

p

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

**MOCI SE ROZHODNOUT
MOTIV VOLBY VE FILOSOFII J.P.SARTRA**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vypracovala: Lenka Hanovská

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, Csc.

V Praze roku 2008

Prohlášení: Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuelním zveřejněním v elektronické nebo tištěné podobě.

V Praze dne 13.5. 2008

Ráda bych zde poděkovala všem těm, kteří nejpodstatnější měrou přispěli k realizaci této práce. Především děkuji vedoucímu práce doc. Benyovszkému za podporu, inspiraci, vstřícný přístup a vůbec svébytný způsob vedení. Dále pak děkuji některým výjimečným blízkým za oporu ve chvílích filosofické skepse a pomoc s vyjasňováním si základních idejí během psaní práce. Můj největší dík však patří mamince, bez jejíž láskyplné podpory by nebylo úplně možné věnovat se studiu filosofie na Fakultě humanitních studií UK.

OBSAH

Úvod.....	6
I. EXISTENCIALISTICKÉ IMPLIKACE.....	10
1. Existencialismus a vymezení Sartrova místa v něm	10
1.1. Předběžné a obecné určení Sartrova pojetí existence	13
II. HLAVNÍ BODY SARTROVY ONTOLOGIE	
1. Fenomenologická východiska	18
1.1. Některé, pro Sartra podstatné body Husserlovy fenomenologie	18
1.2. Radikalizace intencionality	20
1.3. Předběžný nástin Sartrova specifického pojetí vědomí a já	21
2. Problém bytí	23
2.1. Jev..	23
2.2 Bytí v sobě	24
2.3 Bytí pro sebe	24
2.4 Bytí v sobě a pro sebe	25
3. Problém nicoty	26
III. JEDNÁNÍ	28
1. Pobyť ve světě.....	29
2. Jednání.....	31
2.1. Volba méněcennosti.....	35
2.2. Původní volba.....	36
2.3. Situace volby.....	37
2.4. Exkurz: na horách.....	38
2.5. Proti determinismu.....	39
3. Situace	40
3.1 Moje místo.....	40
3.2 Vztahová povaha existence	42
4. Volba	42
5. Hegelova dialektika realizace činu jako osvědčování individuality v pohybu ducha.....	43

IV. DRUHÝ	48
1. Hegelova koncepce sebevědomí	48
2. Sartrova kritika Hegelovy dialektiky pána a raba	50
Závěr	53
Použitá literatura	55

ÚVOD

V této práci půjde o to, velmi zhruba předvést *základní myšlenky* Sartrova pojetí existence. Protože se jedná o poměrně komplikovaný a komplexní systém, nebudu se moci zabývat jemnými popisy a zevrubnými, hloubkovými analýzami Sartrovy soustavy, ale spíše se pokusím stručně vystihnout alespoň stěžejní body Sartrovy koncepce z jeho hlavního filosofického díla *Bytí a nicota*,¹ které ho vedou k tvrzení, že podstatou lidské existence je svoboda. Tento závěr, o několik let později po vydání *Bytí a nicoty* shrnut a deklarován ve známé přednášce *Existencialismus je humanismus*² zde nabyl poněkud radikálnější podoby, sice takové, že člověk – považovaný nyní za absolutně svobodného, nepodmíněného žádnou esencí, podstatou, předem daným obrazem povahy jeho bytí – se má stát vlastním pánem, tzn. být tím, čím se „utvoří“.³ Ověřit v rámci Sartrovy koncepce tuto možnost a připustit, že člověk je svým pánem, čili že se „má v moci“, se stalo ústřední otázkou vedoucí mou práci. Pracovala jsem proto s oběmi zmíněnými díly tím způsobem, že otázku po možnosti moci nad sebou, vyvstalou při četbě přednášky, jsem se snažila zodpovědět na základě pochopení a interpretace poměrně hlubšího a komplexnějšího filosofického díla *Bytí a nicota*, jímž má být přednáška stručným shrnutím. Protože k úplnému zodpovězení otázky bychom zde museli správně vyjasnit pojmy „moci“ a „sebe sama“, což však autor sám nikde nečiní,⁴ omezila jsem zde své tázání na motiv volby, kterým se Sartre explicitě v obou dílech zabývá. Má-li být člověk svým pánem, „tvořit se“, pak okamžik volby, kdy jednající v situaci jednání o sobě rozhoduje, nese zásadní důležitost, protože právě zde se člověk v setkání s nějakými danostmi a možnostmi rozhoduje o sobě a budoucí podobě svého světa. Celkově tedy v práci půjde o přiblížení hlavních bodů Sartrova existencialismu, se snahou přiblížit se adekvátně v rámci této koncepce k motivu existenciální volby.

¹ Pracuji s českým překladem. Sartre, Jean-Paul: *Bytí a nicota*, překlad O.Kuba a M.Petříček. OIKOYMENH, Praha 2006. (dále *BN*)

² Sartre, Jean-Paul: *L'Existentialisme est un humanisme*. Les Éditions Nagel, Paris, 1946. (dále *ExH*)

³ „L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence: l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.“, *ExH*, str. 22.

⁴ Otázkou moci se Sartre nikde nezabývá. „já“ se již věnuje více, nejdetailněji v *Transcendenci ega*, ale bez záměru klást ho jako původce jednání. „Já“ pojímá jako předmět světa, stejný jako jiné předměty. V já tedy nelze hledat něco, co by mělo co do činění s celkovou ontologickou skladbou existence, v jejímž rámci máme jednání či volbu uvažovat. V Sartrově problematizaci sebe sama nevystupuje já, ale vztah sebe k sobě nabývá podoby určitého vztahu vědomí k sobě jako osobě světa. Rozpracovat subjektivitu, u S. velmi zajímavě pojatou, by byl další možný postup, jak se k volbě přiblížit.

V průběhu postupné tematizace hlavních bodů Sartrova postoje se ukázalo stále těžší uchopit existenciální volbu jako volbu známou ze zkušenosti. Máme-li totiž spolu s ní myslet i absolutní svobodu, pak vyvstávají mnohé otázky. Pokud má jednající být naprosto svobodný a tedy v rozhodování neovlivněný vůbec ničím, ani svou povahou, ani minulostí, okolnostmi jednání či bližními, pak jak může k volbě v její absolutní síle dojít? Nerozhodují-li se na základě svých zájmů, zálib, preferencí, tak jak a proč tedy? Rozhodují se ještě vůbec? Není totiž taková ničím nepodmíněná a absolutní volba zcela nahodilá a zbytečná, pokud ji navíc mohu v budoucím okamžiku, mám-li si i zde zachovat absolutní svobodu, popřít rozhodnutím docela opačným? Otázky tohoto typu, které se v průběhu práce možná přímo neukazují, nicméně zůstávají na pozadí, se pokusím vyjasnit v závěru práce, avšak již nad rámec Sartrovy teorie. Sartre totiž odpověď na otázky po *možnosti* volby nedává. V jeho pojetí jde o to, vyjasnit ji jako ontologický základ člověka, stejně jako má být jednání charakterem (skladbou) jeho bytí.

Tázání bude sledovat tento postup. V první části práce základním způsobem vymezím Sartrovu pozici mezi existencialisty, protože právě jako „existencialista“ Sartre proslul. V jakém smyslu se hovoří o jeho koncepci jako o existencialistické, přiblížím načrtnutím existencialistické ideje a předběžným načrtnutím Sartrova pojetí člověka (I.). Vycházet přitom budu jak z přednášky a z *Bytí a nicoty*, tak ze sekundární přehledové literatury, především z děl Jankeho a Beaufreta.⁵ Schematicky předvedený koncept existence (I.1.1) se bude v průběhu práce podrobněji rozpracovávat.

Následující část (II.) se zaměří na podrobnější porozumění základním *stavebním kamenům* Sartrova pojetí člověka jako jednající bytosti. Pokusím se předvést, jakým způsobem Sartre převzal některé myšlenky Husserlovy fenomenologie, co na nich akcentoval a jak na jejich základě mohl začít vypracovávat fenomenologii existence. Pojetí intencionality jako základního, leč negativního principu ho vedlo ke specifickému uchopení vědomí, (podstaty člověka), a otevřelo důležité téma nicoty. Protože je vědomí určeno intencionalitou a ta má u Sartra charakter vztahu vědomí k tomu, čím samo není, (s každým aktem jde ruku v ruce vědomí, že čím je vědomí vědomím, není ono samo), pojímá Sartre vědomí za cosi bytostně negativního. Negace vzniká díky nicotě, která „dříme uvnitř vědomí“. Jen díky nicotě může vzniknout něco jako *vztah* k věcem a možnost výpovědi o nich jako o *jsoucích*. Tak Sartre rozeznává dva „druhy bytí“: věci ve světě, které vědomí chápe jako *jsoucí o sobě*,

⁵ Janke, Wolfgang: *Filosofie existence*. Překlad J. Loužil, Mladá Fronta, Praha 1994. (dále *FE*)
Baufret, Jean: *Introduction aux philosophies de l'existence*. Édition Denoel, Paris 1971. (dále *IpE*)

a vědomí roztržené nicotou jsoucí u jiného, aby mohlo sebe také chápat jako nějak jsoucí, tedy *bytí pro sebe*. Svět Sartre představuje jako dějiště sváru těchto dvou pro vědomí srozumitelných podob bytí, sice „opravdového“, faktického bytí o sobě a vědomí samého, které se fakticky ve světě nevyskytuje, ale je u něj, aby ho negací překročilo a tím se osvědčilo. Svár o nadvládu nad světem vyvstává do podoby: vládne buď fakticita, to co (prostě už) o sobě je, nebo svoboda, to, z čeho vědomí dostává svůj charakter pro sebe, sice budoucnost, to, co (ještě) není. Rozhodnutí má v rukou jednající existence. Druhá část práce tedy řeší Sartrovo chápání bytí a nebytí. Zde již vycházím z primární literatury, zejména z hlavního filosofického díla *Bytí a nicota*; z části využiji také menší práce *Transcendence ega*⁶ a *L'Intentionalité*.⁷

Třetí, hlavní část (III.) již přímo sleduje aktivní povahu existence, dění oné rozepře bytí a nicoty. Ta se uskutečňuje v jednání existence, protože ona stojí mezi bytím a nebytím; jako faktická je, ale jako určená svým vědomím není. Avšak, říká Sartre, i fakticitu existence uchopuje jen díky nebytí vědomí, proto musí koncipovat svobodu jako absolutní. Nejen tedy že existence soustavně rozhoduje o tom, zda prostě bude (tak jako svět věcí okolo ní, tzn. neautenticky se vyskytovat) nebo bude jednáním realizovat svou nejsoucí přirozenost – tzn. „bude tím čím není a nebude tím, čím jest,“ tzn. bude *jednat* pro realizaci toho, čím není, ale chce být – ale dokonce i to, co je, se ukazuje jen ve světle toho, co není, tedy ve světle *svobodného projektu* existence. Fakt tohoto ukazování a především *způsobu* jeho ukazování Sartre řeší jako *svobodné rozhodnutí* o povaze tohoto ukazování, tedy rozhodnutí o povaze sebe sama ovlivňující vše ostatní. Volba se tak ukazuje jako cosi základního a vyvstávajícího s otevřením světa, svoboda pak jako nevyhnutelný osud člověka. Podkladem pro tuto část mi bude 4. závěrečný oddíl *Bytí a nicoty: Mít, konat a být*, kterou Sartre koncipuje jako vyvrcholení svého díla. V závěru tohoto oddílu poukáži také na koncepci jednání u G.W.F. Hegela, který srozumitelně a detailně uchopil bytí lidské existence jako činnost (jednání, akci). Jako filosof praxe se Sartre Hegelově pojetí nevzdaluje, spíše naopak, i když zachovává přísně fenomenologický postup a nesnaží se existenci metafyzicky interpretovat. Rozdíl koncepcí zmíněných filosofů vyvstává zřetelně zejména v definování role Druhého, na které poukáži stručným závěrečným (IV.) oddílem mimo jiné proto, že pouze druhý v životě jednotlivce představuje v rámci Sartrovy koncepce možnost nějakého počátku akce a zodpovídá tak kladenou otázku po možnosti volby sebe sama.

⁶ Sartre, Jen-Paul: *Vědomí a existence*. Český překlad J. Čapek a M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2007.

⁷ La nouvelle Revue Française, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionalité*. Paris 1939. Český překlad in *Filosofický časopis* 2001/4 přeložil Petr Horák.

Při psaní práce se ukázala jako nejvíce problematická druhá část, což se odráží v jejím zkratkovitém a kostrbatém charakteru. Tato část se proto může jevit jako poněkud pochybná, protože se v ní snažím termíny jako ‚bytí‘ či ‚vědomí‘, které Sartre často nechce explicitě uchopit, pročež je rozpracovává v celých knihách, vysvětlit v jedné kapitole. Nicméně předvedení fenomenologického východiska, metody a povahy bytí a jevu mi připadalo velmi důležité nejen pro vymezení hranic, mezi nimiž se může takto filosofující pohybovat, ale také – a zejména – pro předvedení základů jeho práce nezbytné pro uchopení volby. Jistě bych mohla začít práci ihned s tvrzením nepodmíněné svobody a zaměřit se přímo na zkoumání jednání a volby v rámci něj, ale ani tak bych se nevyhnula stálým poukazováním na ontologické základy, jimiž je koncept podložen a z nichž se odvíjí. Volím proto cestu menšího a přehlednějšího zla a pojmy ihned na začátku, i když stručně, vymezuji, abych s nimi a na jejich základě mohla pracovat v následující, snad již srozumitelnější části. V případě přílišné stručnosti a nesrozumitelnosti doporučuji tuto „ontologickou“ část přeskočit a začít číst přímo část věnovanou jednání. K předchozí části se lze vždy vrátit bez ztráty orientace. Kapitoly nejsou koncipovány tak, že by na sebe musely nutně přímo navazovat.

I. EXISTENCIALISTICKÉ IMPLIKACE

1. *Existencialismus a vymezení Sartrovy pozice v něm*

Sartre bývá považován za jednoho z předních představitelů myšlenkového proudu první poloviny 20. století zvaném existencialismus. Termín existencialismus se přes odlišnost každé z existencialistických koncepcí všeobecně metodicky zažil jako souhrnný pomocný název pro svébytný *způsob filosofování*, jež poprvé zřetelně vystoupil u S. Kierkegaarda⁸ a v první polovině 20.st. nabylo na intenzitě a aktuálnosti. Přehledové práce filosofie historicky i myšlenkově vymezují dvě formy moderního existencialismu: první, tzv. klasický se rozvíjel na území Německa v období 30. a 40. let a reprezentují ho – i přes nevoli aktérů – zejména M. Heidegger a K. Jaspers svými díly *Sein und Zeit* (1927) a *Existenzerhellung* (1935),⁹ druhý proud pak v 50. a 60. letech nabylo jiné podoby na území Francie, kde se k němu hlásí např. G. Marcel (např. *L'etre et avoir*, 1935), A. Camus (*Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, 1936), Sartre (*L'etre et le néant*, 1943) či M. M. Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1942).

Existencialismus vymezují různé filosofické příručky různým způsobem, v zásadě se však shodnou na několika základních bodech. Existencialismus v žádné formě neaspiruje na to, být nějakou výkladovou teorií všeho, světonázorem či nějakým dalším univerzálním systémem.¹⁰ Usiluje o řádné prozkoumání a pochopení lidské existence, k čemuž podle existencialistů v tradici ještě nedošlo. Tradiční filosofie chápaly člověka jako primárně rozumového tvora, tj. bytost charakteristickou tím, že má rozum a může se proto vztahovat ke světu především tak, že jej poznává. Poznávat přitom má již nějaký daný, obecný a logický řád světa, čili nějaký „o sobě“ či subjektivně organizovaný celek. Člověk tedy měl věc nejlépe uchopit poznáváním, správnost určovala míra obecnosti, důraz se kladl na teorii, čímž mohlo docházet i k poměrnému znehodnocování jedinečných jevů, protože ty se změnily na pouhé reprezentanty obecných, objektivních podstat, které nemají podléhat času, názoru nebo jiným podmíněnostem, ale mají své místo v nějakém obecném systému.¹¹

⁸ Na Kierkegaarda odkazuje většina existenciálních filosofů a jeho vliv či spíše formulaci základních myšlenek k rozvíjení existenciálního filosofování zmiňují i různé filosofické příručky. Zde se odvolávám na Jenkeho („Existenciální kritika zapomenuté a odcizené skutečnosti začíná nesporně Kierkegaardem a Marxem v poidealistické epoše, ve které je Já-samo onen odsubstancionalizovaný subjekt, k němuž vždy patří svět.“ Cit. Janke, Wolfgang: *Filosofie existence*. Mladá Fronta, Praha 1994. str.9). Důkladnější výklad Kierkegaardovy filosofie v recepci pozdějších existencialistů podává například Hermann Diem: *Philosophie und Christentum bez S.Kierkegaard (1929) nebo Die Existenzdialektik von S.K. (1950)*.

⁹ K odlišení německého od francouzského ex.musí dojít, protože oba mají naprosto jinou povahu.

¹⁰ FE, str. 13

¹¹ Tamt., str. 169

Proti tomu filosofové existence vystoupili. Přišli s tím, že člověk možná nemůže uchopit „pravou skutečnost“, objektivní a univerzální podstaty věcí, protože sám není věčný a jeho postoj vůči světu není primárně teoretický.¹² Nemá význam vytvářet systém, hledat teoretické podstaty a z nich člověka vysvětlovat. Primárně se má řádně uchopit lidská existence jako taková. Filosofie má zůstat *v rámci* existence, tj. v mezích konkrétního, proměnlivého, nahodilého a časového, a až po nahlédnutí toho, co přesně existování obnáší, tedy až po adekvátním uchopení prvotního (už jen ve smyslu tázání začínajícího) jsoucna, půjde snad přistoupit k vysvětlení ostatního. Vše ostatní (například i nějaký obecný teoretický systém) se totiž ukazuje (případně vyvstává jako problematické) až poté, co existence *nějak specificky existuje*, tzn. stojí uprostřed světa a v rámci něj se nějak specificky pohybuje a přemýšlí. Cokoliv, o čem vypovídá, musí mít nějakou souvislost s ní. Východiskem filosofování se zkrátka stává existence a filosofie přestává být pouze nějakou čistou teorií, protože ontologie se nemůže nikdy zcela odpoutat od svého existenciálního kořene. „*Existencialismus je již podle jména takový výklad jsoucího, který činí lidskou existenci východiskem porozumění bytí.*“¹³

Při zkoumání existence se přitom objevuje několik podstatných rysů. Lidská existence, zdá se, existuje zcela jinak než jiná jsoucna. Nejenže zcela samozřejmě používá rozum a může se k věcem vztahovat, (což je odepřeno věcem, ale organismům nikoliv), ale především se její existování vyznačuje bohatostí vnitřního prožívání a starostí o sebe. Člověk existuje tak, že si své existování *uvědomuje* a pečuje o něj, tj. usiluje co nejlépe existovat dále, zařizuje se. Až od uvědomování si sebe čili od nějakého původního vztahu k bytí se odvíjí další vztahování člověka k jiným věcem, ke světu. (Teoretický vztah se tím ukáže jako pouze určitá možnost vztahu ke světu, odvozená od základnějšího postoje zájmu.) Tento původní vztah k bytí (*Grund*), který nemá povahu předmětného vztahu, ale jakoby přirozeného rozumění, se existencialisté snaží nějak uchopit a vynést na světlo, protože podle nich představuje základ existence. Jean Beaufret cituje Jasperse : „*Etre philosophe, ce n'est pas faire la lumiere sur l'objectivité des choses. C'est, par un coup d'audace (Wagnis), entrer a force (Dringen) dans le fundament (Grund) encore inexploré de la certitude que l'homme peut avoir de lui-meme.*“¹⁴ Činí tomu nezdědka kdy formou uměleckého výrazu, tedy například formou literárních románů, her, básní, náboženských výrazů, protože se domnívají, že tak mohou lépe než objektivizujícími a přímo uchopujícím jazykem věd uchopit nepředmětnou rovinu bytí

¹² Tamt., str. 170

¹³ Tamt., str. 13

¹⁴ Beaufret, *IpE*, str. 8.

člověka. Filosofie tak může nabýt poněkud jiné podoby, než jakou doposud měla. Otevírají se jí také oblasti dosud ne příliš často a důkladně tematizované jako je naladěnost, emocionalita, autenticita, správné pochopení sebe, světa, druhého. Každý z existencialistů je však vypracovává určitým způsobem po svém, proto je obtížné vymezit zde existencialistickou ideu nějak hlouběji.¹⁵

Blíže lze ještě určit francouzský existencialismus, neboť má poměrně ucelenější a jednotnější formu. Vedle toho, že všichni existenciální myslitelé se zde k existencialismu hlásili, je spojovala témata, ne tolik zásadní pro německý existencialismus. „Všímají si toho, co je praktické a skutečné, ... tady a teď“¹⁶ a z toho usilují odvodit základní určení existence. Odmítají obecné, ideální, nepřítomné, poznané, aby se soustředili na konkrétní, aktuální, přítomné, (v činu) realizované.¹⁷ Domnívají se, že podstata existence vystupuje každodenně na povrch a je patrná v chování člověka. Za nejpodstatnější charakteristiku považují možnost jednat, protože tvůrčí akce vyjadřuje cosi, co člověka odlišuje od světa přírody a kauzality, a umožňuje mu vytvářet svět společnosti, dějin, smyslu. V jednání se manifestuje to, co je člověku nejvíce vlastní, co ho v lidství má definovat, sice svoboda. Merleau-Ponty říká: „*Co Marx nazývá praxí, je onen smysl, jenž se spontánně rýsuje tam, kde se protínají jednání, kterými člověk organizuje své vztahy k přírodě a jiným.*“¹⁸ nebo Sartre v podobném duchu a radikálněji: „*Všechno, co je skutečné, je praxe, a všechno, co je praxe, je skutečné.*“¹⁹

Sartre mezi francouzskými existencialisty zaujímá exkluzivní postavení. Po vzoru Heideggera zde provedl pokus o rozvinutí fenomenologické ontologie existence a to s natolik razantním uchopením existence jako svobodné a jednající, že většina dalších existencialistů se proti jeho pojetí musela nějak vymezit. I díky tomu a popularitě Sartrovy tvorby za hranicemi filosofie²⁰ je Sartre považován za hlavního reprezentanta francouzského existencialistického proudu.

¹⁵ Charakteristika existencialismu se u různých autorů liší. Každý považuje za důležité jiné body. Zde uvedené příklady jsou jen orientační a uváděné v mnou používaných příručkách. Jiné body považované za v existencialismu nejdůležitější najdeme například v knize Ballestrem, Ottmann, *Politická filosofie 20.století*. OIKOYMENH, Praha 2006 nebo Beauvoir, *Druhé pohlaví*. Orbis, Praha 1966, či Descombes: *Stejně a jiné*. OIKOYMENH, Praha 1993.

¹⁶ Descombes, str. 9

¹⁷ Tamtéž

¹⁸ Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard 1953

¹⁹ Sartre, *Marxismus a existencialismus*, Svoboda, Praha 1966

²⁰ Sartre je jako dramatik a prozaik obecně znám. Že je mu bližší nevědecká forma výrazu, dokazuje nejen množství nefilosofické literatury, ale i forma psaní té filosofické. Je nutné ji alespoň trochu přiblížit: Sartre v *Bytí a nicotě* zůstává spíše literát, užívá mnoho popisu, metafor, evokuje situace a dojmy. Neklade příliš důraz na analýzy a hluboké systematické explikace základních pojmů jako vědomí, svět, věc apod., ale pracuje s nimi jako již s jasnými, samozřejmými, což ale může četbu ztěžovat a činit nesrozumitelnou. Sartre mohl tento způsob výkladu volit z několika důvodů. Buď jako prozaik vědecké práce psát neuměl, nebo se mohl domnívat, že svou

1.1. Předběžné a obecné určení Sartrova pojetí existence

Co tedy vlastně Sartre existencí míní, když ji klade jako dosud neprobádanou oblast a základ, jež je třeba nově zproblematizovat a adekvátně uchopit? *Existencialismus je humanismus* a *Bytí a nicota* tematizují existenci primárně jako *jednající bytost*. Každé dílo se k tomuto závěru dostává jinak.

Dílo *Existencialismus je humanismus* se zdá být poměrně myšlenkově jednodušším shrnutím závěrů *Bytí a nicoty*. Sartre zde nejprve vyzdvihuje potřebu destruovat zažitě přesvědčení o možnosti definovat člověka stejně jako jiná jsoucna. Něco jako teoreticky a objektivně uchopitelný „Člověk“ (podstata) podle Sartra neexistuje a je třeba to neustále zdůrazňovat.²¹ Obecné definice, které se o to stále pokoušely, v sobě všechny nesly zpředmětňující nárok, kladly nějakou abstraktní a obecnou formu, čímž existenci svazovaly, protože ji stavěly do nějaké předem dané podoby, jíž má být nahodilou realizací. Nedovolily tím člověku objevit jeho opravdový, nesubstanciální a svobodný charakter. Přijme-li totiž existence nějakou výkladovou teorii o své podstatě, stane se pasivní, začne podle toho řídit své chování, přestane být čistě ze sebe. Každá teorie podává s definicí bytí pravidla správného chování, zakrývá svobodu, zbavuje zodpovědnosti a člověka zvěčňuje (odcizuje). Sartre právě proto o člověku tvrdí jedině to, že existence předchází esenci,²² protože - ač do jisté míry obecnou formou - může tímto člověku vrátit pozornost k sobě samému a vyzdvihnout jeho zodpovědnost za sebe sama. Jedině to, *jak* člověk existuje, tzn. *jak* se chová, jak vystupuje, nikoliv to, v co věří a co si myslí, ovlivňuje způsob, jímž je mu otevřen svět.

knihou doplňuje či upravuje *Bytí a čas* Martina Heideggera. Pracoval s pojmy, na nichž stavěl Heidegger, a často se v *Bytí a nicotě* zdá, že Sartre jimi míní totéž, co Heidegger. Dalším důvodem k nevysvětlení a neuchopení pojmů může být záměrný. Na jiném místě díla S. hovoří o výkladu jako o „objasňování struktur určité zvláštní esence“, a výše zmíněné termíny, podle jeho koncepce esenci nemají. Proto se může snažit k uchopení jejich nesubstanciality dostat oklikou, volice různé formy výrazu jako jsou časté metafory, popisy situací, kontradikce atd. Proto i když určité pasáže *Bytí a nicoty* mohou chvílemi připomínat hru slov, nemusí jít o hru nesmyslnou, ale naopak o záměr vycházející z autorova autentického pohledu na věc. Nutno proto při četbě zaujmou jistý celistvý postoj a přistupovat ke koncepci jako celku. Nevytrhávat jednotlivé věty, tzn. nečíst je přímo metodicky exaktně, s přísným důrazem na význam jednotlivých vět složených do smysluplných odstavců. Nutno řečené uchopit jaksí v celku a zevnitř jako určitý otevřený systém. Věty v jejich konkrétnosti často smysl nedávají - (Např. „Není-li však odrážející nic jiného než odrážejícím tento obraz a je-li možné odraz charakterizovat jedině jako „být pro odrážení v tomto odrážejícím“, pak se oba články této kvazi dvojice, jež se vzájemně nesou svými dvěma nicotami, musí vzájemně znicovat.“ (str. 223) nebo „Toto místo, kterým jsem, je vztahem. Jde nepochybně o jednostraný vztah, nicméně je to vztah. Pokud pouze existuji své místo, nemohu být současně jinde, abych vytvořil onen základní vztah, a nemohu mít ani nejasné pochopení předmětu, k němuž je moje místo definováno.“ (str. 565)) – Adekvátní pochopení záleží na celistvém pohledu a čtenářově interpretaci celku.

²¹ „L'homme n'existe pas.“ *ExH*, str. 23

²² „Mais si vraiment l'existence precede l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la premiere demarche de l'existencialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilite total de son existence.“ *ExH*, str. 24

Zbavit člověka teorie a vést ho k uvědomění si vlastní svobody Sartre považuje za úkol existencialismu a *Existencialismus je humanismus* koncipuje jako program nové praktické filosofie. Existencialismus nemá být, jak podle přednášky tvrdí někteří jeho odpůrci, nějakou negativní a pesimistickou koncepcí libující si v extrémních tématech,²³ ale novou formou filosofie. Filosofii nikoliv teoretickou – tou se zabývají ti, co nemají nic na práci a okázale ukazují, že se mohou zabývat zbytečným, což činí buržoové a navíc i pokrytci,²⁴ protože zatajují či nevidí, že každá teorie v sobě skrývá praktické prvky – nýbrž *praktickou*. Má člověku nepřetržitě sdělovat, že hledání podstat je marné, podstaty nejsou, nemohou ho tedy nijak ovlivňovat a vést. Člověk totiž k jejich kladení neustále uniká. Existencialismus člověka osvobozuje, protože až zcela osvobozený člověk realizuje plně své lidství.

Nelze tedy klást obecnou definici typu „člověk je ...“, proto Sartre říká: „člověk je tím, čím se utvoří.“²⁵ Člověk je zde uvažován jako *dílo* existence. Být tím, čím se utvoříme, znamená mít nějakou podobu srozumitelnou pro svět, v němž žijeme. Existence má být například (jen) dělník, holič, vězeň atd. Její svoboda je v tom, že připustí být tím, čím se jeví, tj. člověk je například *jen* dělník, protože tak jedná, tj. činem *připouští*, že jím je, protože chodí každé ráno do továrny. V dělnickém horizontu se mu tím otevírá celý svět. Své přátele najde mezi dělníky, přemýšlí jako dělník, nachází zálibu v určitých zvycích a problémech vázících se k jeho sociálnímu statutu. Člověk se činem *rozhodl* takto být, a tím se rozhodl, co pro něj bude nadále klíčové, důležité, hodnotné. Podle toho nadále zařizuje svůj život a ovlivňuje povahu světa. Podle Sartra má každý jako takto světsky existující stále svobodu svou existenci změnit, jednající existence může roli (dělníka) ve společném objektivním světě kdykoliv vyměnit za jinou, například se rozhodne stát se revolucionářem. Takto nese každý zodpovědnost za své jednání a za povahu toho, jak se mu otevírá svět (hodnot, cílů, blízkých atd.). Jsme tím, čím se tvoříme, tj. jak jednáme. Každý čin nějak otevírá svět a určuje, jaký spolu s námi bude. Jako ukázkou takového činu, kde se dobře chápe absolutní zodpovědnost za

²³ Vyvrátit tento názor se Sartre v *ExH* vysloveně snaží, avšak v jiných dílech k negativnímu chápání existencialismu spíše přispěl. Nepřetržitě všude zdůrazňoval konečnost, společenskou (i jinou) svázanost existence, absenci důvodu pro existování, nálady jako hnus a nudu, vzcházející z pobývání ve světě (ze setkání s bytím). Na existenci často ukazuje její neodůvodněnost, bezvýznamnost, nahodilost či její zhnusenost bytím. *ExH* však naopak tvrdí, „...le gens qui se repaissent des chansons réalistes, ce sont ces gens-la yui reprochent a l'existencialisme d'etre trop sombre, et au point que je me demande s'ils ne lui font pas grief, non de son pesimisme, mais bien plutot de son optimisme.“ *ExH*, str. 15 nebo „ce que nous choisissons, c'est toujours le bien...“ str. 25

²⁴ *ExH*: „...car la contemplation es tun luxe, nous ramene a une philosophie bourgeoise.“ str. 10

²⁵ *ExH*: „L'homme, tel que le conçoit l'existencialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, e til sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisq'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit apres l'esistence, comme il se veut apres cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.“ str. 22

čin, Sartre uvádí příběh Abraháma. Abrahám, povolán obětovat svého syna, se rozhoduje k činu. Nemá nikde důkaz, že čin má či musí učinit, přesto pomyšlení na něj již vyvstalo a možnost nejednat není. Abrahám se nyní může pouze rozhodnout, zda bude nadále žít jako světem odsouzený vrah či blázen a přitom bohem vyvolený, nebo s výčitkami svědomí za neuposlechnutí příkazu. I když pohnutka k činu mohla povstat z jeho „šílené mysli“, z „pekelných sil“, nebo z čehokoliv jiného, Abrahámovi nezbývá než jednat, protože možnosti jsou již otevřeny a i pasivita zde bude jednáním.

Na rozdíl od praktické a agitační formy díla *Existencialismus je humanismus*, které vybízí k činu a jednání, má *Bytí a nicota* spíše teoretický charakter a vysvětluje, co to vůbec čin, existence a jednání je. Nacházíme zde tedy základy pro tvrzení, že Člověk není a že existence má jednat či se tvořit. Existence zde navíc není jednoduše brána jako prostá podoba (či funkce člověka) ve světě (například být dělníkem), ale je mnohem hlouběji uchopená. Sartre zde provádí její fenomenologickou analýzu.

Sartre nejprve v úvodu *Bytí a nicoty* vyjasňuje, jak hodlá pracovat s pojmy existence a esence. Poukazuje na to, jak objev intencionality zrušil hranice bytí a jevu a tak znemožnil uvažování tradiční duality esence – existence.²⁶ Zaujmeme-li jako výchozí bod filosofování fenomenologický postoj, tj. určitou formu zdrženlivého přístupu, kdy o věcech nesoudíme, netvrdíme nic nejistého, a popisujeme čistě to, co se dává, vystoupí věci jako koreláty vědomí, tj. jako cosi, co se nějak jeví vědomí. Cokoliv od smyslového jevu po teoretickou úvahu se ve fenomenologii mění na fenomén, tedy zkušenost, nějak strukturovaný prožitek vědomí. Například přede mnou stojící židle, kterou běžně považuji za o sobě jsoucí, se ve fenomenologickém postoji mění ve fenomén, židli jevící se vědomí, respektive ve vědomí vědomí smyslově se nějak jevící židle. Netvrdí se tím, že židle mimo fenomenalitu neexistuje, jen to, že chceme-li vědecky a s jistotou pochopit, co je člověk, věc, svět a jejich vztah, nemůžeme opustit sféru vědomí, tedy oblast jevů. (viz. II.1) Výzkum této oblasti je výzkumem původní oblasti vědomí, kde se formuje smysl věci a světa. Intencionalita především ukazuje, že vědomí, na jehož půdě pracujeme, není stejně jako věc nějak samostatné. Vědomí je vždy vědomím něčeho a věc je vždy věc uchopovaná vědomím. V každém intencionálním aktu jsou vědomí a uchopovaná věc *společně*. Fenomény jsou vzájemnou soupatříčností „*intentio* (*noesis*/mínění) a *intentum* (*nemata*/to míněné, ‚věc sama‘)

²⁶ „Jevy podávající svědectví o existujícím, nejsou ani vnitřní ani vnější, ... Z toho vyplývá, že dualismus bytí a jevení už nemá ve filosofii domovské právo. Jev odkazuje na celistvou sérii jevů, a nikoliv na skryté reálno, jež by na sebe strhlo veškeré bytí existujícího.“ *BN* str. 11

jako bytnost vědomí vůbec.²⁷ Uchopit vědomí a věc samostatně nelze, protože vědomí a věc jsou v sobě již *cele*. Akt vědomí již věc ‚obsahuje‘ a to bez toho, aby za věc kladlo nějakou pravější podobu uchopované věci. Vědomí je u věci naprosto, není u žádného jevu vyjadřujícího či skrývajících pravější skutečnost. Tímto rušením duality bytí a jevu vylučuje intencionalita jedinou esenci, říká Sartre. Existence byla z hlediska tradiční filosofie chápána jako prostý fakt, že je něco přítomné, a jako takovou ji šlo uchopit pouze v analogii k esenci, k jejímu základu, jehož má být samostatnou realizací.²⁸ V intencionálním aktu však již je předmět naprosto. Vědomí je vědomím jsoucího jevu a *za* něj již žádná skutečnost kladená není.

Sartre tedy chce s termíny esence – existence pracovat jinak než tradiční filosofie. Termín existence používal pouze v souvislosti s člověkem a označoval jím nikoliv výskyt tady, ale celkový *způsob bytí člověka*, sice takový, že existence má ve svém bytí ke svému bytí vztah. „Existence je takové jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje ke svému bytí.“²⁹ Určující je tedy pro ní nějaký vztah k sobě sama, až na jehož základě se pak se vztahuje ke všemu dalšímu. Lépe řečeno, vztah k čemukoliv je zde proto, aby existence byla. Existence rozumí všemu, co je, ze zájmu o své existování.

Jak si existence rozumí? Uchopuje se jako jev, v jehož souvislosti hovoří o všem jsoucím? Říkáme: stůl je, tužka je, fenomenologicky pak vědomí se jeví tužka, stůl, sen, situace, pocit... O sobě však existence konstatuje: já *jsem*, aniž by přitom uchopovala nějaký jev já. V konstatování ‚jsem‘ nebo ‚já‘ se nese pochopení jiné než jevové skutečnosti. Sděluje se jím jiný, než předmětně uchopovaný a uchopitelný stav, sice stav bytí existence. Věci jako jevy mají charakter ‚být pro vědomí‘. Není zde však žádné já, které by bylo *pro* vědomí, protože už je to vždy vědomí, pro něž má již (cokoliv) být. Existence neuchopuje sebe jako jev, vědomí existenci nemá jako nějaký předmět, ale samo s ní splývá.

Je zde tedy nějaké nepředmětné pochopení sebe nejevové povahy a bytí jevové povahy. Předmětné vztahy nepředmětné chápání existence ukazují a dokazují, protože všechna jsoucna se ukáží v redukci jako jsoucí *pro* vědomí a zařazené do nějaké smysluplnosti světa jako domova člověka. Na základě toho, že používáme fenomenologickou metodu výpovědi, a toho, že existence se sama nemůže jako jev uchopit, musíme vycházet z jevové, předmětné

²⁷ Jenke, str. 109

²⁸ „Existovat znamená tedy pro věcně určené jsoucí, že stojí vně svých příčin na sobě samém. pojem existence ‚*esse rei extra causas*‘ je založen na výkladu problému kauzality v díle Aristotelově.“ Jenke, *FE* str. 102. Existence tedy může na základě působících příčin vystihovat esenci tady, ‚ve světě.‘ K tomu jsou zapotřebí 4 příčiny: látková, formální, účelná a působící.

²⁹ viz. poznámka 16

skutečnosti a z ní teprve usuzovat na to, co povahu jevu nemá. (Tento Sartrův specifický postup ukáží v následující kapitole.)

Co je tedy to, co se nejeví a co veškeré další jevení zakládá? Když se to nejeví, je to vůbec? K odpovědi se nedostaneme jinak než skrze jev.

- (1.) Mít vědomí jevu znamená nebýt tím, čeho jevem se jev jeví. Tzn. každé jevení vyžaduje nějaký odstup, mezeru. Jeví se mi kniha, tudíž nejsem touto knihou. Já je zde jako ne-předmět.
- (2.) Ruku v ruce s tím jde uvědomění, že pro tento jev jsem základem, že já ne-jev jsem tím, kdo nechává jevu zjevit se, tj. být pro mne. Tudíž je zde nějaká zápornost žádající si však nějaký obsah či podobu.
- (3.) Jaké je ono já vyvalené jako ne-já předmět? Formálně závislé na předmětu, jenž nechává zjevit. Principiálně však jiné, protože aby mohlo být vědomí ne-předmětu, musí *být* jako ne-předmět.

Tyto pouze elementární kroky Sartrovy dialektiky se snaží alespoň naznačit postup, kudy a jak se Sartre při hledání existence ubírá. Existence nějak je, ale jinak než jev, a právě jako taková se i sama chápe. Jakoby sama sebe existence nemohla přímo vědomě uchopit. Její bytí se odráží pouze na pozadí všech intencionálních aktů. Protože existenci nelze uchopit nijak přímo, říká Sartre: „existence je tím, čím není a není tím, čím je.“ Toto tvrzení, v podstatě princip a výsledek Sartrovy koncepce, se doufám podaří ukázat, či alespoň naznačit, v průběhu práce.

II. HLAVNÍ BODY SARTROVY ONTOLOGIE

1. Fenomenologická východiska

1.1. Některé, pro Sartra významné body Husserlovy fenomenologie, vymezení se vůči nim a Sartrova metoda

Výchozím bodem Sartrova fenomenologického výzkumu existence je Husserlova fenomenologie. I když si Husserl sám vypracování fenomenologie existence jako cíl nikterak nekladl, jeho úsilí k odhalení věcí samých podnítilo ve výzkumu existence mnoho filosofů. Husserl dokázal, že v běžném postoji, stejně však jako v teoretickém postoji vědy, přistupujeme ke skutečnosti neproblematicky na základě mnohých předsudků a skrytých netematických názorů. Na jejich základě dospíváme k neadekvátnímu chápání věci, pročež pro objevení pravé povahy věci či alespoň s nárokem na absolutní pravdivost výpovědi je třeba všechny tyto předběžné názory a soudy nahlédnout a uzávorkovat. Husserl proto navrhuje metodu *fenomenologické redukce*, tj. specifického postoje, kdy se pozorující zdrží veškerých soudů a přenechá vedoucí úlohu věcem. To, co se mu v tomto záporu, vlastním zdržení dává, se pak má čistě popisovat, tj. má se pouze vypovídat nepředsudčně o tom, co se ukazuje právě tak, jak se to ukazuje. Všechny danosti se tím promění na fenomény, skutečnosti vědomí. Popis různých aktů, které vědomí vykonává, má být možný díky fenomenologickému transcendentálnímu vědomí, které dokáže reflektovat vztahy sebe sama (jako světského vědomí) k věci. V této reflexi pak lze abstraktivně pracovat s rozdělením fenoménu na věc samu a vědomí, avšak i v tomto rozlišení zůstáváme na půdě imanence, kde vědomí (*cogito*) reflektuje samo sebe, jako vědomí jiného.³⁰ Husserl se soustřeďuje na podrobný rozbor aktů vědomí, tzn. na to, co přichází ‚od věci‘ a na to, co přichází ‚od nás‘. Postupnou redukcí nahlédnutých soudů usiluje dostat se k věcem. Mezi odmyslitelné soudy, tedy mezi předsudky, které věcem prisuzujeme a v jejichž hranicích se pak v běžném postoji pohybujeme, řadí například i soud o existenci věci.

Sartre do určité míry metodu redukce přijal. Maximálně stavěl na faktu, že člověk je svobodný k zaujetí indiferentního, nezávislého postoje, kdy může pozorovat skutečnost jako vědomou skutečnost a jako takovou ji zkoumat a popisovat, avšak jeho hlavním cílem bylo spíše než věci samy lépe odhalit *možnost a předpoklad* jejich jevení, ptá se tedy na *povahu*

³⁰ Stejný krok učinil Descartes, když hledal absolutní jistotu. Descartes, R.: *Méditations Métaphysiques, Flammarion*, Paris 1979, s. 71.: „Il est en ma puissance de suspendre mon jugement“ Odmyslel si vše, co odmyslet lze, až mu zbylo pouze neodmyslitelné já, které myslí. Já se stalo podmínkou jistoty a evidence, tzn. jisté se stalo, že je to, co já myslím, já cítím, já soudím atd. Avšak jistoty této imanentní skutečnosti se ihned vzdal ve prospěch transcendentního Boha, kterého kladl za nutnou podmínku možnosti existence nějakého já.

bytí toho, kdo či co může nechat věci jako jevy vyvstat. Věci v naivním postoji považované za o sobě přijímá v jejich soupatřičnosti s vědomím, ale ptá se dál po podmínkách jejich bytí a zejména po povaze bytí toho, co jim umožňuje takto se jevit. Ptá se, *jaké je to, čemu se může něco jevit*. Husserl podle Sartra tuto otázku, tedy otázku po bytí vůbec zanedbal, když se spokojil s možností reflektovat vědomé akty a jejich analýzou.³¹ Aby se dopracoval k tomu, jaké je to, co nechává věci jako jevy vyvstat, opouští Sartre po vzoru Descarta sféru imanence ve prospěch transcendence, tzn. přijímá dosud chápané fenomény jako věci samy (tzn. tak jak se jeví opravdu existující), a z nich se snaží odvodit povahu toho, co je jako takové nechává jevit se. Přijímá tedy vše, co se jeví, jako to, co prostě tak je, aby z tohoto bezprostředního a důvěřivě přijatého bytí vytěžil podmínku jeho jevení, tedy to, co ono „být“ říká. Z věcí proto, že nemůže obrátit pohled přímo na vědomí samo. Svou metodu nazývá postupem *regresivní analýzy* a „kombinuje (v ní, L.H.) popis bezprostředně přijímané skutečnosti jako jsoucí skutečnosti s transcendentální analýzou, tedy s analýzou jejích podmínek.“³²

Ptá se také spíše, *jaká* je povaha toho, co nechává věci vyvstat proto, že si nemůže položit otázku přímou „co to je?“. Odpověď ‚vědomí,‘ s níž se spokojil Husserl, v podstatě říká málo. Navíc otázka ‚co?‘ se zodpovídá většinou v souvislosti s nějakou předmětnou skutečností, ale intencionalita ukázala, že vědomí je vždy nepředmětnou podmínkou nějakého jiného kladeného předmětu, tudíž vědomí jako vědomí předmětu je zde vždy jako ne-předmět. Ptát se ‚co‘ znamená klást jinak nepředmětné vědomí na místo předmětu a tedy nedostávat se již k němu. Proto se Sartre ptá spíše ‚jak?‘.

Chyby zpředmětnění vědomí se podle Sartra dopustil v některých svých pracích i Husserl, když uchoopil transcendentální, fenomenologické vědomí jako subjektivitu. Fenomenologické vědomí umožňuje redukci a reflexi na vědomé akty, a zůstává samo nereflekтовáno jako jakési centrum, kde se veškeré vědomé akty jako akty téhož vědomí sjednocují. V některých pracích Husserl hovoří o tom, že toto transcendentální vědomí je oblasti transcendentální subjektivity, *pra-já*, které se uzavírá do empirického vědomí, aby se samo uvědomilo. Transcendentální já jako neoprávněný požadavek Sartra vylučuje a chce pracovat pouze s čistým pojmem vědomí, jež vykazuje určité charakteristiky. Výchozí bod, intencionalita, o subjektivitě mlčí. Ač vědomí může reflektovat vlastní předmětné akty a všechny chápat jako svoje, neznamená to ještě, že má nějakou podobu stabilní, pevné, stejnorodé subjektivity. Znamená to pouze, že je-li tu možnost *epoché* a zjevování, má vědomí určitou specifickou

³¹ viz. *Transcendence ega*

³² Jenke, str. 109

povahu, již máme odhalit. Mezi vědomím a věcí není rozdíl substanciální (já jako subjekt a svět), nýbrž rozdíl v bytí (téměř kvantitativní).

1.2 Vyzdvižení intencionality

Možnost regresivní analýzy tzn. možnost vycházet z jevu směrem k odhalení povahy vědomí umožňuje Sartrovi Husserlův „objev“ intencionality, tj. toho, že vědomí je vždy vědomím něčeho. Pokud je skutečnost fenomenální, tzn. jejím pólem je *vždy* vědomí, není zde žádný problém nevycházet od ní a neodvozovat od ní povahu vědomí; jevová skutečnost nijak neklame.

Článek *Intencionalita*³³ ukazuje, v čem a proč Sartre považuje intencionalitu za převratný princip. Podle Sartre intencionalita překonává věčnou diskusi idealistů a realistů o tom, nakolik může lidská mysl něco poznat, nakolik jsou poznané věci odhalené správně. Intencionalita ukázala, že vědomí je vždy *u* světa. Je-li vědomí vědomím věci, věc se nestává obsahem vědomí, není tomu tak, že by v imanenci vědomí byly nějaké obrazy, seskupené počítky smyslové danosti. *Ve* vědomí nemůže nic být, protože pak by nebylo transparentní a volné ke vztahu, ale zahlceno obrazy. Vědomí je naopak venku, u věci, u světa.³⁴ Transcenduje neustále, nikdy se nedrží nikde uvnitř. Vědomí a svět jsou zároveň a spolu a protože je svět plný pozitivních jsoucen, musí vědomí vykazovat spíše negativní povahu. „Uvnitř vědomí“, nějaký obsah vědomí nelze myslet. Stejně tak nelze uvažovat vědomí a svět jako rozdílné a samostatné substance, protože *je* zde vždy *vědomí světa*.

Intencionalita vylučuje jak realistické, tak idealistické hledisko. Realismus velmi zhruba říká, že existuje nějaká věc o sobě, jež vědomí jakožto vědomí nemůže nikdy zcela uchopit, protože ji může jen v různých stupních poznat. Opravdová věc má existovat jako obecina mimo vědomí a nezávisle na něm.³⁵ Idealismus zase vidí věc pouze ve vědomí.³⁶ Říká, že není žádné bytí o sobě, je jen vědomá věc. Intencionalita oba názory přemostňuje. Spokojuje se s fenomenálním prostředím, kde jev je prostě jevem toho, čeho se jeví.

1.3 Předběžný nástin Sartrova pojetí vědomí a já

Co zatím vyplývá z toho, že vědomí je vždy intencionální? Co lze zatím o vědomí říci? Vědomí je cosi, co chápeme jako podmínku jevu. Kdyby nebylo, nic by se nejevilo. V

³³ *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. Vyšlo v roce 1939 v La Nouvelle Revue Française. Český překlad v Filosofický časopis 2001/4.

³⁴ „Vědomí a svět jsou dány zároveň: svět, který svou podstatou zůstává vně vědomí, se k ní vztahuje.“ Str. 619

³⁵ *Filosofický slovník od A do Z*, heslo Realismus. Kolektiv autorů. Nakladatelství Svoboda, Praha 1985.

³⁶ Tamtéž, heslo Idealismus

Transcendenci ega, díle vědomí věnovaném, Sartre ukazuje povahu vědomí reflexí intencionálního aktu. Ukazuje, že je zde vždy vědomí věci, tzn. věc a její podmínka. Tato podmínka však není žádný předmět, ale není to ani žádné já, které kladl Husserl či Descartes. Sartre říká, že pokud je vědomí vždy vědomím něčeho, nemůže se v intencionálním aktu vyskytovat žádné já, protože by mu zaclánělo, pokud by jej vůbec umožňovalo. Vztah vědomí k věci nemá mít strukturu já - věc, ale vědomí - věc. Věci světa mohou vyvstat, právě proto, že vědomí je u nich, nikoliv u svého já. „Kdyby (já, L.H.) existovalo, odtrhávalo by vědomí od něj samého, rozdělovalo by je, vsouvalo by se do každého vědomí jako neprůhledná deska. Transcendentální já je smrt vědomí.“³⁷ Sartre odmítá transcendentální danost chápat jako ego, tedy nějaké jednotné, identické já, proto musí vyřešit otázku transcendentální danosti, tedy co vlastně umožňuje chápat vědomí jako *své* vědomí v jednotě jeho různorodých aktů.

Když je vědomí vědomím nějaké věci, je to ono, kdo ji jako právě takovou nechává vyvstat; je vědomím „thetickým“,³⁸ věc v jejím bytí specificky kladoucím. Říká „toto je tužka“ a chápe ji jako věc „o sobě“, tzn. jako transcendentní objekt vědomí. Podle Descarta by to bylo já, (odkázané na existenci dobrotivého boha), které by správný soud o existenci tužky učinilo a podle Husserla svým způsobem taktéž.³⁹ To však Sartre vylučuje, protože by zde nebyl akt „vědomí tužky“, ale vědomí „já mám vědomí této tužky.“ U Sartra zůstává pouze *apersonální vědomí*. U věci je vědomí samo bez já. „Pro nás je důležité to, že nerozlučná syntetická totalita, jenž by stála sama na sobě, by jako svůj základ nepotřebovala žádné (konkrétní a jednotné, L.H.) X, pokud by byla reálně a konkrétně neanalyzovatelná.“⁴⁰ Je-li zde vědomí předmětu, nemusí to ihned implikovat pevné já. Tak tomu nemá být alespoň na základní úrovni vědomí. Vědomí může podle Sartra být ve třech modech, třech podobách.⁴¹

Na první úrovni je vědomí vždy vědomím něčeho, tedy je jakoby venku, u věci, ve světě. Tak víme o tužce, knize, situaci, druhém člověku atp. Vědomí jakoby splývá s tím, čeho vědomím jest, vůbec zde jako vědomí nevystupuje. Vystupuje zde pouze svět. (1.)

³⁷ Sartre: *Vědomí a existence. Transcendence ega*, str. 15.

³⁸ Tamtéž

³⁹ Husserl: *Idea fenomenologie*: „jako přirozeně myslící člověk se podívám na vněm, který právě prožívám, pak jej vzápětí a téměř nutně apercipuji (to je fakt) ve vztahu ke svému já; vněm je tu jako prožitek této prožívající osoby, jako její stav, její akt; obsah tohoto vněmu je zde jako to, co je jí obsahově dáno, co vnímá smysly, čeho je si vědoma a co se integruje spolu s prožívající osobou do objektivního času. Takto apercipovaný vněm a vůbec cogitatio je psychologický fakt. Je apercipován jako datum v objektivním čase, náležející prožívajícímu já, tomu já, které je ve světě a jehož čas trvá.“

⁴⁰ *Transcendence ega*, str. 35

⁴¹ Jde jen o jakýsi vhléd, nástin různých, vzájemně se nevylučujících modů, komplexností vědomí. Tyto polohy lze přirovnat k úrovni vody, na dně je písek, dno, poté hluboká voda, nakonec vlny. Moře zůstane takto „složeným“ mořem, jakkoliv hluboko se potopíme a jakoukoliv vrstvu zrovna analyzujeme. Každá úroveň má pochopitelně svá specifika.

Na hlubší rovině lze říci, že vědomí si samo sebe uvědomuje, aniž by se reflektovalo. Pouze tím, že je vědomím něčeho jiného, si je sebe vědomo jako ne-předmětu. Vztahem k jinému, má vědomí k sobě zvláštní *vztah*, samo je u sebe, ví specificky o sobě. Bez toho, aby se znalo, bylo samo sobě předmětem, chápe se samo tím, že je u jiného jako jeho jiné. Při vědomí transcendentního předmětu si je samo sebe vědomo. Kladením předmětu samo sebe *chápe* jako *vědomí* tohoto předmětu. Nepředmětné vědomí sebe skrze vědomí věci nazývá Sartre *prereflexivní* (2).

Tímto dvojím způsobem vědomí vždy je. Setkává se s věcmi a to zcela přirozeně jako jejich jiné. Vztah k jinému umožňuje vědomí být samo u sebe jako já-ne-předmět, a v tom spočívá bytnost vědomí, máme-li ji nějak z intencionálního aktu uchopit. (viz. II.2) Vědomí *je*, když je vědomím věci.

Vědomí může mít ještě třetí stupeň, když samo sebe *reflektuje*, obrací se na sebe jako na předmět poznání, a tím se samo klade, stává se sobě předmětem. Dostává tím pevnou formu, nějaký tvar, ale není to forma bezprostřední. Vědomí se v reflexi neuchopuje bezprostředně, (tak jako obvykle tj. ve 2. stupni), nýbrž jako reflektované vědomí, což už je něco jiného. Reflektované vědomí navíc nikdy není vědomí celé, vždy zůstane nereflektovaná část. (3.)

Až reflexivní akt *vytváří* představu pevného já.⁴² I při reflexi si však vědomí uvědomuje, že to, co chápe jako já, mnohonásobně překračuje. Jinak řečeno reflektující vědomí zůstává samo nereflektované a jeho úplná neuchopitelnost dokazuje prioritu základnějších, nepředmětných stupňů sebe sama. Samotné vědomí, takové jaké opravdu je, se nemůže nikdy v reflexi zcela uchopit a uzavřít do formy já, protože taková reflexe je vždy předmětný a zpředměťující akt.

Protože reflexivní akt dává v reflektovaném vědomí vzniknout něčemu takovému jako je jáství, nejde při něm o nějakou proměnu naivního přístupu k uvědomělému a evidentnímu přístupu. Evidenci zaručuje samo vědomí i v jednoduchém aktu. Sartre uvádí příklad, kdy je čtenář zabrán do četby. Jeho vědomí je zprvu zcela v knize, u významů slov a představovaného smyslu, při této četbě vědomí uchopuje významy slov, čtené skutečnosti (1) o sobě, při tom samo nekladouce o sobě ví (2). Ve třetím kroku se vědomí na sebe může obrátit a reflektovat se jako čtoucí. Až tehdy vzniká představa nějakého pevného já, které má akty vědomí vykonávat. Odkud se bere? Podle Sartra vzchází ze vzpomínky, reflexe na

⁴² TE, Str. 36

všechny minulé akty zaštitěné ale nikoliv původně sjednocené v já. V *Transcendenci ega* Sartre ukazuje ego jako jeden z předmětů vědomí vyvstalých ve světě.⁴³

V tomto díle Sartre pracoval metodou redukce a jako podmínku jevení kladl „neproblematické“ apersonální vědomí, tedy abstraktní princip, společný všem vědomým bytostem. *Bytí a nicota* již vědomí více konkretizuje. Regresivní metoda spíše ukazuje, že transcendentní oblast je pro každou existenci jiná, sice někde situovaná, časová, příp. povahově jiná, tj. má u každého jinou zkušenostní formu. Personalizované vědomí však Sartra nenutí opustit závěry dosažené v *Transcendenci Ega*, protože přes komplexnější záběr chybí i personalizovanému subjektu pevné centrum, nějaké určité já.

Tato kapitolka měla za cíl zdůraznit několik fakt: A. Vědomí je pouze společně s něčím jiným. B. Vědomí se samo v tom, jaké je, nikdy nemůže zcela čistě uchopit, a *přesto o sobě vždy již jako o vědomí nepředmětně ví*. (je tedy nějak odlišné od předmětu) C. Neznamená to však nějakou subjektivitu, já kvalitativně odlišné od zjevovaného, ale specifickou povahu vědomí, které se může cele uvědomovat jen když je u jiného, tj. venku u světa. Není to transcendentální já, co je u věci a co zajišťuje jednotu všech prožitků či umožňuje provádět reflexi a redukci, ale prostě vědomí. Jednotu zajišťuje svět, identita věcí.

2. Problém bytí

Protože Sartre pracuje na půdě fenomenologie a podtitulem *Bytí a nicoty* mu je „pokus o fenomenologickou ontologii“, tzn. ptá se primárně po bytí, snaží se nějak blíže uchopit to, čím se zabývá a od čeho se máme k bytí dostat, tedy jevy. Člověk je bytost určená vědomím, vnímá svůj svět a pohybuje se v něm vždy jako vědomá bytost. Bylo by proto snad oprávněné říci, že člověk žije uzavřen do vědomého světa, tedy vznést námitku solipsismu. Avšak pro Sartra zůstává toto uvažování příliš v mezích metafyziky, které neusiluje než překonat. S intencionalitou se snaží zrušit myšlení typu vědomí - bytí, já - svět, bytí - jev a jiná další opozita. O skutečnosti, v níž se dennodenně pohybujeme, nesmýšlí jinak než o jevové, tedy vždy vnímané vědomím, ale zároveň nevidí důvod, proč by nebylo možné hovořit o ní jako o jsoucích. Lidé se pohybují v jevovém světě, ale svět samotný takový prostě je, jen se nám různými způsoby jeví. Všechny způsoby tohoto jevení jsou správné, čili není zde žádná pravá bytnost jevu. Jsoucnost pak není výkonem vědomí, jedním z mnoha soudů, jež vědomí vnímanému světu přisuzuje, ale prostá skutečnost, opravdové bytí, právě u něhož vědomí je a

⁴³ *TE*, Str. 36: „Pro Kanta i pro Husserla je „já“ formální struktura vědomí. pokusili jsme se ukázat, že „já“ nikdy není čistě formální, že je vždy – a to i tehdy, chápeme-li jej abstraktně – nekonečnou kontrakcí materiálního jáství.“

jež vědomí umožňuje. Vše, o čem říkáme, že je, jednoduše je a to, že to necháváme vědomě zjevit, je jen důsledkem ne-plné jsoucnosti vědomí, které na plnosti bytí „parazituje.“

Ať se však Sartre vědomí a svět snaží spojit jakkoliv, stále se mu to příliš nedaří, protože výchozí bod jednoduše musí mít jiné charakteristiky než vše, co nechává zjevit, stejně jako jev musí vždy zůstat pro každého jevem toho, čeho jevu se jeví.

2.1 Jev

Bylo řečeno, že vědomí je, dokud je vědomím něčeho, dokud má jev. Fenomén vědomí, jsoucí právě tím, čím je, neodkazuje někam za. Fenomén nemůže být protikladem či skrýší bytí, protože jen o něm říkáme, že je. Jev nic neskrývá, naopak, odhaluje podstatu tak, že *je sám podstatou*. Sartre říká, že věc sama, která se jeví je „řada jevů je spjata důvodem, který nezávisí na mém mínění a na mém uznání.“

Aby mohl být jev jevem něčeho, musí zde zůstat zachováno určité rozlišení, specifikum že má být jevem toho čeho. Proto Sartre zavádí dualitu konečno-nekonečno. Jednotlivý jev, například zde proti mně stojící kniha, je konkrétním konečným projevem nekonečně mnoha možných způsobů projevu knihy. Tento jev je ukázkou nekonečně mnoha různých jevů. Tyto projevy na mne nijak nezávisí a nejsou ani nijak metafyzicky dány. Každý konkrétní jev v sobě nese i poukaz na nekonečnou řadu, proto se nevyhýbá své podmíněnosti a omezenosti, zůstává jevem, nicméně nese v sobě nějak svou identitu, sice že je jevem toho, čeho se může nekonečným způsobem jevit.

Sartre, ač se tomu bránil, se musel vypořádat s základním rozlišením bytí a jevu, tedy toho, proč a jak se každý konečný jev jeví jako *jsoucí*, tedy že hrnek *je* stejně jako kniha. Zavádí proto dualitu bytí jevu a jevu bytí. Bytím jevu má na mysli právě to, že jev je nekonečným uzavřeným do konečna, konečným jednotlivým projevem nekonečně možných způsobů projevu. Jevem bytí míní pak tu skutečnost, že ať se nám každému jeví cokoliv, všichni nějak víme o tom, že se nám jeví bytí, neboli uvažujeme tak, že vše jevící se je a vztahujeme se k tomu tak. Jevem bytí myslí všeobecnost bytí všeho jevícího se.

Je tedy jev? Ano, je jako jev (nekonečno v konečnu). Se samotným bytím jevu (tedy u Sartra jevem bytí) se člověk nejlépe setkává v určitých způsobech svého naladění.

2.2 Bytí v sobě

Vše, co se nám jeví, a o čem říkáme, že je, prostě je. V bytí netřeba hledat nějaký problém. Naopak, je tak jednoduché, že ho nelze nijak analyzovat. Metafyzická kategorie jsoucna u Sartra jev bytí znamená prostou identitu, setrvalost v sobě.

Sartre říká: „Bytí je transfenomenální.“ Vědomí je u jevů a tyto jevy jsou právě tak, jak u nich vědomí je. Jejich bytí: „není ani vlastností předmětu, postizitelnou jako ostatní jeho vlastnosti, ani není jeho smyslem.“⁴⁴ Bytí je prostě bytí, je v sobě a nelze o něm mnoho říci: „Je to bytí zaplněné samo sebou, masivní, neprůhledné, bez důvodu, jakoby navíc.“⁴⁵ Surovost, neprostupnost a nesmyslnost tohoto bytí člověk chápe nejlépe při určitých způsobech svého naladění, např. při pocitu hnusu, nudy, odporu. Tehdy vůči němu bytí vyvstává jako nepřekonatelné, neprostupné, nesmyslné. „Bytí v sobě nemůžeme naprosto z ničeho odvodit, nemá žádný vztah, prostě je a potud je kontingencí, zcela nahodilé, nezdůvodněné.“⁴⁶ Veškeré otázky typu „proč je, co je a jak je“ klade bytí až bytí pro sebe.

2.3 *Bytí pro sebe*

Naproti tomu to, čemu se ono neprostupné a jednoduché bytí může jevit a jeví, není stejně jako ono jevené. Proto snad mu může připadat jeho prostá jsočnost tolik nudná. Vědomí má povahu zcela opačnou než bytí v sobě. Vědomí je pro sebe, tzn. nikoliv v sobě, ale pro-sebe, tzn. tak aby bylo, jeho povaha je činná. Vztahuje se k jinému, k bytí, *aby* samo mohlo existovat, tzn. uchopovat se, vnímat se, vědět o sobě. Tím, že má vědomí bytí (jiného), samo je. Znamená to také, že vědomí opravdu je, ale jen jako parazit jsočna. Bližší mu je nicota, totiž prázdnota, absence, „dřímající v jeho srdci“, která podmiňuje (negativní) vzdech k jinému a umožňuje odstup, který tak vědomí k sobě může mít. Proto je vědomí sebe-vědomé, ale nepoznává se předmětně nýbrž nereflektivně, neustále, jakoby mimoděk.

Nicota uvnitř vědomí podmiňuje negativní vztah k čemukoliv dalšímu. Vědomí samo se chápe vždy jako pól předmětnosti a zároveň jako jeho nezávislá negace. Nicota uvnitř vědomí vytváří prostor a odlišuje vědomí od vědomí věci. Vědomí pak o sobě ví, aniž by se znalo jako předmět, protože se zná jako nepředmětné vědomí předemětu. „Vědomí není nějaký specifický druh poznávání, nazývaný vnitřním smyslem nebo poznáváním sebe sama, nýbrž je to dimenze transfenomenálního bytí subjektu.“⁴⁷

Bytí pro sebe má časovou povahu.

2.4 *Bytí v sobě a pro sebe*

Vědomí i věci jsou, oba však jiným způsobem. Jejich povahy jsou pro Sartra protichůdné. Přesto však oba - vědomí i jev - jsou. Jak myslet jejich bytí jako jedno? „Bytí pro sebe a bytí

⁴⁴ *Bytí a nicota*, str. 15

⁴⁵ viz Novozámská: *Existoval existencialismus?*

⁴⁶ *Bytí a nicota*, str. 15

⁴⁷ Str. 17

v sobě jsou spojeny syntetickým poutem, jímž je samo bytí pro sebe. Neboť bytí pro sebe je pouze čistým nicováním bytí v sobě. (...) Bytí pro sebe nemá jinou realitu než tu, že je nicováním bytí. Svou jedinou kvalifikaci získává tím, že je nicováním individuálního a zvláštního bytí v sobě, a ne nicováním bytí vůbec.⁴⁸

„Pokud je bytí pro sebe svým vlastním nicováním, pak existuje jako jednota svých tří časových ex-tasí.“⁴⁹

3. *Problém nicoty*

Řekla jsem, že vědomí, samo ne-jsoucí v sobě, má spíše blíže k nicotě než k bytí, tzn. nějak nicotu chápe. Sartre říká, že nicota „vpadá do bytí díky vědomí“, nebo že „nicota dříme uvnitř vědomí.“ Jak tato tvrzení myslet?

Předně je patrné, že koncept svobody, který Sartre rozvíjí a který je taktéž základem pro Descartovu či spíše Husserlovu fenomenologie tkví v tom, že subjekt dokáže od své angažovanosti ve světě zaujmout odstup. Dokáže provést redukci, zdržet se soudů a všechny do jednoho reflektovat jako nezávislé na něm. Už při tomto zdržení vystupuje do patnosti odstup, jakási prázdnota oddělující fenomenologovo transcendentální vědomí a světské vědomí či vědomí světa. Odstup umožňuje neangažovanost, nezávislost na jakémkoliv prostředí či já. Toto je právě moment, kdy Sartre hovoří o nicotě uvnitř bytí. Přestože nelze tento odstup, nicotu nějak předmětně uchopit jako například nějaký „akt vědomí“ nebo věc světa, přirozeně ji chápeme. Sartre ji pak jako důležitý problém tematizuje. Tato nicota totiž hraje principiální úlohu pro vědomí světa, díky ní existuje odstup, uchopení věci a naše nesplynutí v identitu s bytím, s jevem, ani s já.

Že se jedná právě o nicotu, a ne nějaký záhadný ale možný stav beztlíže Sartre vyvozuje na základě zproblematizování možnosti otázky. Každá otázka si totiž žádá, aby tazatel měl možnost téhož *odstupu* od toho, na co se ptá, Sartre říká ‚od bytí‘. Uvnitř naprosté positivity žádná otázka nevznikne. „Každá otázka předpokládá uskutečnění nicujícího odstupu vzhledem k danosti, jež se takto stane pouhou představou, oscilující mezi bytím a nicotou.“⁵⁰

„Otázka odkazuje na nicotu,⁵¹ vyžaduje již jistou formu absence toho, nač se ptáme. Tato absence jako chybění znamená nicotu. Nicotu tedy prozrazuje negace. Otázka vyvstává jen pro vědomí. Podle Sartra je to právě „permanentní možnost nebytí v nás a mimo nás (co, L.H.) podmiňuje veškeré tázání o bytí. (...) A je to zase nebytí, které vymezuje odpověď: co bude

⁴⁸ Str. 701

⁴⁹ Str. 557

⁵⁰ Str. 61

⁵¹ Str. 67

bytí, to nutně odráží na pozadí toho, co *bytí není*.⁵² Každá otázka v sobě nese možnost negativní odpovědi. Možná totiž to, na co se ptáme, vůbec není, stejně jako „na naší straně“ není odpověď. Pokud toto není, musí být nicota možná a není možná jinde, než ve vědomí. „Musí existovat *bytí*, jehož prostřednictvím přichází nicota k věcem.“⁵³

Sartre se tedy domnívá, že tato nicota umožňuje a zakládá negaci, a zpětně že negace ukazující se v každé otázce, ale i každém intencionálním aktu prozrazuje nicotu. Negací Sartre rozeznává několik druhů. Nejprve negaci základní, kdy s jakýmkoliv vnímaným či jeveným předmětem jde ruku v ruce vědomí *ne-já*, tj. předmět nejsem já. Znamená to ale také, že akt není jen ‚kniha = *ne-já*‘ nebo ‚sen=*ne-já*‘, ale také já jako ‚tělesný objekt (jev) v situaci = *ne-já*‘. Pomlčka v *ne-já* je záměrně, protože se lze ptát, nakolik je právě transcendentální vědomí, tedy to, co ‚já, (konkrétní známou osobu v situaci reflektuje) stále já. V kapitole 1.3 jsem ukázala, že dle Sartra nikoliv a že právě souhlas s tím kritizuje na Husserlovi.

Další pohyb negace vykonává vědomí, když odlišuje jednu věc od druhé. Chápe tužku tak, že jí rozumí jako *ne-já* a *ne-kniha*, *ne-stůl* atd. Nejproblematictější pohyb negace spočívá však právě v celkovém vztahu vědomí k sobě. Vědomí se nepředmětně chápe jako jiné než jako jev já v situaci a vykonává pohyb k udržení tohoto poměru mezi sebou a věcí (tělem), protože jen takový stav udržuje jeho existenci. Sartre říká: „*Bytí*, kterým nicota přichází na svět, musí *nicovat nicotu* ve svém *bytí*; ... *Bytí*, jímž přichází nicota na svět, je to *bytí*, u něhož v jeho *bytí jde o nicotu* tohoto jeho *bytí*: *bytí*, kterým nicota přichází na svět, musí *být svou vlastní nicotou*.“⁵⁴ Proto nejenže je možný odstup od jakékoliv situace, kde se jako já nacházím, ale tento odstup je udržován tím, že probíhá pohyb k jeho stálému zajištění ze samotné povahy vědomí. Touto povahou je časový charakter vědomí, tzn. jak předvedl Husserl ve *Fenomenologii vnitřního časového vědomí*,⁵⁵ jakýkoliv nový okamžik se plynule začleňuje do smysluplné souvislosti již prožité minulosti v předjímání následujících okolností. Temporální ráz udržuje všechny časové roviny v jedné ose a tak podle Sartre umožňuje charakter vědomí být *při*, tedy nikoliv být v přítomné situaci jako to, co se zde odehrává, ale naopak chápat situaci jako to, co probíhá před stálým, stabilním pohledem pozorujícího, přítomného vědomí času. Časový charakter zakládající možnost *při-tom* *bytí* vědomí je zároveň základním odstupem a podmínkou negativního soudu o přítomnosti, kde se subjekt vždy nachází, ale není jí. Právě to, že jí není, umožňuje jeho časové rozpětí. Moment na ose času

⁵² Str. 42

⁵³ Str. 60

⁵⁴ Str.60.

⁵⁵ Husserl, E.: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, překl. V. Špalek, W. Hansel, Ježek, Praha 1996

nejdůležitější je pro Sartra budoucnost, protože k ní se směřuje, k ní vědomí překračuje a do ní začleňuje každý nový moment, tzn. z ní interpretuje význam každé prožité zkušenosti. Člověk se tak vykládá z budoucího rozvrhu a právě projekt (překrok) zpětně opět umožňuje chápat přítomnost a jsoucnost subjektu jako jeho něco a „ještě ne“. Znovu tedy, časový ráz umožňuje odstup od přítomnosti, bytí při situaci a zároveň negaci této situace a sebe v ní jako nedokonalého vyjádření projektu a pouhý moment na cestě k jeho dosažení.

III. J E D N Á N Í

Po poněkud zapeklité, leč nezbytné ukázce Sartrovy ontologie bych se nyní ráda vrátila k Sartrově praktické filosofii, která byla konec konců motivem pro napsání této práce. Na začátku stála otázka po možnosti bezpodmínečné volby a Sartrův apel na naši naprostou zodpovědnost za život vlastní i život ostatních, proklamovaný v díle *Existencialismus je humanismus*. Stejná naléhavost činu přebírající absolutní zodpovědnost za svět zřetelně vystupuje i v jeho nefilosofických dílech, např. v *Mouchy*, *Vězňové z Altony*, *Za zavřenými dveřmi* ad.⁵⁶ Zároveň se však právě zde, v konkrétních situacích románových či divadelních postav, ukazuje problematičnost volby; absolutní svoboda nepodmíněná v posledku neexistujícím já, minulostí, názory ani soudy ostatních má učinit zásadní krok, sice volit, rozhodnout se k činu, který navždy ovlivní povahu existence a jejího světa. Je takové naprosto svobodné rozhodnutí možné? Nebo také, není jako ničím nedeterminované zcela bezdůvodné a nahodilé? Jak může mít takové rozhodnutí pro člověka naprosto zásadní význam, když při dalším momentu rozhodování – má-li člověk zůstat stejně autenticky svobodný – může nabýt zcela jinou, třeba i opačnou povahu? Moment a okolnosti volby mi v Sartrově koncepci připadají problematičné. Připustit totiž, že život má být souborem zcela nahodilých a disparátních momentálních rozhodnutí, odporuje žité zkušenosti.

V této části se konečně zaměřím na to, co znamená v Sartrově koncepci jednání a jak lze v rámci něj myslet volbu. Ukáže se, že Sartre, jakkoliv se to tak může jevit z díla *Existencialismus je humanismus*, nemínil volbou něco naprosto svévolného, co by si člověk mohl kdykoliv zmyslit a podle toho jednat. *Bytí a nicota* ukazuje hlubší založení volby a s tím možností jakési souvislosti života ovlivněného *fundamentální volbou projektu*.

⁵⁶ Sartre: *Mouchy: drama o třech dějstvích*. Překlad Vrba. Orbis, Praha 1964. Sartre: *Vězňové z Altony*. Překlad Patočková. Dilia, Praha 1961.

1. Pobyť ve světě

Pro vymezení jednání je nutno definovat jsoucno, které jedná. V předchozí části jsem se spíše zaměřovala na vysvětlení principu vědomí, v této části bych se již měla zaměřit na existenci jako takovou. Již v úvodu práce zaznělo, že Sartre v *Bytí a nicotě* nikde explicitně metodicky nerozlišuje mezi vědomím, lidskou realitou, svobodou, pobytem a existencí. S termíny pracuje tak, že je často zaměňuje a ztotožňuje. Vyplývá to z jeho neochoty postupovat klasickou filosofickou cestou vymezit nejprve termíny, s kterými se pracuje, jako něco přesného a jasného. Mám-li však zde neztratit „půdu pod nohama“, (což se v tuto chvíli poněkud ztěžuje úvodem), ráda bych rozlišila či alespoň ukázala vztah dvou termínů, sice vědomí a pobytu, protože jejich záběr není u jiných filosofů tak samozřejmě ztotožňován. Hovořit o jednajícím vědomí také není příliš srozumitelné.

Zeptám se, proč vlastně nikde k přímému rozlišení a definování v *Bytí a nicotě* nedošlo. Zdá se mi, že odpověď se skrývá v postupu, jaký Sartre v díle sledoval, jak postupoval. Začal-li ihned přímo odmítnutím duality bytí a jevu v návaznosti na Husserlovu intencionalitu a vyvodil-li z toho předmětnou nicotu vědomí, soud typu „vědomí je“ nebylo možné nikde provést. Spíše bylo nutné ukázat, *jak* vědomí jako nicota v jím zjevovaném světě *existuje*. Protože vědomí *nějak je* a bytí lze uchopit pouze díky nicující povaze vědomí, jde o to proniknout do dialektiky a střetávání se a zápasu jsoucího s nejsoucím, bytí s vědomím.

Vědomí se ve světě neobjevuje jen tak, samostatně. Usuzujeme na něj jako na negativitu a podmínku toho, co vůči nám jako kladné vystupuje ve světě. Vůči nám neznamená pouze vůči reflexivně a abstraktně uchopené povaze bytí tohoto vůči čemu, ale vůči celkovému *už* ve světě jsoucím jsoucnu sice pobytu, jsoucnu, které vykazuje určité fakticky vykazatelné charakteristiky. Pobyť znamená již být ve světě a to v Sartrově případě po způsobu vědomí, tzn. „ze strany“ vědomí řečeno, vědomí se vidí jako bytující, ve světě fakticky jsoucí (i když jeho povaha je zcela jiná) a právě proto, že jeho povaha je zcela jiná, samo vůči svému bytí tu vystupuje negativně, nicuje svět i sebe (to jsoucí tady), aby si uchovalo svou svobodu, a celý tento pobyť tady. S takovouto negativní povahou je zde, protože jinak by vědomí nebylo. *Negativní vztah ke svému bytí ve světě představuje možnost uskutečňování a pobývání vědomí v bytí.* Proto „mu jde ve svém bytí o jeho bytí.“

Pobyť je tedy vědomá existence. Ocítá se vržen ve světě, smysluplném díky němu a pro něj. Svou vrženost si sám nezvolil. Pokud by se měl sám rozhodovat o tom, zda bude či nebude, musela by za první možnost nebýt pro pobyť stejně reálná jako to, že je, za druhé by zde musel předcházet nějaký bod, odkud by pobyť vyvstal jako rozhodující se o svém bytí. Ocítnout se v tomto bodě opět vyžaduje nějaký předchozí, a tak dále, a hledání počátku vede k postupu do

nekonečna, proto Sartre určuje za nezbytné to, že pobyt je do bytí bez výběru prostě vržen a nemůže být svou vlastní příčinou. Nezbyvá mu než se v něm zorientovat, pakliže se nerozhodne pro návrat do nebytí v podobě sebevraždy. Tento krok již však vyžaduje svobodné rozhodnutí. Jakmile se člověk v bytí ocitá, nabývá zde vědomí a s tím i svět, přichází a odkrývá svou povahu, již je být svobodným. „Nic mi nemůže nabídnout jistotu proti mně samému, jsem odříznut od světa i od své esence nicotou, již jsem, *musím* realizovat smysl světa i smysl své existence: rozhoduji o něm, sám, bez ospravedlnění a bez omluv.“⁵⁷

Jak o světě rozhoduji? Stejně jako je kniha smysluplná ke čtení, piano na hraní, tabák ke kouření, uchopuje pobyt jako nějak smysluplný v celku svět. Svět se mu ukáže v takové smysluplnosti, jaké dává pobyt smysl sám sobě ve své budoucnosti. Vědomí se nemůže jako smysluplné uchopit přímo jako faktický pobyt,⁵⁸ proto tak činí přes budoucnost, přes ještě nejsoucí cíl, vůči němuž se celý svět a život v něm projevuje jako nějak smysluplný a hodnotný. Svět má smysl pro realizaci ještě nejsoucího cíle a to takový, jaký se jeví v jeho světle. Proto pobyt existuje činně, překračuje a překonává záměrně všechno dané k tomu, co zatím není. Uchopuje to, o čem říká, že je, ve světle nejsoucího cíle. Postojem v každé situaci je touha po tom ji *změnit* a zrealizovat to, co ještě není. Pobyt je na světě jako projekt smysluplnosti, aktivně usilující o své dosažení.

Důležitým se zde ukazuje časový rozměr, který pobyt k sobě má. Nejsoucí přichází z budoucnosti a jako projekt. To, k čemu pobyt směřuje, osvětluje to zatím byvší, tedy přítomné a minulé. Přítomnost vyvstává jako setkání budoucího s minulým, nicoty s fakticitou. Ve světle budoucího cíle, o nějž jde, pro nějž se žije, se vlastním způsobem ukazuje i přítomnost jako hodnotná nebo nikoliv; u Sartra se však každá přítomnost ukazuje jako nehodnotná, protože je znicována, znegována napnutým očekáváním budoucího.

Sartre časovou strukturu podrobně rozpracovává v druhém oddílu *Bytí a nicoty*. Říká, že „vědomí má vnitřní časovou strukturu, totiž samo si dává jednotu v plynutí, když umožňuje klást předměty mimo sebe a v trvání se chápat jako jejich jednota tím, že neustále sjednocuje, syntetizuje minulá vědomí s vědomím přítomným.“⁵⁹ Vědomí je s každým novým

⁵⁷ 4.oddíl

⁵⁸ Tím by se člověk zvěcnil. Pobyt k tomu má přirozeně stále tendence, protože svobodný charakter jeho bytí na něj klade nesmírnou zodpovědnost za každé rozhodnutí o způsobu jeho bytí. Stále tedy má tendence se uchýlovat k nějaké interpretaci sebe a dávání si smyslu v přítomnosti, což má podmínit jeho chování. Často se uchopuje jako vědomí funkce, například jako ředitel podniku Ředitel si říká: situace si ode mne vyžaduje takové a takové chování. Nemohu se chovat jinak, nedovoluje mi to má funkce. Tak se vědomí zvěcňuje, odcizuje se samo sobě, své přirozenosti. Stejně je to, když člověk zvěcni nějakou svou vlastnost. Říká si: „no jo, to jsem celý já, ustrašený a stydlivý. Tyto moje vlastnosti, „moje přirozenost“, mi nedovolují jednat.“ Nejhorším případem je, pokud se člověk zcela uzavře do klece takovýchto svých determinujících vlastností a zvykne si na ně, tzn. přijme je za své. Sartre chování podobného typu nazývá *mauvaise foi*, neboli neupřímné bytí.

⁵⁹ *Vědomí a existence*, str. 25.

prožitkem celé, „nese“ v sobě minulost prožitého a předjímá nastávající - nejsoucí. Vědomí *se* v čase sjednocuje, „tvoří tedy individuální a syntetickou totalitu, jež je zcela izolována od jiných totalit téhož typu, a „já“ může být zjevně pouze výrazem (nikoliv podmínkou) této nekomunikovatelnosti a niternosti vědomí.“⁶⁰ Vědomí času tedy dává pobytu jakousi jednotu, osobitost a individualitu, zároveň ale zůstává svobodné. Nabývá zkušeností, ale aniž by v něm zůstávaly jako obrázky z alba. Vědomí je vždy cele, je *syntetickou totalitou*. V každém vědomém aktu je zároveň minulost i budoucnost, avšak přítomnost, moment jejich setkání, je vždy okamžikem svobody.

Bytí o sobě, to, co již je, a bytí pro sebe, co ještě není, se setkávají jako protikladné, protože to, co je, *není* v žádném případě pobyt celkově vyčerpán. Způsobem bytí pobytu je proto aktivní usilování, touha po změně daného, tedy aktivní a tvůrčí přístup k němu za účelem realizace projektu. „Bytí nakonec není nic jiného, než jednání. Tedy není tomu tak, že by lidská existence nejprve byla, aby vzápětí jednala, naopak být pro ni znamená jednat, a přestat jednat znamená přestat být.“⁶¹ Každá poloha pobytu, i ta, co zrovna nevykazuje žádnou aktivní činnost, je jen projevem toho, jak momentálně do podoby vystupuje to, jak existence směřuje k tomu, čím se rozhodla být, o co usiluje, co je jejím rozvrhem. Jak se rozhodla být, nesmí záležet na fakticitě, tedy čímkoliv, co by mohlo vědomí nějak determinovat. „Nejsem tím, čím budu. Nejsem tím zaprvé proto, že mne od toho odděluje určitý čas. Zadruhé tím nejsem protože to, čím jsem, není základem pro to, čím budu. Protože však již jsem tím, čím budu (jinak by mne nezajímalo, zda budu takový či onaký), jsem tím čím budu právě tak, že tím nejsem.“⁶² To Sartre shrnuje větou, stále se opakující v průběhu celého díla: „Jsem tím, čím nejsem a nejsem tím, čím jsem.“

Takto člověk není nikdy sám sebou, ale je vždy pouze *u* sebe. To mu dovoluje být a zůstat svobodný. Na to, čím člověk není, ale již je, usuzujeme podle souboru chování nalezitelném ve světě. To, co člověk je, tedy jeho fakticita jako tělo, vzpomínky, minulost, člověk nikdy není, ba naopak, to právě vědomím uchopené jako fakticky jsoucí je protikladné k tomu, co být má.

2. Jednání

Protože přítomnost má být pouze způsobem usilování o budoucí, negováním přítomnosti ve světle tohoto cíle by člověk měl nepřetržitě jednat. Otázkou je, jak této absolutizaci jednání

⁶⁰ Tamt., str. 14.

⁶¹ *Bytí a nicota*, str. 549

⁶² Str. 457

rozumět. Každodenní činnost jistě nevypovídá o tom, že bychom měli stále jednat. Naopak je zde mnoho situací, kdy je člověk pasivní, nechá se unášet okolnostmi, ale třeba i vykonává činy, aniž by u toho nějak zvlášť jednal (např. si vaří) ve významu slova, jak ho používáme. Termín je nutno vysvětlit. Analýzu jednání Sartre provádí ve čtvrtém oddílu *Bytí a nicoty*.

Podle Sartra se lidská realita ve světě projevuje různými způsoby chování. Jedním ze způsobů jejího chování je záměrná modifikace tváře světa za nějakým účelem.⁶³ Fakt nějakého záměru odlišuje jednání od jiných způsobů aktivního pobývání člověka ve světě. „Činné chování je v zásadě intencionální.“⁶⁴ Pokud se aktér záměrně nevztahuje k nějakému transcendentnímu (ještě neskutečnému, nejsoucím) cíli, nelze hovořit o činu. Například kuřák, který omylem podpálil seník, nejednal, ale dělník, jenž chtěl tímtéž potrestat svého šéfa již ano. Záměr směřuje cíleně ke *změně*. Má se dosáhnout toho, co ještě není, co však může být. O změnu se jedná, i kdyby bylo záměrem jednání uchovat stávající chod věci tváří v tvář vnějšimu plynutí.

Záměr uskutečnit nějaký čin nevzniká nepodloženě z ničeho nic, ale nevystává ani z daností, existujícího světa, protože to by byl jednající něčím podmíněn. „Jednání není podmíněno ničím než svobodou.“⁶⁵

Záměr jednání vzchází z cíle, z ještě nedosaženého ale uskutečňovaného projektu. Cíl je důvodem pro čin a tak je čin „intencionálně angažován v nebytí“.⁶⁶

Jen ve světle cíle se může přítomná situace ukázat jako motiv či jako pohnutka.⁶⁷ O jednání tedy hovoříme, pokud se chování orientuje na cíl, na to co ještě není, ale má být, tedy na *změnu* a vykazuje intencionální strukturu pohnutka – čin – cíl, neboli komplexněji motiv – intence – činy – účel.⁶⁸ Složky nejsou myslitelné jedna bez druhé a je třeba je uchopit naráz v časové ose. Tak například dělník žijící svou přítomnost, den ode dne, „v plnosti bytí“, nenarazí nikde na motiv k revoluci. Aby se tak stalo, musí v něm zrát a vyvstat idea cíle – slibného života bez továrny – a spolu s tím i motiv k podpálení továrny. Motiv a cíl jsou jakoby naráz. Představují pohyb vztahu k budoucímu ještě nejsoucím a nicování jsoucího vůči tomu. Jakmile proběhne tento překrok (dvojí nicování), chování aktéra se přirozeně mění v orientaci na změnu, stává se činným. Tak vyvstane motiv a cíl a v tutéž chvíli se „uskutečňuje“ i čin. Sartre chce říci, že aby se z motivu stal motiv, musí mu vědomí

⁶³ Str. 502

⁶⁴ Str. 513

⁶⁵ Str. 504

⁶⁶ Str. 506

⁶⁷ „Motivem tedy nazýváme objektivní uchopení určité situace, která se ve světle určitého cíle jeví způsobila sloužit jako možný prostředek k dosažení tohoto cíle.“ Str. 517

⁶⁸ Str. 506

propůjčit hodnotu motivu a to se nestane jinak, než když transcenduje k žádoucímu, ale ještě nejsoucímu cíli. Motiv nemůže vyvstat na základě reálných a pozitivních existujících fakt. Tak se čin, motiv i pohnutka objevují díky vědomí intencionálně angažovaném v nebytí. „Pouze ona bytí, která „nejsou“, mohou pochopit pohnutku jako pohnutku, a to skrze ideální existence a skrze budoucnost. (...) Jedině tím, že nicuji sebe sama a unikám bytí v sobě ke svým možnostem, může toto bytí v sobě nabýt hodnoty motivu nebo pohnutky.“⁶⁹ Tak se vlastně motiv, čin i cíl stávají sebou samými v jednom a témže momentu.

O čem se tu hovoří, je intencionální kladení cíle. Například kladený cíl života bez továrny osvětlí „objektivní strukturu světa jako motiv,“ utrpení s každou vykonávanou prací zde jako pohnutku, tedy jako „subjektivní strukturu“ a podpálení továrny jako čin. Přítomnost se ve světle budoucnosti jeví k nevydržení, minulost jako zbytečně strávený čas, a tak záměry v chování již začnou měnit v jednání, pokud dělník nezačne klást jiný cíl, například zůstat v továrně ještě rok, našetřit kapitál a pak odejít. Rozhodnutí a tedy kladení jakéhokoliv cíle se jeví být svobodné. Avšak o čem zde Sartre hovoří, jsou projekty jako předmětné a tak uvědomělé kladené cíle, které do patrnosti nemusejí vyvstávat neustále. Tyto kladené cíle nás ještě neopravňují k tomu říci, že bytí pobytu spočívá v jednání.

Když Sartre říká, že „přestat jednat znamená pro pobyt přestat být“ má na mysli jednání jako *základní postoj* pobytu vůči světu, který sice má stejnou strukturu jako kladený cíl, avšak nesplývá s ním docela, protože to, co je do budoucna kladeno jako motiv být svobodou (udržet si svobodu) ještě není uchopeno jako předmět. (Mít stejnou strukturu zde znamená stavět se k přítomnému jako k něčemu, co je nutno změnit, mít objektivní motiv i subjektivní pohnutku k činu, i cíl.) Vedle vědomí kladoucího zůstává vědomí vůči sobě vždy jako svědek. *Jakýkoliv* kladený cíl vědomí chápe negativně jako pouhou *možnost* vůči tomu, jak být. Pokud vědomí je roztrženo nicotou a jít o bytí znamená nicovat ve svém bytí nicotu svého bytí, znamená to, že *jakýkoliv* předmětný projekt je vůči nethetickému vědomí vždy jen možností, něčím *ještě ne zcela jím vůči jeho základnímu projektu, jímž je projekt být*. „Je tedy třeba bránit se iluzi, jako by původní svoboda (svoboda a rozhodnutí být, L.H.) byla kladením motivů a pohnutek jakožto předmětů,⁷⁰ a poté rozhodováním na základě těchto motivů a pohnutek. Platí totiž opak: jakmile je zde již nějaký motiv a nějaká pohnutka, tj. určité ohodnocení věcí ve světě a struktur světa, pak jsou již kladené cíle, *a tedy je zde volba*. To ale neznámá, že hluboká volba by proto měla být nevědomá. *Je vjedno s vědomím nás samých*. Toto vědomí, jak již víme, nemůže ale být thetické: *je to vědomí nás samých, protože se neliší*

⁶⁹ Str. 507

od našeho bytí. A protože naše bytí je právě naše původní volba, vědomí volby je identické s vědomím, jež máme sami o sobě.⁷¹ „Moje nejzazší a absolutní možnost jakožto původní integrace všech mých zvláštních možností a svět jako totalita, kterou se stává všechno existující, jakmile se objevím v bytí, jsou přísně korelativní pojmy.“⁷²

Protože je každé chování, i pasivní spočívání začleněno a uskutečňováno v této totalitě stále svět překračujícího bytí, může být jednáním.

Zjednodušeně by se to dalo říci také tak, že bytí pro sebe jako časová totalita je tak, že se uskutečňuje v jím otevřeném světě tím, že zde v setkání s bytím o sobě vždy ono faktické odmítá, protože tím dosvědčuje svou svobodu, tj. sebe. V tomto dosvědčování v podobě odmítání jsoucího k nejsoucímu a ve světle nejsoucího spočívá její bytí. „Svoboda, volba, nicování a temporalizace jsou tedy jedno a totéž.“⁷³

Kladený cíl, život bez továrny, se objevuje vedle dalších kladených projektů ve vědomí, jejímž jediným nekladeným záměrem (či spíše konstitutivní touhou) je *být* svobodný. Naprosto každá činnost, podle Sartra, např. mytí si rukou je činností, již předchází jiná činnost a jí další a jí třeba i kladený projekt čistotnosti, vše však na popředí základního *projektu být*. „Intence je thetické vědomí konkrétního cíle. Může se jí však stát, až když ze sebe utvoří non-thetické vědomí vlastní možnosti. (...) Dvojí a přesto jednotnou manifestací tak intence osvětluje svět na základě dosud neexistujícího cíle a definuje se volbou své možnosti. Můj cíl je určitým objektivním stavem světa a moje možnost je určitá struktura mé subjektivity; cíl se odhaluje thetickému vědomí, kdežto sféra možného zaplavuje non-thetické vědomí a charakterizuje ho.“⁷⁴

Na tuto nejzazší možnost, vědomí každé činnosti začleněné do celku jiných činností, do více či méně souvislé řady smysluplných aktivních úkonů, přišla podle Sartra ještě vedle něj psychoanalýza. I ta věří v podmíněnost každého činu jiným činem a hledá smysl výkonu v nevědomí, avšak podle Sartra zbytečně ubíhá k interpretaci všeho z hlediska potlačené touhy, ubíhá do minulosti a hledá zde bod, kde byla touha potlačena, začátek řady všech činů. Sartre se domnívá, že oním základem, první půdou a první pohnutkou není žádný determinant nalezitelný v čase, ale prostě svoboda, jež je *základním projektem být, tj. mít nějaký specifický vztah ke světu*. Abychom se k *základnímu projektu* dopracovali, musíme vypracovat novou vědu, již je *existenciální psychoanalýza*. Sartre ji chce svým dílem položit základy.

⁷¹ Str. 533. prokládala L.H.

⁷² Str. 533.

⁷³ Str. 537

⁷⁴ Str. 550

Místo toho, že volbu pochopíme pouze jako thetické zaměření se k nějakému známému cíli - např. rozhodnout se o tom, být spisovatelem - jak se nabízí v *Existencialismus je humanismus*, zdá se volba v *Bytí a nicotě* mnohem hlouběji založená.

2.1 Volba méněcennosti

Protože teorie „původní“⁷⁵ volby, tj. základního rozhodnutí být nějak, nevystupuje ze Sartrovy koncepce svobody jako to nejznámější a nejpodstatnější, ráda bych na tomto místě uvedla konkrétní příklad toho, jak se původní volba projevuje. Uvádím zde Sartrův příklad.

Hovoří o existenci, která si jako smysl svého bytí „zvolila“ méněcennost, tzn. projekt nikdy nebýt tak dobrá jako ostatní. Tato osoba žije u Sartra v modu „ó, jak jsem ošklivý“ nebo prostě „nedokonalý až hrůza“. Tento „projekt“ si mohla zvolit z různých důvodů, například že bude raději poslední, než aby splynula s davem, nebo protože jí činí potíží svou existencí „obtěžovat“ okolí, pročes se raději stáhne a raději by nebyla, neboť ji bytí ostatních připadá příliš složité či jiné. Zkrátka srovnává se tolik s ostatními, že její „bytí pro jiné“ zcela převáží „bytí pro sebe“.⁷⁶ Volba tohoto původního projektu může dokonce zůstat nezdůvodněna, *nemůže však zůstat neuvědoměna*. Vědomí si je své volby vědomo a to tak, že se její následky neustále projevují ve světle jednání existence. Například se v určitých situacích chová zádumčivě, i když by měla právě tehdy hovořit, nebo se červená, když ji někdo osloví. Tyto projevy své původní volby existence odkrývá a pozoruje ve světě. Svět se jí ukazuje jako příliš náročný, kladoucí mnoho požadavků, zlý, druhý jako neomalený, hrubý, případně lepší atd. Nepříznivost světa se jí jeví jako *objektivní struktura skutečnosti*, zatímco skromnost a bázlivost jako *subjektivní pohnutky určitého způsobu jednání*. „Zvolil-li jsem pokoru za látku svého bytí, budu se realizovat jako pokorný, pokořený, méněcenný apod. To nejsou žádné danosti zbavené významu. Zvolená pokora proměněná v prostředek, jak se zbavit existence pro sebe, může být prostředkem, jímž se zbavujeme své úzkostné svobody ...“⁷⁷ Naše původní projekty jsou tedy absolutní, či spíše osvětlují existenci a situace jejího bytí v nějakém světle.

Naše volba projektu nemusí být vůbec radostná. „Zvolit méněcennost vůbec neznamená spokojit se pokorně s tím, co nazýváme *aurea mediocritas*, nýbrž vyvolávat a přijímat revolty

⁷⁵ Toto slovo nesmí být uvažováno v nějaké časové posloupnosti. Bez myšlení jeho časové povahy ho také v následujícím textu užívám.

⁷⁶ Bytí pro jiné je velmi důležitým ohledem Sartrovy práce, na tomto místě se jím však nemůžu zabývat. Podrobně se tím zabývá Třetí část *Bytí a nicoty* s názvem *Bytí pro druhého*.

⁷⁷ Str. 545

i zoufalství spjaté s odhalením své méněcennosti.⁷⁸ Vědomí tedy může v reflexi toto své základní „naladění“ identifikovat v povaze jím otevřeného světa a začít usilovat o to ho změnit. Začne si klást nové cíle, například si říká, že zítra osloví důležitou osobu a pozve ji na večeři (jenže dodává, „aby překonal svou neschopnost“). Spolu s kladením nového cíle stvrzuje svůj původní projekt, který v něm zůstává jako tvrzení „takový prostě jsem já.“ Existence se dokonce může uchýlit k celému souboru jednání jako boje proti své méněcennosti, např. začne navštěvovat kurzy herectví, docházet k psychoanalytikovi, vyhledávat nebezpečné situace. Avšak „tyto nové možnosti jsou zvoleny vůlí neupřímně v mezích našeho původního projektu.“^{79 80}

2.2 Původní volba

Původní otázka po možnosti existence zvolit sebe sama dostává na tomto místě zvláštní a nečekaný smysl. Ukazuje se, že vedle přímo kladených projektů jako např. stát se pekařem nebo spisovatelem stojí na jejich pozadí jakýsi původní projekt, vůči němuž jsou všechny uvedené projekty jen možnostmi, sice projekty *být nějak*. Tento původní projekt se projevuje v charakteru světa, *jak se s ním setkávám, jaký je můj vztah k němu, jaké je mé bytí v něm*,⁸¹ a protože je tomu tak, i všechny kladené projekty (např. zaměstnání) mohou vyvstat jen jako limitované možnosti nabízející se z reality, z povahy světa, v němž jsem. Otázkou tedy je, jak se k tomuto základnímu projektu dopracovat. Kde jej hledat? Není nakonec u Sartra zcela nečekaným požadavkem, který spíše odporuje svobodné volbě?

Sartre říká: „Základní projekt, jímž jsem, se netýká mých vztahů k tomu či onomu konkrétnímu objektu světa, nýbrž celého mého bytí-ve-světě, a protože svět sám se odhaluje jen ve světle určitého cíle, základní projekt klade jako cíl *určitý typ vztahu k bytí*,⁸² který bytí pro sebe chce uskutečňovat. Tento projekt nemůže být věcí okamžiku, protože nemůže být

⁷⁸ Str. 545

⁷⁹ Str. 547

⁸⁰ Otázkou je, jakou povahu by mělo upřímné rozhodnutí. Případ, že „realizují“ autenticky svůj původní projekt méněcennosti, tj. dovolím si červnat se, neoslovovat žádoucí osoby atd., mě nijak nevyvazuje ze situace jednání. Do situací typu oslovit – neoslovit se dostávám stejně tak a že pokaždé znovu musím učinit *rozhodnutí* neoslovit. Tím původní volbu stvrzuji, i když zároveň zůstává možnost ji nestvrzovat. Ať bude rozhodnutí jakékoliv, vždy jakoby měly přijít výčitky: „oslovil jsem – zpronevěřil jsem se své stydlivosti, neoslovil – to je hrozné, jak se stydím, musím oslovit zítra.“

⁸¹ „Negované kvality jsou právě v bytí pro sebe to, co je nejvíce přítomné; z nich čerpá svou negativní sílu a z nich ji neustále obnovuje. V tomto smyslu musíme v negovaných kvalitách vidět konstitutivní faktor jeho bytí, poněvadž bytí pro sebe musí být vně sebe zaměřeno na ně a musí být negovanými kvalitami, aby popíralo, že jimi je.“ Str. 226

⁸² proložila L.H.

v čase. Není však ani bezčasový, aby si poté „dal čas“. Z tohoto důvodu odmítáme Kantovu volbu inteligibilního charakteru.⁸³

Nabízí se otázka, v jakém smyslu se tedy jedná o volbu. Volbou většinou míníme rozhodnutí mezi nejméně dvěmi možnostmi a zde druhá možnost zcela schází, protože rozhodnutí být musíme učinit, čili bytí musíme převzít. Svobodu volby zde Sartre vidí v tom, *jak* se rozhodneme být, tzn. jaký typ vztahu k bytí se pro nás stane určující. Otázky typu kdy se k takovému vztahu rozhodneme, proč a jak však nechává nezodpovězeny.⁸⁴ V rámci tohoto již zvoleného postoje, vztahu k bytí (který není kladením předmětu, ničeho určitého, ale vztahu) pak činíme všechna ostatní předmětná rozhodnutí, např. volíme si určitá zaměstnání. Tuto volbu v rámci Sartrovy koncepce zůstává obtížné nějak uchopit, při vyvstání světa stejně jako možností v něm je již učiněna.⁸⁵ Svět je jen díky ní a je takový, jaká je ona. Sartre však stále zdůrazňuje, že žádný čin není ničím determinován, proto ani tato původní volba nás nemůže nijak motivovat, i když všechna rozhodnutí jsou činěna už v rámci ní.

Původní volba nastoluje problém celkovosti bytí-ve-světě pobytu. Fakt, že Sartre nezodpovídá kdy, kde a jak je tato volba učiněna, představuje problém, protože je to právě tato volba, která nám otevírá svět a která tedy zakládá (a zároveň zpochybňuje) tvrzení, že člověk je jen tím, čím se učiní, čím se rozhodne být. Pro její lepší pochopení se nyní obrátím k popisu situace, kde se člověk rozhoduje a volí.

2.3 Situace volby

Situaci lze vymezit jako prostor jednání, ve světě abstraktivně uchopené prostředí; co se právě děje, když jednající jedná či možná co vůbec každé jednání umožňuje a zakládá. Nelze myslet jednání bez situace.⁸⁶ *Každé jednání je situační*. Pokud poměr obrátíme a uvážíme vztah situace a jednání i naopak, můžeme se ptát, zda, je-li jednání situační, existuje i situace bez jednání. Pro Sartra, jak jsme viděli, nikoliv, a pokud tedy uvažuje bytí pobytu jako jednání, pak se pobyt v nějaké situaci nachází neustále a na konstitutivní momenty situace lze nahlížet jako na konstitutivní momenty existence vůbec.

⁸³ str. 553

⁸⁴ viz. čtvrtý oddíl

⁸⁵ Kdo jí však učiní, já? Jaké já, pokud ho Sartre klade jako „předmět světa“ nebo jako to, co splývá s vědomím nás samých?

⁸⁶ Jakub Čapek v knize *Jednání a situace* říká, že jednání jako takové nelze myslet bez uchopení situace, vůči níž má jednání charakter odpovědi. Situaci definuje pomocí dvou určení. Zaprvé situaci vymezuje jako souhrn okolností, což – jakkoliv banálně to vypadá – s sebou nese fakt, že okolnosti vystupují vůči *někomu* jako nahodilé jevy a žádají si jako takové *specifickou reakci*. Za druhé – rozбором motivu situace u některých významných filosofů 20.st. (Jaspers, Arendt, Ricoeur, Heidegger) – ukazuje, že situace je vždy situací pro bytost žijící *svou budoucností*, proto ji nelze určit objektivně. Pro každého je situace jiná.

Ráda bych - před tím, než přistoupím k přímému přiblížení situace, a pokud ještě držíme na vědomí původní volbu spolu s v předchozím odstavci shrnutými fakty - popsala krátkou situaci jednání, na níž se ukazuje jak původní volba, podoba skutečnosti, tak dílčí rozhodnutí. Stejnou situaci zmiňuje Sartre. Praktický příklad přiblíží zmiňované nejlépe. Navíc nejlépe ukazuje Sartrovu metodu regresivní analýzy, kdy uchopuje fenomény, tedy jak fyzické tak psychické stavy nazírané bezprostředně nepředmětným vědomím jako fakta a postupuje skrze ně až k tomu, co je umožňuje, a snaží se to právě skrze ně odhalit.

2.4 Exkurz: na horách

Osoba se vypraví se svými přáteli na horský výlet. Po několika hodinách stoupaní si začne uvědomovat (začne reflektovat) úmornost svahu, žár slunce, puchýře na nohou, bolest celého těla, nudu atp. Pomalu zpomaluje své tempo, nohy těžknou, nálada klesá, přírodní scenérie ztrácí ze své kouzelnosti. Osoba začíná být našťvaná a to tím více, když vidí, že všichni její přátelé se náramně baví a únavu si ne-*u*-vědomují. Ptá se sama sebe, jak je to možné, když všichni jsou trénovaní zhruba stejně. Svět, tak jak se jí odkrývá (úmorný, příliš slunečný ...), nemůže být objektivní. Pobyt se nachází ve své situaci. Ta je pro něj jiná, než pro jeho kolegy, což je zajímavé, protože *povaha* skutečností jako hory, tělo, únava *je* různá pro každého. Jeden si únavu užívá, pro druhého je neúnosná. Toto „je“ přijímá pro sebe každý jako fakt, nepochybuje nad tím, zda je to skutečné. Naše osoba považuje únavu za hroznou a sluneční žár za nevydržitelný a jako takové je chápe, i když plně akceptuje fakt, že pro jeho přátele je skutečnost jiná.

To, že nepřekonatelnost únavy, nesmírnou bolest, našťvanost vedoucí až k bojkotu výletu přijímá pobyt pro sebe jako fakt, hraje nesmírnou důležitost. Je zde nějaká fakticita, která nesplyvá s objektivitou, například horská cesta zůstává horskou cestou pro všechny, avšak jen jeden ji vidí jako nepřekonatelnou a druhý jako krásnou. Fakticita úmorné cesty je jeden ze způsobu konečného projevu jeho nekonečně možných projevů. Způsob zvláštního vidění světa je konkrétní „formou“ pobytu, reprezentací původní volby. Ve fakticitě, tom že slunce opravdu svítí příliš a tělo už nemůže dál, se ukazuje původní volba, *svébytné* individuální otevření světa vědomím. „Každé vědomí je specifická selekce.“ Individuální, svébytná podoba bytí-ve-světě.

V rámci této faktické konkrétní podoby světa se nicméně existence nikdy nevyvazuje ze situací rozhodování. V případě každého rozvrhu vystávají neustále okamžiky, kdy se musí rozhodovat. Člověk, pro něhož je výstup už neúnosný, zvažuje, zda se zastavit či pokračovat. Může se zastavit bez připomínek, s nimi, požádat kolegy o strpení, poslat je dál, atd. Nechá-li

rozhodnutí vyplynout z jeho „přirozenosti“, stvrdí svou původní volbu, tj. odmítne jít dál navzdory čemukoliv. Udělá-li však něco nečekaného a půjde navzdory své únavě dál, změní tím svůj celkový rozvrh. K vytrvání ve výstupu je člověk vždy svobodný, avšak bude to pro něj znamenat celkovou proměnu jeho původního projektu.⁸⁷

2.5 Proti determinismu

Sartre stále zdůrazňuje, že původní volba k ničemu nezavazuje. Dalo by se v rámci ní namítat, že fakt únavy je pro slabé tělo k nevydržení, avšak pobyt jej může *vždy* překonat tak, že změní svůj původní projekt, například tím, že cíli, jehož se má po výstupu dosáhnout, přisoudí naprostou důležitost pro život. To, že se mu únava jeví k nevydržení, je koneckonců jen svobodné uchopení sebe nějak, čehož si je navíc vědomí vždy vědomo.

Podle deterministů, vůči nimž se Sartre stále vymezuje, není žádné lidské chování svobodné, protože jej podmiňuje něco jiného, nějaká danost. Deterministé by řekli, „zastavil se, protože jeho tělo jakožto příliš slabé už nemohlo dál.“ Podle Sartra však neberou v úvahu zásadní fakt časově konstituované povahy pobytu. Uvažují způsobem, kdy po A následuje B a po B C, avšak neuvažují, že A i B vyvstane jen díky tomu, že je zde celkový vztah k C. Že osoba shledá své tělo nepřekonatelně unavené, umožňuje jen její projekt, jímž není například projekt sportovního a tělesně zaměřeného charakteru bytí ve světě, který by si únavu „užíval“ a co nejdéle ji protahoval. Unavené tělo se jeví jako nepřekonatelná překážka jen někomu, kdo žije svůj rozvrh jako nesportovec. Fakticita je zde tedy jen pro k budoucnu se určitým způsobem vztahujícímu jsoucnu. Nevyhnutelnost, nyní jeví se jako danost, jak ji každý pobyt individuálně vidí (unavený k smrti, krásně unavený, atd.) pro Sartra navíc znamená nutnou podmínku dalšího rozhodování. Tak svobodu nepodmiňuje než svoboda.

Kdybychom chtěli uvažovat nad deterministy smířlivěji a přiznali bychom jim uvědomělost časového rozpětí pobytu, mohli bychom jejich ústy položit námitku ještě jinak. Sartre ji sice takto neklade, nicméně odpověď na ni má připravenou. Takový determinista by řekl: „osoba byla k přílišné slabosti vedena výchovou. V mládí se jí vstíčila představa zbytečnosti sportu a ji teď realizuje, protože ani její představa o budoucnosti neslibuje odlišné a lepší sportovní vyhlídky. Zde je však budoucnost uvažována jako podmíněná minulostí, čemuž se Sartre snadno vyhne uplatněním námitky o nicující schopnosti vědomí, tedy v podstatě obrácením časového poměru.

⁸⁷ BN, str. 580

3. Situace

Situaci Sartre rozumí abstraktně uchopený moment, kdy pobyt ve světě existuje. Situaci nazývá datum, který vzniká osvětlením přítomnosti (toho, u čeho vědomí vždy je) nejsoucí budoucností. Toto datum, určitá podoba bytí ve světě, vykazuje vždy určitou komplexní strukturu.⁸⁸ Faktické bytí se v ní ukazuje jako danost, jíž pobyt má být, ale není jí, neboť se vůči němu nicující schopností distancuje.

Danost a tedy i situace vzniká jen díky překroku ke konkrétnímu projektu. Chceme-li situaci rozložit na jednotlivé konstituční momenty a tak se pokusit ji podrobně analyzovat, musíme tak činit s vědomím, že žádný z celku vytržený ohled není myslitelný bez druhého. Podle Sartra má bytí v situaci tuto strukturu: *moje místo – moje minulost – moje okolí – můj bližní – moje smrt*.

Například teď se nacházím v pokoji, doma, s určitou minulostí, prostředím světa, vztahující se (přímo či nepřímo) nějak k osobám mého světa a rozvrhující se s nějakou větší či menší naléhavostí k momentu smrti. Těchto pět faktických podmínek bude s různou podobou přítomno i zítra a pozítří, budou vždy tvořit mé určité prostředí, (to při čem jsem), konstituovat podobu mého faktického bytí ve světě. Nikdy však tyto body nebudou tím, čím jsem já, pouze čímsi, *při čem* se sice nacházím, čím „mám být“, ale co mohu kdykoliv nicovat a také tak nepřetržitě činím.⁸⁹ I když v rámci této struktury fakticky jsem (nalézám se zde), tak jí nejsem (jenom ji zde jako svou nalézám), protože jsem spíše tím, čím budu, i když to ještě není.

3.1 Moje místo

Existence má vždy své místo. Místo, kde se zrovna nacházím, může být považováno za následek minulých okolností, ale také za příčinu či neurčitý podnět následujících událostí. Na této rovině by spor o svobodě jednání vedli deterministé s příznivci absolutně svobodné vůle. Deterministé by zastávali názor, že jsem zde, protože jsem se například narodila určitým rodičům na určitém místě v určité zemi. Tyto okolnosti ovlivňují mou povahu, utvářejí můj charakter, mé místo se mnou bude navždy spjato naprostou nahodilostí a nezávislostí na mne. Ta mne bude ovlivňovat i v jednání. Příznivci absolutně svobodné vůle naopak věří, že toto místo jsem si svobodně zvolila. I když jsem se zde narodila, mohla jsem kdykoliv ze

⁸⁸ „Svou projekcí k cíli vytváří tedy svoboda uprostřed bytí v sobě světa zvláštní datum, jímž má být. Svoboda si toto datum nezvolila, neboť by tím volila svou vlastní existenci, avšak volbou cíle, kterou uskutečnila, způsobuje, že se tak či onak vyjevuje v takovém a takovém světle ve spojení s odkrytím světa samého.“ *BN*, str. 561

⁸⁹ „Je to samo bytí onoho bytí pro sebe, které je „přítomností u ...“, tj. které má být svým bytím tak, že není oním určitým bytím, u něhož je přítomné.“ *BN*, str. 224

svobodné vůle odejít a začít na jejím základě „formovat svůj charakter“ *kdekoliv* jinde. Oba názory jsou stejně legitimní a zdá se, že spor zatím nebyl rozřešen. Neřešitelnost však spočívá podle Sartra v nesprávném položení otázky a vedení sporu na nesprávné rovině.

Chceme-li hovořit o něčem jako je moje místo, nesmíme jej považovat za nějakou *na mne nezávislou* danost, prostý fakt. Něco jako je moje místo se může ukázat jen díky vědomí, které místo jako *moje místo* ukazuje. Ačkoliv je pobyt do bytí vržen, tedy narodí se tam a tam, nezávisle na jeho vůli, znamená fakt prozření právě zde podle Sartra *svobodné otevření této situace jako mé*. Fakticita vyvstane jen díky tomu, že ji bytostně svobodné vědomí otevřelo na základě nějakého svobodného projektu. Protože toto přijetí fakticity svobodu příliš nepřipomíná, rozvíjí Sartre úvahu dál.

„*Existuje-li* nějaká rozloha, v jejíchž mezích se mohu chápat jako svobodný nebo nesvobodný a která se mi dává jako nápomocná nebo odporující (separátor), pak to lze jediné proto, že přede vším ostatním *existuji své místo*, které jsem si ne zvolil, které ani není nutné a které představuje jen čistý absolutní fakt mého *bytí tady*. Jsem *tady*: nikoliv zde, ale *tady*. (...) Jenomže toto místo, kterým jsem, je vztahem.“⁹⁰ Proložená slova zdůraznil autor, protože nesou význam toho, co se má říci, totiž že existence existuje své místo, což znamená *je* jako *existující* ve světě svým místem, ale právě („jen“) jako existující. Že je schopná toto říci, znamená, že je schopná toto své bytí místem vnímat, může se uchopovat právě jako existující. Předpokládá to možnost unikát tomu, co jako existující na tomto místě je a *nicovat* to jako „pouhý“ moment či pól *bezprostředního* vztahu vědomí k sobě (kap.1.3). Nechce se tím rozhodně říci, že existence je ještě nějak jinak, existence je právě tím, čím je, a *pouze* tím, ale podstatné je, že má být svým svědkem, čímž neguje „konkrétní toto uprostřed světa, jimiž nejsem a jimiž si dávám na vědomí, co jsem.“⁹¹ Tyto momenty transcendence vznikají v jednom momentu na základní původní časové povaze vědomí a jeho stálému překroku k budoucímu. „Nicování, vnitřní negace a určující návrat k bytí tady, jímž jsem, jsou tři kroky, které spadají vjedno. Jsou to jen momenty původní transcendence, která se vrhá k určitému cíli tím, že mě nicuje, aby mi skrze budoucnost dala na vědomí, čím jsem. Moje svoboda mi udílí mé místo a vymezuje ho tím, že mě situuje; nemohu být omezen na toto bytí tady, jímž jsem, jinak než tím, že moje ontologická struktura je taková, že nejsem tím, čím jsem a že jsem, čím nejsem.“⁹²

⁹⁰ Str. 565

⁹¹ Str. 566

⁹² Str. 567

3.2 Vztahová povaha existence

Stejný princip konstitučních momentů existence jako v případě *mého místa*, se projeví ve všech ostatních ohledech (tzn. v celé struktuře *moje místo – moje minulost – moje okolí – můj bližní – moje smrt*). Existence bude vždy někde situovaná, ale existenční situovanost si bude uvědomovat jen díky překroku do ještě nerealizované budoucnosti, bude tedy *při* své situovanosti. Ke své minulosti se bude vztahovat tak, jak se vidí v budoucnosti. Podle své budoucí chtěné povahy se bude nalézat v určitém prostředí a bude se pociťovat více či méně naléhavě, příjemně a nepříjemně vzhledem ke své smrti. Lze tedy shrnout, že existence má *z budoucna k přítomnu a nazpět vztahovou povahu*, stojí ve svém jednání, bytí i rozhodování vždy jakoby uprostřed a při tomto uprostřed. Takto *při-* nechává vyvstat to, co je, jen jako negativní obraz toho, co má přijít.

4. Volba

Ukazuje se nyní, že volba má v Sartrově koncepci skutečně problematický charakter. Volba u něj splývá s povahou bytí existence, zatímco malé dílčí volby vyvstaly na jejím základě ji mají moci změnit, ale přesto ji stvrzují. Problém lze uchopit ze dvou stran. Z jedné akcentujeme původní volbu a to, jaký pro konkrétní existenci svět je. Svět bude takový, jak se existence „rozhodla“ o své budoucí povaze a tak o svém specifickém „vztahu k bytí“. Časově či místně určit a situovat toto fundamentální rozhodnutí se nám však dále nedaří, vše světské, co již jako zkušenost fenomenálně uchopit dokážeme, přichází již z hlediska této volby, a prozrazuje jí. Protože všechna rozhodnutí vyvstanou až na pozadí původní volby, nejsou zcela nahodilá, ale vyjadřují původní volbu projektu, kterou se chystají realizovat.

Z druhé strany lze na problém nahlížet z hlediska konkrétních, dílčích rozhodnutí, které manifestují to, jak se existence rozhoduje být. Rozhodnutí jsou svobodná, avšak že se rozhodují mezi několika již nějak specifickými variantami je v podstatě vždy výrazem již v podstatě rozhodnuté volby. Skrze dílčí rozhodnutí se máme dopracovat k původní volbě. To bude cesta existenciální psychoanalýzy, jež byla Sartrem předvedena v některých jeho méně známých biografických eseích, např. Flaubert, Merleau-Ponty atd.

Zdá se mi však, jako bychom se pohybovali v kruhu, protože se nemůžeme dopracovat k začátku, okamžiku jakékoliv volby, kdy dochází k rozhodnutí o povaze přítomnosti a povaze možností, které před námi vyvstávají jako to, mezi čím se máme rozhodnout. Ptám se tedy znovu: kdy a jak lze učinit volbu? Už byla učiněna, protože jsem; jsem tak, že jedním k jejímu uskutečnění; zároveň každý čin je výrazem mne a mé volby, jakékoliv rozhodování již vyvstává jako výraz volby. Z kruhu, zdá se, nemohu ven.

Pojetí otevření specifického bytí existence jako volby, tedy nějakého radikálního *činu* mne přivádí k Hegelovi a jeho *filosofii praxe*. Hegel pro Sartra představuje klíčovou osobnost, z jejichž myšlenek stejně jako mnoho dalších filosofů 20.století vychází. Hegel následující generace totiž motivoval v tom, že zcela zřetelně uchopil člověka jako bytost formovanou svými dějinami, tedy řekl a ukázal, že člověk není zcela člověkem v „přirozeném“, naturálním stavu, ale *stává se jím* až jako společenská bytost, získávající své lidství prací, tzn. kladení sebe sama, své „natury“ do nějaké objektivní (společensky přijatelné a všeobecné) formy před/dané zraký ostatních, čímž se v podstatě začleňuje do společnosti, stává se jejím plnohodnotným členem v podobě nějaké své nabyté formy. Člověk se uskutečňuje ve společnostech tak jak se uskutečňuje duch v této fázi reálný jako individualita. Tedy člověk prací, tvorbou uskutečňuje své lidství, (také by se dalo říci, že se tvoří) a realizuje tak všeobecný pohyb. Hegel tuto analýzu, tedy analýzu uskutečňování individuality provedl ve třetím dílu *Fenomenologie ducha*⁹³ nazvané „Rozum“ v kapitole nazvané „Individualita, jež si jest reální o sobě a pro sebe.“ Základní rozdíl mezi Hegelem a Sartrem spočívá, domnívám se, v tom, že Hegel, ač se individualita, jedinec uskutečňuje svým jednáním, uskutečňuje *se*, tzn. *je* ještě něco jiného, než toto uskutečňování. Jako existence zůstává jako nějaký princip, uchopitelná zápornost, cosi, co nesplývá s praxí úplně. Prof. Sobotka říká, že podle Marxe pro Hegela zůstává člověk stále ještě teoretickou bytostí, která přestože se uskutečňuje, tak její dějiny jsou dějiny teoretické bytosti, která svým jednáním vlastně poznává sebe a svět.⁹⁴ Podle marxistů tedy má zřejmě člověk být pouze tím konáním, objektivní skutečností světa. S přihlédnutím na dobový kontext, Sartre by tuto pozici skutečně plně zastával, jak bylo snad patrné v úvodu, až v pozdějším díle *Existencialismus je humanismus*. V *Bytí a nicotě* ještě není toto stanovisko tak radikální a podle mého ona negativní zápornost, „ještě něco jiného než praxe“, co nacházíme u Hegela, může u Sartra představovat motiv základní volby. Ale dostávám se na rovinu nepodložené spekulace, proto raději bych se v následujících odstavcích obrátila k Hegelově filosofii jako k základu Sartrovy myšlenky *praxe*.

Ukáží tedy znovu koncepci bytí člověka jako jednající bytosti, tentokrát v Hegelově podání, a to proto, že ono přímo a spíše než Sartrovo ukazuje, že moment rozhodnutí, tedy moment nějakého počátku, kdy individualita má o sobě (o své povaze ve světě) rozhodovat, nelze uchopit jinak než komplexně. V koncepci, kde je podstatou bytí činnost, (být znamená jednat a to platí pro Sartrovu existenci podobně jako pro Hegelovu individualitu), nemohu

⁹³ Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Překlad J.Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960.

⁹⁴ *FD*, Sobotkova předmluva, str. 40

volbu vytrhnout ze souvislosti a tematizovat zvláště. Poté, co se tak moje původní otázka (Jak je volba možná?) ukáže jako špatně položená či alespoň v rámci této koncepce logicky nezodpověditelná, naznačí se tím alespoň směr odpovědi na dílčí kladené otázky po tom, zda je volba nějak odůvodněná a smysluplná, provádí-li ji zcela osvobozené individuuum.

5. Hegelova dialektika realizace činu jako osvědčování individuality v pohybu ducha

Hegel předvádí ontologii praxe v souvislosti s individualitou, která se uskutečňuje.⁹⁵ Individualita vyjadřuje stav, který na *sobě* vědomí nalézá a chápe jej jako nějak určitou, obsahově specificky uchopitelnou povahu sebe sama. Individualita zprvu v povaze světa identifikuje rozličné kvality jako *svoje* určité kvality, které jsou jaksi původní, „od přirozenosti“ jí dány. V tomto nalézání, uvědomování si vlastní specifčnosti, vykonává pohyb k sobě samému; „svůj pohyb a svou realitu dosud nepředvedla, klade se tu bezprostředně jako jednoduché bytí o sobě. *Avšak zápornost, která je totéž, co se jeví pohybem, je určením jednoduchého bytí o sobě; a bytí čili jednoduchá věc o sobě stává se určitým rozsahem. Individualita tedy vystupuje jako původní určená přirozenost, jako původní přirozenost, neboť je o sobě – jako původně určená, neboť zápornost je na tom, co je o sobě, a věc o sobě je následkem této zápornosti kvalitou.*“⁹⁶ Rozličné kvality, které na sobě vědomí poznává jako na sobě, jsou překonáním a *sjednocením svého* ne. Ve sjednocení rozmanitosti nalézá teprve svou jednotnou zápornost. Tu má uskutečnit ve světě, protože pohyb vědomí vůči sobě se neděje jako nějaké pasivní, myšlenkové vztahování. Aby se mohly kvality individuality, přirozenost, nějak objektivovat (učinit skutečnými, předmětem) individualitou jako její, musí jako takové vystoupit ve světě různých jiných daností, jiných předvedených a patrných kvalit. Až na základě svého předvedení se ve světě se individualita může chápat jako jsoucí nějak pro sebe. „Čím jest o sobě, ví tedy ze své skutečnosti.“ Nejprve se individualita chápe sice pasivně a neurčitě jako určité kvality, talent, charakter, ale to nevyvstane do úplnosti a pravdivosti jinde než ve světě otevřeném pohledu vědomí. „Toto zvláštní zabarvení ducha“ se má ve světě odhalit a poté se osvědčit, dovést se k uskutečnění. Nejprve se tyto individuální kvality jeví vědomí jako o sobě daná „látka konání, jako shledaná skutečnost podléhající utváření v našem konání.“ Jednání tyto skryté kvality o sobě předvádí z nepředvedeného do „formy předvedeného bytí.“ V jednání však pouze ukazuje to, co bylo v potenci jako již uskutečněné v činu, tedy vyvedené na světlo v aktu. Tak se z toho, co bylo původně o sobě,

⁹⁵ Individualita je v kapitole předcházející kapitole o „*Individualitě, jež jest si reální o sobě a pro sebe*“ ukázána jako realita všeobecná, tak se jmenuje i pasáž: „*Individualita jako realita všeobecná.*“

⁹⁶ FD, str. 266. Proložena proložila L.H., protože právě tato pasáž a její terminologie nese zásadní význam pro to, kde se Sartre od Hegela odlišuje. Viz. závěr této kapitoly.

stává to, co je konečně pro sebe a realizuje se individuální vědomí zhmotněné do podoby činu. „Jednání jest právě vznikání ducha jakožto vědomí. Čím jest o sobě, ví tedy ze své skutečnosti. Individuum nemůže tedy vědět, čím jest, pokud se svým konáním neuskutečnilo.“⁹⁷

Proč musí individuum jednat? Aby se mohlo poznat jako bytí o sobě pro sebe. Bez jednání by *se* nepoznalo, jako nejednající by nebylo. Jednání je základním pohybem vědomí. Vědomí, dále pak individualita musí vstoupit do světa a osvědčit se zde jako duchovní skutečnost činem. Jejím účelem je uchopit sebe, avšak tento účel nijak apriori nevlastní, nýbrž se jí ukazuje jako ono samo v činu.

Vstupování individuality do světa, jednání, má tedy tuto strukturu. Individualita se jako vědomá nalézá mezi jinými různými odlišnými jsoucný ve světě jako také nějak určitá, zatím však čistě záporně, jako prosté zatím neuchopené bytí o sobě. Tuto určitost zprvu vidí mlhavě, neurčitě, ještě nepředvedeně, proto usiluje o ukázání toho, čím opravdu je do podoby z o sobě pro sebe, usiluje realizovat cosi, co se jí dává jako účel, pohnutka k jednání, vlastní přirozenost. Vlastní účel vystupuje jako její budoucí žádoucí povaha, pročež vše, s čím se setkává v přítomnosti, ve skutečnosti považuje za prostředky k uskutečnění účelu, ještě nerealizované možnosti. Její konání vyvstává z neurčité abstraktní podoby do podoby něčeho uskutečněného, hmotného, reálného, skutečnost vyvstává jako dílo, co stojí o sobě a zároveň tak uskutečněné i pro jiné. V činnosti, práci, díle vyvstává prostředek skutečnost do nějaké určité, individualitou zformované podoby. V takovém modu se individualita pohybuje stále. Protože je její podstata určena vědomím, které už samo o sobě vystupuje jako aktivitu vykazující a způsobující negace, odehrává se život individuality ve struktuře *možnost – skutečnost – dílo (výsledek)*. Žije pro realizaci svého účelu, který nachází v potenci, a na jeho základě považuje přítomnost za pouhý prostředek k dosažení čeho má.

V celistvé struktuře bytí vědomí a uskutečňování individuality se těžko hledá nějaký počátek. Každý čin předpokládá zbylé momenty a naopak jednotlivé momenty předpokládají čin. „Zdá se tedy, že i individuum, které se chystá jednat, se točí v kruhu, v němž každý moment již předpokládá ostatní, a že tedy nemůže najít žádný začátek, poněvadž svou původní bytost, jež musí být jeho účelem, poznává teprve z činu, ale aby bylo činné, musí mítí napřed účel. Právě proto však musí začít bezprostředně a přikročit k činnosti za všech okolností bez dalšího rozmyšlení o počátku, prostředku a konci; neboť jeho bytnost a o sobě jsoucí přirozenost je to všechno v jednom, počátek, prostředek a konec.“⁹⁸

⁹⁷ FD, str. 267

⁹⁸ FD, str. 267

Skutečnost se individualitě ukázala jako její. Svět, který ji obklopuje, má povahu o sobě a pro ní. Individualita se stala realitou všeobecná, svět se proměnil v její domov a cíl, stala se středem a bytností světa. Pohyb však nekončí u otevření světa z reality o sobě pro individualitu. Z uvědomění si obou momentů vzchází opět jejich překonání, když v tomto stavu vyvstává najevo fakt, že realizuje a ukazuje *to, o co běží*, tedy to, co bylo už vždycky při každé té rozmanitosti momentů jejím účelem, cílem i realitou. „Tedy ve věci, o níž běží, jako zpředmětnění průniku individuality a předmětnosti samé povstal pro sebevědomí jeho pravý pojem o sobě, čili v ní sebevědomí dospělo k vědomí své substance. Zároveň jak toto sebevědomí zde jest, jest právě vzniklé a tedy bezprostřední vědomí této substance, a tj. určitý způsob, kterým je zde duchovní bytost dána, aniž zároveň již vypsěla v substancii vpravdě reální. ... *Věc, o níž běží*, je rod, který je obsažen ve všech těchto momentech jako svých družích a právě tak je od nich svoboden.“⁹⁹

Hegelův pojem individuality se zde ukazuje jako ne zcela totožný s tím, co Sartre nazývá existence. V obou koncepcích je člověk tak, že uskutečňuje svou svobodu, v Hegelově koncepci však, zdá se mi, jakoby ve svém dosahování, svém bytí individualita nabývala „pravé bytnosti“, protože realizuje *to, o co běží*, tedy podílí se na uskutečňování ducha. V Sartrově koncepci jakoby existence svým jednáním a bytím pro svobodu naopak jakoukoliv bytnost spíše ztrácela, protože čím víc překračuje skutečnost ke svému cíli, tím víc zjišťuje, že *ničím* dosaženým *není* a že její „podstata“ je právě v její nesubstancialitě, v odporu k čemukoliv, o čem říká, že je či že má bytí o sobě. Čím více totiž realizuje svobodu, tím více chápe, že ‚opravdu‘ je jen jako to, čím není.

Problém zde leží opět ve slovíčku ‚je‘. Sartre obviňoval Hegela z toho, že bytí pro něj musí být vždy vázané na předmětnost. Že každý moment ducha je vykonáván jen jako realizace ideje, ducha, nějakého pojmu. Ještě před tím, než má být pohyb vykonán, se už ví, jak to dopadne, protože se realizuje to, co se realizovat má. Avšak lze namítnout, že to, co se realizovat má, není předmětnost. Idea vyvstala jako výslednice protikladů, soujem bytí pro sebe a bytí o sobě a jejich překonání, kdy uskutečnění vzájemným rozporem a sloučením dojde k realizaci ideje. Idea zde však není považována za předmětnost, ale za překonání obou momentů a tak za vlastní nicotu, náležející jednotě protikladů. Co je považováno za Bytí, vrací se v Nicotu. Bytí tedy není u Hegela považováno za ‚o sobě‘, alespoň ho toto ‚o sobě‘

⁹⁹ FD, str. 273

nevyjadřuje docela. Bytí je duchovní skutečnost, absolutní jednota protikladu. Bytí je nad ,o sobě' a ,pro sebe', bytí je nicota.

U Sartra dochází k tomu, že nicota je uvnitř bytí, jehož je negací. Nicota není protikladem bytí, ale je začleněná do bytí, vyvstává v rámci něj „před“ fenomenologovým vědomím. Nicota v podstatě také *je*. Co je to bytí? To, co díky odstupu nicoty fenomenolog nepředmětně chápe.

Hegelovo bytí spočívá v syntéze protikladů, Sartrovo bytí ve vítězství bytí jako skutečnosti, faktu, hmotnosti toho, co má být překonáno, tedy v mnohem důraznější předmětnosti, než z jaké Sartre obviňuje Hegela. Protože bytí pro sebe a o sobě není syntetizováno v obecný pojem, musí se bytí věci (bytí o sobě, fakt) a bytí vědomí (bytí pro sebe) navíc zásadně postavit proti sobě. Nikoliv proto, aby se v protikladnosti opět spojily, ale proto, aby spolu navěky bojovaly.

V Sartrově i Hegelově koncepci tedy vystupuje člověk jako bytostně jednající bytost. U Hegela individualita jedná proto, že je to jejím „účelem“, realizuje se tím duch. Svou individualitu existence *nalézá* ve světě jako jeho účel a usiluje ho realizovat, aby překročila prostou skutečnost, danost, a učinila z ní realitu. Jakýkoliv pohyb individualita vykonává ve snaze se uskutečnit a v jakékoliv podobě se jí pak svět dává jako její, nemůže individualita učinit chybu, protože činí, co se má. „Ať to, co koná a co se s ním děje, je cokoli, individuum to učinilo a je tím samo; může mít pouze vědomí čistého překladu sebe sama z noci možnosti v den přítomnosti, z abstraktního bytí o sobě do významu skutečného bytí, a může mít jen jistotu, že s čím se setkává ve skutečném bytí, není nic jiného, než co v prvním spalo. ... Individuum může tedy ze sebe mít pouze radost, jelikož ví, že nemůže ve své skutečnosti najít nic jiného než její jednotu se sebou čili pouze jistotu o sobě v její pravdě, a že tedy vždycky dosáhne svého účelu.“¹⁰⁰ Tak se, zdá se mi, individualita realizuje bez nějakého zásadního rozhodování, k činu musí přistoupit a čin jí pak stvrzuje a dosvědčuje její povahu.

I u Sartra také jedině z jednání existence poznává sebe sama, ale poznává nikoliv „svou přirozenost“, nýbrž něco, co si sama zvolila. Existence totiž nemá realizovat abstraktní individualitu, rod ani věc, o kterou běží, ale má uskutečňovat sebe sama jako negativní vyjádření její přítomné situace, protože jí nic jiného nezbyvá, taková je povaha negativního a nicujícího vztahování vědomí k sobě a světu. Uskutečňuje projekt jako určitou (zvolenou, ale jak?) formu negace toho, co v přítomnosti je. Existence nejedná, protože se *nalézá* jako nějaké

¹⁰⁰ FD, str. 269

o sobě. Existence totiž nikdy žádné o sobě jako já nenalézá, pokud ono já o sobě nechápe jako sebe předmětně jako tělo v určité situaci. Jedná spíše proto, aby nějaké o sobě našla. Překračuje k budoucnosti, protože neguje jsoucí a klade (nejsoucí) projekt, protože negace je vůči něčemu předmětnému a to nikdy není ona sama. Existence je vždy v překroku, proto není pouhou prostou negací toho, čím zrovna teď je, protože ona je tím, čím není, nikdy ne tím, co je právě zde. Existence nikdy nenalézá žádné *svoje* o sobě, které má realizovat. Nemá rod, ani formu, pouze hmotnou skutečnost jako prostředek k překroku. Tuto činnost, výraz její původní volby být, nelze odůvodnit jinak než nutností, nelze v ní hledat žádný smysl. Protože se mi příliš nedaří vyjádřit, co chci říci, přistoupila bych v následující kapitole k dalšímu velkému tématu koncepce obou zmiňovaných filosofů a *velmi* zhruba zde ukázala, že se u Sartra existence nikdy neseťkává se sebou jako s bytím ‚o sobě,‘ ale že vždy je zde jako neurčitý projekt, jehož počátek neboli rozhodnutí o něm nelze dohledat.

I V. D R U H Ý

Doposud tedy bylo ukázáno, že Sartrova existence je určitý vztah k sobě sama nepředmětné povahy, který protože se kvůli povaze vědomí (nicotě uvnitř něj) nemůže o sobě uchopit a spočinout v sobě, překračuje přítomné k budoucnosti, dává si určitý projekt, typ vztahu k bytí, na jehož základě zpětně negativním vztahem osvětluje to, u čeho je v přítomnosti a tak se jeho prožívání stává usilováním a uskutečňováním já. Existence vykazuje strukturu *moje místo – moje okolí – moje minulost – můj bližní – moje smrt*, vyvstala pouze proto, že je negativně vymezena budoucím projektem; je tu jen jako moment, etapa k překročení. Struktura tu vyvstává na jedné straně jako fakt, nahlédnutelný každým vědomím, na druhé straně nahlédnuta každým vědomím ve světle jeho projektu jinak. K čemu je člověk svobodný, je její překročení (a tak vyvstání) určitým způsobem. Volba je volbou způsobu, povahy překroku.

Člověk, který se má uskutečňovat, musí být jak podle Sartra tak podle Hegela společenská bytost. Až nějaké společenství poskytuje prostředí objektivizace lidského úsilí překračující své přírodní bytí a konstituující své historické a nějak významové bytí. Člověk musí z vědomé bytosti dospět k sebevědomí. Uskutečňování člověka je tedy u obou koncepcí možné pouze ve společnosti, kde k sobě lidé mají minimálně zvláštní vztah. U Hegela mají lidé k sobě vztah pánů a rabů, kdy první poskytují normy, ustavují objektivní skutečnost, významy, zatímco druzí usměřňují svou subjektivitu do daných forem a prvním slouží, poskytující jim výsledek

svého úsilí. U Sartra jsou si pak všichni lidé pány nad těmi druhými či jejich otroky.¹⁰¹ Pokusím se zde hrubě naznačit koncepci obou filosofů.

1. Hegelova koncepce sebevědomí

Vypořádat se nějak s rolí druhého v životě individua je nezbytné, protože pokud vědomí odhaluje bytnost věci, hrozí možnost, že druhé vědomí bude jiné a bude věc zjevovat jinak, jako něco jiného. Navíc druhý představuje nezbytnou podmínku toho, aby se z vědomé bytosti mohla stát bytost sebevědomá.

Hegel popisuje to, jak se z vědomé bytosti stává bytost sebevědomá v prvním oddílu *Fenomenologie ducha, Věda o zkušenosti vědomí*, části B. Sebevědomí.¹⁰² Tím, že zde zmiňuji tuto část, vracím se v pohybu ducha před pasáž o individualitě, zmiňované v předchozí kapitole.

Mít vědomí znamená být si vědom nějakého předmětu. Být si vědom předmětu znamená odlišovat se od předmětu. Uvědomovat si předmět znamená chápat se jako jeho jiné. Předmět se mi ukazuje jako přede mnou stojící a ode mne odlišný, ukazuje se mi jako ne-já. Předmět se mi však ukazuje jako jednotný, zformovaný, jako objekt mající pevnou formu, na rozdíl ode mne. Já se v tomto vztahu ukazuje jen jako neurčitá zápornost vyvstalá díky tomu, co je vně, tedy předmětnosti. Snažím se proto tuto předmětnost překonat, vztahující se k ní po způsobu snahy ji zrušit, překonat a tak se osvědčit. Vztahují se k předmětnosti po způsobu žádostivosti a tento vztah je primární konstitutivní postoj vědomé bytosti ke světu. Podobným způsobem se ke světu a objektům vztahuje zvíře.

Vůči takovému světu, kde vědomí je jen neurčitá, neforemná zápornost závislá na vnějšku, může člověk provést svobodný postoj negace, odstupu, což mu ukáže, že předměty brané v přirozeném postoji jako jsoucí o sobě jsou ve skutečnosti pro něj.

Mezi předměty, které nejprve chápu jako o sobě jsoucí a pak i pro mne jsoucí, se najednou vyskytne druhý člověk. Jeho samostatnost spočívá zprvu v tom, jak předmětně ho vidím. Jako jiné předměty o sobě se ho snažím ‚zformovat‘ a překonat, aby byl stejně jako ony o sobě také stejně pro mne, ale v jeho případě je práce těžší. Druhý vůči mne vykonává tentýž pohyb, čímž se dostáváme do boje, kde jde o to druhého proměnit v nějaké o sobě stejné jako pro mne, vůči čemuž se tím opět osvědčím a zůstanu jako jeho zápor. Druhý mi totiž zpochybňuje fakt, že věci o sobě mohou mít povahu pro mne. Začne se boj duchovních, vědomých individualit, kdy nestojím pouze proti jednoduchému předmětu, dávajícímu mi podobu já ne-

¹⁰¹ Důležitá a známá analýza pohledu.

¹⁰² Používám český překlad. Hegel, *Fenomenologie ducha*. Překlad J.Patočka, ČSAV Praha 1960.

předmět, ale proti duchovnímu vědomí já, které dává druhý a které se nyní má stát mým ‚předmětem‘ pro vymezení. Vědomí překonávají sféru přírodní předmětnosti a danosti a vstupují do sféry sebevědomí, vyšší podoby ducha, kdy se oba podílejí na konstituci věci a sebe. Prohrává to sebevědomí, jež se stalo sebevědomím pro druhého a nikoliv pro sebe (a jeho o sobě vyvstalo namísto jako pouhý zápor kladně a předmětně pro jiného), vyhrává to sebevědomí, jehož pro sebe sice vystoupilo také v druhém o sobě (stalo se tedy také předmětným) ale neztratilo tím své pro sebe. Stalo se skrze druhého bytností pro sebe i pro druhého, zároveň nabylo podoby o sobě, kterou si samo určilo, vydobylo. Pán je schopný snést objektivaci a zároveň jí i sám ovlivňuje. Věci o sobě vyvstaly takové, jaké jsou pro pána, jak je on klade.

Panské vědomí není negací předmětu, jejím překonáváním, je přijutím předmětu v jeho negaci druhým, takové však, jaké chce pán. Rabské vědomí se naproti tomu vztahuje k věcem tak, že jejich o sobě klade vůči pánovi, (tzn. pán je vůči předmětům jejich ne-já), ale sám vůči nim zůstává svobodný, poněvadž vůči němu nemá podobu já ne předmět, ale já jako předmět ne-já pána. Předmět vůči němu zůstane samostatný, o sobě, ale jakoby jeho podoba ‚pro jiné‘ platilo jen pro pána, tudíž nijak neomezovala raba. ‚O sobě‘ je tedy dané pánem rabovi, ‚pro sebe‘ je zase dané rabem pánovi.

Rabovo sebevědomí je *relativně* samostatné, protože se osvědčilo proti předmětu a zároveň na něm zůstalo nezávislé, protože se musí vzdát požitku na něm, který odevzdává pánovi. Pánovo sebevědomí je *relativně* samostatné, protože negace předmětu zůstává na někom jiném a o sobě zde stojí pro něj, aniž by na tom měl nezbytný podíl práce. Obě sebevědomí jsou samostatná *relativně*. Jsou zde jako vědomí sebe a věci přes druhé vědomí.

Z boje vychází vítězně pán, protože realita se zde ukázala o sobě taková, jaká je pro něj. Rabovo sebevědomí je roztržené tím, že věci a ono samo mají odlišnou povahu, tím je však jeho sebevědomí samostatnější, svobodnější. Sebevědomí každého vědomí je tedy formováno jiným vědomím a to do jakés takés formy, v níž se pak já přijímá.¹⁰³

Tímto nerovným vztahem však pohyb nekončí. Hegel pokračuje vypracováním teorie vzájemného uznání (*Bewegung des Anerkennens*), kterou zde však nemohu zcela rozvinout.¹⁰⁴ V principu jde o to, že v nerovném vztahu není zachována rovnováha, jedno sebevědomí je nesvobodnější a přijímá bytí o sobě věci tak, jak mu je dává pán a tudíž se pán nemůže

¹⁰³ Bylo by žádoucí provést podrobnější vymezení boje, ale na tomto místě se tím nemohu zabývat. Mělo být především řečeno, že má-li se člověk myslet jako bytost určená vědomím, nelze ho považovat za *solus ipse*, ale za bytost závislou na přítomnosti jiných vědomých bytostí, tedy závislou na společnosti. Jen v případě existence společnosti vznikne něco jako *vědomí já* a něco jako *věc*.

¹⁰⁴ Přivedl mě k ní referát doc. Karáska, Pohyb uznání, přednesený na Hegelovské konferenci v Praze v květnu 2007

k druhému sebevědomí vztahovat tak, jak by chtěl, úplně svobodně. Pán vidí, že aby zůstal svobodným a samostatným, musí zachovat určitou samostatnost rabovu vědomí, nechat mu jistou svobodu a umožnit, aby i pro něj vystoupil svět ‚o sobě‘ jako jsoucí ‚pro něj‘. Do dialektiky se pak nezbytně musí vložit třetí prvek, ‚bytí pro jiné‘.¹⁰⁵

Uznalé sebevědomí je individualita, jejíž realita je o sobě stejná jako pro sebe a zároveň nějak přenechávající prostor jiným duchovním realitám, činícím tentýž pohyb. V tomto uznání se realizuje to, o co běží, sice společný rod.

2. Sartrova kritika Hegelovy dialektiky pána a raba

Hegel tedy předvedl, jak se člověk stává sebevědomou bytostí. To však, jak se z neurčité negace předmětu stává já-*ne-já-já*, provedl příliš abstraktně a z pozice stojící nad bojem sebevědomí, z místa jakoby příliš vzdáleného, povzneseného a neodvislého na tom, co se děje. Hegel píše z hlediska rozumu, tedy z hlediska jiného, než z jakého on sám vypovídá. Tuto pozici mu mnozí jeho následníci, včetně Sartra, vytýkají.¹⁰⁶

Sartre staví proti tomu, aby dialektika pána a raba vypovídala o obecném vztahu lidí k sobě jako o etapě cesty, již se uskutečňuje absolutní duch. Dialektika vztahu dvou bytostí nesmí být vypracována z abstraktní pozice rozumu, nýbrž z hlediska zkušenosti (vlastního, fenomenologova) vědomí.¹⁰⁷

Sartre popisuje situaci, kdy sedí na lavičce v parku. Před ním se rozprostírá hezká, travnatá plocha, je zde rybník, slunce, strom, skutečnosti o sobě se mu jeví jako jsoucí pro něj. Jeho místo je na lavičce, od této lavičky se rozprostírá svět v nějakém světle. Věci vyvstaly jako příjemné, protože se k nim vztahuje na základě svého ještě neuskutečněného projektu. Najednou jde okolo člověk. Sartre ho vnímá jako procházejícího chodce, jehož místo je však někde jinde, stejně jako je pro něj jinde (jinak) park. Sartre si může vybrat. Buď se pro něj osoba jeví jako tělo, objekt náležející do jeho světa. Nebo se k němu vztáhne jako ke skutečné subjektivitě. Může ‚objektu‘ přiznat vědomí, tím však připustí, že svět zde není pro něj (pro

¹⁰⁵ Rozpracování je zde hanebně nepřesné a stručné, ale pro dopracování se k tomu, oč zde běží, tedy k závěru, zde jeho provedení nemá význam.

¹⁰⁶ Poměrně vtipnou interpretaci Hegelova absolutního stanoviska (a relativního šílenství) podává Descombes ve *Stejně a jiné* na straně 50, když popisuje Kojévův výklad Logiky.

¹⁰⁷ „Hegel se zde nestaví na pozici jednoznačného vztahu, jenž vychází ode mne (uchopeného skrze cogito) k druhému, nýbrž na pozici vzájemného vztahu, který definuje jako „uchopení sebe sama v druhém“. Každý je totiž absolutně pro sebe, jen když se staví proti druhému; proti a druhému a před ním afirmuje své právo na individualitu. Cogito samo nemůže být tudíž pro filosofii východiskem. Může se tu zrodit jen jako důsledek toho, že jsem se sobě samému ukázal jako individualita, což je podmíněno uznáním druhého. Problém druhého se ani zdaleka neklade na základě cogito, nýbrž naopak existence druhého teprve umožňuje cogito jako abstraktní moment, kdy já uchopuje sebe jako předmět.“ EN, str. 291

Sartra), ale pro právě tento procházející ‚objekt‘. Druhý mu totiž nedává žádné vlastní abstraktní a obecné ‚o sobě‘, jež má překonat tak, jak on sám chce, ale narušuje jeho vlastní středovost, protože svět zde náhle vyvstává v situaci druhého. Centrem přestala být lavička a stal se jím chodník chodce. Stejně tak Sartre sám se proměnil v objekt náležející do světa chodce. Co se takhle změnilo není jen situovanost, ale i zbylé konstituční momenty existence, (minulost – bližní – smrt – okolí), celá fakticita. V této situaci samozřejmě nikoliv tak evidentně, ale pokud by se dal kolemjdoucí se Sartrem do hovoru, vyvstaly by i tyto další momenty více zřetelně.

Kolemjdoucí neuchopuje Sartra pouze jako tělesný objekt ‚o sobě‘, ani jako ‚o sobě‘ individuální jednotku (případ obecného rodu), ale je si vědom tj. nějakým způsobem respektuje, že Sartre má své vlastní vědomí, je vlastním způsobem pro sebe, ale protože se mu dává v jeho světle (ve světle kolemjdoucího), *mění* (skutečně) Sartrovo pro sebe ve svoje pro jiné. Je to druhý, kdo dává jedinci znovu jeho místo (minulost atd.) nově na základě vlastní interpretace druhého vedené z hlediska vlastního projektu. Sebevědomí tedy neuznalo druhého ‚o sobě‘ jako nějaké jiné identické a nepochybné ‚o sobě‘ jiného předmětu (např. knihy), ale spatřilo jej jako projekt, novou kladenou formu existence, dosazenou nyní vlastním sebevědomím. Druhý ze mne neučiní skutečnost ‚o sobě‘, ale dá mi novou podobu, uzná mé bytí pro sebe, avšak pouze v takové podobě, jaké je pro něj, jakou mi sám dá. Na jejím základě se mi poté otevře svět. Samozřejmě jinak, než kdyby mé bytí zůstalo pro sebe bez pohledu druhého. Dostanu skrze setkání s druhým nový nepředmětný projekt, a tak změním povahu toho, co jsem zvolila za povahu svého vztahu k bytí.

To vše je možné proto, že u Sartra neexistuje nějaká pevná podoba já, žádná subjektivita jakkoliv pevně zakořeněná. Existence je vždy vržená do svého nahodilého prostředí a zde jako taková ne-subjektivita vykonává pohyb stejný všem vědomým bytostem, tzn. nicuje přítomné ve světle projektu vyvstalého jako negativní skutečnost přítomnosti. Z tohoto důvodu se mi zdá naprosto nemožné tvrdit, že člověk má sám sebe v moci a může určovat čím je a bude. Jednak veškeré projekty vyvstaly jako odraz základní volby individua, druhak toto individuum bylo a je formováno až vnějškem, tedy není žádnou vnitřní skutečností, ale něčím, co vzniká vztahem negativního pohybu vědomí ke svému zcela nahodilému prostředí. „Mít v moci“ tak uvnitř Sartrovy koncepce může mít nanejvýš jeden člověk druhého.

Závěr

Otázka po možnosti volby sebe, moci nad sebou, kladená Sartrově koncepci existence, nabyla v průběhu práce nečekaných podob. Ukázalo se, že nejde o pouhé rozhodnutí typu udělám to či ono, (stanu se pekařem nebo spisovatelem), ale že jde o rozhodnutí týkající se celkové skladby existence, otevírající strukturu možnost – skutečnost – neskutečnost, minulost – přítomnost – budoucnost. Protože tato struktura je *vždy* již rozehrána, je těžké přesně lokalizovat okamžik, kdy se člověk má rozhodnout, stejně jako uchopit samostatně momenty dílčího rozhodování. Všechny jednotlivé činy a rozhodnutí vyvstávají až na pozadí původní volby. I když původní volba nemá předmětný charakter, jedná se o určitý „typ vztahu k bytí“, který si existence (neznámo kdy) zvolila, více či méně se jí polohy zaujímané v jednotlivých předmětných volbách typu stanu se pekařem nebo spisovatelem přibližují, protože i jako možnosti vyvstávají na jejím základě. Povolání nebo zvolené chování původní volbu lépe či hůře reprezentují.

Práce mne tedy dovedla k závěru, že jakkoliv se to může jevit, v rámci Sartrovy koncepce člověk sám nad sebou moc mít nemůže. Jednak je těžké vůbec určit ono sebe. Odstup od situace, možnost neangažovaného postoje či intencionalita žádnou subjektivitu mimo žitý svět neimplikuje, a také to, co mohu ovlivnit v jednání nejsem nikdy zcela já, protože já „jsem tím, čím nejsem a nejsem tím, čím jsem.“ Druhá jakékoliv rozhodnutí a následná činnost jsou vždy již začleněné do celkové smysluplné souvislosti, kde již jednání probíhá pod vládou původní volby, kterou je těžké blíže uchopit. Mít nad sebou moc, znamená mít moc nad svou budoucností a ovlivňovat cíleně přítomnost v jejím světle, tj. cíleně za ní směřovat. Tehdy však subjektivita na místo původní volby (určené jako vztah k bytí) klade předmětný projekt a jedná na základě nějaké formy, jež si stanovila. Tím se pochopitelně sama sobě vzdálila a odcizila, protože jako čisté vědomí žádnou předmětnou povahu neměla. Jediná naležitelná možnost počátku, rozhodnutí o nějaké povaze budoucnosti, jež bude nadále pro subjekt určující se mi v průběhu zkoumání ukázalo setkání s druhým, kdy dle Sartra druhý respektuje naši subjektivitu, naše bytí pro sebe, ale vykládá si ho pochopitelně po svém, tj. v rámci vlastního bytí pro sebe, tudíž vykonává tentýž pohyb, jakým jsme my měli kdysi (neznámo kdy) podnítit původní volbou, sice klade náš nepředmětný projekt a určuje povahu našeho směřování.

Pozice existence tedy v rámci Sartrovy filosofie vůbec není snadná. Buď jedná podle nějakého vzoru, tj. neautenticky. (Tomu ale nejlépe odpovídá idea sebetvorby a moci nad sebou.) Nebo v podstatě pouze přikyvuje (či odporuje) přicházejícím příležitostem a možnostem vyvstalým na základě její původní volby, tudíž její rozhodování už vlastně

rozhodováním není, protože již rozhodnuto je. Nebo se může „oddávat“ rozhodnutím či projekcím kolemjdoucích subjektů, což v sobě pochopitelně nese riziko naprosté ztráty nějaké, byť jen kýžené, kontinuity. Eventuálně může ještě jednat tak, že žije z odporu ke všem jí druhými daným projektům, což ale již bude pravděpodobně vyvěrat z právě takové (všemu odporující) povahy původní volby.

Použitá literatura:

- Beaufret, Jean: *Introduction aux philosophies de l'existence*. Édition Denoel, Paris 1971. (IpE)
- Benyovszky, Ladislav a kol.: *Úvod do filosofického myšlení*. Čeněk, Praha 2007.
- Čapek, Jakub: *Jednání a situace*. OIKOYMENH, Praha 2007.
- Derrida, Jacques: *Texty k dekonstrukci*. Překlad M.Petříček, Nakladatelství Archa, Bratislava 1993.
- Descombes: *Stejné a jiné. Čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933-1978)*. Překlad M.Petříček, OIKOYMENH, Praha 1995.
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Překlad J.Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960.
- Heidegger: *Dopis o humanismu*. Elektronická knihovna FHS UK, Podatelný.
- Heidegger: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Překlad OIKOYMENH, Praha 1993
- Husserl, Edmund: *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha
- Husserl, Edmund: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Český překlad A.Rettová a P.Urban. OIKOYMENH, Praha 2004.
- Howells, Christina editor: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge university press 1992. (CCS)
- Janke, Wolfgang: *Filosofie existence*. Překlad J. Loužil, Mladá Fronta, Praha 1994.
- Kojeve, Alexandre: *Introduction a la lecture de Hegel*. Gallimard 1947.
- Misrahi, Robert: *La problématique du sujet aujourd'hui*. Encre Marine, Paris 1991.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard 1942.
- Mokřejš, Antonín: *Fenomenologie a problém intersubjektivit*. Nakl.Svoboda, Praha 1969.
- Novozámská, Jana: *Existoval existencialismus?* Filosofia, Praha 1998.
- Petříček, Miroslav: *Úvod do současné filosofie*. Hermann a synové, Praha
- Sartre, Jean-Paul: *Bytí a nicota*. Překlad O.Kuba a M.Petříček, OIKOYMENH, Praha 2003. (EN)
- Sartre, Jean-Paul: *L'Existentialisme est un humanisme*. Les Éditions Nagel, Paris 1946. (ExH)
- Sartre, Jean-Paul: *L'Imaginaire*. Édition Gallimard, Paris, 2005.
- Sartre, Jean-Paul: *Marxismus a existencialismus*. Překlad O.Kuba, Svoboda, Praha 1966
- Sartre, Jean-Paul: *The Psychology of Imagination*. Washington Square Press, NY 1966.
- Sartre, Jen-Paul: *Vědomí a existence*. Český překlad J. Čapek a M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2007.