

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií
Pracoviště oboru Německá a francouzská filosofie

Bc. Josef Matoušek

Předreflexivní sebevztah vědomí a konstituce „Já“
Husserl a Sartre

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. Karel Novotný, MA, Ph.D.

Praha 2014

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

V Praze dne

Josef Matoušek

Rád bych poděkoval doc. Karlovi Novotnému, MA, Ph.D. za laskavé vedení práce, mnoho odborných podnětů a inspiraci, kterou mi dodával nejen při jejím psaní, ale v průběhu celého studia.

Obsah

Čestné prohlášení.....	2
Poděkování.....	3
Obsah	4
Motto.....	5
Předmluva	6
Formální aspekty	
§ 1. Vytyčení cílů studie	8
§ 2. Metoda	8
§ 3. Výchozí literatura.....	9
§ 4. Terminologie	11
Sestup do hlubin vědomí	
§ 5. Mnohoznačnost pojmu vědomí.....	13
§ 6. Fenomenologická metoda	14
§ 7. Základní koncepce vědomí v Logických zkoumáních.....	18
§ 8. Logická zkoumání a „Já“ jako jednotný pól prožitků.....	20
§ 9. Sartrovo pojetí reflexe v Transcendenci ega.....	22
§ 10. Husserlovy analýzy časové konstituce.....	27
Vynoření subjektivního pólu a jeho charakter	
§ 11. Povaha „Já“ v Transcendenci ega	36
§ 12. Husserlův obrat k „Já“	41
§ 13. Sartrovy analýzy vedoucí k pojetí vědomí jako nicoty	47
§ 14. Rozvinutí konceptualizace vědomí jako nicoty	49
Závěr	55
Abstrakt.....	58
Abstract.....	59
Bibliografie	60
Rejstřík.....	64

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὖνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ [ἦ] ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι πάντ' ὄνομ[α] ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.¹

„Toutéž věci je myslit a myšlenky předmět, neb věru
bez jsoucího, v němž je vždy myšlení vyřčeno, nijak
myšlení nemůžeš nalézt, vždyt' není a nebude nikdy
nic jiného mimo jsoucí, neb Sudba je sevřela pouty,
aby bylo vždy celé a bez hnutí; proto vše bude
pouhým jménem, co lidé si vytkli věřice pevně,
že je to pravda: vznikat a zanikat, být a též nebýt,
měniti svoje místo i barvu střídati jasnou.“²

– Parmenidés

¹ Zlomek B 8 ze Simplikia.

² Karel Svoboda, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, přel. Karel Svoboda, Česká akademie věd a umění (Praha, 1944), str 58. Verze z poznámky pod čarou.

Předmluva

Co činí člověka v jeho individualitě takovým, jaký je? Tato otázka prostupuje myšlením evropské civilizace jako pomyslná Ariadnina nit od počátků filosofického myšlení až do dnešních dní.³ Je naprosto samozřejmé mluvit o sobě jako o „mně“ a o někom jiném jako o „něm“. Já jsem já a on (a potažmo kdokoli další) je někdo jiný. A jakmile někoho poznáme blíže, učiníme si o něm jisté povědomí, jako o konkrétní osobě se specifickými charakteristikami stejně, jako si vytváříme povědomí o sobě v průběhu celého života. Celé to na první pohled probíhá víceméně automaticky a bylo by vskutku nepraktické, kdybychom s tímto procesem v dnešní novodobé společnosti nemohli počítat a nemohli se na něj spolehnout.⁴

Ve světle tohoto automatismu se operovat s konceptem „jáství“ každého člověka zdá samozřejmé. Co však toho „jáství“, toto přesvědčení, že někdo je opravdu sebou, tato jeho identita znamená a především – kde se bere? Odpovědi na tuto otázku mohou vypadat jako nesmyslné problematizování pouhé jazykové figury, podnětu v první osobě, které nikam nevede a pohybuje se ve sféře čisté spekulace. O opaku nás však mohou přesvědčit případy, kdy je tento princip „jáství“ narušen. Naše porozumění právnímu systému běžně operuje s takovým konceptem odpovědnosti, který bere v úvahu, do jaké míry ten, kdo spáchal zločin, byl „sám sebou“. Ať už pod vlivem psychické poruchy, návykových látek či afektu, jeho čin se zdá být v blíže neurčené míře méně „jeho“ činem v závislosti na okolnostech, které ho dostaly do stavu, ve kterém „nebyl sám sebou“, byť pachatelem byl ve všech uvedených případech vždy on a nikdo jiný.

S ohledem na výše řečené se „jáství“ stalo předmětem mýtických i náboženských výkladů a zkoumání filosofie, psychologie, sociologie, neurověd a dalších disciplín,

³ „Na počátku 5. století byl člověk, jsoucí středem světa, ještě obecninou. Protože se athénští občané chápali především jako údy své obce, a být z ní vypovězen bylo velkým trestem, středem světa byl člověk natolik, nakolik byl také členem svého obcenství, i když nikoli už pokrevního. Ten člověk, který zkrotil i sílu zvířat a je až po jistou úroveň nejmocnější z pozemských bytostí, je spíše obecným typem, na kterém všichni mají svůj podíl, a všichni se snaží přizpůsobit se, žít ve shodě s tímto ideálem. Sókratovo daimonion je novinkou povznesenou nad obecným vědomím společenství, vědomím individualizovaného občana obce a středem světa se tak právě se Sókratem poprvé stává individuální jedno (mé) lidské já. Ovšemže proces individualizace tohoto já pokračuje pak až do dnešní doby, napřed jako vzor pro lidstvo, *ego eimi* Kristovým, ale Sókratovo já s jeho daimoniem je počátkem oné cesty.“ V: Jan Bouzek, *Umění a myšlení*, Triton (Praha, 2009), str. 144-145.

⁴ Více k významu funkce člověka jako konkrétní osoby v moderní společnosti v: Jan Sokol, *Filosofická antropologie*, Portál (Praha, 2008), str. 147-151.

konceptualizujících lidské poznání. Ústřední otázku, tedy co je to „Já“ a kde se bere, pochopitelně uchopují rozdílnými způsoby a rozdílně na ni odpovídají.

Od tázání, které jsme naznačili výše, ale rozdílná uchopení této otázky prošla nezanedbatelným vývojem. Předložená práce spadá do filosofického diskurzu a zaměřuje se na fenomenologii – po dalších velkých evropských filosofických školách tematizujících subjektivitu, tedy karteziánismu a německého idealismu, jde v tomto ohledu o další přední směr. Obzvláště pak podoba tázání, které budeme v práci představovat, operují s velmi vyhraněnými pojmy, kterým vévodí přede všemi ostatními termín *subjektivita*. Vypracování tohoto konceptu lze sledovat již v dílech Reného Descartesa,⁵ avšak ve filosofickém před ním lze o subjektivitě v tomto smyslu mluvit jen stěží. Aniž bychom se pouštěli do vymezení jejích specifik v kontrastu vůči předešlým konceptům jáství, tak je na místě připomenout, že naše práce bude odpovídat na tázání po povaze subjektivity z hlediska fenomenologie. Konkrétně na dílo jejího zakladatele, Edmunda Husserla a po Emmanuelu Lévinasovi jeho druhého slavného čtenáře ve Francii, Jeana-Paula Sartra. Zatímco tvorba prvního není neakademické veřejnosti příliš známa, díla druhého jsou v povědomí veřejnosti rozšířena značně, byť v podobě, která s *fenomenologickou filosofií jako přísnou vědou*⁶ obvykle spojována není – Sartre je znám spíše morálním, existenciálním rozměrem své tvorby a svým působením jako jedné z ústředních kulturních postav ve Francii během druhé světové války a po ní. Motivem sepsání předložené práce je snaha o jakési vyrovnání obou pólů a vyzdvižení souvislosti myšlení obou autorů, tedy předvedení Sartra jako svébytného fenomenologa, který v mnohém (zvláště v otázce po povaze subjektivity) na Husserla navazuje a Husserla poté představit jako někoho, kdo není omezen pouze na své houpací křeslo a akademický, čistě „teoretický“ svět, nýbrž jako myslitele, jehož úvahy mají velmi praktický ohled a mohou se stát podkladem pro základ plnohodnotného etického či politického myšlení se světovým ohlasem. Pojítkem mezi oběma bude v tomto případě filosofické vypracování vynoření konceptu „Já“ a aktů vědomí, které jsou během toho při díle. V závěrečné části práce z toho vyvodíme důsledky pro Sartrovu koncepci fenomenologické ontologie a nastíníme, nakolik se tyto motivy mohly stát či staly základem existenciálního hnutí.

⁵ Podrobnější popis vypracování subjektivity v Meditacích o první filosofii (ke kterým budeme odkazovat i níže) v: Richard Zika, *Principialita subjektu v souvislosti dějin*, Togga (Praha, 2009), str. 28-41.

⁶ Edmund Husserl, *Filosofie jako přísná věda*, přel. Aleš Novák, Togga (Praha, 2013).

Formální aspekty

§ 1. Vytyčení cílů studie

Jak by mohlo být zřejmé již z názvu, předložená práce bude mít za úkol objasnit několik témat a jejich vzájemných souvislostí. Tím prvním je předreflexivní sebevztah vědomí, který lze rozložit na několik dalších – reflexi, intencionalitu a vědomí. Ne náhodou se jedná o takové aspekty „subjektivity,“ které na poli Husserlovy a Sartrovy fenomenologie úzce souvisí a mnohdy se vzájemně překrývají v závislosti na daném spise. To, co je povětšinou spojuje, je obsaženo v druhé půli názvu studie – konstituce „Já“. Obdobně jako v minulém případě i tady můžeme zmíněné téma uchopit a artikulovat jako spojení na jedné straně procesu konstituce a druhé straně pojetí „Já“. Z toho lze vyvodit, že naznačujeme, že „Já“ je něco konstituovaného, něco, co prostě není samo o sobě, ale je ustavováno jistým výkonem nebo procesem.

Tím se opět dostáváme k první půlce nadpisu, protože to, co má tento proces konstituce podle obou uvedených autorů na starost, bývá právě reflexe, intencionalita a vědomí. Hlavním cílem studie je tedy objasnit vytyčenou souvislost, tedy co je to předreflexivní sebevztah vědomí a jakou úlohu hraje v procesu konstituce „Já“. Zároveň pak bude naším cílem poukázat na souvislosti mezi tvorbami obou autorů takovým způsobem, aby byla zřejmá jejich vzájemná relevance, ať už v pozitivní či negativní podobě. Budeme především sledovat, jakým způsobem Sartrovo myšlení na Husserla navazuje, a tedy nakolik jsou Sartrovy klíčové koncepty a analýzy rozváděním a domýšlením myšlenek, které jsou již v Husserlovi obsažené.

§ 2. Metoda

Postup zkoumání bude vycházet z povahy zkoumaného materiálu, což v tomto případě bude tvorba Edmunda Husserla a Jeana-Paula Sartra. Na rozdíl od prvního jmenovaného se Sartre popisem a zdůvodňováním metody svého postupu příliš nezaobíral. Husserl naopak věnoval metodologické stránce své práce bezpočet stran a nepřestával i nejzákladnější aspekty své fenomenologické metody redefinovat v průběhu celé své tvorby.⁷ To nás staví

před otázku, jakým způsobem zkoumaná témata uchopit a v jaké metodice je zakotvit. Klíčem k tomuto problému a měřítkem vlastních zkoumání se nám zde stane to, jakým způsobem Husserlovu tvorbu uchopoval Sartre. Byl to totiž on, kdo byl ovlivněn Husserlem a kdo byl nucen se s povahou jeho díla sám vyrovnat. Pokud explicitně neuvedeme jinak, bude tedy naší snahou vyzdvihnout Husserlovský základ *Sartrova* myšlení, bez ohledu na to, kde se v prostředí Husserlovy metodiky budeme zrovna pohybovat, ať už se bude jednat o analýzy zprostředkované výkonem eidetické redukce, epoché, či transcendentální redukce.⁸

I Sartrova tvorba, jak již bylo řečeno výše, byť spíše implicitně, prošla evolucí metodického základu. Žádoucím postupem bude respektovat její jednotlivé etapy a vždy je adekvátním způsobem rozlišit a spojit s jejich Husserlovským základem. Přes rozdílnost toho, na co jednotlivé metodické přístupy kladou důraz a co se nám díky nim zpřístupňuje, vždy zůstává intendovaným charakterem předložené studie východisko *fenomenologické*.

§ 3. Výchozí literatura

Vzhledem k rozsahu Husserlovy tvorby by práce, která by měla zohlednit celou její šíři, mnohonásobně přesáhla kapacitu této studie. Kvůli tomu bude nezbytné aplikovat jistou redukci, která se v tomto případě bude stejně jako v případě metodiky řídit tím, k čemu měl přístup a co zohledňoval ve svých spisech Sartre. Těmito díly budou *Logická zkoumání*⁹, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*¹⁰, *přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*¹¹ a *Karteziánské meditace*¹². Tímto výběrem se pochopitelně

⁷ Nicolas De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge University Press (New York, 2009), str. 25.

⁸ K této otázce se vrátíme podrobněji níže, nicméně pro podrobnější popis zmíněných vypracování Husserlovy metody doporučuji: Klaus Held, „Husserl’s Phenomenological Method,“ přel. Lanei Rodemeyer, v *The New Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press (Bloomington, 2003), str. 13-24.

⁹ Edmund Husserl, *Logická zkoumání I, Prolegomena k čisté logice*, přel. Kristina S. Montagová a Filip Karfík, Oikoymenh (Praha, 2009). Edmund Husserl, *Logická zkoumání II/1, Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. Petr Urban, Karel Novotný a Hynek Janoušek, Oikoymenh (Praha, 2010). Edmund Husserl, *Logická zkoumání II/2, Základy fenomenologického objasnění poznání*, přel. Petr Urban, Oikoymenh (Praha, 2012).

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. Alena Rettová a Petr Urban, Oikoymenh (Praha, 2004).

¹¹ Edmund Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel, Ježek (Praha, 1996).

nesnažíme naznačit, že se jedná o jediná díla, ve kterých by se Husserl k dané problematice vyjadřoval a ani dokonce o ta, ve kterých by našemu tématu bylo věnováno nejvíce stran. Jedná se o toliko ty spisy, u kterých si můžeme být jisti, že je Sartre četl a že měl potřebu se s nimi kriticky vyrovnat.¹³

Je na místě také podotknout, že nám nepůjde o zobrazení celého komplexu Husserlova filosofického myšlení obsaženého ve vyjmenovaných dílech. Půjde nám toliko zaměřit se na ty analýzy, týkají témat, která v otázce „jáství“ zajímala Sartra a na které tedy pravděpodobně svou tvorbou navazoval. V rámci tohoto navazování reagoval různými způsoby podle toho, jak v každém jednotlivém z nich autor otázky spojené s konstitucí „jáství“ formuloval. Fakt, že zmíněná Husserlova díla zastávají ve vztahu k našemu tématu rozdílná stanoviska nám, jak uvidíme níže, pomůže vyzdvihnout spojitost relevantních pasáží se Sartrem. Jeho tvorbu bude v naší studii reprezentovat především výše citovaná *Transcendence ega*¹⁴ a *Bytí a nicota*¹⁵. Pro volbu obou textů je hned několik důvodů. *Transcendence ega* je text explicitně zaměřený na námi sledované téma a lze ho označit za stěžejní pramen naší studie. Jde o text kratší povahy, který se vypořádává s víceznačností Husserlova díla a nabízí alternativní vypracování konstituce ega. Byť se jedná o text, který někteří přední současní interpreti považují za důležitý, avšak z argumentačního hlediska nepříliš „dotažený“,¹⁶ tak nám díky svému tematickému zaměření nabízí bohatý materiál právě pro srovnání s Husserlem. Zároveň jde o text raný, vypracovaný v letech 1933-34 během Sartrova působení na francouzském institutu v Berlíně a publikovaný ve Francii v roce 1937.¹⁷ *Bytí a nicota*, publikovaná v průběhu Druhé světové války, v roce 1943, taktéž ve Francii, je, co se týče autorů, se kterými se kriticky vypořádává, o mnoho obsáhlejší. „Žebříčku“ nejcitovanějších autorů již nedominuje Husserl, ale dělí se o první

¹² Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, přel. Marie Bayerová, Nakladatelství Svoboda (Praha, 1993).

¹³ Jak lze pozorovat například v: Jean-Paul Sartre, „*Transcendence ega*“, přel. Jakub Čapek, v *Vědomí a existence*, Oikoymenh (Praha, 2006), str. 12-14.

¹⁴ Sartre, „*Transcendence ega*“.

¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Bytí a nicota*, přel. Oldřich Kuba, Oikoymenh (Praha, 2006).

¹⁶ Mám na mysli především Dana Zahaviho.

¹⁷ Vincent De Coorebyter, „Introduction“, v: Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, ed Vincent De Coorebyter, Vrin (Paříž, 2003), str. 8-9.

příčky spolu s Heideggerem, Hegelem, Kantem a Descartesem. Dále se nejčastěji objevují zmínky o Spinozovi, Bergsonovi a Freudovi.¹⁸

Tyto okolnosti se zdají reflektovat skutečnost, že Sartrovo filosofické myšlení prochází vývojem, v rámci kterého se na první pohled „vyprošťuje“ ze svého Husserlovského základu. Zvláště ve světle jeho románové tvorby¹⁹ a v roce 1945 veřejně přednesené přednášky *Existencialismus je humanismus*²⁰ se jeho tvorba již nezdá připomínat „profesorský“ charakter Husserlových analýz. Čím dál tím více se naopak blíží tehdy novému a svou radikální povahou šokujícímu filosofickému směru – Heideggerově ontologii. *Bytí a nicota* navíc nese podtitul „Pokus o fenomenologickou ontologii“ a vzhledem k výše uvedené frekvenci referencí se zdá popírat ovlivnění Heideggerovým *Bytí a časem*²¹ absurdní. Toto zde pochopitelně naším cílem nebude – budeme se však snažit předvést to, že klíčové koncepty *Bytí a nicoty* vycházejí ne z Heideggerova, ale z Husserlova myšlení. Naším úkolem bude poukázat na ty analýzy ve výše zmíněných Husserlových textech, které Sartra ovlivnily a které se přes tematizaci v *Transcendenci ega* promítly až do *Bytí a nicoty*.²²

§ 4. Terminologie

Vzhledem ke škále různých pojmů, které Sartre a Husserl používají pro popis struktur, které se níže stanou předmětem našeho zájmu, by se jednoduše mohlo stát, že bychom mezi jednotlivými analýzami ztratili souvislost. Pointou naší práce je ale právě tuto

¹⁸ Rejstřík českého vydání uvádí 41 odkazů pod heslem Heidegger, dále 38 pro Husserla, 28 shodně pro Kanta a Hegela, 26 pro Descartesa, 18 pro Spinozu, 13 pro Bergsona a 11 pro Freuda. Jakkoli je tento údaj pouze orientační, jde o zajímavou skutečnost.

¹⁹ Nevolnost vychází již v roce 1938. Výše řečeným se nicméně nesnažíme tvrdit, že jeho románová tvorba filosofický aspekt postrádá, prezentuje ho však způsobem, který může pro čtenáře, který není seznámený se Sartrovými filosofickými východisky, být obtížně přístupný. Filosofický rozměr uvedeného díla jsme se snažili přiblížit v: Josef Matoušek, „Nevolnost. Zpřístupnění nicoty jako konstitutivní prvek mezního stavu lidské existence,“ v *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum MMXIII*, ed. Aleš Novák, Togga (Praha, 2013), str. 205-2011.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, přel. Petr Horák, Vyšehrad (Praha, 2004).

²¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec, Oikoymenh (Praha, 2008).

²² Paralela mezi Heideggerem a Sartrem, mezi *Bytím a časem* a *Bytím a nicotou* i dalšími etapami jejich tvorby si samozřejmě svoji pozornost zaslouží také. Nebude však předmětem této studie. Pro ucelený přehled nicméně doporučuji: Robert Bernasconi, „Heidegger and Sartre: Historicity, destiny, and politics,“ v *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, ed. Francois Raffoul a Eric Nelson, Bloomsbury Academic (New York, 2013), str. 369 -377.

souvislost vyzdvihnout a zdůraznit, a proto bude užitečné pokusit se do této ambivalence, ještě než začneme se samotným rozbořem, zavést pořádek. V průběhu zkoumání narazíme na pojmy jako Já, já, čisté Já, ego, transcendentální ego, monáda, subjekt a mnohé další. Jejich rozdílné významy a kontexty se samozřejmě budeme snažit rozlišovat, nicméně pro potřeby naší studie zavedeme pojem „Já“. Tento uvádíme v uvozovkách proto, abychom ho odlišili od těch, které používají Husserl a Sartre a zároveň zdůraznili to, že jeho povahu považujeme za neobjasněnou. Nejde nám o prosté nahrazení již zavedené množiny pojmů jiným, ale o vysvětlení a předvedení toho, co tento pojem reprezentuje. Pluralita uvedených pojmů poukazuje především na mnohoznačnost a problematičnost věci samé.

Sestup do hlubin vědomí

§ 5. Mnohoznačnost pojmu vědomí

Abychom mohli odhalit a popsat povahu předreflexivního sebevztahu vědomí, bude nezbytné začít u obecného popisu toho, co to vlastně vědomí je a jak funguje. To, co se nám obvykle vybaví při zaslechnutí toho pojmu, je spojeno s jistou dávkou významové ambivalence. Na jedné straně může jít o substantivum, které označuje „psychické nitro“. Toto v obecném povědomí relativně rozšířené uchopení vědomí vděčí za mnohé Freudovi a jím proslavenou distinkci našeho psychického nitra na vědomí a nevědomí.²³ Jakkoli se zde nehodláme pouštět do hlubších analýz jeho díla, zdálo by se vcelku rozumné z toho, jak je jeho tvorba obecně chápána, usoudit, že jde o jistou paměti podobnou psychickou doménu, která může obsahovat rozličná data. Zároveň však může jít o aktuální vědomí, tedy o stav, ve kterém si právě v tomto okamžiku něco uvědomujeme. Tímto však výčet možných významů vědomí zdaleka nekončí a pro ilustraci uveďme například ještě situaci, ve které se o někom říká, že „ztratil vědomí“, či je ve stavu „bezvědomí“. Tento člověk stále žije, avšak „neví o sobě“ a bylo by tedy rozumné předpokládat, že takto pojaté vědomí by bylo pojmem reprezentujícím sebe-vědomí. Když o někom, kdo se něčím provinil a na svou obhajobu tvrdí, že v rámci svého počínání narazil na okolnosti, které mu nebyly známy, řekneme, že nevědomost neomlouvá, odkazujeme tím k dalšímu možnému významu – v tomto případě disponibilitu konkrétní tematickou informací.

Z několika uvedených významových ohledů pojmu vědomí by nyní mělo být jasnější, že pokud z něj chceme učinit „předmět“ našeho zkoumání, bude nezbytné za tento pojem dosadit konkrétní schéma, ke kterému budeme jeho užíváním referovat. Vzhledem k zaměření naší studie se pro nás referenčním bodem stane k nevelkému překvapení pojetí Husserlovo a Sartrovo. Kvůli tomu, že nám jde o to poukázat na významovou souvislost mezi jejich díly a na Sartrovo zpracování Husserlovských motivů, začneme pro dodržení alespoň rámcové chronologie, ještě než přistoupíme k rozplétání vlastní Sartrovy koncepci, dílem, které je považováno za Husserlovu první hlavní fenomenologickou publikaci. To se Sartrovi stalo jedním z hlavních impulzů pro vlastní fenomenologickou práci (jmenovitě napsání *Transcendence ega*) a které obsahuje mnoho motivů, které se staly zárodky pro

²³ Sigmund Freud, *Výklad snů*, přel. Ota Friedmann, Nová tiskárna (Pelhřimov, 2005), str. 366-373.

Sartrovy analýzy a kterým zůstal, jak uvidíme níže, pozoruhodně věrný i ve svých pozdějších pracech. Není řeč o jiném díle než o tom, za které Husserl obdržel místo pomocného profesora v Göttingenu – Logická zkoumání.

§ 6. Fenomenologická metoda

Ještě, než se k nim dostaneme, bude ale třeba vyjasnit, co jsme měli na mysli poznámkou o fenomenologickém charakteru práce. Jak jsme uvedli v úvodu, Husserlova metoda se nepřestávala v jeho dílech objevovat v aktualizovaných podobách. Naším cílem zde nebude vydat počet z její evoluce, nicméně bychom zde měli i přes to stručně nastínit její esenciální prvky. To provedeme především proto, abychom zdůvodnili poznatky obou autorů, které budeme v průběhu studie předkládat. Tehdy se totiž budeme soustředit spíše na předmětný obsah jednotlivých studií, a proto metodické aspekty stručně vyjasníme již nyní. Navíc ne ve všech případech nám Sartrovo myšlení nabídne explicitní reference k Husserlovi a v těchto případech bude na nás, abychom vlastními analýzami či argumenty načrtli pomyslnou spojnicí a tyto budou prováděny, pokud to neuvedeme jinak, taktéž v odpovídajícím diskurzu.

V jakém smyslu tedy jde o „metodu“? Již v Logických zkoumáních, ke kterým se záhy přesuneme, se Husserl snažil zaměřit na ty aspekty lidského poznání, které jej vůbec umožňují, jinými slovy které nám jej zprostředkovávají a bez kterých bychom žádného poznání nedosáhli. Pokud je třeba zdůvodnit a bezpečně založit naše poznání, je podle něj vypracovat takový přístup k poznatkům, který nebude pouhou spekulací a bude možné považovat jej za přísně vědecký. Co má však tuto vědeckost zaručit? Podle Husserla to má být *názorná evidence*. Jeho pozornosti neuniklo to, že ať se jedná jakýkoli předmět, jež prostřednictvím našeho myšlení nazíráme, vždy referujeme k situaci jeho původní či *primární danosti*. To, co se nám takto dává, vždy vykazuje charakteristiky předmětu pro vědomí, vědomí ke svému předmětu směřuje, *intenduje* ho. Vědomí, tedy naše akty, vždy jako by se snažili dosáhnout evidence toho, co intendují.²⁴ Popsaný vztah, ať je jakéhokoli typu, referuje ke svému předmětu a od něj odvozuje svoji bytostnou povahu. Na jedné straně máme tedy předmět, který je něčím od vědomí radikálně odlišným a na druhé akt, kterým se k němu vědomí „natahuje“, aniž by bylo lze tento proces kdykoli plně uskutečnit – k tomuto bodu se vrátíme znovu níže a pokusíme se ho nahlédnout plastičtěji očima

²⁴ Jak symbolizuje již první věta v: Aristotelés, *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž, Petr Rezek (Praha, 2008).

Sartra. Fenomenologie podle Husserla abstrahuje z kontingentních a faktických procesů a objektů vědomí a zaměřuje svoji pozornost na bytostné zákonitosti, které konstrukci těchto aktů určují.²⁵ to, co jsme právě popsali, tedy vědomí jako intencionální vztah, je spojeno se dvěma nároky. Prvním je *nutnost*, což znamená, že žádný instance intencionálního života se jim nemůže vyhnout a druhým *univerzalita*, což znamená to, že zahrnují všechny jednotlivé případy. Husserl nazývá toto odtažení se od faktických kvalit intencionálních zkušeností a jejich předmětů a zaměření pozornosti na struktury, prostřednictvím kterých se nám dávají, *eidetickou redukcí*.²⁶

Ještě, než se přesuneme k dalším typům metodologické stránky Husserlovy práce, otevřeme nyní otázku, nakolik byl s touto problematikou seznámen i Sartre. Ten se explicitně k ní vyjádřil ve svém eseji nazvaném „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité“.²⁷ Přestože byl tento text publikován až v roce 1939, Sartre jej velmi pravděpodobně vypracoval již v rané fázi svého pobytu v Berlíně a proto nám dobře poslouží jako demonstrace toho, jak Husserlovu metodu vnímal od samého začátku své fenomenologické kariéry.²⁸

“[...] věci nelze rozpustit ve vědomí... Poznávat, to je vyrážet ze sebe, vytrhnout se ze změkčilé intimity trávení, uniknout mu do toho, čím ono samo není... co je mimo ně, mimo mne... ‚Všechno vědomí je vědomí něčeho.‘ [...] Tuto nutnost vědomí, že musí existovat jako vědomí o něčem jiném než o sobě samém, nazývá Husserl intencionalita.“²⁹

V citované pasáži můžeme vidět afirmaci hlavních aspektů Husserlova objevu. Nejedná se o psychologismus, protože věci neredukujeme na pouhé myšlenky. Naopak – předměty vědomí jsou něčím, čím ono samo není a k čemu se „pouze“ vztahuje, co mu neustále uniká. K hlubší analýze tohoto motivu a k pojednání o tom, co z toho Sartre vyvodil, se

²⁵ Held, „Husserl’s Phenomenological Method“, str. 15.

²⁶ Held, „Husserl’s Phenomenological Method“, str. 15.

²⁷ Budeme pracovat s překladem Karla Novotného obsaženém v: Karel Novotný, *O povaze jevů*, Pavel Mervart (Červený Kostelec, 2010), str. 30-32.

²⁸ Kenneth Thomson a Margaret Thomson, *Sartre: Life and Works*, Facts On File Publication (New York, 1984), str. 42.

²⁹ Sartre, „Une idée fondamentale“, v: Novotný, *O povaze jevů*, str. 31.

vrátíme níže. Nyní nám postačí poznatek, že s Husserlem sdílí jeho kardinální tezi o povaze vědomí – intencionalitu.

Dalším krokem ve vývoji Husserlovy metody je výkon nazývaný z řečtiny převzatým slovem ἐποχή. Tento již necílí primárně na formální stránky a zákonitosti našich aktů, které nám zprostředkovávají poznání. Jedná se o vypořádání se s tím, co Husserl nazývá generální teze přirozeného postoje. Tímto má na mysli „předteoretický“ stav, který automaticky zaujímáme vůči tomu, co nazývá svět. Tímto světem je míněn „nejzazší horizont“, či „horizont všech horizontů“ – změna „lokace“, ať už prostorově či časově vždy odhaluje další rozměry našeho vztahování se k věcem.³⁰ Podle Husserla v přirozeném postoji setrváváme v jisté naivitě, kdy světu připisujeme existenci, aniž bychom byli s to tuto tezi někdy potvrdit. Provedením ἐποχή dochází ke změně tohoto přístupu a uzávorkování přirozeného postoje (tedy toho, že svět existuje). Nejde však o negaci – existence světa není popřena, spíše došlo k odložení, uzávorkování či vyřazení této otázky. Jednoduše řečeno místo toho abychom si kladli otázku „co svět je“ si klademe tu znějící „jak je mi to všechno dáno“.³¹

„Generální tezi, která patří k podstatě přirozeného postoje, vyřazujeme z působnosti; naprosto vše, co v ontickém ohledu zahrnuje, dáváme do závorek: tedy celý tento přirozený svět, který je stále „pro nás zde“, „zde jsoucí“ a který zůstává stále zde jako vědomá „skutečnost“, i když se nám zlíbí, že ji dáme do závorek.“³²

To, co bychom obzvláště neměli opomenout je skutečnost, že toho uzávorkování se týká i nás samých. Stejně jako v případě světa Husserlovi nejde o popření naší existence jako žijících entit – jak jsme poznamenali výše, uzávorkování se týká především světa jako nejzazšího horizontu. Avšak do té míry, v jaké je ἐποχή nasměřovaná k vyřazení generální teze je v posledku nasměřovaná i proti nám – tedy jako psychofyzickým jsoucňům, což se z, doufejme evidentních důvodů, bude týkat i naší otázky po konstituci „Já“.³³

³⁰ Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* str. 62.

³¹ De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, str. 26.

³² Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* str. 68.

³³ Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 24-25.

Třetí podoba Husserlovy metody navazuje na dvě dosud uvedené a s trochou nadsázky by šlo tvrdit, že se jedná o jejich syntézu. Pokud je vyřazena generální teze přirozeného postoje, co nám zbývá ke zkoumání? Tímto předmětem je právě intencionální vědomí a jeho akty. Znovu spolu se Sartrem zopakujme, že intencionální předmět či korelát je něčím, co vědomí nemůže „vstřebat“ – zůstává něčím *bytostně* odlišným. Husserl se přiklání ke Kantově dichotomii na transcendentní a transcendentální³⁴ a je to pochopitelně svět, který je transcendentní. Vůči čemu? Jeho opakem je právě transcendentální vědomí a Husserla v rámci jeho fenomenologie tedy zajímá to, jak se předměty jeví intencionálnímu vědomí. Generální teze, v rámci které objektům jednoduše připisujeme jejich existenci, je tedy nahrazena jistým odtážením, v rámci kterého si fenomenolog má uvědomovat, že vše, co má po provedení redukce k dispozici, je toliko způsob, jak se předměty jeví jeho vědomí. V této fázi dokonce existence, kterou známe z přirozeného postoje, je „přivedena“ zpět a spojena s modelem jevení daných objektů pro vědomí – ty se pro ni (existenci) stávají určující. Právě tento obrat Husserl nazývá *fenomenologická redukce* a jde o radikalizaci *ἐποχή* v tom smyslu, že ta pouze zbavuje bytí světa jeho platnosti, zatímco fenomenologická redukce odhaluje toto bytí jako *bytí pro vědomí*.³⁵ Tímto způsobem se právě popsaná redukce stává *transcendentální*.

Nejde však jediné možné dělení Husserlových metodických výkonů. Pro srovnání uveďme například dělení na rozdílné vypracování jednotlivých redukcí v závislosti na tom, jakou funkci plní transcendentální subjektivita, kterou zpřístupňují. Jedná se o Karteziánsou, Kantovskou a Brentanovskou redukci. Karteziánská má zpřístupňovat subjektivitu jako pole transcendentální zkušenosti³⁶, imanence a jako nový způsob založení poznání – jde tedy o subjektivitu, jejíž primární funkce spočívá v tom, že je *základem*.³⁷ Kantovská redukce se týká subjektivity jako transcendentálního rozměru konstituce, zaměřeného na otázku, jak je vlastně zkušenost ve své inteligibilitě pro vědomí možná. Takto pojatá subjektivita je tedy konstitutivní povahy ve vztahu ke světu. Třetí, Brentanovské pojetí redukce otevírá subjektivitu jako pole zkušenosti či danosti.³⁸ Všechna

³⁴ „*Transcendentálním* nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.“ V: Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Ivan Chvatík, Oikoymenh (Praha, 2001), str. 48 (B 25).

³⁵ Held, „Husserl’s Phenomenological Method,“ str. 23.

³⁶ Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 33.

³⁷ De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, str. 28.

tři pojetí se v Husserlově díle rozvíjejí svým vlastním rytmem a jejich stručný výčet, spolu s předcházejícím popisem metodického vývoje, by měl pomoci vyjasnit, v jakých dimenzích se v průběhu jednotlivých analýz budeme pohybovat. Znovu připomeňme, že nám nejde o popis Husserlova díla a jeho vývoje, ale spíše o zdůraznění spojitosti jeho myšlením s tím Sartrovým a budeme se proto soustředit pouze na vybrané relevantní momenty jeho práce.

§ 7. Základní koncepce vědomí v Logických zkoumáních

Logická zkoumání vyšla ve dvou částech, první v roce 1900 a druhá o rok později a Husserlovi v nich šlo především o položení základů logiky jako normativní vědecké nauky.³⁹ Husserl sám začíná páté logické zkoumání (které nám zde bude hlavním centrem zájmu), podobně jako jsme my učinili výše, stručným výčtem plurality významů pojmu vědomí. Sám uvádí jednak celkový fenomenologický obsah duchovního „Já“, zadruhé vnitřní uvědomování vlastních psychických prožitků a zatřetí shrnující označení pro veškeré „psychické akty“ či „intencionální prožitky“. Co je však charakteristickým aspektem vědomí pro samotného Husserla? Tímto je právě výše zmíněný intencionální charakter vědomí, který se měl později stát Husserlovým revolučním objevem. Byť převzal tento koncept od Brentana,⁴⁰ který jej podobným způsobem rehabilitoval z tradice scholastické filosofie, byl to právě Husserl, kdo jej později rozvinul do známé maximy že „každé vědomí je vědomím něčeho“. Logická zkoumání obsahují úvahy směřující tímto směrem spíše mimoděk a je to až v Idejích I, kde se stanou kardinálním tématem. Nicméně již v Logických zkoumáních lze spatřovat formulaci intencionální struktury vědomí.⁴¹

„První pojem intencionálního obsahu nevyžaduje žádných komplikovaných příprav. Týká se intencionálního předmětu, např. když si představujeme nějaký dům, jde právě o tento dům. Již jsme vyložili, že intencionální

³⁸ De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, str. 29.

³⁹ Held, „Husserl’s Phenomenological Method,“ str. 11-13.

⁴⁰ S Brentanovým pojetím se seznámil v době mezi lety 1884 a 1886, kdy navštěvoval jeho kurzy ve Vídni. V: Jacques English, „Les recherches logiques et la découverte de l’intentionnalité,“ v *Lectures de Husserl*, ed. Jocelyn Benoist a Vincent Gérard, Édition Ellipses (Paříž, 2010), str. 77.

⁴¹ Jacques English, „Les recherches logiques et la découverte de l’intentionnalité,“ str. 127.

předmět obecně nespadá do reálného obsahu příslušného aktu, ale spíše se od něj zcela a úplně odlišuje. Neplatí to pouze o aktech vztahujících se k „vnějším“ věcem, nýbrž zčásti i o těch, které se intencionálně vztahují k vlastním přítomným prožitkům: jako např. když mluvím o svých aktuálně přítomných prožitcích, které však náležejí k pozadí vědomí.“⁴²

Za pozornost ve výše citované pasáži stojí pro naše úvahy především tvrzení, že s intencionálními předměty vnějšími, tedy fyzickými objekty jako například stůl nebo sněhulák se to má „zčásti stejně“ jako s těmi vnitřními. Co tím Husserl míní? Vztáhneme tuto otázku k našemu hlavnímu tématu – zajímá-li nás předreflexivní sebevztah vědomí a konstituce „Já“, narážíme zde na možný zárodek prvního stupně odpovědi na tuto otázku. Pokud stejně jako na vnější objekt můžeme zaměřit naši pozornost i na naše „Já“, které se v tu chvíli stává intencionálním objektem, nacházíme se v situaci kdy naše „Já“ vnímáme (to je tedy již konstituováno) a zároveň se k němu pomocí reflexe vztahujeme. V tuto chvíli zatím nemůžeme tvrdit více.

Pro sledování souvislosti se Sartrem je kromě prenatální formulace intencionality klíčové i to, že se v nich Husserl vymezil vcelku radikálním způsobem proti Brentanově teorii vědomí, především potom proti pojetí, v rámci kterého bychom měli stále tematicky vnímat svojí právě probíhající zkušenost či ji stále objektivovat.⁴³ Právě tento výkon, v tuto chvíli ne blíže určená nutnost se k sobě vztahovat prostřednictvím reflexe a zaměřovat se na své jáství jako jistý pól figuruje jako základ některých teorií, podle kterých je „Já“ něčím skutečně existujícím.

Ještě než se přesuneme k samotné konceptualizaci „Já“, krátce v tuto chvíli zrekapitulujme, kam jsme se spolu s Husserlem na poli Logických zkoumání v naší otázce dostali. Vědomí se vztahuje pomocí rozličných aktů ke svým předmětům. Tyto předměty a k nim vztažené akty jsou něco zcela odlišného, což do jisté míry platí i v případě, že se nevztahujeme k vnějším předmětům, nýbrž i k těm, které náležejí k pozadí vědomí. Takto vztáhnout se můžeme vcelku evidentně právě i k našemu „Já“. Otázka intencionálního předmětu se však zdá implikovat i otázku jinou – původu intencionálního vztahu. Je-li vědomí vždy k něčemu vztaženo, tak odkud vychází tento vztah? Mají všechny jednotlivé

⁴² Husserl, *Logická zkoumání III/1*, str. 394.

⁴³ Dan Zahavi, *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, The MIT Press (Cambridge, Mass., 2005), str. 41-42.

zaměření vědomí totožný pól, který by je zakládal? A pokud by to tak být nemělo, jak je možné, že vnímáme jednotlivé stavy vědomí bez problému jako nám vlastní? K odpovědím na tyto otázky se pochopitelně dostal i sám Husserl, a proto se pokusíme přiblížit možným odpovědím předložením jeho stanovisek k povaze „Já“.

§ 8. Logická zkoumání a „Já“ jako jednotný pól prožitků

Jakkoli se ještě nejedná o programové vyjádření, vědomí a jeho charakter se dostávají postupně do ohniska Husserlova zájmu. V Logických zkoumáních mu zatím jde primárně o zdůvodnění toho, jak je vůbec jakékoli poznání možné.⁴⁴ V průběhu svých analýz se ale dostává k tomu, že naše poznání je nám přístupné právě v našem vědomí. Prostřednictvím jednotlivých zkoumání se tak (především v pátém a šestém) přibližuje i námi diskutované otázce po povaze „Já“. Je toto „Já“, na které se můžeme prostřednictvím intencionálních aktů zaměřit, něčím, co přebývá v jádru našeho vědomí a sjednocuje nějakým svým výkonem všechny naše akty? Jedná se o všudypřítomný pól intencionality samotné? Přes analýzu různorodých aktů vědomí Husserl dochází k následujícímu:

„Žijeme-li však, aby se tak řeklo, v tom kterém aktu, jsme-li např. oddáni vnímajícímu pozorování nějakého jevícího se procesu nebo jsme-li pohlceni hrou fantazie, četbou příběhu, prováděním matematického důkazu apod., nemůžeme postřehnout nic takového jako já ve smyslu vztažného centra uskutečňovaných aktů.“⁴⁵

Jinými slovy zde Husserl tvrdí, že v průběhu výkonu aktu, ať už jakékoliv povahy, se nikde nenalézá „Já“ jako nezbytné ohnisko oněch výkonů. Jak tvrdí Sartre v *Transcendenci ega* a jak uvidíme později, každé vědomí je vědomí něčeho, avšak to neimplikuje nutnou účast jistého subjektivního centra.⁴⁶ Pochopitelná námitka by mohla znít, že v takto pojatém vnímání dochází ke zrušení subjektu, což je absurdní, vzhledem k tomu, že si vcelku jednoduše můžeme na fenomenální úrovni osvědčit, že tu jako jistá psychofyzická

⁴⁴ De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, str. 10-11.

⁴⁵ Husserl. *Logická zkoumání III/1*, str. 359.

⁴⁶ Sartre, *Transcendence ega*, str. 18.

jednota jsme. Zde je však třeba pojmové odlišení různých „Já“, o kterých je zde řeč. Zmíněná jednota, jejíž platnost odvozujeme bezprostředně ze zkušenosti, tedy empirické ego, je odlišné od ega transcendentálního – odmítnutého vztažnému pólu aktů vědomí. Existenci toho empirického Husserl nepopírá:

„Musím ovšem připustit, že toto primitivní já jako nutné vztažené centrum naprosto nejsem s to nalézt. Jediné, co jsem schopen postřehovat, tedy vnímat, je empirické já a jeho empirický vztah k těm vlastním prožitkům nebo vnějším objektům, které se mu v daném okamžiku právě staly předměty zvláštního „příklonu pozornosti“, zatímco „venku“ a „uvnitř“ zbývá mnohé, co tento vztah k já postrádá.“⁴⁷

Všimněme si důležitého termínu *nutné vztažené centrum*. Má-li „Já“ existovat jako všudypřítomný identický pól zážitků, libovolný moment aktu bez „Já“ tuto jeho koncepci zpochybní. Identitu lidské osobnosti, zřetelnou v rozmanitých zkušenostech, lze k rozdílným aktům vztáhnout, avšak toto empirické já zdaleka neplní úlohu ega transcendentálního, které by bylo nutně součástí intencionální struktury.

„Představa já může být „po ruce“, může se vynořovat s obzvláštní lehkostí nebo spíše se nově realizovat; ale jen když se skutečně realizuje a klade zároveň s tím kterým aktem, pak „se“ „my“ vztahujeme k předmětu tak, že tomuto vztahování odpovídá něco, co lze deskriptivně vykázat.“⁴⁸

„Já“ se tedy vynořuje následovně: spolu s reflexivním aktem. V tom jej lze uchopit jako přítomné. Není to však na všech úrovních vědomí, ve kterých by „Já“ hrálo roli a funguje tedy spíše jako nikoliv nezbytný nástroj sebeuchopování:

⁴⁷ Husserl. *Logická zkoumání III/1*, str. 372-373.

⁴⁸ Husserl. *Logická zkoumání III/1*, str. 373.

„Nedorozumění, podle kterého vztah k já má být něčím, co patří k podstatné skladbě intencionálního prožitku samého, nám tedy musí zůstat vzdálené a právě provedená úvaha je také vylučuje.“⁴⁹

V Logických zkoumáních je tedy role „Já“ jako původce jednoty zkušenosti zavržena. Husserl však netvrdí, že se s ním nikde nesetkáváme – naopak operuje s dvěma odlišnými užitími: prvním jako empirickou identitu člověka a za druhé jako synonymum proudu vědomí.⁵⁰ Ani v druhém případě však není na místě mluvit o principu identity, jedná se spíše o její výraz.

§ 9. Sartrovo pojetí reflexe v Transcendenci ega

Po tom, co jsme zběžně prošli Logická zkoumání a představili si Husserlovu pozici, kterou by bylo lze nazvat jako výchozí pro Sartra, se nyní zaměříme na jeho již několikrát zmíněný text – Transcendenci ega. Sartre v tomto spise adoptuje pozici, která je evidentní již z názvu a nejedná se nic jiného než o tezi, že ego (námi zkoumané „Já“) je transcendentní. Případné námitky vůči posunu v terminologii můžeme zamítnout na základě skutečnosti, že Sartre si je jeho Kantovského významu stejně jako Husserl dobře vědom a tento provokativní název svého díla volí, jak rozebereme podrobněji níže, naprosto záměrně. Sartre zde opravdu tvrdí, že „Já“ se nachází mimo vědomí. Co tím míní a v jakém ohledu tato teze navazuje na Husserla? Jak jsme viděli v paragrafu věnovanému metodologickému vývoji Husserlova díla, jeho pozice by se dala ztotožnit spíše s tou naprosto opačnou, v rámci které by „Já“ bylo přísně transcendentálním polem veškerého intencionálního života. Soustředíme se však stále na naši argumentační linii, která začala spolu s Logickými zkoumáními – na rozdíl od empirického já byla existence tohoto já jako sjednocujícího pólu zamítnuta.

Sartre začíná své analýzy vyhrazením vůči výkladu Kantova slavného výroku o tom, že „já myslím musí moci doprovázet všechny naše představy“.⁵¹ Významově zdůrazňuje formulaci, že ono „já myslím“ *může* moci doprovázet všechny naše představy. Z toho vcelku pochopitelně vyvozuje, že tedy fakticky všechny naše představy

⁴⁹ Husserl. *Logická zkoumání III/1*, str. 374.

⁵⁰ Zahavi, *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, str. 33.

⁵¹ Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 108 (B 131).

nedoprovází, nýbrž že je doprovázen pouze může. Co to znamená? Především to, že se evidentně přesouváme mezi různými stavy sebe-vědomí. Pokud se vrátíme k tomu, k čemu jsme došli v průběhu analýz Logických zkoumání v souvislosti s intencionalitou, narazíme na vyjádření toho, s vnějšími věcmi se to má, co se týče jejich případné předmětnosti pro intencionální vztah, velmi podobně jako s těmi vnitřními, které náležejí k pozadí vědomí. Co opravdu děláme, když konstatujeme ono Descartesovo slavné *ego cogito*?⁵² Sartre argumentuje, že při tomto výroku nedochází pouze k tomu, že bychom mysleli, ale o akt jiné úrovně – spíše se vztahujeme k tomu či si uvědomujeme to, že myslíme. Jinak řečeno předmětem našeho vědomí při tomto výroku je fakt, že myslíme – dochází k reflexi. Výchozí Kantovu tezi tedy vykládá tak, že máme možnost vykonat reflexi a uvědomit si, že naše představu jsou vskutku naše a že „Já“, které je konstatované v *ego cogito* tedy není přítomné na všech „stupních“ vědomí.

Kde se tedy toto „Já“ bere a kde či v jakém stavu se nachází v momentech, kdy na něj naše pozornost zaměřena není? Jedná se snad o něco, co je konstituováno v každém jednotlivém momentu reflexe a na předreflexivní úrovni nic takového jako „Já“ nalézt nelze? Ještě než se níže dostaneme k načrtnutí odpovědí na tyto otázky, připomeňme, že Sartre shodně s Husserlem nepopírá existenci empirického já:

„Plně souhlasíme s existencí konstituujícího vědomí. Přijímáme každou z Husserlových obdivuhodných deskripcí, v nichž se ukazuje, jak transcendentální vědomí konstituuje svět tak, že se uzavírá do empirického vědomí; jsme spolu s Husserlem přesvědčeni, že naše psychické a psychofyzické jáství (*moi*) je transcendentní předmět, který musí být v *ἐποχή* vyřazen.“⁵³

Sartrovi jde o zpochybnění existence *transcendentálního* já. Pokud se „Já“ pro vědomí vynořuje až na základě reflexe, implicitně z toho lze vyvodit, že se nalézáme i ve stavu, kdy reflexi neuskutečňujeme. Když se podle něj nalézáme v průběhu každodenních výkonů, tak přítomnost žádného „Já“ konstatovat nelze. Pokud například dobíháme

⁵² Namísto slavného místa z Rozpravy o metodě uvedme například: „Takže, když jsem vše dost a víc než dost zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.“ V: René Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. Petr Glombíček a Tomáš Marvan, Oikoymenth (Praha, 2010), str. 39.

⁵³ Sartre, *Transcendence ega*, str. 11.

tramvaj, čteme knihu, či jsme ponořeni do jiné činnosti, vše, co je kladeno, je pouze vědomí předmětu.⁵⁴ V terminologii, kterou jsme zavedli spolu s Husserlem, by to znělo tak, že v průběhu těchto intencionálních aktů je ve vědomí tematicky přítomno toliko vědomí jejich předmětu. Sartre na tomto místě ale dodává zvláštní poznámku: jde zde vědomí předmětu a „non-thetické vědomí vědomí.“

„Jsem pohroužen do světa předmětů a tyto předměty konstituují jednotu mých vědomí, prezentují se spolu s hodnotami, přitažlivými či odpuzujícími kvalitami, avšak *já* jsem zmizel, jsem znicotněn. Na této rovině není pro *moje jáství* místa.“⁵⁵

Co to znamená pro naši analýzu konstituce „Já“? Sartre konstatuje, že toto „Já“ se vynořuje až na reflexivní úrovni. Přestože při vnímání libovolného předmětu víme o tom, že tato zkušenost je vsutku naše, avšak žádné „Já“ v tu chvíli neoperuje. Rozlišme v tuto chvíli spolu se Sartrem jednotlivé stupně reflexe a pokusme se identifikovat tu, na které dochází k „vynoření“ „Já“.

V prvním stupni – předreflexivním – je vědomí pouze vědomím transcendentního (jak jsme spolu s Husserlem konstatovali výše) předmětu a netematickým uchopením sebe. To znamená, že „je zde“ vědomí předmětu a toto vědomí předmětu je naše – zde o „Já“ z evidentních důvodů mluvit nelze. V druhém stupni vědomí klade nerefektované vědomí. Vědomí se právě na této rovině stává thetickým (tzn. kladoucím). Jakkoli se jedná o „to stejné“ vědomí, tak v této fázi nedochází k tomu, že by si reflektující vědomí bylo vědomo sebe jako reflektujícího. Tím, co toto vědomí klade, je reflektované vědomí. Nejde však o to, že by kladlo sebe sama. Pro tento výkon je nezbytný akt třetího stupně, tedy takový, v rámci kterého se reflektující vědomí stane sebe-kladoucím.⁵⁶ Pro plastičtější uchopení uveďme pro každou z představených rovin konkrétní příklad. Vnímáme-li vázu, tak vše, co můžeme konstatovat, je vědomí vázy. V druhém stupni, konstatování *cogito*, pronášíme tezi o tom, že „Já“ myslí. Toto myšlení však nenáleží vědomí, které tento výrok pronáší (reflektujícímu), ale vědomí reflektovanému. V průběhu třetího aktu pak reflektující

⁵⁴ Sartre, *Transcendence ega*, str. 20.

⁵⁵ Sartre, *Transcendence ega*, str. 20.

⁵⁶ „Zde nejde, mimochodem řečeno, o nějaký nekonečný regres, protože má-li si být vědomí vědomo samo sebe, nepotřebuje k tomu reflektující vědomí. Prostě se vzhledem k sobě samému neklade jako svůj předmět.“ V: Sartre, *Transcendence ega*, str. 18.

vědomí klade jednoduše sebe a v tomto případě opět nelze mluvit o předmětnosti nějakého „Já“.⁵⁷

Zdá se, že jsme došli k pozoruhodnému poznatku – „Já“ figuruje v Sartrově analýze právě jako *předmětnost*. Vztáhneme-li tuto tezi k tomu, co jsme představili v Logických zkoumáních, tak dojdeme spolu se Sartrem k závěru, že „Já“, figuruje-li v intencionálním vztahu na místě předmětu, je *transcendentní*. Nejedná se však o nesmysl – aby naše „Já“ bylo něčím, co je vědomí vnější? Jak je možné, aby bez něj náš psychický život fungoval? K těmto otázkám se postupně dostaneme, avšak nyní ještě zůstaňme u distinkce jednotlivých vztahů vědomí, z nichž tím, který nás obzvláště zajímá, je ten *předreflexivní*.

„Například: před chvílí jsem byl pohroužen do četby. Budu se teď snažit vzpomenout si na okolnosti své četby, na svůj postoj, na řádky, které jsem četl. Takto si budu vybavovat nejen tyto vnější detaily, nýbrž i určitou hutnou tloušťku nereflektovaného vědomí, protože předměty mohou být vnímány pouze *tímto* vědomím a k němu jsou vztaženy. Není třeba klást toto vědomí jako předmět mé reflexe. Je naopak nezbytné, abych svou pozornost zaměřil na vybavované předměty, avšak *aniž bych ztrácel toto vědomí z očí*, tj. musím s ním zachovávat určité účastenství a způsobem nikoli kladoucím inventarizovat jeho obsah. Výsledek je v podstatě zřejmý: pokud jsem četl, bylo tu vědomí knihy, hrdiny románu, ale toto vědomí neobývalo žádné „já“, toto vědomí bylo pouze vědomím předmětu a non-thetickým vědomím sebe sama. Z těchto non-theticky uchopených výsledků mohu nyní učinit předmět teze a prohlásit: v nereflektovaném vědomí nebylo žádné „já“.⁵⁸

Shrňme nyní, k čemu jsme se na poli Transcendence ega v otázce reflexe dostali. „Já“ není něčím, co by bylo *pro* (nebo *ve*) vědomí neustále přítomno, avšak přítomným se stát vždy může. Výkon, který vynoření „Já“ umožňuje, je reflexe. Takto uchopené „Já“ má

⁵⁷ Srovnání s Husserlem: „Vnímám určitý dům a v reflexi na toto *vnímání* vytvářím pojem „vnímání“. Zaměřím-li ale pohled jednoduše na *dům*, používám-li tedy jako fundující akt pro abstrakci namísto vnímání tohoto vnímání spíše toto vnímání samo, vznikne pojem „dům“.“ V: Husserl, *Logická Zkoumání II/2*, str. 161.

⁵⁸ Sartre, *Transcendence ega*, str. 19.

předmětnou povahu. Stav, kdy přítomno není, jsme spolu se Sartrem nazvali předreflexivním či netematickým sebevztahem vědomí.

Do jaké míry tedy lze v tuto chvíli mluvit o návaznosti na Husserla? I Ten v Logických zkoumáních stálou existenci „Já“ jako všudypřítomného intencionálního pólu zavrhl s tím, že se jedná o „výplod“ reflexivního aktu. Tvrdí, že toto „Já“ při provedení fenomenologického zkoumání jednoduše nemůže nalézt. Sartre tuto argumentaci radikalizuje tvrzením, že tomuto transcendentální ego chybí jakýkoli *raison d'être*.⁵⁹ Otázka kterou se toto tvrzení zdá implikovat zní, jaká schopnost vědomí, když ne tento „subjektivní“ pól, zaručuje to, aby jednotlivá vědomí předmětu byla ve vědomí sjednocena. Pokud odmítneme transcendentální a sjednocující funkci „Já“, nevystavíme se tím námitkám vůči tomu, jak vědomí vůbec může být vědomím (jako soubor všech jednotlivých vědomí něčeho) v jeho časové extenzi?⁶⁰ Je totiž fenomenologicky evidentním faktem, že vědomí *trvá*, je prozatím blíže neurčeným způsobem v čase. I Sartrova analýza citovaná výše předpokládá situaci, ve které jsme něco v minulosti vnímali a nyní provádíme reflexi na toto vnímání. Celý tento rozbor tedy implicitně předpokládá jistý časový rozměr, ve kterém je prováděn.

Jak si je vědomí své časové existence, když ne pomocí sjednocujícího „Já“, vědomo? Toto je jedna ze dvou otázek, před jejichž řešením nyní v rámci našeho tázání po předreflexivním sebevztahu vědomí a konstituce „Já“ stojíme. Stručný rozvrh, který jsme doposud učinili, nám pomohl odhalit předreflexivní rovinu vědomí. Avšak na základě její analýzy, spolu s dalšími stupni reflexe, jsme se v našem bádání pouze dostali před „hlubší“ stupeň založení „subjektivity“ – před otázku vztahu času a vědomí. Pokud jsme „Já“ pro vědomí na jednom stupni zamítli, jen abychom poté jeho existenci na dalším stupni potvrdili, dostáváme se také před zatím nejasné pojetí toho, jak se toho „vynoření“ „Já“ děje. Zatím jsme pouze konstatovali, že je tak činěno pomocí reflexe. Úkolem následující části naší práce bude v jednom ohledu odhalit, *jak* k těmto procesům v čase dochází a v druhém udržet spojnici mezi oběma autory. To provedeme tím, že se ještě před dokončením analýz z *Transcendence* ega přesuneme opět k Husserlovi a tak se pokusíme naznačit zdroj Sartrovy inspirace pro jeho úvahy v druhé části tohoto díla.

⁵⁹ Sartre, *Transcendence ega*, str. 14.

⁶⁰ Natalie Depraz, *Transcendence et incarnation*, Vrin (Paříž, 1995), str. 83.

§ 10. Husserlovy analýzy časové konstituce

V průběhu argumentace představené na základě Sartrovy Transcendenci ega jsme se dostali k rozlišení různých stupňů sebe-vědomí, z nichž hlavní distinkcí byla dichotomie na předreflexivní a reflexivní sebevztah. Viděli jsme také, že existence předreflexivního sebevztahu vědomí má zakládat možnost zaměření se na „Já“ pomocí reflexe. Toto vícestupňové schéma však, jak jsme zjistili, implicitně předpokládá časový rozměr vědomí. Nyní v naší analýze sestoupíme ještě o pomyslný krok níže, a abychom povahu vztahu vědomí a času osvětlili, tak v následujícím kroku podrobíme rozboru několik vybraných paragrafů Husserlových Přednášek k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Takto se pokusíme o dvojí – na jedné straně prohloubit představené analýzy a představit nejen *že*, ale *jak* k rozlišení těchto rovin vědomí dochází a na straně druhé pak tím, že se obrátíme opět na Husserla nastínit momenty jeho myšlení, které se pro Sartra staly určující inspirací pro vlastní analýzy, ke kterým se opět dostaneme později.

Klíčem k výběru následujících pasáží a zároveň tím, co budeme v průběhu celého textu sledovat, bude stále otázka po původu a povaze „Já“. Vzhledem k výše řečenému a vybranému výchozímu textu nebude překvapivé, že specifickou doménou vědomí, kterou budeme tematizovat, je časovost – celou analýzu budeme tedy rekonstruovat z hlediska genetické fenomenologie. Otázka, která před námi nyní leží, tedy zní, jaký je vztah vědomí a času. Další (stejně jako v průběhu celé studie) poté to, jak a kde se (pro vědomí) bere koncept „Já“.

„Čas konstituující fenomény jsou tedy evidentně a principiálně jinými předmětnostmi než ty, jež jsou v čase konstituovány. Nejsou individuálními objekty popř. individuálními procesy a jejich predikáty jim nemohou být smysluplně připsány. Nemůže mít tedy smysl, aby se o nich říkalo (a říkalo ve stejném významu), že jsou v *Ted'* a že byly předtím, že následovaly po sobě časově nebo že jsou spolu současně atd. Avšak může se a musí říci: jistá jevová kontinuita, totiž taková, která je fází čas konstituujícího toku, náleží k nějakému *Ted'*, totiž k tomu, které je konstituuje, a že náleží k nějakému předtím, totiž jako ta, která je (nemůžeme říci: byla) konstitutivní pro ono předtím.“⁶¹

⁶¹ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 74-75.

Povšimněme si pozoruhodné distinkce – fenomény, které utvářejí samu časovost nelze podle citované pasáže identifikovat s těmi, které jsou právě v tomto čase konstituovány. Situovat je do sféry takto ustaveného času jednoduše nelze – „nenáležejí“ mu. Přes to se však k danému teď určitým způsobem pojí a to tím, že ho ustavuje. Pro shrnutí: máme tedy fenomény, které se konstituují v čase, které se však zásadním způsobem odlišují od těch, který tento čas ustavuje. I tyto „konstitutivní“ fenomény však k danému konstituovanému času nutně patří právě jako jeho nezbytný předpoklad.

„Ale není snad tok následností, nemá snad v retencích teď vědomo nějaké Teď, aktuální fázi a kontinuitu minulostí? Nemůžeme říci nic jiného než: tento tok je něco, co tak nazýváme podle toho, co je konstituováno, ale není to nic časově „objektivního“. Je to absolutní subjektivita a má absolutní vlastnosti něčeho, co má být v obraze označeno jako „tok“, co pramení v aktuálním bodu, prazdrojovém bodu, v „Teď“ atd. V zážitku aktuality máme prazdrojový bod a kontinuitu doznívajících momentů. Pro všechno to nám chybí pojmenování.“⁶²

Při hledání toho, jak tento konstitutivní aspekt čas ustanovujících fenoménů uchopit, se však záhy dostáváme do obtíží. Všechno, co podle Husserla můžeme v tuto chvíli znovu prohlásit je, že se nejedná o předmětnost, které by bylo možné připsat libovolné atributy, nýbrž že se jedná o absolutní subjektivitu. Zdroj tohoto procesu, toku, je zatím blíže neurčený výchozí časový moment „Teď“. Dobrali jsme se nicméně prvních náznaků toho, kam by měla směřovat naše pozornost při hledání původu „Já“. V rámci takzvané reflektivní teorie by „Já“ bylo situováno jako výchozí pól aktů, které od něj vychází a z pravidla v intencionální struktuře se vztahují ke svým objektům, které se různí podle toho, o jaké akty se jedná.⁶³

Ať už se jedná o fantazie, vzpomínky či soudy, jejich „vlastníkem“ jako noematických korelátů by mělo být vždy právě vědomí.⁶⁴ Avšak pouze když se vědomí

⁶² Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 75.

⁶³ Dan Zahavi, „Self-awareness and affection,“ v: *Alterity and Facticity*, ed. Natalie Depraz a Dan Zahavi, *Phaenomenologica* 148, Springer (Dordrecht. 1998), str. 205.

takto zaměří na sebe a tematicky se uchopí, bylo by podle reflektivní teorie lze dospět k sebevědomí. Po takto získaném pojetí „Já“ skrze reflexi by mohlo dojít k jeho identifikaci a objektivaci. Je tato pozice, v rámci které je sebevztah vědomí vždy tematický a reflektivní,⁶⁵ Husserlovi připisována právem?

„Vněm nějakého časového objektu mohu „opakovat“, ale v sukcesi těchto vněmů se konstituuje vědomí o sukcesi dvou stejných časových objektů. Pouze v opětné vzpomínce mohu mít opakován identický časový předmět a mohu také ve vzpomínce konstatovat, že to, co bylo dříve vnímáno, je totéž jako to, co bylo opět vzpomínáno. To se odehrává v prosté vzpomínce „vnímal jsem to“ a v opětné vzpomínce druhého stupně „vzpomněl jsem si na to“. Tak se může stát časový objekt identickým časovým objektem opakovaných, zakoušejících aktů. Jestliže je objekt jednou dán, může být libovolně často reprodukován, opět nahlížen a v různých aktech, jež pak tvoří sukcesi, identifikován.“⁶⁶

Důsledky pro naši úvahu jsou následující – jakákoliv jednorázová imprese by stěží mohla způsobit vyvstání nějakého objektu pro vědomí jako trvajících a identického. Pro to je pochopitelně třeba konstituovaný čas. Nicméně i když uvážíme sukcesi různých vněmů téže věci, stále nebudeme schopni obsah obou vjemů uchopit jako totožný. Pro tento výkon bude nezbytné nejen oba vjemy totožné věci mít, nýbrž je takřkajíc ve vědomí podržet a zároveň mít možnost se k nim opětovně vztahovat.

Evidentně zde operujeme s dvěma druhy intencionalit. Tu první nazvěme spolu s Husserlem intencionalitou příčnou a tu druhou poté intencionalitou podélnou.⁶⁷ Příčnou intencionalitou uchopujeme noematický korelát v jeho plném časovém rámci. Fáze právě uplynulého je podržována v neustále se odsouvajících retencích tak, jak se do retence propadá moment právě aktuálního Teď. Intendovaná podoba předmětu, která zatím ještě

⁶⁴ Nezávisle na tom, zdali se jedná o korelát v podobě noematického charakteru, jádra, či centrálního noematického momentu.

⁶⁵ Více k těmto kritikám Husserla v: Dan Zahavi, „Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness,“ v *The New Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press (Bloomington, 2003), str. 157-158.

⁶⁶ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 108.

⁶⁷ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 79-82 a 118-120.

nevystupuje intuitivně, je obsahem protence. Podélný typ intencionality se však nechápe samotného předmětu v jeho časovém rozvrhu, jak jsme právě popsali, nýbrž se zaměřuje na modalitu vědomí při prožívání již uplynulého procesu, který byl v době své aktuality sám příčně intencionální. V tomto případě dochází k „přehrávání“ celého toku a jeho jednotlivých fází, které postupně přecházejí a hromadí se v retenci.

„Ke konstituování času patří možnost identifikování: mohu opět a opět uskutečňovat zpětnou vzpomínku (opětnou vzpomínku), vždy „opět“ vytvářet každý časový úsek v jeho plnosti a nyní v sledu opětných výtvorů, jež teď mám, totéž uchopit: totéž trvání s týmž obsahem, tentýž objekt. Objekt je jednotou vědomí, která se v opakovaných aktech (tedy v časovém sledu může ukázat jako tatáž, to, co je identické u intence, jež je v libovolně mnoha aktech vědomí identifikovatelné, a sice v libovolně mnoha vněmeh vnímatelné nebo opět vnímatelné. Mohu se „kdykoli“ přesvědčit o identickém „to je“. Tak je tomu s nějakým procesem v čase, mohu jej zakusit poprvé, mohu jej opět zakusit v opakovaných opětných zkušenostech a uchopit jeho identitu.“⁶⁸

Takto tedy docházíme podle Husserla k plně časové identitě předmětu. Jak se to však má s „Já“? Jedná se o předmět konstituovaný jako jakýkoliv jiný, ke kterému docházíme díky retenci a možnosti oživit již uběhlý tok času (a tedy díky obou intencionalitám), a nebo se jedná o naprosto odlišný aspekt vědomí? Námítka by mohla směřovat na samotnou strukturu intencionality. Pokud je potřeba relační vztah (či dokonce dva) ke konstituci časového objektu, nacházíme se ve zvláštní situaci, když tím objektem má být to, z čeho má sama relace vycházet. Připomeňme však, co jsme konstatovali výše – fenomény, které konstituují čas nelze situovat do jimi konstituovaného času. Stejně jako podélná intencionalita zjednodušeně řečeno reflektuje na příčnou, mohli bychom vytvářet neustále další typy intencionalit, které by reflektovali na předchozí reflektivní vztah vědomí k vykonanému aktu, což by vedlo k nekonečnému regresi.⁶⁹

⁶⁸ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 110.

⁶⁹ Natalie Depraz, „Can I Anticipate Myself? Self-Affection and Temporality,“ v: *Self-awareness, Temporality and Alterity*, ed. Dan Zahavi, Contributions to Phenomenology Volume 34 (Dordrecht, 1998), str. 84.

Půda tematické reflexe se zdá být pro naši otázku bezvýhodná, a proto se vzhledem k tomu, co jsme si předsevzali v úvodu tohoto pragrafu (tedy hledání co nejpůvodnější subjektivity vědomí) nyní pokusme spolu s Husserlem prozkoumat původnější sféru vědomí – oblast předreflexivní.

„Mohu se k němu neustále vracet v mém myšlení a mohu toto myšlení vykázat prostřednictvím originerní opětne zkušenosti. A tak se konstituuje nejprve objektivní čas a zprvu čas toho, co právě minulo, ve vztahu k čemuž proces zkušenosti, v níž se trvání vytváří, a každá retence celého trvání jsou pouhá „odstínění“. Mám původní schéma: nějaký tok s jeho obsahem; ale k tomu původní rozmanitost onoho „já mohu“: mohu se vnést zpět do každého místa toku a „ještě jednou“ ho vytvořit. Také zde máme, jako při konstituci objektivní prostorovosti, optimum. Obraz trvání v jednoduchém pohledu zpět je nejasný. V jasném opětném vyjádření mám ono „samo“ a čím jasněji, tím dokonaleji.“⁷⁰

Jako prostředek pro vstup na předreflexivní půdu vědomí využijme z uvedené pasáže především motiv zaměřenosti pozornosti vědomí. Nejde totiž pouze o to, že k právě probíhajícímu vjemu s jeho časovou rozmanitostí připojuji libovolně jeho odeznělé fáze, které prozkoumávám oživováním konkrétního toku, nýbrž také o to, že zde možnost záměny intencionality vystupuje pro vědomí původně jako možnost.

Demonstrujme tento argument na případu materiální věci. Identita objektu (například vázy na stole) není nijak daná. V rámci genetického přístupu, ke kterému jsme se zavázali, probíhá její vnímání a identifikace spíše takto: vědomí je afikováno smyslovou (hyletickou) blíže neurčenou kvalitou. Ne však v modu kvality konkrétní věci, ale záplavě různorodých kvalit, kterými na nás svět „tlačí“ - naše perceptivní pole je změtí neustávajících podnětů, které na nás působí. V této záplavě se syntetickými výkony vědomí odděluje jistý soubor oněch kvalit, který se neustále aktualizuje a vystupuje v časové dimenzi, kterou jsme nastínili. Vědomí takto uchopenému „svazku“ kvalit konstantně projektuje význam a identitu v podobě například nádoby na květiny – její jednota je spíše konstantním výsledkem než předpokladem jejího vnímání. Nikdy nevidíme vázu v kompletní předmětnosti, její danost je vždy nutně parciální. Jednotlivá odstínění

⁷⁰ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 110.

(Abschatungen), neustále poskytují nový materiál pro afirmaci identity, nyní již můžeme říci, předmětu.

Zde jen krátce poznamenejme, že Husserl pracuje s konceptem toho, že tato identita pozbyde své platnosti. Při vnímání nejasných obrysů v šeru například pasivně synteticky projektujeme identitu důvěrně známé osoby siluetě, která se při bližším kontaktu ukáže být osobou jinou. Tehdy dochází k tomu, co Husserl nazývá „explozí předmětu“ a ustanovením identity nové, odpovídající na základě tehdy dostupné evidence.

„Retence sama není „akt“ (tzn. v řadě retencionálních fází konstituovaná jednota trvání), nýbrž momentální vědomí o uplynulých fázích a zároveň podklad pro retencionální vědomí příští fáze. Tím, že má každá fáze předcházející fázi retencionálně vědomou, uzavírá v sobě v řetězu nepřímých intencí celou řadu uplynulých retencí: právě tím se konstituují jednoty trvání, které jsou opět dány prostřednictvím vertikálních řad časového diagramu a které jsou objekty zpět hledících aktů. V těchto aktech dochází danosti s konstituovanou jednotou (např. s trvale retencionálně podrženým nezměněným tónem) řada konstituujících fází. Retenci tedy vděčíme za to, že vědomí může být učiněno objektem.“⁷¹

Jak je ale zmíněný popis genetického vnímání a časové konstituce objektivit relevantní pro naše tázání po původu „Já“? Může-li být vědomí učiněno objektem, čím je před tímto výkonem? Již jsme vykárali, že situovat ho na čistě reflexivní rovinu by s sebou neslo jen těžko řešitelné důsledky. Paralela s vnímáním smyslové věci však nabízí ve spojitosti s předešlými úvahami možné východisko. Vnímání vázy z našeho příkladu ukázalo, že naše pozornost je selektivní a předpokládá afekci, která je původnější.⁷² Aby bylo možné z nabízených kvalit nějaké „vyzdvihnout“ a přisoudit jim status „váza“, je třeba, aby na nás již před tímto výkonem působili a svou atraktivitou si vyžádali naši pozornost. Považme na připravené půdě konečně původ samotného „Já“:

„Každý akt je vědomí něčeho, ale každý akt je také vědomý. Každý zážitek je „pocitovaný“ je imanentně „vnímaný“ (vnitřní vědomí), i když přirozeně

⁷¹ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 121.

⁷² Zahavi, „*Self-awareness and affection*,“ str. 209.

ne kladený, míněný (vnímat zde neznamena být v mínění zaměřen a uchopovat). Každý akt může být reprodukován, ke každému „vnitřnímu“ vědomí o aktu jako vnímání patří možné reproduktivní vědomí, např. možná opětná vzpomínka.⁷³

Zde narážíme na pozoruhodnou formulaci – kromě toho, že ke každému aktu patří možnost reprodukce, což by v tuto chvíli nemělo být nijak překvapivé, figuruje zde i jakési „vnitřní vědomí“. Toto vědomí zřejmě není vědomím tematickým, nejedná se o korelát uchopovaný libovolným aktem, nýbrž o jakési implicitní vědomí aktu samého, které teprve zakládá možnost toho, že se na něj můžeme zaměřit tematicky, jak jsme ukázali na příkladu vázy.⁷⁴ Aplikujme nyní ono schéma na „Já“. Je-li možné se na něj tematicky zaměřit, neznamena to, že k jeho tvoření dochází právě na této rovině. Aby se mohlo stát předmětem reflexe, je nezbytně nutné, aby zde již bylo a působilo na nás. Pouze takto se naskytne možnost, abychom na něj zaměřili pozornost a učinili ho předmětem reflexe.

„Je tedy třeba odlišit: fenomenální bytí zážitků, jejich bytí před reflexivním zaměřením na ně a jejich bytí jakožto fenomén. Prostřednictvím zaznamenávajícího zaměření a uchopení dostává zážitek nový způsob bytí, stává se „rozlišeným“, „vzdviženým“, a toto rozlišování není právě nic jiného než uchopování a rozlišenost není nic jiného než být uchopen, být předmětem zaměření.“⁷⁵

Situováním subjektivit zakládajícího výkonu na předreflexivní rovinu se zároveň vyhneme další možné nesnázi - reflexe totiž uchopuje to, co již uplynulo. Přesněji vyjádřeno tematizuje podnět, který předreflexivně působil na vědomí, motivoval jej k „úchopu“ a nyní je dostupný v modu retence.⁷⁶ Při reflexi tedy bude vždy něco mému pohledu unikat, ať už se jedná o časově uplynulý podnět či vlastní operativní subjektivitu vědomí na kterou

⁷³ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 130.

⁷⁴ K specifickému statusu aktů ve zvoleném textu v: Jean-Francois Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Presses Universitaires de France (Praž, 2005), str. 383.

⁷⁵ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 133.

⁷⁶ Zahavi, „Self-awareness and affection,“ str. 211.

nelze reflektovat, protože ji nelze „zdvojit“.⁷⁷ Naším nálezem je tedy zjištění, že akty vědomí jsou vědomé jako „jeho“ akty. Tento sebevztah však není explicitní, i když tuto možnost zakládá, ale zvláštní formou pasivity, receptivity. Každý akt vědomí je tedy zároveň i vědomím vědomí, byť se vztahuje k odlišnému (libovolnému) předmětu a takto vlastně zakládá sféru zkušenosti vůbec.⁷⁸

„Tyto reflexe se uskutečňují v jednotě časového vědomí, nově uchopené – jak se říká – už zde bylo, patří k dříve uchopenému jako pozadí atd. Každá „změna pozornosti“ znamená kontinuitu intencí, na druhé straně leží v této kontinuitě uchopitelně jednota, konstituovaná jednota: jednota téhož, co se znázorňuje jen v rozdílných attencionálních změnách a z něhož jsou různé momenty, části vždy „zaznamenány“, „ve světě stojící“.

Co je nyní pozornost jiného než průběh rozdílů takových modů „vědomí jako takového“ a okolnost, že tyto vnímavosti splývají v jedno, ve formě „totéž“ a co má jednou ten, podruhé onen attencionální modus? Co nyní znamená reflektovat na moment „zaměření na“? Jednou plynou attencionální mody „naivně“: jsem v jejich průběhu zaměřen na v nich se jevící předmět; jindy je zpředměťující pohled zaměřen na řadu modů samých, mohu jimi ve vzpomínce opakovaně probíhat, a tato řada má jakožto taková svou jednotu.“⁷⁹

Závěrem shrňme představenou argumentační linii. Za účelem rekonstrukce konstituce objektivitý intencionálního předmětu v prostředí, které relevantně zohledňuje genetické aspekty oné konstituce, jsme došli spolu s Husserlem k rozlišení dvou druhů intencionality. Zprvč intencionalitý příčné, která otevírá „časový dvorec“ intendovaného objektu a zadruhé intencionalitý podélné, která zpřítomňuje uplynulé toky v jejich originálních modech. Jejich kombinací je umožněna identifikace předmětu jako identického se sebou v čase. Ve vztahu k povaze „Já“ to však vedlo ke komplikacím v podobě nekonečného regresi reflektivních aktů, které by se na sebe mohli neustále navazovat. Změnili jsme tedy

⁷⁷ Zahavi, „Self-awareness and affection,“ str. 211.

⁷⁸ Dan Zahavi a Shaun Gallagher, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge (New York, 2008) str. 46.

⁷⁹ Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 134.

přístup, pokusili se nalézt původnější založení a podrobili zkoumání předreflexivní rovinu vědomí. Aplikací paralely s vnímáním materiálního předmětu jsme došli k závěru, že aktivní uchopení předpokládá předcházející afekci a tedy vystupování na předreflexivní rovině. Toto schéma jsme vztáhli na jednotlivé akty vědomí a došli k závěru, že skýtají netematický, avšak tematické uchopení umožňující, vztah vědomí a tak předpoklad pro konstituci „Já“ – *předreflexivní sebevztah vědomí*.⁸⁰

Zdá se tedy, že Sartrem proslavená teze o předreflexivním sebevztahu vědomí je obsažená ve vcelku rozvinuté podobě již v díle Husserla. Ten navíc zavádí i tvrzení, že fenomény konstituující čas a fenomény v čase konstituované jsou rozdílné povahy, k čemuž se dostaneme záhy znovu u Sartra, který toto rozlišení významově napíná a vyvozuje z něj pro svou koncepci lidské existence v *Bytí a nicotě* fundamentální důsledky. Nyní se však přesuneme zpět do *Transcendence ega* a tomu, co zde v ohledu konstituce „Já“ Sartre tvrdí.

⁸⁰ Zahavi a Gallagher, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, str. 50.

Vynoření subjektivního pólu a jeho charakter

§ 11. Povaha „Já“ v Transcendenci ega

V předcházející části studie jsme podrobili zkoumání intencionální povahu vědomí a přes analýzu vztahu akt-předmět dospěli k různým stupňům reflexe. Analýza reflexivních rovin nás přivedla k otázce po vztahu vědomí a času při jejím zkoumání jsme rozlišili příčnou a podélnou intencionalitu, které společně (se zvláštní rolí retence) umožňují konstituci předmětu. Po tom, co jsme ho představili u Sartra, tak jsme se i u Husserla dostali k předreflexivnímu sebevztahu vědomí jako toho, co umožňuje uchopení a konstituci „Já“. Zároveň jsme s Husserlem určili fenomény konstituující čas a fenomény konstituované v čase jako bytostně odlišné.

Přesuňme se nyní opět k Sartrovi a jeho vypracování subjektivity a role „Já“ v jejím rámci. Jak jsme viděli v předcházející části studie, Husserl se sám problematice fenomenologického pojetí času extenzivně věnoval a podklad, který jsme právě vytyčili, nám poslouží jako půda pro zakotvení Sartrových tezí. Vyjdeme opět z Transcendence ega, avšak nyní bude v našem zorném poli *povaha „Já“* a důsledky, které z ní Sartre vyvozuje. Budeme sledovat především to, v jakém ohledu jeho tvrzení budou nebo nebudou do právě naznačeného pozadí zapadat a jestli tedy vůči Husserlově konceptualizaci nedochází k – a případně jaké – odchylce.

„[...] ego je předmět uchopený a současně konstituovaný *reflexivním* vědomím. Je to virtuální ohnisko jednoty a vědomí je konstituuje v *opačném směru*, než postupuje reálné vytváření: *reálně* primární jsou vědomí, jejichž prostřednictvím se konstituují stavy a skrze ně pak ego.“⁸¹

V této větě Sartre najednou shrnuje postup procesu, prostřednictvím kterého se podle něj „Já“ vynořuje, a několik z Husserlových myšlenek, kterým jsme se věnovali výše. „Já“ považuje za předmět a (jak jsme již zmínili) transcendentní. Co tím myslí a jak to zapadá do analýz, které jsme učinili až dosud? Spolu s Husserlem jsme prošli časovými procesy konstituce objektu a dostali se k předreflexivnímu sebevztahu vědomí jako tomu, co tuto

⁸¹ Sartre, *Transcendence ega*, str. 39.

možnost zakládá. Povšimněme si zde, že se nejedná o předreflexivní sebevztah „Já“ (či terminologií obou autorů řečeno *ega*), nýbrž *vědomí*. Na základě netematické autoafekce a svého temporálního rozměru může vědomí konstituovat předmět „Já“. Sartrova koncepce zde operuje se situací, kdy různá vědomí (ve smyslu vědomí něčeho) konstituují to, čemu obvykle říkáme stavy a z celku stavů poté usuzujeme na „Já“. Opět zde narážíme na to, že Sartre v tomto spise předkládá zjednodušeně řečeno spíše tvrzení než analýzy, na rozdíl od toho, jak to má ve zvyku Husserl. Pokusme se však znovu pomocí příkladu demonstrovat, jak by takováto konstituce mohla podle Sartra probíhat.

Vědomí je nutně vědomím něčeho (ať už *thetické* či *nikoli*) a vždy tedy operuje s nějakým předmětem. Nejde však pouze o fyzické předměty, ale může jít například o emoce či jiné „nemateriální“ povahy.⁸² Takto má naše intence vždy nějakou předmětnou výplň, která ale, jak jsme viděli u Husserla, vědomí uniká, transcenduje ho. Vědomí, byť je to jeho implicitní tendencí, nemůže svůj předmět uchopit plně, absorbovat – vždy zbývá nějaký aspekt, který mu uniká. Předmět, ke kterému se vědomí vztahuje, poté ovlivňuje charakter onoho aktu. Takto se naše rozdílná vědomí něčeho odlišují v závislosti na tom, co je vyplňuje. Sartre zde operuje s koncepcí, kdy soubory těchto vědomí nazývá stavy.⁸³ To již vyžaduje jistou syntézu pomocí reflexe. Uchopíme-li pomocí reflexe tyto naše rozdílné stavy, můžeme potom pronést tvrzení typu „já jsem tolerantní.“ Takovéto tvrzení vychází ze stavů, kdy něco tolerujeme, které opět jsou syntetizovány z různých vědomí „tolerantního“ *naturelu*. Takto výrok o tom jaký „Já“ jsem, je až nejzajímavějším bodem v tomto konstitutivním procesu.

„Ego není ničím mimo konkrétní totalitu stavů a jednání, jejichž je nositelem. Všechny stavy, jež sjednocuje, nepochybně transcenduje, avšak nikoli jako nějaké abstraktní X, jehož jediným úkolem je sjednocovat: je to

⁸² Jak se to má s hyletickou strukturou objektů, které nevnímáme smysly, je téma, jehož význam nechceme nijak umenšovat, nicméně mu zde nebude pro ucelenost našeho argumentačního postupu věnován širší prostor.

⁸³ „Vidím Petra a při pohledu na něj (jsem již na reflexivní rovině) pociťuji jakoby hluboké vzednutí odporu a hněvu: toto rozrušení je vědomí. Nemohu se mýlit, řeknu-li: v této chvíli zakouším silný odpor k Petrovi. Je ale toto zakoušení odporu nenávistí? Zjevně nikoli. Ani se jako takové nedává. Petra již vlastně nenávidím dlouho a myslím si, že ho budu nenávidět stále. Okamžité vědomí odporu tedy nemůže být mou nenávistí. I kdybych je omezil na to, čím je, na tuto okamžitost, ani tehdy bych nemohl mluvit o nenávisti. Řekl bych: „V této chvíli je mi petr odporný,“ takže bych se nijak nezavazoval pro budoucnost. Jenže právě tímto odmítnutím zavázat se pro budoucnost bych přestal nenávidět.“ V: Sartre, *Transcendence ega*, str. 28.

naopak nekonečná totalita stavů a jednání, kterou nikdy nelze redukovat na *jediné jednání a jediný stav*.⁸⁴

„Já“ je tedy podle Sartra koncept, který aplikujeme „vždy již“ zpětně jako „nálepku“ označující jednotu, která ale sama vždy tomuto tematickému uchopení předchází. Pokud v jedné situaci k někomu pocítujeme silný odpor a v jiné naopak vřelé sympatie, tak tvrdit v každé z těchto situací „já jsem...“ by ve vzájemné konfrontaci vedlo k očividnému rozporu – vždy bychom se zpronevěřovali proti zbytku této totality.

I kdybychom však setrvali v celkové totalitě všech našich vědomí v identickém stavu (či chcete-li naladění), stále bychom tvrzením vypovídajícím o „Já“ vynášeli výrok, který by měl mít ve vztahu ke svému „předmětu“ naprostou, totální platnost a tato totalita by pro nás zůstala v určitém smyslu transcendentní. I pokud by právě naznačená situace byla možná, tak by opomíjela aspekt, který jsme otevřeli na závěru předešlé kapitoly – časovost. Reflexe vždy probíhá v souladu s podélnou intencionalitou a jejím souznění s retencí. Toto schéma vcelku zřetelně vykazuje zaměření do minulosti (bez ohledu na to jak „daleko“). Nicméně právě časový charakter vědomí implikuje, že pokud se vědomí k něčemu vztahuje (např. k sobě a vykonává tak reflexi), pak také *trvá*. Toto jeho trvání znamená, že současné vědomí něčeho může být nahrazeno vědomím něčeho jiného, tak může dojít ke změně stavů a jejich prostřednictvím potenciálně ke změně i takto předmětně uchopeného a konstituovaného „Já“ jako totality stavů vědomí.

Co nyní můžeme říci o povaze takto koncipovaného „Já“? Sartre v podobném duchu jako Husserl v Logických zkoumání odmítá transcendentální „Já“ a jeho sjednocující funkci.⁸⁵ „Já“ tuto jednotu nezpůsobuje (nějakým aktivním výkonem), ale naopak do vědomí vnáší prvek předmětnosti a s tím spojené pasivity. Sartre tuto argumentační linii vyostřuje a tvrdí, že toto „Já“ je transcendentní – unikavé svou povahou. Jde o předmět zvláštního typu – tento se nenalézá někde ve světě, není s ním na stejné rovině, nicméně pro vědomí figuruje velmi podobně jako strom, lavice či váza a jeví se pouze reflexi,⁸⁶ což je něco, co jsme objevili již v Husserlových Přednáškách k vnitřnímu časovému vědomí. Tento výkon (konstituce identity předmětu, kterým toto „Já“ je) je v dílech obou autorů umožněno předreflexivním sebevztahem vědomí.

⁸⁴ Sartre, *Transcendence ega*, str. 35.

⁸⁵ Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Presses Universitaires de France (Paříž, 1994), str. 300-301.

⁸⁶ Sartre, *Transcendence ega*, str. 40.

Otázka, která by nás v tuto chvíli mohla napadnout, zní, zdali tím, že jsme „Já“ spolu se Sartrem vyhostili z vědomí, nedošlo k problematizaci vědomí samotného. Pokud je vědomí určováno pouze svým předmětem, tak kde se bere diference mezi mým vědomím a vědomím druhého? Takto pojaté vědomí nás přivádí k otázce, čím vlastně vědomí je bez svého obsahu. Sartre k ní dospěl také a jeho odpověď zní následovně:

„Můžeme tedy shrnout: transcendentální vědomí je apersonální spontaneita. Rodí se v každém okamžiku, aniž by bylo možné *před ním* cokoli uchopovat. Každý okamžik našeho vědomého života nám tedy odhaluje tvoření *ex nihilo*. Nikoli nové *uspořádání*, nýbrž nová existence. Přistihujeme-li takto při činu toto ustavičné utváření existence, jejíž *nejsme* tvůrci, vzbuzuje to v nás pocit úzkosti. Neboť na této rovině má člověk dojem, že stále uniká sám sobě, přesahuje se, a stále na něj doléhá nekonečné bohatství, o on se pokouší toto předbílání svého já vědomí vyložit pomocí nevědomí.“⁸⁷

Po na první pohled provokativní tezi, že „Já“ je transcendentní, přidává Sartre druhou, když píše, že vědomí je samo o sobě apersonální. Pokud však zvážíme, k čemu jsme v otázce „Já“ došli, tato teze se do toho ukáže zcela zapadat. „Já“ se, jak jsme viděli, vynořuje až na reflexivní rovině. Na té předreflexivní však o žádném „Já“ podle Sartra mluvit nelze, a proto o něm (vědomí) tvrdí, že je apersonální. Vědomí pojaté samo o sobě tak již v Transcendenci ega vykazuje prvky konceptualizace, kterou Sartre plně rozvine až v Bytí a nicotě. Vědomí má podle něj být ryzí aktivitou, a pokud bychom do něj vnesli předmětnost v podobě nějakého „Já“, tak bychom vědomí „kontaminovali“ něčím, co by jemu samému zakrývalo jeho spontaneitu.

Podle Sartra je to fakt naší *situovanosti*, co diferencuje naše rozdílná vědomí, prostřednictvím nich stavy a posléze i jednotlivá „Já“ rozdílných subjektů. Vědomí je takto samo sice „prázdňé“, avšak pokud uvážíme znovu Husserlovský základ, ze kterého Sartre vycházel, tak bychom si v tuto chvíli měli vybavit tvrzení, že „každé vědomí je vědomím něčeho“. Takto pojaté vědomí může sice samo o sobě být čistou aktivitou, apersonální spontaneitou, ale háček spočívá v tom, že vědomí nikdy samo bez své výplně není. Proto tvrdí, že naše „Já“ je lokalizovatelné spíše na „straně“ světa než vědomí – jde o horizont,

⁸⁷ Sartre, *Transcendence ega*, str. 48-89.

ke kterému můžeme naše prožitky vysledovat, který ale sám o sobě tyto prožitky aktivně nesjednocuje.

„Já“ je podle Sartra jako předmět totiž bytostně pasivní a jako takový nemůže být prvkem vědomí. Jak jsme viděli ve výše citované pasáži, vědomí má v každém okamžiku být novým tvořením, a to dokonce tvořením *ex nihilo*. Pokud bychom však operovali s konceptem „Já“, podle kterého by někdo, například Petr, byl nějaký, řekněme surovec, tak bychom tím vynášeli výrok, který by se vztahoval k minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Podle Sartra je však toto pojetí jáství mylné – záleží na volbách, které provádíme v každém okamžiku „ex nihilo“ – bez podléhání determinaci empirickým prostředím, které určují naše vědomí, stavy a poté i „Já“.⁸⁸ Pokud však stejně s takovým nástrojem pracujeme, jde vlastně jen o zakrývání spontaneity vědomí, a jak uvidíme níže tak potažmo i *svobody* a slavné Sartrovy teze o možnosti nebýt tím, čím jsem a být tím, čím nejsem.

„Bytostná funkce ega patrně není ani tak teoretická, jako spíše praktická. Zjistili jsme, že ego nesjednocuje fenomény, že pouze reflektuje *ideální* jednotu, zatímco jednota konkrétní a reálná byla již dávno uskutečněna. Jeho bytostnou úlohou je snad dokonce před vědomím zakrývat jeho vlastní spontaneitu.“⁸⁹

Na závěr tohoto paragrafu shrňme, kam jsme se spolu se Sartrem v otázce „Já“ a jeho konstituce dostali. Vědomí je apersonální spontaneitou, která je vždy vědomím něčeho a jinými slovy čerpá svoje náplně ze světa, je ve světě. Přes jednotlivá vědomí něčeho díky svému časovému rozměru a dvěma typům intencionalit dochází ke konstituci stavů a dalším syntetickým výkonem poté k možnosti uchopit jako předmět reflexe „Já“. Sartre ale tvrdí, že toto „Já“ se zpronevřuje spontaneitě vědomí tím, že do něj vnáší pasivitu. Pro vědomí vystupuje jako předmět, který mu stále uniká a který je kvůli reflexivní povaze aktu, který ho uchopuje, vždy již neaktuální, proto neadekvátní tomu, co má postihovat.

Sartrovo pojetí vědomí, intencionality, odmítnutí „Já“ jako sjednocujícího pólu prožitků, rozdílných rovin reflexe a především předreflexivního sebevztahu vědomí se

⁸⁸ Sartre by tedy odmítl Kantův inteligibilní charakter potud, pokud by to měl být aspekt subjektivity, který by *apriorně* ovlivňoval lidské jednání. Srovnání například v: Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Ivan Chvatík, Oikoymenth (Praha, 2001), str. 341-342.

⁸⁹ Sartre, *Transcendence ega*, str. 49.

ukázalo být v rozdílně akcentovaných podobách přítomné již v díle Husserlově. Do tohoto momentu jsme nenarazili na nesrovnalosti v jejich dílech – ta naopak vykazují pozoruhodnou kompatibilitu a návaznost. Než se ale přesuneme k další etapě Sartrova myšlení, tak se zastavíme i u Husserlova vývoje a konceptualizace námi zkoumané problematiky v jiných dílech.

§ 12. Husserlův obrat k „Já“

V Logických zkoumáních a Přednáškách k fenomenologii vnitřního časového vědomí jsme narazili na momenty Husserlova myšlení, které vykazují pohyb stejným směrem, kterým se později vydal Sartre. Dosud by se tedy čtenáři mohlo zdát, že v této otázce zastávají shodná stanoviska. Vzhledem k této skutečnosti se nyní obrátíme k několika vybraným Husserlovým dílům a pokusíme se zjistit, zdali i v nich Husserl vypracovává odpovědi na tázání po povaze „Já“ podobným způsobem a pokud nikoli, tak co tyto odlišnosti způsobuje.

Jako první se zaměříme na text, který je vyhlášený svojí „programovou“ či „učebnicovou povahou“ – *Idejím k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* Tento spis, první ze třídílné série, z nichž se pouze tento dočkal publikace za Husserlova života, představuje v přístupu k námi sledované problematice znatelný obrat:

„Nejprve budeme postupovat přímým vykazováním a vyjdeme z tohoto Já, z tohoto vědomí, z těchto prožitků, které jsou nám dány v přirozeném postoji – neboť bytí, které je třeba vykázat, není nic jiného než to, co označujeme z podstatných důvodů jako „čisté prožitky“, „čisté vědomí“ s jejich čistými „koreláty vědomí“ a na druhé straně s jejich „čistým Já“.“⁹⁰

Jak vidíme, oproti dřívějším textům už Husserl v *Idejích I* není zdaleka tak opatrný co se týče užívání termínu Já. Zvláštní pozornost se zdá v citovaném úryvku vyvolávat jeho důraz na čistotu. Co tím míní? „Čisté“ Já znamená toliko „Já“, které je striktně subjektivní – nejedná se o psychofyzický předmět, ani svazek psychických prožitků.⁹¹ Jde o „Já“, které

⁹⁰ Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* str. 70.

je očištěné od veškeré empirické reality. Jak to zapadá do toho, co jsme konstatovali o povaze „Já“ spolu se Sartrem? Vcelku evidentně se jedná o *změnu* Husserlova přístupu k této otázce – tam byla role tohoto subjektivního centra explicitně zavržena. Ten si je toho pochopitelně vědom a sám se k této „obrat“ komentuje takto:⁹²

„V Logických zkoumáních jsem v otázce čistého Já zastával skepsi, kterou jsem v postupu svých studií nemohl udržet.“⁹³

Než se pokusíme s pomocí dalšího jeho textu odpovědět na otázku, proč Husserl tuto změnu provedl, provedme nyní stručnou charakteristiku tohoto čistého Já. Pokud se nám to povede, tak bychom měli lépe pochopit důvody, které ho k tomuto obratu vedly.

„Mezi obecnými podstatnými osobitostmi transcendentálně pročištěné oblasti prožitků přísluší ve vlastním smyslu první místo vztahu každého prožitku k „čistému“ Já. Každé „cogito“, každý akt význačného smyslu je charakterizován jako akt Já, „vychází z Já“, Já v něm „aktuálně“ „žije“.“⁹⁴

Role čistého Já v intencionální struktuře tedy, zdá se, plní přesně tu úlohu, vůči které se Husserl dříve tak razantně vymezil – zde se již jedná právě o pól, k němuž jsou všechny intencionální akty vztaženy. Důraz, který v citované pasáži klade na roli „Já“, se zdá být až takový, jako kdyby „Já“ mělo zmíněné akty *vlastnit*. Dále Husserl tvrdí, že v reflexi pojímá člověk sám sebe jako člověka. Ten však zůstane uzávorkován po provedení fenomenologické redukce. To, co nám poté zůstane, by měl být právě „čistý“ subjekt,

⁹¹ Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913: des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, str. 694.

⁹² Poznámky podobného charakteru přidává Husserl i do dalšího vydání Logických Zkoumání: „Jak je z výše citovaných *Idejí I* zjevné, nesouhlasí už autor s opozicí vůči teorii „čistého“ já, jak ji vyslovuje již tento paragraf. (Srv. *Ideje I*, § 57, str. 109; § 80, srov. 159.“ Husserl, *Logická zkoumání II/1*, str. 349, v poznámce pod čarou. „Mezitím jsem se je [já jako nutné vztažné centrum] naučil nalézat, resp. Naučil jsem se nenechat se zmást obavami z výplodů metafyziky já při čistém uchopování daného. Srv. poznámka k § 6, str. B 357.“ Husserl, *Logická zkoumání II/1*, str. 359, v poznámce pod čarou.

⁹³ Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. str. 118, v poznámce pod čarou.

⁹⁴ Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. str. 165.

kterému podle Husserla žádná vykonaná redukce nemůže uškodit.⁹⁵ Toto tvrzení z § 80 se zdá být velmi silné – opravdu při reflexi reflektujeme na sebe jako na *lidské bytosti*? To se zvláště v kontrastu k první části naší studie jeví jako příliš úzce popsané pojetí reflexe, zvláště pak pro samotného Husserla, který, jak jsme viděli v části věnované časovosti, si byl této problematiky dobře vědom. Husserl však pro toto radikalitu měl již v této době své důvody, které se nyní pokusíme rekonstruovat pomocí jiného díla – Formální a transcendentální logiky.⁹⁶ V tomto spise z roku 1929 lze najít jedno z nejasněji formulovaných vysvětlení pro Husserlův návrat k roli „Já“ jako transcendentálního pólu a dokonce i k jeho radikalizaci v podobě převzetí Leibnizovi *monadologie*.⁹⁷

„Nevidí se, že již duše (mens) přijatá jako realita má moment smyslu vnějšnosti (prostorového světa) a že každá vnějšnost, i ta, kterou si uvažující chce přivlastnit teprve hypotézami, má už přede své místo v čisté niternosti ega jakožto intencionální pól zkušenosti, která sama s celým proudem mundánní zkušenosti a se jsoucnem, jež se v ní samé souhlasným způsobem stvrzuje, patří k vnitřku, stejně tak jako vše další, co by mu možná zkušenost a teorie přisoudila.“⁹⁸

V této citaci můžeme pozorovat teď již nijak překvapivou roli „Já“ jako ústředního prvku duševní reality. Na stvrzení „Já“ jako intencionálního pólu všech aktů jsme již narazili, ale již ne tak docela tematizovaným prvkem je v této pasáži zmíněná role exteriority. Pokud bychom tuto vnějšnost uchopili jako Sartrem proklamovanou transcendenci „Já“, tak bychom zde nemuseli bezpodmínečně narazit na rozpor. Sartre však „Já“ samotné situuje na transcendentní rovinu vůči vědomí, což se zdá být něčím jiným, než zde tvrdí Husserl. Podle něj totiž tato vnějšnost má předem své místo v čisté niternosti Sartrem odmítnutého subjektivního pólu. Specifikaci tohoto argumentu Husserl přidává o něco dále:

⁹⁵ Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* str. 165.

⁹⁶ Edmund Husserl, *Formální a transcendentální logika*, přel. Jiří Pechar et al., Filosofia (Praha, 2007).

⁹⁷ Jak ho můžeme znát například z: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda (Praha, 1982).

⁹⁸ Edmund Husserl, *Formální a transcendentální logika*, str. 230-231.

„Nejprve a přede vším myslitelným jsem já. Toto „já sem“ je pro mne, který to říkám a který to říkám se správným pochopením, intencionální prazáklad pro můj svět, přičemž nesmím přehlédnout, že i „objektivní“ svět, „svět pro nás všechny“, je jakožto platící pro mne v tomto smyslu „můj“ svět.“⁹⁹

Zde se již explicitně formuluje zřejmý důvod pro Husserlovu proměnu pojetí „Já“ – intersubjektivní rozměr lidské existence. Nejen že v této citaci je „Já“ považováno za základ světa, dokonce je zde zmíněn jakýsi „objektivní svět“, neboli „svět pro nás všechny“. V jakém ohledu je však toto konstatování důvodem pro příklon k „Já“ jako transcendentálnímu subjektivnímu centru našich prožitků? Vždyť i u Sartra jsme shledali to, že jednotlivá vědomí (jejich prostřednictvím stavy a poté stejně tak i „Já“) jsou určována transcendentními předměty. To však pro Sartra nebylo dostatečným důvodem pro to, aby „Já“ pozbylo cokoli ze své transcendence – naopak. Husserl dodává:

„V transcendentálním smyslu mohu být zjevně podmíněn něčím „vnějším“, něčím, co přesahuje vymezenou sféru toho, co je mi vlastní, jen pokud to má takový smysl „druhý“, jaký ve mně veskrze srozumitelným způsobem získává a vykazuje platnost bytí transcendentálně jiného ega. Odtud se ozřejmuje nejen možnost a smysl mnohosti koexistujících absolutních subjektů („monád“), nýbrž i možnost a smysl subjektů na sebe transcendentálně působících a konstituujících ve společných aktech jako díla útvary přináležející společenství.“¹⁰⁰

Kromě toho, že zde již zaznívá onen předem avizovaný pojem monády,¹⁰¹ si můžeme všimnout jisté zvláštnosti, co se konceptualizace monád týče. V Leibnizově pojetí by monády „neměli mít okna“ – tedy neměli by být schopné se ovlivňovat, kauzálně na sebe působit. Každá monáda v sobě v celku obsahuje již všechny své percepce a postupně je „vybaluje“. Pomineme-li skutečnost, že to neplatí tak úplně vždy (supermonáda, která reprezentuje boha, ony ostatní monády ovlivňovat může), narazíme na rozdíl v tom, jak

⁹⁹ Edmund Husserl, *Formální a transcendentální logika*, str. 236.

¹⁰⁰ Edmund Husserl, *Formální a transcendentální logika*, str. 269-270.

¹⁰¹ Doklady o prvním Husserlově užití tohoto termínu pochází z podzimu roku 1908. V: Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913: des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, str. 681.

funguje takováto monáda u Husserla. Ty, jak jsme mohli vidět, na sebe (dokonce transcendentálně) působí a participují spolu na konstituci útvarů příslušejících společenství. Pokud by byla transcendentální sféra vědomí anonymní – tedy bez „Já“ – existence ostatních transcendentálních vědomí by se stala problematická, což je alternativa, ke které se, jak uvidíme níže, přiklonil Sartre.

Kam a proč bude směřovat naše další pozornost je již, doufám, zřejmé – a sice ke spisu, který je pravděpodobně neznámějším Husserlovým spisem operujícím s jeho monadologií – *Karteziánským Meditacím*. Zde se zaměříme především na meditaci čtvrtou, protože ačkoliv meditace pátá otevírá otázku intersubjektivit a tedy toho, co se zatím ukázalo být Husserlovým motorem pro změnu jeho pojetí „Já“, samotné vypracování transcendentálního ega a tedy toho, co nás v této studii zajímá, je nejpatrněji představeno právě v meditaci čtvrté.

„Ego samo existuje pro sebe v kontinuální evidenci, čili jako něco, co se vnitřně samo v sobě kontinuálně konstituuje jako jsoucí. Dosud jsme se dotkli pouze jedné stránky této sebekonstituce, všimli jsme si pouze proudícího cogito. Ego se nezachycuje pouze jako proudící život, nýbrž jako já, který mám zážitky o tom či onom a prožívám to či ono cogito jako tentýž já.“¹⁰²

Dosud přiblížené charakteristiky „Já“ jako transcendentálního subjektivního pólu všech prožitků toto pojetí obohacuje o deskripci toho, jak se toto „Já“ samo uskutečňuje. Jednak vnitřně samo v sobě zadruhé jako zmíněné centrum identity:

„Teď se setkáváme s druhým polarizováním, s druhým způsobem syntézy, která zahrnuje zvláštní rozmanitosti cogitationes všechny souhrnně, a to původním způsobem: totiž jako rozmanitosti identického já, jež žije ve všech zážitcích vědomí jako to, co je v nich vědomě činné a trpné a jejich prostřednictvím se vztahuje ke všem předmětným pólům.“¹⁰³

¹⁰² Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 65.

¹⁰³ Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 65.

„Já“ tedy nejen že je součástí intencionální struktury, nýbrž je to podle Husserla právě *ono*, kdo se vztahuje, prostřednictvím aktů vědomí, ke svým korelátům.

„Sobě samému a vždy stále sobě sem dán ve zkušenostní evidenci jako já sám. To platí pro transcendentální ego (ale souběžně i pro psychologicky čisté ego) a vůbec pro ego v jakémkoliv smyslu. Protože ego, konkrétní ve smyslu monády, zahrnuje také veškerý skutečný a potencionální život vědomí, je jasné, že problém fenomenologického výkladu tohoto monadického ego (problém jeho konstituce pro sebe) musí v sobě zahrnovat všechny konstitutivní problémy vůbec.“¹⁰⁴

Do Leibnizova pojetí monády zde zapadá Husserlovo tvrzení, že monáda i v jeho případě obsahuje či zahrnuje všechnen nejen skutečný, nýbrž i potenciální život vědomí. Vcelku zvláště zde však působí první věta – stvrzování vlastní identity probíhá ve zkušenostní evidenci? Je toto tvrzení na místě po provedení fenomenologické redukce? Oba autoři, jejichž odpovědi nás zajímají, by na tuto otázku odpovídali, zdá se, odlišně. Zatímco Husserl se, aby zamezil její anonymizaci, snaží držet „Já“ v transcendentální rovině, tak Sartre trvá na jeho transcendenci. Smysluplnou námitkou by se nám tedy mohlo zdát postavit před Husserlův „problém“ Sartra – jak by problém anonymity vědomí odpověděl on? K této odpovědi se dostaneme v následující části naší studie, kde podrobíme zkoumání postupně závěr Transcendence ega a hned poté spis, ve kterém se Sartre tomuto problému extenzivně věnoval – *Bytí a nicotu*.

Ještě před tím bychom zde však měli stručně rekapitulovat představený vývoj v Husserlově díle za účelem objasnění jeho „obratu“ k „Já“. V Logických zkoumáních je „Já“ označeno za něco umělého, co není nezbytné pro jednotu vědomí ani jeho prožitků a co se vynořuje zvláštním způsobem v reflexi a tak dokládá Kantovu tezi o bezpodmínečné *možnosti* vynoření sebeuvědomění, ne však o bezpodmínečné *nutnosti*. V Přednáškách k vnitřnímu vědomí času se Husserl subjektivity samé dotýká analýzou vědomí a jeho vztahů k sobě samému prostřednictvím příčné a podélná intencionality¹⁰⁵ v procesu konstituce předmětu. Právě zde můžeme spatřovat klíčovou roli předreflexivního sebevztahu vědomí v procesu konstituce „Já“. Subjektivita představená v Logických

¹⁰⁴ Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 68.

¹⁰⁵ Zahavi *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, str. 67-68.

zkoumáních je ale bez „Já“ anonymní.¹⁰⁶ Tato anonymita není příliš na obtíž, analyzujeme-li jen své vlastní vědomí či existenci, v případě intersubjektivit se ovšem dostaneme do potíží.¹⁰⁷ Husserl se však snažil uniknout z pasti solipsismu, kam podle některých dobových interpretů, například právě Sartra, spadl.¹⁰⁸ Na rozdíl od vnímání neživých předmětů je to právě konstituce alter-ego, která je bez představy „Já“ jako bezpečného základu subjektivity, chceme-li se smysluplně podloženou existencí druhého pracovat, pro Husserla obtížně proveditelná.¹⁰⁹ Toto zjištění ho vedlo k obratu a promýšlení „Já“ jako nezbytného intencionálního pólu všech našich aktů, jak jsme mohli sledovat v prvním díle *Idejí*. Ve Formální a transcendentální logice se Husserl tváří v tvář problematice intersubjektivit dokonce uchyluje k užívání pojmu monáda, což tuto změnu perspektivy ještě vyostřuje.

§ 13. Sartrovy analýzy vedoucí k pojetí vědomí jako nicoty

Pozoruhodná je skutečnost, že na výše naznačené důvody, které Husserla vedly ke zmíněnému obratu lze odpovědět i na základě četby *Transcendence ega*, i když za pomoci, co se obsahové stránky týče, podstatně skromnějších analýz, než najdeme v pozdějších dílech. Sartre, jak jsme již mnohokrát konstatovali, považuje „Já“ za *předmět*. Jeho konstituci jsme popsali také. Jak se tedy liší konstituce *mého* „Já“ od „Já“ někoho jiného? V souladu se svou koncepcí Sartre tvrdí, že to moje i to někoho jiného vykazují stejné charakteristiky, liší se pouze tím, jak „blíže“ jsou nám přístupné – to „naše“ je pouze nadáno vyšší mírou intimity.¹¹⁰ Stejně tak jako abstrahuji ze svých stavů, abych konstituoval předmět „Já“, tak i v případě tematizace druhého tak činím pomocí rozdílných reflexivních výkonů a toho, jak se mi prostřednictvím nich druhý jeví v rozdílných stavech. Sartre jednoduše aplikuje shodná kritéria i na druhého – mé „Já“ i jeho „Já“ jsou podobně

¹⁰⁶ Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913: des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, str. 653.

¹⁰⁷ Zahavi, *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, str. 45-46.

¹⁰⁸ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 290.

¹⁰⁹ Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913: des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, str. 688-689.

¹¹⁰ Sartre, *Transcendence ega*, str. 51.

jako jakékoli jiné vnímatelné předměty transcendentní.¹¹¹ Otázku, která se zdála být pro Husserla natolik problematická, aby přepracoval svou konceptualizaci „Já“, Sartre takto vcelku jednoduše, byť po svém, řeší. Stále však před námi zůstává problém statusu empiricky očištěného vědomí. Pokud k zavedení „Já“ dochází až prostřednictvím reflexe a díky charakteru předmětných korelátů vědomí, tak *čím* toto *čisté* vědomí je?

„Transcendentální pole očištěné od egologické struktury má opět svou původní průzračnost. V jistém smyslu je to *nic*, protože všechny fyzické, psychofyzické i duševní předměty, všechny pravdy a hodnoty jsou vně tohoto pole, neboť moje jáství přestalo být jeho součástí.“¹¹²

Již v Transcendenci ega tedy Sartre v průběhu své argumentace dospívá k označení transcendentálního vědomí za *nic*. Je ničím právě protože má možnost stát se vším. Takto je průzračné a jakákoli předmětnost v podobě „Já“ by do něj vnesla pasivitu, statiku, která by tuto jeho bytostnou charakteristiku zakalovala. Výše jsme ale konstatovali, že k uchopení „Já“ může docházet vždy a na základě každodenní zkušenosti se zdá lze tvrdit, že se tak uchopujeme běžně. Sartre to nijak nepopírá, nicméně ve shodě s analýzami, které jsme až dosud představili, považuje tuto tematizaci „Já“ za vztah *objektivačního* charakteru.

„Jsem líný nebo pracovitý? Jistě bych to mohl zjistit, kdybych se obrátil na ty, kdo mě znají, a požádal je o jejich názor. Anebo mohu shromážďovat fakta, která se mne týkají, a snažit se je interpretovat *právě tak objektivně, jako kdyby se týkala někoho jiného.*“¹¹³

V této myšlence Sartre shrnuje dosud probranou tematiku a vyznačuje směr, kterým se jeho myšlení bude ubírat v budoucích dílech. Pokud si položíme otázku po tom, jací jsme, bylo by vcelku smysluplné předpokládat, že jsme právě *nějací*. Jak jsme však měli možnost nahlédnout, tak podle Sartra je *vědomí samo o sobě* spíše „ničím“ než něčím, a

¹¹¹ Což Sartra později přivede před stejný problém jako Husserla, byť se ho rozhodne řešit odlišným způsobem. Depraz, *Transcendence et incarnation*, str. 30-31.

¹¹² Sartre, *Transcendence ega*, str. 46.

¹¹³ Sartre, *Transcendence ega*, str. 42.

proto se při hledání odpovědi na tuto otázku dostáváme do nesnází. Mohli bychom se uchýlit k reflexivně vytvořenému transcendentnímu „Já“, které by ale bylo kvůli povaze své konstituce jaksi „zaostávající“ za tím, co by mělo označovat. Bylo by statickým označením pro dynamiku samu. Toto je nám pochopitelně zřejmé, což je doprovázené vědomím o deficienci tohoto výkonu. Proto se nabízí pohled ostatních – ti nás totiž díky objektivačnímu charakteru uchopování „Já“ vidí také jako předmět, avšak kvůli skutečnosti, že jim naše vědomí není přístupné, jim tento výkon nezpůsobuje stejné nesnáze, jako nám samotným. Ačkoli je tento výkon také „prohřeškem“ vůči skutečnému charakteru vědomí – neodpovídajícím pokusem o uchopení neustálé aktivity pomocí pasivity, tak nám nabízí to, co se vědomí podle Sartra snaží dosáhnout – identitu se sebou samým, a proto je pro nás podle něj představa „Já“ jako něčeho stálého, fixního a tedy tím, co by „Já“ pojaté jako existující mohlo být, tolik atraktivní.

§ 14. Rozvinutí konceptualizace vědomí jako nicoty

Dosud nám šlo o to ukázat, že námi sledované myšlenky v Sartrově rané tvorbě (předreflexivní sebevztah vědomí a konstituce „Já“) lze v různých podobách vysledovat až do vybraných Husserlových spisů, kterými byly především Logická zkoumání a Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí (byť jiné, jak jsme viděli, se vydávají opačným směrem). Opusťme nyní půdu Transcendence ega a zaměřme naši pozornost na Sartrův patrně nejznámější filosofický spis – Bytí a nicotu. Naším úkolem bude osvětlit spojitost mezi oběma pomyslnými etapami a pomocí analýzy vybraných pasáží doložit, do jaké míry se jedná o koncepty vzájemně kompatibilní a tak potažmo kompatibilní i s Husserlovskými východisky, která jsme přiblížili výše.

V postupu naší dosavadní argumentace se pro nás klíčovým tématem stala intencionální povaha vědomí, její pomocí vykonaná konstituce objektu a temporalita, kterou tento proces implikuje. „Já“ jsme spolu se Sartrem na základě provedených analýz označili za předmět, který je vůči vědomí transcendentní a který je možné konstituovat na základě předreflexivního sebevztahu vědomí. Nuže tedy – jaké stanoviska (ať už odmítnutí či další rozvedení) lze ohledně těchto konceptů nalézt v Bytí a nicotě?

„Každé vědomí, jak dokázal Husserl, je vědomím něčeho. Neexistuje žádné vědomí, které by nebylo *kladením* transcendentního objektu, což lze vyjádřit i tak, že vědomí nemá „obsah“. Je nutno opustit všechny neutrální

„danosti“, z nichž by bylo možné na základě zvolené vztažné soustavy konstituovat „svět“ nebo „psychično“. Stůl není *ve* vědomí, a to ani v podobě představy. Stůl se nalézá v prostoru, vedle okna apod. Existence stolu je totiž pro vědomí ohniskem neprůhlednosti: zinventarizovat celou náplň určité věci beze zbytku by si vyžádalo nekonečný proces.“¹¹⁴

Jak můžeme sledovat, tak Sartre zůstává svým východiskům a tomu, co – v tomto případě explicitně – přejímá z Husserla, věrný. Vědomí stále považuje za nutně intencionální. To, k čemu se vztahuje, je jemu vnější předmět. Existence tohoto předmětu by v případě, kdy by byl vědomí vnitřní, zanášela bytostnou strukturu vědomí svou statikou, pasivitou. Tento stav však podle Sartra není možný a ve shodě s Husserlem tvrdí, že jednotlivá odstínění vnímaného objektu jsou nevyčerpatelná. Vědomí svůj intencionální předmět nemůže nikdy uchopit plně, či, jak píše Sartre, ho vstřebat.¹¹⁵ Tento model jsme výše aplikovali i na vnímání „Já“ jako pomocí reflexe konstituovaného předmětu. Takto pojaté „Já“ je jinak řečeno *objektem* – akty, které ho konstituují (příčná a podélná intencionalita), se na obecné rovině zdají odpovídat těm, které jsou při díle při konstituci jakéhokoli jiného, tedy i materiálního, objektu. Rozdílem je samozřejmě to, že ty na nás nepůsobí předreflexivním sebevztahem, nicméně následná časová konstituce již probíhá ekvivalentním způsobem. Roli reflexe během procesu konstituce „Já“ rekapituluje Sartre takto:

„Objektivace přejímá reflexivní pohyb, jako by nebyl reflektovaný, *aby se* reflektované objevilo jako objekt pro reflexivno. Tato reflexe však není upřímná: ačkoli se zdá, že přetíná pouto, které spojuje reflektované s reflexivním, ačkoli zdánlivě prohlašuje, že reflexivno *není* reflektovaným na způsob „nebýt tím, čím není“, a ačkoli v původním vystoupení reflexivity reflexivno není reflektovaným na způsob „nebýt tím, čím je“, je tomu tak proto, aby nakonec znovu převzala afirmaci identity a o tomto bytí v sobě

¹¹⁴ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 17.

¹¹⁵ Připomeňme Sartrův text o intencionalitě považovaný za pocházející z doby jeho pobytu v Berlíně: „Pro Husserla a fenomenologii se však vědomí, jež získáváme o věcech, nikterak neomazuje na poznání. Poznání nebo čistá ‚představa‘ je jen jednou z možných forem mého vědomí ‚o‘ tomto stromu; mohu ho také mít rád, bát se ho, nenávidět, a toto překračování, jímž vědomí překračuje samo sebe, které se nazývá ‚intencionalita‘, najdeme ve strachu, nenávisti i lásce. [...] Tady je vidět, jak se ony slavné ‚subjektivní‘ reakce, nenávist, láska, strach, sympatie odtrhávají od zapáchající břechky ducha; jsou to jen způsoby odhalování světa.“ Sartre, „Une idée fondamentale,“ v: Novotný, *O povaze jevů*, str. 31.

řekla, právě *to* „jsem já“. Reflexe je neupřímná, protože se konstituuje jako odhalení *předmětu, kterým jsem*.¹¹⁶

Zde Sartre operuje se situací reflektujícího a reflektovaného vědomí, na kterou jsme již narazili dříve. Zde předešlou analýzu podržuje, avšak ve vyvozování důsledků se dostává za pozici, kterou již známe z Transcendence *ega*. Výkonem reflexivního aktu dochází k objektivaci – fixaci reflektovaného a tak jinými slovy k „zpředmětnění jeho korelátu“. Prohlášením o tom, jaký *jsem*, se totiž proviňuji proti tomu, jaký být *mohu*. Zároveň také „adekvátnost“ reflexivního sebevztahu naráží podle Sartra na skutečnost, že při výkonu reflexivního aktu se díky roli retence vždy dostáváme do „zpoždění“ vůči tomu, na co reflektujeme a ve chvíli, když tento výrok pronášíme, již tedy vůči tomu, jaký někdo *byl*, už *je* někým jiným. Objektivace se zdá být neschopna zachytit temporální charakter vědomí a Sartre ji proto považuje za neupřímnou.¹¹⁷

Naší kardinální otázkou, kterou sledujeme v průběhu celé studie, však stále zůstává tázání po povaze „Já“. Doposud jsme prošli Husserlovo položení základů této problematiky, Sartrovo navázání a rozvinutí jeho vlastní „egologie“ ústící do teze o transcenci „Já“ a následně to, co jsme nazvali Husserlovým „obratem“ a příklonem k subjektivnímu pólu transcendentálního vědomí. I když Sartre tvrdí, že „Já“ je pro vědomí předmět a svým způsobem se tedy jedná o svého druhu odmítnutí jeho zdánlivé sjednocující funkce – je vypuzeno z domény vědomí – tak nikde nepopírá to, že tento předmět konstituovat lze. Věnuje mu pozornost i v *Bytí a nicotě*:

„[...] *psychičnem* rozumíme *ego*, jeho stavy, vlastnosti a akty. *Ego* v gramatickém tvaru *já* a *jáství* představuje naši *osobu* jako transcendentní psychickou jednotku. Její popis jsme podali jinde. Jako *ego* jsme faktickými i právními subjekty, aktivními, volnými a pasivními činiteli i možnými předměty hodnotících soudů nebo odpovědnosti.”¹¹⁸

Sartre tedy nepopírá, že „Já“ svou „funkci“ má. Je to právě toto „Já“, které je „cílem“ reflexivních intencí, ať už jakékoli povahy. Hlubší rozvinutí této otázky s sebou

¹¹⁶ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 210.

¹¹⁷ Rudolf Bernet, *Conscience et existence*, Presses Universitaires de France (Paříž, 2004), Str. 174.

¹¹⁸ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 210-211.

pochopitelně nese problematiku intersubjektivitu a evoluce jejího vypracování napříč Sartrovým dílem, což zde není naším cílem. Stále zde však platí, že naše „Já“ i „Já“ ostatních je stejné (předmětné) povahy – to naše je pouze nadáno vyšší mírou intimity a jeví se pouze reflexivnímu aktu.¹¹⁹

Po stručné rekapitulaci motivů z Transcendence ega a pozorování jejich pozoruhodně podobném vypracování v Bytí a nicotě před námi leží opět pouze tázání po povaze vědomí samotného a důsledků, které z toho plynou. Dosud jsme se dostali k poznatku, že vědomí je samo o sobě ničím. Právě tuto na první pohled pro mnohé možná nepřiliš významnou tezi však Sartre významově zatěžuje a na jejím základě konstruuje svůj ontologický rozvrh.¹²⁰ Bylo by samozřejmě možné v tuto chvíli postupovat tak, že bychom jej představili v celé jeho šíři (bytí v sobě, bytí pro sebe, bytí pro druhé, bytí v sobě pro sebe a jejich vzájemné souvislosti), nicméně bychom se tím odchýlili od námi sledované argumentační linie a proto podobně jako v otázce intersubjektivitu a jejího hlubšího vypracování tuto problematiku ponecháme v postřehnuté a konstatované, avšak nevyložené podobě. Budeme stále sledovat podobu vypracování subjektivitu, která se mimochodem může stát jádrem formulování všech nyní naznačených. Sartrovy ontologie se přesto dotkne, a to právě v otázce subjektivitu, která nyní nabývá podobu od „Já“ očištěného vědomí.

„Být, to pro bytí pro sebe znamená nicovat bytí v sobě, jímž je. Svoboda proto nemůže být nic jiného, než toto nicování samo. Skrze ně bytí pro sebe uniká svému bytí i své esenci, a je proto stále něčím jiným než tím, co by se o něm dalo říci, a něčím jiným, než co by bylo možné pojmenovat. Je vždycky už za pojmenováním, které mu dáváme, a nad kvalitou, kterou bychom mu mohli přisoudit. Řekneme-li, že bytí pro sebe má být, čím je, že je, čím není, nejsouc tím, čím je, řekneme-li, že existence předchází a

¹¹⁹ „*Psychično* se dává výlučně speciální kategorii poznávacích aktů: aktům reflexivního bytí pro sebe.“ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 212

¹²⁰ I Husserl sám se při pozdějším promýšlení vztahu časovosti, vědomí a především individuace, v tzv. Bernauských rukopisech, dostal k ontologicky orientovaným úvahám, jak vysvětluje Rudolf Bernet v: Rudolf Bernet, „Husserl’s New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts,“ v *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar a Ichiro Yamaguchi, *Phaenomenologica* 197, Springer (Dordrecht, 2010).

podmiňuje esenci [...] říkáme stále jedno a totéž, totiž to, že člověk je svobodný.“¹²¹

Bytí pro sebe je pro Sartra v rozvrhu Bytí a nicoty (a jiných, většinou paralelních či pozdějších textů) způsob bytí vědomí. Je nepřetržitým únikem před sebou samým,¹²² což je přeformulování temporálního charakteru vědomí, který jsme vysledovali už v Husserlovi. Vědomí se jednoduše řečeno stále stává něčím jiným, než zrovna je – v tomto významu si uniká, překračuje se a *nicuje se*.¹²³ Svoboda takto pojatého vědomí spočívá v tom, že jak jsme již viděli v Transcendenci ega, jde o existenci *ex nihilo*¹²⁴ v každém svém momentu. Protože vědomí může být vším, samo je právě ničím. Díky tomu, že je ničím je jako takové svobodné a v tomto ohledu podle Sartra také kontingentní.¹²⁵ Tuto svobodu by jako *něco* pozbylo. Pokud je někdo tolerantní tak nemůže být zároveň nesnášenlivý. Tyto výroky totiž zavazují to, k čemu se mají vztahovat ke stálosti, pasivitě. Vědomí ale podle Sartra nelze považovat za koincidentní se sebou samým.¹²⁶ To, čím je v jednom svém momentu, je již překonáno, znicováno v momentu dalším. „Pojmenování“ v uvedené pasáži se zdá plnit roli výkonu, kterou jsme popsali jako konstituci „Já“. V jakémkoli momentu

¹²¹ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 509.

¹²² Sartre, *Bytí a nicota*, str. 113.

¹²³ Formulace podobného momentu, bytí pomocí odlišné terminologie a v rámci jiného rozvrhu než toho z Bytí a nicoty, vypadá v Sartrově pozdní tvorbě takto: „*La praxis*, en effet, est un passage de l’objectivité vers l’objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles représente en lui-même l’unité mouvante de la subjectivité et de l’objectivité, ces déterminations cardinales de l’activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif. Pour devenir des conditions réelles de la *praxis*, les conditions matérielles qui gouvernent les relations humaines doivent être vécues dans la particularité des situations particuliers: la diminution du pouvoir d’achat ne provoquerait jamais d’action revendicative si les travailleurs ne la ressentaient dans leur chair sous forme d’un besoin ou d’une crainte fondée sur de cruelles expériences [...]“ Jean-Paul Sartre, „Question de méthode,“ v *Critique de la raison dialectique*, první kniha, Gallimard (Paříž, 1960), str. 66.

¹²⁴ Což je mimochodem také motiv, který lze sledovat až do Sartrových pozdní tvorby, kdy se většina klíčových konceptů jeho myšlení zmatelně proměňuje: „Ainsi, mourant sa vie, vivant sa mort, l’enfant se récupère. Par ce premier mouvement, il se constitue négativement comme sa propre cause: la lutte du père et du fils se situe au niveau suprême de la Création *ex nihilo* et de l’annihilation de l’être. A mieux y regarder cet orgueil est option: Gustave reconnaît que son père est insurpassable mais, du même coup, lui abandonne la Science, le Pouvoir et même la Vertu; il l’égalera en se transportant sur un terrain tout inconnu, celui du Non-Savoir, de l’Impuissance, de la Passion déchirante et coupable; en un mot, le Père est un Etre qui voit l’Etre du point de vue de l’être: tout est plein.“ Jean-Paul Sartre, *L’idiot de la famille*, první kniha, Gallimard (Paříž, 1971), str. 403.

¹²⁵ Bernet, *Conscience et existence*, str. 176.

¹²⁶ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 118.

vytvořené „Já“ nikdy nebude odpovídat vědomí, které je samo ničím. Jednalo by se o snahu zafixovat to, co je samo čistou aktivitou. Z charakteristiky intencionální povahy vědomí a jeho časové extenze Sartre takto vyvozuje svobodu lidské existence.

„Ukázali jsme, že svoboda spadá v jedno s bytím pro sebe: lidská realita je svobodná právě potud, pokud má být svou vlastní nicotou. A touto nicotou má být v několika směrech: především tím, že se temporalizuje, tj. že je ustavičně v odstupu od sebe samé, z čehož plyne, že se nemůže nikdy nechat určovat svou minulostí k tomu či jinému jednání [...]“¹²⁷

Ve světle těchto závěrů bychom chtěli znovu připomenout slavnou tezi o tom, že „existence předchází esenci“. To, co tím měl Sartre na mysli, se zdá být jeho tvrzení o tom, že tím, kým člověk je, se stává až na základě svých stavů, potažmo rozhodnutí, která ho do nich přivádí. Takto se „někým“ stáváme neustále a stejně tak neustále tak utváříme svou esenci. Proto koncepce toho, že jsme všichni nadáni nějakým „Já“ je pro Sartra pochopitelně neakceptovatelná. Můžeme si tento pojem o sobě¹²⁸ díky předreflexivnímu sebevztahu vědomí vytvořit, vždy se ale bude jednat o pouhou „nálepku“ mylně zachycující něco, co se nepřestává proměňovat.

¹²⁷ Sartre, *Bytí a nicota*, str. 524.

¹²⁸ Či o komkoli jiném, byť v tomto případě tak už nečiníme na základě předreflexivního sebevztahu vědomí.

Závěr

V průběhu naší studie jsme došli k závěrům, které nyní stručně shrneme. Zajímala nás především povaha předreflexivního sebevztahu vědomí a funkce, jakou plní ve vztahu k procesu konstituce „Já“, přičemž zohledněnými autory byli Edmund Husserl a Jean-Paul Sartre. Po paragrafech věnovaných formálním stránkám práce se výchozím bodem našich analýz se stala Husserlova Logická zkoumání, ve kterých jsme narazili na formulaci intencionálního charakteru vědomí a odmítnutí „Já“ jako pólu, který by jednotlivým aktům vědomí zaručoval jejich jednotu. Těchto poznatků se chopil Sartre a rozvinul je ve své Transcendenci ega. Tam pomocí referencí k Husserlovi, ale i Kantovi a Descartesovi stanovil rozdílné stupně reflexe, přičemž hlavní se ukázalo být rozlišení na předreflexivní a reflexivní rovinu vědomí. „Já“ je podle něj něčím, co můžeme nalézt až na reflexivní rovině jako předmět pro vědomí, který podléhá všem zákonitostem časové konstituce. Právě rovina předreflexivní má podle něj umožňovat následný výkon reflexe a tak i konstituci „Já“. Abychom osvětlili, jak tento proces probíhá, obrátili jsme se k dalšímu Husserlovu textu – Přednáškám k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Na jejich půdě jsme se snažili sestoupit na co nejhlubší rovinu subjektivity a postupnými analýzami dospěli pomocí paralely s konstitucí materiálního předmětu prostřednictvím příčné a podélné intencionality k předreflexivnímu sebevztahu vědomí jako tomu, co i v tomto fragmentu Husserlova díla konstituci „Já“ umožňuje.

Takto konstituované „Já“ jsme podrobili další examinaci perspektivou Sartrovy rané tvorby a došli ke konstatování jeho transcendence. To se zakládá na určení vědomí jako apersonální spontaneity, která žádnou předmětnost neobsahuje. Abychom zdůraznili specifika toho pojetí „Já“, tak jsme v dalším kroku představili i díla, ve kterých Husserl svá dřívější stanoviska (ta, která zapadají do Sartrova myšlení) opouští a stručně pojednali i o tom, co ho k tomu vedlo (což se ukázala být výše zmíněná apersonalita transcendentální sféry vědomí). V následující části jsme se přesunuli k charakteristice vědomí „očištěného“ od transcendentního „Já“ v posledním paragrafu věnovaném Transcendenci ega. Již tam jsme objevili zárodky formulací vedoucích ke konceptualizaci tohoto vědomí jako nicoty a naznačili tak souvislost se Sartrovým pozdějším dílem – Bytím a nicotou. V závěrečné části studie jsme se snažili obě etapy významově spojit, což jsme učinili rekapitulací dosavadních závěrů a jejich srovnáním s odpovídajícími pasážemi z Bytí a nicoty. Po uvedení souvislostí obou děl jsme se dostali ke konceptům, které dřívější tvorba

neobsahovala, tedy ontologickému a existenciálnímu rozměru subjektivity. Oba se ukázali být rozvinutím Sartrova myšlení z dřívější etapy a tak, vynecháme-li tento „prostřední“ bod, i rozvinutím Husserlových analýz obsažených v Logických zkoumáních a Přednáškách k fenomenologii vnitřního časového vědomí.

Husserlova tvorba, jak jsme mnohokrát v průběhu naší studie naznačovali, skýtá o mnoho více materiálu, než s kolika podklady pocházejícími z jeho pera jsme zde pracovali. Otázka, kterou tato skutečnost může implikovat, zní, jak by vypadala „etika“ konstruovaná z jiného spektra jeho rozsáhlého díla, než z jakého čerpal svoji inspiraci Sartre. Pochopitelně bychom se mohli obrátit k dalším autorům a zkoumat život Husserlových koncepcí v jejich díle podobně, jak jsme to činili s raným dílem Sartrovým. Z těchto autorů uveďme například Maurice-Merleau Pontyho, Emmanuela Lévinase či Martina Heideggera. Položme si ale otázku jinou – je tento etický potenciál fenomenologických analýz subjektivity něčím, co zůstalo samotnému Husserlovi skryto? Na tuto otázku jsme nuceni odpovědět záporně.¹²⁹ Pokud projdeme jeho rozsáhlé sebrané spisy, tak navíc dojdeme k pozoruhodnému zjištění, že již před slavnou Krizí evropských věd a transcendentální fenomenologie,¹³⁰ se Husserl této problematice věnoval již o několik let dříve – v letech dvacátých. Na nabídku Japonského časopisu *Kaizo* (což česky znamená obnova) sepsal sérii pěti článků, z nichž tři mají slovo obnova v názvu a i zbylé dva toto téma obsahově sdílejí.¹³¹ Jazyk, kterým jsou napsány, působí na první pohled překvapivě a dal by se charakterizovat jako „jazyk přirozeného postoje“ – Husserl patrně nepředpokládal, že by Japonský čtenář byl seznámen s okolnostmi jeho díla. Prezентují tak unikátní možnost sledovat podobu jeho vlastní formulace problémů spojených s utvářením etické kultury vycházející z fenomenologického základu, mimo prostředí jeho, pro některé interprety příliš „scholastického“ a „rigidního“, díla. Což je něco, čím se později proslavilo mnoho jeho žáků a kritiků.

¹²⁹ „Osobní lidský život probíhá ve stupních sebejasňování a odpovědnosti za sebe, od ojedinelých a příležitostných aktů takové formy až ke stupni univerzálního radikálního sebejasnění a odpovědnosti až k uvědomělému uchopení ideje autonomie, ideje vůle, která je odhodlána utvářet svůj veškerý osobní život k syntetické jednotě života v univerzální odpovědnosti a korelativně sebe sama utvářet v „já“ opravdu svobodné a autonomní, usilující o uskutečnění rozumu, který je mu vzorem, totiž snahy sám sobě zůstat věren a možnosti zůstat identický sám se sebou jako rozumné „já“ [...]“ Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia (Praha, 1996), str. 292.

¹³⁰ Ta, byť nedokončená, vznikla převážně v roce 1936.

¹³¹ Všechny články, z nichž pouze jeden se dočkal vydání v prostředí, pro které byl určen, vyšli později v: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, ed. Thomas Nenon a Hans Rainer Sepp, Springer (Dordrecht, 1989), Hua xxvii.

Jedním z těchto pokračovatelů je i Jean-Paul Sartre, jehož souvislosti s Husserlem jsme se věnovali zde. Zjistili jsme, že klíčové koncepty týkající se jeho vypracování subjektivity v *Transcendenci ega* a které se znovu objevily i v *Bytí a nicotě*, tedy intencionální a temporální charakter vědomí, objektivující akty vědomí a s tím spojené konstitutivní procesy, zkoumání rozdílných rovin reflexe a odmítnutí transcendentálního „Já“, jsou motivy, které *jsou* přítomné v rozdílných podobách již v díle Husserlově, jakkoli jeho rozsáhlá tvorba nabízí i materiály nabízející protichůdné závěry. V závěrečné části jsme naznačili souvislost mezi těmito koncepty a *svobodou*, do jejíhož konstatování Sartrovo promýšlení výše uvedených témat ústí.

Abstrakt

Studie pojednává o souvislosti mezi fenomenologickým myšlením Edmunda Husserla a Jeana-Paula Sartra prostřednictvím sledování toho, jak oba koncipují podobu předreflexivního sebevztahu vědomí a jeho roli v procesu konstituce identity subjektivního pólu „Já“. Klíčovým motivem je snaha poukázat na ty momenty Husserlova myšlení, které se mohly stát či staly zdrojem inspirace pro Sartrovy formulace těchto myšlenek v raném období jeho tvorby. Následně pak objasnit, do jaké míry Sartre Husserlovy motivy rozvádí a zdali se nedostává až do oblastí, kde Husserlovská východiska opouští. Zohledněná jsou i ta díla Husserlovy tvorby, která jsou svými tvrzeními protichůdná vůči těm, která představujeme jako možný zdroj Sartrovy inspirace. Jednak proto, abychom v průběhu studie nezjednodušili ambivalenci Husserlova díla až za únosnou hranici a zadruhé proto, abychom pomocí vzájemného kontrastu zdůraznili charakter Sartrem upřednostněných zkoumání. Ty v jeho tvorbě ústí do konceptualizace lidské existence jako nutně svobodné, což je závěrem předložené studie.

Klíčová slova: Husserl, Sartre, vědomí, intencionalita, reflexe, konstituce, temporalita, subjektivita

Abstract

The study concentrates on possible connection between phenomenological thought of Edmund Husserl and Jean-Paul Sartre by focusing on the way by which each of them frames pre-reflexive self-awareness of consciousness and its role in the process of constitution of the identity of the „Ego“ as a subjective pole. Essential motivation derives from the effort of highlighting those moments of Husserl’s thinking, which might have been or actually were a source of inspiration for Sartre and the formulation of these concepts in the early stages of his career. Subsequently, the quest is to clarify the scale of this inspiration and to shed some light on the question whether Sartre did not push his constructions over the boundaries of the scientific field set by Husserl. The study also incorporates several of Husserl’s works which are in their conclusions tending to go against those presented as a possible source of Sartre’s inspiration. That is done in order not to simplify the ambivalence of Husserl’s work over the acceptable limit as well as to emphasize the nature of the investigations preferred by Sartre. These investigations lead in his work to the conceptualization of human existence as necessarily free, which is the conclusion of the presented study.

Key words: Husserl, Sartre, consciousness, intentionality, reflection, constitution, temporality, subjectivity

Bibliografie

Primární prameny:

- Edmund Husserl, *Filosofie jako přísná věda*, přel. Aleš Novák, Togga (Praha, 2013).
- Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Aufsätze und Vorträge*, ed. Thomas Nenon a Hans Rainer Sepp, Springer (Dordrecht, 1989), Hua xxvii.
- Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. Alena Rettová a Petr Urban, Oikoymenh (Praha, 2004).
- Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, přel. Marie Bayerová, Nakladatelství Svoboda (Praha, 1993).
- Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia (Praha, 1996).
- Edmund Husserl, *Logická zkoumání I, Prolegomena k čisté logice*, přel. Kristina S. Montagová a Filip Karfík, Oikoymenh (Praha, 2009).
- Edmund Husserl, *Logická zkoumání II/1, Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. Petr Urban, Karel Novotný a Hynek Janoušek, Oikoymenh (Praha, 2010).
- Edmund Husserl, *Logická zkoumání II/2, Základy fenomenologického objasnění poznání*, přel. Petr Urban, Oikoymenh (Praha, 2012).
- Edmund Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel, Ježek (Praha, 1996).
- Jean-Paul Sartre, *Bytí a nicota*, přel. Oldřich Kuba, Oikoymenh (Praha, 2006).
- Jean-Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, přel. Petr Horák, Vyšehrad (Praha, 2004).
- Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille*, první kniha, Gallimard (Paříž, 1971).
- Jean-Paul Sartre, „Question de méthode,“ v *Critique de la raison dialectique*, první kniha, Gallimard (Paříž, 1960).
- Jean-Paul Sartre, „Transcendence ega,“ přel. Jakub Čapek, v *Vědomí a existence*, Oikoymenh (Praha, 2006).

- Jean-Paul Sartre, „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité“, v: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, ed. Vincent De Coorebyter, Vrin (Paříž, 2003).

Sekundární literatura – monografie:

- Rudolf Bernet, *Conscience et existence*, Presses Universitaires de France (Paříž, 2004).
- Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Presses Universitaires de France (Paříž, 1994).
- Natalie Depraz, *Transcendence et incarnation*, Vrin (Paříž, 1995).
- Nicolas De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge University Press (New York, 2009).
- Jean-Francois Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Presses Universitaires de France (Pražiž, 2005).
- Christian Lotz, *From Affectivity to Subjectivity*, Palgrave Macmillan (New York, 2007).
- James Mensch, *Husserl's Account of our Consciousness of Time*, Marquette University Press (Wisconsin, 2010).
- *Co je Fenomén?*, ed. Karel Novotný, Pavel Mervart a Oikoymenh (Červený kostelec a Praha, 2010).
- Karel Novotný, *O povaze jevů*, Pavel Mervart (Červený Kostelec, 2010).
- Arthur David Smith, *Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge (New York, 2003).
- Kenneth Thomson a Margaret Thomson, *Sartre: Life and Works*, Facts On File Publication (New York, 1984).
- Dan Zahavi a Shaun Gallagher, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge (New York, 2008).
- Dan Zahavi, *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, The MIT Press (Cambridge, Mass., 2005).

Sekundární literatura – články:

- Robert Bernasconi, „Heidegger and Sartre: Historicity, destiny, and politics,“ v *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, ed. Francois Raffoul a Eric Nelson, Bloomsbury Academic (New York, 2013).
- Rudolf Bernet, „Husserl’s New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts,“ v *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar a Ichiro Yamaguchi, Phaenomenologica 197, Springer (Dordrecht, 2010).
- Vincent De Coorebyter, „Introduction,“ v: Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques*, ed Vincent De Coorebyter, Vrin (Paříž, 2003).
- Natalie Depraz, „Can I Anticipate Myself? Self-Affection and Temporality“, v *Self-awareness, Temporality and Alterity*, ed. Dan Zahavi, Contributions to Phenomenology Volume 34 (Dordrecht, 1998).
- Jacques English, „Les recherches logiques et la découverte de l’intentionnalité,“ v *Lectures de Husserl*, ed. Jocelyn Benoist a Vincent Gérard, Édition Ellipses (Paříž, 2010).
- Klaus Held, „Husserl’s Phenomenological Method,“ přel. Lanei Rodemeyer, v *The New Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press (Bloomington, 2003).
- Josef Matoušek, „Nevolnost. Zpřístupnění nicoty jako konstitutivní prvek lidské existence,“ v *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum MMXIII*, ed. Aleš Novák, Togga (Praha, 2013).
- László Tengelyi, „On Merleau-Ponty’s Debate with Sartre’s Phenomenological Metaphysics,“ v *Corporeity and Affectivity*, ed. Karel Novotný, Pierre Rodrigo, Jenny Saltman a Silvia Stoler, Brill (Leiden, 2013).
- Dan Zahavi, „Self-awareness and affection,“ v *Alterity and Facticity*, ed. Natalie Depraz a Dan Zahavi, Phaenomenologica 148, Springer (Dordrecht. 1998).
- Dan Zahavi, „Inner (Time-)Consciousness,“ v *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar a Ichiro Yamaguchi, Phaenomenologica 197, Springer (Dordrecht, 2010).
- Dan Zahavi, „Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness,“ v *The New Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press (Bloomington, 2003)

Ostatní:

- Aristotelés, *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž, Petr Rezek (Praha, 2008).
- Jan Bouzek, *Umění a myšlení*, Triton (Praha, 2009).
- René Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. Petr Glombíček a Tomáš Marvan, Oikoymenh (Praha, 2010).
- Sigmund Freud, *Výklad snů*, přel. Ota Friedmann, Nová tiskárna (Pelhřimov, 2005).
- Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec, Oikoymenh (Praha, 2008).
- Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Ivan Chvatík, Oikoymenh (Praha, 2001).
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, přel. Jindřich Husák, Svoboda (Praha, 1982).
- Jan Sokol, *Filosofická antropologie*, Portál (Praha, 2008).
- Karel Svoboda, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, přel. Karel Svoboda, Česká akademie věd a umění (Praha, 1944).
- Richard Zika, *Principialita subjektu v souvislosti dějin*, Togga (Praha, 2009).

Rejstřík

- cogito, 25, 27, 46, 49
časovost, 30, 41
Descartes, 25, 67
fenomenologie, 8, 10, 19, 30, 60, 64
Heidegger, 13, 66, 67
Husserl, 1, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67
identita, 7, 34
intencionalita, 10, 17, 33, 54, 62
Kant, 19, 25, 43, 67
konstituce, 1, 5, 10, 12, 20, 21, 26, 29, 35, 37, 38, 40, 42, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 62
monáda, 14, 48, 50, 51
objektivace, 54, 55
předreflexivní sebevztah, 10, 21, 38, 40, 53
redukce, 11, 19, 20, 46, 50
reflexe, 5, 10, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 36, 37, 39, 40, 44, 46, 51, 54, 59, 61, 62
Sartre, 1, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66
subjekt, 14, 46
svoboda, 6, 12, 46, 56, 57, 64, 67
temporalita, 53, 62
vědomí, 1, 5, 7, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 64
vnímání, 23, 26, 27, 29, 34, 35, 50, 54
zkušenost, 20, 21, 26, 47
ἐποχή, 18, 19, 26