stav věcí na straně druhé. Jedno ale zůstává stejné: žádný faktický stav nedokáže sám o sobě kauzálně vědomí určit k tomu, aby ho považovalo za dobrý/špatný či snesitelný/nesnesitelný, atd. Bytí v sobě nedokáže vyvolat činnost ani dát podmět ke svému hodnocení/pojmenování; k něčemu takovému je uzpůsobeno pouze bytí pro sebe, které je svobodou. Svoboda je proto činem a svou svobodu lidská bytost zakouší právě v jednání.⁹⁷

Být člověkem tak zároveň znamená být činným vždy a za každé situace, neboť „jsme odsouzeni k svobodě; nemůžeme chvíli svobodní být a chvíli nebýt. Buď jsme svobodní, nebo nejsme vůbec.“⁹⁸ Rázem je tak pochopitelné i Sartrovo odmítnutí kvietismu v přednášce *Existencialismus je humanismus*.⁹⁹ Existencialismus je proaktivní filosofií, neboť hlásá neutuchající svobodu jedince: svět je lhostejný, člověk koná.

Důležitou otázkou, jež není radno opomenout, je, odkud se bere motivace k činu. Proč bytí pro sebe nemůže setrvat společně s bytím v sobě v indiferenci, pasivitě? Sebastian Gardner správně

⁹⁶ Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 34.

⁹⁷ Tamtéž, s. 502-508.

⁹⁸ Tamtéž, s. 509-511.

⁹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 34.

upozorňuje na skutečnost, že Sartrova struktura průběhu lidského jednání víceméně opisuje tu, jíž bychom mohli hledat i u determinismu: první je motiv, následuje záměr a pak vzniká čin.¹⁰⁰ Již výše ale úzkost způsobovala, že se nám naše motivy objevovaly jako zcela nicotné. Tato celková „slabost“ našich motivů ve spojení s naprostou lhostejností bytí v sobě pak dohromady principiálně popírají kauzální působnost daností světa (do čehož zahrnuji i soubor vlastností, které běžně souhrnně pojmenováváme jako lidský charakter) na naše jednání, kterou proklamuje determinismus. Zároveň fakt, že se člověk neustále utváří, neboť jeho svoboda je nepřetržitým jednáním, implikuje, že je nějakým způsobem nezavršený; nikdy není možné člověka považovat za hotový projekt.¹⁰¹ „Člověk je svobodný, poněvadž není sám sebou, nýbrž přítomností u sebe.“¹⁰²

Dosud se tato interpretace mnohdy uchýlovala k vyjádřením, která by mohla vyvolat dojem, že svobodu v Sartrově pojetí lze vykládat jako vlastnost, či dokonce schopnost. Propůjčovalo jí to tak poněkud „pozitivnější vzezření“; jako kdyby byla nějakou magickou dovedností, kterou disponuje pouze člověk a zbytek světa je o ni ochuzen. Nyní bude však svoboda vztažena na mnohem *fundamentálnější* a celkově poměrně bazální úroveň, neboť být lidskou realitou, což znamená i být svobodným, neimplikuje vztah svobody k člověku, nýbrž úplnou, nekompromisní identitu. Sartrovými slovy: „V mém bytí jde ustavičně o mou svobodu; svoboda není nějaká připojená kvalita nebo *vlastnost* mé přirozenosti: je, přísně vzato, látkou mého bytí; a protože v mém bytí jde o mé bytí, musím mít určité porozumění pro svobodu.“¹⁰³ Nelze zde nespárovat jasnou paralelu s Heideggerem, který povahu pobytu vyjadřuje formulací, že se jedná o jsoucno, jemuž „v jeho bytí o toto bytí samo jde“.¹⁰⁴ Podobnost lze nalézt i v onom porozumění, které vyplývá z tohoto „zájmu“ (v jednom případě o svobodu, neboť je „látkou našeho bytí“, v druhém o bytí jako takové), neboť „porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“¹⁰⁵ Zde můžeme proto pozorovat, že Sartrova svoboda není magickou schopností či vlastností, kvalitou; je člověkem

¹⁰⁰ GARDNER, Sebastian. *Sartre's 'Being and Nothingness': A Reader's Guide*, s. 150.

¹⁰¹ Považovat sebe samého za úplného znamená upadnout do neupřímnosti, o níž Sartre pojednává v druhé kapitole první části *Bytí a nicoty*. Už jen představa, že jsme něčím „pevným“, např. i pouze, že se naprosto ztotožňujeme se svou profesí („jsem číšníkem, dělníkem, filosofem, ...“), implikuje neupřímnost a popírání naší absolutní svobody a s ní související neúplnosti. Vždyť když sami sebe takto vědomě ujišťujeme o naprosté identitě s danou společenskou rolí, vlastně tím jen stvrzujeme, že mezi námi jakožto svobodnými bytostmi a pevně danou představou kupříkladu toho, co znamená „být číšníkem“, je nepřekonatelná propast. Bytí pro sebe nikdy nemůže samo sebe transformovat do bytí v sobě. (Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 102.)

¹⁰² Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 510.

¹⁰³ Tamtéž, s. 508. Kurzíva Sartre.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 28. Kurzíva Heidegger.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 28. Kurzíva Heidegger.

samotným, a proto jí od začátku nějak člověk rozumí. A právě toto porozumění má nyní autor záměr objasnit.

Sartre dále svobodu čtenáři přibližuje skrze její základní charakteristiku: kladení cílů (povšimněme si znovu důrazu na aktivitu: svoboda je kladením cílů, svoboda je jednáním). V rámci cílů se pak pohybuje i naše vůle, což je termín, který bývá v kontextu diskuse o svobodě často zmiňován a Sartre mu vdechuje vlastní význam: vůle je pro něj reflektovaným úsilím o dosažení určitých cílů, které svoboda sama klade.¹⁰⁶ Obdobné přiřknutí nového významu běžně se svobodou spojovaných výrazů se děje i v případě pohnutek a již několikrát zmíněných motivů. Motiv i pohnutka jsou objektivní, vnější fakta, která v této, na nás již de facto nezávislé podobě, kdy nemají žádné působení na naše jednání, odhaluje svoboda, neboť – jak je řečeno výše – svoboda je kladením cílů a klást cíle znamená „osvětlovat“ pohnutky a motivy, jež vedly ke snaze o naplnění těchto cílů. Motiv, pohnutka a cíle jsou tak organizovány v rámci jedné nedělitelné totality svobody a tato svoboda zcela autonomně volí, jakou jim přiřkne váhu.¹⁰⁷

Vidíme tedy, že svět bez svobody by byl světem lhostejného, pasivního bytí. Svoboda je aktivitou, která vyhodnocuje faktický stav jako nevyhovující a stanovuje cíl, jehož je možné dosáhnout překonáním skutečnosti k tomu, co člověk sám uzná za *pro něj* vyhovující. Svoboda tak zároveň tvoří základ všech esencí světa, neboť bez ní by bylo jen neurčité bytí.¹⁰⁸ Simultánně s popisem tohoto zásadního „atributu“ svobody se poddhalila i její vlastní „esence“, která spočívá v tom, že právě žádnou esenci nemá,¹⁰⁹ jelikož nepodléhá žádné logické nutnosti, která by vyplývala z nerozbitného pouta mezi našimi motivy a činy, čímž by důvody našeho chování byly přímo vysvětlitelné našimi motivy. Teprve až v jednání, které je Sartrem se svobodou ztotožněno, jsou obsaženy naše motivy, pohnutky a cíle; pro všechny jednotlivé články dohromady tvořící strukturu lidského chování však souhrnně platí, že je „osvětluje“ svoboda a ta samá svoboda jim dává i smysl, nebo jsou naopak díky ní odhaleny jako naprosto nicotné, neboť jsou již něčím *minulým*.¹¹⁰ Dá se proto z předchozích poznámek vyvodit, že ať se člověk snaží být čímkoli, vždy zůstává především svobodným; tedy přesněji: vždy *je* svobodou. A pokud zároveň svoboda znamená i aktivitu, lze už jen z této skutečnosti odvodit neúplnost člověka a jeho úděl nebýt sám

¹⁰⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 513-514.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 520-523.

¹⁰⁸ Na epistemologický aspekt svobody, který umožňuje negace, jež přerušuje plně pozitivní kontinuitu bytí v sobě ve prospěch uspořádání věcí světa do jednotlivých objektů, tato práce narazila v kapitole 1.1.3.

¹⁰⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 507.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 507-510

sebou a neustále *u sebe* pouze prodlévat, jelikož neuskutečnitelný ideál „naplněné identity“ ze své podstaty těžko může ještě o něco usilovat; zůstává tím, čím je¹¹¹ a bytostně sám v sobě popírá jakoukoli činnost.

1.2.3.2 Původní volba - alternativa či alternace determinismu?

Stojí před námi velmi ambiciózní úkol: vysvětlit a reflektovat Sartrův koncept tzv. „původní volby“. Předchozí interpretace aktivní stránky svobody a s ní související struktury motivů, pohnutek a cílů přímo otevírá dveře problematice vztahu našeho „každodenního jednání“ k něčemu, co Sartre nazývá původní volbou či projektem. Peter K. McInerney k tomuto vztahu referuje jako k „jedné z nejobtížnějších nejasností v *Bytí a nicotě*“.¹¹² Tato práce na nejasnosti ohledně původní volby/projektu svým způsobem narazila již při analýze úzkosti, která byla okrajově explikována na příkladu hráče, jehož rozhodnutí přestat hrát selhává v přítomnosti „zeleného stolu“. Přestože Jonathan Webber ve své monografii o Sartrově existencialismu jasně zdůrazňuje, že pokud daný příklad nebudeme pokládat za pouhou ilustraci našeho vědomí svobody, nýbrž za její důkaz, záhy narazíme na mnoho praktických obtíží,¹¹³ domnívám se, že praktické potíže v tomto případě však vyvstávají i za předpokladu, že bereme svobodu od začátku jako holý fakt, jenž není radno zpochybňovat. Impuls pro vznik úzkosti v hráči samotném – ještě před tím, než úzkost uchopuje jeho včerejší rozhodnutí přestat hrát jako zcela nicotné – je totiž zcela očividné výsledkem působení jiných faktorů než pouhého uvědomění naší svobody. Nevyplněné vakuum spouštěče jeho pohnutek, které vedou ke zdrcující úzkostné reflexi, jednoduše žádá vysvětlení. Stoupenci determinismu by vše vyřešili kauzálním mechanismem založeným na spojitosti mezi vybudovanou závislostí [návykem] a konfrontací se „zeleným stolem“ [triggerem]. Sartre naproti tomu svobodnou vůli hodlá zachránit konceptem původního projektu. Rád bych na následujících řádcích nicméně dokázal, že přestože tak sartrovská svoboda získává poněkud „realističtější“ vzezření, již vznesené praktické námitky zůstávají stále v jistém smyslu relevantní.

Měl-li bych nějak jednoduše shrnout, co vlastně znamená původní volba v rámci Sartrovy filosofie, použil bych k tomu velice trefné vyjádření Philippea Cabestana o tom, že „[Sartrův] subjekt není nějakým čistým souhrnem žádostí bez ověřitelné celistvosti, nýbrž všechny tyto

¹¹¹ = bytím v sobě

¹¹² MCINERNEY, Peter K. *Self-Determination and the Project*, In: *The Journal of Philosophy* Vol. 76, No. 11, Seventy-Sixth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1979), pp. 663-677, s. 667.

¹¹³ WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, s. 67.

žádosti a touhy korespondují s původní svobodnou volbou, kterou se vyznačuje určitá osoba a předchází bezpočtu konkrétních rozhodnutí v rámci existence této osoby.¹¹⁴ Tato citace podává přesvědčivé vysvětlení toho, co Sartre původní volbou myslí, a to dokonce v širším kontextu, který zahrnuje pohled na subjekt jako celek, což je velmi důležité, neboť doted' se nám v rámci popisu svobody jakožto neustálého volení z různých možností, mohl subjekt zdát poněkud roztráštěným. Říká se zde, že člověk jakožto aktivní svoboda jedná na základě pohnutek a motivů (zde je k nim referováno jako k žádostem), které na každodenní bázi vycházejí z původního projektu, kterým se v minulosti rozhodl být. Naše pohnutky a motivy i z tohoto důvodu nemohou proto být něco „pevného“, co by determinovalo naše jednání, neboť neodkazují na nic jiného než na svobodnou volbu, která byla učiněna v minulosti.

Sám Sartre původní volbu objasňuje zejména na příkladu únavy. Já se však hodlám interpretaci tohoto myšlenkového experimentu pro větší přehlednost vyhnout ve prospěch aplikace tezí o původní volbě na situaci závislého hráče. Je proto nyní nasnadě zodpovědět otázku, kterou jsem si již jednou vlastně kladl: jak se stalo, že poblíž „zeleného stolu“ je závislý konfrontován se silou své závislosti na jedné straně a slabostí rozhodnutí přestat hrát na straně druhé?

Přejděme rovnou k pravděpodobnému vyústění situace závislého hráče v úzkosti: poddá se své touze a začne opět s gamblerským. Dle Sartra bychom ho i v této fázi přesto považovali za svobodného; mohl přeci své touze vzdorovat, nevzdávat se tak snadno. Mohl konat jinak; to je nezpochybnitelné. Důležité však je, co by ho tento vzdor silnému pokušení stál. Než bude na tuto otázku odpovězeno, je třeba správně porozumět roli této touhy rezignovat na své rozhodnutí. Tato touha totiž nemůže sama o sobě dát podnět k hraní. Jako pohnutka je – stejně jako motivy – neúčinná, dokud jí naše svoboda nedá rozhodující důležitost. Údajné „faktické danosti“, jako je naše nepřekonatelná touha, jsou tedy ve skutečnosti svobodnou volbou, neboť volba je svobodná, pokud mohla být jiná (v tomto případě: pokud by býval hráč své touze dokázal vzdorovat).¹¹⁵

Naše volby jsou proto zároveň nepodmíněné, neboť vycházejí ze svobodné volby, a nikoli z pevně daného faktu zakládajícího řetězec determinismu. V případě závislého hráče je původní volbou, která je konfrontována během ocitnutí se poblíž „zeleného stolu“, projekt „slabé vůle“, který ho do jisté míry předurčuje k tomu, aby pro něj vždy bylo mnohem schůdnější poddat se svým touhám. Na tomto místě je nasnadě položit si tu samou otázku, kterou klade již jednou

¹¹⁴ CABESTAN, Philippe. *Une liberté infinie?*, In: *Sartre: Désir et liberté* (cordonné par Renaud Barbaras), s. 29. Překlad a hranatá závorka autor.

¹¹⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 524-526.

zmíněný Philippe Cabestan: může však být naše volba vždy nepodmíněná, pokud vychází z původní volby, která nebyla sama o sobě svobodná? Neboť: může si člověk například vybrat být homosexuálem?¹¹⁶

Odpovědi se dobereme nenápadnou oklikou; hlavní problém původních projektů [původních voleb] totiž spočívá v poznámce, kterou o nich činí Jonathan Webber: musíme je chápat pouze jako něco, co určuje, jak se nám svět jeví, v rámci čehož ustanovují i rozsah možných akcí, kterými budeme na naši aktuální životní situaci *pravděpodobně* reagovat.¹¹⁷ Pokud se tedy hráč vzdává a pokračuje ve hře, zvolil tak na základě původního projektu slabosti a neochoty dodržovat svá předsevzetí, jenž mu tuto volbu „nabídl“ prostřednictvím specifického vnímání světa skrze „oči člověka, který si zvolil být příliš slabým na to, aby překonal závislost“. Webberova poznámka zároveň dobře ilustruje fakticky neexistující pouto mezi naším projektem a volbou z něj vycházející; ve finále se totiž jedná „pouze“ o vnímání světa v určitém kontextu; tam, kde jde o skutečný čin tímto světem vyprovokovaný, už opět figuruje svoboda. V tomto stylu bychom tedy snad mohli odpovědět i na Cabestanovu otázku: pokud je v základu mé aktuální volby původní volba, která není svobodná,¹¹⁸ ještě to neznamená, že má aktuální volba je zcela podmíněná, neboť projekt, který původní volba zakládá, pro mě není nijak determinující. Co více: my jsme dokonce dle Sartra schopni svou svobodou náš původní projekt modifikovat pomocí takzvané „radikální konverze svého bytí na svět“, při níž dochází k zásadní změně našeho původního projektu; tedy volby nás samých a našich cílů.¹¹⁹ Klíčovou se tak stává nikoli otázka nepodmíněnosti vyplývající z původní volby, nýbrž učinění této původní volby samotné. Cabestan se i proto stále ptá naprosto oprávněně, třebaže jeho tázání je nezbytné v tomto případě brát zcela doslovně: můžeme si vybrat něco, co běžně považujeme za „dané“, například právě sexuální orientaci?

Na následujících pár řádcích hodlám Cabestanovu otázku zodpovědět v souladu se Sartrovou aplikací původní volby na reálnou osobu; v tomto případě spisovatele Jeana Geneta. Sartre v biografii Jeana Geneta *Saint Genet: comédien et martyr* představuje specifické pojetí homosexuality, které velmi svérázným způsobem vysvětluje Genetovu inklinaci ke stejnému pohlaví jakožto jednu z implikací jeho společenského statutu zloděje, který mu byl přiřknut ještě v

¹¹⁶ CABESTAN, Philippe. *Une liberté infinie?*, In: *Sartre: Désir et liberté* (cordonné par Renaud Barbaras), s. 30. Příklad s homosexualitou cituji doslova záměrně, neboť se k němu ještě dostanu v krátkém exkurzu do Sartrova díla *Saint Genet*, v němž uvidíme, jakým způsobem je existencialistický pojem původní volby aplikován na reálné subjekty.

¹¹⁷ WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, s. 53. Kurzíva autor.

¹¹⁸ Z čistě terminologického hlediska je samozřejmě diskutabilní, zdali se stále jedná o volbu jako takovou.

¹¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 536.

dětství. Na Sartrovu výkladu Genetovy „životní dráhy“ zloděje a vyvrhele je dobře vidět, jak moc velkou váhu má naše původní volba, náš projekt, pro který se my sami rozhodneme.¹²⁰

Genet si dle Sartra zvolil být tím, za co byl jako malý označen. Když si během dětství jednoho dne nevině hrál v kuchyni a domníval se, že je osamocen, desetiletý Jean otevřel šuplík, natáhl ruku a najednou se za jeho zády ozvala věta „Ty jsi zloděj!“. V souladu se Sartrovým pojetím bytí pro druhého je tato situace vykládána tak, že Genet byl v té chvíli zmrazen pohledem druhého člověka; resp. dospělého, „dobrého člověka“.¹²¹ Později se dle Sartra pro Geneta stává tento moment klíčovým, když se sám, zcela svobodně rozhoduje, že se stane tím, co z něj domnělý zločin udělal: zlodějem.¹²² Genetova homosexualita je pak pro Sartra jedním z důsledků toho, že Genet je zločincem. Dokonce jde ve svém výkladu tak daleko, že výslovně odmítne Genetova vlastní svědectví, že homosexuální sklony pociťoval ještě před tím, než se stal zlodějem.¹²³ Absolutní svoboda by se tak totiž stala mýtem (kdyby bylo něco takového jednoduše „dané“), neboť naše sexualita je obecně vnímána i jako neodmyslitelný faktor našeho jednání. Sartrovo explicitní vysvětlení vzniku Genetovy homosexuality je však přinejmenším bizarní: Genet byl dle něj oním označením za zloděje proměněn v objekt; objektivace ho zasáhla jako stud, který znovu pociťuje skrze sexuální akt, který má pasivní formu, je „trpěným koitem“. Pohled druhého a s ním související nařknutí desetiletého chlapce z toho, že je zlodějem, tak z Geneta dle Sartra učinily [z hlediska jeho sexuality] ženu.¹²⁴ Odpověď na otázku, která vedla k této krátké odbočce, zdali si lze vybrat svou sexuální orientaci, je tak jasná: dle Sartra ano. Genet se vždy mohl rozhodnout i opačně; mohl nebýt tím, za co byl označen, a proto se nemusel stát ani homosexuálem,

¹²⁰ Zde pouze dodávám, že se plně shodují např. s Walterem Skakoonem, který tvrdí, že Sartrovy biografie jsou charakteristické tím, že když píše o jiných lidech, jeho popisy podléhají jeho vlastní filosofii, spadají pod „sartrovské paradigma“ (Skakoon, Walter. „A Commentary: Natascha H. Lancaster's, 'Minorities versus Sartre's Saint Genet' and Loren Ringer's, 'L'homosexuel Imaginaire: Sartre's Interpretive Grid in Saint Genet.'” *Sartre Studies International*, vol. 6, no. 2, 2000, pp. 36-45, s. 36.). Lze proto dle mého názoru velmi dobře vykládat filosofické pojmy raného existencialismu v kontextu jejich přímé aplikace – tedy třeba právě na příkladu Jeana Geneta –, což nám zároveň dopomůže k poněkud „barvitější“ představě o těchto pojmech jako takových, která je přímo spjata s praxí.

¹²¹ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: comédien et martyr*, s. 26-27. Termín „dobrý člověk“ dávám do uvozovek záměrně, neboť následuje rozsáhlá pasáž o ustanovení zla jakožto něčeho, co „ti dobří“ potřebují, aby se měli vůči čemu vymezit. Zlo je zde popisováno jako něco *pro ně* „vnějšího“, něco, co je „jiné“, než „to, co je“, zatímco pro Geneta jakožto zločince je zlo cele vnitřní záležitostí. (Tamtéž, s. 46-47.)

¹²² Tamtéž, s. 63.

¹²³ Tamtéž, s. 94. Rané projevy sexuality Sartre považuje de facto za nevinné experimentování, které nejsou nijak zvlášť vypovídající. (Tamtéž.)

¹²⁴ Tamtéž, s. 96. Sartre se v tomto ztotožnění odvolává na Simone de Beauvoir, která ženskou sexualitu spojuje právě s pasivitou objektu. (s. 48.)

neboť pasivita objektového bytí, jíž se podvolil, je očividně dle Sartra spojena i se sexuální orientací, která je ryze ženská.

Jak moc je tento výklad nekorektní a staví na zastaralém předsudku spojování mužské homosexuality s pasivním análním stykem a na tendenci označovat ženskou sexualitu za ryze pasivní, submisivní, je zřejmé: Sartrovo pojetí je z dnešního hlediska nepřijatelné. Odhaluje nám však důležitost původní volby v rámci Sartrova myšlení a jak daleko je sám autor ochotný jít, aby svou představu obhájil. Původní projekt zakládá „sestupnou hierarchii možností“, na jejímž vrcholu se nachází on sám. Hledáme-li pohnutky a motivy našich aktuálních činů, činíme tak v rámci našeho základního výběru a tuto původní volbu následně námi nalezené pohnutky a motivy obohacují.¹²⁵ Genetův sklon ke styku s muži tudíž na zcela fundamentální úrovni není radno spatřovat v jeho homosexualitě jako nějaké fixní, předem dané skutečnosti, nýbrž ve volbě stát se zločincem a stvrdit tak své objektové bytí pro druhé.

Přesto však ve zde nastíněné původní volbě vycházející z dětského zážitku objektivace pohledem druhé osoby figuruje cosi, co lze označit za do jisté míry determinující: jsou to faktory, které dopomohly k vážnosti celé situace. Faktory, které si Genet nemohl vybrat: že vyrůstal u adoptivních rodičů, což mělo za důsledek jeho odcizení, odlišnost od ostatních. A sám Sartre důležitost tohoto faktu výslovně potvrzuje, když tvrdí, že přeci nelze okrást svou vlastní rodinu; kdyby tak ono klíčové nařčení pronesl jeho biologický otec, nemohlo by být vnímáno ani zdaleka tak významně. Iluze, kterou mohli malému Jeanovi dát jeho adoptivní rodiče – a to sice, že je jejich vlastní – se proto v momentu, kdy je nařčen z krádeže, rozplývá a konfrontuje ho s realitou: je dítětem nalezeným, nikoli narozeným.¹²⁶ I jeho následná původní volba stát se zlodějem má proto ve svých základech danosti, na něž reaguje; síla svobody je tak poněkud omezena na reakci: poslední záchranou před determinismem je skutečnost, že se takto rozhodnout *nemusel*. Zatímco determinismus by nejspíše hledal Genetův pocit odcizení v čistém faktu, že byl adoptovaný a homosexuální sklony by svedl jednoduše na jeho danou homosexualitu, Sartre vše odkazuje na v tomto případě sjednocující původní volbu, která byla volbou, a proto mohla být jiná, tudíž byla i svobodná.

Důvodem, proč jsem výše popsal vznik Genetovy homosexuality v rámci biografie napsané Sartrem, však bylo i poukázat na zjevné napětí vznikající při takto agresivní aplikaci vlastní

¹²⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 542.

¹²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: comédien et martyr*, s. 28.

filosofie na praxi. Zkrátka: Sartrovo řešení je bizarní a je otázkou, zdali bychom mu měli vzhledem k množství zjevných předsudků, které ho pomáhaly konstruovat, přikládat jakoukoli váhu. Touha zachovat absolutní svobodu Sartra vedla dokonce i k popření výpovědi subjektu, o němž svou knihu napsal, čímž z něj – stejně jako druhý, který ho v dětství označil za zloděje – učinil objekt, objekt podřízený autorově filosofii. Sartre se navíc vyhýbá determinismu i obrácením pořadí jednotlivých „událostí“: klidně bychom mohli (a domnívám se, že by naše interpretace tak mohla být i o něco věrohodnější) tvrdit, že Genet se rozhodl být zlodějem i z důvodu, že byl homosexuálem: jeho menšinová orientace v něm způsobovala pocit odcizení, který následně vedl k tomu, že toto odcizení vzal za své a stal se tím, za co byl označován, neboť se netoužil většinové společnosti doprošovat o uznání, kterého nemohl ve své době získat. Jenže takto – s obráceným pořadím – bychom při pokusu zachovat absolutní svobodu automaticky vyprovokovali otázku, jakým způsobem se Genet jednoho dne rozhodl, že ho budou přitahovat muži, na niž by bylo nesmírně složité hledat plausibilní odpověď.

Původní volba tak v jistém smyslu kompenzuje zjevné praktické slabiny Sartrovy filosofie absolutní svobody, které by na první pohled hravě vyřešil determinismus: jednáme v souladu se svým původním projektem, který mohl vždy být jiným, neboť je volen svobodně. Kauzální řetězec mých motivů a voleb je vystaven totožně jako u psychologie, která člověka mechanizuje; jen s tou výjimkou, že Sartrovo pojetí škrtná slovo „dané“ a nahrazuje ho formulkou „svobodně zvolené“. Dle mého názoru však při zpětné rekonstrukci našich motivů a pohnutek, které vedly k jednání, nikdy není jasné, zdali zde figurovala svobodná volba, či nikoli. Kdykoli mohu říci „rozhodl jsem se svobodně a odmítl tím veškeré zdánlivé determinanty“, stejně tak ale mohu své minulé činy ospravedlnit tvrzením, že mou volbu de facto nasměrovaly předem dané faktory. Vlastně si ani nemyslím, že by byl tento odvěký rozpor nějak jasně rozhodnutelný a je otázkou, zdali je tomu nezbytně potřeba.

Na základě výše vyložených postřehů lze pak i do jisté míry popsat vztah mezi naším každodenním jednáním a původní volbou, což byl prvotní impuls tohoto krátkého segmentu. Původní volba vytváří jakýsi rámec pro další, jednotlivá rozhodnutí, avšak díky její nepodmíněnosti a Sartrovu neutuchajícímu důrazu na svobodu nelze vztah mezi původní volbou a rozhodnutími z ní plynoucími považovat za něco pevně ustanoveného, nerozlučného. To je zároveň i důvod, proč tento vztah působí tolik potíží, když dochází k jeho interpretaci: jednat na každodenní

bázi v souladu se svým původním projektem znamená zůstat v každém okamžiku svobodným, třebaže mé chování může působit na první pohled zcela mechanicky a předvídatelně.

1.2.3.3 Svoboda je omezená - svoboda a fakticita

Jestliže předchozí kapitoly udržovaly napětí mezi Sartrovými tezemi o svobodě a pohledem snažícím se více zohlednit praxi, následující řádky poukážou na skutečnost, že nelze autora jednoduše odsoudit za to, že by zcela postrádal smysl pro realitu a opomíjel zkušenost našeho každodenního jednání. Ačkoli bude tedy stále řeč o té samé, absolutní ontologické svobodě, bude se její podání v kontextu tzv. „situace“ zdát poněkud umírněnější. Dovolím si však lehce předjímat, že dokonce i v této umírněnosti bude lze spatřovat další projev jejího neotřesitelného postavení v rámci výkladu lidského bytí.

Prvního, zcela přiznaného omezení absolutní svobody se Sartre dotkne během vysvětlení vztahu mezi tím, co lidské bytí zakládá a tím, co ho volí. Je zřejmé, že svoboda spadá do druhé kategorie: je volbou svého bytí, avšak nikoli základem svého bytí. Z tohoto uspořádání plyne i skutečnost, že si sama sobě předepisuje motivy a její projev – volba – tak stojí bez pevné opory. Bytí je svobodě, potažmo lidské realitě dáno jako by „zvenčí“. Jasně zde vyvstává prolínání dvou rovin: na jedné straně je nám *dáno* bytí, jehož základ není známý, na druhé straně jen my – z ontologického hlediska „jednoduše“ svoboda – své bytí volíme. Zdálo by se případné prohlásit takový konstrukt za esenciálně kontradiktorní, ale Sartre pouze míří k popisu jednoho z nejnámějších pojmů existencialismu: absurdity.¹²⁷ Vyjádřím-li se v čistě technických termínech autorovy fenomenologické ontologie, bude zjevné, že se nejedná o nijak novou tematiku: indiferentní uplývání bytí v sobě, k němuž přistupuje svobodné bytí pro sebe a které je zároveň tímto bytím v sobě zakládáno, je samo o sobě, tak, jak je, lhostejné vůči veškerým charakteristikám, a proto nemůže ani vytvořit žádný relevantní motiv pro jednání; něco takového je úlohou svobody. Figuruje zde tak jakási forma totálního odcizení mezi uplýváním bytí v sobě a svobodou lidské reality, již nezbyvá než neustále volit a vytvářet tak zároveň motivy pro tyto své volby. Toto uplývání a nepřetržité volení Sartre zastřešuje pojmem „univerzální kontingence bytí“, což je z pohledu neustále volícího individua něco naprosto nepochopitelného, a proto je pro nás

¹²⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 552.

univerzální kontingence bytí absurditou. Ve vztahu k bytí v sobě totiž neděláme nic jiného, než že pořád volíme. I rozhodnutí nevolit je volbou.¹²⁸

Vidíme tak, že proud bytí v sobě na nás – svobodná individua – přeci jen má nějaký hmatatelný efekt: je absurdním diktátem dynamiky našeho života, který pochoduje stále kupředu a nedovoluje jakoukoli statiku, jíž by bylo hypoteticky dosaženo transformací bytí pro sebe v to, co představuje bytí v sobě. Svoboda je tedy omezená právě tím, že je svobodou, a nikoli bytím v sobě, čímž jí nezbyvá než být zakládána něčím jiným, než je ona sama. Abstraktní vyznění těchto vět se více osvětlí na popisu následujících, praktičtějších omezení.

Dalším „usměrněním“ absolutní svobody je součinitel odporu. Výraz usměrnění jsem v přechozí větě dal do závorek záměrně, neboť Sartre klade obrovský důraz na zodpovězení jím samým položené otázky, proč běžnou skutečnost, jako je odpor, který kladou našemu svobodnému jednání věci materiálního světa, nelze brát jako argument proti svobodě, nýbrž naopak: je ho třeba brát jako potvrzení svobody. Svobodu totiž už nelze v této fázi brát jako označení pro zcela volné jednání, které nemá hranice. Je to právě naše svoboda, kdo konstituuje meze, na něž následně naráží. Tím, že bytí v sobě zůstává po celou dobu zcela indiferentní, významové zbarvení mu může přiřknout pouze bytí pro sebe. Jinými slovy: něco nám klade odpor pouze v té rovině, pokud jsme sami zvolili, že tomu tak bude. Aby však toto tvrzení nenabývalo přehnaně silného významu, je třeba zdůraznit, že tato volba je ve vědomé rovině opět volbou našeho cíle, na něž míří naše intence, a existence tohoto cíle se potvrzuje právě tím, že zároveň vyvstávají na cestě za jeho dosažením překážky. Rozumět pak něčemu jako „překážce“ znamená pojímat to v celku světa, jenž je svým nastavením *pro nás* určen naší svobodnou volbou. Do jisté míry tak překážky vystupují v roli logických implikací existence cílů, neboť cíl by nedával sám o sobě smysl, kdyby nebylo žádné překážky.¹²⁹

Tato interpretace již ukázala, že Sartrovo pojetí svobody je vždy spojeno s činem a angažovaností, a proto lze konstatovat, že ve výkladu součinitele odporu nejde o nic jiného než o logické implikace předchozích tvrzení. Akce ze své podstaty vzniká tam, kde má být něco překonáno. Čin přetváří stav světa vzhledem k vytyčenému cíli. Naprosto tak dává smysl i to, co píše o Sartrově svobodě Christina Howells; a to sice, že svoboda není pojímána jako nějaká kvazi-zázračná schopnost dělat to, čeho se nám zachce, naopak: je na ni vždy nahlíženo jako na reakci

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ Tamtéž, s. 555-557.

na určité konkrétní a omezující podmínky.¹³⁰ Největší praktické omezení proto svým způsobem spočívá již ve skutečnosti, že svoboda je autorem ztotožněna s aktivitou; že nedovoluje statické prodlévání v „daném“. Neboť konat znamená vždy něco překonávat a něco překonávat znamená reagovat aktivitou na překážky; Sartrovými slovy: „můžeme být svobodní jen ve vztahu k určitému stavu věcí a jemu navzdory“.¹³¹

Z popisu, který svobodu objasňuje pomocí termínů jako kupříkladu „reakce“, bychom mohli snadno nabýt dojmu, že svoboda přistupuje ke světu jako nějaká cizí, vnější síla, která se ho snaží změnit. Přiřknout svobodě tuto odloučenou pozici by však nebylo správné, protože svoboda je nicující mocí a nicota se objevuje přímo „v samém nitru bytí“.¹³² Svoboda má své místo uvnitř bytí, kde působí jako negace danosti. Ze zde naznačeného schématu vyplývá i tzv. paradox svobody, který se opírá o pojem situace. Situace není v Sartrově filosofii ničím jiným než tím, co bylo nyní vyloženo: kontingence svobody v plnosti bytí světa. Onen paradox spočívá pak ve skutečnosti, že svoboda existuje pouze v situaci, ale tato situace je ustavena právě svobodou. Jinými slovy: překážky a odpory na naší cestě za dosažením určitého námi stanoveného cíle jsme my sami sice nevytvořili, ale mají smysl jen z hlediska svobodné volby, jíž jsme my sami; tedy: nebýt naší svobodné volby, nebylo by pro nás ani překážek.¹³³

Sartre se dále pouští do analýzy různých způsobů manifestace této danosti, jako je existence našeho místa, minulosti či smrti; tato práce se omezí jen na vybrané jednotlivosti, které mají co dočinění s ústředním tématem tohoto segmentu: omezení svobody. Za nejsilnější moment v tomto ohledu považuji Sartrovo vyjádření ohledně existence druhého, v němž explicitně přiznává, že „existence druhého představuje faktickou mez mé vlastní svobody“.¹³⁴ Vlastně se tak vrací k onomu nezcizitelnému tajemství o nás samých, kterým disponuje druhý, a my ho od něj nikdy nejsme schopni získat, protože existence druhé svobody je počátkem existence dalšího rozměru nás samých, kterému my sami nejsme s to dát smysl. Tomuto rozměru dává smysl druhý, pro něhož jsme objektem. Naše situace tak pro druhého není situací, ale pouhou objektivní formou. Fakt existence druhého má proto zároveň i následek spočívající v odcizení situace. Zároveň však neustále platí, že se jedná o svobodu druhého, kdo omezuje naši vlastní svobodu tím, že nás

¹³⁰ HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 23.

¹³¹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 559.

¹³² Tamtéž, s. 59.

¹³³ Tamtéž, s. 562 – 563.

¹³⁴ Tamtéž, s. 600.

zpředmětní a podřadí tak pod svou transcendenci, pod vlastní zvolené cíle, skrze něž se dívá na svět, a proto je svoboda opět omezena pouze svobodou. Spadá tak do přirozenosti svobody, že být svobodným znamená i možnost být odcizen svobodou druhých; sami se svobodně volíme ve vztahu k druhým.¹³⁵ Klíčové však je, že to, jak nás „hodnotí“ druhý, má pro nás smysl až po tom, co se svobodně rozhodneme jeho hodnocení přikládat váhu. Naše bytí pro druhé nabývá důležitosti pouze v podřadnosti vzhledem k našim svobodně zvoleným cílům, které vytvářejí rámec chápání těch a těch daností jako omezení.¹³⁶

V této mezi svobody spočívající v druhém člověku, u níž je vlastně diskutabilní, zdali výraz „mez“ je přiléhavý, protože naši svobodu je s to ovlivnit pouze pokud se ona sama rozhodne toto omezení připustit, opět čteme individualismus ostře oddělující jedince od zbytku světa a „původní nastavení“, které způsobuje osamocení. Z pojetí lásky jakožto neuskutečnitelného ideálu vyústujícího do konfliktu se již dalo vyzorovat, že v Sartrově filosofii existence neustále figuruje jakási představa „prvotního osamocení“, které je následně zdánlivě narušeno vpádem druhé osoby. Avšak tento vpád není nikdy natolik silný na to, aby dokázal odloučenost nahradit pospolitostí. Zde vidíme další důvod proč: má-li mít mínění druhého o nás samých pro nás jakoukoli váhu, pak to musí být jen a pouze naše vlastní svobodná volba, která tomuto sebevnímání přikývne. Sartre tak může zůstat u své kontroverzně vzhlízející teze, že svoboda je „absolutní a neomezená“. Neznamená to totiž, že by neměla hranice, ale pouze to, že na ně nemůže nikdy reálně narážet; je konfrontována pouze s těmi hranicemi, které si sama zvolila. Svoboda je vždy omezena jen sama sebou.¹³⁷

Na začátku této podkapitoly jsem tvrdil, že se nyní ukáže, že nelze Sartra kategoricky odsoudit za chybějící smysl pro realitu. Svoboda, která je svobodou díky tomu, že má hranice, je důkazem, že nelze mezi slova „absolutní“ a „bezmezný“ klást ekvivalenci. Svoboda není kvazi-zázračnou schopností dělat, co se nám zachce; sama svoboda si určuje své meze. Dostavuje se tak zcela pochopitelně i údiv nad tím, jak rozsáhlého pole rolí se může svoboda zhostit a zčásti se vrací problematika původní volby: tam, kde zastánci determinismu poukazují na slabiny teorie absolutní svobody, Sartre klade původní volbu. Jenže největší slabina původní volby je právě to, že je ze své podstaty svobodnou, jelikož se jedná o volbu, a to i přes fakt, že Sartre při její myšlenkové

¹³⁵ Připomeňme si v této souvislosti Jeana Geneta, který se rozhodl stát se zločincem na základě zážitku, kdy jím byl ještě ve stavu naprosté nevinosti druhým označen.

¹³⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 601-604.

¹³⁷ Tamtéž, s. 609.

konstrukci víceméně následuje identický řetězec „příčin a následků“ jako psychologický determinismus. To samé platí pro empiricky těžko popiratelná omezení vnějšího světa stojící v cestě našemu jednání: důvodem, proč nejsou argumentem proti absolutní svobodě, je fakt, že tato absolutní svoboda je sama volí jako omezení. Absolutní svoboda supluje tam, kde by omezená svoboda (již ze své povahy, že jest omezenou) narážela.

Sartrovo uvažování však dle mého názoru vyúsťuje u čtenáře *Bytí a nicoty* k zásadním pochybnostem. Vezmeme-li například tematiku součinitele odporu doslova, zjišťujeme, že bychom se mohli snadno domnívat, že náš původní projekt má vzhledem k empirické evidenci nabyté na základě interakce s druhými přinejmenším nějaký sdílený základ. Fyzické objekty jsou pro nás překážky, pokud si zvolíme je jako překážky vnímat. Ať už se však rozhodnu ve svém životě pro dráhu zločince či úředníka, vždy pro mě platí, že chci-li projít zamčenými dveřmi, musím je odemknout. A našli bychom mnoho různých spojnic, které by téměř všechny lidské bytosti (ale i zvířata) dokázaly úspěšně propojit na základě sdíleného fundamentu jejich zcela individuální původní volby.¹³⁸ Otázkou pak je, zdali tak pouze Sartre nenahrazuje pojem „nesvoboda“ termínem „svoboda“, což by byl zásadní argumentační faul. Ke slovu se zde totiž dostává problém, zdali můžeme ztotožnit například základní orientaci v prostoru a vnímání objektů jako překážek, jež je třeba překonat, s nastavením, které vyplývá z naší původní svobodné volby. Vyjádřím-li se lehkou nadsázkou: je mou původní volbou i přijetí role bytosti pohybující se v prostoru?

1.2.3.4 Svoboda je odpovědnost - morální rozměr lidské svobody

Z dosavadních Sartrových úvah o svobodě je autorem odvozen tzv. „podstatný důsledek“: člověk je sice odsouzen ke svobodě, ale zároveň „na svých bedrech nese tíhu celého světa“. Zkratka: svoboda implikuje odpovědnost.

Odpovědnost autor chápe ve smyslu „vědomí toho, že jsme to my sami, kdo je původcem událostí“.¹³⁹ Vzhledem k výše řečenému nezbyvá než konstatovat, že pokud výrazu „odpovědnost“

¹³⁸ Tyto výtky samozřejmě vycházejí opět (avšak zde mnohem viditelněji) z dočista odlišného paradigmatu pojmání druhých bytostí; v tomto případě se pravděpodobně jedná o realismus, který si dle Sartra není s to přiznat, že veškeré naše poznání o existenci druhých se zakládá na dohadách (SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 278-279.), což pak vede k formulaci takovéto kritiky, jejíž autor [=autor této práce] očividně stále není přesvědčen o nekompromisní objektivaci druhých lidí. Otázka, zdali druhý člověk skutečně byl *jen volí* původní projekt je totiž vzhledem k jeho předmětné povaze z pohledu první osoby poněkud na vážkách. Nejméně metodologicky s něčím takovým Sartre sám ale počítá, neboť se ve svém díle vyjadřuje o původních projektech druhých lidí. To je zároveň důvod, proč tyto námitky z hlediska zjevné synchronicity mezi mnou a druhými považuji za důležité vznést.

¹³⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 630.

skutečně přiřkneme tento význam, lidská svoboda je pevně svázána s odpovědností, neboť za předpokladu radikálního pojetí svobody, kdy člověku nezbyvá než volit a dávat tak význam všem událostem, je svoboda právě tím vědomím, které si sebe samo uvědomuje jakožto původce svých voleb.

Dostáváme se tak k hlavním východiskům pro tvrzení Christiny Howells, že celé Sartrovo dílo lze číst jako „dlouhou meditaci o morálních otázkách a dilematech“.¹⁴⁰ Teď je jen otázkou, zdali tuto větu můžeme vlastní analýzou podpořit, či nikoli. Odpovědnost je nepochybně morální pojem. Pochybnost by ale mohlo vyvolat již její ztotožnění s vědomím nás samých jakožto původců jednání. Nejedná se však ze Sartrovy strany o zásadní chybu; významnou roli zde hraje kontext jeho celé dosavadní filosofie. Jednoduše: říci, že za své jednání nejsem odpovědný, přestože jsem si vědom, že jsem jeho původcem, jelikož v určitých situacích jsem byl donucen jednat tak a tak, není v rámci, v němž se nyní pohybujeme, plausibilní námitkou. Sartre sám popisuje odpovědnost jako něco, co je pro bytí pro sebe nesnesitelné. Vše, co se nám přihází, děje se nám skrze nás samotné, neboť vše, co se děje nám jako lidem, je lidské, a tudíž zároveň svobodně zvolené. Naše situace je obrazem naší svobodné volby a my jsme za ni plně zodpovědní. Ani události jako válka vyhlášená jinými lidmi, s nimiž jsme se v životě nesetkali, nás neomlouvá a nesnímá z nás břemeno odpovědnosti. Vždy jsme mohli konat jinak, v každé situaci jsme absolutně svobodní. Ocitneme-li se uprostřed válečného konfliktu, zvolili jsme si sami v něm žít. Naše absolutní svoboda z nás v Sartrových očích dělá neodlišitelné od epochy, v níž žijeme a svou aktivitou participujeme, a proto jsme si tak i zvolili být jejím smyslem. Jsme-li angažováni ve válečném konfliktu, jedná se o něco, co vychází ze smyslu naší epochy, a proto za tento konflikt neseme plnou odpovědnost. Abychom pak plně pochopili autorovu tendenci odpovědnost hodnotit jako nesnesitelnou, je třeba do úplného obrázku zakomponovat i několikrát zmiňovanou osamocenost, kterou ve své svobodě zakoušíme. Jsme odpovědní za celý svět a tíhu této odpovědnosti neseme zcela sami a není nikoho, kdo by nám v tomto údělu mohl odlehčit.¹⁴¹

Odpovědnost v Sartrově pojetí je tedy nevyhnutelná za všech konstelací. Ve výkladu jde dokonce tak daleko, že prohlásí, že jsme svým způsobem zodpovědní i za své narození. Cokoli se nám přihodí, je lidské, je projektivní rekonstrukcí našeho bytí pro sebe. I své narození nějak vnímáme, zaujímáme k němu postoj; můžeme se stydět za to, že jsme se narodili, nebo můžeme

¹⁴⁰ HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*, s. 27. Překlad autor.

¹⁴¹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 630-632.

být touto skutečností udiveni. V jistém smyslu *volíme* své narození. Veškeré události světa se nám odhalují jako příležitosti, k nimž zaujímáme postoj, a jsme to jen my sami, kdo volí z možností, jak s těmito příležitostmi naložit.¹⁴²

Nutno na tomto místě podotknout, že Sartre se morálními otázkám věnuje hlavně v pozdním období své tvorby; mým zájmem je však analýza svobody jakožto funkčního prvku v rámci jeho raného existencialismu, a proto lze toto krátké shrnutí odpovědnosti, jež je přímým důsledkem naší absolutní svobody, považovat za uspokojující. Samotný Sartre se v *Bytí a nicotě* ohledně odpovědnosti vyjadřuje poměrně stručně a problematiku přespříliš nerozvádí. Mnohem větší důraz na odpovědnost je kladen v přednášce *Existencialismus je humanismus*, kde je téma odpovědnosti vztaženo k důrazu na aktivitu člověka; lidské bytí se nerodí „nějaké“, místo toho se „nějakým“ činí; každá naše volba utváří člověka a za toto utváření neseme odpovědnost.¹⁴³ V případě raného existencialismu však za mnoho vypovídající považuji už jen samotnou skutečnost, že se autor v souvislosti se svobodou o odpovědnosti vůbec vyjadřuje.

Výrok Christiny Howells, na nějž nyní zčásti reaguji, o možnosti číst Sartra jako morálního filosofa se opírá o povahu celkového rámce autorovy filosofie, který pochopitelně zahrnuje i jiná díla než jen *Bytí a nicotu*. I tak s ním svým způsobem ale můžeme souhlasit. Již samotná snaha motivující urputný boj za absolutní svobodu je evidentním vymezením se vůči determinismu. Sartrovi jde o zažehnání hrozby spuštění nepřetržitého řetězce omluv, který by ospravedlnil lidské chování redukcí veškerých činů na mechanickou nevyhnutelnost, čímž by naprosto eliminoval bytí jen možnost jakéhokoli morálního hodnocení. Člověk je svobodný, a proto k jeho morálce neodmyslitelně patří i odpovědnost za jednání, jehož je původcem. Vzhledem k tomu, že svoboda má tak široký záběr, jaký má – je aktivitou, která skrze volby utváří celý lidský svět –, odpovědnost je rovněž všudypřítomná.

Přejdeme-li zpět na rovinu nahlížení svobody jakožto funkčního prvku filosofie, je zřejmé, že svoboda tentokrát umožňuje Sartrovi přiřknout svobodnému individuu odpovědnost všeobjímající veškeré jeho konání. Svoboda sice bývá s odpovědností běžně spojována, ale nejedná se o triviální implikaci. Pokud bychom zůstali u užšího (zato ale mnohem „mocnějšího“) vymezení, které vychází exkluzivně z propasti mezi bytím v sobě a bytím pro sebe, o žádné zodpovědnosti by

¹⁴² Tamtéž, s. 632-633.

¹⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 37-38.

nemohla být řeč. Vůči komu by mělo bytí pro sebe odpovědnost, nebýt objasnění svobody jakožto činnosti, která člověka staví do pozice volícího celý lidský svět?

1.2.4 Vyrovnání se s dvěma podobami svobody; svoboda jako funkční prvek filosofického systému

Fakt, že tato práce postupovala rozdělením svobody v Sartrově raném existencialismu na dvě podoby, neimplikuje nařčení autora z nekonzistence či zásadních nedostatků a mezer v samém nitru jeho úvah. Zásadním problémem svobody u Sartra zůstává její konfrontace s praxí; v případě první, absolutní svobody – představené zejména na příkladu nekompromisního odmítnutí vlastní minulosti a vymezení se vůči materiálnímu světu – jsou tyto praktické námitky mnohem rozpoznatelnější, zato v případě druhé; svobody, která je ve světě plně angažovaná, neboť dočista splývá s činem,¹⁴⁴ si smysl pro reálnou lidskou situaci přeci jen bere slovo, avšak děje se tak i za cenu někdy poněkud bizarních závěrů, které se na jednu stranu snaží brát v úvahu naši empirickou zkušenost a na stranu druhou plně konformují intelektuálnímu pojetí svobody jakožto aktu nicoty, který je umožněn odloučením dvou složek reálna.

Rozdělení na dvě podoby svobody tak posloužilo spíše metodologicky: svoboda je v Sartrově pojetí pouze jedna, mým záměrem však je ji popsat jako funkční prvek filosofického systému, a proto bylo nezbytné plně nahlédnout její postupné obnažování.¹⁴⁵ Ukázalo se tak, že pojímat svobodu pouze jako přerušení kontinuity pozitivního bytí je něco docela jiného, než jí zároveň druhým dechem přiznat plnou angažovanost a podstatné splynutí s činem. Jakmile pojímáme svobodu pouze jako „schopnost“ vyplývající z nepřeklenutelné propasti mezi bytím v sobě a bytím pro sebe, její angažovanost může klidně být i nulová; v jistém smyslu bychom ji mohli prohlásit za svévoli. Angažovanost a čin však sebou přinesli zásadní obrat: naše konání vždy na něco míří, nemůžeme jednoduše něco konat, aniž by se za našimi akty neskrývala intence. Kontext našeho jednání je dodán naší původní volbou a naše jednání – sic může být vždy jiné, a

¹⁴⁴ I tak je ji ale třeba považovat za absolutní.

¹⁴⁵ Což však v rámci díla natolik rozsáhlého, jako je *Bytí a nicota*, bylo možné provést pouze zkratkovitě skrze vybrané pasáže.

zůstává proto svobodné – se tomuto celkovému rozvrhu ve většině případů podřizuje. Jenomže právě v těchto místech Sartre postupuje dle vzorců psychologického determinismu, který odtržením dvou složek reálna již jednou plně popřel. Jako kdyby celý kauzální řetězec mechanismu našeho rozhodování jen dostal nálepku „svobodný“, čímž pak dává smysl i tvrzení, že mez svobody může tvořit jen svoboda.

Když ke svobodě neustále referuji jako k funkčnímu prvku, může vyvstat otázka, zdali to není z mé strany poněkud zavádějící, neboť ve finále může být v dané filosofii funkčním prvkem vlastně úplně vše, a proto neříkám o *zrovna tomto pojmu* nic nového. S takovým tvrzením se ztotožňuji z poloviny: cokoli může být pojímáno jako funkční prvek, když se bavíme o sevřenější konstrukci, jakou dle mého názoru Sartrova raná filosofie je, jenže svoboda je v tomto ohledu mnohem extrémnější, tudíž má smysl ji tímto způsobem popisovat. Funkčním prvkem je Sartrova představa svobody hlavně díky plnému využívání flexibility, která tomuto pojmu náleží. V první fázi jsme pozorovali, jak je svoboda svou nicující mocí schopna vyřadit z působnosti minulost, čímž je téměř ztotožnitelná se svévolí, neboť „odsunout“ determinanty minulosti implikuje možnost naprosto osvobozeného chování, které svou existencí popírá jakýkoli determinismus. V další fázi bylo naše svobodné jednání osvětlováno téměř totožným řetězcem příčin a účinků, jehož využívá ve svých vysvětleních psychologický determinismus; to vše ale probíhalo za naprostého odmítnutí pevné vazby mezi motivy a činy. Naopak: motivy i činy jsou utvářeny svobodou, a proto motiv, kterým zdůvodníme čin, nemůže být pojímán jako klíč k „ustálené podstatě“ charakteru činitele, neboť člověk je za všech okolností svobodný. Veškerá zdánlivá omezení chování jsou omezeními pouze proto, že tak byla zvolena, a to včetně vnějších činitelů odporu. Neboť svět je lhostejný a člověku nezbyvá než konat. Mezi člověkem a světem je tak propast, která umožňuje dát vůči světu lidskou bytost do přímé opozice a přiřknout jí ontologickou svobodu, jíž se nemá jak zbavit; stejně jako ze sebe nemůže nikdy setřást ani odpovědnost, která byla se svobodou spojena v poslední fázi interpretace. A domnívám se, že právě zde je vyjádřena nejdůležitější funkce sartrovské svobody: ontologická svoboda vede k morální odpovědnosti, z které se nikdy nelze vymluvit.

V další části této práce hodlám ukázat, že Sartre není sám, u koho můžeme pozorovat využívání svobody jakožto prvku filosofických úvah, který dokáže být nadměrně tvarovatelný dle potřeb. To, co však zůstává specifické a poměrně dobře se odhaluje právě na Sartrově postupu, je skrytá síla svobody, která vstupuje do systému a začíná ho ovládat ještě před tím, než je sama plně

objasněna. Použití proto svobodu tímto způsobem – kdy plně konstituuje naše úvahy, ale zůstává zároveň poněkud skryta – je velmi výhodné. Je nasnadě se tak i zeptat, zdali je něco takového korektní: můžeme si za tak často užívaný pojem libovolně dosazovat svůj význam, který se *zrovna nám hodí*, za účelem vytvořit filosofický systém, který je konzistentní? A hlavně: můžeme pokládat za oprávněné používat pojmu svobody v každém kontextu dané filosofické problematiky; ať už řešíme vztah individua ke své vlastní minulosti nebo k druhému člověku? V závěru, kde se pokusím o vlastní vymezení, na tyto otázky podám odpověď vyplývající z mého názoru na svobodu jakožto na filosofický pojem. V jistém smyslu bych rád argumentoval proti této variantě filosofické *praxe* nakládání se svobodou, kdy svoboda povětšinou vstupuje do systému jako neomezená síla, která je postupně „vytvarována“ do schůdnější podoby, a ukázal, že mají-li naše úvahy být přijatelné, je třeba svobodě jasně vymezit hranice jejího užívání a odmítnout koncept izolovaného svobodného individua, jež přináší zbytečné spekulace, z nichž nejznámější je střet svobodné vůle a determinismu.

2 Meze svobody

2.1 Meze svobody - předsudek izolovaného svobodného individua

2.1.1 Úvod k Descartovu pojetí svobody

V této kapitole hodlám rozebrat problematiku pojmu svobody v díle *Meditace o první filosofii* Reného Descarta. Vybral jsem jeho vysvětlení svobodné vůle na stránkách čtvrté meditace, neboť se zde v poměrně uspokojivé míře odhaluje – i díky Descartově přímocarosti ve vyjadřování – pomyslný průsečík dvou souvisejících tematik této práce: svobody jakožto funkčního prvku a předsudku izolovaného svobodného individua. Druhá jmenovaná problematika nebyla zatím výslovněji popsána, avšak na konci této kapitoly by mělo být jasné, že jsem se jí v jistém smyslu neustále dotýkal.

Předchozí kapitola postupně představovala pojem svobody jako více a více obnažujícího se hráče v pozadí Sartrových úvah. V závěru už bylo zřejmé, že svoboda Sartrovi posloužila jako základ pro morálku, v níž nejsou myslitelné jakékoli výmluvy. Descartes svobody taktéž v rámci svého filosofického systému plně využívá k tomu, aby jeho filosofie působila konzistentně a dosáhl kýžených cílů, kterými jsou v jeho případě základní epistemologické jistoty.¹⁴⁶ Na první pohled by se tak mohlo zdát, že oba dva autory z hlediska filosofických záměrů pramálo spojuje, avšak nahlédneme-li detailněji do rozvrhu, a zejména pak *postupu* „budování“ jednotlivých myšlenkových konstrukcí, nalezneme zde mnoho spojnic.

Rovnou předjímám, že není mým záměrem popsat vliv Descartovy filosofie na Sartra, nýbrž krátkým rozborem pasáží z *Meditací*, které se zabývají svobodou, je mým cílem poukázat na společného jmenovatele, který oběma myslitelům umožňuje nakládat se svobodou účelově – a nutno podotknout – přinejmenším nekorektně. Srovnáním obou autorů pak dojdou i k vlastnímu pohledu na tento složitě uchopitelný pojem a podám výklad toho, kde dle mého názoru mají být vtyčeny meze svobody jakožto filosofického pojmu.

Descartes se o svobodě samozřejmě nevyjadřuje pouze v *Meditacích o první filosofii*; například v díle *Principy filosofie* o svobodném jednání tvrdí, že jde o „nejvyšší lidskou

¹⁴⁶ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 29.

dokonalost“.¹⁴⁷ Ve *Vášních duše* pak Descartes k poznání, že člověk disponuje svobodným užíváním vlastní vůle, referuje jako k něčemu, v čem tkví pravá ušlechtilost lidské bytosti, a jako k pravému důvodu, proč si člověk sám sebe váží „v té nejvyšší oprávněné míře“.¹⁴⁸ Není však záměrem této kapitoly podat vysvětlení pojmu svobody napříč Descartrovým dílem. Navíc by něco takového byl poměrně nesnadný úkol, přihlédneme-li k tomu, že jeho pohled na samotnou povahu svobody zůstává dodnes dle mnohých interpretů nejasný.¹⁴⁹ Cílem je nyní ukázat u Descarta podobné aspekty jeho myšlenkového postupu jako u Sartra, přičemž něco takového je možné pohodlně provést pouze v rámci jednoho díla, jedné sevřené konstrukce. Nejde zde o vytvoření jasného obrazu descartovské svobody, podání interpretace, která bude konzistentní se všemi dochovanými záznamy autorových myšlenek o tomto tématu, nýbrž o zasazení úvah o svobodě do kontextu bezprostředně souvisejících filosofických konceptů. V posledku tak jde především o zdůvodnění tvrzení, které ve své interpretaci *Meditací* vyřkne o Descartově teorii svobody Richard Francks, a to sice, že jde o teorii, která „aspoň na první pohled vystihuje skutečnost naší zkušenosti, zapadá do Descartova pojetí mysli a povahy možností poznání a je zcela v souladu s Křesťanskou doktrínou“.¹⁵⁰ Toto vyjádření zároveň přímo souzní i se specifickým postupem této práce: pojmání svobody jakožto funkčního prvku filosofického systému. Jakým způsobem tedy „funguje“ svoboda v *Meditacích o první filosofii*?

2.1.2 Svoboda ve čtvrté Meditaci o první filosofii

Nedopustím se snad přílišného zploštění, když na začátek uvedu, že svobodná vůle v *Meditacích o první filosofii* funguje zejména jako vyřešení zásadního problému. O nesnázích, jež jsou tímto pojmem vyřešeny, jsem se zmiňoval již v minulé části, kdy jsem upozorňoval na „hru konečna s nekonečnem“, která dle mého názoru silně ovlivnila Sartra. Důvodem, proč může být svoboda v Descartově případě pojímána jako řešení problému, je skutečnost, že osamělý myslitel, který vystupuje na stránkách *Meditací o první filosofii*, snažící se stanovit ve vědách „něco pevného

¹⁴⁷ DESCARTES, René. *Principy filosofie*, s. 41.

¹⁴⁸ DESCARTES, René. *Vášeň duše*, s. 137.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 527. K tomuto tématu více viz. např. EMBRY, Brian, *Descartes on Free Will and Moral Possibility*, In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XCVI No. 2, March 2018: 380-398.

¹⁵⁰ FRANCK, Richard. *Descartes' Meditations: A Reader's Guide*, s. 132. Překlad autor.

a jistého“ tím, že „vše zboří a započne nanovo od prvních základů“,¹⁵¹ zakouší, že svoboda rozhodování „není vůbec vyměřena žádnými omezeními“.¹⁵² O tzv. „svobodě bez limit“ a jejím možném vlivu na výstavbu daného filosofického systému jsem se již vyjadřoval; otázkou se tak nyní stává, proč zrovna v Descartově případě je nutné, aby v jeho myšlení svoboda vystupovala v této „neomezené“ formě.

Když Descartes shrnuje závěry předchozí, třetí meditace, vyvozuje z pochybování, které pro něj představuje klíčovou aktivitu, již se propůjčuje za účelem dosažení kýžených epistemologických cílů, skutečnost, že on sám je „věc neúplná a závislá“.¹⁵³ Dalším faktem, který hraje významnou roli a o němž je řeč zejména ve třetí meditaci, je existence Boha, který je na rozdíl od autora samotného (tedy zároveň v obecné rovině člověka jako takového) tak dokonalým, že nic dokonalejšího – nebo stejně dokonalého – nelze ani myslet.¹⁵⁴ Lidský duch pak dle Descarta nemůže poznat nic zřejměji a jistěji, než že existence člověka jakožto věci „neúplné a závislé“ cele závisí v každém okamžiku právě na Bohu. Tento Bůh je poté zároveň prohlášen za schránu veškerých podkladů věd a moudrosti, které vedou k poznání všech ostatních věcí;¹⁵⁵ a právě o toto poznání jde Descartovi především.¹⁵⁶ Domnívám se, že celý projekt – tak jak je představen v *Meditacích o první filosofii* – je třeba číst v kontextu tohoto cíle. A je to právě problematika lidského poznávání a s ním souvisejícím usuzování, co otevírá zásadní problém, o němž je zmínka výše. Descartovi z představené ontologické hierarchie, kde na jedné straně figuruje „neúplný a závislý“ člověk a na straně druhé Bůh jakožto nejdokonalejší jsoucnost, na němž je tento člověk závislý, vyplývá zjevný rozpor. Pokud je totiž Bůh zároveň garantem poznání (resp. jsou v něm pro poznání skryty podklady), není přece možné, aby nás jakkoli klamal, neboť chybování je v Descartově systému vnímáno jako něco nedostatečného, nedokonalého. Při naprosté závislosti člověka na Bohu je zřejmé, že veškeré schopnosti lidské bytosti obdržely od Boha; mezi nimi je i

¹⁵¹ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 29.

¹⁵² Tamtéž, s. 81.

¹⁵³ Tamtéž, s. 77.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 69.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 77.

¹⁵⁶ Problematika poznání v kontextu čtvrté meditace, na níž je nyní upínána hlavní pozornosti, je sama velice komplexním tématem. Pro účely tohoto textu není třeba tématu věnovat příliš pozornosti, postačí pouze o něm prohlásit, že se jedná o „dominantní motor Descartových úvah“ (více k těmto otázkám viz. např. Della Rocca, Michael. *Judgment and Will*, In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (edited by Stephen Gaukroger), s. 142-159.) Nakonec hlavním důvodem, proč je třeba v rámci této práce na Descartovy epistemologické cíle upozorňovat, je požadavek jasného odlišení přístupu tohoto významného novověkého autora od stanovisek myslitele, jemuž jsem se zabýval v předchozích kapitolách – Sartra –, a který ze svobody činí ústřední pojem své filosofie, což o Descartovi jistě tvrdit nelze.

schopnost souzení. Obdržel-li však člověk vše, čím co do mentálních schopností disponuje, od Boha, není tedy možné, aby chyboval, protože chybovat je něco nedokonalého. Přemýšlíme-li dle Descarta o Bohu jako o dokonalé a z principu věrohodné bytosti, nemůže v něm spatřovat přímou příčinu vlastního chybování. Dostáváme se tak argumentačně spolu s autorem *Meditací* do tísnivého úskalí, protože i přes veškerou závislost na dokonalé bytosti jsme my, lidé – bytosti nedokonalé – mnohokrát vystaveni chybám, čehož si je sám Descartes dobře vědom.¹⁵⁷

Dále je třeba připomenout, že pro Descarta Bůh hraje zásadní roli, jelikož jen díky tomuto dokonalému jsoucnu může člověk disponovat poznáním, které je „jasné a rozlišené“. Jak si všímá například Michael Della Rocca ve své analýze čtvrté meditace: kritérium „jasnosti a rozlišenosti“ je pro Descarta klíčové, a proto je nezbytné, aby dokázal, že poznání poskytnuté člověku od Boha, nemůže být klamné.¹⁵⁸ Je-li Bůh příčinou všech našich schopností, pak bude přiléhavé, položíme-li otázku ohledně lidské tendence se v některých věcech mýlit následovně: odkud se berou chyby; resp. co nebo kdo je jejich příčinou, když Bůh jí při své dokonalosti být nemůže?

Za účelem jasného vysvětlení Descartes zpřesňuje již zmiňovanou ontologickou hierarchii a ustavuje pozoruhodné pořadí idejí, které se nám nabízí při zkoumání příčiny našich chyb: pozitivní idea Boha jakožto „nanejvýš dokonalého jsoucná“ stojí na jednom konci a zcela negativní idea „ničeho“ na konci druhém. Důležité je si uvědomit, kde je v tomto uspořádání místo člověka: stojí někde mezi; neboť mluvíme-li o Bohu a „ničem“ čistě jako o idejích obsažených v lidské mysli, je zřejmé, že na obou z nich má lidská mysl podíl. Chybování, k němuž bylo referováno jako k něčemu nedostatečnému, má tak co dočinění s touto podvojnou participací člověka na naprosté dokonalosti a čiré nejsoucnosti zároveň. Chyba dle Descarta není „něčím reálným“, a proto k chybování není zapotřebí žádné schopnosti, kterou by do nás vložil Bůh; právě naopak: chyba je výsledkem toho, že naše schopnost souzení není nekonečná.¹⁵⁹

Do hry tedy vstupuje schopnost soudit, která je popisována v případě člověka jako limitovaná. Než však Descartes poskytne úplné řešení na právě otevřený problém, pozastavuje se nad tím, co sám právě deklaroval: cožpak by do nás dokonalý Bůh vkládal něco nedokonalého? Na tuto otázku si odpovídá hned dvěma způsoby: na jedné straně se vrací k ontologické hierarchii a poukazuje na popis člověka jakožto nedokonalého, stojícího mezi Bohem a nicotou, a proto i

¹⁵⁷ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 77-79.

¹⁵⁸ DELLA ROCCA, Michael. *Judgment and Will*, In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (edited by Stephen Gaukroger), s. 143.

¹⁵⁹ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 79.

potenciálně neschopného pochopit veškeré Boží záměry. Jinak řečeno: to, že naše přirozenost je velmi „nepevná a omezená“, ustavuje zároveň i hranice naší kompetence k plnohodnotnému uchopení důvodů, jimiž se Bůh během Stvoření řídil.¹⁶⁰ A na druhé straně celou problematiku nedokonalosti schopnosti obdržené od dokonalého jsoucna řeší – jak si všímá mnoho interpretů¹⁶¹ – podobně jako se jiní doboví autoři vyrovnávají s problémem teodicee: je třeba oddálit svůj pohled a zaměřit se na Boží dílo jako na dokonalý celek, pojímat ho svou myslí jako dokonalý souhrn všech věcí umožňující nahlédnout jednotlivosti, jež by se snad mohly izolované zdát nedokonalé, jako „s výměrem části světa naprosto dokonalé“.¹⁶²

Téměř jako kdyby si sám autor slabosti těchto argumentů sám uvědomoval. Vysvětlit důvod, proč je naše schopnost soudit omezená odkazem na naši omezenou přirozenost, je přinejmenším zvláštní, přihlédneme-li k dosavadnímu postupu jednotlivých meditací, které jsou plné definitivních soudů ohledně „jasnosti a zřetelnosti“ skutečností nahlédnutých naším rozumem, schopností jasně upřednostněnou před klamavostí smyslového vnímání. Pro Descarta je zcela zjevné, že Bůh je dokonalý, avšak spatřit a „pojmenovat“ tuto dokonalost v celé její šíři – tedy i co do jednotlivých aspektů jeho záměrů a důvodů – není očividně možné, protože my sami jsme omezení. Takovýto postup však podřívá i věrohodnost soudů učiněných naším rozumem na základě kritéria jasnosti a rozlišenosti, neboť kde bere nyní autor oprávnění pro nekompromisní soud, že Bůh je zcela dokonalý? Zaujetí určitého odstupu od celku světa a jeho následné hodnocení jako „celkově dokonalého“¹⁶³ je taktéž poněkud bizarní, přihlédneme-li k tomu, že ve čtvrté meditaci Descartes stále nedokázal existenci vnějšího světa jako takového, nýbrž veškerá argumentace vychází z monologu osamělého myslitele, vedle něhož nestojí nic jiného než Bůh; mluvit v této chvíli o celé šíři Stvoření proto působí nevěrohodně.

Descartes se nachází ve svízelné situaci, kdy je zapotřebí uspokojivě objasnit jak původní problém chybovosti, tak důvod, proč je schopnost soudit u člověka omezená. Východisko je pro čtenáře této práce předem známé: na scénu konečně vstupuje neomezená svobodná vůle. Řečeno přesněji: Descartes vedle sebe pokládá dvě schopnosti (obě do člověka vložené Bohem) nezbytné pro vynesení jakéhokoli soudu: schopnost poznávat a schopnost volit. Tyto dvě schopnosti jsou

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 79.

¹⁶¹ viz. např. DELLA ROCCA, Michael. *Judgment and Will*, In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (edited by Stephen Gaukroger), s. 144. nebo JAYASEKERA, Marie. *Descartes on Human Freedom*, In: *Philosophy Compass* (2014): 527-536, s. 529.

¹⁶² DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 81.

¹⁶³ Tamtéž, s. 81.

autorem pojímány jako spolupůsobící příčiny stojící za našimi chybami (resp. jejich špatné užívání). Na vině je nerovný poměr mezi oběma schopnostmi: zatímco chápavosti je v nás málo a jedná se o schopnost konečnou, naše svoboda rozhodování není nijak omezená. Chyba tedy vzniká, jakmile naše svoboda zásadně přeroste naše chápání.¹⁶⁴ S trochou nadsázky by se dalo říci, že Descartes popisuje relativně běžnou situaci, kdy se dopouštíme omylů díky našemu zbrklému úsudku: aniž bychom plně pochopili problematiku, kterou se zrovna zabýváme, předčasně se přikloníme k řešení, jež se následně ukáže být chybným.

Klíčové pro explikaci svobody jako funkčního prvku v rámci čtvrté meditace, o níž jde v této podkapitole především, je však pochopit poměr mezi dvěma schopnostmi – chápáním a svobodným rozhodováním – z úhlu pohledu, který se spíše soustředí na jejich „kvalitativní“ stránku: co skutečně znamenají jedna pro druhou, resp. proč je nezbytné, aby se doplňovaly.

Není snad elegantnějšího způsobu, jak otevřít toto téma, než si položit tu samou otázku, kterou klade již jednou výše zmíněný Richard Francks: jaký je rozdíl mezi tím, když něčemu věříme, že to tak je, a když tomu samému pouze rozumíme?¹⁶⁵ Franck tímto tázáním upozorňuje na skutečnost, že jakmile obě výše zmíněné schopnosti (chápání a svobodné rozhodování) ve své účinnosti izolujeme, záhy zjišťujeme, že schopnost chápat sama o sobě nemůže generovat žádnou chybu; až díky svobodnému rozhodnutí se otevírá možnost dopustit se chyb. O svobodné vůli se v tomto ohledu sám Descartes přímo vyjadřuje tak, že spočívá v naší možnosti něco učinit, či naopak neučinit.¹⁶⁶ Jinak vyjádřeno v termínech Franckovy otázky: leččemu lze porozumět, avšak reálný dopad našeho chápání nějaké propozice je pochybný, bez toho aniž bychom dané propozici přitakali; k takovému přitakání je však nezbytné disponovat svobodnou vůlí. Tato naše vůle pak pohání i náš souhlas, který pronášíme, neboť na základě ostatních kognitivních operací jsme *nabyli víry*, že je propozice pravdivá. Jak správně upozorňuje Michael Della Rocca ve své analýze čtvrté meditace: striktně řečeno, chápání (intelekt) dle Descarta nedělá vůbec nic; jedná se o ryze pasivní fakultu naší mysli, pomocí níž přijímáme a zvažujeme různé myšlenky a reprezentace.¹⁶⁷

Nelze zde nespátřovat jasnou paralelu se Sartrem a jeho ztotožnění lidské svobody s aktivitou, která uchopuje lhostejný svět bytí v sobě a vtiskává mu ryze antropocentrický smysl.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 81-85.

¹⁶⁵ FRANCKS, Richard. *Descartes' Meditations: A Reader's Guide*, s. 131.

¹⁶⁶ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 83.

¹⁶⁷ DELLA ROCCA, Michael. *Judgment and Will*, In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (edited by Stephen Gaukroger), s. 146.

Záhy se však ohlašuje záležitost, v níž se oba autoři zásadně rozcházejí: zatímco Sartre svobodu nijak „nevyměřuje“, resp. z jeho prohlášení, že „[člověk] je zcela a neustále svobodný, nebo není“,¹⁶⁸ jasně vyplývá, že nelze stanovit situace, kdy bychom byli svobodní více a kdy naopak méně, Descartovo pojetí se v tomto ohledu zásadně liší. Na bazální úrovni popisu svobody jako takové je Descartes příkloněn poměrně intuitivnímu vyznění interpretace tohoto pojmu: svoboda jednoduše spočívá v tom, že „něco můžeme buď učinit, nebo neučinit“;¹⁶⁹ poněkud nečekaného závěru se čtenáři *Meditací* dostává ve věci svobodného rozhodnutí v situaci, kdy je člověk nakloněn jedné možnosti více než jiné. Ať už se kloníme k jedné možnosti více na základě našeho chápání „výměru pravdy a dobra“, nebo protože nás k takovému smýšlení „rozvrhl“ Bůh, tyto momenty, kdy v nás jasně vítězí „přirozené poznání“, naši svobodu nijak nepotlačují. Právě naopak, svoboda je v nich mnohem „větší“ než v situacích, kdy rozhodujeme mezi možnostmi, k nimž jsme puzeni zhruba stejnou mírou.¹⁷⁰

Zde je třeba opět připomenout kontext *Meditací o první filosofii*. Descartes se řídí ve svém pokládání pevných základů pro vědy již několikrát zmíněným kritériem přijímání za pravdivé věci, jež vnímá „jasně a rozlišeně“. Jednou z těchto pravdivých věcí přijímaných za „jasné a rozlišené“ je i existence Boha. Autor explicitně tvrdí, že „Bůh *nutně* existuje“.¹⁷¹ Když naproti tomuto definitivnímu soudu postavíme fakt, že do nás Bůh vložil svobodu rozhodování, která „není vůbec vyměřena žádnými omezeními“,¹⁷² přičemž svoboda je Descartem popisována stylem, kterým mnoho z nás svobodu intuitivně běžně pojímá, a to sice, že se jedná o možnost něco učinit, či naopak neučinit,¹⁷³ Descartovy úvahy rázem kolidují samy se sebou. Jak obhájit nekonečnou svobodnou vůli rozhodnout se tak či onak, když jsou pravdy, jichž je třeba nutně přijmout? Dle mého názoru je symptomatické, že i pro Descarta (stejně jako pro Sartra; akorát v jiném ohledu) je nevyhnutelné pojmu svobody připsat poněkud kontraintuitivní atribut spočívající ve faktu, že naše svoboda je tím větší, čím více jsme puzeni k souhlasu s věcmi, které jsou „jasné a rozlišené“. Poměrně vypovídající je i Descartovo odůvodnění pro tento závěr: ona nevyhraněnost, kterou člověk zakouší, když není puzen k jedné z možností více než k druhé, je opět nějakým nedostatkem (v tomto případě nedostatkem poznání), nejedná se o dokonalost, kterou by do nás vložil Bůh. To

¹⁶⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 511

¹⁶⁹ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 83.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 83.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 67. Kurzíva autor.

¹⁷² Tamtéž, s. 81.

¹⁷³ Tamtéž, s. 83.

samé nelze ale právě tvrdit o svobodě rozhodování, která – jak již bylo mnohokrát deklarováno – dokonalostí do nás vloženou Bohem je. Představíme-li si tedy extrémní situaci, kdy je naše chápání natolik dokonalé, že o žádném váhání ohledně výběru z různých možností nemůže být ani řeč, ačkoli bychom už ani nezvažovali, pro co se máme rozhodnout, naše svoboda by byla naprosto zachována, resp. byli bychom zcela svobodní a ani v nejmenším nevyhranění.¹⁷⁴ Při bližším pohledu na takovouto hypotetickou situaci, se nám však odhaluje, že svoboda rozhodování, o níž Descartes mluví, se poněkud redukovala. Vlastně lze dle mého názoru tvrdit, že takováto svoboda už je jen „pouhou“ aktivitou přitakávání tomu, co je „jasné a rozlišené“, ačkoli dle autora se jedná o stav, kdy jsme svobodní více než kdy jindy. O zjevném vyprazdňování pojmu svobody, k němuž zde dochází,¹⁷⁵ se pak vyjádřím v další podkapitole.

Problém popsany v předchozím odstavci by byl snad vyřešitelný tím, že bychom Descarta (jak činí někteří interpreti¹⁷⁶) prohlásili za zastávce kompatibilismu. Jenomže už jen samotný jazyk, kterým se Descartes vyjadřuje, jasně nahrává skutečnosti, že dle něj lidská svoboda a determinismus kompatibilní na první pohled spíše nejsou. Obrat typu: „[...] božská milost ani přirozené poznání svobodu nikdy nepotlačují, ale spíše ji zvětšují a podporují“¹⁷⁷ je jen jedním z mnoha dokladů, že tento významný myslitel mezi svobodnou vůlí a determinismem napětí vnímal. Descartovi samotnému muselo být jasné, že jakmile Boha prohlásí za garanta poznání (a proto i naší schopnosti vnímat některé věci jasně a zřetelně), čímž ustanovuje jasnou determinaci lidské bytosti, pokud jde o nutnost přiklonit se k některým faktům zcela nekompromisně, teorie neomezené svobodné vůle se rázem ocitá v nebezpečí.

Dalším klíčovým aspektem Descartova výkladu svobodné vůle je hodnocení jejího *užívání*. Tím, že vůle zdaleka přesahuje naše chápání, je možné se dopustit chyby při zbrklém, dostatečně nepodloženém úsudku. Takovéto chování – jakožto výsledek nedostatku na straně poznání a „přebytku“ svobodné vůle – je autorem hodnoceno jako špatné užívání naší svobody. Descartes tímto ještě jednou jasně stvrzuje, že Bůh nemá na našich chybách jakoukoli účast, nýbrž jsou to pouze naše vlastní nedostatky, koho je za ně třeba vinit; *nota bene* nás samotné. Závěrem autorových úvah je tak zdánlivě jednoduché tvrzení, které velmi dobře zapadá do celkového rozvrhu *Meditací o první filosofii*: Bůh nám dal omezené chápání a nekonečnou svobodnou vůlí.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 83.

¹⁷⁵ Stejně jako u Sartra, ačkoli opět v trochu jiném ohledu.

¹⁷⁶ JAYASEKERA, Marie. *Descartes on Human Freedom*, In: *Philosophy Compass* (2014): 527-536, s. 532.

¹⁷⁷ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, s. 83.

Za používání této svobodné vůle neseme odpovědnost jen my sami. Je-li námi daná záležitost vnímána „jasně a rozlišeně“, jsme automaticky puzeni k přitakání; taková reakce je správným užíváním naší svobody. Lze však užívat svobody i špatně, a to v situaci, kdy se nám ještě nepodařilo daný problém dostatečně pochopit, ale nezdráháme se již vyslovit soud, který je v tomto případě založen spíše na dohaděch než na vnímání věci „jasně a rozlišeně“. Z toho pro Descarta plyne zásadní ponaučení: máme možnost si osvojit zvyk nechybovat; stačí přitom „pouze“ zdržení se úsudku, když zatím není zcela jasné, jak „se to má s věcí doopravdy“. ¹⁷⁸

Vidíme tak, že svobodná vůle nesehrála v *Meditacích o první filosofii* pouze roli řešení problému lidského chybování, nýbrž svou povahou poskytla autorovi i podklad pro vytvoření „hodnotového žebříčku“ ohledně jejího užívání: čím více se naše rozhodnutí zakládá na chápání, tím správněji se svou svobodou nakládáme, za což jsme „odměnění“ menší tendencí dopouštět se chyb jako takových. O významu celkového zacílení *Meditací* na získání epistemologických jistot pro další poznávání nyní nemůže být ani nejmenších pochyb; o pojmu svobody pak platí, že je tomuto zacílení plně posřízeno.

2.1.3 Izolované svobodné individuum - společný jmenovatel Sartrových a Descartových úvah o svobodě

Cílem této podkapitoly je uzavřít rozebíranou problematiku pojmu svobody v kontextu dvou vybraných autorů a pokusit se tak přejít do více obecné roviny. K naplnění tohoto záměru poslouží popis společného jmenovatele obou rozebíraných myšlenkových konstrukcí. V žádném případě se však nejedná o komparaci závěrů, k nimž Descartes a Sartre sami docházejí. Předcházející analýzy, v nichž bylo neustále zdůrazňováno, že je třeba svobodu nahlédnout jako funkční prvek daného filosofického systému, měly za úkol ukázat filosofii obou významných autorů v jiném světle; mnohem důležitější pro účely tohoto textu je *způsob*, jakým o svobodě tato významná dvojice myslitelů filosofuje, než jaké názory ve finále prezentují.

Zatímco u Sartra byla podána rozsáhlejší interpretace ontologických základů a dvou podob svobody, Descartem se tato práce zabývala poněkud sporadičtěji; veškeré analytické snahy se soustředily de facto výhradně na čtvrtou meditaci. Kdybych však podobně postupoval v případě

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 85-89.

Sartra (psal bych pouze o kapitole, kde se zabývá svobodou především a ignoroval ostatní pasáže *Bytí a nicoty*, v nichž tento pojem hraje klíčovou roli), nikdy bych nedosáhl kýženého cíle, který u Descarta není tak obtížné nahlédnout, neboť je obecně známo, že jeho *Meditace o první filosofii* jsou dlouhým monologem osamělého myslitele zpochybňujícího veškeré své dosavad nabyté vědění ve prospěch vybudování nových pevných základů. Tímto kýženým cílem bylo ukázat, že jak do Descartova, tak do Sartrova filosofického systému svoboda vstupuje jako svoboda izolovaného individua. U Sartra je něco takového umožněno nepřekonatelnou propastí mezi dvěma složkami ontologického dualismu a u Descarta je to věci „programového zaměření“ jeho filosofie jako takové.

Snad by v tomto bodě mohl někdo namítnout, že Descartův osamělý myslitel přeci není dočista izolovaný, když si uvědomuje – ještě před přímým příchodem svobody do systému – svou nedokonalost vedle dokonalého Boha, kýmž je zároveň determinován. A vskutku: ani v Sartrově případě tomu není tak, že by svobodné individuum brouzdalo ve vzduchoprázdnu a kolem by nebylo nic krom něho samotného. Je zde pořád bytí v sobě, které – ačkoli naprosto lhostejné – může být člověkem jakožto bytím pro sebe nějak uchopeno, pojmenováno. To však zároveň implikuje, že bytí pro sebe je i v Sartrově ontologické soustavě absolutní svobody alespoň v omezené míře bytím v sobě determinováno. Nejde ani tolik o to, že bytí pro sebe [=bytí vědomí] samo sebe od bytí v sobě ontologicky odvozuje, nýbrž o holý fakt, že bytí pro sebe má možnost uchopit a pojmenovat pouze to bytí v sobě, které jednoduše *jest*. Neboť které jiné bytí ještě v celém ontologickém rozvrhu zbývá?

Co nám toto vše napovídá o svobodě? Že vždy vstupuje do hry jako *vymezení se vůči nějaké nesvobodě*. Již esence tohoto pojmu jasně odkazuje na určitou formu nesvobody, která je nutnou podmínkou pro vstup svobody do filosofického systému. Hlavním problémem, který pojmenovává termín „izolované svobodné individuum“ je tedy skutečnost, že se mnoho autorů (troufám si zde předpokládat, že se nejedná pouze o Sartra a Descarta) tváří, jako kdyby tomu tak nebylo. Předstírání, že něco jako izolované svobodné individuum je možné, těmto autorům následně otevírá cestu k nakládání s pojmem svobody, které zavání libovůlí.

Ať už totiž mluvíme o svobodě bez hranic nebo o absolutní svobodě, je zjevné, že užívání takových pojmů naráží na vnitřní rozpory. Vzít v úvahu běžný pojem svobody; tak, jak ji máme tendenci chápat, znamená uvažovat o svobodě jako o možnosti rozhodnout se nějakým způsobem, přičemž nelze zároveň opomenout fakt, že jsme se mohli rozhodnout jinak. Může však být tato

svoboda rozhodování za nějaké situace něčím zcela „nezávislým“? Domnívám se, že nikoli. Ať už se rozhodnu jakkoli, reaguji na situaci, v níž jsem, komunikuji s něčím, co považuji za jednoduše *dané*. Ba co více: jak bych vůbec mohl učinit svobodné rozhodnutí, kdybych neměl oporu v něčem, co je – či to alespoň prozatím považuji za – zcela nesvobodné? Z přijetí teze, že člověk skutečně má něco jako „svobodnou vůli“, je třeba vyvodit i jasný důsledek, že je zároveň člověk konfrontován i s nějakou formou naprosto nesmlouvavé nesvobody, protože kdyby tomu tak nebylo (a tyto pojmy se zároveň nedoplňovaly), pak by oba výrazy – svoboda i nesvoboda – naprosto ztratily význam, resp. jejich užívání by bylo docela zbytečné. A jakkoli se mohla tato odbočka zdát na první pohled poněkud vzdálená analýze funkce pojmu svobody ve filosofických systémech svým silným důrazem na praktickou zkušenost; domnívám se, že přesně k tomuto „vyprázdnění“ pojmu svobody naznačenému v předchozím souvětí, v případě obou analyzovaných myslitelů dochází.

Pokud je totiž člověk svobodou a tato svoboda není omezena ničím jiným než sama sebou, přichází tak na řadu i otázka, proč vlastně o svobodě stále mluvit. Sartre ontologicky oddělil bytí v sobě a bytí pro sebe tak ostře, že na straně člověka již nefiguruje ani stopa po nesvobodě. Vzhledem k výše uvedeným poznámkám je však očividně něco takového prakticky nemožné; má se vlastně sartróvská svoboda v kontextu myšlenkového systému, v němž zaujímá své významné místo, vůči čemu vymezit? Jak bychom mohli bytí v sobě považovat za nesvobodu, vůči níž se svoboda vymezuje, když čtenář *Bytí a nicoty* postupně více a více zjišťuje, že bytí v sobě nikdy žádné hranice svobodě nastavit nemůže? Zbývá tak svoboda jako naprosto vyprázdněný pojem, který je však právě díky této vyprázdněnosti zároveň velmi funkční a snadno přizpůsobitelný autorovým záměrům, které jsou v tomto případě spojené zejména s popřením psychologického determinismu a ustanovením morálky, která nezná výmluvy.

V tomto ohledu bychom snad mohli prohlásit Descarta za poněkud věrohodnějšího myslitele, neboť ve svém systému, kam svoboda vstupuje, hraje signifikantní roli „alespoň“ Bůh, který člověka determinuje. Problém je ale v tom, že řešení problematiky vynuceného souhlasu, kdy nám nezbyvá než přitakat tomu, co je jasné a rozlišené, jako kdyby porušovalo původně autorem samotným naznačenou podstatu pojmu svobody jako takového. V momentě, kdy bychom očekávali, že naše svoboda rozhodnout se *ještě jiným způsobem*, je docela minimalizovaná, Descartes trvá na tom, že naše svoboda je co do svého výměru pravým opakem: nejvíce jsme svobodní, právě když nejsme schopni odolat našemu puzení nekompromisně souhlasit. Svoboda

bez hranic tedy zůstává zachována za cenu vyprázdnění tohoto pojmu jako takového pomocí převrácené logiky. K ničemu takovému by vlastně nemuselo ani dojít, kdyby autor svobodu nepojímal jako bezhraniční. To by potom však – stejně jako u Sartra – neplnil pojem svobody tu funkci, kterou Descartes potřebuje, aby zastával: vysvětlení lidské chybovosti navzdory úplné determinaci dokonalým Bohem za účelem dosažení epistemologických jistot.

Z výše řečeného vyvozují, že izolované svobodné individuum je třeba pokládat za předsudek, který sic napomáhá myslitelům, kteří ho využívají, konstruovat své úvahy; ve finále však lze na základě vyprázdnění pojmu svobody jako takového (s čímž je izolované svobodné individuum spojeno), prohlásit úvahy, v nichž tento předsudek figuruje, za celkově méně věrohodné. Svobodu nelze na jedné straně brát za výlučnou „schopnost“, která není nijak omezená, a na druhé straně ji zasazovat do pevně sevřených úvah, které se soustředí na to, aby dosahovaly co nejvyšší možné důvěry u svého čtenáře. V další části této práce, kde se pokusím o vlastní vymezení, jež se zakládá právě na odmítnutí tohoto předsudku, hodlám ukázat, proč je nezbytné, abychom o svobodném individuu (pokud se o něm máme potřebu vyjadřovat) nikdy nemluvili jako o izolovaném.

2.2 Meze svobody - o užívání pojmu svobody

Závěrečnou kapitolu této práce hodlám věnovat svému vlastnímu pojetí problematiky, kterou jsem dosud reflektoval u jiných autorů. Svůj text jsem zastřešil názvem „Meze svobody“ z jednoduchého důvodu: nejde mi ani tak o zodpovězení otázky, co je to svoboda sama o sobě, jako spíše o ustavení hranic používání tohoto pojmu jako takového. Taktéž chci rovnou zdůraznit, že mezi mé záměry nenáleží ani přesné vymezení pole působnosti lidské svobody; když mluvím o „hranicích svobody“, mám tím na mysli pouze jasnou definici toho, kde je přípustné se v rámci filosofických systémů o svobodě dle mého názoru vyjadřovat a kde naopak užívání tohoto pojmu vytváří spory mezi zastánci svobodné vůle a přívrženci determinismu, jak níže ukážu.

Předešlé kapitoly měly za svoje pomyslné vyvrcholení objasnění toho, co jsem pojmenoval předsudkem izolovaného svobodného individua. Nebude proto od věci, když se od tohoto pojmu částečně odrazím. V čem tedy dle mého názoru spočívají hranice věrohodného užívání pojmu svobody? Jednoduše řečeno: v tom, že nedochází k užívání konceptu jedince jakožto izolovaného a neomezeně svobodného individua. Na tuto chybnou představu se totiž zároveň váže i snadno zneužitelná flexibilita pojmu svobody, neboť – s přihlédnutím k podmínkám – je pouze a jen na daném mysliteli, jak si pojem svobody v takové situaci přizpůsobí.

Pod výše naznačeným si konkrétně představuji užívání pojmu svobody tím způsobem, že bude do daného filosofického systému vždy vstupovat jako nějak *omezený*. Vždy bude přiznaná komplementární povaha svobody. Aby totiž mohla do systému vstoupit, je nezbytné pracovat již s nějakým zcela nesvobodným „základem“, vůči němuž se svoboda vymezuje. Jedině pomocí tohoto *explicitního* vymezení se autor může vyvarovat hrozbě vyprázdnění smyslu pojmu svobody jako takového. V zásadě tedy lze shrnout, že *svoboda, aby byla svobodou, musí být omezenou*.

Mé vlastní pojetí jde však ještě o krok dále a neredukuje se pouze na pomyslný zákaz předsudku, jemuž jsem přiřknul označení „izolované svobodné individuum“. Mým hlavním záměrem je totiž říci, že svoboda má jako pojem smysl pouze v rámci intersubjektívni situace. Cílem je pro mě tedy ještě radikálnější vymezení: nejenže není přípustné mluvit o svobodě od začátku jako o neomezené, nýbrž je zároveň nezbytné, aby v našich úvahách o svobodě vždy hrál od začátku význačnou roli druhý člověk. Izolované svobodné individuum je izolované i kvůli tomu, aby druhý do jeho svobody nezasahoval; v rámci Sartrových i Descartových úvah bylo svobodné individuum vždy odříznuté od druhých lidí. Domnívám se, že nikoli náhodou. Pouze individuum,

kteří je zcela izolované, může být zároveň neomezeně svobodné. Druhý je pro takovou představu hrozbou, neboť z předpokladu, že je svobodný stejně jako my, vyplývá, že naši svobodu nutně omezuje. Buď tedy není v úvahách o svobodě jako takové zpočátku nijak zohledněn [zejména Descartes; z počátku i Sartre], nebo je zpředmětněn [Sartre], čímž je mu z pohledu první osoby svoboda odejmuta.

Toto „odejmutí svobody“ druhé osobě je nejvíce patrné právě u Sartra, který je na jedné straně ochoten připustit, že druhý člověk je *reálnou* mezí naší svobody, neboť se jeho prostřednictvím ocitáme v situaci, kdy jsme něčím, co jsme si sami nezvolili být.¹⁷⁹ Druhým dechem však autor *Bytí a nicoty* dodává, že meze, jež má svoboda druhého schopnost klást, my sami zakoušíme, až když uznáme své bytí pro druhé a „dáme-li mu smysl ve světle svých [svobodně] zvolených cílů“.¹⁸⁰ Vidíme tedy, že absolutní svoboda i zde není omezena nějakou z vnějšku nastavenou hranicí, kterou by mohl představovat druhý. Zároveň je ještě patrnější, jak moc černobílému pojetí mezilidských vztahů takovýto styl uvažování míří: buď se dobrovolně podřazujeme pod svobodu druhého, nebo my sami druhého podřazujeme pod svou vlastní svobodu. Svoboda v Sartrově existencialismu nepředstavuje nic než neustálý střet. Přitom je dle mého názoru realita zcela opačná: jen v intersubjektivní sféře – společně s druhými lidmi – můžeme dohromady vytvářet situaci, v níž má smysl bavit se o svobodě. Druhý člověk tak není nepřítelem naší vlastní svobody, právě naopak: bez něho by pojem naší vlastní svobody postrádal veškerý smysl.

Oporu pro své předchozí tvrzení nacházím v jednoduché otázce, kterou si může položit každý z nás: za jaké situace je pro nás důležité, zdali skutečně jsme svobodní, či nikoli? Ať se na problematiku lidské svobody díváme jakkoli, vždy dle mého názoru docházíme k tomu, že druhý člověk je pro nás v určení vlastní svobody nepostradatelný, neboť bez něj by byla tato otázka docela zbytečná. Nakonec, odmyslíme-li si druhého a ocitneme se na moment (alespoň hypoteticky) na světě docela osamělí, bez dalších jedinců, před nimiž bychom měli povinnost *skládat účty za naše chování*, rázem zjišťujeme, že pro nás samotné není ani trochu relevantní, zdali jsou naše rozhodnutí poháněna kauzálním mechanismem psychologického determinismu, či zdali opravdu existuje svobodná vůle a my ji v našem rozhodování plně využíváme.

Tato práce mohla vyvolávat dojem, že její autor straní spíše psychologickému determinismu, když se snaží ukázat nemožnost vymezit svobodu bez alespoň nějaké formy

¹⁷⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 601. *Kurzíva Sartre*.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 604. Hranatá závorka autor.

nesvobody prostřednictvím popisu předsudku izolovaného svobodného individua. Pravdou však je, že můj postoj je spojen spíše s odmítáním relevance tohoto sporu jako takového, resp. nemyslím si, že otázka, zdali jednáme z nějakého absolutního, metafyzického hlediska svobodně, nebo ne, je jakkoli důležitá v kontextu úvah o zcela osamělém jedinci. Dokonce se domnívám, že takovéto spekulace jsou zbytečné a dokáží jen vyvolat spory mezi zastánci svobodné vůle na jedné straně a deterministy na straně druhé. Tyto spory jsou však vzhledem k výše řečenému bytostně neřešitelné, protože se svobodnou vůlí nelze dle mého názoru nakládat správným způsobem, pokud v rámci našeho myšlení není stále brána v potaz existence druhé osoby.

Diskuse o svobodě jednoduše začíná až v intersubjektivní sféře. Řečeno poněkud přímočařeji: diskuse o svobodě začíná u otázky „Proč jsi to udělal/a?“ Jedna z možných odpovědí na takovouto otázku vyzývající ke zdůvodnění vlastního chování je i obhajoba svobody rozhodnutí, která člověku dle standardů společnosti, v níž žije, přísluší. Dovolím si tvrdit, že svoboda v takovýchto situacích vystupuje téměř jako jakési právo na soukromí: vkládá hranici mezi mé rozhodnutí a druhého člověka, který touží po odhalení struktury mých motivů a pohnutek. V podstatě se jedná o specifickou *řečovou hru*, v níž zčásti upozadíme problematiku našich vnitřních motivací, tužeb atd. (které jsou mnohdy pro nás samé stejně neprohlédnutelné), abychom vystupovali jako svobodné bytosti přijímající odpovědnost za své chování před zraky ostatních lidí.

V intersubjektivní sféře, kde se pojem svobody stává skutečně relevantním, nastávají samozřejmě situace, kdy se naše svoboda (či svoboda druhých) může zdát „větší“, a kdy bychom ji naopak považovali za docela „minimalizovanou“. Pro ilustraci druhé zmíněné varianty použiji příklad dočasného vzdání se významné části naší svobody v ordinaci psychologa.

Do psychologické poradny přicházíme většinou s psychickým problémem, který toužíme vyřešit. K něčemu takovému je zapotřebí nejen transparentnost a ochota spolupracovat s odborníkem, ale zároveň i důvěra spojená s tím, že my sami se zčásti vzdáváme svého statutu svobodné bytosti a přijímáme pravidla specifické hry, v níž se stáváme objektem, jehož vzorce chování je třeba důkladně prozkoumat. Je proto pochopitelné, že ačkoli psycholog respektuje naše svobodné právo se rozhodnout; motivy, pohnutky, skryté neurózy, atd. pohánějící naše chování ze zcela praktických důvodů nahlíží jako pevné mechanismy, s nimiž je třeba pracovat. Z toho jasně vyplývá, že pro hladkou spolupráci mezi oběma subjekty – pacientem a psychologem – je třeba, aby pacient byl ochotný přijmout svou roli *částečného* objektu zkoumání. Nikdy se však nejedná o úplnou objektivaci ze strany odborníka, neboť i on je povinen stále respektovat možnost svobody

jakožto řečové hry, v níž je kladen důraz na soukromí subjektu. Pacient má právo se kdykoli vzepřít a přejít ze specifické řečové hry probíhající v psychologické poradně mezi psychologem a pacientem k řečové hře probíhající mezi dvěma svobodnými subjekty, jimiž oba dva i v dané situaci zůstávají.

Z výše řečeného proto zároveň vyvozují, že statut svobodné bytosti není něco, co by se manifestovalo nějakou formou metafyzického, absolutně svobodného volního aktu, nýbrž lze tento statut odvodit ze skutečnosti, že je svoboda jedince přípustným (a v čistě právních situacích dokonce nutným) zdůvodněním vlastního chování. Na otázku „Proč jsi to udělal?“ je tedy – jak bylo již naznačeno – přípustná odpověď „Učinil jsem tak na základě svého svobodného rozhodnutí.“ Ve zcela běžné situaci tuto poněkud pateticky vzhlízející frázi samozřejmě neužíváme a většinou naopak hledáme nějaké jiné zdůvodnění našeho chování, vždy však můžeme odmítnout odhalit druhým naše motivy a pohnutky. V takovém případě, ať již je naše explicitní odpověď jakákoli, je tato odpověď de facto ekvivalentem výše zmíněné věty. Nebo jsou naopak situace, kdy nám tuto větu do úst vkládají v určité míře druzí, protože nás považují za odpovědné za naše činy a tato odpovědnost by bez našeho statutu svobodné bytosti nebyla myslitelná. Pokud my sami odpovědnost za své činy přijímáme, vykázaní se jako svobodné bytosti může proběhnout i za pomocí věty typu „Odpust mi.“

Určitě by se dalo najít mnoho dalších příkladů, z nichž mnohé by byly do jisté míry hraniční v poměru intenzity našeho propůjčení se svobodě a významu struktur chování, které jsou považovány za pevné. Důležitý závěr v tomto ohledu je však následující: má-li být s pojmem svobody nakládáno v rámci filosofických systémů korektně, je nezbytné od začátku simultánně počítat i s přítomností druhého člověka. S tímto závěrem, domnívám se, můžeme odmítnout i nekompromisní objektivaci druhého, k níž dochází autoři jako Sartre, neboť druhý vystupuje v našem vnímání reality jednou jako svobodná osoba mající právo na soukromí svého rozhodnutí a podruhé zase jako objekt, jehož motivace, touhy, pohnutky atd. považujeme za něco, co ho determinuje. Samozřejmě zároveň platí, že ty samé přístupy – kdy jsme jednou považováni za svobodné a kdy naopak – k nám zaujímají i druzí lidé. Důležité však je, že by nikdy neměl jeden z těchto přístupů být označen za významnější, resp. například prohlásit, že svoboda jako řečová hra pouze zastírá determinovanou podstatu každého z nás. Přijetí takového paradigmatu by vedlo k nevýslovným komplikacím na poli lidské morálky. Neboť z čistě praktického hlediska není tolik podstatné, zdali je člověk skutečně svobodný, či zcela determinovaný; o co zde běží, je fakt,

že obou dvou pohledů na lidskou bytost se v každodenní interakci s druhými vždy nějakým způsobem dovoláváme.

Závěr

Na začátku práce stála hypotéza o tom, že svoboda není v mnoha filosofických systémech užívána zcela korektním způsobem. Postupným odhalováním role svobody v sevřených myšlenkových konstrukcích Sartrovy a Descartovy filosofie bylo ukázáno na hlavní viníky tohoto chybného nakládání s pojmem svobody: předsudek izolovaného svobodného individua a bytostná flexibilita pojmu svobody. Tyto kroky umožnily v závěru druhé části práce představit vlastní vymezení způsobu, jak by se dle mého názoru mělo se svobodou ve filosofických systémech nakládat, aby nedocházelo k jejímu smyslovému vyprázdnění. Výsledek je prostý: je třeba se vyvarovat předsudku izolovaného svobodného individua a brát ve svých úvahách již od začátku, kdy svoboda vstupuje do systému, v potaz existenci druhé osoby.

Sartre a Descartes mnou byli za jejich způsoby užívání pojmu svobody hojně kritizováni. Navíc jsem několikrát zmínil, že se nejedná o problematiku, která by se týkala výhradně těchto dvou vybraných myslitelů. Vlastně se domnívám, že zde máme co dočinění s mnohem větším problémem, který lze na omezeném rozsahu diplomové práce pouze naznačit. Zejména v případě analýzy Sartrova raného existencialismu tak čtenář mohl nabýt dojmu, že je dle mého názoru třeba odmítnout celou Sartrovu koncepci svobody v její plné šíři; něco takového však implikuje odmítnutí téměř celé jeho filosofie jako takové, protože svoboda hraje v raném myšlení tohoto autora ústřední roli. To si samozřejmě nemyslím.

Stále se domnívám, že je Sartrova teorie svobody v mnoha ohledech problematická; zejména při bližším pohledu na způsob, jímž byla autorem „vystavěna“. Připouštím však zároveň i jiné hledisko, které naopak vyzdvihuje projekt raného existencialismu jako takový a ukazuje jeho nezanedbatelnou sílu jakožto reakce na dobu, v níž vznikala.

Bytí a nicota vychází ještě během války a Sartre již v tu dobu píše filosofii, která na válku svým způsobem reaguje. Svoboda zde totiž nevystupuje jako nějaká forma nedbalé svévole opomíjející následky lidského chování. Ačkoli je raný existencialismus protkaný důrazem na individuum a jeho osamostatněný úděl, svoboda zde není žádnou pošetilou výzvou k hledání osobního štěstí a naplnění, s níž se prostřednictvím užívání tohoto pojmu setkáváme v dnešní popkultuře, kde se – po odstranění nánosů marketingového žargonu – chápání tohoto termínu obnažuje jako ospravedlnění bezohledné chamtivosti. Sartrovska svoboda je místo toho připomínkou našeho závazku vůči celému světu: člověk je absolutně svobodný, a proto nikdy

nemůže opomíjet svou odpovědnost. To nejdůležitější sdělení tak můžeme číst i jako určitou formu nesvobody: jsou jednoduše věci, z jejichž spárů se nelze osvobodit; jednou z nich je i naše svoboda samotná, která nám připomíná, že jsme to pouze my, kdo volí smysl situace, v níž se nacházíme. Jako by se Sartre díval do budoucnosti poválečné Evropy v době, kdy tato budoucnost byla stále v nedohlednu. Již v roce 1943, kdy *Bytí a nicota* vychází poprvé, Sartre sepsal protiargumenty namířené na výpovědi těch, kdo by se snad z hrůz způsobených dosud největším válečným konfliktem toužili vyvinut. Sartrův morální apel na přijetí naší odpovědnosti lze spatřovat i v jeho zalíbení v díle Jeana Geneta, o němž napsal výše několikrát citovanou biografii. Hrdinové Genetových románů jsou tuláci, zloději, vrazi, zrádci, prostitutí a obecně jedinci stojící na kraji společnosti. Tyto postavy – Genetem samotným zdaleka ne tak romantizovány, jak se někteří domnívají – se dopouštějí činů, které jsou střední třídou odsuzovány, ba z hlediska člověka orientovaného čistě na svůj vlastní prospěch považovány za docela protismyslné. Na rozdíl od měšťanstva se však Genetovi vyvrhelové nikdy nesnižují k výmluvám; jejich činy jsou otřesné, ale pokud dojde k nezvratnému přijímání následků, nelitují se a přijímají je ve své samotě; žádný institut odmítnutí vlastní odpovědnosti za pomoci odkazu na většinové společenské postoje v jejich případě z principu nefunguje. Podobný výraz má i Sartrova filosofie svobody: nikdy nebude diktovat správný způsob, jímž má člověk žít, avšak vždy mu bude připomínat jeho zodpovědnost za své volby, kterou nese na svých bedrech – stejně jako tíhu celého světa – úplně sám. Sartre tak svým myšlením dokázal mnohem více, než by bylo vytvoření dalšího rozsáhlého filosofického systému, kterými podle všeho do jisté míry opovrhoval: osobně se zhostil úkolu předeslaného svou vlastní filosofií. Zvolil smysl své doby: na jedné straně svoboda a na druhé odpovědnost. Obě strany mince již tehdy působily děsivě, ale obě bylo třeba přijmout k plnohodnotnému vyrovnání se s přítomností, která před lidstvo stavěla řadu naléhavých otázek, na něž bylo nutné hledat odpovědi.

Když se na závěr vrátím od vyzdvihování Sartrova odkazu zpět k problematice mezi využívání pojmu svobody ve filosofickém myšlení, je nasnadě zdůvodnit ještě jedno tvrzení, které často zmiňuji: proč se jedná o širší problém, a nikoli pouze o syndrom, který lze pozorovat u dvou autorů. Samotné téma předsudku izolovaného svobodného individua klade otázku, odkud tendence zneužívat flexibility svobody pocházejí. Proč zrovna u tohoto pojmu nebývá dostatečně rozeznáváno, že může dobře fungovat pouze ve dvojici se svým protipólem, nesvobodou? Nehodlám zde jmenovat další filosofy, v jejichž myšlení figuruje představa neomezeně

svobodného jedince nezohledňující existenci druhých lidí, protože bych tak vážné nařčení musel podložit náležitými argumenty. Zkusím tedy apelovat na představu o svobodě čtenáře samotného: není v nás každém tak trochu tendence intuitivně vnímat svobodu jako něco naprosto neslučitelného s jakoukoli nesvobodou? Když se řekne „omezená svoboda“, neevokuje v lidech takový termín něco negativního, *neplnohodnotného*? Tato úvaha obracející pozornost na svědomí každého z nás je pochopitelně dosti manipulativní a nelze ji považovat za reálný argument. Uvádím ji proto čistě jako jednu z možných cest, která by mohla vést k odpovědi po původu myšlení o neomezené svobodě izolovaného jedince. Další možností je pak obrácení naší pozornosti k jednoduchému faktu, že se člověk svým myšlením často toužil poněkud vydělit z okolního světa a ukázat tak svoji domnělou nadřazenost. V takovém případě by neomezená svoboda hrála podobnou roli, jakou Sartre přisuzoval vynálezu božstev: její vynález by o člověku vypovídal, že se snaží stát Bohem. Nemá cenu zastírat, že zrovna tato možnost se mi na první pohled jeví být tou správnou. S různými formami pokřiveného vztahu člověka se zbytkem světa, kdy se lidské bytosti snaží vyvýšit nad své okolí, se setkáváme na každodenní bázi, přičemž mluvit o člověku v kontrastu vůči zbytku světa jakožto o „neomezeně svobodném“ zavání zjevnou domýšlivostí. Avšak poukázat na kořeny tohoto egoismu by vyžadovalo nesrovnatelně širší pohled na dějiny západního myšlení jako takového.

Seznam literatury

BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998. Parva philosophica. ISBN 80-7007-104-4.

BARNES, Hazel E.. *Sartre's ontology: The revealing and making of being*. In: HOWELLS, Christina, ed. *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Cambridge companions to philosophy. ISBN 0-521-38812-0.

CABESTAN, Philippe. *Une liberté infinie?*, In: *Sartre: Désir et liberté* (cordonné par Renaud Barbaras). Débats philosophiques, 2005. ISBN 978-2-13-054335-0.

CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*. Routledge, New York, 1979. ISBN 0-203-84964-7.

COLOMBEL, Jeannette. *SARTRE: Un homme en situations*. Paris: Le Livre de Poche, 1985. ISBN 2-253-03528.

DELLA ROCCA, Michael. *Judgment and Will*, In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (edited by Stephen Gaukroger). Wiley-Blackwell, 2006. ISBN 978-1405118743.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*. Praha: OIKOYMENH, 2001. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-036-X.

DESCARTES, René, Petr GLOMBÍČEK a Tomáš MARVAN. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-112-5.

DESCARTES, René. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002. Myšlenky. ISBN 80-204-0963-7.

EMBRY, Brian, *Descartes on Free Will and Moral Possibility*, In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XCVI No. 2, March 2018: 380-398.

FRANCKS, Richard. *Descartes' Meditations: A Reader's Guide*. London ; New York : Continuum, 2008. ISBN 78-0-8264-9283-8.

GARDNER, Sebastian. *Sartre's 'Being and Nothingness': A Reader's Guide*. London ; New York : Continuum, 2009. ISBN 978-0-8264-7468-1.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 3. opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-244-8.

HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?: německo-česky*. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-167-6.

HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*. Cambridge University Press. ISBN 0521121574.

JAYASEKERA, Marie. Descartes on Human Freedom. *Philosophy Compass* [online]. 2014, 9(8), 527-539 [cit. 2020-10-15]. ISSN 17479991.

LANDAU, Iddo. SARTRE'S ABSOLUTE FREEDOM IN BEING AND NOTHINGNESS THE PROBLEM PERSIST. *Philosophy Today* [online]. 2012, 56(4), 463-473 [cit. 2020-4-18]. ISSN 00318256.

MCINERNEY, PETER K.. Self-Determination and the Project. *The Journal of Philosophy* [online]. 1979, 76(11), 663-677 [cit. 2020-8-19]. ISSN 0022362X. Dostupné z: doi:10.2307/2025700.

RAE, Gavin. Sartre on authentic and inauthentic love. *Existential Analysis* [online]. 2012, 23(1), 75-88 [cit. 2020-7-30]. ISSN 17525616.

SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-097-1.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. Krystal. ISBN 80-7021-661-1.

SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: comédien et martyr*. Faksim. pův. vyd. Paris: Gallimard, 2010. Tel. ISBN 978-2-07-043828-0.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations*. 1, Essais critiques. Paris: Gallimard, 1992. ISBN 2-07-025762-2.

SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: Oikoymenh, 2006. Oikúmené. ISBN 80-7298-171-4.

WARNOCK, Mary. *The philosophy of Sartre / Mary Warnock*. 1971. ISBN 0090737520.

WALTER, Skakoon. A Commentary: Natascha H. Lancaster's, "Minorities versus Sartre's Saint Genet" and Loren Ringer's, "L'homosexuel imaginaire. *Sartre Studies International* [online]. 2000, 6(2), 36 [cit. 2020-8-18]. ISSN 13571559.

WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Routledge, New York, 2009. ISBN 0-203-88317-9.