

Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

Diplomová práce

**Kontexty vzcházení svobody ve
filosofii Jeana Paula Sartra**

Autor práce Bc. Jan Straka

Vedoucí práce Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc

Praha, 15. 6. 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně pod vedením Doc. PhDr. Naděždy Pelcové, CSc. Uvedl jsem všechny literární prameny a publikace, ze kterých jsem čerpal.

Poděkování

Děkuji vedoucí diplomové práce paní Doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za odborné vedení při zpracování této diplomové práce.

Abstrakt

Smyslem předkládané diplomové práce je pokus zmapovat vývoj ontologického zkoumání Jeana Paula Sartra v oblasti pojmu svobody. Sartra budeme sledovat jako významného představitele moderní ontologie. Pojem svobody tak bude rozvíjen v rámci ontologického zkoumání bytí jsoucího, jímž je v tomto případě člověk v jeho existenci. Sartrova myslitelská tvorba ze 30. a 40. let objevuje svá původní ontologická východiska při traktování způsobu bytí lidské existence především v perspektivě Husserlovy fenomenologie. V následujících dekádách se východiska Sartrovy tvorby posouvají směrem k sociální ontologii, která spojuje jeho původní existencialismus a v nových perspektivách promyšlený marxismus. Tato ontologie dostává podobu zejména v Sartrově rozsáhlém díle *Kritika dialektického rozumu (1960)*. Sartrovu tvorbu nakonec bude nutné reflektovat z pozice pozdější filosofie ovlivněné strukturalismem, poněvadž strukturalistická čtení autorů, jako byl Nietzsche, Freud, Marx, či samotný Sartre ze strany nastupující generace francouzských myslitelů (Derrida, Strauss, Althusser, Lacan, Nancy a další) vrhají na fenomén svobody nové světlo.

Klíčová slova

Bytí pro sebe, Bytí v sobě, Bytí pro druhé, Fakticita, Lidská realita, Existencialismus, Marxismus, Neupřímnost, Nicování, Praxe, Pre-reflexivní cogito, Serialita, Strukturalismus, Transcendence

Abstract

The goal of this thesis is to map Jean Paul Sartre's ontological inquiry into the concept of freedom. We will view Sartre as an influential modern ontologist. Therefore the concept of freedom will be apprehend within the framework of inquiry into the being of things, which in this perspective means the human being. The intellectual productivity of Sartre during the 1930s and 1940s finds its original ontological base for exploring the modes of being of human existence mainly within the perspective of Husserl's Phenomenology. That is true at least for his most influential work from this period called *Being and nothingness* (1943). This phenomenological basis of Sartre's inquiry are changing in the following decades towards the social ontology that originally connects his former existentialism with marxism viewed through fresh and original perspectives. This kind of ontology obtains its most coherent form in Sartre's extensive work called *The Critique of Dialectical Reason* (1960). Finally, we consider as necessary to reflect Sartre's work through the perspective of following generation of french philosophical thinking influenced mainly by structuralism. Structuralist readings of thinkers like Nietzsche, Freud, Marx or Sartre alone by this following generation of thinkers (Derrida, Levi Strauss, Althusser, Lacan, Nancy etc.) see the phenomenon of freedom in different light.

Key words

Being for itself, Being in itself, Being for others, Human reality, Doubleness, Facticity, Existentialism, Marxism, Neantisation, Pre-reflective cogito, Praxis, Seriality, Structuralism, Transcendence

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvod..... | 5 |
| 1 Sartre: Filosofický kontext studií a spisovatelské dráhy..... | 9 |
| 2 Vznik, konstituce a proměny filosofie existence..... | 13 |
| 3 Pojetí svobody v <i>Bytí a nicotě</i> | 17 |
| 3.1. filosofický kontext <i>Bytí a nicoty</i> | 17 |
| 3.2. <i>Bytí a fenomén</i> | 18 |
| 3.2.1. Bytí v sobě, negace, bytí pro sebe..... | 20 |
| 3.2.2. Problém časovosti vědomí | 24 |
| 3.3. <i>Bytí pro druhého</i> | 25 |
| 4 Mít, konat a být..... | 31 |
| 4.1. Být a konat: svoboda..... | 38 |
| 4.2 Svoboda a fakticita | 39 |
| 4.3. Svoboda a odpovědnost..... | 40 |
| 4.4 Existenciální psychoanalýza..... | 41 |
| 5 Sartrova 2. filosofie svobody v <i>Kritice dialekt.rozumu</i> | 42 |
| 6 Sartre v kontextu francouzské filosofie..... | 48 |
| 6.1 Fenomén svobody z pohledu Merleau Pontyho..... | 54 |
| 6.2 Strukturalistická perspektiva..... | 56 |
| 6.3. Nancy a zkušenost svobody..... | 58 |
| Závěr..... | 59 |
| Seznam použité literatury..... | 64 |

Úvod

Smyslem předkládané diplomové práce je pokus zmapovat vývoj ontologického zkoumání Jeana Paula Sartra v oblasti pojmu svobody. Sartra budeme sledovat jako významného představitele moderní ontologie. Pojem svobody tak bude rozvíjen v rámci ontologického zkoumání bytí jsoícího, jímž je v tomto případě člověk v jeho existenci. Ještě před samotným zkoumáním Sartrovi ontologie si musíme položit otázku jak může k postihnutí lidské existence posloužit filosofie. Domnívám se, že Sartrova ontologie je postavena na určitých základních, implicitních předpokladech. První předpoklad je obsažen v názoru, se kterým jsem se setkal v jiném kontextu na jistém filosofickém blogu, totiž, že filosofie nemá zapotřebí odkrývat mimosvětské otázky, spíše působí jako jakési prodloužení zdravého rozumu, poněvadž má schopnost vyjasňovat smysl žitého světa.

Za druhé, obecné pojmy objevující se ve filosofii, tak jak je uvidíme i u Sartra, dávají možnost pochopit běžné jevy jako je radost, smutek, lítost, stud apod.

Za třetí, analýzou obecných pojmů bytí, jakými jsou například Sartrovy pojmy *bytí o sobě* a *bytí pro sebe*, lze dospět k vyjasnění smyslu běžných společenských jevů.

Sartrova myslitelská tvorba ze 30. a 40. let objevuje svá původní ontologická východiska při odhalování způsobu bytí lidské existence především v perspektivě Husserlovy fenomenologie. V následujících dekadách se východiska Sartrovy tvorby posouvají směrem k sociální ontologii, která spojuje jeho původní existencialismus a v nových perspektivách promyšlený marxismus. Tato ontologie dostává podobu zejména v Sartrově rozsáhlém díle *Kritika dialektického rozumu* (1960). Sartrovu tvorbu nakonec bude nutné reflektovat z pozice pozdější filosofie ovlivněné strukturalismem, poněvadž strukturalistická čtení autorů, jako byl Nietzsche, Freud, Marx, či samotný Sartre ze strany nastupující generace francouzských myslitelů (Derrida, Strauss, Althusser, Lacan, Nancy a další) vrhají na fenomén svobody nové světlo.

V první kapitole této práce s názvem "*Sartre: veřejný intelektuál*" se budu věnovat filosofickému kontextu a intelektuální atmosféře, v níž mladý Sartre započal svá studia na prestižní Ecole Normal Superieure. Bude tedy řeč zejména o nutkové potřebě nastupující generace filosofů 30. let vybědnout z rigidity akademické filosofie postavené na Marburském novokantovství, která byla

uspokojena obratem této generace směrem k Husserlově fenomenologii, Heideggerově existenciální analytice z jeho *Bytí a času* a novým uchopením některých konceptů z Hegelovy *Fenomenologie ducha*. filosofická linie

Husserl–Hegel–Heidegger je klíčová, jak uvidíme z rozboru *Bytí a nicoty*, pro vypracování vlastní Sartrovy ontologie. V následující II. kapitole načrtnu vznik, konstituci a proměny filosofie existence a poukážu na spojitosti a odlišnosti mezi německou filosofií existence a francouzským existencialismem.

V kapitole III. se zabývám Sartrovým dílem *Bytí a nicota*, které je zejména ovlivněno Husserlovou fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií. Husserlova fenomenologie je studiem fenoménu na půdě čistého vědomí, zkoumá různé způsoby prožívání předmětů (předmětných pólů), poněvadž vědomí jako intencionální je vždy prožíváním něčeho v různých způsobech danosti (vnímání, vzpomínka, chtění atd.). Podle Petříčkovy interpretace je fenomenologie: „*popisem intencionality v reflexivním postoji, popisem oblasti čistých prožitků, nutných, podstatných a všeobecných struktur absolutního vědomí*“.¹ Sartrovi jde v období jeho fenomenologické ontologie také přednostně o to, jaký způsob bytí přináleží fenomenálnímu vědomí. Pro Sartra je zde struktura a způsob konstituce fenomenálního vědomí tím, co určuje jeho bytí.

Ve svém fenomenologicky orientovaném, systematicky filozofickém díle *Bytí a nicota* (1943) představuje Sartre metodu tzv. *fenomenologické ontologie*, která se pohybuje od nejabstraktnějších určení směrem k těm nejkonkrétnějším. Východiskem této knihy je analýza dvou neredukovatelných kategorií nebo druhů bytí: *bytí o sobě (en-soi)* a *bytí pro sebe (pour soi)*, hrubě řečeno nevědomého a vědomého bytí. V dalších částech knihy přidává ještě třetí kategorii, a to *bytí pro druhé (pour-autrui)*. Závěr knihy tvoří náčrt praxe existenciální psychoanalýzy interpretující jednání jako odhalení fundamentálního projektu, jenž integruje lidský život.²

Bytí o sobě je plně pozitivní, se sebou identické, prostě „*jest*.“ *Bytí pro sebe* je naopak fluidní, se sebou neidentické a dynamické. *Bytí pro sebe* je vnitřní negací či „*nihilací*“ *bytí o sobě*, vůči němuž je relativní, závislé. Danosti lidské situace, jakými jsou jazyk, prostředí, předcházející volby a v neposlední řadě člověk sám v jeho funkci *bytí o sobě*, konstituují lidskou *facticitu*. Jakožto vědomá individua

¹ PETŘÍČEK, Miroslav: *Úvod do Současné filosofie*, s.68

² SARTRE, Jean, Paul: *Bytí a nicota*.

jsou lidé ovšem schopni transcendovat tuto *facticitu* a konstituovat to, co Sartre nazývá *situací*. Lidská existence je směsí *facticity* a *transcendence*, ovšem určit přesný poměr obou ingrediencí tvořících lidskou situaci je nemožné, z čehož Sartre vyvozuje závěr, že člověk je vždy více než jeho situace. Tato skutečnost je pro Sartra ontologickým základem svobody. Ontologický princip *bytí pro druhé* vstupuje na scénu spolu s druhou osobou. „*Ti druhí*“ nemohou být odvozeni z předchozích dvou principů, nýbrž musí dojít k *setkání*. Sartrova slavná analýza studu, kterou člověk zažívá, ocitne-li se v trapné situaci, podává fenomenologický argument pro vědomí druhého subjektu. Nese v sobě totiž bezprostřednost a jistotu filosofického požadavku pro důkaz existence druhých „myslí,“ aniž by byl postižen slabostí argumentů z analogie, k tomuto důkazu běžně užívaných empiriky.

Ve IV. kapitole se zabývám jeho druhým ontologickým dílem *Kritika dialektického rozumu*, kde roli *vědomí* a *bytí o sobě* zastupuje „*praxe*“ (lidská aktivita v jejím materiálním kontextu) a „*prakticko-inertní*“ *bytí*. Stejně jako *bytí o sobě* je toto *bytí inertní*, avšak zároveň je sedimentací předchozí *praxe*. Tak kupříkladu řečové akty jsou příkladem *praxe*, zatímco jazyk je *prakticko-inertní*; sociální instituce jsou *prakticko-inertní*, avšak příklady jednání, která jsou jazykem nebo institucemi prosazována a omezována, jsou *praxemi*.³

Dilthey snil o dokončení Kantovy slavné triády čtvrtou *Kritikou*, která by byla kritikou *historického rozumu*. Sartre prosazuje tento projekt za pomoci kombinace hegelovsko-marxistické dialektiky a existenciální psychoanalýzy, jež včleňuje do třídních vztahů individuální odpovědnost, a tím dodává existenciální rozměr morální odpovědnosti k marxistickému důrazu na kolektivní a strukturální kauzalitu, což francouzský myslitel Raymond Aron⁴ později podrobí kritice jako nemožné spojení Kierkegaarda s Marxem. Ústředním pojmem Sartrova „*existencialistického marxismu*“, který představil ve svém druhém systematicky filosofickém díle *Kritika dialektického rozumu*, se stává projekt *kritické dialektiky* (takové, která je schopna reflektovat na své předpoklady) a pojem *totalizace*. Filosofie v Sartrově pozdní filosofii není totalitou, tedy uzavřeným, hotovým celkem (jako je třeba nějaký strojní mechanismus), nýbrž je to proces neustálého syntetizování. Tento proces spojuje minulé s přítomným a je přítom orientován k

³ Jean Paul Sartre. In: *Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/sartre/> (2.2. 2012).

⁴ R. Aron navštívoval spolu se Sartrem Kojevovy přednášky o Hegelově *Fenomenologii ducha*, které ovlivnily zejména Sartrovu pozdější ontologii z *Kritiky dialektického rozumu*.

budoucímu, to jest k budoucnosti, která není dána předem (proto totalizace, nikoli totalita).⁵ Sartrův posun k teorii marxismu nelze chápat jako přihlášení se k sociálnímu determinismu, který původní marxismus implikuje. Sartrův marxismus obsahuje novou kvalitu. Někteří Sartrovi příznivci by mohli hovořit v kontextu koncepce dialektiky o jeho jistém překonání marxismu směrem k jeho vyspělejší formě. U Sartra je totiž sociální determinace vždycky zároveň popírána a překračována individuální existencí. Jedině v rámci této dialektiky je místo pro svobodu člověka, o které Sartrovi běží.

Nastupující generace filosofů ovlivněných strukturalismem, jakými jsou Derrida, Strauss, Althusser, Lacan, Nancy a další, odstraňuje humanistické výklady Marxe ze strany Sartra a jeho předchůdců, jež právě tato generace chápe jako rezidua metafyzické subjektivity. Jestliže svoboda již není jako u Sartra pojímána jako sebeurčování sebevědomého subjektu v dějinách, jestliže je subjekt naopak chápán jako průsečík mnohočetných sil, či prázdné místo, skrze nějž se subjekt nomadicky přemísťuje z jednoho místa struktury do druhého, pokud platí Foucaultovo heslo, že po zániku ideje člověka se vytvořil prázdný prostor konečně umožňující znovu myslet⁶, pak pojem svobody ztrácí své původní zakořenění v subjektivitě a vyvstává nutnost promýšlet svobodu “odjinud.”

⁵ PETŘÍČEK, Miroslav: *Úvod do Současné filosofie*, s.113.

⁶ DELEUZE, Gill: *Podl'a čoho rozpoznáme štrukturalismus?* In: Gilles Deleuze: *Pusté ostrovy a jiné eseje*, s.60.

1 Sartre: filosofický kontext studií a spisovatelské dráhy

Jean Paul Sartre je považován za “filosofa 21. století“ a též za příklad jisté formy veřejného intelektuála, kterou Pierre Bourdier kriticky označil výrazem “*totální intelektuál*.“ Sartre totiž dominoval francouzskému intelektuálnímu životu (literatura, filosofie, kultura) na počátku období ovlivněném důsledky druhé světové války.⁷

Jean Paul Charles Aymard Sartre se narodil 21. června 1905 v Paříži. Jeho otec zemřel, když byly Sartrovi pouhé dva roky. Malý Jean Paul následně počal žít u svého dědečka z matčiny strany, Karla Schweitzera. Sartre v dětství navštěvoval lyceum Jindřicha IV. v Paříži a po opětovném sňatku své matky studoval na lyceu v La Rochelle. Po dokončení lycea navštěvoval pařížskou univerzitu École Normale Supérieure, kterou absolvoval v roce 1929. prostředí francouzské akademické filosofie v době Sartrova studia na École Normale Supérieure bylo dosti rigidní. Na École vládlo Novokantovství zastoupené především Léonem Brunschvicem. Ve třicátých letech došlo k prudké změně kvůli nástupu nové německé filosofie. Fenomenologie Edmunda Husserla, Existenciální antropologie, jak bývá někdy interpretován přínos Heideggerova *Zein und Zeit*, a také koncepce historického vývoje v Hegelově *Fenomenologii ducha* poskytly dostatek nových témat a metodologického materiálu pro revitalizaci filosofie, cíl, jež si nastupující generace filosofů v Německu i Francii předsevzala. Generaci posluchačů École, usilující vybědnout z akademické rigidity na základě nových filosofickým podnětů, v této době tvořili kromě Sartra, též Merleau Ponty, Jaques Lacan, Raymond Aron, George Bataille a André Breton. Sartre se již na konci dvacátých let seznámil s Jaspersovými studii z oblasti psychopatologie, mám na mysli konkrétně Jaspersovu studii *Algemeine Psychopatologie*, která mimo jiné snižuje význam mentální poruchy ve filosofii mysli a psychologii a otevírá možnost explanace psychické jevů na základě non- kauzálních, čistě významových vztahů. Sartre se v následujících letech po graduaci na École zabýval zejména dvěma vzájemně souvisejícími tématy - estetickým vědomím a kontingencí.

⁷Swartz David L., Vera L. Zolberg: *Sartre for twenty first century*, s. 217. In: *Theory and Society*, <http://www.jstor.org/stable/20730792>. vol. 36, no.3, 2007.

Fenomenologický obrat v Sartrově myšlení zapříčinil zejména Émanuel Lévinas, a to svou studií *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii*, nadto Sartrův blízký člověk, filosof politiky Raymond Aron, mu zajistil studijní pobyt na berlínské *Institut Francais*, kde Sartre mezi lety 1932-1934 strávil studiem Husserlovy fenomenologie. Na *École Normale Superieure* Sartre vytvořil dlouhotrvající přátelství s filosofkou Simone de Beauvoir a po úspěšné graduaci (*agrégation*) v roce 1928 vyučoval v lycejích v Le Havre, Lyonu a Paříži, a to mezi lety 1931-1945. V průběhu svého profesního působení na lyceu v Le Havre napsal Sartre svou první novelu *La Nausée* (*Nevolnost* 1938), která jej proslavila. Podle Gardnera toto dílo manifestuje neobyčejnou svěžest a originalitu, která jaksí prolamuje hranice filosofického žánru a ukazuje nový způsob ztvárnění filosofických idejí literární formou.⁸ Tato novela vypráví příběh o životě beze smyslu, v němž hlavní protagonista Antoine Roquentin objevuje obscénní masivnost světa kolem něj, která v něm vyvolává psychickou zkušenost nevolnosti. Sartre zde vytváří portrét děsivé racionality a strnulosti banální povahy buržoazní kultury, kterou připodobňuje k impresivní masivnosti pobřežních balvanů objevujících se na jednom místě v této novele. Zatímco jeho rané fenomenologické studie, jakými jsou *Rozvrh fenomenologické teorie emocí* (1939) a *Psychologie vnímání* (1940) nevzbudily přílišnou pozornost, vydání *Nevolnosti* spolu s dalšími novelami ve sbírce s názvem *Zed'* mu přinesla slávu a uznání.⁹ *Bytí a nicota* naznačuje limity Husserlovy i Heideggerovi nauky, stejně tak se kriticky vypořádává s Hegelovou tezí o historickém průlomu směrem k vyššímu stupni racionality. Sartrova filosofie se však nedá redukovat na závěry, k nimž dospěl v *Bytí a nicotě*. *Bytí a nicotu* lze spíš pojímat jako kulminaci Sartrova zájmu o projekt fenomenologie a Heideggerovu ontologii. V následujících letech po vydání *Bytí a nicoty* se Sartre snažil v řadě nepublikovaných textů vyvodit implikace pro potřebu praktické filosofie, kterážto aktivita vyústila v publikaci Sartrova dalšího ambiciózního díla *Kritika dialektického rozumu*, v níž se Sartre pokouší o rekonstrukci marxismu za pomoci nových filosofických kategorií.

⁸ GARDNER, Sebastian: *Readers Guide: Sartre's being and nothingness*, s.4.

⁹ Jean Paul Sartre: *Biography*. In: The European Graduate school. (<http://www.egs.edu/library/jean-paul-sartre/biography/> 16.3.2012).

V průběhu svého učitelského působení v Le Havre obdržel Sartre stipendium z Institut Française, jež mu umožnilo studium v Berlíně v roce 1932, kde se podrobně seznámil s Husserlovým a Heideggerovým dílem. Podruhé přerušil učitelskou profesi poté, co narukoval do Druhé světové války v roce 1939. V roce 1940 byl zajat a rok vězněn. Po svém propuštění vyučoval v Neuilly a posléze v Paříži, kde se počal angažovat v protifašistickém odboji v rámci *Resistance Français*. Sartre spolu s Merleau-Pontym též založili odbojovou skupinu intelektuálů nazývanou *Socialisme et Liberté*.

Německé autority, jež nevěděly o Sartrově subverzivní činnosti, mu umožnily publikovat proti-autoritářskou hru *Mouchy* (1943) a také jedno z jeho hlavních filosofických děl *Bytí a nicota* (1943). V roce 1945 ukončil svou učitelskou praxi a společně se Simone de Beauvoir založili literárně-politický časopis *Le Temps Modernes*, v němž Sartre působil jako šéfredaktor. Po skončení války se Sartre stal angažovaným socialistou, kritickým vůči Sovětskému režimu a Spojeným státům americkým, ačkoliv byl krátkou dobu sympatizantem sovětské politiky. Příklon k sovětskému svazu vzal definitivně za své po maďarském povstání v Budapešti z roku 1956, které bylo krvavě potlačeno sovětskými tanky.¹⁰

Sartre v této věci publikoval rozsáhlý článek v *Les Temp Modernes* s názvem „*Le Fantôme de Staline*,“ v němž odsuzuje jak sovětskou intervenci v Budapešti, tak podřízenost komunistické strany Francie zájmům Moskvy. Jeho vytrvalá kritika sovětské politické praxe vyústila v rozchod s komunistickou stranou Francie a v konstituci tzv. „*Sartrovského socialismu*“. Tato forma socialismu našla svůj výraz v Sartrově pozdějším díle *Kritika dialektického rozumu* (1960). Sartre byl také trvalým podporovatelem studentského hnutí v květnu 1968 a svůj politický vliv nadále uplatňoval prostřednictvím řady levicově orientovaných článků. Sartre často participoval na pouličních protestech, angažoval se v prodeji levicové literatury a v dalších aktivitách, čímž naplňoval své heslo, že povinnost má podobu činu, nikoliv slov.¹¹

V roce 1964 byla Sartrovi nabídnuta Nobelova cena za literaturu za svou autobiografii *Slova*. Tuto cenu však Sartre odmítnul na základě odkazu ke své integritě jakožto spisovatele. Jeho vlastní filosofie existencialismu je ovlivněna

¹⁰Tamtéž

¹¹ Jean Paul Sartre: *Biography*. In: In: The European Graduate school. (<http://www.egs.edu/library/jean-paul-sartre/biography/>; 16.3.2012)

fenomenologií Edmunda Husserla, metafyzikou G.W.F. Hegela, ontologií Martina Heideggera a politickou a sociální teorií Karla Marxe. Sartrův existencialistický humanismus byl zformulován v jeho široce diskutované esejí *L' Existentialisme est un humanisme* (*Existencialismus je humanismus*, 1946) a objevil se také v dalších jeho publikacích jako například *Les Chemins de la Liberté* (*Cesty ke svobodě* 1945-1949). Sartre se extenzivně věnoval literární kritice a jeho další publikace zahrnují studii o Baudelairovi s názvem *Baudelaire* (1947) a etickou studii o francouzském básníkovi Jeanu Genetovi, s názvem *Saint Genet, Actor and Martyr* (1952).

V období od roku 1960 do roku 1971 se Sartre zabýval vypracováním čtyřsvazkové biografie o Gustavu Flaubertovi s názvem *L' Idiot de la Famille* (*Rodinný idiot*), v níž používal freudovské a marxistické interpretace ze svých předchozích filosofických prací. Sartre se zaměřil především na Flaubertovo dětství a sledoval jak jeho rodinné prostředí určovalo, kým se měl mladý Flaubert stát a jak tuto skutečnost Flaubert přijímal.

Do zmíněného roku 1971 však Sartre zkompletoval pouze dva svazky, poněvadž jeho tvůrčí činnost byla narušována srdečními příhodami. Sartrův blízký přítel Pierre Victor, s nímž se Sartre potkal v roce 1970, jej přesvědčoval, aby napsal knihu o etice. Victor předčítal Sartrovi články a knihy, které on sám již kvůli zhoršujícímu se zdravotnímu stavu studovat nemohl a poté o nich vedli společně rozpravy. Sartre též usiloval o zachycení svých dialogů se Simone de Beauvoir na kazetovou pásku, avšak v pořadí druhý jeho srdeční záchvat jej uvrhl v chatrný zdravotní stav. V roce 1980 byl hospitalizován se zápallem plic a o měsíc později zesnul.¹²

¹² *Jean Paul Sartre: Biography.*: In: The European Graduate school. (<http://www.egs.edu/library/jean-paul-sartre/biography/>; 16.3.2012).

2 Vznik, konstituce a proměny filosofie existence

Filosofie existence vznikla na pozadí událostí první světové války a konstitovala se ve svébytný myšlenkový směr v období po první světové válce, převážně v tehdejší Výmarské Německé republice. Mezi jeho významné představitele v Německu patřili Karl Jaspers, který svůj existencialistický program částečně vyjádřil již ve svém raném spise *Psychologie světových názorů* (1919) a Martin Heidegger, který poskytl živnou půdu pro existenciální filozofii svým dílem *Bytí a čas* (1927), jakkoliv se sám tento autor k existencialismu nehlásí a vyjádřil vůči tomuto hnutí zásadní kritiku (viz. Heideggerův *Dopis o humanismu*). První fázi existencialistického hnutí tvoří dvě díla: Heideggerovo *Bytí a čas* (*Sein und Zeit*; 1927) a Jaspersovo *Existenzerhellung* z druhého dílu jeho *Filozofie*. Toto hnutí se doplňuje s dialektickou teologií Karla Bartha a také mezi katolíky se objevila řada myslitelů pohybujících se v myšlenkovém poli Jasperse a Heideggera, jakými byli například Guardini, Ebner či Wust.¹³

Francouzští existencialisté mají přes řadu rozdílů více společného než představitelé německé filosofie existence, o čemž vypovídá skutečnost, že většina z nich titul existencialismu pro svou filosofii akceptují. Francouzské existencialisty spojuje především tzv. existencialistická metoda a dále pak především pojem svobody. Francouzský existencialismus však ve svém obsahu zahrnuje paradox, jímž je tzv. *Heideggerovo vítězné tažení*, jež bylo základním podnětem pro vznik francouzského existencialismu, přestože, jak už víme, podrobil Heidegger podstatu existencialismu kritice, zejména v již výše zmiňovaném *Dopise o humanismu*. Heidegger poukazuje na to, že existencialismus svým zaměřením na *dasein* (v Sartrově slovníku *Lidská realita*) ve své podstatě redukuje ontologii na antropologii, zatímco pro Heideggera je analytika lidského pobytu pouhým východiskem, nikoliv smyslem filosofování, jímž je otázka po smyslu bytí vůbec.¹⁴

Východiskem všech existencialistů se stala Heideggerova teze: *podstata pobytu leží v jeho existenci*“, přičemž u Sartra byla tato věta radikalizována do podoby: *“existence předchází esenci.”*¹⁵ Pro Heideggera tímto nastal vhodný moment upozornit na Sartrovu dezinterpretaci vlastní ontologie poukazem na

¹³ NOVOZÁMSKÁ, Jana: *Existoval existencialismus*, s.23.

¹⁴ NOVOZÁMSKÁ, Jana: *Existoval existencialismus*, s.27

¹⁵ SARTRE, Jean, Paul: *Existencialismu je humanismus*, s.13.

Sartrovo setrvávání v tradici evropské metafyziky, kterou se Sartre snažil překonat. K doložení této kritiky nechme promluvit samotného Heideggera: „...*Sartre naproti tomu vyjadřuje základní princip existencialismu takto: existence předchází esenci. Chápe přitom existentia a essentia ve smyslu metafyziky, jež od Platóna říká: essentia předchází existentia. Sartre tuto větu obrací. Převrácení metafyzické věty však nadále zůstává metafyzickou větou. Stejně jako tato věta setrvává Sartre spolu s metafyzikou v zapomenutosti bytí.*“¹⁶

Sartre tedy formuluje tezi, že existence člověka předchází jeho esenci. Jak tomuto tvrzení porozumět? Předně je nutné poukázat na souvislost této teze se Sartrovým ateistickým východiskem. Vztah mezi esencí a existencí se dá ukázat na příkladu tvořitele a tvořené věci. Vyrábí-li například kovář podkovu, postupuje tak, že tuto podkovu zhotovuje podle určité představy o tom, co pojem podkovy znamená. Můžeme říci, že realizuje esenci podkovy jejím zhotovením. Tento příklad lze analogicky uplatnit na vztah boha stvořitele a člověka. Bůh stvořil člověka podle svého obrazu, tedy esencí člověka je božství. Sartre však odmítá představu o stvořeném světě a pakliže člověk není stvořen podle vzoru jako jiné věci tvořené člověkem, tak existence předchází každému takovému vzoru (esenci) a teprve jakýkoliv takový vzor lidství umožňuje.

Jak už jsem řekl, všechny existencialisty spojuje tzv. existenciální metoda. Tato metoda bere za své východisko „konkrétní a žitou zkušenost“, a programově se vymezuje vůči klasické metafyzice, jež vychází z čistých esencí jako je Bytí, Bůh, Příroda, Člověk, aby cestou abstrakce dospěla ke konkrétní existenci. Existenciální metoda naopak vychází z konkrétní existence jako „bezprostředního objektu zkoumání“, přičemž nepředpokládá ve své analýze nic, co by tuto existenci mělo zakládat ve smyslu oněch čistých esencí v platónské tradici. Existence je v tomto pojetí vysvětlitelná ze sebe samé, jedině ona sama může odkrýt podstatu člověka a bytí.

Dalším podstatným rysem existencialismu je důraz na téma lidské svobody, čímž francouzský existencialismus získává daleko více společenský ráz než tomu bylo v německé filosofii existence. Souvztahem pojmů existence a svobody však shoda mezi existencialisty končí. Konkrétní filosofie svobody se dosti liší u jednotlivých myslitelů. Zatímco například pro Sartra je svoboda podobně jako

¹⁶ HEIDEGGER, Martin: O Humanismu, s. 17.

Hegela něčím jako poznanou nutností, když tvrdí, že člověk je odsouzen ke svobodě, u myslitelů jako je Berďajev či Marcel, kteří prošli křesťanským obratem, je svoboda projevem transcendence lidského ducha směrem ke svému božskému původu. Takovéto pojetí svobody však naráží na vnitřní rozpor, když připouští, aby svoboda byla realizací božského zákona v člověku a tak vlastně formou esence. Spojujícím elementem existenciálních myslitelů v kontextu pojmání svobody však zůstává konkrétní existence chápaná jako akt svobodné volby, čili svoboda, jež se konstituuje tím, že se potvrzuje v jednání.¹⁷

Existencialismus zaznamenal v následující dekádách veřejný úspěch, který dosáhl takových rozměrů, že se tento myšlenkový směr stal jistou intelektuální módou, která nabyla až patologických rysů v podobě intelektuálního tlachání nad nevýznamnými či dokonce morbidními tématy a dosáhla tím místy až forem životního nihilismu. Existencialismus se z Francie rozšířil záhy do dalších evropských zemí, jako je Španělsko, Itálie, a zaznamenal obrodu v Německu. Rozšířil se také za oceán do Spojených států. K existencialismu se přihlásili také reprezentanti řady uměleckých oborů, jako jsou spisovatelé, výtvarníci, filmaři a další.

Krizi francouzského existencialismu nastartovala především Merleau-Pontyho kritika Sartra. Tato kritika byla obsažena v Merleau-Pontyho díle *Les aventures de la dialectique* z roku 1955. V této studii Merleau-Ponty hovoří o přehnané radikalizaci Sartrovy distinkce *bytí o sobě* a *bytí pro sebe*, přičemž zdůrazňuje absenci „autentické cirkulace“ mezi těmito dvěma póly. Obhajoby Sartrových stanovisek se ujala Simone de Beauvoir, podle níž Merleau-Ponty dezinterpretoval Sartrovy myšlenky v tom smyslu, že pozapomněl na to, jak Sartrova konstituce „Já“ probíhá na půdě světa a tento svět je tak jeho nutnou podmínkou. V této perspektivě již podle ní nepovstává jednotlivý akt z nicoty, nýbrž je výsledkem konkrétní situace a tou je „potřeba.“ Nicméně přes tuto „kritiku ze strany Simone de Beauvoir je vzhledem k významu, které přineslo Merleau-Pontyho stanovisko k Sartrovu pojetí svobody prospěšné věnovat mu bližší pozornost.

Existence v jeho pojetí nevstoupila do světa, aby v něm realizovala nicotu, naopak existence má zájem na prodlévání ve světě. Svět pro existenci není absolutní nicotou, nýbrž smyslem. Filosofické vyrovnání se Sartrem se odehrávalo

¹⁷ NOVOZÁMSKÁ, Jana: Existoval existencialismus, s.24.

v intelektuálním prostředí silně ovlivněném rysy jeho existencialismu, nicota a masivnost bytí hrály ústřední roli. Svobodná rozhodnutí se u Sartra dějí *ex nihilo*, rozhoduje nicota a prázdnota. Merleau-Ponty naopak staví na tom, že lidský projekt jako svobodný akt má být pochopen ze svých určujících podmínek, ze své minulosti, dějinných a materiálních okolností, ze společenského osvětí (Umwelt) apod. Nikdy totiž nejsem ani věcí ani čistým vědomím, pobyt vždy existuje zároveň v obou úrovních existence. Nejsem svoboden navzdory těmto podmínkám, nýbrž jedině jejich prostřednictvím. Merleau-Ponty tak nabízí Sartrovi myšlenku zaměřit pozornost na psychologickou a historickou strukturu jako podmínku geneze svobodného aktu. Existence pak není čirou jedinečností, ale výsledkem emergence ze zmíněných struktur. Společenské a historické struktury zprostředkovávají jednotu mezi subjektem a objektem a zacelují tak propast vytvořenou karteziánským dualismem, propast, se kterou se snaží vyrovnat jak existencialismus, tak marxismus.¹⁸

Domnívám se, že tato kritika byla vysoce relevantní pro Sartrův existencialismus do 50. let, který se v nejsystematičtější podobě objevil v díle *Bytí a nicota* (1943), přičemž považuji za pravděpodobné, že tato kritika přiměla Sartra k posunu směrem k vyvinutější formě existencialismu jeho pozdního období, která by námitky Merleau Pontyho již patrně odrazila.

¹⁸ NOVOZÁMSKÁ, Jana: Existoval existencialismus, s.24.

3 Pojetí svobody v *Bytí a nicotě*

3. 1. Filosofický kontext *Bytí a nicoty*

Sartrovo dílo *Bytí a nicota* lze z hlediska celkové strategie rozdělit na tři skupiny témat: za prvé jsou to témata ze Sartrovy rané tvorby. *Bytí a nicota* totiž nezačíná hned teorií svobody, nýbrž odhalením struktur vědomí a odkazem na Sartrovy dřívější studie zahrnující filosofické rozbory emocí, imaginace, ega. V tomto ohledu v *Bytí a nicotě* objevují odkazy na jeho studii *Transcendence Ega* (1936). Transcendentální ego je pro Husserla základem intencionálního vztahu k předmětu. Existence tohoto ega je dána tím, že každý psychický prožitek zakouším jako můj prožitek, a tak je empirické psychické dění v moci non-empirického subjektu. Sartre tuto tezi zpochybňuje za pomoci fenomenologické interpretace transcendentálního subjektu, která jej vlastně činí nadbytečným, a to ze dvou důvodů, za prvé proto, že transcendentální subjekt by znemožnil seběvědomí, poněvadž by jako součást vědomí svou absolutní odlišností od empirických objektů zkušenosti, toto vědomí rozštěpil, čehož důsledkem by byla nemožnost věty typu: "Já myslím", a to je v rozporu s faktickou zkušeností, ve které tyto věty klademe běžně, za druhé, „transcendentální Já“, pokud má být reálné, nemůže předcházet vědomé zkušenosti a činit ji teprve možnou, nýbrž spíše musí být produktem této zkušenosti, čímž se ale zařazuje do řad filosoficky podezřelých entit vyžadujících kritické přezkoumání. Hlavním smyslem tohoto spisu bylo vysvětlit ego v souladu s "přirozeným" vědomím. Co je pro Sartra tedy egem? Ego, nebo osoba, je transcendentní objekt reflexivního vědomí, toto vědomí produkuje stavy, vlastnosti a akty, a to v transcendentní jednotě syntetického předmětu, kterou je „osoba“. V tomto pojetí je tedy „Ego“ zpředmětněním spontaneity reflexivního vědomí. V takovémto předmětu usiluje vědomí fixovat sebe sama, a to navzdory své povaze spontánní aktivity, a takovýto předmět pak iluzorně klade jako původ a základ sebe sama.¹⁹

¹⁹ GARDNER, Sebastian: *Readers Guide: Sartre's being and nothingness*, s

3. 2. Bytí a fenomén

Vyjasnění základních pojmů: pre-reflexivní cogito a bytí fenoménu. Postižení jejich vztahu.

V této kapitole si kladu za cíl držet se Sartrových slov, když píše, že není možné přistoupit k podrobnému zkoumání svobody dokud nebude přesněji vyjasněno lidské bytí. Bude tedy nezbytné představit si základní ontologické pojmy, které Sartre postihuje v úvodních kapitolách *Bytí a nicoty*, vyjasnit jejich smysl a postihnout jejich vzájemné vztahy. Sartre, jak už bylo zmíněno v úvodu, ve své ontologické koncepci rozlišuje *bytí vědomí* a *bytí fenoménu*. Pojdme se podívat nejprve na tyto dva pojmy. Sartre v úvodní kapitole s názvem *Výzkum bytí* poukazuje na skutečnost, že moderní myšlení se domnívalo odstranit dosavadní dualismus jevu a bytí. Tento dualismus lze pojímat jako to, co v západní metafyzice zobecnilo pod pojmem ontologická diference. Tu zachovává i Heidegger, když znovu a novým způsobem objevuje otázku po smyslu bytí. Sartre tvrdí, že v moderní filosofii nemá žádný z jevů ontologickou přednost, všechny jsou si v tomto ohledu rovnocenné, žádný jev neobsahuje pomyslný „vnějšek“ a „vnitřek“, nýbrž každý jev jenom poukazuje k jinému jevu v dané řadě. Nadto jev už žádné bytí neskrývá, je tím, čím je, cele a transparentně. Jak říká Sartre: „*podstata není v předmětu, nýbrž je smyslem předmětu, je důvodem řady jevů, jež jej odhalují.*“²⁰ Bytí jevu (fenoménu) je tak úhrnem všech jeho částí a vlastností, stejně jako jeho příčin a účinků. Sartre používá příklad neexistence bytnosti elektrického proudu mimo úhrn fyzikálně chemických pochodů (elektrolýza apod).²¹ Bytí podle Sartra není „Jedno“, ale bytí jsou dvě, resp. existují dva mody bytí, tak jako u Descarta, ovšem s tím rozdílem, že důvod jejich odlišnosti netkví v tom, jestli jsou materiální nebo ideální, ale v tom, které je původnější. Původnějším bytím je podle Sartra *bytí fenoménu*, pro které nachází řadu expresivních vyjádření, např: „*Nezbývá než radikálně připustit, že bytí fenoménu je zcela tím, čím je; masivní, neprostupné, nehybné, nestvořené. Bytí je imanentností, jež se nemůže uskutečnit, je afirmací, která se nemůže afirmovat, je aktivitou, jež nemůže provádět činy, protože zabředla*

²⁰ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.15.

²¹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.12.

do sebe samé.“²² Nebo další formulace: „Bytí v sobě je nestvořené, bez důvodu být, bez jakéhokoliv vztahu k jiným bytím, a proto je pro celou věčnost navíc.“²³

Tím druhým bytím, resp. druhým způsobem bytí je *bytí vědomí*, jež má zcela jinou povahu než *bytí fenoménu*, protože je výhradně negací tohoto bytí. Negace je způsob, jakým vědomí postihuje odlišnost vlastního bytí od bytí svých obsahů, to jest fenoménů. Negaci, její strukturu a význam v Sartrově ontologii budeme pojednávat později. Nyní je nutné blíže vymežit pojem *bytí fenoménů* a *bytí vědomí*. Vědomí je podle Sartra v základu tzv. *pre-reflexivním cogitem*. Fundamentem vědomí tak není jako u Husserla *transcendentální subjektivita* jako veškerá půda evidence, nýbrž toto původnější cogito, které teprve jakékoliv ego a subjektivitu umožňuje, a to prostřednictvím reflexe.

Pro Sartra je nyní nutné podat ontologický důkaz o tom, že vůbec nějaké bytí transfenomenálního charakteru existuje a jak je možný vztah transfenomenálního bytí a fenomenálního vědomí. Pokud má vědomí co dočinění pouze s fenomény, tak jak může toto vědomí postihnout aspekt bytí, který se do fenoménu nedostane? Vrací se tu opět kantovský problém vztahu noumenálního a fenomenálního jsoucna. Sartre počíná řešit tento problém kritikou dvou významných ontologických teorií-realismu a idealismu. Tvrdí, že průzkumem tzv. *nethetického*²⁴ vědomí lze zjistit, že *bytí fenoménů* nemůže působit na vědomí. Mezi fenoménem a vědomím tak neexistuje *realistický* vztah. Spontaneita *předreflexivního cogito* zas údajně ukazuje, že vědomí nedokáže vystoupit ze své subjektivity a nedokáže působit na transcendentní (vůči vědomí vnější) bytí. Tímto způsobem je vyloučeno *idealistické* řešení vztahu bytí a vědomí. Podle Sartra je nutné hledat jiné řešení tohoto vztahu, mimo rámec sporu mezi idealismem a realismem.²⁵

²² Tamtéž, s. 33.

²³ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.34.

²⁴ Thetické vědomí znamená vědomí nesoucí fenomenální obsah, jehož bytí je odlišné od bytí vědomí, zatímco nonthetické vědomí je čisté, pre-reflexivní vědomí

²⁵ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.31

3. 2. 1. Bytí v sobě, negace a bytí pro sebe

Sartrovy úvahy o bytí odhalily dvě formy bytí, které se jeví na první pohled jako dvě uzavřené a na sobě nezávislé totality, totiž *bytí fenoménů* a *předreflexivní cogito*. Sartre však podotýká, že obě tyto oblasti mohou být zařazeny do stejné složky a k tomu aby tato souvislost byla odhalena, je nutné blíže prozkoumat oba druhy bytí.

Začněme tedy rozvíjením pojmu *bytí fenoménu*. Jaké jsou jeho charakteristiky? Sartre tvrdí, že *bytí fenoménu* nemůže být *causa sui*, jak to platí pro *bytí vědomí*. Bytí je sebou, což znamená, že nemůže být ani pasivitou ani aktivitou. Aktivita je totiž volba prostředků k dosažení cíle, Sartre však podotýká, že k jakýmkoliv prostředkům či cíli je nutné bytí. Je tedy zřejmé, že bytí předchází jakékoliv aktivitě nebo pasivitě, ty jsou možné až poté, co tu bytí již je. Stejně tak je bytí mimo jakoukoliv negaci i afirmaci. Afirmace je totiž stvrzování nějaké věci tak, že se stvrzující akt liší od stvrzované věci. Bytí však splývá samo se sebou a neobsahuje v sobě distinkci stvrzujícího a stvrzovaného, fenomenologicky řečeno, bytí je vlastně *noema v noesi*. Stejně tak nelze nazvat bytí *imanencí*, která je v podstatě *vztahem k sobě samému*. Bytí však vztahem k sobě samému není, bytí je *sebou*. Tyto teze příznačně vystihuje Sartrův výrok o bytí: „*Bytí je imanencí, jež se nemůže uskutečnit, je afirmací, která se nemůže afirmovat, je aktivitou, jež nemůže provádět činy, protože zabředla do sebe samé.*“²⁶

Sartre shrnuje výše uvedené teze do výroku, že *bytí fenoménů* je *bytí v sobě a zároveň srhrnuje tři charakteristiky bytí fenoménů*, totiž, že bytí je, bytí je v sobě, bytí v sobě je tím, čím je. V dalších úvahách se táže jaký je hlubší smysl obou typů bytí, z jakých důvodů jeden i druhý typ náleží k bytí vůbec a jaké jiné řešení lze poskytnout pro problém slučitelnosti zdánlivě neslučitelných oblastí bytí, když ani realismus, ani idealismus toto řešení uspokojivě neposkytnuli. Při zkoumání možnosti slučitelnosti *bytí fenoménů* a *bytí vědomí* se objevuje třetí složka reálna a tou je *nebytí*. Sartre říká, že každodenní zkušenost nám žádné nebytí neodhaluje. Například napočítám-li v lednici deset vajec namísto předpokládaných patnácti, neznamená to, že mi zkušenost odhalila nebytí patnácti vajec, nýbrž spíš bytí oněch deseti. Proto je nutné vlastní negaci připsat mně samému jako vlastnost mého

²⁶ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.33

soudu. Negace by však v takovém pojetí byla strukturou úsudkové věty a neměla by původ v nebytí jakožto struktuře reálna. Nebytí by tak bylo způsobem existence husserlovského noematu, tedy pouhým korelátém vědomí. S tímto názorem se však Sartre neztotožňuje, když tvrdí, že nelze pochopit negativní formu soudu, když by všechno bylo plným bytím a pozitivitou. Negace jakou určitý soud musí být nesen existencí nicoty, která bytím prostupuje. Pro Sartra je nyní nutné objasnit původ této nicoty a vymezit její smysl.

Chceme-li postihnout smysl nicoty, musíme se zaměřit na bytí, přitom ovšem platí, že bytí samo nicotu neklade. Hrnek s kávou stojící na psacím stole, lampa, která tyto předměty osvětluje, všechny tyto věci nějak jsou, aniž by potřebovali vědět čím nejsou, že hrnek není stolem, že stůl není lampou. Tyto charakteristiky a odlišnosti klade pouze vědomí. Bytí samému je jedno, jestli je tím nebo oním, ale vědomí to jedno není, vědomí je tím způsobem bytí, které rozlišuje jeden předmět od druhého a pojmenovává čím daný předmět je a čím není.

Sartre rozlišuje dialektické pojetí nicoty a fenomenologické pojetí nicoty.²⁷ V dialektickém pojetí Sartre vysvětluje Hegelovu ontologii, kterou vyložil ve své *Fenomenologii ducha*, a ve níž popisuje bytí jako čisté abstraktní bezprostředno, které je ve vlastním smyslu „*nic*“. Čisté bytí a čisté nic u Hegela splývají v jedno. Sartre Hegelovu ontologii reviduje, když tvrdí, že bytí a nicota netvoří jednotu, nýbrž že bytí podmiňuje nicotu. Zanikne-li bytí, tak nepřevládne nebytí, nýbrž spolu s bytím zanikne i nicota.²⁸

Fenomenologické pojetí nicoty pojímá Sartre především prostřednictvím Heideggera, který se problému nicoty věnuje ve své přednášce s názvem *Co je metafyzika?*²⁹ Pro Heideggera bytí a nebytí nejsou prázdny abstrakcemi, a to proto, že nejsou původně určeními rozumu, nýbrž se manifestují v takových fenoménech jako nenávist, stud, lítost a především úzkost, která je podle Heideggera: „*setrvalou možností pobytu být „tváří v tvář“ nicotě a odkrývat ji jako fenomén.*“ Již jsme zmínili, že nicota potřebuje nějaké bytí, které by ji neslo, avšak zároveň víme, že takovým bytím nemůže být *bytí fenoménu*, to jest *bytí v sobě*. Takové bytí je totiž plně pozitivní. Zároveň však nicotu nelze pojímat vně bytí. Sartre prohlašuje, že musí existovat bytí, jehož prostřednictvím se nicota objevuje

²⁷ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.52.

²⁸ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.52-53.

²⁹ HEIDEGGER, Martin: *Co je metafyzika?* Oikoymenh, Praha. 1993.

na věcech. Nositelem nicující aktivity nemůže být bytí fenoménu, ale je jím bytí vědomí, jedině ono umožňuje otevřít distinkci „nicující – nicované“. Descartes byl prvním filosofem, který ztotožnil schopnost člověka plodit nicotu izolující jej od bytí se svobodou. Sartre se nespokojuje s Descartovým pojmem svobody chápané jako vlastnosti duše, duši nelze zkoumat a popisovat takto odděleně jako vlastnost náležející podstatě lidské bytosti. Jak říká Sartre: „není tu napřed člověk, v němž se postupně realizuje svoboda, mezi bytím člověka a svobodným bytím není vůbec žádný rozdíl“.³⁰

Máme tu tedy *bytí vědomí*, které se co do povahy svého bytí (ontologicky) liší od *bytí fenoménu*, a to tím, že je schopno provádět nicující aktivitu, s níž se vlamuje do nerozlišitelného *bytí fenoménu* a umožňuje tak vyvstat světu člověka s jeho uspořádaností předmětů, prostředků a cílů tvořících lidské bytí ve světě. Tato nicující aktivita nese od Descarta název svoboda, ale narozdíl od něj tu svoboda nevystupuje jako oddělený fenomén na způsob jakéhokoliv předmětu, svoboda vystupující jako *negace bytí fenoménu* je původnější než jakékoliv poznání z reflexe, je původním vymaněním vědomí ze sebe sama. Svoboda je již od Kanta pojímána jako možnost spontánního vyvstání aktu uvnitř kauzální řady. Chápeme-li psychický proces jako nepřetržitý sled psychických příčin a účinků, pak nicující aktivita vědomí je právě oním svobodným vyvstáním aktu, který odpojuje účinky od jejich příčin.

Bytí vědomí a jeho nicující činnost tedy otevírá problém svobody. Svoboda je negující aktivita vědomí, jež spontánně vystupuje z kauzální řady jevů tvořících *bytí o sobě*.

V předchozích odstavcích jsme vymezili rysy *bytí v sobě* coby ontologického základu fenoménu a ukázali jsme, že takovéto bytí není schopno žádné činnosti, tudíž ani poznání. Musí tedy existovat ještě jiný způsob bytí, který se o bytí dozvídá na základě vlastní aktivity. Tuto původní aktivitu jsme spolu se Sartrem charakterizovali jako negaci, resp. nicující aktivitu, a nyní se dostáváme ke zdroji této aktivity, kterým je *bytí vědomí*, jakožto *bytí pro sebe*.

Sartre charakterizuje bytí vědomí jako: „*takové bytí, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo*“.³¹ Bytí vědomí tedy nesplývá samo ze sebou, jednak se děje, není nehybné a plné jako *bytí fenoménu*, nýbrž pracuje na tom, čím je a bude a v každém

³⁰ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.63.

³¹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.118.

okamžiku ztrácí charakter úplnosti. Jednak je bytím, jež není „v sobě“, ale samo se dělá. Vědomí je bytím, které se musí postupně naplňovat, uskutečňovat a kvůli tomu musí být schopno vztahovat se k sobě samému, je tedy *bytím pro sebe*. *Bytí v sobě* je vždy před vědomím a tato skutečnost je poznatelná z povahy intencionality vědomí: „*Je-li totiž vědomí vědomím něčeho, znamená to, že musí fungovat jako „odhalující odhalení“ nějakého bytí, které není vědomím a nabízí se jako existující již ve chvíli, kdy je vědomí odhaluje*“.³² Vědomí tak má co dočinění s jevy, nikoliv však s jejich bytím, jež mu uniká.

Sartre počíná rozvíjet svou koncepci *bytí vědomí* jakožto *bytí pro sebe* kritikou Husserlova fenomenalismu. Husserl se podle Sartra upěnlivě snaží své deskripce udržet v rámci jevu, potud se jedná o fenomenalismus, avšak tímto způsobem se uzavírá v *cogito*, čímž se blíže dotýká kantovského idealismu. Sartre chce *cogito* prozkoumat co do jeho bytí, aby v něm odhalil jistý dialektický nástroj, jímž lze přejít od konkrétního okamžiku *cogito* k totalitě bytí *lidské reality*³³.

O Heideggerovi Sartre v této souvislosti říká, že vybavuje *lidskou realitu* porozuměním sobě samé, které definuje jako *ek-statický projekt vlastních možností*.³⁴ Snažíc se vyhnout husserlovu omylu, opouští Heidegger půdu *cogito* a obrací se rovnou k existenciální analytice. Tímto krokem však vylévá s vaničkou i dítě, poněvadž není možné, aby porozumění vlastním možnostem nebylo zároveň vědomím takového porozumění. Tento ek-statický charakter lidské reality podle Sartra upadá do *bytí v sobě*, jestliže nevychází z *vědomí ek-stase*.³⁵

Sartre mimo jiné postihuje zajímavým způsobem charakter *bytí pro sebe* na fenoménu víry. Víra není pouze a jednoduše vírou na způsob bytí předmětů, jakým je třeba stůl. Víra je vědomím víry a vědomí je zároveň mírou bytí této víry. Podobně jako jiné lidské kategorie, jakými jsou slast, radost apod., i víra existuje pouze potud, pokud je vědomá. *Bytí pro sebe* jako ontologický základ vědomí Sartre charakterizuje jako *přítomnost u sebe sama*. Co má tímto trvením na mysli? Myslí tím způsob, jak *bytí pro sebe* neustále osciluje mezi postulovanou identitou (*bytí pro sebe* chce být *sebou*) ačkoliv zároveň této identitě uniká. *Bytí pro sebe* je *přítomností* právě proto, že je u sebe sama, nikoliv v sobě, a to v každém okamžiku.

³² Tamtéž, s. 29.

³³ Tento pojem je víceméně totožný s Heideggerovým pojmem *Dasein*, označující bytí lidské existence

³⁴ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s.117.

³⁵ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 120.

3. 2. 2. Problém časovosti vědomí

Bytí pro sebe pojímané jako přítomnost u bytí fenoménů otevírá problém časovosti vědomí. Časovost chápe Sartre jako následnost, jejímž řídicím principem je vztah „napřed-potom.“ Sartre rozlišuje časovou statiku a časovou dynamiku. Rozdíl těchto oblastí je dán způsobem analýzy fenoménu času. Statické pojetí odkazuje ke Kantovu chápání času jako apriorní, formální struktury časovosti, tvořící jakýsi „řád času“, zatímco dynamiku času, postihující jeho materiální stránku, Kant nazývá „tokem“ času. V kontextu problému času klade Sartre problém syntézy dvou časových okamžiků, přičemž tvrdí, že tato syntéza je nemožná, pokud má dojít k časové sukcesi a zároveň má platit, že tyto okamžiky jsou *bytím o sobě*. Následnost je totiž formou časové změny, kterou *bytí o sobě* ze své podstaty nikdy neokusí, poněvadž ke změně nemá důvod. Naopak bytostným rysem *bytí pro sebe* je jeho časový průběh. Sartre tvrdí, že vědomí, které jest tak, že je bytím pro sebe, je s odkazem na Heideggera „exstatickým vyvstáním“ časového momentu uvnitř bytí. Je tedy možné rozumět významu sartrových slov tak, že čas nepřínáleží bytí fenoménů, nýbrž že je strukturou vědomí po vzoru Kanta? Na první pohled bychom vskutku mohli v těchto Sartrových tezích rozpoznat Kantovo stanovisko k bytí času, avšak domnívám se, že při hlubším pohledu na věc se ukáže, že jde o nepochopení Sartrova pojetí času. Na *bytí o sobě* se sice změna ukazuje, ovšem *bytí o sobě* tuto změnu nezakouší. Sartre chce prostě říci, že čas získává význam času pouze potud, pokud je zakoušen jako fenomén vědomí. Zatímco pro *bytí o sobě* čas nic neznamená, pro *bytí pro sebe* je základem jeho fungování. Ve vědomí se čas stává prožitkem a objevuje se v tomto prožívání jako strukturovaný fenomén, jehož jednotlivé struktury, tj. minulost, budoucnost a přítomnost, určují způsob, jakým vědomí přistupuje k *bytí fenoménu*. Transcendence vědomí k bytí se tedy děje jedině prostřednictvím příslušné časové struktury, jedině v ní je toto bytí v sobě postihnuto jako fenomén.

3.4 Bytí pro druhého

Problematika *bytí pro sebe* nám ukázala způsob bytí vědomí (pojímaného v základu jako předreflexivní cogito). Sartre ovšem dále ukazuje, že *bytí pro sebe* není vysvětlitelné pouze ze vztahu, který tvoří k *bytí o sobě*. K poznání bytí není možné přistupovat tak, jak to činila Descartova nebo Husserlova filosofie, pohybující se pouze v rámci bytí subjektu, který poznává bytí předmětu. Sartre nám v brilantní kapitole s názvem *Bytí pro druhého* ukazuje, že *bytí pro sebe* již při svém objevení se ve světě v sobě zahrnuje ještě další ontologickou strukturu, která je spolupřítomná v každé zkušenosti subjektu se světem, a tuto strukturu Sartre nazývá „*bytím pro druhé*.“ Každá zkušenost se světem se odvíjí tak, že ji vnímám jakoby byla, alespoň v možnosti, spolupřítomna druhým lidem. Sartre ukazuje tuto okolnost na příkladu popisu toho, jak může moje přítomnost a přítomnost dodatečného člověka (osobitého bytí pro sebe) v určité místnosti ovlivnit dílčí aspekty mého vjemu této místnosti. Jednotlivé předměty v ní, jejich tvar, umístění a další kvality jsou ovlivněny zakoušením spolupřítomnosti druhého bytí, jež je bytím pro sebe, stejně jako já. Možná ještě zřejměji ukazuje invazi druhého bytí do okruhu ipseity *bytí pro sebe* fenomén studu. Struktura tohoto fenoménu je tak jako u jiných, intencionální. Reflexivní akty jsou zde namířeny k noematickému korelátu³⁶, jímž jsem v tomto případě já sám. Tento vztah k sobě samému provází pocit zahanbení, stydím se za to, co jsem. Sartre však podotýká, že nutným prostředníkem mezi mnou a mnou samým je druhý. Stydím se za to co jsem s ohledem na to, jak se jevím druhému, přiznávám, že jsem, jak mne vidí druhý. Tuto spolupřítomnost druhého v mém bytí objevuje Sartre zejména u Hegela, Husserla a Heideggera. Husserl považuje existenci druhého nutnou nejen pro konstituci světa a jednotlivého empirického ega, nutnost této existence se vztahuje na samu existenci vědomí jako sebevědomí.³⁷ *Bytí pro sebe* a *bytí pro druhé* jsou tedy neoddělitelné struktury a k možnosti plně postihnout všechny struktury mého bytí, potřebuji pochopit strukturu *bytí pro druhé*. *Bytí pro sebe* odkazuje k *bytí pro druhé*. Problém existence druhého a vztah mého bytí k bytí druhého se tak pro Sartra stává

³⁶ V Husserlově fenomenologické deskripci vědomí se noematickým korelátem míní určitý obsah myšlenkových aktů, například představa domu, nebo vůně zahradních květin apod., tímto korelátem může být i složitější útvar, jakým je osobní identita apod.

³⁷ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 291.

klíčovým prostředníkem k základní otázce po vztahu vědomí a bytí. Sartre se při řešení problému vztahu *bytí pro sebe* a *bytí pro druhé* zpočátku obrací k reflexi moderních ontologií, v nichž pozoruje motiv uchopení uvnitř jednotlivých vědomí základní transcendentní vztah k druhému, jež je pro toto vědomí konstitutivní již v momentu, kdy se vynoří ve světě. U Husserla pozorujeme leitmotiv moderní filosofie, v němž základní spojení s druhým uskutečňuje *poznání*.

Husserl v *Karteziánských meditacích* a ve *Formale und Transcendentale Logik* usiluje o vyvrácení solipsismu,³⁸ věnuje se problému konstituce světa a ukazuje, že svět se vědomí odhaluje jako intermonadický, což znamená, že bytí druhého není přítomné pouze ve smyslu konkrétního, empirického jevu, nýbrž je nutnou podmínkou konstituce světa v jeho jednotě a bohatství. Sartre ovšem upozorňuje na to, že Husserlova teorie, velice podobná Kantově teorii, se nedokáže vymanit z pout solipsismu. Pokud by poznání mělo posuzovat bytí, pak by toto bytí bylo co do svého reality vymezeno poznáním, které druhý získává sám o sobě, a nikoliv poznáním, které o bytí druhého získávám já sám. Čeho bych měl dosáhnout sám ze sebe, je druhý, avšak nikoli jak ho poznávám já, nýbrž jak poznává sám sebe, což je neuskutečnitelné, protože by to předpokládalo niterné ztotožnění mne samého s druhým.³⁹ Sartre vyzdvihuje Hegelovo řešení problému existence druhého v porovnání s Kantem i Husserlem. Ve své *Fenomenologii ducha* Hegel ukazuje, že Druhý se jeví nutný nejen pro konstituci světa a mého empirického ego, ale je i nutný pro samu existenci mého vědomí jako sebevědomí. Toto sebevědomí je zprvu identita se sebou samým, to jest čistá existence „*pro sebe*,” je si jisto samo sebou, avšak tato jistota v sobě neobsahuje pravdu. Jistota sebevědomí by se stala pravdou tehdy, kdyby se mu jeho vlastní existence pro sebe jevila jako nezávislý předmět. Sebevědomí je tedy zpočátku jistou relací, ovšem bez zaručené pravdy, a to mezi subjektem a ještě neobjektivovaným předmětem, jímž je subjekt sám. Výchozím faktem o vědomí je jeho pluralita a každé jednotlivé vědomí je pro sebe v absolutním smyslu jedině tak, že se staví proti druhému vědomí a takto stvrzuje své právo na individualitu. V hegelově pojetí nelze klást problém druhého na základě *cogito*, poněvadž ono se může zrodit jen jako důsledek toho, že jsem se

³⁸ Solipsism is therefore more properly regarded as the doctrine that, in principle, “existence” means for me *my* existence and that of *my* mental states. Existence is everything that I experience — physical objects, other people, events and processes — anything that would commonly be regarded as a constituent of the space and time in which I coexist with others and is necessarily construed by me as part of the content of *my* consciousness. (internet encyclopedia of philosophy)

³⁹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 290.

sobě samému ukázal jako individualita a ta je podmíněna uznáním druhého. Problém druhého se ani zdaleka neklade na základě *cogito*, nýbrž naopak existence druhého teprve umožňuje *cogito* jako abstraktní „moment.“⁴⁰ Hegel manifestuje vztah konkrétních vědomí na historickém vztahu „pána a raba“, kterýžto vztah hluboce ovlivnil Marxe. Má-li vědomí dospět k sebevědomí, musí se stát pro sebe předmětem, k čemuž potřebuje existenci druhého. Hegel tak položil otázku bytí konkrétních vědomí, zkoumá *bytí pro sebe* a *bytí pro druhého* a do každého vědomí vkládá realitu druhého. Tento ontologický problém je však stále formulován s ohledem na teorii poznání a nadto se ukazuje jako gnoseologicky optimistický. Pravda sebevědomí se může vyjevit, když nastane shoda mezi vzájemným uznáním mne samého druhým a druhého mnou. Podle Sartra však tato myšlenka předpokládá společnou míru pro to, čím jsem já pro druhého, čím je druhý pro mne, čím já jsem sám pro sebe a čím je druhý sám pro sebe. Takováto míra však na počátku vědomí neexistuje, má se však uskutečnit. Sartre se domnívá, že nemožnost dosáhnout vzájemné shody mezi mým bytím a bytím druhého spočívá v tom, že druhého uchopuji jako předmět, nikoliv jako „živoucí“ tělo. Druhý není pro sebe, tak jak se mi jeví, ani já se neukazuji sobě, jak jsem pro druhého.⁴¹

Hegelova snaha vyvodit ze vztahu mezi jednotlivými vědomími universální pojem sebevědomí se podle Sartra nezdařil, mezi druhým jako předmětem a mnou jako subjektem neexistuje žádná společná míra, stejně jako neexistuje ani mezi vědomím sebe sama a vědomím druhého. Nemohu poznat sebe sama v druhém, pokud je druhý pro mne především předmětem, a naopak nemohu ani uchopit druhého v jeho pravém bytí, totiž v jeho subjektivitě.

Stejně tak hegelova ontologie zahrnuje jisté trhliny. Sartre hovoří o hegelově ontologickém optimismu. U Hegela je pravda pravdou celku a Hegel se na skutečnost dívá z pozice celku, z níž zkoumá problém druhého. Když se tedy Hegel zabývá vztahem konkrétních vědomí, tak není v žádném z nich situován, ale přenesl se do celku, vně jednotlivých vědomí, takže je zkoumá z hlediska absolutna. Netáže se po vztahu vlastního vědomí s vědomím druhého, nýbrž zkoumá výhradně jen vztah individuálních vědomí druhých mezi sebou a od svého vlastního vědomí zcela abstrahuje. Individuální vědomí jsou pojímána jako zvláštní typy předmětů v subjekt-objektovém vztahu a z perspektivy celku, kterou Hegel zaujímá, se tyto

⁴⁰ Tamtéž, s. 291.

⁴¹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 301.

předměty jeví jako vzájemně přísně ekvivalentní. Sartre však říká, že bytí mého vědomí je naprosto neredukovatelné na poznání, kvůli čemuž nedokážu transcendovat své bytí ke vzájemné a universální relaci, odkud bych mohl spatřit současně své bytí a bytí druhých jako ekvivalenty, a tak mi nezbývá nic jiného než vycházet ze svého bytí a na jeho základě klást problém druhého. Sartre chce tedy vyjít z vlastní niternosti, kde nalezne druhého jako transcendenci, která podmiňuje samo bytí této niternosti.⁴² oproti Husserlovi spatřuje Sartre v Hegelovi jistý posun v problematice vztahu individuálního vědomí k vědomí druhého, avšak zdůrazňuje, že oba dva tento vztah redukuje, každý svým způsobem, na vztah poznání, namísto toho, aby jej chápali jako vztah bytí, a proto zůstávají zaklesnuti v solipsismu.

Sartrovo vlastní stanovisko k problému bytí druhého se patrně nejvíce ze všech opírá o Heideggerovi analýzy *Dasein* (v Sartrově terminologii „*lidská realita*“). Heidegger mnoho získal při uvažování nad koncepcemi výše zmíněných předchůdců. Ve svém díle *Sein und Zeit* Heidegger odkrývá „bytí ve světě“ jako fundamentální charakteristiku *lidské reality*, která se cestou abstrakce rozlišuje do několika momentů. Jedná se o „svět“, „bytí v“, „bytí“. Bytí lidské reality se vyznačuje tím, že je spolubytím s druhými. Nejsem zde napřed já sám a pak se teprve jakousi náhodou setkávám s druhými, nýbrž spolubytí je základní struktura mého bytí. Heidegger vymezuje *svět jako to, skrze co si lidská realita dává na vědomí, čím je*⁴³. V předontologickém porozumění, jež má každý člověk o sobě samém postihují bytí druhého jako bytostnou charakteristiku svého bytí.⁴⁴

Druhého odkrývám při zkoumání svého bytí, nakolik mě vrhá vně sebe ke strukturám, které mi unikají, ale současně mě určují. U Husserla a Hegela existuje mezi individuálními vědomími vztah „bytí pro“, kde se mi druhý objevuje a konstituuje potud, pokud byl pro mne nebo já byl pro něho. Jako problematičtější se u Hegela ukázalo tvrzení, že jednotlivá vědomí jsou situovaná proti sobě navzájem tak, že se ve světě jedno ukazuje druhému a střetává se s ním. Heideggerovo „*bytí s*“ neznamena vzájemný vztah uznání a boje, který nastane, jakmile se uprostřed světa objeví jiná lidská realita než moje, ale spíše znamená ontologickou solidaritu v zájmu společného zužitkování tohoto světa. Druhý není ke mně původně připoután jako jsoučno objevující se uprostřed světa mezi „nástroji“, jako

⁴² SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 302.

⁴³ Tamtéž, s.301.

⁴⁴ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 305

jistý druh předmětu.⁴⁵ Heidegger dále postihuje toto *bytí s* jako spolubytí autentické nebo neautentické. Své spolubytí uskutečňuji svobodně a svou volbou buď jako neautentické „ono se“, pak se mi svět ukazuje jako odraz mých neautentických možností, na způsob nástrojů a jejich souvislostí, jež patří všem a mé „bytí s“ se mi neodhaluje jako vztah jedinečné osobnosti s jinými jedinečnými osobnostmi, ale jako dokonalá zaměnitelnost jednotlivých článků vztahu. Autentickým se člověk stane tehdy, jakmile se působností výčitek svědomí (*Ruf des gewissens*) vrhne odhodlanosti ke smrti (*Entschlossenheit*) jako své nejvlastnější možnosti. Heideggerovo řešení lze výstižně vyjádřit empirickým obrazem družstva, spíše než symbolem boje. Původním vztahem druhého s mým vědomím není *ty* a *já*, nýbrž *my*, to jest heideggerovské „bytí s.“ Na společném pozadí této koexistence, která se podle Sartrova příkladu vyjevuje pro veslaře rytmem vesel nebo pravidelnými pohyby kormidelníka, a která se stává viditelnou společným cílem, jímž je předhonit loď, mě náhlé odhalení mého „bytí k smrti“ vyděluje do absolutní „společné samoty“ a současně do této samoty staví i druhé.⁴⁶

Sartre pokračuje v linii Heideggerova myšlení a obrací se ke svému pojetí *bytí pro sebe*, které má odhalit *bytí pro druhého*. Je nutné hledat druhého v imanenci vlastního bytí. Druhý není ani představou, ani systémem představ, ani nutnou jednotou našich představ. Druhý se musí zjevit mému cogito jako někdo, kdo nejsem já sám. Problém druhého se podle Sartra většinou zkoumal tak, že tento druhý se odkrýval v předmětné povaze, jako objekt vnímání. Sartre se táže po původním vztahu k druhému, který je odhalitelný, aniž by bylo nutné vztahovat se k náboženské nebo mystické zkušenosti a odpověď chce nalézt zkoumáním vyjevování druhého ve sféře percepce. Sartre tvrdí, že se člověk jeví mezi předměty mého světa jako rozkladný prvek. Druhý člověk rozehrává v prostoru, který s ním sdílím, své vlastní vzdálenosti a předměty se mu ukazují v osobité organizaci, kterou já nepostihnu. V tomto smyslu není druhý předmětem mého světa po vzoru jiných předmětů, nýbrž je vlastním, osobitým ohniskem zpředměťování, v jehož poli působnosti jsem „já“ dán jako předmět.⁴⁷

⁴⁵ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 307.

⁴⁶ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 305.

⁴⁷ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 313.

Pro Sartra znamená být pozorován být vystaven zpředměňujícímu pohledu, který se mě snaží fixovat jako bytí v sobě. Tento pohled je zásahem do mého vlastního bytí a způsobuje modifikaci struktur mého bytí, přičemž tuto změnu mohu pojmově vymezit pomocí reflexivního cogito.⁴⁸ Jak už jsme výše poznamenali, jsou to stud nebo pýcha, jež mi odhalují pohled druhého a na konci tohoto pohledu i mne samého. Stud a pýcha způsobuje, že prožívám situaci pozorovaného, ale nepoznávám ji. Stud, jak jsme poznamenali na začátku této kapitoly, je však studem ze sebe sama, neboť je uznáním faktu, že jsem opravdu tím předmětem, který druhý pozoruje a soudí.⁴⁹

⁴⁸ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 317.

⁴⁹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 318.

4 Mít, konat a být

4.1. Být a konat: svoboda

Sartre otevírá problém svobody v *Bytí a nicotě* odmítavým postojem k diskuzím týkajících se svobodné vůle a determinismu, o kterých se domnívá, že se míjejí účinkem, protože se přednostně nepokoušejí osvětlit strukturu jednání. Podstatným prvkem této struktury, určujícím všechny ostatní, je *intencionalita*.⁵⁰ Pokud by jednání nebylo intencionální, tak by se rozpadlo do pouhých pohybů příčin a účinků. Intence obsažená v této struktuře, zajišťuje, že „danost“ vyznačující se souvislostí příčin a účinků je překonána k výsledku, který chceme dosáhnout. Výsledným produktem této struktury je poté činným jednáním přetvořený svět (*modifier la figure du monde*).⁵¹ Aktu je určen vědomým úmyslem, jestliže například kuřák odhodí nedopalek a způsobí tím požár, nedopouští se jednání, zatímco dělník provádějící explozi zastaralé budovy jedná, neboť intencionálně provádí určitý projekt. Sartre ukazuje, jak se jednání skládá ze tří, z hlediska významu na sebe vzájemně odkazujících struktur, totiž pohnutky, činu a cíle. Stejně jako cíl vrhá světlo na minulost a propůjčuje motivům jejich smysl, tak tyto motivy vyjadřují smysl daného cíle, jímž je překonání určitého nedostatku pocíťovaného v celku bytí.⁵² Takto vymezená struktura jednání poukazuje na svůj časový charakter. Cíl zastupuje budoucnost, motiv poukazuje k minulosti a jednání se objevuje v přítomnosti.⁵³ Sartre používá k vysvětlení vztahů mezi těmito momenty ve struktuře jednání historických událostí. Tak například římský císař Konstantin, jenž uskutečnil přesun metropole Římské říše na Východ musel pocíťovat nedostatek, který mu tuto myšlenku vnuknul, v tomto případě se jednalo patrně o chybějící protiváhu „pohanskému“ Římu. Jak Sartre tvrdí, každé činné jednání předpokládá možnost vědomí stáhnout se z faktického světa a vstoupit do oblasti

⁵⁰ Intencionalita je konstitutivním rysem struktury vědomí, prostřednictvím jíž je vědomí neustále vně sebe sama, vždy vědomím nějakého předmětu, jímž samo není. Viz. SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*, s. 29.

⁵¹ Zde je vhodné poukázat na souvislost s Marxovým pojetím lidské praxe.

⁵² SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s507.

⁵³ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.* s.507.

nebytí,⁵⁴ které provází vědomí nedostatku v naplňování určitých potřeb. Konstitutivním prvkem každého jednání, zakládající jeho motiv, je tedy “*negativita*“ kladená vědomím vůči celku bytí. Schopnost vědomí klást negativitu Sartre nazývá “*néantisation*.“ V českém jazykovém úzu lze použít termín “*nicování*”⁵⁵ Tato negativita projevená jako pocit chybění v celku bytí nemůže být za žádných okolností vyvolána tímto bytím, tj. určitým faktickým stavem světa (například ekonomickou strukturou, psychologickým stavem apod.), nýbrž každé takové kladení nebytí, každá negativita musí primárně být výrazem určitého hodnocení daného stavu jako neuspokojivého. To znamená, že vědomí musí každé pohnutce a motivu propůjčit smysl pohnutky či motivu.⁵⁶

Sartre se v následujících úvahách snaží prohloubit zkoumání fenoménu svobody, přičemž hned poukazuje na očividný problém související s jeho proslulým tvrzením, že existence předchází esenci. Deskribce určitého fenoménu (svoboda) totiž podle Sartra znamená objasňování jeho esenciálních struktur. Svoboda je ovšem nicováním jakékoliv hotové esence a je v zásadě činem, nikoliv pojmem, jak by to platilo při popisu esence. Přesto Sartre o jisté pojmové vymezení fenoménu svobody usiluje, ovšem naráží vždy a zákonitě na nezobecnitelnost tohoto fenoménu, vyplývající ze samotné povahy svobody jako tvořivého aktu. Svoboda je vždy “*mou*“ svobodou, jak opakuje Sartre a nelze pojmově popsat svobodu druhého stejně jako tu moji. Husserl se domníval, že objevil, resp. po Descartovi znovu oživil nástroj, jímž je možné popsat “*esenci pravdy*“ a kterou nazýval *cogito*. Sartre zde upozorňuje na Husserlův omyl spočívající v nesprávném užití tohoto nástroje. *Cogito* je dle Sartra aplikovatelné pouze na popis faktické nutnosti a v tomto ohledu se dá použít i na fenomén svobody, ovšem pouze v tom smyslu, že tuto svobodu nemohu nezakoušet. Sartre sám tuto tezi formuluje následovně: „*Jsem navždy odsouzen k existenci přesahující mou esenci a překonávající pohnutky a motivy mého činu, jsem odsouzen ke svobodě.*“⁵⁷

Původním smyslem determinismu je podle Sartra snaha zastřít tuto faktičnost lidské svobody, když vykládá pohnutku k jednání jako psychickou danost. Pohnutka v takovém případě vyvolává čin stejně jako příčina vyvolává účinek. Tímto způsobem se snaží vědomí, jakožto *bytí pro sebe* nepřiměřeně klást kauzalitu platící

⁵⁴ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. s. 503.

⁵⁵ Tamtéž, s. 60.

⁵⁶ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*., s.80.

⁵⁷ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*., s508.

pouze v doméně *bytí o sobě* na sebe samo, aby svůj svobodný čin interpretovalo jako nutnost. Determinismus je tak příkladem toho, co Sartre nazývá "*Mauvaise foi*" tedy *neupřímností*, a již věnoval fundované analýzy, o kterých bude v této práci ještě řeč.

Poté, co Sartre vymezil svobodný akt ve vztahu k pojmu *cogito* a poukázal na chybnou aplikaci kauzálních vztahů platících pro *bytí o sobě* na *bytí pro sebe*, vymezuje Sartre vztah svobody k tomu co nazývá "vůli". V této souvislosti hovoří o vlivné tendenci připodobňovat svobodné činy k činům volným. Tuto tendenci nachází již u Descarta. Karteziánská vůle je svobodná, ovšem vedle ní působí tzv. "*vášně duše*" o jejichž fyziologický popis se Descartes pokoušel a jež byly později vysvětlovány prostřednictvím psychologického determinismu. Toto pojetí našlo svůj výraz například v Proustových intelektualistických analýzách žárlivosti či snobismu, přičemž ústředním problémem tohoto pojetí bylo vyložit komplikovaný vztah mezi nepodmíněnou svobodou a determinovanými procesy psychického života. Sartre takovou duální povahu vůle odmítá. Pro Sartra je nemožné požadovat po svobodné vůli schopnost modifikovat zákonitost určitého psychického procesu, neboť ten je jakožto *bytí o sobě* vždy pouze tím, čím jest. Zkoumání vůle však má pro Sartra být pouze vodítkem k hlubšímu porozumění svobodě. Sartre sumarizuje své úvahy o svobodě do následujícího souboru. Lidská realita je svobodná, pokud je svou vlastní nicotou a touto nicotou má být v několika směrech: především tím, že se temporalizuje, to znamená, že je v odstupu od sebe samé, z čehož vyplývá, že se nikdy nemůže nechat určit svou minulostí k určitému jednání.⁵⁸

Sartre dále poukazuje na skutečnost, že každý čin, i ten sebenepatrnější, je zcela svobodný. To ovšem neznamená, že by mohl být jakýkoliv a že by byl nepředvídatelný. Zde vyvstává ovšem problém v tom, jak by takový čin nemohl být zcela libovolný za předpokladu, že nemůže být pochopen ani na základě stavu světa, ani na základě celé jednotlivé minulosti pojaté jakožto nezměnitelné. Sartre tento problém ukazuje na příkladu výletu s přáteli. Po několika hodinovém pochodu vzrůstá únava jednoho výletníka a cesta se pro něj stane nepříjemnou. Zprvu vzdoruje, ale pak toho nechá a vzdá to, když odhodí batoh a ulehne na kraj cesty. Ostatní mu toto jednání vyčítají, neboť jej považují za svobodného v tom smyslu, že měl volbu překonat únavu jako ostatní a dokončit pochod na domluvené stanoviště,

⁵⁸ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 520.

jež mělo být místem odpočinku. Sartre tvrdí, že problém zde netkví v otázce, zda-li se mohl zachovat v této situaci jinak. Otázka by měla být položena spíše takto: „*Mohl jsem jednat jinak, aniž bych citelně modifikoval organický celek projektů, jímž jsem, anebo se fakt, že se únavě vzepřu, může realizovat nejen jako lokální a nahodilá modifikace mého chování, ale i jako radikální proměna, která je veskrze možná? Jinak řečeno: mohl jsem konat jinak, budiž, ale za jakou cenu?*“⁵⁹

Samotná únava nemohla vyvolat rozhodnutí, její působnost se týká pouze těla, a není ještě předmětem thetického (obsahem naplněného) vědomí, nýbrž zatím a pouze, jak uvádí Sartre, fakticitou mého vědomí. Tento původní projekt „znovuzískání“ by pak musela být určitá volba sebe sama, kterou uskutečňuje *bytí pro sebe* vystavené problému bytí. Projekt je v tomto případě znicováním *bytí v sobě* a jeho výrazem je zhodnocení fakticity tohoto bytí. Odevzdávám-li se únavě, horku, hladu apod., realizuji tím původní projekt, jímž si snažím navrátit si tělo a vyřešit tak problém absolutna (*bytí v sobě pro sebe*). Tyto projekty jsou určitými původními významy, k jímž jednotlivé činy odkazují. Sartre tvrdí, že o rozbor takovýchto významů se pokusila již v minulosti Freudova škola, která také odmítala chápat čin jako přímý účinek předcházejícího psychického jevu, kterou Sartre nazývá „horizontálním determinismem“. Každý čin je pro Freuda symbolický, a tak vyjadřující hlubší a skrytou touhu. Tyto hlubší struktury podmiňující čin jsou vyjasňovány prostřednictvím psychoanalytické metody. To, čím je Sartre Freudem inspirován a co chce sám uplatnit při rekonstrukci podmínek vedoucích k činu, je právě tato psychoanalytická metoda, avšak nic více. Freud totiž podle Sartra nepopírá determinismus zcela, naopak lze říci, že jeho stanovisko je „vertikálním determinismem“, což znamená, že význam činu sice není dán předcházejícím momentem jako u determinismu horizontálního, avšak je podmíněn původní určeností subjektu jeho libidem, čímž je opět význam činu závislý na minulosti subjektu.⁶⁰

Pro Freuda je základem činu afektivita, projevující se určitými psychofyzilogickými sklony. Tato afektivita však není hybným momentem jakékoliv změny chování, tím jsou vnější okolnosti, které rozhodnou o tom, zda se určitý sklon zaměří na určitý předmět. Tak například Oidipův komplex vzniká až ze situace dítěte v rodině a platí, že ve společnostech založených na zcela jiném

⁵⁹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 525.

⁶⁰ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 530.

principu tento komplex vůbec nevznikne, o čemž svědčí výzkumy původních obyvatel Korálových ostrovů v Pacifiku. Tyto vnější okolnosti rozhodnou také o tom, jestli tento komplex v pubertě ustane a nebo se naopak vyhraní a stane pólem sexuálního života. Každý pozorovatelný komplex je projevem hlubšího komplexu a tak to jde regresivně až k původnímu komplexu. Za těmito komplexy pak stojí skrytá a současná touha, jež je vyjádřena v symbolickém činu. Konkrétní podoba a obsah komplexu je takový, jakým ho učinila minulost podle psychologických souvislostí, (přenos, zhutňování apod.) o nichž je řeč jak v psychoanalýze, tak ve všech pokusech deterministické rekonstrukce psychického života. Psychoanalýza tedy nezahrnuje rozměr budoucna, ale tím *lidská realita* ztrácí jednu ze svých ek-stasí, a jediná možná interpretace činu se tak uskutečňuje regresem k minulosti na základě přítomnosti. Sartre se na rozdíl od Freuda nesnaží vysvětlit fenomén činu na základě minulosti, nýbrž jako návrat budoucna do přítomna. Vrátime-li se k předchozímu Sartrovu příkladu horského turisty, tak tu zde způsob, jakým onen turista snáší svou únavu, není vůbec závislý na příkrosti svahu, po němž vystupuje, nebo na prožití neklidné noci, tyto faktory jsou zcela nahodilé a jako takové mohou přispět k vyvolání jeho únavy, ale nemají vliv na způsob, jak tuto únavu dotyčný turista snáší.⁶¹

Sartre tvrdí, že každé jednání je srozumitelné jako projekt sebe sama k určité možnosti. Tato srozumitelnost spočívá jednak v tom, že nabízí bezprostředně postižitelný racionální obsah, opět v kontextu výše zmíněné situace to může být tak, že chodec odloží batoh na silnici, aby si na chvíli odpočinul, protože chodec chápe možnost, kterou rozvrhuje, i cíl, který sleduje. Za druhé, je srozumitelné proto, že příslušná možnost poukazuje k dalším možnostem, ty zase poukazují k jiným a ty k dalším, až k nejzašší možnosti, jímž jsem já sám. Pochopení činu pak postupuje dvěma opačnými směry, a to skrze regresivní psychoanalýzu, od zkoumaného jednání až k mé nejzašší možnosti, a syntetickým progresivním postupem zase směřujeme od této nejzašší možnosti až ke zkoumanému jednání a chceme pochopit jeho začlenění do absolutní formy. Ona forma se nazývá pak nazývá nejzašší možností.⁶²

Máme tu tedy základní čin, jímž je svoboda, právě ona dává smysl konkrétnímu jednání, jež lze pozorovat a tento čin, který je neustále obnovován, se

⁶¹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 538.

⁶² SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.* s. 539.

neliší od vlastního bytí; je volbou mne samého ve světě a současně objevením světa, poněvadž, jak jsme již řekli, svět se objevuje v distanci od nás a prostřednictvím cílů, které si klademe. Tímto způsobem se lze vyhnout problému nevědomí, na něž se původní psychoanalýza zaměřuje. Není-li totiž ve vědomí nic, co by nebylo vědomím o bytí, pak tato základní volba musí být vědomou volbou. Moje vědomí sebe sama nikdy není dáno vo kamžiku jako oddělený předmět, nýbrž vždy se pojmám jako určitý konkrétní člověk angažovaný v tom či onom jednání a očekávajícího ty či ony výsledky, pouze a jedině na základě nich rozvrhují celistvost své osobnosti.⁶³

Podstatné ovšem je rozlišení mezi vůlí v tomto Sartrově vymezení jako volby absolutních cílů a vůlí k moci. Nutnost, s níž musím volit sebe sama může být provedena v obtížné situaci, může být formou úniku, nebo může být uskutečněna neupřímně. Záleží čistě na mně, zda-li se zvolím velkým, malým, vznešeným apod. Ani jeden z těchto přívlastků není žádnou daností, nýbrž situací opatřenou významem. Pokud se například vidíme jako pokorní nebo méněcenní, realizujeme svobodně projekt, jímž je určitý způsob převzetí *bytí pro druhé*, a to tak, že chceme své *bytí pro sebe* nechat v *bytí pro druhé* zcela pohltnout. *Bytí pro druhé* sice bude působit jako motiv, ale přednostně musí být jako tento motiv odhaleno nějakou pohnutkou, jíž je právě svobodný projekt. Prožíváme-li méněcennost, volíme v ní prostředek k tomu, jak se mohu podobat věci uprostřed světa. Volba méněcennosti teprve odhaluje svět po jejím způsobu, plný hanby, vzteku nebo hořkosti. Tato volba se může projevat například tím, že si kladu cíle, jež jsou nad moje síly, abych dosáhl neúspěšného výsledku a stvrdil tak svou méněcennou identitu na způsob danosti. Tato určenost by pak měla uspokojit mou nutkavou, avšak nemožnou potřebu být v sobě a pro sebe zároveň.⁶⁴

Sartre na konci své analýzy konání, které mělo přinést zpřesnění ontologického chápání svobody shrnuje výsledky, kterých v ní bylo docíleno. Tvrdí, že při první pohledu na lidskou realitu se bytí redukuje na konání, což potvrzovali Psychologové 19. století ukazující na hybné struktury tendencí, pozornosti, vnímání apod. Hovoří o tom, že v lidské realitě nelze nalézt žádnou danost v tom smyslu, že by temperament, charakter, vášně nebo principy rozumu byly získanými nebo vrozenými danostmi existujícími na způsob věcí, stejně tak ctižádost, zbabělost

⁶³ Tamtéž., s 546.

⁶⁴ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 548.

nebo hněv jsou jenom konkrétními způsoby chování v dané konkrétní situaci. Z tohoto důvodu vyzdvihuje behavioristy, kteří tvrdili, že pozitivní psychologické zkoumání se může týkat jen chování v přísně vymezených konkrétních situacích. Dále se zmiňuje o Janetových psychologických studiích a pracích z gestalt psychologie, které odkryly emocionální a perceptivní způsoby chování, kde vnímání lze pochopit jen v rámci určitého postoje vůči světu. Na tyto závěry jaksi navazuje i Heidegger, který prokázal, že jakýkoliv postoj, byť by to byl i bezzájmový postoj vědce, je stále zaujetím bezzájmové postoje vůči předmětu, a tedy jedním způsobem chování mezi jinými. Svět je tedy odhalován v takovém či onakém uspořádání podle předem zvoleného cíle. Tak například rozhodne-li se konkrétní lidská realita stát se fyzikem, tak se jí svět otevře jako souvislost hmotných bodů nacházejících se ve propočitatelných vztazích, nebo, rozhodne-li se člověk stát výtvarným umělcem, tak se mu svět ukáže pln barevně rozmanitých a esteticky inspirativních forem a tvarů.

Sartre se ve své teorii svobody neustále vrací k zásadnímu problému s determinismem, totiž že danost nikdy nemůže způsobit intenci, poněvadž ta je vždy roztrškou s faktickou daností, kdyby tomu tak nebylo, tak by existovala přítomná plnost a kontinuita a žádná akce by nenastala, neboť by tato danost nebyla zhodnocena. Hodnotit lze pouze při zaujetí odstupu, v němž se nám danost ukáže ve světle zvoleného cíle, který není dán, ale má se uskutečnit. Danost však má konstitutivní význam pro vědomí, bez něj by bylo vědomí pouhým vědomím sebe sama, to jest absolutním nic. Vědomí se z určité existující danosti vymaňuje svým angažováním k určitému ještě neexistujícímu cíli.⁶⁵

Sartre hovoří o svobodném projektu jako o něčem vskutku fundamentálním, protože je „mým bytím“. Říká, že za základní projekt nemůže být považována ani ctižádost, ani milostná vášeň, ani komplex méněcennosti. Ty lze naopak pochopit jen na základě původního projektu, který poznáme podle toho, že je absolutní, a že ho nelze vyvozovat a vysvětlovat pomocí nějakého jiného. K vyjasnění tohoto původního projektu je potřeba fenomenologická metoda, kterou Sartre nazývá *existenciální psychoanalýzou*. Základní projekt, jímž jsem, se vlastně netýká mých vztahů k tomu či onomu konkrétnímu předmětu světa, nýbrž celého mého *bytí-ve-*

⁶⁵ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 554.

světě, a protože svět sám se odhaluje jen ve světle určitého cíle, základní projekt klade jako cíl určitý typ vztahu k bytí, který *bytí pro sebe* chce uskutečňovat.⁶⁶

Sartre soudí, že tato zjištění postačují k popisu svobody *bytí pro sebe* v jeho původní existenci. Tato svoboda vyžaduje určitou danost, nikoliv však jako svou podmínku, svoboda je za prvé jako nicováním určité danosti a za druhé je svobodou volit. Dále je svoboda svobodou volit. Z toho plyne, že volba je základem zvoleného bytí, avšak není základem volení. Odtud absurdnost svobody. I tady odkazuje k danosti, jež není nic jiného než sama fakticita bytí pro sebe. A konečně: jakkoli globální projekt osvětluje svět v jeho totalitě, je vždycky konkrétně specifikován s ohledem na ten či onen prvek situace, a tedy i s ohledem na kontingenci světa. Proto nás všechna tato zjištění přivádějí k obtížnému problému, jímž je vztah svobody k fakticitě.⁶⁷

4.2 Svoboda a fakticita

Sartre tvrdí, že svoboda v sobě zahrnuje jistý paradox. Svoboda je sice na jedné straně spontánní aktivitou neustále se rozcházející s daností, na druhé straně není sama sobě svým základem a nerozhoduje tak o existenci svého bytí. Svoboda je sice neomezená ve volbě určitého cíle, avšak není volbou sebe sama jako svobody. Kdyby mohla rozhodovat o existenci svého bytí, byla by schopna sama sebe popřít tím, že by si existenci ne zvolila. Implikace tohoto paradoxu svobody pro *Lidskou realitu* znamená, že člověk je svobodný v tom, že volí, avšak nesvobodný v tom, že se volby nemůže vzdát. Heidegger tuto lidskou situaci nazývá „*Opuštěnost*.“ Svoboda tedy existuje jen v situaci, platí ovšem, že tato situace je osvětlena cílem a dostává tak význam až prostřednictvím svobody. Sartre se dále věnuje rozboru právě těch daností, v nichž se domnívá objevit působnost svobody. Těmito danostmi jsou *tělo, minulost, postavení, a vztah k druhému*.⁶⁸ Podívejme se na některé z těchto daností blížeji Sartrově perspektivě. Co se týče minulosti, hovořili jsme již o tom, že se Sartre snaží prokázat, že naše jednání není determinováno ve smyslu kauzality příčin a účinků. Minulost neurčuje lidské činy,

⁶⁶ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 553.

⁶⁷ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.* s. 554.

⁶⁸ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 556.

ale nová rozhodnutí lze učinit pouze na jejím základě. Způsob, jakým se minulost vyjeví *bytí pro sebe*, je dán tím, jaký projekt si *bytí pro sebe* zvolí při evaluaci této faktické minulosti. Vztah k bližnímu je další daností, která se objevuje před lidským svobodným projektem. Pro Sartra se tato danost projevuje tím, že obsahuje významy, který jim původně nedal můj svobodný projekt. Sartre hovoří o třech vrstvách reality, které ustavují konkrétní situaci, z nichž jednu tvoří prostředky vybavení již významem, například banka, nádraží, kino atp. Za druhé existují předměty, jejichž význam odhaluji jako svůj, ke mně náležející, jímž je například rasa, národnost, vzhled. Třetí vrstvu pak tvoří *druhý* jako ohnisko, k němuž tyto významy poukazují. To, co mě může napadnout, pozoruji-li například cizí dům, je skutečnost, že skrývá významy, které nejsou mými významy. Takovýto dům přede mnou vystupuje jako lhostejný předmět, jehož realita se podobá *bytí o sobě*, přestože pro majitele je takový dům způsobem realizace jeho *bytí pro sebe*.

Další daností, která vystupuje ve svém významu skrze volbu *bytí pro sebe* je *smrt*. Pro Sartra není smrt ani čímsi vnějším, co nepatří do života, jak na ni například nahlížel Schopenhauer, ani není lidskou možností jako u Heideggera. Pro Sartra je smrt především kontingencí, čistým faktem přicházejícím zvnějšku, které tak má stejnou povahu jako narození. Sartre přirovnává smrt k závěrečnému akordu, který dává melodii smysl, stejně tak jako smrt dává smysl životu. Smrt sice patří do života, ale nemá charakter lidské možnosti, kterou by *bytí pro sebe* uskutečňovalo, nýbrž se půs spíše působí jako limit mých možností. Sartre o smrti říká, že: „*Smrt tedy není mou možností toho, že již nebudu realizovat svou přítomnost ve světě, nýbrž je to stále možné nicování mých možností, které je mimo mé možnosti.*“⁶⁹ Smrt se uskutečňuje navzdory *bytí pro sebe* jako danost, kterou nelze popřít, avšak stejně jako v předchozích příkladech fakticit, i smrt získává význam prostřednictvím svobodného projektu. Sartre zmiňuje v tomto ohledu křesťanské pojetí smrti, které jí dává specifický smysl, který ze samotného faktu smrti nevyplývá. U Sartra vystupují ještě tři další ohledy, totiž že smrt se dá pochopit pouze prizmatem subjektivity. Neexistuje totiž obecná smrt, a proto je tak složité dosáhnout Heideggerovi *odhodlanosti (Entschlossenheit)*, poněvadž smrt je vždy *moje* smrt, a nedá se na ni dost dobře připravit tak, že pochopím obecné rysy fyziologického stavu, jímž je smrt. Za druhé Sartre ukazuje, jak je smrt vlastně

⁶⁹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 612.

jistým vítězstvím hlediska druhých, nad hlediskem, jímž se dívám na sebe sama, a to proto, že smrt transformuje spontánní aktivitu *bytí pro sebe* do podoby danosti *bytí v sobě*. Jakmile člověk zemře, stává se definitivně tím, kým byl. Momentem smrti se stává člověk bytím v sobě a již nemůže před posouzením druhých uniknout odkazem na svůj budoucí projekt.

4. 3. Existenciální psychoanalýza

Sartre nám ukázal, že původem lidského jednání je jistý základní projekt, který osvětluje minulé motivy jednání s ohledem k budoucím cílům, které si tento projekt stanovuje. Existence základního projektu je sice podle Sartra odhalitelná ontologickým zkoumáním, avšak na půdě této ontologie lze postihnout konkrétní obsah tohoto projektu psychologickou metodou. Sartre odmítá závěry empirické psychologie popisující psychické jevy jako determinace lidských tužeb. Domnívá se, že takováto psychologie je v zajetí substancialistické iluze, poněvadž chápe touhy jako konkrétní psychické entity sídlící ve vědomí, zatímco pro Sartra touha splývá s vědomím v jeho původní transcendentní a projektivní struktuře. Například toužím-li po ženě, pak touha je tu vědomím o žádoucím předmětu. Dalším omylem této psychologie, jenž je úzce spjat s prvním vyplývá z toho, že cílem psychologického průzkumu je průnik pronikl ke konkrétnímu souboru empirických tužeb. V takovémto rámci by člověk byl definován souhrnem tendencí zjistitelných empirickým pozorováním. Sartre nedostatečnost takového přístupu ukazuje odkazem k psychologické studii mladého Flauberta, kterou představil literární kritik P. Bourget. Sartre se domnívá, že autor redukuje složitou osobnost Flaubertovu na několik primárních tužeb tak, jako chemik redukuje sloučeniny na pouhé kombinace jednoduchých prvků. U mladého Flauberta by to byly primární danosti, jakými jsou nesmírná ctižádost, potřeba čínorodosti a hlubokých citů. Kombinací těchto prvků u něj vznikla setrvalá exaltovanost, která stála u zrodu jeho literárního „temperamentu“.⁷⁰ Takovéto pojetí Sartre podrobuje kritice, poněvadž ono redukuje komplexní city na soubor jednoduchých vlastností připomínajících vlastnosti prvků v chemii. Tyto city nejsou vysvětlitelné ani na základě dědičnosti, ani buržoazními životními podmínkami, ani na základě výchovy. Sartre vychází

⁷⁰ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 634.

z předpokladu, že lidská osoba je totalitou, a jako taková totalita není výsledkem součtu či uspořádání různých sklonů odkrývaných empirickým způsobem, nýbrž se projevuje cele v každém sklonu. Namísto prosté sumy těchto sklonů se Sartre pokouší porovnávat tyto jednotlivé sklony za účelem odhalení základního projektu. Tento projekt je společný všem těmto sklonům a všechny manifestují osobu v její totalitě. Sartre tento základní projekt neztotožňuje s poznatky Heideggerovi hermeneutiky, ale chce jít ještě hlouběji, k ještě základnějšímu projektu, který již nepoukazuje k žádnému jinému projektu. Pro Sartra tímto projektem není ani smrt, nebo nějaká jiná mezní situace. Jde o prostou touhu „být“. Tato tendence nemá původ ve fyziologických vlastnostech nebo v jiné empirické nahodilosti, neboť splývá se samotným *bytím pro sebe*, jemuž se nedostává „bytí“ a chce se tímto chybějícím bytím stát.⁷¹

Tento základní projekt manifestující se v každém empirickém sklonu lze odhalit prostřednictvím psychologické metody, kterou nazývá *Existenciální psychoanalýzou*. Principem této psychoanalýzy je chápání člověka jako totality, to znamená, že každý čin vyjevuje osobu v celku. Cílem psychoanalýzy je dešifrovat empirická chování člověka a osvětlit či pojmově fixovat význam těchto chování v životě člověka. Východiskem této metody je zkušenost a opěrným bodem předontologické a základní porozumění lidské osoby, které je člověku vlastní. Sartre uvádí několik styčných bodů mezi psychoanalýzou Freudovou a existenciální psychoanalýzou. Jedna i druhá mají za to, že projevy „psychického života, jež tvoří osobu“, se vztahují k základním strukturám osoby tak, jako se symbolizace vztahují k symbolu. Jedna i druhá tvrdí, že neexistují nějaké původní danosti, jakými jsou zděděné sklony, charakter a podobně. Jedna i druhá pokládají lidské bytí za nepřetržitou historizaci a snaží se spíše poodhalit smysl, orientaci a zvraty těchto dějin, než hledat statická a neměnná fakta. Psychoanalytická zkoumání se snaží rekonstruovat život pacienta od okamžiku zrození až po léčení a používají k tomu řadu dokumentů, jako jsou dopisy, svědectví, intimní deníky, a sociální informace všeho druhu. Existenciální psychoanalýza se narozdíl od empirické psychologie zaměřené na *komplex* snaží určit *prvotní volbu*. Existenciální psychoanalýza, narozdíl od freudovské, předpoklad nevědomí odmítá.⁷²

⁷¹ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, 647.

⁷² SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota.*, s 649.

5 Sartrova druhá filosofie svobody v Kritice dialektického rozumu

Filosofie svobody v Sartrově publikaci *Bytí a nicota* byla vymezena jako nicující aktivita, jíž se reflexivní vědomí rozchází s daností. Vědomí, ontologicky pojaté jako *bytí pro sebe*, tu bylo naprosto svobodné a nic v něm neobsahovalo stopy danosti. Je tomu ovšem skutečně tak, že toto *bytí pro sebe* v sobě nezahrnuje strukturu, která přeci jenom zabraňuje možnosti takového jednání, jež by bylo absolutním rozchodem s daností? Sartrovo další rozsáhlé dílo *Kritika dialektického rozumu*⁷³ se věnuje právě tomuto problému, čili možnosti, že lidské jednání je přeci v jistém ohledu determinováno dějinnou a sociální strukturou, která zasahuje do každé volby *bytí pro sebe*. V *Bytí a nicotě* se Sartre domnívá, že *lidská realita* jakožto způsob bytí lidské existence svobodně propůjčuje smysl zásadně smysluprázdnému *bytí o sobě*, které na nás v žádném ohledu nepůsobí.

Toto pojetí je v rozporu se sociální filosofií Marxe, v němž materiální základna společnosti utváří obsahy individuálního vědomí, přičemž tyto obsahy již zahrnují „význam“ této materiální základny, takže jakékoliv hodnocení danosti již probíhá na půdě významu, který této danosti nepropůjčuje individuální lidská realita, nýbrž struktura společenských vztahů. Sartre tvrdí, že člověk je radikálně svobodný, neboť svobodný je každý jeho akt. Marx naopak jednotlivého člověka pojímá jako v zásadě determinovanou realitu, přičemž tato determinace je dána způsobem produkce a stupněm produktivity práce a pozicí ve výrobních vztazích. Tato ekonomická určení působí na jednotlivého člověka v tom ohledu, že jej zařazují do společenské třídy.⁷⁴ Sartre se v *Bytí a nicotě* věnuje v kapitole s názvem *Svoboda a fakticita* tomu, jak se lidská realita setkává s danostmi opatřenými významy, které nepocházejí z této lidské reality, a které jsou již dány ve chvíli, kdy se lidská realita objeví ve světě. Od těchto významů se však mohla tato *lidská realita* po způsobu *bytí pro sebe* distancovat, zatímco v perspektivě Sartrovy

⁷⁴ LEVY, Neil: *Sartre*, s. 119.

reevaluace ontologických kategorií, které představil ve své *Kritice*, již taková distance možná není. Vezmeme-li si příklad dítěte, vychovaného v katolické víře jako exemplárního příkladu proměny Sartrovy teorie svobody, pak v *Bytí a nicotě* by zastával stanovisko, že ačkoliv si katolicky vychované dítě s sebou nese katolickou minulost, tak schopnost *bytí pro sebe* nicovat vlastní minulost umožňuje tomuto subjektu na základě svobodného aktu se katolické víry vzdát. V pozdější Sartrově tvorbě bychom již tak radikální rozchod s minulostí nenašli. Takovéto dítě by jistě v období dospívání nebo mladé dospělosti mohlo tuto víru opustit, avšak hodnoty, které dítě v minulosti přijalo spolu s touto vírou, u něj přesto nadále přetrvávají a tento člověk rozvíjí svůj svobodný projekt s ohledem na tyto hodnoty.⁷⁵ V *bytí a nicotě* měla svoboda negativní charakter, spadala v jedno s nicováním danosti skrze reflexivní aktivitu vědomí, avšak v *Kritice dialektického rozumu* již svoboda získává pozitivní rozměr, je to svoboda, která má jistý obsah a tento obsah je tvořen minulostí, významy a hodnotami, které tu stojí jako rámce zjevování svobodného aktu.⁷⁶ Sartre tedy modifikuje teorii svobody v tom smyslu, že *bytí pro sebe*, které v dřívější koncepci splývalo se svobodou, nyní obsahuje četné determinace, přičemž podíl mezi svobodou a určeností se proměňuje. Brilantně to Sartre vyjádřil ve výroku, že: „*Není důležité co z nás ostatní lidé učiní, ale co učiníme my z toho, co z nás tito lidé učinili.*“⁷⁷

Sartre ve své *Kritice dialektického rozumu* objevuje pojem „seriality“ (řadovost) jednotlivce. Tato *serialita* je jedním ze způsobů bytí, jímž se jedinec stává působením „společenských sil,“ přičemž nejde pouze o umístění jednotlivce ve výrobních vztazích, jde také o jeho další funkce v sociální struktuře. Co ovšem významově spojuje všechny tyto funkce vytvářející *serialitu* jedince, že všechny jaksi okrádají jednotlivce o to, co Sartre nazývá *praxí*. Tento pojem pochází z terminologické provenience marxismu a znamená způsob produkce, ve kterém produkt neztrácí vztah ke svému tvůrci, ale naopak v něm tvůrce nalézá sebe sama. V *serialitě* je člověk odcizen od své podstaty, zatímco *praxí* tuto podstatu uskutečňuje. Jestliže chápu správně linii Sartrova uvažování, pak *serialita* je produktem kapitalistického způsobu produkce, ať už je tento kapitalismus realizován ve způsobu *laisse faire* nebo jako státní kapitalismus tzv. socialistických

⁷⁵ LEVY, Neil: *Sartre*, s.137.

⁷⁶ Tamtéž, s.142.

⁷⁷ LEVY, Neil: *Sartre*, s.143.

států, a aby byla člověku jeho *praxe* navrácena, musí dojít ke změně způsobu organizace výrobních sil a vztahů, mimo rámec kapitalistické nebo státně-kapitalistické výroby. V tomto bodu přichází na scénu Sartrova teorie *ensembles pratiques*, jako teorie organizovaných skupin. Přijetím marxistického východiska zdůrazňujícího vliv materiálních a ideologických podmínek na jednotlivce doplnil Sartre svou teorii o chybějící kontext vzcházení svobody, avšak zároveň se nevzdal svého existencialismu a neodmítl tak neredukovatelný prostor svobody v lidských záležitostech, a to jak v těch nejbanálnějších rozhodnutích každodenního života, tak v událostech významně ovlivňujících lidskou historii. Sartre se podílí na znamenitém, rovnováhu hledajícím aktu, a to odmítnutím udělit ontologickou prioritu, ať už podmínkám svobody, nebo svobodě samotné.⁷⁸

Úvodní část *Kritiky dialektického rozumu* tvoří studie, která již byla v obdobné verzi publikována též v časopise *Temps modernes* v listopadu 1957, zahrnuje jak Sartrova kritiku tradičního marxismu, tak jeho opětovné potvrzení platnosti existencialistického stanoviska rozvrženého v *Bytí a nicotě*. Tato úvodní sekce nese název *Question de methode* a klade si záměr určit obecné metodologické principy, které mají být sledovány v hlavní části práce. To, co následuje, totiž skutečná *Kritika*, pro niž *Otázka metody* slouží pouze jako návnada, je vskutku jiná káva. Zde Sartre rozehrává v pozoruhodné šíři a s impozantní ukázkou logického důvtipu svou koncepci toho, jakým způsobem funguje společnost, jakmile byla individuální praxe účinně socializována do dějinného vývoje skupinového chování.⁷⁹

Zatímco *Bytí a nicota* byla v zásadě pojednáním o individuální existenci a pouze druhotně zaměřena na lidskou společnost, *Kritika dialektického rozumu* byla zamýšlena jako doplnění této existenciální antropologie o sociální teorii, a zároveň jako obrana proti marxistickým útokům vůči existencialismu coby varianty buržoazního individualismu. Zároveň se Sartre snaží ukázat, že jeho filosofický přístup je nadřazen tomu, co nazýval „soudobým marxismem,“ přestože podle jeho vlastních slov je marxismus zásadní filosofií jeho věku. Soudobý marxismus podle Sartra postrádal filosofickou dimenzi a nadto se stal prostředkem krátkozrakých politických účelů. Tímto marxismus prý ztratil kapacitu (pokud ji vůbec měl) uchopit komplexní zprostředkování spojující jednotlivce se sociálním celkem. Tato

⁷⁸ LEVY, Neil: *Sartre*, s.144.

zprostředkování se vztahují zpětně ke vztahu bytí a vědomí, jež Sartre popsal v *Bytí a nicotě*. Sartre začíná tento metodologický úvod stanoviskem hegelíánského principu, že „Dějiny“ odkrývají „Pravdu“ o „Člověku“ a jeho místě ve světě. Toto odhalení popisuje jako „Rozum“.⁸⁰ Tento v základu Hegelův koncept je Sartrem obohacen o polemickou ostrost, a to rozlišením jeho vlastní antropologicko-filosofického stanoviska od pozitivismu, to jest od vědeckého racionalismu s jeho obvyklým přijetím mnoha pravd a mnoha historií. Tím, co Sartre nazývá „totalizujícím“⁸¹ charakterem svého podniku, chce Sartre poukázat na intelektuální uchopování světa v mezích možnosti mu porozumět. Toto porozumění je historické (poněvadž realita je proces) a dialektické (protože se jedná o interakci mezi bytím a vědomím). Dialektika bytí a vědomí je podle Sartra společnou vlastností Hegela, Marxe a Existencialistů, avšak nevyhovuje kategoriím Dialektického materialismu, ja mu rozuměl Engels. V důsledku toho se Sartre cítí zavázán vyloučit Engelse z marxistického panteonu, jak mu však tento úmysl ulehčí úkol, tak zároveň vyostří rozdíl mezi jeho existencialistickým marxismem a ortodoxním a semi-ortodoxním marxismem zastávaným například Lukacsem. Sartre měl koneckonců několik sporů s Lukacsem, který například Sartra kritizuje za to, že představil jeho slovy „absurdní karikaturu poválečného existencialismu.“ Na pozadí těchto sporů stojí fakt, že Sartre, podobně jako raný Lukacs ve své *Historii a třídní vědomí* (1923), nemá pochopení pro prostoduchý epistemologický realismus Engelse a Lenina.

Namísto snahy postihnout dílčí význam, jenž se manifestuje v dějinách, usiluje marxismus o podřazení všech těchto manifestací pod několik triviálních obecných pojmů, jež jsou vyšetřovány až s přehnanou vážností. Sartrovými to vyjadřuje zřetelně ve výroku, že *„Marxismus tvrdí, že filosofie svobody bude uskutečněna. Avšak my nedisponujeme žádnými prostředky, žádným intelektuálním instrumentáři, žádnou konkrétní zkušeností, jež nám umožňuje uchopit jak onu svobodu, tak onu filosofii“*⁸²

Sartre se ptá, zda-li za situace, kdy je Hegelova idealistická dialektika neudržitelná a pokud neexistuje materialistická dialektika v Engelsově smyslu (a také ortodoxních Marxistů, kteří ho následují), jak si můžeme být jisti, že

⁸⁰ Vidíme, jak Sartre tímto způsobem zdůrazňuje obecnost hegelova myšlení. Objevují se tu dějiny, pravda, rozum jako abstraktní kategorie a jakoby bez vztahu k tělesné existenci, která je nese.

⁸¹ neexistuje přesný překlad termínu totalizace, avšak tento termín koresponduje s Hegelovým tvrzením, že význam jednotliviny je uchopen v kontextu Celku, jímž je Pravda.

⁸²SARTRE, Jean Paul: *Existencialismus je marxismus*, s. 39.

dialektický koncept v našich hlavách koresponduje s něčím ve struktuře reality? Tato otázka se nepodaří vyloučit únikem k vědeckému studiu reálných nebo předpokládaných vzájemných vazeb v přírodě, poněvadž se takto dospěje k pozitivismu. Pro takto pojatý materialismus zacházející se světem jako s „daností“, jsou dějiny zvláštním případem přírodní evoluce. Avšak Sartre nás přesvědčuje, že smysl dějin nemůže nikdy být vytěžen tímto způsobem. Tento smysl musí být odhalen v historickém procesu samotném, což znamená skrze výzkum lidské činnosti, tedy lidské praxe.

Marxisticky pojatý protiklad bytí a vědomí přicházející na scénu, jakmile ztroskotala Hegelova syntéza, musí být překonán skrze úsilí o položení ontologické struktury historické reality. Podle Sartra nám vyjasnění této struktury demonstruje, že člověk se jednoduše nepodřizuje dialektice, nýbrž ji vytváří.⁸³ Tato demonstrace je předmětem Sartrovy teorie „ensembles pratiques.“ Počátečním bodem Sartrovy analýzy je zde tvrzení, že člověk od počátku považuje svého „soudruha“ za toho „druhého,“ jenž je hoden vykořistění nebo likvidace, a je to právě tato negativita, jež udržuje dějiny v chodu.⁸⁴ Sartrovi lidé nespolupracují, nýbrž jsou vrženi k sobě, nebo jak on sám proklamuje „serializování“ nebezpečím, hladem, vnějším tlakem, skupinovou hostilitou, mašinérií, nebo jednoduše čekáním na autobus. Dokud tito lidé nepřekročí toto primitivní stadium (*group de survivance*) směrem k formaci aktivnější a sebevědomější jednotky, budou sebe sama definovat přítomností vnějšího nepřítele (tak jako v průběhu Francouzské revoluce, kdy se davy shromáždily za účelem vpádu do Bastilly).⁸⁵

Problémem, který soudobý marxismus nebyl schopen vyřešit, ba jej ani nevzal vážně na vědomí, je problém zprostředkování. Marxismus totiž nakládá s jednotlivci a událostmi abstraktně, poněvadž je podřazoval předjímané schematizaci. Z tohoto důvodu se marxističtí historici při studiu historie Francouzské revoluce ztratili ze zřetele zvláštnost událostí a dokonce dezinterpretovali jejich význam, poněvadž začali z fixovaných premis, které nabyly síly dogmatu. Tak například soupeření mezi Girondisty a Montagnardy tito historici prezentovali jako třídní konflikt, zatímco ve skutečnosti šlo o hnutí tvořené víceméně homogenní skupinou politiků a intelektuálů. Sartre se v této souvislosti

⁸³ SARTRE, Jean Paul: *The Critique of Dialectical Reason*, s. 38.

⁸⁴ Tamtéž, s.

⁸⁵ G. Lichtheim Sartre, *Marxism and history*, s. 14.

táže, jak může člověk být schopen rozvinout takovou míru spontaneity, která je nezbytná pro ustavení nové historické epochy. Jestliže totiž dějiny neprobíhají *vis a tergo* a nejdou tak jedním směrem, jenž je určován dopadem technologie na netečnou sociální strukturu, je to tak proto, že vědomí představuje element svobody.⁸⁶

Je dosti možné, že celá tato problematika se dostává do bodu, v němž je Sartre přednostně zaujat deskriptivní analýzou individuálních a kolektivních vzorců jednání. Sartre se však snaží tuto deskriptivní tendenci oživit objevem dynamického principu, jenž „totalizuje“ individuální nekoordinované chování do koordinovaných celků. Coby bývalý Karteziánec, který se v průběhu své intelektuální dráhy proměnil v myslitele moderního post-hegelianství, byl Sartre stíhán karteziánským problémem vztahu vnějšího světa a individuálního vědomí, zatímco jeho intelektuální svědomí mu našeptávalo, aby uvažoval v rámci probíhajícího historického procesu. Výsledkem pak je ovšem nejistý kompromis mezi ontologií a empirismem.⁸⁷ Na vyšší úrovni objevuje atomizované (serializované) společenství svoji předstíranou jednotu ve svém vůdci nebo vládci, jenž byl vynesena ze společenských řad do čela společenství, a jenž následně vstupuje do dialektického vztahu s jinými sociálními institucemi, zatímco předstírá, že je jejich zdrojem. Nejzažším zdrojem suverenity není tudíž žádná společenská smlouva, nýbrž jednoduše praxe, v níž jednotlivec přeskupuje své osobní pole reference s ohledem na jím zvolené cíle.⁸⁸

Sartrova politická filosofie je ve svém elementárním chápání vztahu jednotlivce a společnosti významně podobná Hobbesově filosofii, avšak působící v jazykovém úzu připomínajícím Heideggera. Esence státu je suverenita. Tato suverenita vzniká specifickou cestou přejímání „zvěčněného“ života svých členů. Tomuto účelu slouží státu jeho instituce. Tyto instituce se konstituují jako elementární a abstraktní trvání společenské minulosti. Jejich bytí působí na člověka jako danost, bytí o sobě.⁸⁹ Tímto způsobem se ustavuje autorita, která je institucionalizací osobní moci jedněch nad druhými, a která ve své konstituci zdůvodněna faktem, že konflikty musejí být urovnány „regulátory“, lidmi kteří se z různých důvodů propůjčují této roli, jedná se například o demagogy, teroristy,

⁸⁶ G. Lichtheim Sartre, *Marxism and history*, s. 15.

⁸⁷ Tamtéž, s. 18.

⁸⁸ G. Lichtheim Sartre, *Marxism and history*, s. 23.

⁸⁹ Tamtéž, s. 21.

vojenské vůdce a státníky. Všichni tito lidé jsou zakořeněni v primitivním spojení, jímž je „rozptýlená moc života a smrti nad zrádce, nebo bratrský teror jako základní determinanta sociality.“⁹⁰ Jak se zdá, Sartrova filosofie dějin představuje sebe samu jako spekulativní systém, který přetváří pojmy marxistické analýzy, tedy dějiny, praxi, třídní konflikt, do ontologických tvrzení a následně mezi nimi ustavuje dialektiku. Zároveň Sartre explicitně považuje své teoretické úvahy za návod k akci. Pro Sartra je toto přesně chvíle, kdy existencialismus přichází k sobě, a přesto by Sartre odmítl tvrzení, že ontologie a historicismus jsou nekompatibilní. V povaze jeho pozice je naproti tomu myšlenka, že bytí je historickým procesem samotným, který je ve své podstatě sebe-utvářením člověka. To, co člověk zakouší v dějinách je jednoduše jeho vlastní bytí jak je zprostředkováno časovou sekvencí. Myšlení, které odhaluje logiku dějin, tak zároveň činí zjevným ontologickou strukturu lidské existence. Tyto dvě myšlenky přicházejí k sobě aktem, jímž člověk tvoří sám sebe a zároveň přetváří svět. Dějiny jsou případem *causa sui*. Nic není “za nimi,“ ani Bůh, ani Příroda.⁹¹

Sartre výslovně odmítá založit historický materialismus na dialektickém materialismu: neexistuje žádná dialektika přírody, která by umožňovala lidský příběh chápat jako speciální případ univerzálního přírodního procesu. *Bytí pro sebe* nepotřebuje metafyziku k tomu, aby uniklo ze zamrznuté minulosti *bytí o sobě*. Stačí mu, že umožňuje svět lidských dějin svou projekcí směrem do budoucna v nekonečném úkolu dospět k jednotě, jež nemůže být dosažena. V *Bytí a nicotě* je lidská existence předem odsouzena k nezdaru v dosažení jednoty bytí a vědomí. V *Kritice dialektického rozumu*, kde Sartre adoptuje marxistickou pozici, v které je projekt vykonáván skrze dějiny, je tato jednota dosažena v praxi, a to činností člověka, jenž touží učinit svět racionálnější, což znamená přivést existenci do souladu s její vlastní esencí.⁹²

⁹⁰ G. Lichtheim Sartre, *Marxism and history*, s. 14

⁹¹ Tamtéž, s. 16.

⁹² G. Lichtheim Sartre, *Marxism and history*, s. 14

6 Sartre v kontextu francouzské filosofie

6. 1 Fenomén svobody z pohledu Merleau Pontyho

Sartre svým filosofickým i literárním dílem silně ovlivnil nejen své významné myslitelské současníky, jakým byl zejména Merleau Ponty či Levi Strauss, nýbrž i generaci následující, o čemž svědčí například Deleuzeho esej „*Byl mým učitelem*“⁹³, která postihuje intelektuální dopad Sartrových myšlenek a postojů na Gilla Deleuze, vlivného filosofa nastupující francouzské myslitelské generace 70. a 80. let.

S rozbořem Sartrova odkazu v pozdější francouzské filosofii započneme u Merleau Pontyho, předního myslitele patřícího ještě do Sartrovy generace studentů působících na *Ecole Supérieure*. Merleau Ponty patřil do okruhu Sartrovi blízkých lidí a jeho fundovaný, kritický pohled do Sartrova díla měl nebývalý vliv, jak na samotného Sartra, tak na další myslitele, jakými byli Althusser, Derrida, Levi Strauss či Deleuze a Foucault.

Merleau Ponty se ve svém díle *Struktura chování*⁹⁴ snaží porozumět vztahu mezi vědomím a tělem na úrovni organické, psychologické a sociální. Na filosofické úrovni podle něho problém vědomí souvisí s otázkou objektivismu, která nabývá podoby behaviorismu v psychologii, naturalismu ve filosofii a mechanismu v biologii, a který stojí v protikladu k novokantovství, jež se hojně pěstovalo na akademické půdě v tehdejší Francii. Merleau-Ponty vypracoval svou vlastní pozici stojící mezi oběma zmíněnými póly. Ve *Struktuře chování* se staví proti naturalismu a objektivismu, avšak nikoliv za použití epistemologických zdrojů novokantovství nýbrž spíše s využitím Hegelova stanoviska z jeho *Fenomenologii ducha*. Merleau Ponty, stejně jako Hegel, začíná své analýzy „zdola“, tedy nikoliv rozbořem subjektivity, jež konstituuje podmínky možnosti objektivit, nýbrž zkoumáním

⁹³ DELEUZE, Gill: „*Byl mým učitelem*“ In: *Pusté ostrovy a jiné eseje*, s. 120.

⁹⁴ Merleau Ponty: *The Structure of Behavior*. In:

<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/merleau.htm> ; (6.6. 2012)

výstupů soudobé psychologie a biologie, a poukazováním na rozpory těchto výzkumů vzhledem k ontologii, kterou předpokládají.⁹⁵

Strategie Merleau-Pontyho se zaměřuje na kritiku klasického behaviorismu, jenž byl rozvíjen Tvarovou psychologií (Gestalt). Z jeho analýz vyplývá, že za účelem dospění k „základním“ jednotkám explanace, například k „smyslovým datům“ nebo k jejich „nervovým korelátům,“ je nezbytné analyticky zjednodušit „to aktuální“, jež je dáno fenomenálně ve zkušenosti. Merleau-Ponty evokuje jednoduchou zkušenost, při které vidíme skvrnu světla na zdi v temné místnosti. V takové situaci hovoří subjekt o tom, že je jeho pozornost přitahována právě touto skvrnou. Takovéto chování je stejně tak teleologické (účelové), jako smysluplné, má totiž jisté zaměření. Podle klasického behaviorismu musí být charakteristiky mého chování vůči fenomenálně dané světelné skvrně odmítnuty jako nepodstatné. Tato skvrna světla naopak musí být vysvětlena jako kauzální děj mezi skutečným světlem, jež je pojímáno jako vlnění o určité vlnové délce a mým tělem jako součástí reálného světa, existujícího „*partes extra partes*“. Skvrna světla na černém pozadí musí být rozložena na atomické jednotky „smyslových dat“, které se vyskytují v přesně lokalizovatelných anatomických oblastech mozkového retinu. Moje chování, jež je fenomenálně zakoušeno jako volně motivované, je ve „skutečnosti“ zapříčiněné. Moje vjemy tak nejsou nahlíženy tak, jakoby by byly „přitahovány“ k objektu, ale jsou pouhou odpovědí na kauzální stimul.⁹⁶

Teoretici Gestaltu prokázali v řadě experimentů, že naše elementární zkušenost je vždy strukturována, přičemž nejzákladnější strukturou je struktura figura/pozadí. Argumentují ve prospěch teze, že organismy nejsou podrobeny kauzálnímu procesu v tom smyslu, že by se jistá „nervová dráha“ stala preferovanou skrze opakování, tedy nejde o učení reagovat na konkrétní stimul, nýbrž spíše na určitou formu (gestalt) takového stimulu, na typický stimul. Teoretici gestaltu, Koehler a Koffka, ukázali, že atomické jednotky vnímání a učení, to jest „smyslová data“ a „nervové dráhy“ nejsou elementárními, nýbrž odvozenými entitami a struktura těchto psychických procesů není redukovatelná na interakce atomických částic. Podle Merleau-Pontyho neporozuměli představitelé Gestalt psychologie zásadním implikacím jejich studií, poněvadž uvěřili, že představa

⁹⁵ Merleau Ponty. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>

⁹⁶ Merleau Ponty. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>

struktury může být myšlena pouze v rámci naturalistické ontologie atomistů, myšlení které se ovšem gestaltisté snažili vyvrátit. Teorie gestaltu se domnívá, že struktura vyskytující se v přírodě, nezpůsobuje atomické reakce, ale reakce strukturní. Podle tohoto názoru je chování stále vymezeno jako produkt kauzality, ovšem nyní již kauzality strukturální, v níž struktura zůstává pojmána jako věčné bytí. Merleau Ponty tvrdí, že gestalt existuje pro vnímající subjekt, avšak sám není součástí reality o sobě. Stimul nemůže jednostranně ovlivnit organismus ve smyslu jeho absolutních fyzikálních a chemických vlastností, nýbrž se stává stimulem pouze v rámci toho, jak si organismus pro sebe konstituuje své životní milieu, které je výsledkem jeho projekce. Myš pobíhající v Metropolitním muzeu umění je ovlivněna drobkou potravy na podlaze, nikoliv však Velazquézem namalovaným na zdi. V milieu, které tato myš konstituovala, jsou dotyčné drobkou žádoucí, zatímco malba pro ni neexistuje. Prostřednictvím Pontyho analýzy pojmu gestaltu dospívá až k prahu transcendentální filosofie, avšak tento práh nepřekračuje. Podle něj se v naturalismu objevuje cosi co musí být pochopeno a přesazeno do nového kontextu. V jeho pokusu dospět k tomuto cíli rozvíjí myšlenku gestaltu novým způsobem.⁹⁷

Ve *Struktuře chování* rozvíjí Merleau-Ponty tři typy gestaltů, fyzikální, vitální a humánní. Každý z těchto gestaltů má své specifické strukturální vlastnosti a nadto dodává, že vůbec všechny vědecké zákony jsou vyjádřením strukturálních vlastností. Tyto gestalty se od sebe odlišují v kapacitě generalizace, čímž míní dostat sebe sama z konkrétní situace. Hodlám se tu blíže zabývat třetím z těchto gestaltů, to jest „lidským řádem,“ neboť pouze v jeho rámci lze postihnout fenomén svobody.⁹⁸

Lidský řád otevírá to, co Merleau-Ponty nazývá „třetí dialektika“. Tento řád ustavuje oblast kultury, v němž předměty nejsou v žádném bezprostředním smyslu vztaženy k biologické funkci. Tato tzv. „třetí dialektika“ je charakterizována hegelianským pojmem „práce“ V následnosti na Kojeva považuje Merleau-Ponty „práci“ za činnost, která ustavuje jistou prodlevu mezi biologickým stimulem a

⁹⁷ Merleau Ponty. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>

⁹⁸ ontologický popis reality skládající se ze tří řádů reality připomíná teze K. R. Poppera, který podává ve svém díle *The Self and Its Brain*. Problematicky je ovšem přechod mezi jednotlivými řády, při němž si Popper vypomáhá spekulativní ideou tzv. emergence nebo fulgurace. Viz: *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism (with Sir John C. Eccles)*, 1977, ISBN 0-415-05898-8

odpovědí na něj, a tak otevírá oblast kultury. Merleau-Ponty tvrdí, že jazyk jako doména označování (signifikace) radikálně transcenduje oblast jednotlivého faktu. Dále ukazuje, že mezi těmito třemi strukturami neexistuje rovnost, alespoň pokud se studium přírody, ať už neživé či živé realizuje prostřednictvím tohoto jazyka. Merleau-Ponty pokračuje tvrzením, že mezi vědomím a přírodou neexistuje vztah exteriority. V díle *Struktura chování* je Merleau-Ponty ovlivněn především Hegelem, zatímco v pozdějších spisech se přiklání více k Husserlovi, zejména k jeho pojmu intencionality.

Ve svých dalších významných spisech, jmenovitě ve *Fenomenologii vnímání*⁹⁹ a v souboru studií s názvem *Viditelné a Neviditelné*¹⁰⁰ Merleau Ponty prověřuje vztah těla a duše. V tomto díle podržuje, avšak v jisté míře i proměňuje koncepci představenou ve své *Struktuře chování*. Oproti Descartovi prohlašuje, že tento vztah není vztahem dvou substancí, které by byly jistým způsobem propojeny, naproti tomu podává tvrzení, že jsou tyto tři struktury integrovány do jedné způsobem, připomínajícím Hegelovu myšlenku vztahu kategorií bytí a nicoty na základní úrovni Hegelova logického systému.¹⁰¹ V něm je nižší struktura zároveň zrušena i podržena na vyšší úrovni. Tato autonomie nižšího bytí je anulována, jakmile je tato syntéza dokončena, ovšem tato syntéza může zůstat i nedokončená, v kterémžto případě se nižší struktura objeví znovu. Merleau Ponty trvá na tom, že fyzikální, vitální či lidské struktury nelze pojímat tak, jako by byly spojeny kauzální souvislostí příčiny a účinku. Spíše musí být každá z nich pojímána jako funkční převzetí a nová strukturalizace předcházející struktury. Až se tato „třetí dialektika“ plně integruje do fyzikální a vitální struktury takovým způsobem, že ani jedna z těchto struktur nejedná jako autonomní systémy, lze prohlásit, že tělo a duše nejsou rozlišitelné. Jsou-li ovšem doposud dezintegrované, projevují se ve zkušenosti jako by byly oddělené. Toto Merleau Ponty považuje za „pravdu dualismu“.¹⁰²

Jak jsme již viděli, gestalt neexistuje jako věc v přírodě, nýbrž je pojímán jako předmět „poznání“ pro subjekt. Vidíme tedy, že Merleau Ponty skutečně dospěl na práh transcendentální filosofie. V Jeho pojetí není subjekt ani substanciálním

⁹⁹ Merleau Ponty: *Phenomenology of Perception*. Routledge Classics 2002 ISBN 0-415-27840.

¹⁰⁰ Merleau Ponty: *Viditelné a Neviditelné*. Oikoymenh 2004 ISBN 80-7298-098.

¹⁰¹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Aufheben> (5.2. 2012)

¹⁰² Merleau Ponty. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>; (7. 6. 2012)

subjektem jako u Descarta, ani Kantovým „Já myslím,“ které postihuje veškerou možnou zkušenost, ale je to subjekt, který je konstituován prostřednictvím dialektiky fyzikálních a vitálních struktur. Ve své *Fenomenologii vnímání* prohlubuje Merleau Ponty kritiku objektivního myšlení, přičemž více než na epistemologickou perspektivu se zaměřuje na implicitní kritiku objektivismu prostřednictvím implikací výzkumů empirické psychologie a biologie.

Ve *Struktuře chování* Merleau Ponty kritizuje myšlenku, že nervové dráhy *slouží* jako základní jednotka explanace chování organismu. Ve *Fenomenologii vnímání* prohlašuje, že myšlenka smyslového vnímání hraje analogickou roli jak v objektivistické, tak intelektualistické koncepci vnímání. Jestliže je atomický vjem přijat jako základní danost vnímání, je nutné za účelem postupu směrem k vjemu věci předpokládat působení „zákonů asociace“ nebo použít možnosti vysvětlení teorie pozornosti nebo souzení. Jedině tak je možné dosáhnout smyslové jednoty věci. Merleau Ponty popírá myšlenku, která pojímá vnímání jako proces, který „vnější svět“ jaksi vkládá do subjektu. Podle něj je vnímání jako typ chování způsoben nikoliv vědomím, ale tělem, ovšem nikoliv tělem jakožto kusem fyzikálního světa, ale spíše tělem žitým respektive „živým tělem“. Merleau Ponty tak odkazuje ke dvěma rovinám pojímání těla, jednak je to zkušenost našeho těla ve vztahu k vědeckému poznání, kde se jedná o postižení objektivního těla, jednak je to jistý druh poznání o těle, a to takové, že tělo je vždy s námi a že my sami jsme svým tělem. Použijme formulaci Merleau Ponty k této věci: „*Pro tento druh poznání není svět včetně těla spektaklem pro pozorovatele, ale spíše nám je dán jako systém možností, nikoliv ve smyslu „ Já myslím“, nýbrž ve smyslu „ Já můžu“.* Redukce nás podle Husserla navrací k subjektu, proti čemuž Merleau Ponty namítá, že nejdůležitější lekcí fenomenologické redukce je fakt, že tato redukce je nemožná. Proč? Poněvadž subjekt, k němuž se navracíme není subjektem transcendentálním, nýbrž subjektem v tělesné existenci, vzcházejícím z přírody.¹⁰³

Ve *Struktuře chování* jsme viděli, že lidský řád je charakteristický svou schopností odpoutat se od konkrétní situace. Tato schopnost směřuje k formaci jazyka. Problematika jazyka je zpracována podrobněji ve *Fenomenologii vnímání*, a to v kapitole „*Tělo jako vyjádření řeči*“. Tato kapitola začíná kritikou empiristického i intelektualistického pojetí jazyka. Merleau Ponty tvrdí, že svět má

¹⁰³ Merleau Ponty. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty> ;(7. 6. 2012)

význam. Pro konzistentního behavioristu jsou slova odpovědí na stimul a tak sice mají příčiny, však postrádají významy. Podle jeho tvrzení se behaviorista domnívá, že člověk promlouvá stejným způsobem jakým se rozžhavuje vlákno žárovky, to jest bez myšlenky o tom, proč se tak děje. Na druhou stranu polemizuje s intelektualistickou koncepcí jazyka, podle které je jazyk jakousi schránkou myšlení, jakoby byl něčím, co je pouze přidáno k myšlení za účelem učinit vnitřní myšlenky sdělitelnými pro druhé. Této sdělitelnosti je docíleno přijetím určité lingvistické koncepce. V tomto pojetí jazyka se vsutku vyskytuje subjekt a význam, avšak je to „myslící subjekt“ a nikoliv „promlouvající subjekt“.

Pokud budeme posuzovat vliv a přínos Merleau Pontyho myšlení pro filosofii 21. století, nelze si nepovšimnout, že nepřichází narozdíl od jiných myšlenkových koncepcí, s tezí o „apokalyptickém konci filosofie. Narozdíl od Heideggera nestojí v očekávání jistého „nového počátku myšlení“¹⁰⁴, nepostupuje ani v intencích myšlení Derridy a Wittgensteina kteří rozpuštění filosofie taktéž očekávají. V akademickém roce 1958 – 1959 přednáší Merleau Ponty na Collège de France přednášku nazvanou „*Náš stav ne-filosofie*“ a začíná ji tvrzením, že filosofie se sice nachází momentálně v krizi, avšak pokračuje tezí, že tato dekadence není pro filosofii esenciální. Filosofie najde podporu v blízkém vztahu s poezií, a jiných druhích umění a znovu povstane v reinterpretaci svém metafyzické minulosti, která vlastním smyslu minulostí není. Pro samotného Merleau Pontyho se stala půdou filosofické inspirace literatura, malířství, hudba a psychoanalýza. Filosofie je zakořeněna v půdě evropské kultury a její možnosti nejsou nekonečné, avšak také platí, že její možnosti nejsou doposud vyčerpány. V eseji s názvem „Všude a nikde“ Merleau Ponty explicitně reflektuje na budoucnost filosofie, když píše že: filosofie prostřednictvím svého pojmosloví nikdy neobnoví své postavení klíče k branám přírody nebo historie, ani neobnoví svůj radikalismus ve smyslu pátrání po předpokladech a základech reality, jež stvořil velké filosofy.¹⁰⁵

¹⁰⁴ viz. HEIDEGGER, Martin: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha 2006

¹⁰⁵ Merleau Ponty. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/> (7. 6. 2012)

6.2 Strukturalistická perspektiva

Vedle inspirativního myšlení Merleau-Pontyho musíme reflektovat také významné myšlenkové hnutí, které v 60. letech dosti proměnilo mnohé předcházející filosofické rozbory fenoménů jakými jsou jazyk, svoboda nebo subjektivita. Tímto hnutím je strukturalismus, který se v kontextu francouzské filosofie známe jako tzv. *strukturalistickou filosofií*.

V obecné rovině lze chápat strukturalismus jako teoretické paradigma, které chápe jednotlivé prvky kultury v kontextu jejich vztahů vůči širšímu, tyto prvky přesahujícímu systému nebo "struktuře." Strukturalismus tvrdí, že určité kulturní prvky nejsou vysvětlitelné ze sebe samých, nýbrž tvoří součást významového systému a jsou vysvětlitelné ze svého umístění v tomto systému (struktuře) jako celku.¹⁰⁶ Původ tohoto paradigmatu tkví v lingvistickém strukturalismu švýcarského lingvisty a filosofa Ferdinanda de Saussure. Představiteli francouzského strukturalismu jsou Roman Jakobson na poli lingvistiky, Claude-Lévi Strauss v antropologii a sociologii, Jaques Lacan v psychoanalýze a Louis Althusser v ekonomii.

Podle Gilla Deleuze rozpoznáváme strukturalismus na základě šesti kritérií:

- 1) *Symbolické* – strukturalismus objevuje vedle imaginárního a reálného řádu, řád symbolický
- 2) *Lokální umístění* - smysl jednotlivých prvků je dán pouze jejich umístěním ve strukturálním, tj. topologickém prostoru
- 3) *Diferenciální a jednotlivé* - skutečnými subjekty nejsou ti, co zaujímají místa a vykonávají funkce, nýbrž rozdělení těchto míst a funkcí. Subjektem je sama struktura, tedy diferenciální vztahy a jednotlivé body.
- 4) *Diferenciace a diferencující*
- 5) *Seriální*, 6) *Prázdné pole*¹⁰⁷

¹⁰⁷ DELEUZE, Gill: *Podl'a čoho rozpoznáme štrukturalismus?* In: Gilles Deleuze: *Pusté ostrovy a jiné eseje*, s. 120.

Důležitý je také jeho postřeh posunu od subjektu k praxi, který je patrný z Foucaultova tvrzení, že v naší době je možné myslet pouze v prázdnotě, která zůstává po zániku člověka.¹⁰⁸ Tato prázdnota není nedostatkem, který by bylo třeba zaplnit, naopak takový prostor umožňuje znovu myšlení. V Lacanově pojetí je tímto prázdným místem subjekt. Tento subjekt je spíše podobením. Strukturalismus jej systematicky rozdrobuje a rozděluje, zpochybňuje identitu subjektu, rozptyluje jej a nutí přecházet z místa na místo.

6.3. Nancy a zkušenost svobody

Další s myslitelů tvořících kontext Sartrova díla a reflektujících jeho myšlení je Jean Paul Nancy, který proslul mimo jiné svým titulem *Le Experience de la Liberté*¹⁰⁹ (*Zkušenost svobody*). V Předmluvě s názvem *From Empiricism to experience of freedom*. Z pera Petera Fenvese se dozvíme o tom, že v povaze anglo-amerického myšlení, jenž od počátků pro fenomén svobody hledalo různé podoby metodického zkoumání a explanačních rámců. Produkty tohoto myšlení zahrnují jednak doktrínu empirismu, který ze svým důrazem na občanská práva tvořil politický obsah pojmu svobody a usiloval tak o odstranění nespravedlivé autority ve společnosti. Podle Fenvese empirismus dogmaticky ovládl celý anglo-americký okruh myšlení. Naopak pro tento typ myšlení tzv. „okcidentální jiný“ tj. kontinentální myšlení, jenž bylo údajně „svedeno jazykem,“ nejenom, že odmítlo empiricismus, nýbrž i zpochybnilo okruh, v němž je pojem občanských svobod vůbec založen. Praxe empiricismu směřuje svým apelem: „jednej tak, jak ti napovídá zkušenost“ k obecnému pojetí, že by měl člověk osvobodit sebe sama od všemožných nesmyslů a pověr. Anglo-americké myšlení pojímalo zkušenost jako osvobození, zatímco kontinentální myšlení vidělo v osvobození zkušenost a rozumělo jí mimo rámec pojmu občanskosti. Jean Luc Nancy v této knize vytrvale kritizuje pojem nutnosti. Nancyho intence je vymanit svobodu z jejího podřízení

¹⁰⁸ DELEUZE, Gill: *Podl'a čoho rozpoznáme štrukturalismus?* In: Gilles Deleuze: *Pusté ostrovy a jiné eseje*, s. 120.

¹⁰⁹ NANCY, Jean Luc – *The Experience of Freedom*. Stanford University Press 1988.

nutnosti, nevyhnutelnosti, determinaci a zároveň nepovažovat svobodu za projev indeterminismu, nerozlišenosti či arbitrárnosti, kteréžto projevy jsou vlastně pouze negativní modalitou determinismu. Takovéto pojetí se objevuje v Heideggerově analýze existence.

Ve své disertační práci *L'expérience de la liberté (Zkušenost svobody)* z roku 1988 se Nancy orientuje především na dílo Martina Heideggera, ale také v něm diskutuje myšlení Kanta, Schellinga a Sartra. Nancy v této knize hledá možnosti tzv. „ne-subjektivní svobody,“ která usiluje o existenciální založení, z něhož veškerá svoboda (myšlena jako vlastnost jednotlivce nebo kolektivu) vyvstává. Stejně jako Heidegger i Nancy akcentuje skutečnost, že svoboda v Kantově díle je jistým druhem nepodmíněné kauzality. „V druhé analogii zkušenosti“ *Kritiky čistého rozumu* Kant argumentuje ve prospěch specifické formy kauzality, jíž je lidská svoboda, totiž že subjekt jedná „spontánně“, což znamená, že se musí vytrhnout z času a nebýt tak určen empirickou kauzalitou. Tedy stejně jako Heidegger v jeho práci *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, určuje Nancy kantiánskou svobodu jako svobodu „autopoziční“, to jest svobodu subjektu, jenž „zapomíná,“ že je již vržen do existence dříve, než se rozhodne být svobodný. Každý musí tedy myslet svobodu ze svých existenciálních podmínek, ze svého konečného bytí. Jakmile je svoboda myšlena jako vlastnost „nekonečného subjektu,“ tak každé konečné bytí se vyjeví jako heteronomní, jako mez mé svobody. Jak Nancy poukazuje, moje svoboda nekončí tam, kde začíná svoboda druhého, nýbrž existence druhého je nezbytnou podmínkou možnosti být svobodný. Neexistuje svoboda bez předpokladu našeho *Bytí ve světě*, jehož strukturním momentem je vrženost do existence.¹¹⁰

¹¹⁰ NANCY, Jean Luc – *The Experience of Freedom*. Stanford University Press 1988.

Závěr:

Sartre tvrdí, že pro lidskou realitu je příznačný pohyb ve dvou rovinách existence, v její fakticitě (*facticité*) a transcendenci (*transcendance*). Fakticitou myslí různé podoby danosti, v nichž se člověk nachází a jež určují podmínky jeho života. Tento stav provází pocit, že jsme vydáni do určité situace (*délaissé dans une situation*). Člověk se shledává situovaným svým místem, tělem, svým postavením, minulostí, okolím, vztahem k jiným lidem. Toto „faktično“ je kontingentní a vyjadřuje moje holé „bytí-že“, které jsem si ne zvolil ani nerozvrhl. Naproti tomu transcendence vyjadřuje jisté překročení této faktické danosti směrem ke stavu bytí, kterým nejsem, ale jenž jsem si rozvrhl jako možnost se jím stát. Mezi těmito dvěma mody existence, totiž faktičností a transcendencí se jedinci poměrně snadno přechází a snadnost tohoto přechodu umožňuje podle Sartra lidskou možnost být nepravdivý.¹¹¹

Tuto nepravdivost (*mauvaise foi*) Sartre odhalil a pojmově vymezil jako lidské jednání, které se v obraně před sociálními i subjektivními tlaky zbavuje své vnitřní svobody jednat autenticky ve prospěch přijetí falešných hodnot a projevuje se tak, že člověk před sebou i před ostatními skrývá nepříjemné pravdy a naopak odhaluje příjemné omyly.¹¹² Jde o jistou formu sebe-obelhání. Představme si, že potkám ženu, která se zdá odpovídat mým představám o tom, jak by měla vypadat a působit moje partnerka a pociťoval bych k ní náklonnost. Při vzájemné konverzaci bych však zvolil takový postup, že bych se soustředil na zdůrazňování jejích „duchovních“ kvalit, jakoby právě a pouze tyto byly předmětem mé touhy, zatímco bych popíral sexuální motivace. Tímto bych vlastně zastíral, že existuji také jako tělo s jeho potřebami, stejně jako existuje stejným způsobem i ona. Pak bych sebe sama i ji chápal pouze jako „ducha“ a tím oklamával sám sebe. Fenomén nepravdivosti, který se v souvislosti s možností *bytí pro sebe* transcendovat své *bytí o sobě*, svou fakticitu, odkrývá jako způsob neautentické existence, se dotýká také vztahu *bytí pro sebe* k ostatním lidem, totiž jako ten způsob *bytí pro sebe*, jenž se vymezuje jako *bytí pro druhé*. Ve vztahu k druhým se tato nepravdivost může projevit buď tak, že se *pro-sebe-jsoucí* subjekt plně určí tím, čím je pro druhé,

¹¹¹ JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*, s. 110.

¹¹² Tamtéž, s. 110.

například jako člověk respektovaný, čestný, milosrdný apod., a nebo naopak zcela odmítne pojímat sebe sama jako objekt pohledu druhých ve své faktické, psychofyzické danosti a bude sobě rozumět pouze a výlučně ze svého zorného pole jako *bytí pro sebe*. Tato *mauvaise foi* se rodí také z další dvojznačnosti lidské existence v jejím vztahu ke světu a druhým lidem. Touto dvojznačností myslím fakt, že se subjekt ukazuje jako objekt pro druhé ve společném horizontu světa a zároveň je jako subjekt rozvrhující své možnosti střediskem vlastního světa. Stojí tak ve vlastním i cizím světě najednou. Všude tam, kde se v lidské existenci objevuje tato dvojznačnost, objevuje se zároveň s ní i možnost nepravdivosti. Toto platí o další ambivalenci existence, jímž je samotná povaha existenciálního času. Sartre hovoří v Heideggerově duchu o lidském zakoušení tří časových extází, které vytvářejí jednotu lidské časovosti. Je jimi budoucnost (*avenir*), která zahrnuje před-běh jedince skrze rozvrh sebe sama, bylost (*passé*), v níž se jedinec vrací k sobě z před-běhu, aby tak přejal to, čím byl, a nakonec přítomnění (*présence*), které nám umožňuje být v každé právě dané situaci u nitro-světského jsoucná. Tyto tři extáze umožňují rozehrát onu *mauvai foi*, poněvadž způsobují to, co Sartre označuje termínem *nicující dvojznačnost (l'ambiguité néantisante)*. Tato dvojznačnost se projevuje ve všech třech časových extázích. *Bylost* je dvojznačná v tom smyslu, že člověk je svou minulostí a zároveň ji není. Člověk je svou minulostí na jednu stranu utvářen, minulost se tak stává bytností, ke které se vztahuje jako k ochránkyni před změnou, které se obává, avšak člověk také může svou minulost zapírat, kát se za ni, nebo ji nechat za sebou a zbavit se tak výčitek a sebelítosti za to, kým byl. Podobným způsobem je dvojsmyslná i *budoucnost*. Opět platí, že člověk svou budoucností je i není zároveň. Na jednu stranu mu totiž umožňuje volný prostor pro vlastní rozvrh, na straně druhé mu dává na srozuměnou, že v každém přítomném momentu není tím, kým bych chtěl být. Tato dvojznačnost opět stejně jako v ostatních modech časovosti umožňuje nepravdivost ve smyslu „*mauvaise foi*.“ Tak může člověk odmítat svou přítomnou situaci a tvářit se, že jeho skutečným životem je budoucnost, a nebo může naproti tomu kvůli pocitu nepohodlnosti odvrhnout každý budoucí rozvrh v domnění, že život se přeci žije pouze v přítomném okamžiku. Analogicky se dvojznačnost projevuje v modu *přítomnění*, kdy člověk pocítuje svou každodenní situaci ve světě a zároveň si je vědom, jak každý okamžik tuto situaci přetváří. Tato ambivalence se projeví jako nepravdivost,

pokud je člověk plně spoután s přítomným okamžikem a veškerý budoucí závazek bere na lehkou váhu.¹¹³

Povaha lidské nepravdivosti tedy tkví v diferenci lidského *bytí o sobě a bytí pro sebe*, protože právě ona umožňuje ony dvojznačnosti, které Sartre zobecnil do tvrzení, že člověk je tím kým je a je tím kým není. Lidské bytí usiluje prostřednictvím své schopnosti *nicotnění (néantisace)* dostat z dosahu sebe sama a to, co si člověk zastírá je v úzkosti odhalená jeho vlastní *facticita*. Úzkost hraje u Sartra stejně významnou roli jako u dalších filosofů existence. Podle jeho vyjádření je úzkost reflexivní uchopení *Já –sama (appréhension réflexive du soi)*, to znamená, že otázka “před-čím“ úzkosti vyvstává v člověku samém, čímž bývá úzkost dáována do protikladu ke strachu, jenž je v jeho pojetí vymezen jako nereflektované uchopení transcendentna (*appréhension irréflexive du transcendant*). V úzkosti j naopak důležitý moment reflexe, kdy se vědomí obrací na sebe samo a svou svobodu. Sartre hovoří o tom, že úzkost je spíše strach mít strach (*peur d'avoir peur*). Takto pojatá úzkost se objevuje výstižně v motivu Sartrova dramatu “*Mrtví bez pohřbu*.” V tomto dramatu čekají zajatci ze skupiny národního odporu v temném skladišti na to, až je vichystičtí milicionáři budou vyslýchat a mučit. V tomto prostředí nevládne tolik strach ze smrti, jako spíše nejistota z toho, jak obstojí v této zkoušce věrnosti, a právě z této úzkosti spáchá Sorbier, jedna ze Sartrových variací na postavu slabocha, skokem z okna sebevraždu, poněvadž tuší, že v této zkoušce bojovníka hnutí odporu ze slabosti neobstojí.¹¹⁴

Sartrovo vymezení úzkosti jako reflexivní uchopení *Já –sama* stojí v protikladu ke klasickému, idealistickému oddělování svobody a strachu, který lze najít u Fichta v jeho „*Určení člověka*“ z roku 1800, v němž je vědění o svobodě způsobem, jak rozptýlit strach z věcí. V reflexi, nahlížející věci jako nesamostatné a nepodmiňující nás, neboť jsou ony ve svém předmětném bytí podmíněny čistým Já, se rozplývá strach člověka, že je těmito věcmi určován. Sartrovi je vědomí ničím nepodmíněné svobody provázeno úzkostí, přičemž toto sepětí reflexe a svobody s úzkostí Sartre rozvíjí regresivně v souvislosti s časovostí pobytu a je tak odkrývána jako úzkost z budoucnosti a jako úzkost z minulosti. Úzkost z budoucnosti (*angoisse devant l'avenir*) Sartre vysvětluje příměrem k člověku, který

¹¹³JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*, s. 113.

¹¹⁴ Tamtéž, s.114.

se pohybuje po okraji propasti a pocítí úzkost, že do ní spadne. To, co člověk v takové chvíli zakouší, je strach o sebe jako tělesnou bytost, která je determinována vnějšími příčinami. V tomto strachu je vydán na pospas budoucím možnostem, které na něm nezáleží. Z tohoto stavu jej zachraňuje reflexe jeho svobody, která rozvrhuje možnosti záchrany, jež jsou v jeho moci. Za osvobození od strachu se však platí úzkostí a ta vzniká především z vazby lidské svobody na budoucnost. Sartre to vyjadřuje následovně: „*Vědomí, že jsme svou vlastní budoucností takovým způsobem, že jí nejsme, to je přesně to, co nazýváme úzkostí.*“¹¹⁵

Fenomén úzkosti se odkrývá též v podobě úzkosti před minulostí (*angoisse devant le passé*). Tato úzkost se projevuje jako jasné vědomí toho, že jsme vlastní *bylostí* takovým způsobem, že jí nejsme. Například člověk, který se potýkal se závislostí na alkoholu může při pohledu na sklenku whisky pocítit úzkost, provázející jeho svobodu při rozhodnutí o tom, jak se vztáhnout ke své minulosti, zda-li říct ne alkoholu a tím v aktu *nicotnění* minulosti proměnit sebe sama, a nebo si dát skleničku a tím se k bytnosti své minulosti vrátit. Úzkostí je tu právě ona svoboda volby ve vztahu k *bylosti*.

Sartre rozumí svobodě jako údělu konečné bytosti a člověk je tak, že se činí, to znamená, že fundamentálním vztahem k vlastnímu bytí je mu praxe. Jak tato praxe souvisí s lidskou svobodou? Praxe je pro Sartra takovým způsobem života, v němž člověk usiluje, aby se podoba světa změnila (*modifier la figure du monde*) a stala se snesitelnější. Lidský pobyt se uskutečňuje principiálně prakticky a praxe se ukazuje jako ta oblast fenoménů, jejíž analýza vede regresivně k bytí svobody. Jak už jsme výše pojednali, svoboda se odkrývá právě v podmínkách lidské akce. K provedení nějakého činu patří úmysl, pohnutka a cíl, přičemž činné bytí vyžaduje především nějaký vědomý rozvrh. O činnosti tak mluvíme pokud můžeme konstatovat, že někdo si něco předsevzal a jednal v tomto rozvrhu. Pokud člověk z nedbalosti zapálí nedopalkem z cigarety sklad střelného prachu, který následně exploduje, tak musíme v této logice prohlásit, že dotyčný nejednal. Pokud však dělník má za cíl provést odstřel v kamenolomu a úspěšně tento úkol provede, říkáme, že dotyčný dělník jednal. Ke každé praxi patří pohnutka (*un motif ou un mobile*), kterážto implikuje vědomí nedostatku ve faktické realitě (*manque objectif*). To znamená, že činným se člověk stává, když mu něco nestačí. Faktické bytí se

¹¹⁵ JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*, s. 116.

tudíž stává pohnutkou teprve tehdy, když si je uvědomím jako nedostatečné a negativní. Jen tak se stává nějaké bytí podnětem k činu, pokud je kladeno jako něco negativního, tj. pokud je pocíťováno jako nedostatečné. Aby byl tento stav možný, je zapotřebí stanovit si cíl. Cíle otevírají pole působnosti akce a umožňují zpětně nahlédnout, čeho se faktickému bytí nedostává. Sartre tvrdí, že cíl je ideální skutečnost jako čisté, přítomné Nic. Analýza praxe vyjasňuje možnost svobody. Žádná lidská akce není determinovaným účinkem v řetězu působících příčin, každá je manifestací svobody. Podle principů determinismu podléhají všechny druhy působení zákonu přírodní kauzality, události přírody stejně jako příběhy dějin. Pro každou lidskou akci se najde, často ukrytý hluboko v tkanivu příčin, dostatečný vnější důvod. Motiv není vnější působící příčinou lidské činnosti, nýbrž její integrální součástí. Faktické bytí se tak stává pohnutkou až poté, co je časujícím vědomím *znicováno*. Toto nicující odtrhávání se od pouhého faktického bytí v předbíhání k samostatně stanoveným cílům je svoboda. S představou svobody je však nutné udržet pohromadě fakticitu naší konečnosti. Svobodu si nelze zvolit. Za předpokladu, že bychom volili svobodu principiálně sami, potom by byla ona tuto svobodu volící volba sama projevem svobody, a tenhle tuto svobodu volící akt svobody by musel být opět svobodně zvolen, a tak dál až do nekonečna. Ne zvolili jsme si, že budeme svobodní a dokonce ani naše zřeknutí se svobody rozhodování, třeba v sebevraždě, by bylo rozhodnutím.¹¹⁶

Tak je nutné konstatovat, že k nevyhnutelným fakticitám lidského života, jako je tělesnost, smrt, práce, pohlavnost, patří v první řadě fakt, že musíme existovat ve svobodě. Moje volba se nikdy nemůže řídit podle nějakých o sobě jsooucích hodnot (vlast, rodina, čest apod.), protože žádné věčné hodnoty o sobě neexistují, byly odstraněny spolu s nebesy a jestliže bůh neexistuje nemáme před sebou hodnoty nebo rozkazy, které ospravedlní naše jednání. Hodnoty jsou založeny v tom, že byli uznáni a zvoleni lidskou svobodou. Hodnoty existují jen jako zvolené a z toho vyplývá, že jediným zdůvodněním hodnot je moje svoboda. Je-li naše svoboda jediným základem hodnot, potom je každý zodpovědný za všechno, kromě za svou odpovědnost samu. K té je odsouzen. Z vědomí této skutečnosti vyplývá etická úzkost (*angoisse éthique*) jako úzkost před hodnotami. Vše ostatní – zvířata, rostliny, kameny – je zproštěno viny díky své bytnosti. Jediný člověk musí nést

¹¹⁶ JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*, s. 130.

vinu za rozvrh svého bytí a za měřítko hodnot svého jednání. Svoboda tak slovy Sartrovými nutí lidskou existenci, aby se dělala, místo aby byla.¹¹⁷

Být při vědomí znamená být si vědom něčeho a v druhém kroku být si vědom sebe sama jako reflektující bytosti. Jsem si vědom předmětu ve smyslu předmětů tvořících svět, ale nejsem si vědom svého vlastního vědomí tak, jako bych se mohl na sebe sama dívat zvenčí. Přesto jsem si vědom toho, že existuji a že mne moje vědomí odděluje od předmětů vyskytujících se jednoduše „tu“. V transcendenci mé nahodilé existence zůstávám bytím, jež je neúplné a z důvodu této neúplnosti prahne po jednotě, která je dána v myšlence. Tato jednota je pro člověka nedosažitelná, přesto však nutkání po jejím dosažení určuje lidské bytí. Vědomí mne odděluje od toho jak existuji a pohání mě směrem k tomu, jak si sebe představuji. Tento impuls nazýváme svobodou, chápanou nikoliv pouze jako lidskou vlastnost, nýbrž především jako zvláštní způsob lidské existence ve světě.

¹¹⁷ JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*, s. 132.

Seznam použité literatury

BLECHA, Ivan: *Proměny fenomenologie*. Triton, Praha/Kroměříž 2007. ISBN: 978-80-7254-938-2

DELEUZE, Gill: *Pusté ostrovy a jiné texty*. Hermann & Synové, Praha 2010. ISBN: 978-80-87054-19-2

HEIDEGGER, Martin: *Básnický bydlí člověk*, Oikoymenh, Praha 2006. ISBN: 80-7298-165-X,

HEIDEGGER, Martin: *O Humanismu*. Ježek, Praha 2000. ISBN: 80-85996-32-4

HEIDEGGER, Martin: *Co je metafyzika?* Oikoymenh, Praha. 1993. ISBN: 80-7298-165-X

JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*. Mladá fronta, Praha 1995.

Jean Paul Sartre: *Biography*. In: The European Graduate school. <http://www.egs.edu/library/jean-paul-sartre/biography/> (16.3.2012)

LEVY, Neil: *Sartre*. Oneworld, 2002. ISBN-10: 1851682902.

LICHTHEIM, G.: *Sartre, Marxism and history*. In: *History and Theory*, Vol. 3, No. 2, s. 222-246 Blackwell Publishing 1963. <http://www.jstor.org/stable/2504280>. (17.3. 2012)

NANCY, Jean Luc –*The Experience of Freedom*. Stanford University Press 1988.

NOVOZÁMSKÁ, Jana: *Existoval existencialismus?* Filosofia, Praha 1998.

PETŘÍČEK, Miroslav: *Úvod do Současné filosofie*. Hermann & Synové, Praha 1997.

PONTY, Merleau. In: *Stanford encyclopedia of philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>; (7. 6. 2012)

PONTY, Merleau: *Viditelné a Neviditelné*. Oikoymenh 2004. ISBN 80-7298-098.

PONTY, Merleau: *Phenomenology of Perception*. Routledge Classics 2002. ISBN 0-415-27840.

PONTY, Merleau: *The Structure of Behavior*. In: http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/merleau_p.htm ;(6.6. 2012)

SARTRE, Jean Paul: *The Critique of Dialectical Reason*. Verso, London 2006.

SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. Oikoymenh, Praha 2006.

SARTRE, Jean Paul: *Marxismus a existencialismus*. Svoboda, Praha 1966.

SWARTZ, David L., ZOLBERG, Vera.: *Sartre for twenty first century*
In: *Theory and Society*, vol. 36, no.3, 2007.
<http://www.jstor.org/stable/20730792>. (18.3. 2012)