

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Pracoviště oboru Německá a francouzská filosofie

**Mgr. Daniel Štěpánek**

**Kořeny existenciální fenomenologie**

**Simone de Beauvoir**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: **doc. Mgr. J. Fulka, Ph.D.**

Praha 2016

## **Prohlášení**

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

V Praze dne 28. dubna 2016

Daniel Štěpánek

## **Poděkování**

Na tomto místě bych rád poděkoval panu docentu Josefu Fulkovi nejen za to, že svolil s vedením této práce, ale především za to, že usměrňoval realizaci mých myšlenek natolik, aby dostály vymezenému tématu.

## **Abstrakt**

Tématem této práce má být postižení základních inspiračních zdrojů francouzské myslitelky, Simone de Beauvoir. Jak se pokoušíme ukázat, byli způsoby konceptualizace lidské existence, jaké jsou vlastní dílům Georga Wilhelma Friedricha Hegela, Maurice Merleau-Pontyho a Jean-Paul Sartra hlavními ohnisky počínající myšlenkové individualizace existenciální fenomenologie Beauvoir. Proto je i náš výklad orientován na vyzvednutí právě těch motivů, které rozsah oněch inspirací ilustrovaly. K tomu se snažíme dospět výkladem první novely Beauvoir, *Pozvané*, v níž se domníváme spatřovat první náznaky jejích pozdějších ústředních témat.

## **Abstract**

The theme of our work is concentrated on basic sources of inspiration of french thinker, Simone de Beauvoir. As we are trying to show, ways of conceptualization of human existence, that are common to works of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Maurice Merleau-Ponty and Jean-Paul Sartre, are main focus stones, on which is being build individualization of existential phenomenological thought of Simone de Beauvoir. Therefore, our interpretation is aimed on making visible those themes, that are most important as ilustrations of these interpretations. To achieve this goal we are using *She Came to Stay*, the first novel of Beauvoir, where we are seeing first manifestations of main themes of her later works.

## **Klíčová slova**

Beauvoir, fenomenologie, tělesnost, svoboda, časovost,

## **Obsah**

### **Abstrakt**

### **Úvod**

1. Důvod
2. Smysl
  - 2.1 Metafyzická novela
  - 2.2 Existenciální fenomenologie
3. Metodika a struktura
4. Zdroje

### **I. Část. Základní obrysy dynamiky: Hegel**

1. Úvod
2. Existenční rozměr sebevědomí
  - 2.1 Úvod
  - 2.2 Existenční dynamika
  - 2.3 Existenční iluze
  - 2.4 Existenční šok
  - 2.5 Existenční nezávislost
  - 2.6 Závěr
3. Existenční vzájemnost
  - 3.1 Úvod
  - 3.2 Lásky jako spjatost
  - 3.3 Vzájemnost vztahu
  - 3.4 Existenční rozdíl
  - 3.5 Závěr
4. Existenční (sebe)zpředmětnění
  - 4.1 Úvod
  - 4.2 Existenční zpředměťňování
  - 4.3 Existenční panství
  - 4.4 Existenční rabství
  - 4.5 Závěr
5. Závěr

### **II. Část. Prohloubení dynamiky: Merleau-Ponty a Sartre**

1. Úvod

## 2. Tělesnost

### 2.1 Úvod

### 2.2 Tělesnost situovanosti

#### 2.2.1 Úvod

#### 2.2.2 Tělo a pociťování

#### 2.2.3 Perspektivita

#### 2.2.4 Situovanost

#### 2.2.5 Závěr

### 2.3 Socialita

#### 2.3.1 Úvod

#### 2.3.2 Socialita

##### 2.3.2.1 Perceptivita těla

##### 2.3.2.2 Tělesnost druhého

##### 2.3.2.3 Socialita transcendence

#### 2.3.3 Závěr

### 2.4 Pohled a tvář

#### 2.4.1 Úvod

#### 2.4.2 Pohled a spjatost

#### 2.4.3 Tvář a blízkost

##### 2.4.3.1 Blízký druhý

##### 2.4.3.2 Blízkost

##### 2.4.3.3 Sebereflexe

#### 2.4.4 Závěr

### 2.5 Závěr

## 3. Druhý

### 3.1 Úvod

### 3.2 Masochismus

#### 3.2.1 Úvod

#### 3.2.2 Jednota a odevzdanost

#### 3.2.3 Nerovná vzájemnost

#### 3.2.4 Úzkostný stav

#### 3.2.5 Cizinctví

#### 3.2.6 Závěr

### 3.3 Sadismus

- 3.3.1 Úvod
- 3.3.2 Orientační hledisko
- 3.3.3 Určování smyslu tělesnosti
- 3.3.4 Přivlastňování vůle
- 3.3.5 Centralita
- 3.3.6 Existenciální autorita
- 3.3.7 Odcizování
- 3.3.8 Závěr

#### 3.4 Střet masochismu se sadismem

- 3.4.1 Úvod
- 3.4.2 Vzrůstající pochybování
- 3.4.3 Počínající diferenciací
- 3.4.4 Odtahování v nezávislost
- 3.4.5 Znepřátelení
- 3.4.6 Uvědomění difference
- 3.4.7
- 3.4.8 Závěr

#### 3.5 Závěr

#### 4. Závěr

### **III. Část. Vyvrcholení dynamiky: Beauvoir**

#### 1. Úvod

#### 2. Časovost

##### 2.1 Úvod

##### 2.2 Existenční časovost

###### 2.2.1 Úvod

###### 2.2.2 Časovost cogita

###### 2.2.3 Časovost bytí-pro-sebe

###### 2.2.4 Závěr

##### 2.3 Existenční okamžikovost

###### 2.3.1 Úvod

###### 2.3.1 Tělesnost a smysluplnost

###### 2.3.2 Rozpoložení tělesnosti okamžikovosti

##### 2.4 Závěr

#### 3. Svoboda

### 3.1 Úvod

### 3.2 Merleau-Ponty a Sartre

#### 3.2.1 Úvod

#### 3.2.2 Merleau-Ponty

#### 3.2.3 Sartre

#### 3.2.4 Závěr (Srovnání)

### 3.3 Existenční svoboda

#### 3.3.1 Úvod

#### 3.3.2 (Gerbert)

### 3.4 Závěr

## 4. Závěr

## **Závěr**

## **Bibliografie**



## Úvod

### 1. Důvod

Simone de Beauvoir je autorkou množství knih, ať už beletristického či rigorózně filosofického rázu. Zatímco *Druhé pohlaví*, *Etika rozporuplnosti* či *Brigitte Bardot: syndrom Lolity* nachází silnou intelektuální odezvu, je *Pozvaná*, její beletristická prvotina, mající vypovídající hodnotu hned na několika rovinách, často opomíjená. Jedním z důvodů může být, že je pro interprety náročnou. Od každého vyžaduje jako nezbytný předpoklad trojí: uchopit atmosféru, v níž byla vytvářena, zohlednit vliv každodenního myšlenkového střetávání s filosofickou elitou tehdejší Paříže, a porozumět vývoji, kterým sama autorka prošla. Jen touto cestou si může jakýkoliv interpret dělat naději, že jeho snaha ozřejmit hloubku prvotiny, jež je ústředním dílem de Beauvoir, nevyjde naprázdno.

Nyní jsme se dotkli závažné premisy: *Pozvaná* jakožto ústřední dílo Simone de Beauvoir. Je tomu tak skutečně, vezmeme-li v úvahu, že to bylo teprve *Druhé pohlaví*, publikované o šest let později, co vzbudilo pozornost? Jak jsme již naznačili, budeme se pokoušet odhalit *filosofickou hloubku* myšlení Beauvoir, přičemž si nedovedeme představit lepšího výchozího bodu pro splnění daného cíle než prvního díla zkoumané autorky, protože je to právě *Pozvaná*, ve kterémžto je možné nalézt myšlenkové nárysy a skici témat, jež budou napomáhat utváření struktury *Druhého pohlaví*. A co je důležitější, zatímco *Druhé pohlaví* je cíleno na existenciální výklad ženství a postavení ženy v rámci společnosti, *Pozvaná* umožňuje prostřednictvím dynamiky jak tří hlavních postav, tak i těch zbylých vedlejších nahlédnout do oněch momentů, jaké jsou pro Beauvoir filosoficky nejvýznamnější.

### 2. Smysl

#### 2.1 Metafyzická novela

Přístupovat k dílům Simone de Beauvoir vyžaduje především, aby interpretační úzus přístupujícího byl otevřený specifické metodě, s níž je každé z nich napsané. Je třeba si uvědomit nakolik je obecně v každé beletrii obsažena hlubší myšlenková struktura, díky níž je nejen vývojový proces jednotlivých postav, ale dokonce i proměna jejich charakteru vlivem událostí, jimiž je nechají autoři čelit, základem pro správný, tzn. vůči autorovým očekáváním odpovídající způsob přístupu k textu, v rámci něž se vše udává. Tak proto jen v případě, že budeme schopni správně přistoupit k *Pozvané*, budeme si moci činit naději na její uchopení v ohledech, které jsme si v tématu naší práce stanovili.

Metoda, jež je vlastní *Pozvané*, a kvůli níž musíme zvolit takový přístup, kterým se co možná nejlépe adaptujeme na myšlenkovou strukturu Beauvoir, je obecně nazývaná *metafyzickou novelizací*. Pod tímto spojením se skrývá překročení hranice, jež obvykle odděluje novelizátory od filosofů - spojení, se kterým sama Beauvoir pracuje v článku z roku 1946, *Littérature er metaphysique*. Beauvoir tuto hranici překračuje

přesvědčením, že ačkoli se novela pokouší prozkoumat dvojznačnost jednotlivce z "masa a kostí" v nějaké situaci, a filosofický systém se snaží vyjádřit abstraktní pravdu lidské existence, míří metafyzická novela na propojení obojího.<sup>1</sup>

Podobným směrem v náhledu na *Pozvanou* postupuje i výklad Merleau-Pontyho v článku z roku 1945, ve kterém jeho autor zastává tezi o rozrušení hranic mezi literaturou a filosofií na konci 19. století, díky čemu se mohly vyvinout nové způsoby vyjádření, které se později etablovaly jako nezbytné součásti francouzského existencialismu. Merleau-Ponty proto tvrdí, že nový rozměr vyjádření, který se setřením oněch hranic etabloval, se zabývá určitým postojem vůči světu, jehož jsou literatura a filosofie pouze odlišnými způsoby vyjádření.<sup>2</sup>

Co tedy činí novelu skutečně metafyzickou je, že prozkoumává dějinný a časový rozměr žité lidské zkušenosti, která nemůže být plně zachycena a vyjádřena striktně filosofickým textem, založeným na abstrakcích.<sup>3</sup>

## 2.2 Existenciální fenomenologie

Myšlení Simone de Beauvoir nemůže být definováno prostřednictvím některého z "ready-made" směrů, kterými bychom uzavřeli její díla do konkrétních, vybranému směru odpovídajících kategorií, jimiž by bylo možné dojít k porozumění šířce a hloubce jejích myšlenek a jejich následné artikulaci.<sup>4</sup>

Jak se bude snažit naše práce ukázat, Beauvoiriho myšlení má silně blízko jak k existencialismu, tak k fenomenologii. Zatímco prvním ovlivnil Beauvoir Sartre, druhým Merleau-Ponty. Protože ale jsou na určité úrovni oba existencialisty, stejně jako fenomenology, je nejprve třeba vyjasnit rozdíl, jaký panuje mezi oběma Francouzi. Sartrovo *Bytí a Nicota* je vypracováno skrze fenomenologickou ontologii, v rámci níž je důraz kladen na strukturní momenty vědomí. V důležité diferenci k Sartrovi se Merleau-

---

<sup>1</sup> V *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction* tvrdí obdobně i jeho autoři, Edward a Kate Fullbrookovi, kteří říkají, že "in *Littérature et métaphysique* Beauvoir treats "metaphysics" and "philosophy" almost synonymously".

<sup>2</sup> Viz. M. Merleau-Ponty, *Metaphysics and the Novel*.

<sup>3</sup> Opět, Fullbrookovi zastávají stejné stanovisko k postoji Beauvoir: "The ethical principle which Beauvoir demands of philosopher-novelists, namely that the results of their research should not be predetermined, is indeed cognate with the professional codes of the laboratory scientist." Viz. E. Fullbrook - K. Fullbrook, *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction*, s. 42.

<sup>4</sup> Fullbrookovi taktéž poukazují na odmítání předpojatosti danými způsoby přístupu ke světu, jaké je vlastní Beauvoir: "The validity of a scientific law is based on the series of experiments which have established it and which it summarizes. Beauvoir insists that, in a similar manner, the collection of singular experiences examined by the philosopher-novelist and/or essayist is the only legitimate foundation for metaphysical truth. Moreover, just as the ethically rigorous sciences continue to confront established laws with new and more sophisticated empirical data, so too the philosopher must continue to appraise her general philosophical propositions against the results of fresh applications to concrete existence." Viz. Tamtéž.

Ponty ve *Fenomenologii vnímání* zabývá tělesností, soustředíc se na tělesnou spjatost vědomí se světem. S ohledem na tyto odlišnosti ve způsobech tematizace je možné v dílech Beauvoir vidět pokusy o syntézu obojího v různé míře v závislosti na zkoumaném. Domníváme se však, že na obecnější úrovni je možné "zaškatulkovat" povahu jejích metafyzických novel jako *existenciální fenomenologii*.

Podobný názor zastává i Eva Gothlin, která ve své studii *Simone de Beauvoirs Existential Phenomenology and Philosophy of History*<sup>5</sup> hovoří o blízkosti, jíž Beauvoir má k Heideggerově pojetí mit-sein jako tomu z bodů, ve kterém se vzdaluje Sartrovi a jeho *Bytí a Nicotě*, protože "ačkoli v *Pour une morale de l'ambiguïté* Beauvoir souhlasí se Sartrem, že člověk je "désir d'être" (touha po bytí), nepřejímá jeho pesimistický pohled na lidský stav jako na "passion inutile (zbytečná vášeň)."<sup>6</sup> Dle Gothlin je člověk nejen touhou po bytí, která nemůže být nikdy naplněna, ale i touhou "dévoiler l'être" (odkrývat bytí), která není nikdy zbytečná ani marná. Heideggerovská inspirace má být patrná i v tom, že Beauvoir spojovala odkrývání s autenticitou a vzájemností.

V naší práci se však heideggerovskými aspekty jejího vymezení se vůči Sartrovi a Merleau-Pontymu zabývat nebudeme. Spíše se zaměříme na hegelovské aspekty, kterých je v celé *Pozvané* tolik, že jejich nezohlednění by zkreslilo samotné vyznění celé novely. Přestože je kniha uvozena slavným citátem z *Fenomenologie ducha*, ve kterém se hovoří o usilování o smrt druhého, s čím na první pohled koresponduje konec knihy, kdy jedna z hlavních postav "usmrtí" druhou, budeme se s pomocí jiných pasáží z Hegela snažit poukázat na možnost odlišného výkladu, vůči němuž by byl onen první pohled naprostým protikladem.

### 3. Metodika a struktura

Metodika této práce, do níž máme nyní čtenáře uvést, je svérázná. V jednotlivých částech, jejichž strukturu zanedlouho představíme, postupujeme způsobem filtrace: po pečlivém přečtení *Pozvané* jsme stanovili strukturu, z hlediska jejichž témat se snažíme vyzvednout patřičné pasáže tak, abychom je zasadili do rigoróznějších kontextů (tvořených ústředními tématy tehdejší francouzské fenomenologie) a dosáhli tím nakonec systematictějšího výkladu.

Jelikož je v tomto metodickém způsobu přítomno velké nebezpečí vynechání či dokonce zkreslení jednotlivých vývojových stupňů vztahů mezi postavami, na nichž je *Pozvaná* založena, přistupujeme k těm dialogům, jež považujeme za filosoficky několika úrovně, několikrát z různých úhlů pohledu tematizace. To znamená, že musíme dopředu čtenáře upozornit na operování se stejnými pasážemi v jiných myšlenkových kontextech, což může být únavné, nicméně z hlediska vyvarování se zkreslování je tento postup nezbytným. Jen tak můžeme doufat, že systematické uchopení přítomných témat bude co možná nejprecizněji realizovatelné.

---

<sup>5</sup> E. Gothlin, *Simone de Beauvoirs Existential Phenomenology and Philosophy of History*, in: W. O'Brien - J. Golomb (eds.), *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 46.

Naše práce je rozčleněna do tří částí. V první části, nesoucí název *Základní obrysy dynamiky: Hegel*, se zabýváme hegelovskými motivy, jež je možné - jak se alespoň domníváme - v *Pozvané* nalézt. Především jde o tři tematické celky: Existenční rozměr sebevědomí, Existenční vzájemnost a Existenční (sebe)zpředmětnění. Tyto tři celky se pokoušíme nahlížet srovnáním motivů *Fenomenologie ducha* a *Základů filosofie práva* se základním vývojem vztahů jednotlivých postav *Pozvané*.

Druhou část, nesoucí název *Prohloubení dynamiky: Merleau-Ponty a Sartre*, soustředíme na témata stýkající se s myšlením obou francouzských fenomenologů. Vzhledem k jejich vzájemné odlišnosti se pokoušíme o výklad těch momentů myšlení a chování postav *Pozvané*, jež by nám umožnily uchopit fenomenologickou rovinu této beletristické prvotiny co možná nejkonzistentněji. Zvláště zřetelnými se ukazují být témata tělesnosti a vztahu k druhému, jež nahlíženy z hlediska *Fenomenologie vnímání* a *Bytí a Nicoty* mohou ukázat hlubokou obeznámenost de Beauvoir s myšlením svých přátel, které však dokázala precizně uchopit a rozvinout způsobem sobě vlastním.

Poslední část jsme věnovali specifickému postoji, který se domníváme, že de Beauvoir vůči Merleau-Pontyho a Sartrově tematizaci zastává. Proto se pod názvem *Vyvrcholení dynamiky: Beauvoir* zabýváme třemi momenty chování hlavních postav, a to časovostí, svobodou a odpovědností.

#### 4. Zdroje

Prameny této práce tvoří literatura jak primární povahy, tak té sekundární. Hlavním primárním zdrojem je *Pozvaná*, dílo vytvořené mezi lety 1939 a 1943, které je nejen prvotinou de Beauvoir, ale rovněž i cenným zdrojem protnutí vlivu myšlení Merleau-Pontyho a Sartra, kteří v této době vytvářely svá nejvýznamnější díla. Vedle *Pozvané* v našich výkladech zohledňujeme i deníky a korespondenci de Beauvoir, která byla díky neuvěřitelně pečlivé práci Margaret A. Simons nalezena, utříděna a nedávno i vydána v souborech *Diary of a Philosophy Student* (Volume 1, 1926-1927) a *War-time Diary. Letters to Sartre* uspořádal a vydal Quentin Hoare.

Sekundární zdroje, z nichž v této práci vycházíme, jsou tvořeny dvěma částmi. První se skládá z (kolektivních) monografií. V tomto směru jsou významnými a podnětnými autory Kate a Edward Fullbrookovi, kteří na filosofickou problematiku děl Simone de Beauvoir publikovali společně několik titulů, z nichž jsou zvláště užitečnými *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction* a *Sex and Philosophy*. Obě díla, pocházející z roku 2008, umožňují získat základní vhled do hlavních témat a jejich utváření prostřednictvím společné cesty de Beauvoir a Sartra. Z hlediska naší práce je velice důležitým zdrojem kolektivní monografie z roku 2001 *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, editovaná Wendy O'Brien a Lestrem Embree. Starším, přesto stále v určitých momentech aktuálním zdrojem vzájemných životních setkání, a tím i možných myšlenkových styčných bodů, představuje dílo Axela Madsena *Hearts and Minds: The Common Journey of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*. Spíše okrajovým zdrojem této práce je kolektivní monografie *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, jejíž editorkou je Margaret A. Simons. Je to právě tato autorka, kdo v bádání stran myšlení de Beauvoir učinil nejdůležitější kroky. Simons totiž v

sedmdesátých letech realizovala řadu významných rozhovorů se samotnou de Beauvoir, které daly podnět k hlubšímu náhledu na její díla. Díky práci Margaret A. Simons tak mohly být na konci devadesátých let, a především pak v předcházejícím desetiletí, rozvinuty pokusy o filosofické interpretace myšlení de Beauvoir. Z tohoto hlediska se tak ukazuje významným zdrojem další kolektivní monografie, za níž stojí Margaret A. Simons, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*, z roku 2006. O dva roky dříve vydané dílo *The Legacy of Simone de Beauvoir*, editované Emily R. Grosholz, je souborem příspěvků mnoha nejvýznamnějších badatelů v oblasti myšlení de Beauvoir. Působivým pokusem o vytyčení spojení a odlišení de Beauvoir a Sartra představuje *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*, kolektivní monografie z roku 2009, vytvořená Christine Daigle a Jacobem Golombem. V menší míře, přesto však pro nás užitečné, jsou využity monografie *The Philosophy of Simone de Beauvoir* (Penelope Deutscher, 2008), *Simone de Beauvoir: Philosophy and Feminism* (Nancy Bauer, 2001), *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony* (Ursula Tidd, 2004), *Simone de Beauvoir* (Ursula Tidd, 2004), *Tete-a-tete: The Tumultuous Lives and Loves of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre* (Hazel Rowley, 2005), *Identity without Selfhood* (Mariam Fraser, 2004).

Druhou část námi použitých sekundárních zdrojů tvoří studie, převážně vydané odborným časopisem *Hypatia*. Přestože se tento časopis soustředí na problematiku genderu, jeho autorky a autoři v něm publikovali řadu velmi zajímavých a podnětných studií, které alespoň částečně přispěly k tematickému rozložení této práce. Namísto rozepisování jednotlivých titulů pouze uvedme nejvýznamnější z jejich autorů: Sonia Kruks, Sara Heinamaa, Sarah Hirschman, Toril Moi, Karen Green, Eva Gothlin, Dorothy Kaufmann, Anne Morgan aj.

**I. část.**  
**Základní obrysy dynamiky:**  
**Hegel**

## 1. Úvod

Debbie Evans ve své studii *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*<sup>7</sup> potvrzuje naši nynější výchozí premisu o vlivu Hegelových myšlenek na některé rysy *Pozvané*, přestože tuto novelu neanalyzuje natolik důkladně, jak by bývalo bylo vzhledem k otázce určitých aspektů vztahů jednotlivých postav z *Pozvané* k pojetí vztahu pána a raba ve *Fenomenologii ducha* záhodno. Evans vnímá především vztah Františky a Xaviery jako ten vztah, kde se dialektika pána a raba rozvíjí.<sup>8</sup>

Jako hlavní obtíž, s níž musí počítat každý, kdo bude chtít vykládat *Pozvanou* prostřednictvím *Fenomenologie ducha*, je vyjádření samotné Beauvoir v *La Force de l'age*, kde říká, že epigraf v *Pozvané*, obsahující citát právě z *Fenomenologie ducha*, vybrala až poté, co začala danou novelu psát. A navíc, Beauvoir podotýká, že samotnou *Fenomenologii ducha* začala číst až v červenci 1940, a že z ní zpočátku ničemu nerozuměla.<sup>9</sup> Nicméně, hlediska zastávaná Margaret A. Simons a Edwardem a Kate Fullbrookovými naznačují, že tato Beauvoirořina vlastní vyjádření jsou přehnaná, a že v době Sartrova příjezdu již měla více než polovinu své novely napsánu, z čehož také vyplývá, že dynamika vztahu, která panuje mezi Františkou a Xavierou (stejně jako ve vztahu mezi Františkou a Petrem), je dynamikou jasně inspirovanou právě Hegelem. Jedním z vysvětlení této obtíže může být, jak tvrdí Evans, Kojev, jehož interpretaci dialektiky pána a raba znala velice dobře a již i později dále rozvíjela, především pak v *Druhém pohlaví*: "Dialektický osud Xaviery, její bezmocnost a dědictví pozice raba budou zrcadlit Beauvoirořiny pozdější analýzy osudu žen a jejich dědictví náročné minulosti v *Druhém pohlaví*."<sup>10</sup>

O důležitosti Kojeva pro pochopení Hegela v tehdejší Francii se ani nemá smysl dlouze rozepisovat. Nicméně, pro pochopení Beauvoirořina chápání a výklad Hegela je

---

<sup>7</sup> D. Evans, *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*, in: Ch. Daigle - J. Golomb, Indiana 2009.

<sup>8</sup> "It first appears in Beauvoirs novel *She Came to Stay*, where the Master-Slave relation is principally re-enacted between the characters of Françoise and Xaviere." Tamtéž, s. 90.

<sup>9</sup> "...Beauvoir maintained that she had barely finished fifty pages of the manuscript by the time Sartre arrived in Paris for a two-week period of army leave in February 1940." Tamtéž, s. 95-6.

<sup>10</sup> "The dialectical destiny of Xaviere, her impotence and inheritance of the Slave position, will mirror Beauvirs later discussion of womens destiny and their inheritance of a heavy past in *The Second Sex*." Tamtéž, s. 94.

třeba říci, že právě Alexander Kojev a ještě Jean Hyppolite právě těmi, kdo měli díky svým spojováním různých aspektů Hegelova myšlení s Husserlovým, Heideggerovým a Marxovým hlavní vliv na vývoj a proměnu postojů jednotlivých postav *Pozvané*. S tímto názorem souhlasí i Eva Gothlin, která ve své studii *Simone de Beauvoirs Existential Phenomenology and Philosophy of History*<sup>11</sup> říká: "Beauvoir nečetla Hegela skrze Sartrovu interpretaci, nýbrž spíše skrze Kojevovu. To znamená, že Hegel je čten jako filosof historie, což Beauvoiriňe myšlení poskytuje dějinný rozměr, který Sartrova raná filosofie postrádá."<sup>12</sup> Dle Gothlin tak spočívá přední důležitost Hegela pro Beauvoir v jeho konceptu dialektického vývoje dějin, vývoje, který je původně uskutečňován konfliktem a útlakem mezi pánem a rabem. Tento konflikt je poté převeden na pojetí ženy v rámci jejího dějinného postavení ve společnosti. V tomto hledisku dochází Gothlin k mínění, že ženy byly po dlouhou dobu "absolutními druhými", jelikož nebyly účastny ani na boji o uznání, ani na produktivním jednání.<sup>13</sup> Proto v Beauvoiriňe výkladu boje o uznání rozlišuje mezi dvěma způsoby vztahu: mezi muži a mezi mužem a ženou.<sup>14</sup> Domníváme se, že toto rozlišení, které Gothlin vyvozuje z některých kapitol *Druhého pohlaví*, je v určité pozměněné podobě aplikovatelné i na *Pozvanou*, totiž když namísto prvního způsobu vztahu dáme vztah mezi ženami. Díky tomu bude možné pochopit odlišnost vztahu Františky k Petrovi od jejího vztahu ke Xaviěře.

Ať už díky Kojevově interpretaci, či díky četbě samotné *Fenomenologie ducha*, Beauvoir založila hlavní charakterové znaky Xaviery na charakteru rabství, a to především v aspektu ztracenosti (lostness/déleissement) ženy, chápané jakožto druhé (the Other): "Zatímco ve *Fenomenologii ducha* je boj na smrt představen jako boj mezi dvěma mužskými vědomími, jde v Beauvoiriňe novele o boj mezi dvěma ženskými vědomími, kde Františka hraje roli ctihodného mužského "pána"."<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> E. Gothlin, *Simone de Beauvoirs Existential Phenomenology and Philosophy of History*, in: W. O'Brien - L. Embree, *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer 2001.

<sup>12</sup> "Beauvoir did not read Hegel through Sartres interpretation, but rather through that of Kojève. This means that Hegel is read as a philosopher of history, which provides Beauvoirs philosophy an historical dimension, that Sartres early philosophy lacks." Tamtéž, s. 50.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>15</sup> "Whereas in the *Phenomenology* the struggle to the death is portrayed as a struggle between two male consciousnesses, in Beauvoirs novel the struggle is between two female consciousnesses, with Françoise



Vzhledem k tomuto budeme i my ve své snaze vyložit dynamiku mezi všemi třemi hlavními postavami postupovat prostřednictvím vymezení základních charakterových znaků, díky nimž se Františka, Xaviera a Petr postupně více a více zaplétají do pansko-rabovské vztahové závislosti a uzavřenosti. Vedle motivu pána a raba nacházíme v *Pozvané* ještě další hegelovské motivy, které se pokusíme společně s již řečenými vyložit prostřednictvím tří oddílů, v nichž se budeme věnovat jednotlivým krokům v rámci vztahové vzájemnosti mezi hlavními postavami novely. Konkrétně pak půjde o kroky, jimiž postavy směřují k hlubší reflexi jak světa okolo sebe, tak i sebe samotných jako v něm se nacházejících - to znamená existujících. Proto jsme jednotlivé oddíly v myšlenkové návaznosti na proces reflektivní konstituce sebevědomí ve *Fenomenologii ducha* nazvali Existenční rozměr sebevědomí, Existenční vzájemnost a Existenční (sebe)zpředmětnění.

## 2. Existenční rozměr sebevědomí

### 2.1 Úvod

V tomto oddílu se budeme zabývat konstitucí sebevědomí. Zvláště se zaměříme na ty momenty sebereflexe jedné z hlavních postav *Pozvané*, Františky, v nichž je možné nalézt silnou blízkost k momentům konstituce sebevědomí ve *Fenomenologii ducha*. Důvodem, pro který chceme postupovat v následujících kapitolách takto, je naše přesvědčení o obsaženosti právě hegelovských motivů v některých odstavcích, v nichž je probírána z prvního pohledu Františčina sebereflexe.

Tento oddíl rozdělujeme na čtyři kapitoly, v nichž se pokoušíme odhalit čtyři kroky, jimiž je sebereflexe ve vědomí uskutečňována, a které, jak alespoň myslíme, jsou nalezitelné jak v *Pozvané*, tak ve *Fenomenologii ducha*, byť jen v implicitní podobě. Tyto kroky uchopení vlastní existence prostřednictvím vztahu vědomí k sobě jsme nazvali: dynamikou, iluzí, šokem a nezávislostí, přičemž jsou to právě tyto kroky, co je základem nabytí sebe sama jakožto uvědomělé, tzn. sebe sama si uvědomující a k sobě se proto i vztahující existenci.

---

playing the role of the honorary male "master"." D. Evans, *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*, s. 95.

## 2.2 Existenční dynamika

Vyjděme z první kapitoly *Pozvané*, v níž se Františka, procházející nejrůznějšími kouty svého důvěrně známého pařížského divadla, vydává vstříc působení noční osamocení. "Netoužila ani tolik po whisky, spíše ji přitahovaly černé chodby. Když v nich nestála, pak vůně prachu, pološero a zoufalá opuštěnost neexistovaly pro nikoho, vůbec neexistovaly. Ale teď tu byla. Červeň běhounu prorážela přítímím jako nějaká nesmělá noční lampička. Františka měla tu zvláštní moc, že svou přítomností vytrhávala věci z jejich neuvědomění, dodávala jim barvu a vůni. Sešla o patro níže a strčila do dveří vedoucích do sálu. Jako by jí bylo svěřeno nějaké poslání, musela přimět k existenci ten pustý sál plný noci. Železná opona byla spuštěna, zdi byly cítit čerstvým nátěrem. Křesla z červeného plyše byla seřazena, netečná, v očekávání. Před chvilkou ještě křesla nečekala na nic. Ale teď tu byla ona a křesla k ní natahovala svá opěradla...Jen ona sama vybavovala smysl z těch opuštěných míst, z těch spících předmětů. Byla tam a ony jí patřily. Svět jí patřil."<sup>16</sup> Učinit z takto popsání osamocení východisko našich úvah je opodstatněno *existenční dynamikou*, k jejímuž rozvíjení a explicitnímu uchopování právě v daném způsobu osamocení dochází. Z dané pasáže je totiž patrné, že noční osamocení, jíž se Františka oddává, v ní probouzí silnější uvědomování si sebe samé jakožto vnímající bytosti - to znamená jako bytosti, k níž se ve vnímání svět obrací a v kterémžto vnímání - právě proto, že je vnímáním něčeho jako něčeho - se svět stává odezvou této vnímající existence.

O čem je zde jako o východisku řeči dojde jasnějšího vyjádření, podíváme-li se na onu existenční dynamiku skrze rigoróznější popis způsobu její konstituce, jenž ve své *Fenomenologii ducha* podal Hegel: "Mezi nesčetnými rozdíly, které se přitom vyskytují, shledáváme všude tu hlavní rozlišnost, že se v ní totiž ihned z čistého bytí vymykají obě již uvedená "toto", totiž "tenhle" jakožto já a "toto" jakožto předmět."<sup>17</sup> A: "Reflektujeme-li o tomto rozdílu, pak se ukazuje, že ani jedno, ani druhé není jen bezprostředně, ve smyslové jistotě, nýbrž zároveň jako něco zprostředkovaného, já mám jistotu prostřednictvím něčeho jiného, totiž věci: a věc je ve způsobu jistoty prostřednictvím něčeho jiného, totiž prostřednictvím já."<sup>18</sup> Oba popisy poukazují na dva kroky, jež jsou nezbytné k navázání vztahu vědomí k sobě samému, a tím i k vytvoření

---

<sup>16</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 8.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 106.

<sup>18</sup> Tamtéž.

toho, co Hegel nazývá sebevědomím. Prvním krokem je rozlišení mezi reflektováním vnitřního a reflektováním vnějšího, resp. mezi vědomím sebe a vědomím něčeho mimo sebe. Druhým krokem, který je však bytostně spjatý s prvním, je podmínění vědomí sebe prostřednictvím vědomí něčeho mimo sebe. Tímto procesem dynamiky, s níž je spjatá každá existence, mající schopnost reflektivního vztahu k sobě, se artikulačně ustavuje a jako takové i etabluje sebevědomí v konkretizaci určité podoby.

### 2.3 Existenční iluze

Z Hegelova úvodního popisu procesu vědomí, jež se obrací k sobě tím, že se obrací k něčemu jinému, vychází jasně a zřetelně najevo spjatost mezi vnímáním a vnímaným, kdy pro uchopení existence jednoho je zapotřebí uchopení existence druhého. A nejen pouhé uchopení existence obojího, nýbrž přímo k sobě se navzájem vztahující a jedno druhé prostupující (a tím i podmiňující) existence. Teprve díky tomuto neustálému vzájemnému prostupování, této existenční dynamice, může vnímající vnímat sám sebe jako vnímajícího a něco vnímaného jako jím samým vnímané. Vnímání se tak stává dosvědčením skutečnosti vlastní existence, dosvědčením, které je právě ve chvílích podobných výše ilustrované noční osamocenosti natolik přesvědčivým, že až ve vnímajícím může vyvolat iluzi, že ten je díky svému vnímání zdrojem existence vnímaného. Tato *existenční iluze* však dojde projasnění, a tím i roztržité v okamžiku, kdy se vnímané začne vymykat hranicím, do něhož je vnímající jakožto je vnímající vsadil.

Na příkladu Františčina vnímání vlastní osamocenosti v osamoceném prostředí nočního divadla se právě tento moment roztržité existenčních iluzí ukazuje v jejím popisu reflektivního zaměření vědomí na věci Františku obklopující, kdy se zaměření v této podobě stává upozaděním vědomí sebe samé jakožto tyto věci vnímající: "Sedla si na lavičku, nebe černě zářilo nad kaštany. Člověk si připadal jako uprostřed klidné podprefektury. V té chvíli nelitovala, že Petr není u ní, protože byly radosti, které v jeho přítomnosti nemohla poznat: všechny radosti samoty. Ztratila je už před osmi léty a občas nad tím pociťovala cosi jako výčitku. Svezla se na tvrdé dřevo lavičky. Na asfaltovém chodníku zazněl rychlý krok. Ulicí projelo nákladní auto. Byl tu hluk pohybu, sebe, váhavé listí stromů, růžová okenice v černé fasádě. Ale nebylo už Františky. Nikdo už nikde neexistoval. Františka vyskočila. Bylo zvláštní stát se opět něčím, a právě ženou, ženou, která spěchá, protože ji čeká naléhavá práce, a tenhle

okamžik byl jen okamžikem jejího života jako všechny ostatní."<sup>19</sup> Popisem procesu koncentrace reflexe vnímaného na úkor Františky jakožto vnímajícího, kdy je toto upozadování vedeno umenšováním reflektující v jejím obratu k sobě, vede tuto reflektující k existenčnímu šoku z možnosti rozmělnění se ve vnímaném, kteréžto rozmělnění je hrozbou ztráty sebe sama.

## 2.4 Existenční šok

O existenční iluze je vnímající připraven tehdy, kdy ho vnímané samo pohlí. Oprostit sebe sama od vědomí sebe sama a nechat se unášet vnímaným až k nejzazším hranicím vnímání samotného vyvolá v určitém bodu ve vnímajícím šok. Tento *existenční šok* je způsoben vědomím samým, jež se v posledním bodu vycházení ze sebe sama na linii vedoucí ke vnímanému zachvělo z možnosti ztráty sebe sama jako vnímajícího, tj. jako toho, kdo vnímanému dává existenci skrze sebe jako vnímajícího a tak ho jako existujícího ustavující prostřednictvím svého vnímání jeho samého.

Vyvarovat se takového existenčního šoku je možné jen takovým způsobem přístupu k sobě sama, v němž nacházím sebe sama jakožto vnímajícího, za zdroj existence vnímaného, díky čemuž mohu vnímané učinit na sobě jako vnímajícím závislým, protože mnou jako vnímajícím vnímané podmíněným. Právě touto cestou upevnění víry ve vlastní existenci se vydala i Františka, jak sama popisuje: "Dřív jsem bývala zoufalá, když jsem si představila, že nepoznám nikdy víc než malý kousek světa...Já jsem teď klidná, protože jsem dospěla k přesvědčení, že ať jdu kamkoliv, ostatní svět se přemísťuje se mnou."<sup>20</sup> Ostatním světem, který se má přemísťovat spolu s Františkou, je míněno přemístění vnímaného, jež má pro je vnímajícího význam upevnění vědomí sebe sama prostřednictvím vědomí něčeho mimo sebe. Existenčním šokem, jímž jsou setřeseny existenční iluze, dochází k obratu v podmíněnosti spjaté s existenční dynamikou. Zatímco v obou krocích, popsáných výše Hegelem, bylo vnímané tím, co podmiňovalo vnímajícího, došlo v sebevědomí díky tomu, že je vnímajícím, k přesvědčení se o vlastní nadřazenosti a tím i k upadnutí v iluzi, že vnímané je na vnímajícím závislé. Jakmile však byl vnímanému dán ve vědomí neomezený prostor, ocitlo se sebevědomí v nebezpečí ztráty sebe sama, kvůli čemuž

---

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 68.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 11.

reagovalo opětovným uvědoměním si vlastní podmíněnosti vnímaným. Proto sebevědomí musí napříště respektovat svou omezenost stejně jako omezenost podmiňujícího. Díky tomu dochází k nabytí určité paradoxní formy závislé nezávislosti, kdy si je vnímající vědom své závislosti na vnímaném, které mu však současně dává nezávislost tím, že vnímané vyžaduje vnímajícího, aby bylo vnímaným.

## 2.5 Existenční závislá nezávislost

Nebýt přesvědčení o své nezávislosti, která je však *existenční závislou nezávislostí* na vnímaném, jímž vykládá neustálý a neustávající proces existenční dynamiky, musela by Františka čelit nutnosti vypořádat se s myšlenkou nezávislosti vnímaného na sobě jakožto jeho vnímajícím, myšlenkou, která je ve vědomí každého vnímajícího stále přítomna a jako potenciální ohrožení jeho sebejistoty nutí vnímajícího k zachování si způsobů, jimiž vnímané etabluje jakožto své vnímané. Čelit této nutnosti by v praxi vztahu vnímajícího k sobě samému znamenalo nahlížet se za pouhý prostředek, poskytující identitní určení vnímanému, kterýžto prostředek, aby se mohl reflektovat jako něco více než jen prostředek, musel by žít v přesvědčení, že nebýt něj, nebylo by vnímaného jako určitého, konkrétního vnímaného, s těmi a těmi vlastnostmi a určeními.<sup>21</sup>

## 2.6 Závěr

Francoise si je, jakožto vnímající, vědoma toho, že nedokáže v reflexi procesu svého vnímání, v němž se udává existenční dynamika vnímajícího a vnímaného, odlišit vnímání od vnímaného tak, aby mohla nazřít vnímané jinak než jak se podává prostřednictvím jejího vnímání. Tím si zároveň dává na vědomí, že vnímané bude vždy

---

<sup>21</sup> "Zachycuji tedy zprvu věc jako jednu a musím ji udržeti v tomto pravdivém určení, vyskytne-li se v pohybu vnímání něco, co je s tím v rozporu, pak v tom musím poznat svoji reflexi. Ve vněmu se nyní vyskytují též různé vlastnosti, které se zdají vlastnostmi věci, avšak věc jest jedna a o této různosti, kterou by věc přestala být jednou, jsme si vědomi, že připadá nám. Tato věc jest tedy vskutku bílá jen, když působí na naše oko, slaná pro náš jazyk, též krychlová pro náš hmat atd. Úplnou rozdílnost těchto stránek nebereme z věci, nýbrž ze sebe, rozkládají se nám tak pod naším okem zcela odlišným od jazyka atd. Jsme tudíž oním všeobecným prostředím, v němž se takové momenty odlučují a jsou pro sebe. Tím tedy, že považujeme určení bytí všeobecným mediem za svou reflexi, získáváme soběrovnost a pravdu věci, že je jedna." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 114.

vnímat jen jako své vnímané, to znamená jako vnímané po linii svého způsobu vnímání, jež vnímanému dává hranice existence, tvoříce tak existenční mozaiku, v níž jakožto vnímající má Françoise možnost se smysluplně orientovat. V Hegelových popisech můžeme najít odpovídající analogii: "Vědomí tedy shledává tímto srovnáváním nejen, že jeho pojmání pravdy má v sobě rozdíl pojetí a návratu do sebe, nýbrž že naopak pravda sama, totiž věc, se ukazuje tímto dvojitým způsobem. Tím je dána zkušenost, že věc se pro pojmající vědomí představuje určitým způsobem, ale zároveň tento způsob, kterým se představuje, též překračuje a je v sebe reflektována, čili sama o sobě má protikladnou pravdu."<sup>22</sup>

Porozuměním tomuto procesu vnímání vnímaného vnímajícím nabývá Françoise (jakožto vnímající) pochopení stran existenční dynamiky, jež provází její zakotvenost ve světě a přivrácenost k věcem (a lidem) v něm. Tato existenční dynamika se na rovině vědomí projevuje jako smysly se prostředkující sepětí vnímání, resp. vnímajícího s vnímaným, sepětí, jež se uskutečňuje od prvního okamžiku vnímání až po poslední výdech vnímajícího, přičemž uskutečňování samotné této existenční dynamiky není plně v rukou vnímajícího samého, nýbrž je na jeho vůli do jisté míry nezávislé.

### 3. Existenční vzájemnost

#### 3.1 Úvod

Celou knihu *Pozvaná* provází filosoficky specifická partnerská dynamika, jež jakoby z oka vypadla konceptu absolutního ducha, jenž skrze soubor hodnot, formujících vzájemné interakce mezi lidmi, napomáhá utvářet identitu těchto prostřednictvím reflexe jejich vztaženosti k sobě navzájem. Ponecháme-li theologicko-metafyzickou úroveň tohoto pojetí stranou, projevuje se na vztahu mezi Františkou a Petrem právě tato specifická partnerská dynamika, zřetelně formulovaná již ve 2. kapitole těmito Františčinými slovy: "Jsme jen jedna bytost. Žádná událost nebyla skutečně pravdivá, dokud ji nevyličila Petrovi. Vznášela se jen nehybná, neurčitá v jakýchsi mlžných mracích."<sup>23</sup> Františka v nich dává najevo (a to spíše sama sobě, než někomu jinému), co pro ni vztah s Petrem znamená a jak dalece je pro její uchopení

---

<sup>22</sup> Tamtéž.

<sup>23</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 23.

světa, druhých a sebe samé potřebnou ona partnerská artikulace, k níž ve Františčině případu může dojít pouze s Petrem.

### 3.2 Láska jako spjatost

Podobnost pojetí partnerství na vztahu Františky a Petra s Hegelovým pojetím partnerské vztaženosti bude o to důraznější, srovná-li se právě nastíněný způsob sebereflexe Františky jakožto partnerky s Hegelovým konceptem lásky: "Láska je jako taková vědomí mé jednoty s někým jiným, takže pro sebe nejsem izolován, ale získávám své sebevědomí jen tím, že se zřeknu svého bytí pro sebe, a tím, že vím o sobě jako o jednotě s druhým a druhého se mnou."<sup>24</sup> V těchto slovech se zračí důraz, jaký je v Hegelově konceptu kladený na překročení samoty (či izolovanosti) v reflexi sebe jakožto součásti vztahu s druhým.

Toto překročení samoty se však neudává okamžitě, nýbrž je to záležitost postupná, gradující. "Prvním momentem lásky je, že nechci být samostatnou osobou pro sebe a že bych se cítil neúplný a nedokonalý, kdybych jí byl. Druhým momentem je to, že se získávám ve druhé osobě, že v ní mám platnost, a této zase ona dosahuje ve mně."<sup>25</sup> Snaha zbavit se samostatnosti - samostatnosti, která je spjata se samotou - vede první kroky k tomu nabýt samostatnosti pevnější a stabilnější, než jaké je člověk schopen jako pouhé osamělé individuum.

Těmto dvěma krokům odpovídá sebereflexe, již Františka dochází k uchopení sebe samé jakožto partnerky Petra - partnerky, která svou samostatnost chápe jako nabytou skrze vztah s Petrem jako svým partnerem, jenž napomáhá Františčině reflektivnímu sebeuchopení: "Když se o nich nemluvílo, vypadalo to, jako by se vůbec neudály. Vytvářelo to pod skutečnou existencí jakousi podzemní a zahanbující vegetaci, v níž se člověk nacházel sám a kde se dusil."<sup>26</sup>

### 3.3 Vzájemnost vztahu

Beauvoir stejně jako Hegel vidí určitý rozpor, přítomný ve snaze člověka dojít samostatnosti ve vztahu k druhému. Avšak stejně jako pro Hegela, musí i mít v jejím

---

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Základy filosofie práva*, s. 197.

<sup>25</sup> Tamtéž.

<sup>26</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 23.

pojetí daný vztah specifickou podobu - musí být vztahem vzájemným. Proto teprve díky vzájemnosti, jež vztah lásky provází, překonává člověk onen rozpor, týkající se jeho touhy po samostatnosti, takovým způsobem, že se stává více lidským, než před vstupem do tohoto vztahu. "Láska je tudíž nejmohutnější rozpor, který rozvažování nemůže vyřešit, protože neexistuje nic pevnějšího než tato puntualita sebevědomí, jež je negována, a kterou přece mám mít afirmativně. Láska je vytváření a rušení tohoto rozporu zároveň, jakožto rušení je láska mravní jednotou."<sup>27</sup>

Otázka, do jaké míry je možné terminologicky uchopit vztah mezi Františkou a Petrem jako vztah lásky zůstane nezodpovězena. Nicméně, míra podobnosti mezi aspekty, jaké vztahu vzájemnosti dává Beauvoir, a aspekty, které na vztahu lásky popisuje Hegel, je nepřehlédnutelná. Pro Beauvoir i pro Hegela je vztah vzájemnosti natolik bytostným, že spoluutváří reflexivní rovinu vědomí na něm účastných, jak také vysvítá z Františčině završení popisu vlivu Petra na její reflexi: "Neznala už samotu, ale očistila se od té neurčité změti. Všechny okamžiky života, které mu svěřila, jí Petr vracel jasné, uhlazené, dokončené a stávaly se okamžiky jejich života."<sup>28</sup>

Popsaný koncept lásky jako koncept reflexe vztaženosti k druhému se vytváří postupně, přičemž tím, co ho každodenně ustavuje právě jako tento koncept sebereflexe jsou každodenní zkušenosti. Určitá, konkretizovaná podoba vztahu mezi Františkou a Petrem se jejich neustálým střetáváním v divadle i mimo něj natolik silně a hluboce etablovala, že vytvořila tak bytostné vzájemné pouto, jaké jejich víceméně stereotypní každodennost pouze dotvořila. Štěstí, které se Františka domnívala s Petrem neustále prožívat, tak mělo především podobu společných zvyků a - převážně pracovních - prožitků. "Jejich společná únava, jejich úsilí je spojovalo bezpečněji než objetí. Za těch úmorných zkoušek nebylo pro ně okamžiku, který by nebyl aktem lásky."<sup>29</sup> Ve společně sdílených a navzájem prožívaných zážitcích koření emoce, které teprve díky zvyku a v podstatě neproměnlivé stereotypnosti jejich životů přivedli Františku tak blízko k Petrovi.

Předvídatelnost a absence výjimečnosti, s jejichž využitím se veškeré prožitky dostávají pod jeden jediný zorný úhel, tvoří ve Františčině perspektivě smysluplný celek, jímž vnímá každý Petrův pohyb jako svůj vlastní. "Znala každou intonaci Petrova hlasu a každé jeho gesto a uměla je tak přesně odhadnout, že se jí zdálo, jako by

---

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Základy filosofie práva*, s. 197.

<sup>28</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 23.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 29.



tryskaly z její vlastní vůle. A přece se odehrávaly mimo ni, na jevišti. Byl to úzkostný stav. Za každé sebemenší selhání se cítila odpovědná, a přece nemohla ani prstem hnout, aby mu zabránila. Opravdu tvoříme jen jedinou bytost, pomyslela si láskyplně. To mluvil Petr, to se zvedala jeho ruka, ale jeho postoje a slova byly stejně součástí života Františčina jako života jeho. Nebo spíše byl tu jen jeden život a v jeho středu jediná bytost, které se nedalo říci ani on, ani já, ale prostě jen my."<sup>30</sup> Propojenost a spjatost Františky s Petrem vyvolává otázku: Jak se staví k jeho sexuálním avantýrám, když vnímá jejich spjatost i na úrovni tělesné? Výše ve 3. kapitole řekla Alžbětě, že jí pouhá smyslnost nezajímá, ale protože je smyslnost spjata s emocionalitou, jak se ukazuje na jejím vztahu s Petrem, nenalhává si tak, že Petrova individualita, projevující se smyslností s jinými ženami, je něco jiného než Petrova spjatost s Františkou včetně s tím spojené tělesnosti? "A podobně to bylo s jejich životem. Neviděli ho pokaždé pod stejným zorným úhlem. Podle svých nálad, tuh a zálib v něm každý z nich odhaloval jinou podobu, ale přece to byl jeden a týž život. Ani čas, ani vzdálenosti ho nemohly rozštěpit."<sup>31</sup>

Určitou odpověď může být dána právě ve 3. kapitole, kde Františka popisuje svou spjatost s Petrem a blízkost k němu takovým způsobem, z něhož vysvítá, že intimita, jakou s ním prožívá, maže individualitu toho, s kým je prožívána, což může napomoci vynechání všeho "negativního" v rámci charakterizace druhého během reflexe: "Stačilo jen vztáhnout ruku, abyste se ho dotkli, ale právě tato blízkost ho činila neviditelným a člověk si o něm nemohl nic myslet. Nebylo ani jména, které by ho označovalo. Františka mu říkala Petr nebo Labrousse, jen když mluvila s lidmi. Když seděla proti němu, nebo když spolu byli sami, neříkala mu jménem. Byl jí tak důvěrně blízký jako ona sama sobě a stejně nepoznatelný. Cizinec. Snad si o něm mohla aspoň udělat představu."<sup>32</sup>

### 3.4 Existenciální rozdíl

V 6. kapitole *Pozvané* Františka přemítá o Petrovi a jeho odmítání žít okamžikem - uvědomuje si, že zatímco ona si užívá štěstí v jejich vztahu, plynoucí z určité podoby, kterou Petrovi přisoudila, Petr sám se chce neustále někam posouvat, a

---

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 66.

tím i měnit, v čemž Františka spatřuje nebezpečí, že se Petr jednou rozhodne posunout tak daleko, že ji opustí, resp. že mezi nimi vytvoří takový rozdíl, který zpřetrhá všechna pouta spjatosti Františky s ním. Tato linie výkladu je podkreslena odpovídající myšlenkovou úvahou Františky samotné: "V jádře se podobala Alžbětě. Učinila jednou provždy vyznání víry a klidně se spoléhala na dávno překonané samozřejmosti. Bylo by třeba všechno znovu probrat, úplně od začátku, ale to vyžadovalo nadlidskou sílu."<sup>33</sup>

Po všem předchozím přemítání a úvahách si Františka začíná silněji uvědomovat, že její blízcí lidé se k ní mohou chovat nejen navzájem různými způsoby, ale že k ní dokonce mohou zaujmout takový postoj, který by jim manipulovat s ní, resp. že se mohou přetvařovat a že tak i vše, co mohou udělat, učiní s úmyslem manipulovat s druhými pro uspokojení vlastních zájmů. A právě toto si Františka uvědomila i u Petrova chování vůči ní: "Pohlédla na něho nedůvěřivě. Ještě nedávno by si byla prostě pomyslela, že ho to zajímá, a rychle by mu byla všechno pověděla. Když se na ni obracely Petrovy úsměvy a Petrova slova, býval v nich Petr sám. Ale najednou jí připadaly jako dvojsmyslné znaky. Petr je záměrně vytvořil, byl za nimi ukryt a bylo možno jen tvrdit: Říká, že ho to zajímá, a nic víc."<sup>34</sup>

Ve Františčině postoji k Petrovi se tak v 7. kapitole začíná projevovat proměna, a to proměna, spojená se změnou vnímání druhého, který byl dříve součástí Františčiný sebereflexe: "Ještě nedávno, když se na Petra podívala, viděla jeho prostřednictvím celý svět, ale teď viděla jen jeho samého. Petr byl právě tam, kde se nacházelo jeho tělo, jež bylo možno uzavřít do jediného pohledu...Petr ještě opakoval: Jsme jen jedna bytost, a ona přesto objevila, že si žije sám pro sebe. Jejich láska, jejich životy neztratily svůj dokonalý tvar, ale podstata z nich pozvolna unikla."<sup>35</sup> Z této proměny vystupuje silně motiv existenciálního rozdílu, který Beauvoir prostřednictvím Františky jakoby mimochodem nazve odloučením: "Až dosud, kdykoli si pomyslela: Jsme odloučení, zůstávalo toto odloučení ještě jejich společným neštěstím, které je postihovalo oba a které mohli společně napravit. Teď pochopila, že být odloučení znamenalo pro ni, aby toto odloučení prožívala zcela sama."<sup>36</sup>

Právě existenciální rozdíl je podmínkou toho, že si Františka nejen odlišnost vůči dřívější samozřejmosti, s jakou brala svůj vztah k Petrovi, může uvědomit, ale

---

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 134.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 165.

dokonce na ni i Petra samého upozornit, "postěžovat si" mu na to, že projevy lásky, kterou k ní stále proklamuje, jsou nevýrazné: "Ty si to ani neuvědomuješ a mě to už ani nepřekvapuje. Záleží ti tolik na té lásce, že jsi ji uložil do bezpečí mimo čas, mimo život, mimo dosah všeho. Občas na ní s uspokojením pomyslíš, ale co se s ní doopravdy stalo, na to se nikdy nepodíváš."<sup>37</sup> Petr se tomuto emocionálnímu útoku brání odkázáním na jejich štěstí, které se domnívá nalézat ve způsobu, jakým se k sobě chovají, resp. ve vztahu, jaký mezi nimi panuje: "Předně, není pravda, že bych tě nepotřeboval. Nudím se, jakmile tu nejsi, a s tebou se nenudím nikdy, ať se mi přihodí cokoliv, okamžitě myslím na to, abych ti to řekl. Tak je to s námi, jsi celý můj život a dobře to víš. Nebývá kvůli tobě často rozvrácen, v tom máš pravdu, ale to je jen proto, že jsme šťastni. Kdybys byla nemocná, kdybys mi vyváděla hlouposti, byl bych úplně bez sebe."<sup>38</sup> Neukazuje tím ale Petr, že Františku má jen na rozptýlení, že je pro něj jistotou, o níž se nemusí starat? Podobným směrem se vydávají i Františčinu myšlenky: "Já jsem tvůj život, ale víš, dnes večer cítím mnohem silněji, že naše životy jsou tady kolem nás, téměř nám navzdory, a my si je nemůžeme vybrat. Ty si mě už také nikdy nevybereš. Nemáš už svobodu mě milovat."<sup>39</sup>

Uvědomění si ztráty svobody volby je Františce posledním zpečetěním jejího smíření se s Petrovým vztahem s Xavierou, a především s vlivem a důsledky, jaké to bude mít na její vlastní vztah k Petrovi: "Františka cítila, jak se s v ní něco láme, něco v ní zavrávalo. Petr by se snadno zřekl té cesty, netoužil po ní tak moc, ale co potom? K čemu by je to přivedlo? Děsilo ji, že on sám od sebe se proti plánu vůbec nestavěl. Což mu záleželo tak málo na jeho díle? Dospěl už od rozpačitosti k úplné lhostejnosti? Nebylo k ničemu vnucovat mu přelud víry, kterou neměl. K čemu bylo něco pro něho chtít, když to člověk chtěl bez něho a dokonce proti jeho vůli? Rozhodnutí, která od něho Františka očekávala, vyžadovala jeho vůli. Celé její štěstí spočívalo na Petrově svobodné vůli, a na tu právě neměla sebemenší vliv."<sup>40</sup> Františčinu štěstí s Petrem bylo z jejího pohledu upevňováno na základě jejich každodenní vzájemné spolupráce, čemuž se nyní Petr chtěl - alespoň z perspektivy Františky - vzdálit. Protože ho ale ta nechtěla ztratit, rozhodla se dát mu svobodu být i jiným než jen takovým, jakým ho dříve v jejích očích činil její vztah k němu: "Příliš dlouho jej za to, co od něj dostávala,

---

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 167.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 169.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 170.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 179.

milovala slepě. Ale slíbila si, že ho bude milovat pro něj samého až k té svobodě, ve které jí unikal."<sup>41</sup>

### 3.5 Závěr

Ačkoli se to může zdát paradoxním, je ve vztazích mezi hlavními postavami *Pozvané* jasně zřetelná inspirace Hegelovým pojetím vzájemnosti jakožto primárního prostředku konstituce vědomí své samostatnosti.

Jak jsme se pokusili v této kapitole ukázat, vnímání partnerské vzájemnosti s Petrem Františkou je dané její snahou nalézat sebe samu v konkrétní podobě existování, kdy je to právě Petr, prostřednictvím koho Františka nabývá vědomí o sobě samé jakožto určitým konkrétním způsobem existující. Být pro sebe prostřednictvím bytí pro někoho jiného, prostřednictvím svého blízkého druhého, znamená, že se ve své sebereflexi odevzdáváme tomuto druhému do takové míry, že je pouze na něm, co se s naší existencí bude nadále dít a jakým směrem se napříště ve svém existování vydáme. Pro tuto odevzdanost druhému je tak pouze na rozhodnutí tohoto druhého, jak na sebe budeme nahlížet. Jelikož se ale vynacházíme ve světě, ve kterém není pouze tento druhý, s nímž a prostřednictvím nějž existujeme, můžeme nám podobné odevzdání spatřovat i na partnerských vzájemnostech mezi jinými lidmi okolo nás. Reflexe těchto pak může vést i k postupně se odlišující sebereflexi, vytvářející existenciální rozdíl mezi tím, jak jsme se domnívali vidět sebe samé v rámci vztahu s druhým, a tím, jak je tomu "skutečně". Odloučení, kterým je toto provázeno, sice nutně nemusí narušit spojení s druhým, partnerem, avšak dřívější naprosté reflektivní odevzdanosti vázanosti na partnera již obnovitelné není.

Na námi zvoleném příkladu z *Pozvané* je vidět postupná proměna Františčíny vztaženosti k Petrovi na základě jejího postupně se proměňujícího vztahu k sobě samé vzhledem k vztahům těch, kdo jsou jí blízcí, jako je tomu v případě Alžběty či Xaviery. V následující kapitole uvidíme, do jaké míry se tyto proměny dají vyložit jinými aspekty Hegelova myšlení, a tím i ukázat na další motivy myšlení Beauvoir.

## 4. Existenční (sebe)zpředmětnění

---

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 217.

## 4.1 Úvod

Výklad dynamiky vztahu, který panuje mezi Františkou a Xavierou, může být velice snadno nahlížen prostřednictvím dalšího z Hegelových motivů, tentokrát jednoho z těch vůdčích: vztahu pána a raba. V mnoha ohledech je totiž Františčin postoj vůči Xavieře od počátku až po tragické (přestože logické) vyvrcholení v závěru knihy ne-li přímo založen na, pak přinejmenším silně inspirován kapitolou o sebevědomí ve *Fenomenologii ducha*, v níž se Hegel zabývá mj. samostatností a nesamostatností sebevědomí, jež postihuje příznačnými označeními: panství a rabství.

## 4.2 Existenční zpředměťování

Již v první kapitole Beauvoir skrze Františku ukazuje, jakým základním způsobem je možné vnímat druhého člověka, a to konkrétně takového druhého, s nímž nemám blízký, intimní vztah. Takovýto druhý se manifestuje jako součást mého světa - součást mající podobu předmětu: "Mně je jedno, co si o mně lidé myslí...Jejich myšlenky jsou pro mne zrovna tolik jako jejich slova a tváře: předměty, které jsou v mém vlastním světě."<sup>42</sup> Františka zde zcela jasně vyjadřuje určitou nezávislost, kterou cítí, nebo se alespoň domnívá cítit, vůči druhým proto, že tyto druhé nebere pro sebe za tak důležité jako sebe samu, a to díky tomu, že se k druhým primárně chová jako k předmětům, náležejícím jí samé a proto i závislé na ní samé. Z hlediska Hegelova můžeme základ tohoto přístupu k druhému jako k předmětu chápat jako projekci sebe do druhého pro zachování si jistoty sebe samého: "Sebevědomí je zprvu jednoduché bytí pro sebe, soběrovné tím, že všechno jiné vylučuje ze sebe...Co je pro ně jiné, je, jakožto něco postrádajícího bytnosti, znaménkem zápornosti označený předmět. Avšak toto jiné je rovněž sebevědomí...Když takto bezprostředně vystupují, jsou pro sebe ve způsobu obyčejných předmětů...Každé je si zajisté jisto sebou samým, ale nikoli druhým, a proto nemá jeho vlastní jistota o sobě ještě pravdu..."<sup>43</sup>

V tomto myšlenkovém postupu je však třeba přiznat, že takovýto předmětným způsobem se Františce druhý manifestuje poté, co si uvědomila tělesnou perspektivu, která každému druhému náleží, a která není pro Františku jinak zprostředkovaná, než

---

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 155-156.

jen skrze slova a činy tohoto druhého. Z toho je pak možné odvodit, že Františčin postoj projekce zpředmětnění druhého, s nímž nemá blízkost danou vzájemnou spjatostí, může být jen obranou reakcí vůči takto nepostižitelnému druhému člověku, jehož sebevědomí uniká možnosti reflexivního uchopení. I Hegel tento postup "obranné" projekce vědomí ve svém reflexivním vztahu k sobě popisuje: "Pro sebevědomí je jiné sebevědomí, sebevědomí vyšlo ze sebe. To má dvojí význam: za prvé, že se samo ztratilo, neboť se nachází jakožto jinou bytost, za druhé, překonalo tím to druhé, neboť nevidí také to druhé jako bytost, nýbrž sebe samo v druhém."<sup>44</sup>

Do protikladu vůči Františčinu zpředměťujícímu postoji k druhému staví Beauvoir Xavieřin postoj. Xaviera je mladá dívka, nezkušená a neznalá světa a druhých, čemuž odpovídá i její prvotní reakce na každého cizího člověka - Xaviera má strach z lidí. Především však z mužů: "Člověk přitom nesmí mít strach z lidí...Dělám už pokroky. Když se o mne nějaký chlap otře na ulici, tak už nekřičím."<sup>45</sup> Pro tento svůj strach ze světa a lidí v něm, který zde Xaviera popisuje, a proto, že tato mladá, vystrašená dívka nemá žádnou dospělou oporu, žádný vzor, k němuž by mohla vzhlížet a jímž by se mohla nechat vést v usměrňování vlastního dospívání, nachází Františku blízkou a v určitém smyslu i spřízněnou se sebou samou. Tato blízkost se ustavuje postupně, pomalu, ale o to více hlouběji a silněji, díky čemuž může Xaviera na Františčin údiv, že si Xaviera v kavárně nezatančila s námořníkem, a na Františčinu poznámku, že napříště by již mohla, Xaviera zareagovat rezolutním: "Příště zvolím."<sup>46</sup> Již tento zdánlivě nedůležitý moment, ukazuje na Xavieřinu počínající podřízenost Františce, jelikož jasně vypovídá o upřednostnění Františčiných rozhodnutí a přání před svými, a dokonce i před vytvořením svých vlastních. Pro Xaviera je totiž jednodušší převzít postoj a preference toho, koho přijme do svého kroužku blízkých, než si vytvořit postoj vlastní. Nebo je pro ni alespoň jednodušší předstírat, že tento postoj převzala a zaujala, jak ještě uvidíme.

### 4.3 Existenční panství

Po půl roce vzájemného téměř každodenního setkávání popisuje Františka svůj postoj ke Xavieře slovy již jasně vypovídajícími o jejím vztahu k ní: "Také na ni

---

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 154.

<sup>45</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 16.

<sup>46</sup> Tamtéž.

zapůsobilo všechno to laciné pozlátko, ale zejména ji okouzlovalo, že spjala se svým životem tuto malou smutnou bytost, neboť nyní jí Xaviera patřila, jako jí patřil Gerbert. Nic neskýtalo Františce takovou radost jako tenhle zvláštní druh ovládní."<sup>47</sup> Toto ovládní, které si Francoise dle vlastních slov tak vychutnávala, spočívalo v určování smyslu Xavieřiných projevů a významu jejího jednání: "Xaviera sledovala pozorně tanečnici a neviděla svou vlastní tvář, kterou zkrášlila vášeň. Její ruka cítila obrysy šálku, který svírala, ale jen Františka vychutnávala plně obrysy této ruky. Xavieřiny pohyby, její tvář i sám její život potřebovaly Františku, aby mohly existovat."<sup>48</sup> Františka tedy vidí Xaviera jako uzavřenou do jejích vlastních projevů a prožitků, kterým ale teprve ona, Františka, může dát smysl a význam skrze ovládní Xavieřiny.

V duchu Hegelově jde tedy o snahu vnímajícího jakožto sebevědomí překonat odlišnost vnímaného, druhého, jemuž náleží vlastní sebevědomí, proto, aby vnímající nabyl jistoty sebe samého. Podobně jako tomu bylo v první kapitole této práce, kde jsme se zabírali existenční dynamikou a jejím následným procesem vzhledem k vnímanému. Současně je s touto snahou o překonání druhého spojena snaha o překonání sebe sama - o překonání vlastní omezenosti.<sup>49</sup>

Zohledníme-li tuto snahu sebevědomí, ilustrovanou na snaze Františky připoutat k sobě mladší dívku, je možné s trochou nadsázky říci, že veškerá Xavieřina vlastní minulost končí ve chvíli, kdy se na ni Františka podívá: "V tomto okamžiku nebyla Xaviera sama pro sebe nic jiného než chuť kávy, dráždivá hudba, tanec, lehký pocit blaha. Ale pro Františku tvořilo Xavieřino dětství, její dny, nehybné jako stojatá voda, všechno, co si hnusila, románový příběh stejně skutečný jako její jemně modelované tváře. A tento příběh končil právě zde mezi strakatinou čalounů, přesně v té minutě Františčinu života, kdy se Františka obrátila ke Xavieře a pozorovala ji."<sup>50</sup> Františka chápe vše, na základě čeho se formuje Xavieřino vědomí vlastní identity, jako příběh, který právě ona, Františka, ukončuje, aby mohla dát zahájení novému Xavieřinu životnímu příběhu, ve kterém bude její role určována právě Františčiným scénářem.

---

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>48</sup> Tamtéž.

<sup>49</sup> "Musí překonati svou jinakost...za prvé musí směřovati k tomu, aby překonalo jinou samostatnou bytost, aby se tím ujistilo sebou jakožto bytostí, za druhé směřuje tím k tomu, aby překonalo sebe samo, neboť toto jiné je sebevědomí samo." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 154.

<sup>50</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 17.

Síla tohoto přístupu se zračí i v časovém určení ukončení Xavieřina dosavadního příběhu, kdy Františka poměřuje příběh mladší ženy na základě vlastního života.

Na rovině vědomí jde mezi oběma ženami o setkání dvou bytostně odlišných přístupů v reflexi svých životních příběhů, kdy Františka k roli, jíž sehraává ve vlastním příběhu, přistupuje jako k roli samostatného člověka, plně si uvědomujícího svou vázanost na rozhodování o způsobu, jímž bude tento příběh odvíjen. V protikladu k sobě vnímá Xaviera jako člověka, který se pokouší všemožnými způsoby utéct před nutností činit nejen závažná životní rozhodnutí, nýbrž i rozhodnutí stran v podstatě nepodstatných aspektů své každodennosti. Mladší dívka je tak bytostně neschopnou určovat směr uskutečňování vlastního potenciálu, čehož Františka doufá využít.<sup>51</sup>

Důvodem pro tento Františčin přístup ke Xavieře je, že z podoby vztahu, který panuje mezi ní a Petrem, ve Františce stále více narůstá nespokojenost, kvůli čemu cítí stále více i nespokojenost s vlastní identitou, danou právě oním vztahem. Proto Františkou zvolený přístup ke Xavieře jako k člověku nesamostatnému má dát Františce především možnost získat určitou samostatnou, jinými vztahy neovlivněnou identitu jako člověka, který je schopen existovat a rozhodovat o existenci druhých bez Petra jako toho, na koho se dosud primárně obracela pro jeho bytostnou příslušnost k její partnerské identitě. Současně tak nabývá ve svém vztahu k sobě sebedůvěry tím, že bude určovat vztah Xaviery k ní samé.<sup>52</sup>

Xavieřin životní postoj k vlastnímu životu, k sobě samé, lhostejnost, s jakou se staví k nutnosti dát svému životu smysl a cíl, jsou důvodem, pro který Françoise nachází Xavieřinu přítomnost uspokojující. Právě nečinností, existenční pasivitou, s jakou Xaviera ke všemu přistupuje, působí na Františka tak silně, že v ní svým zabředáváním v této nečinnosti vyvolává dokonce půvab: "Bylo trochu nesmýslné trávit tu hodiny takhle bez tance bez hovoru s kýmkoliv, ale když se pro to člověk rozhodl, našel půvab i v tomto jakémsi zabředáváním. Už léta se jí nestalo, aby zůstala takto ztracena uprostřed výparů alkoholu a tabákového kouře a aby sledovala jen své drobné

---

<sup>51</sup> "...jsou to dvě protikladné formy vědomí, jedna je samostatné vědomí, kterému je bytostí bytí pro sebe, druhá vědomí nesamostatné, jemuž je bytostí život čili bytí pro jiné: první je pán, druhé rab." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 157.

<sup>52</sup> "Toto dvojsmyslné překonávání jinakosti je právě tak dvojsmyslným návratem do sebe sama, neboť za prvé získává tím překonáním sebe samo zpátky, za druhé však vrací druhé sebedůvěrou právě tak zpátky jemu samému, neboť bylo pro sebe v jiném, překonává toto jeho bytí v jiném, propouští tedy to jiné opět na svobodu." Tamtéž, s. 154.



sný a myšlenky, jež nikam nevedou... Xaviere vděčila za tuto hodinu a tuto noc. Proč tedy odmítat a nevést do svého života to svěží bohatství, jež se jí nabízelo: malou kamarádku, zcela novou se svými požadavky, zdrženlivými úsměvy a reakcemi, které se nedaly předvídat?"<sup>53</sup> Tímto přístupem, kterým Františka zdůrazňuje nesamostatnost mladší dívky jako její "malost", danou Xaviěřiným upadnutím v proud zbytečné neúčelnosti, ilustrovaný "výpary alkoholu" a "tabákového kouře", si Františka sama pro sebe dává nejsilnější argument pro vnucení nesamostatnosti, a tím i nutné vázanosti Xaviery na sebe - ovlivňovat Xaviěřino jednání, a především její vztah k sobě, bude díky důležitosti, jakou pro ni hrají alkohol a cigarety, až elementárně jednoduché. Tato manipulativní jednoduchost mladší dívky bude Františce umožňovat snázeji reflektovat sebe samu jako samostatnou a svébytnou.<sup>54</sup>

Františka nachází Xaviěřinu zabřednutost a lhostejnost natolik uspokojující, že jí dokonce navrhne přestěhovat se do Paříže. Xaviěřina reakce je - jako ostatně každá její reakce - plná lhostejnosti. Namísto přemýšlení nad budoucností se raději soustředí na přítomný okamžik, v němž je situována spolu s Františkou v tanečním klubu - v klubu, který má však pro Xaviera hlubší význam než pouhé rozptýlení, jako je tomu u Františky. Xaviera chce zůstat v klubu a tančit, protože: "Tady to vypadá přízračně, nemyslíte? Všechny tváře vypadají jako přízraky. Lidé tu zapouštějí kořeny, protože už vůbec nemají sílu se odvléci jinam."<sup>55</sup> Atmosféra klubu, Xavierou popsána jako přízračná, je jí natolik blízkou proto, že sama svým lhostejným postojem, svou existenční pasivitou, nenachází sílu někam se "odvléci", pohnout se některým směrem. Důvodem je, že pohyb vyžaduje cíle, k němuž je uskutečňován, a právě absence cílevědomosti je Xaviěře nejvlastnější, nejbytošnější charakteristikou její pasivity.<sup>56</sup>

Francoise si je tohoto vědoma, a protože nechce přijít o rozptýlení, které jí Xaviera poskytuje, cítí, že musí překonat její odpor: "Musím ji přesvědčit, myslela si Františka. Až do této chvíle rozmluva s Petrem, neurčité noční snění, i sám začátek

---

<sup>53</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 31.

<sup>54</sup> "Pán je vědomí jsoucí pro sebe..., které je vědomím sebe prostřednictvím jiného vědomí, totiž takového, k jehož bytosti náleží, že je sloučeno se samostatným bytím čili věcností vůbec. Pán má vztah k oběma těmito momentům, k věci jako takové, předmětu žádostivosti, a k vědomí, pro něž věcnost je bytostná..." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 158.

<sup>55</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 55.

<sup>56</sup> "...pán je čistá záporná moc, pro kterou věc není ničím, a tedy čisté bytostné konání v tomto poměru, rab však není čisté, nýbrž nebytostné konání." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 159.

jejich rozhovoru byly jen jakousi hrou. Náhle se všechno stalo skutečným. Xavieřin odpor byl skutečný a Františka ho chtěla zdolat...Měla takový dojem, že ovládá Xaviera, že se jí zmocňuje až do její minulosti a do ještě netušených záhybů její budoucnosti. A přece tu byla ta zatvrzelá vůle, o níž se její vlastní vůle tříštila."<sup>57</sup> Jedním z prostředků k překonání Xavieřina odporu jsou Francoise výčitky: "Zklamala jste mě. Myslela jsem, že budete mít odvalu přijmout, co vám navrhuji."<sup>58</sup>

Jiným prostředkem, kterého se Francoise následně chopí, je rozmluva s Xavierou o tom, co by mohla dělat, kdyby se přestěhovala do Paříže: "A co by vás vlastně zajímalo? (Nevím, nic zvláštního. Copak člověk musí nutně něco dělat?) Několik hodin nutné práce se mi nezdá být tak drahým výkupným za vlastní nezávislost. (Nemám ráda smlouvání a ústupky. Když člověk nemůže mít život, po jakém touží, tak ať nežije.) Jenže ve skutečnosti se nikdy nezabijete. A tak by snad bylo lepší, kdybyste se pokusila zařídit si normální život."<sup>59</sup>

Přemlouváním k pokusu zařídit si normální život se Františka pokouší Xaviera nasměrovat k hlubší závislosti na sobě jako normě, již by se Xaviera měla inspirovat a dle níž by měla koncipovat svůj život.<sup>60</sup> To se však Xavieře nezamlouvá. Normální život vidí v kontrastu vůči tomu, na co sama klade důraz - chce takový život, který by vypadal: "Jako když jsem byla malá."<sup>61</sup> Bezstarostnost, odkázanost na druhé, to vše je pro Xaviera úhelným kamenem její existenční pasivity, stojící v protikladu vůči normativním nárokům normálního života: "A přitom bych to dělala jako vaše přítelkyně, počítala bych, kolik skleniček vypiju, a pořád bych se dívala na hodinky, abych přišla příští den včas ráno do práce."<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 32.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>59</sup> Tamtéž.

<sup>60</sup> "Nebytné vědomí jest v tomto uznání pánovi předmětem, který je pravda jeho jistoty sebou samým...v tom, v čem se pán pozvedl ke své dokonalosti, dostalo se mu něčeho docela jiného než samostatného vědomí. Není proň samostatné vědomí, nýbrž naopak nesamostatné, není si tedy jist bytím pro sebe jakožto pravdou, nýbrž jeho pravda je naopak nebytné vědomí a jeho nebytné konání. Pravda samostatného vědomí je následkem toho vědomí rabské." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 159.

<sup>61</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 33.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 34.

Trváním na této protikladnosti, z níž zastává opak, vyvolává Xaviera Františčin odpor.<sup>63</sup> Proto ta nereaguje jinak než přímým útokem, jehož cílem je co nejvíce snížit Xavieřinu podobu vytouženého způsobu života označením této za projev strachu: "Ale nakonec se smiřujete s existencí mnohem ubožejší, než je její. A desetkrát méně svobodnou. V podstatě je to jednoduché, vy máte zkrátka strach. Snad ne ze své rodiny, ale máte strach skoncovat se svými drobnými zvyky, máte strach ze svobody."<sup>64</sup> Františce jde ve snaze uchovat si Xavieřinu přítomnost nablízku tímto svým útokem tak daleko, že bezohledně přehlíží absurditu své argumentace. Xaviera by totiž nenabyla o nic větší svobody, kdyby se přestěhovala na trvalo do Paříže, jelikož by tím pouze vyměnila závislost na svém strýci za závislost na Františce. Bohužel Františka si nic podobného nepřipustí, protože by tím musela sama sobě přiznat, že nechce Xaviera v Paříži z altruismu, ale z vlastních zájmů, ze sobecké honby po pocitech, které v ní přítomnost Xavieřiny probouzí. Přiznáním tohoto by si musela Františka současně přiznat, že se stala na oněch pocitech, a tím i na Xavieřině přítomnosti, sama závislou.<sup>65</sup>

Posuneme-li se v textu o něco dále, uvidíme, že něco v Xavieře touží po Františčinu způsobu života, který výše kritizovala: "Váš život je tak plný. Máte tolik přátel, jste tak zaměstnaná. Já jsem si proti vám připadala jako nula."<sup>66</sup> Přestože si tak Xaviera mohla připadat, jak jsme mohli vidět výše, v klubu reagovala na vlastní rozpoložení ještě větším oddáním se okamžikovosti, stejně jako při Františčině nabídce na přestěhování se do Paříže a zakotvení v normálním životě. Možným důvodem, pro který tomu bylo výše jinak, než nyní, je, že v klubu usilovala o zmizení v prožívaném, aby nemusela čelit budoucnosti a jejím požadavkům, stejně jako negativní sebereflexi

---

<sup>63</sup> "První sebevědomí nemá předmět před sebou, jak je zprvu jen pro žádostivost, nýbrž předmět, který je pro sebe samostatný, s nímž proto samo pro sebe nic nezmůže, pakliže tento předmět nevykonává sám na sobě, co s ním koná sebevědomí." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 155.

<sup>64</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 34.

<sup>65</sup> "Vztah obojího sebevědomí je tedy určen tak, že sebe sama, a to navzájem mezi sebou, osvědčují bojem na život a na smrt. Musí podstoupiti tento boj, neboť jistotu sebe samých, že jsou pro sebe, musí na druhém a na sobě samých povznést k pravdě. A je to výhradně nasazení života, jímž se osvědčuje svoboda...Individuum, jež nenasadilo život, může zajisté být uznáno jako osobní, ale nedosáhlo pravdy této své uznanosti za samostatné sebevědomí. Podobně musí každé individuum mít za svůj cíl smrt druhého, tak jako nasazuje vlastní život, neboť to druhé nemá pro ně větší platnost, než má samo...to druhé je mnohonásobně nesvobodné a jsoucí vědomí..." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 156.

<sup>66</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 35.

vázané na reflexi Františčina života - právě té negativní sebereflexi, již nyní popisuje slovy "Já jsem si proti vám připadala jako nula"<sup>67</sup>.

#### 4.4 Existenční rabství

Františka již nyní bere Xavieru za svůj majetek: "A proto jste mě nenáviděla. (Necítila jsem k vám nenávist, nenáviděla jsem sebe.) To je totéž." Františce však nejde o pouhou moc nad druhým, když přemlouvá Xavieru, ale o to, jak se sama cítí, když má Xavieru nablízku, resp. o to, jak ji Xaviera vnímá jako někoho, jehož život je po všech stránkách plný: "Ale záleží mi na vás. Byla bych tak šťastná, kdybych vás měla u sebe."<sup>68</sup> Tímto tlakem, jakým se snaží mladší dívce vnutit nutnost vázanosti na sebe, se snaží Františka vzbudit v Xavieře vidinu uspokojení touhy po smysluplnosti svého života. "Xaviera na ni hleděla, oči se jí leskly, rty měla pootevřené, celá se rozplývala, vzdávala se, vydávala se jí napospas. Františka ji povede životem."<sup>69</sup>

Hloubka Xavieřiny odkázanosti, a tím i závislosti Xavieřina způsobu života na tom, který je vlastní Františce, se ukazuje i na prostém faktu, že Xaviera nechce, aby ji Františka viděla "v její všední intimitě": "Xaviera měla smysl pro obřadnost a neotevřela Františce, dokud se s velkou okázalostí nepřipravila na její přijetí. Bylo by jí připadalo nechutné, kdyby ji zastihla v její všední intimitě."<sup>70</sup> Není tato okázalost pouze snahou nezmenšit Františčin dojem z Xavieřiny reflexi Františčina vztahu k ní? Jinými slovy, Xaviera chce vypadat co nejlépe, aby se nezměnila Františčina náklonnost k ní. Na druhé straně Františka již díky této Xavieřině odkázanosti k sobě ví, jak se má chovat v určitých ohledech ke Xavieře, aby nenarušila Xavieřinu náklonnost k sobě: "Bylo nutno se vystříhat toho, aby se Xaviera cítila provinilá, jinak by začala být nevrhá a protivná."<sup>71</sup> I přestože si ale byla tohoto vědoma, dává Xavieře neustále najevo, že je lepší než ona, a to i když se jí pouze ptá na to, co celý den dělala, ačkoliv ví, že Xaviera byla doma: "Takhle mi odpovídáte vždycky. A přece jsem vám už vysvětlila, jak ráda si představuji dopodrobna váš malý život."<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Tamtéž.

<sup>68</sup> Tamtéž.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>70</sup> Tamtéž.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>72</sup> Tamtéž.

Nadřazováním sebe a svého způsobu života nad Xavieru Françoise začíná projevovat nejen předmětnou úlohu, jíž pro ni Xaviera má, ale i to, že tato úloha pro ni ztrácí na hodnotě: "Ukázalo se, že tehdy ráno v kavárně na Montparnassu, když se Františka domnívala, že položila ruku na drahocennou kořist, nešlo o nic jiného než o neopatrné a zcela chimérické nadšení. Xavieřina přítomnost jí nepřinesla nic nového."<sup>73</sup> Rozptýlení, které jí Xaviera dříve přinášela, se začíná postupně, ale čím dál tím více, vytrácet.

V jednu chvíli si Františka uvědomí, že odkázanost, jíž Xavieru k sobě dříve připoutala, má své meze, které vychází najevo kdykoli, kdy Xaviera projeví nespokojenost s Františčiným jednáním nebo jejími volbami. V projevech této její nespokojenosti totiž Františka spatřuje Xavieřinu nespokojenost s Františkou samotnou: "Jedná se mnou zároveň jako s modlou a jako s rohožkou. Možná že v skrytu duše pohlíží zbožně na mou podstatu. Ale s mou ubohou osobou z masa a kostí nakládá s nenuceností a trapnou. Je to pochopitelné. Modla nemá nikdy hlad, ani není ospalá, ani ji nebolí hlava, prostě se zbožňuje a nikdo se jí neptá, co soudí o kultu, který se jí prokazuje."<sup>74</sup> Tato nespokojenost se bude postupně projevovat Xavieřinou silnější inklinací k Petrovi, až nakonec vyústí v přilnutí k němu.<sup>75</sup>

#### 4.5 Závěr

Hovořit o existenčním sebezpředmětnování vždy předpokládá zohlednění Hegelova pojetí vztahu pána a raba, jelikož je to právě tento nerovný vztah, resp. vztah nerovné vzájemnosti v rámci partnerské vázanosti na druhého, co vytváří základní rámec pro další rozvinutí úvah o jednotlivých pozicích, jaké je možné ve vztahu zastávat.

Na postavě Františky se ukazuje podvojnost pozice, jakou je schopna současně zastávat v rámci svého vztahu s Petrem a s Xavierou. Zatímco s Petrem má její partnerská vzájemnost podobu jasné podřízenosti, je její vztah s Xavierou protnut vynahrazováním si onoho prostřednictvím snahy ovládat každý z aspektů života mladé dívky. Být pro Xavieřino bytí pro sebe ústředním výkladovým prizmatem své existence

---

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>75</sup> "...rabství...jakožto vědomí zatlačené do sebe, půjde do sebe a obrátí se v pravou samostatnost." G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 159.

však pro Františku v jejím bytí pro druhé neustále na blízku Xaviere, neustále ji udílet směr, jakým se má vydávat a způsob, jakým tomuto rozumět, což také znamená být jí neustále přítomnou jako neustále se starající o Xaviěřino mínění v reflexi vlastního bytí pro sebe. Ukazuje se tak, že přestože se zpočátku Františka domnívala mít v partnerské vzájemnosti s Xavierou navrch, být jí vůdcem spíše než oporou a podporou, je i navzdory tomuto domnělému panství Františce vlastní sebereflektivní vázanost na Xaviera, uvědomování si sebe sama v konkrétní podobě jen za předpokladu neustálého upevňování vztahu s mladší dívkou, to znamená zakotvenost sebereflexe v reflexi druhého mající až podobu rabské závislosti na druhém.

Podobně jako v předcházejícím případě partnerské vzájemnosti Františky a Petra, i Xaviera si postupem *Pozvané* stále více uvědomuje svou vázanost na Františku, a byť to artikulačně nezdůrazňuje, svým jednáním jasně ukazuje, že spíše než k ní bude inklinovat stále více a více k Petrovi, který je ochoten se k ní vztahovat v určitém odstupu, respektuje její dětinskost a v přítomnosti se utápějící odkázanost.

## 5. Závěr

Záměrem této první části bylo dvojí: jednak ukázat, do jaké míry je na jednotlivých postavách *Pozvané* možné nahlédnout myšlenkovou blízkost Beauvoir k Hegelovi, konkrétně k jeho konceptu konstituce sebevědomí prostřednictvím vztahu k vědomí, jež patří jinému, druhému, a jednak si touto ilustrací vydláždít cestu pro následující druhou část, v níž navázáním na témata konstituce vědomí sebe sama a podmíněnosti a způsobům vztahu k druhému v hegelovském pojetí rozvineme tyto v kontextech myšlení Maurice Merleau-Pontyho a Jean-Paul Sartra, kteří s danými tématy, inspirováni jejich hegelovskou podobou, také pracovali, avšak kteří je rozvinuli do sobě vlastních a navzájem odlišných podob, jež si mohou být v některých ohledech i kontradiktorické. Co nás v této vzájemné interpretační odlišnosti bude zajímat vzhledem k tématu naší práce, jsou způsoby, jakými se jich chápe Beauvoir a směry, k nimž jejich vlastní rozvíjení vede s ohledem na jejich původ v základních hegelovských podobách.

**II. část:**  
**Prohloubení dynamiky:**  
**Merleau-Ponty a Sartre**

## Úvod

Jak název napovídá, je druhá část naší práce věnovaná těm úrovním dynamiky vztahů mezi jednotlivými postavami *Pozvané*, které umožní, jak alespoň doufáme, hlubší výklad hlavních aspektů myšlení Simone de Beauvoir.

Zatímco v první části jsme se zaměřovali na hegelovské aspekty jejího myšlení, díky kterým bylo na postavách Františky, Petra a Xaviery možné zahlédnout nejen kroky směřující ke konstituci vědomí sebe sama, nýbrž i možnou cestu sebevědomí k druhému, který se v mé blízkosti v tu kterou chvíli vynachází, a k němuž tak můžu s ohledem na *Fenomenologii ducha* zaujmout dvojí postoj, budeme se nyní soustředit na ty aspekty myšlení Beauvoir, prostřednictvím kterých je možné spatřit jak na oněch postavách, tak na vztazích mezi nimi inspiraci především dvěma filosofy, resp. fenomenology - Jean-Paul Sartra a Maurice Merleau-Pontyho.

Důvodem, pro který volíme v této části za optiku náhledu na *Pozvanou* právě tyto dva myslitele, je odlišnost způsobu, jakým každý z nich tematizuje existenci člověka jakožto celku a charakteru vlastní struktury jeho existování. Jean-Paul Sartre, o jehož vlivu na Beauvoir nemůže být v době jejího psaní námi zkoumané novely pochyb, se v *Bytí a Nicotě* zaměřuje na metodu, již nazývá fenomenologickou ontologií, jíž se pokouší uchopit ty existenciální aspekty existování člověka, které mohou být vyvozeny z silnější koncentrace na vědomí. Maurice Merleau-Ponty se ve *Fenomenologii vnímání* svým specifickým přístupem, fenomenologií tělesnosti, zaměřuje na reflexi tělesné podmíněnosti vztahu vědomí ke světu.

Suzanne L. Cataldi se ve své studii *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*<sup>76</sup> zabývá několika momenty, v nichž je možné zahlédnout blízkost způsobu tematizace ženství v *Druhém pohlaví* se způsobem tematizace tělesnosti těla ve *Fenomenologii vnímání*. Zvláště inspirativní podobnost nalézá ve vyjádření samotné Beauvoir, která v jednom rozhovoru prohlásila, že ve *Fenomenologii vnímání* našla bohaté nápady, především ohledně sexuality a jazyka. Pro naši práci je pak důležitějším Cataldin názor, že "pro Beauvoir stejně jako pro Merleau-Pontyho je dvojznačnost existence odhalena v erotické touze", přičemž "pro Merleau-Pontyho je sexualita originální intencí, zatímco pro Beauvoir je pochopení erotismu

---

<sup>76</sup> S.L. Cataldi, *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, in: W. O'Brien - L. Embree (eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.



centrální pro její etiku".<sup>77</sup> Díky němu totiž dochází k závěru, že "Beauvoirin zájem v doteku odlišuje její fenomenologii od Sartrova důrazu na "pohled" a je očividným bodem spojení s Merleau-Pontym."<sup>78</sup>

O upřednostňování Merleau-Pontyho před Sartrem hovoří i Debbie Evans, která ve své studii *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*<sup>79</sup> prochází chronologií vypracovávání *Pozvané* vzhledem k Sartrovu postupu při koncipování *Bytí a Nicoty*. Dle Evansiných analýz *Sešitů z podivné války*<sup>80</sup> vyplývá, že Sartre dlouze promýšlel poznámky Beauvoir k tématice vztahové vzájemnosti, obsažené v *Pozvané*. Důraz klade obzvláště na poznámku z 19. února 1940, ve které Sartre využívá metafory divadla.<sup>81</sup> V této poznámce se již koncepcí bytí-pro-sebe a výkladu causa sui blíží svým následným systematickým koncepcím v *Bytí a Nicotě*. K tomu je však třeba poznamenat, že zatímco Beauvoir využívá danou metafory pro ilustraci způsobu, jak vědomí nachází sebejistotu prostřednictvím vztahu k tomu, čeho je vědomím, Sartre využívá oné metafory jako snahy vědomí splynout se svým objektem, avšak jakožto jeho negace není toto splnutí nikdy definitivně dosažitelné. Podle Evans je právě postava Františky ilustrací jednoty vědomí a světa.<sup>82</sup>

V tomto interpretačním přístupu k *Pozvané* nejsme sami. Edward a Kate Fullbrookovi ve své knize *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction* poznamenávají, že "v *Pozvané* se Beauvoir zabývá dvěma hlavními filosofickými otázkami: za prvé, jaký je vztah těla k vjemům a ke vědomí, a za druhé, jaké, pokud vůbec nějaké, jsou možné vztahy mezi mým vlastním vědomím a vědomím jiných lidí."<sup>83</sup>

---

<sup>77</sup> Viz. Tamtéž, s. 94-5.

<sup>78</sup> "Beauvoirs manifest interest in touch distinguishes her phenomenology from Sartres focus on "the look" and is an obvious point of contact with Merleau-Ponty, who used the example of touched and touching hands to model the ambiguities of embodiment and reversibilities of "Flesh"." Tamtéž, s. 105.

<sup>79</sup> D. Evans, *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*, in: Ch. Daigle - J. Golomb (eds.), *Beauvoir and Sartre: Riddle of Influence*, Indiana University Press: 2009.

<sup>80</sup> J.-P. Sartre, *Sešity z podivné války*, Academia: 2012.

<sup>81</sup> Viz. Tamtéž, s. 447-454.

<sup>82</sup> D. Evans, *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*, s. 97.

<sup>83</sup> "In *She Came to Stay*, Beauvoir addresses two major philosophical questions: first, what is the relation of the body to perceptions and to consciousness, secondly, what, if any, are the possible relations between ones own consciousness and those of other persons." Viz. E. Fullbrook - K. Fullbrook, *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction*, Polity Press: 2008, s 75.

Důležitým aspektem, který podporuje naši výchozí tezi o existenciální fenomenologii jakožto metodě vlastní Beauvoir, je samotný způsob, jímž je děj *Pozvané* čtenáři podáván. Totiž to, že namísto vševědoucího vypravěče, jenž by děj podával ze třetího pohledu, je *Pozvaná* založená na perspektivách jednotlivých postav, prostřednictvím kterých jsou nahlíženy udávány dynamiky panující mezi oněmi postavami, stejně jako vývoj v jejich postojích.<sup>84</sup> Tak jsou to právě nejbytotnější prožitky druhého, prožívání jeho působení na naši vlastní existenci, co je v rámci této druhé části předmětem naší reflexe.<sup>85</sup>

## 2. Tělesnost

### 2.1 Úvod

Ve studii *Simone de Beauvoirs Phenomenology of Sexual Difference*<sup>86</sup> vychází Sara Heinamaa z předpokladu, že fenomenologický kontext, v rámci něhož Beauvoir artikulovala své myšlenkové uchopení těla, je silně ovlivněný pojetím tělesnosti Maurice Merleau-Pontyho.<sup>87</sup> Heinamaa je současně i přesvědčena, že Beauvoir má ve svém fenomenologickém pojetí těla, ilustrovaném jak na jejích výkladech těla a sexuality v *Druhém pohlaví*, tak na postavách jejích novel, blíže k Merleau-Pontymu než k Sartrovi. V *Druhém pohlaví* totiž Beauvoir zdůrazňuje, že její uchopení sexuální difference je založeno na konceptu žitého těla, který Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* rozvinul na podkladu Husserlových výkladů v *Ding und Raum* a v druhém díle *Ideen*.

---

<sup>84</sup> "Instead of utilizing an ubiquitous or all-seeing narrator (which would reflect the philosophers traditional pretence of a universal point of view), each section of the narrative adopts the viewpoint of ones consciousness." Tamtéž, s. 76.

<sup>85</sup> "The published text opens with Françoise personifying traditional positions regarding the two primary questions above: the relation of body to consciousness, and the possible relations between ones own consciousness and those of other persons. Beauvoir invents a series of lived situations for Françoise which test these and other hypotheses ever more strenuously, making her philosophical argument coextensive with the metaphysical drama of her novel." Tamtéž.

<sup>86</sup> S. Heinamaa, *Simone de Beauvoirs Phenomenology of Sexual Difference*, in: *Hypatia* 14 (4): The Philosophy of Simone de Beauvoir, s. 114-132.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 114.

Navíc, jak dále uvádí Heinamaa, Beauvoiriina inklinace k Merleau-Pontymu je zřetelná i v jejím odmítání Sartrova rozlišování mezi bytím-pro-sebe a bytím-v-sobě jakožto něčím nespojitelným, přičemž kladením důrazu na tělesný subjekt (bodily subject) v konkrétnosti jeho existence upřednostňuje Merleau-Pontyho.<sup>88</sup>

S tímto náhledem na myšlení Beauvoir souhlasí i Debra B. Bergoffen, která ve své studii *Between the Ethical and the Political: The Difference of Ambiguity*<sup>89</sup> poukazuje na to, že dle Beauvoir se vědomí vždy rodí do prostředí významů, které jsou dány dvojím: jednak specifíčností individuality existování vlastní každému člověku, a jednak bytostným vztahováním se k individuálním způsobům existování druhých lidí.<sup>90</sup> Bergoffen v tomto přístupu dochází k závěru, že pojetí vědomí u Beauvoir je založeno na snaze vědomí dosáhnout určité autonomie když ne v udílení významů, tak alespoň v hierarchizaci existenční orientace jimi prostředkované.

A abychom použili ještě jednoho cenného zdroje, Kristana Arp ve studii *Beauvoirs Concept of Bodily Alienation*<sup>91</sup> analyzuje druhou část *Druhého pohlaví*, kde Beauvoir popisuje ženské tělo jako subjekt zákonů a zákazů (laws and taboos), kteréhožto popisu se Arp chápe jako popisu socializovaného těla (socialized body). Proto i pasivita ženského těla, již Beauvoir popisuje, vykládá Arp jako pasivitu danou procesem odcizení, jenž se odehrává na sociální úrovni (social level). Svým existováním člověk sice svou biologickou existenci obsahuje, avšak překračuje ji prostřednictvím ontologického postoje. Tento postoj je dle Arp u Beauvoir daný její blízkostí ke konceptu žitého těla v pojetí Merleau-Pontyho. Avšak, jak Arp také upozorňuje, Beauvoir Merleau-Pontyho pojetí nepřebírá cele, nýbrž se v něm pouze

---

<sup>88</sup> "She explains further that Merleau-Ponty rejects Sartres opposition between the for-itself and in-itself and describes the bodily subject in its concrete existence, her sympathies are clearly with Merleau-Ponty. For her, Merleau-Pontys phenomenological descriptions of the body, its spatiality, movement, sensations, speech, and sexuality are a "rich" and "convincing" source." Tamtéž, s. 118.

<sup>89</sup> D.B. Bergoffen, *Between the Ethical and the Political: The Difference of Ambiguity*, in: W. O'Brien - L. Embree, *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.

<sup>90</sup> "As a meaning giving authority, consciousness does not weave from its own cloth. It is born into an already meaningful world and exists in this world among others. Its life is fundamentally relational." Tamtéž, s. 188.

<sup>91</sup> K. Arp, *Beauvoirs Concept of Bodily Alienation*, in: M.A. Simons, *The Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, The Pennsylvania State University Press: 1995.

inspiruje, jelikož tvrdí, že žena stejně jako muž je svým tělem, avšak její tělo, na rozdíl od těla muže, je něčím jiným než ona sama.<sup>92</sup>

Tyto vývody jsou pro nás důležité pro to, že ukazují na tělesnost jako unikátní "prostředek" bytí ve světě. Ačkoli se to na první pohled nemusí zdát patrným, úvahy směřované na sexualitu a pohlavní odlišnosti nejen, že ukazují na důležitost těla jako způsobu situovanosti ve světě, ale současně i poukazují na odlišnost způsobu existování ve světě mezi ženou a mužem. V následujících třech kapitolách tohoto oddílu nám nepůjde o analýzy feministických kořenů myšlení Beauvoir, jako spíše těch fenomenologických, kde zaměřením se na nahlížení jednotlivých postav *Pozvané* prostřednictvím optiky *Fenomenologie vnímání* napomůže zvýraznění těch motivů existenciální fenomenologie Beauvoir, které se opírají o existenci těla ve světě, resp. o tělesnost existování světa.

## 2.2 Tělesnost situovanosti

### 2.2.1 Úvod

V této kapitole přecházíme k výkladu těch aspektů *Pozvané*, které nacházíme blízkými Merleau-Pontyho pozici, aspektů, které dají-li se do souvislosti s analýzami těla a tělesnosti ve *Fenomenologii vnímání*, mohou celkem zřetelně ukázat, jaký koncept v tomto směru vlastní Beauvoir, a do jaké míry je pro celek vývoje jednotlivých postav její novely nepostradatelnou myšlenkovou podmínkou.

Důvodem, pro který budeme ve výkladu řečeného postupovat s využitím Merleau-Pontyho pojetí, je mimo zřejmé blízkosti obou autorů i výklad jejich vzájemného ovlivňování stran tohoto tématu ve studii *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, jejíž autorkou je Suzanne L. Cataldi.<sup>93</sup> Tato badatelka se sice nezaobírá přímo *Pozvanou*, nicméně její interpretace provázanosti některých momentů v dílech Beauvoir s Merleau-Pontyho konceptem

---

<sup>92</sup> "But Beauvoir does not accept Merleau-Ponty's analysis of bodily experience completely. At one point in referring to the Phenomenology of Perception she makes a most provocative statement: "Woman, like man, is her body, but her body is something other than her". This statement is an implicit critique of Merleau-Ponty: his thesis holds true, strictly speaking, only for men, not for women. A woman in being her body is something other than herself." Tamtéž, s. 166.

<sup>93</sup> S.L. Cataldi, *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, in: W. O'Brien - L. Embree, *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*,

tělesnosti poskytují zajímavé a podnětné startovní body pro naše úvahy. Pro započítí našeho promyšlení propojení *Pozvané s Fenomenologií vnímání* je zvláště inspirativním Cataldino vyjádření, že "Merleau-Ponty chápe existenci jako proces, kterým bezvýznamnost nabývá významu, tzn. proces, který se uskutečňuje v těle. Tělo je jakožto zdroj významu i základem bytí. I Beauvoir jde touto cestou a nahlíží tělo jako základ existence, soustřeďujíc se na významy vtělení (embodiment)." <sup>94</sup>

Od Merleau-Pontyho se však Beauvoir odlišuje v důrazu, který klade na spjatost tělesnosti a pohlaví, resp. pohlavnosti. Jak poznamenává Cataldi, tělo je pro Beauvoir základem pro stání se (becoming) ženou. <sup>95</sup> Současně ale podotýká, že stejně jako pro Merleau-Pontyho je i pro Beauvoir tělo základem subjektivní existence, resp. bytí sebou, a to prostřednictvím spojení vtělení a vědomí. <sup>96</sup>

Abychom tak dostáli zohlednění těch podstatných momentů *Pozvané*, ukazujících na tematizaci tělesnosti, budeme se nyní soustředit na tři hlavní aspekty: pocitování, které je spjaté s tělem, perspektivitu, která je s tímto spojená a situovanost, jež oboje navzájem zprostředkovává a utváří.

### 2.2.2 Tělo a pocitování

V 1. kapitole je zřetelně znát Simonin přístup k tělesnosti jakožto prvotnímu zdroji smyslu. Podíváme-li se totiž na Francoisin popis vlastních prožitků těsně po probuzení, můžeme celkem jasně vidět důraz, jaký je kladen na tělo a tělesnou spjatost se světem: "V tuto dobu už nebývalo v divadle živáčka, ale dnešní noci žilo, psací stroj klapal, lampa rozlévala na papíry růžové světlo. A já jsem tady, moje srdce bije. Dnes v noci má divadlo srdce, které bije." <sup>97</sup> Předtím vnímala Gerberta, druhého člověka v divadle, přesto dává svému tělesnému prožívání - pocitování prostřednictvím těla, jež

---

<sup>94</sup> "Merleau-Ponty understands existence as the very process whereby the hitherto meaningless takes on meaning, a process that realizes itself in the body. As a site or source of significance, the body is a basis for Being. Beauvoir also interprets the body on a basis of existence and focuses on meanings of embodiment..." Tamtéž, s. 85.

<sup>95</sup> Tamtéž.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 86.

<sup>97</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 7.

Františka může prožívat a skrze které je spojena se světem - přednost při popisu svého okolí.<sup>98</sup>

Právě tímto popisem Františčina soustředění se na své tělesné prožitky se Simonina pozice přibližuje Merleau-Pontyho pojetí tělesnému prostředkování vnějšího, jak se asi nejexplicitněji ukazuje v užití metafory bijícího srdce, náležejícího ve Františčině popisu divadlu jako projekce vlastního prožívání tohoto. Tuto metaforu totiž ve *Fenomenologii vnímání* užívá i Merleau-Ponty: "Vlastní tělo je ve světě, podobně jako je srdce v organismu: neustále udržuje naživu podívanou, na niž lze patřit, zevnitř ji uvádí do chodu a živí, tvoří s ní jeden systém."<sup>99</sup> Dle tohoto popisu se tělo vynachází "ve světě", nikoli "na světě", jak říká Merleau-Ponty. Domníváme se, že důvodem pro toto odlišení, jež zde činíme, je rozdíl v působení světa na tělo a naopak. Pokud by totiž bylo tělo na světě, leželo by na něm jako předmět, který se v něm pouze vynachází, aniž by s ním měl co do činění. Naproti tomu, tělo jsoucí ve světě napovídá, že je součástí světa - je s ním propojeno a tak i umožňuje pronikání světa do sebe stejně jako sebe do světa. Co je důležitější, svět je v Merleau-Pontyho popisu chápán jako organismus, to znamená, jako něco živého, co má vlastní život, mění se a vyvíjí. Pojmeme-li proto tělo jako srdce, náležející takovému organismu, je tělo tím, co udržuje svět naživu. Z hlediska námi zkoumaného je tím vyjádřeno prostředkování světa tělem jakožto zprostředkovatelem vnějšího, což vzhledem k řečenému znamená, že prožitky těla, jež člověk pociťuje, jsou jen částí světa, výkrojem světa v okruhu vynacházení se těla.

Tělo je jako prostředek vnímání věcí v okolí, prožívání jejich působení na vědomí člověka, i prostředníkem mezi jeho sebereflexí a vybavováním a přiznáváním významů vnímaných a prožívaných věcí v jeho okolí.<sup>100</sup> Tělesný rozměr vnímání tak

---

<sup>98</sup> "The novel begins with Françoise (whose metaphysical reflections we witness) acting as an experiential stand-in for two philosophical deficiencies or myths endemic to Western philosophy: that no direct relation exists between individual consciousnesses and that consciousness can be treated as independent of body. Beauvoir sees the experience of the Other and the embodiment of consciousness as paired, and both related to the immanence/transcendence divide in human experience." Viz. E. Fullbrook, *She came to Stay and Being and Nothingness*, s. 52.

<sup>99</sup> M. M.-P., *Fenomenologie vnímání*, s. 255.

<sup>100</sup> V tomto smyslu sdílíme názor s Anne Morgan, která ve své studii tvrdí: "Amidst the reflection, I, as human consciousness, also find that I am tied inextricably to being. I have a body that appears as an expression of my relationship to the world. This body is, for Beauvoir, a historical idea or a factual situation, but what does she mean by a historical, factual situation? First, I find that I am flesh-and-blood, I require food, water and other physical necessities. I am a physical object that can be crushed and a body

umožňuje člověku zvýznamňovat vnímané věci jakožto své, a tím z nich i činit nástroje: "Netoužila ani tolik po whisky, spíše ji přitahovaly černé chodby. Když v nich nestála, pak vůně prachu, pološero a zoufalá opuštěnost neexistovaly pro nikoho, vůbec neexistovaly. Ale teď tu byla. Červeň běhounu prorážela přítímím jako nějaká nesmělá lampička. Františka měla tu zvláštní moc, že svou přítomností vytrhávala věci z jejich neuvědomění, dodávala jim barvu a vůni. Sešla o patro níže a strčila do dveří vedoucích do sálu. Jako by jí bylo svěřeno nějaké poslání, musela přimět k existenci ten pustý sál plný noci. Železná opona byla spuštěna, zdi byly cítit čerstvým nátěrem. Křesla z červeného plyše byla seřazena, netečná, v očekávání. Před chvilkou ještě křesla nečekala na nic. Ale teď tu byla ona a křesla k ní natahovala svá opěradla."<sup>101</sup> Františčinu procházení se po nočních prostorách divadla ukazuje ve způsobu, jakým se Františka sama chápe všeho, co se okolo ní nachází a co mívá, na způsob, jakým se k těmto jednotlivým věcem staví. Takový způsob stavění se k věcem musí mít dvojitý charakter: jednak je zapotřebí, aby se jim vnímající otevíral, resp. aby byl otevřen možnosti působení oněch věcí na sebe, a jednak musí být působení těchto věcí uchopeno vnímajícím určitým způsobem, jímž bude toto působení konkretizováno do podoby určitého významu.<sup>102</sup>

Pro subtilnější porozumění tomu, co se zde pokoušíme vyjádřit, využijme opět Merleau-Pontyho úvah: "Subjekt počítku není ani myslitel, který zaznamenává určitou kvalitu, ani netečné prostředí, které je kvalitou zasaženo či pozměněno, nýbrž určitou

---

that will decay and die. Second, although, as a human, I do not create the world...I find myself situated, along with all other humans, in a world where objects are already imbued with human meaning. Others have come before and others currently co-exist. They have projected and continue to project social, cultural, economic and symbolic systems, in short, a historical situation that I now disclose through my consciousness." Viz. A. Morgan, *Simone de Beauvoirs Ethics of Freedom and Absolute Evil*, s. 77.

<sup>101</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 8.

<sup>102</sup> Podobným směrem výkladu opět jde i A. Morgan: "The person has a body that is her mode of engagement and the locus of her factual situation. But just what is a factual situation? In Beauvoirs view, facticity itself includes our physical selves, the raw materials we use to create objects, these objects themselves, and the signification that we attribute to objects, other significations, non-human animals, and each other. It also includes the social, cultural, symbolic, political, and economic systems within which we exist. Facticity is everything that impacts human life (other than consciousness itself), including the material and immaterial byproducts of consciousness. The body, as a factual situation, then, is the mode in which one is embedded within facticity." Viz. A. Morgan, *Simone de Beauvoirs Ethics, the Master/Slave Dialectic, and Eichmann as a Sub-Man*, s. 42.

potencí, jež se rodí spolu s jistým existenčním prostředím či se s ním synchronizuje."<sup>103</sup> Merleau-Pontyho pojetí zde vyjadřuje, že člověk je prostřednictvím prožitků svého tělesného sepětí s okolním světem, samotnou svou tělesností, jež je určitým způsobem zvýznamněná, současně i konkretizátorem sebe samého.

Nelze tomu však rozumět tak, že by byl jen pasivním "přijímačem" vnějších signálů, kterým pouze dává některý ze souboru předem připravených významů. Tělesnosti člověka je třeba rozumět spíše jako prostředí, které se na jedné straně přizpůsobuje vnímanému, aby to na druhé straně mohlo v co nejhlubší šíři a plnosti svého působení splynout s je vnímajícím. Jelikož však není možné, aby se věci samy přizpůsobovaly konkrétním způsobem se v jejich okolí vynacházejícímu člověku, musí se ten přizpůsobovat jim stejně jako přizpůsobovat si je. Svět totiž není souborem významů, které může člověk rozumově odkrývat, a tím ho v jeho jednoduchosti i sumarizovat. Významnost každé věci náleží tomu, kdo tuto věc vnímá, avšak význam, jaký vnímající této věci přisoudí, záleží na způsobu, jakým k ní přistoupí. Každý takový způsob zvýznamňování okolí je tak vyjádřením postoje zvýznamňujícího samého. A jen dodejme, že ne každý postoj dává vnímajícímu stejné možnosti zvýznamňování jeho okolí. Či slovy Merleau-Pontyovými: "Je třeba, abych našel postoj, který vnímanému teprve poskytne prostředek, aby se blíže určilo a stalo něčím..."<sup>104</sup>

### 2.2.3 Perspektivita

Každé tělo je perspektivitou, která je mu vlastní, upomínkou určité determinovanosti tělesnosti, resp. tělesných prožitků, kterými se prožívajícímu dávají věci a svět, k němuž tyto tělesně prožívající náleží. Právě jakožto takováto součást světa, jež je v perspektivním smyslu zkonkretizovaná, je tělesnost člověka i omezením toho, co tento člověk může ve světě prožívat a co z něj může vnímat.

Perspektivita těla sice není odstranitelná, nicméně pozměnitelná a proměnitelná je: "Dřív jsem bývala zoufalá, když jsem si představila, že nepoznám nikdy víc než malý kousek světa...Já jsem teď klidná, protože jsem dospěla k přesvědčení, že ať jdu kamkoliv, ostatní svět se přemísťuje se mnou. A to mě zachraňuje před jakýmkoliv pocitem lítosti. ("Lítosti nad čím?") Že bydlím jenom ve své kůži, když je země tak

---

<sup>103</sup> M. M.-P., *Fenomenologie vnímání*, s. 265.

<sup>104</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 63.



ohromná."<sup>105</sup> Beauvoir těmito Františčinými slovy dává vcelku jasně najevo, že tělo člověka je zprostředkovatelem světa, "přizpůsobovačem" okolí člověka, a tím i spoluvůrcem prostředí, v němž je tento člověk "doma". Františčino prožívání vlastního tělesného sepětí se světem ukazuje na proměnu, jíž v rámci postoje ke světu prošla. Jak sama říká, nejprve se soustředila na poznávání, a tím i zvýznamňování toho, co se jí zrovna v jejím okolí namanulo. Časem však došla k uvědomění, že toto poznání je samou svou povahou omezené, totiž že poznávání je založeno na zvýznamňování tělesných prožitků, které jsou v poznávajícím jakožto vnímajícím probouzeny způsobem jeho vynacházení se ve světě. A právě uvědomění si tohoto způsobu vynacházení se ve světě jakožto způsobu možné konkretizace světa vyvolalo ve Františce takovou úzkost z možnosti vlastního determinovaného omezení zvýznamňování, že změnila postoj v určitou formu smířlivosti s vlastní tělesnou perspektivou, díky níž přistupuje ke svému tělu a jeho prožitkům jako k tomu, nač se má v poznávání vnějšího primárně orientovat.<sup>106</sup>

Tělesnost prostředkuje věci pouze z perspektivy a tato perspektiva je pouze mou. To také vede k uvědomění si, že druhý má vlastní perspektivu díky svému tělu, a proto i jeho tělesnost podává stejné věci z jemu vlastní perspektivy, dokonce i z takové, která může být (a po většinou i je) naprosto odlišná od mé: "Pochopila jsem, že se člověk musí smířit s tím, že si nelze vybírat...Zpočátku mě to stálo odříkání, ale teď mi to není líto, protože věci neexistují pro mne, a zdá se mi, že vůbec neexistují...Cítila, že je to moc silné. Chodby, sál, jeviště přece nezmizely, když za nimi zavřela dveře. Ale existovaly už jen za dveřmi, na dálku."<sup>107</sup>

Františka se postupně k pochopení této své perspektivy dobírá tak, že věci a svět vnímá jako své vlastní: "Jen ona sama vybavovala smysl z těch opuštěných míst, z těch spících předmětů. Byla tam a ony jí patřily. Svět jí patřil."<sup>108</sup> V tomto popisu vlastnění světa jako něčeho Františce vlastního se skrývá právě ono uchopení světa jako něčeho daného vlastní perspektivou, na čem pak spočívá i ozvýznamnění věcí, které se

---

<sup>105</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 11.

<sup>106</sup> "Kdybych tedy chtěl přesně vyjádřit perceptivní zkušenost, měl bych říci, že takhle se to ve mně vnímá, nikoli, že já vnímám. Každý počitek v sobě nese zárodek snu či odosobnění, jak to zakoušíme v tom zvláštním omámení, do něhož nás počitek uvrhne tehdy, když se naše prožívání odehrává opravdu na jeho úrovni." M. M.-P., *Fenomenologie vnímání*, s. 270.

<sup>107</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 12.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 8.

v prostředí tělesného vynacházení se vyskytují. "Vybavování smyslu" z věcí, o kterém Františka hovoří, je popisem právě tohoto rozměru téměř automatického ovýznamňování věcí jakožto Františčině tělesné perspektivě náležejících předmětů.<sup>109</sup>

Perspektivita vědomí, ovlivňovaná tělesností každého člověka, však není podmíněná ve své konkretizaci pouze tímto tělesným vyskytováním se, prostřednictvím něhož se "uvlastňují" všechny v prostředí tělesnosti se nacházející věci jakožto mé předměty, nýbrž je současně i podmíněná proměnlivostí každého prožitku, které tělesné spojení se světem a s v něm se nacházejícími věcmi vyvolává. Z toho důvodu je perspektivita tělesnosti neustále se proměňující, a tím tak i neustále nás bombardující novými a jinými významy. Každý člověk, jakožto rozumějící si na základě svého tělesného spojení se světem, resp. na základě významů, jimiž se vztahuje k věcem jakožto předmětům a prostřednictvím kterých uchopuje svou vlastní existenci, je tak neustále staven před nutnost vypořádávat se s určitou mírou vlastní proměnlivosti.<sup>110</sup>

Na zde citovaných pasážích z první kapitoly *Pozvané* se také ukazuje, do jaké míry Beauvoir přikládá tělesnosti důležitost. Vnímání, umožněné momentální situovaností těla do konkrétního prostředí, se ukazuje být zdrojem aspektů věcí, tzn. tělesně vnímatelných, a proto i určitým konkrétním způsobem identifikovatelných vlastností. Především je

#### 2.2.4 Situovanost

Okruh vynacházení se těla je ve své podstatě oblastí, do níž může tělo aktivně zasahovat a v níž může člověk reagovat na prožitky, jimiž ho tato oblast prostřednictvím jeho těla oslovuje. Každým svým prožitkem je prožívající vedený k artikulaci prožívaného, aby mohl nejen reflexivně uchopit prožívané, ale především porozumět způsobu, jakým je vlivem symbiotického vztahu těla a světa, prostředkovaného

---

<sup>109</sup> "Skrze počitek uchopuji na okraji svého osobního života a svých vlastních aktů život vědomí jako danost, z níž povstávají, uchopuji život svých očí, svých rukou, svých uší jako jednotlivá přirozená Já. Pokaždé když zakouším nějaký počitek, zakouším, že se týká nikoli mého vlastního bytí, totiž bytí, za něž jsem zodpovědný a o němž rozhoduji, nýbrž nějakého jiného já, které se již rozhodlo pro svět, které se již otevřelo některým z jeho aspektů a synchronizovalo se s nimi. Mezi mým počitkem a mnou se nachází mocná vrstva původně nabytého vědění, jež znemožňuje, aby má zkušenost byla sobě samé zřejmá." M. M.-P., *Fenomenologie vnímání*, s. 270.

<sup>110</sup> "Každý počitek je přísně vzato první, poslední, a jediný svého druhu, a tedy je zrozením a smrtí. Subjekt, který jej zakouší, začíná a končí s ním." Tamtéž.

tělesnými prožitky, situovaný ve světě.<sup>111</sup> Určitý konkrétní způsob situovanosti člověka ve světě ovlivňuje způsob, jakým se vše takto situovanému člověku dává.<sup>112</sup> Ve Františčině popisu nočního působení divadla na ni se ukazuje atmosféra, jaká v divadle panuje. Avšak tato atmosféra není něčím samostatně existujícím či, lépe řečeno, náležejícím divadlu jako něco jemu vlastního. Atmosféra prázdnoty, jíž Františka v nočním divadle popisuje, je popisem jejího vlastního prožívání vlastní tělesné situovanosti. Proto i to, že se Františce zdá divadlo jí popisované noci "živé" znamená, že mu sama Františka přisuzuje život. Veškeré předměty, které v této atmosféře vlastního prožívání svého okolí Františka vnímá, poukazují na způsob, jakým je Františka reflektivně artikuluje jako právě jí v danou chvíli vnímané. Pro přesnější pochopení toho, oč nám v tomto zdlouhavém výkladu jde, využijme Merleau-Pontyho: "...nedokážu uchopit jednotu předmětu bez zprostředkování, jímž je tělesná zkušenost...já mohu dospět k předmětu nikoli proto, že jej zevnitř konstituuji, nýbrž proto, že se perceptivní zkušeností nořím do tloušťky světa."<sup>113</sup> Jako perceptivní zkušenosti, jíž Merleau-Ponty označuje způsob, kterým jsou tělesné prožitky vnějšího konkretizovány určitým způsobem, ovlivněným právě prožívaným rozpoložením, tak můžeme rozumět způsobu, jakým si Františka vykládá věci nacházející se v jejím okolí. Způsob jejich vzájemné vázanosti, jež jim Františka přisuzuje, je dán způsobem, jakým je Františka může vnímat.

Tím se dostáváme k tomu, že způsob, kterým Františka jednotlivé předměty popisuje, vypovídá o povaze rozpoložení, ve kterém se právě nachází. Absence jiných

---

<sup>111</sup> Touto cestou jde ve svém výkladu i Edward Fullbrook: "The situational nature of fiction enables her to show how the body, with its organs of perception, and the subject, with its consciousness, are intertwined. The body is subjective and the subject is embodied. In the real world, objects reveal themselves only to consciousnesses that are individually and materially situated. Perceptions are conditioned by variations in the state of ones embodiment and structured by the stories one tells and hears told about ones past and future." Viz. E. Fullbrook, *She came to Sta and Being and Nothingness*, s. 57.

<sup>112</sup> Eva Gothlin argumentuje podobně: "Beauvoir does not view body as something dominated by and subordinate to consciousness. She maintains, in *The Second Sex*, that the body "is a situation" and the human being "a historical idea" thus that the biological nature of humans is never experienced apart from a second social nature...Beauvoir emphasizes differences between the sexes, but also that the meaning of these differences is always dependent on a historical situation and of the interpretation given them. This should be borne in mind, considering the description of the differences between the sexes outlined bellow." Viz. E. Gothlin, *Simone de Beauvoirs Notions of Appeal, Desire, and Ambiguity and their Relationship to Jean-Paul Sartres Notions of Appeal and Desire*, s. 84.

<sup>113</sup> M. M.-P., *Fenomenologie vnímání*, s. 198.

lidí, které si Františka všímá jako první, umožňuje soustředit se více na věci, jež jí obklopují. Noční osamocení může zřetelněji vnímat jednotlivé aspekty věcí, kterými je přiváděna ke zřetelnějšímu vnímání sebe samé, svého prožívání, a v konečném důsledku, což bude pro naše následné úvahy nejdůležitější, i svého rozpoložení. "V té chvíli nelitovala, že Petr není u ní, protože byly radosti, které v jeho přítomnosti nemohla poznat: všechny radosti samoty. Ztratila je už před osmi léty a občas nad tím pociťovala cosi jako výčitku. Svezla se na tvrdé dřevo lavičky. Na asfaltovém chodníku zazněl rychlý krok. Ulicí projelo nákladní auto. Byl tu hluk pohybu, nebe, váhavé listí stromů, růžová okenice v černé fasádě. Ale nebylo už Františky. Nikdo už nikde neexistoval."<sup>114</sup> Tento detailní popis můžeme chápat jako popis jejího rozpoložení, k němuž dochází prostřednictvím koncentrace na prožitky věcí, jež se nachází ve Františčině okolí. Uchopíme-li osamocení, která Františku vedla k této koncentraci, jíž postupně dospěla až ke koncentraci na sebe samu, vidíme, že pro ni už ona sama neexistuje. Důvody, pro které tomu tak je, uvidíme v následné kapitole. Nyní si pouze všimněme, že díky osamocení se Františka naskytá v rozpoložení samoty, kterým se jí stává zřetelným její vnitřní prázdnota. Františčina vlastní tělesná situovanost ji tedy vede k uvědomění si vlastní neexistence.

Prostřednictvím rozvinutí Františčiných popisů z merleau-pontyovského pohledu je patrné, že Beauvoir přijímá daný pohled na tělo jako prostředníka mezi vědomím a vnějším světem, přičemž jsou to právě prožitky tohoto tělesného sepětí, tělesnost vědomí, co umožňuje jak vědomí přizpůsobovat si vnější vzhledem k právě prožívanému vnitřnímu, tak vnějšímu působit na toto vědomí a vybízet ho k přizpůsobení se. Proto prožitky tělesné zkušenosti, tyto perceptivní zkušenosti, upomínají prožívajícího na jeho vlastní tělesnou situovanost, na to, kým prožívající "ve světě" je.

### 2.2.5 Závěr

Jak jsme mohli vidět, jsou styčné myšlenkové body Merleau-Pontyho pojetí tělesnosti těla v *Pozvané* mnohé. Přestože je možné nalézt určité odlišnosti, jsou její popisy tělesné situovanosti, jež prostředkuje určité specifické pociťování, utvářející specifickou perspektivitu, jakou se svět každému dává, blízké *Fenomenologii vnímání*.

---

<sup>114</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 124.

## 2.3 Socialita

### 2.3.1 Úvod

S názorem, že je to právě tělesnost existence, co ne-li přímo tvoří, tak alespoň významně utváří vztahy s druhými, souhlasí i S.L. Cataldi, jejíž výklad styčných momentů v koncepcích těla a tělesnosti u Beauvoir a Merleau-Pontyho jsme v krátkosti analyzovali v předcházející kapitole. Cataldi poznamenává, že Beauvoir jde stejnou cestou jako Merleau-Ponty, když chápe tělo jako na jedné straně transcendentní subjekt pro mě, a imanentní objekt pro druhé na druhé straně.<sup>115</sup>

### 2.3.2 Perceptivita těla

Z předcházející kapitoly o tělesnosti a jí náležejících aspektech víme, že je to právě tato tělesnost, vycházející z mé tělesné situovanosti ve světě, co mi zprostředkovává svět, toto specifické, existenci každého jednotlivce vlastní vynacházení se ve světě je ve své podstatě utvářením světa. Vnímání, kterým se mi dává svět jakožto oblast mé možné tělesné aktivity, je podmíněno schopností těla dávat svět - a to jak svět již dopředu existující, tak svět, který si svou tělesnou situovaností jako takový vytvářím. Schopnost těla každého člověka jakožto v tělesnost uzavřenou existenci je schopností utvářet svou schopností vnímat vnější v podobu určité perspektivy, která je každému jednotlivci vlastní.<sup>116</sup>

Uvědomovat si určitý předmět, jenž se nachází v oblasti mé tělesné situovanosti, jako tělo, jemuž náleží vědomí podobně jako mě, to znamená, uvědomovat si určitý předmět jako tělesně se v oblasti mého jednání vynacházející existenci, vůči níž jsem schopný zaujmout konkrétní postoj, předpokládá, že se v reflektivním obratu vlastního vědomí vztahuji sám k sobě jako k bytí pro sebe.<sup>117</sup> Být bytím pro sebe, kterému náleží

---

<sup>115</sup> S.L. Cataldi, *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, in: W. O'Brien - L. Embree (eds.), *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, s. 86.

<sup>116</sup> "Perspektivy a hledisko je třeba chápat jako způsoby, jak se vpravujeme do světa jakožto individua. A vnímání je třeba myslet již nikoli jako konstituci opravdového předmětu, nýbrž jako naše nálezení k věcem." M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 424.

<sup>117</sup> "Pokud jde o vědomí, je třeba je chápat již nikoli jako konstituující vědomí a jako čisté bytí pro sebe, nýbrž jako perceptivní vědomí, jako subjekt určitého chování, jako bytí ve světě či existenci, neboť jedině tak se druhý bude moci jevit na vrcholu svého fenomenálního těla a získávat svého druhu "umístění"." Tamtéž, s. 425.

tělo, resp. být tělesně situovaným vědomím umožňuje vnímat jiný předmět jako tělo, kterému také náleží vědomí - vnímat toto tělo jako druhého.<sup>118</sup>

Důležitosti těla a tělesné situovanosti ve světě, jakou klade Merleau-Ponty na vztah k druhému jako na vztah k vědomí, se hluboce odlišuje od způsobu, jakým se konstituuje vztah k druhému v Hegelově pojetí. Oproti stanovení objektivních kritérií, na základě nichž se můžeme s druhým vztahovat k sobě navzájem, jako činí Hegel svým konceptem mravnosti v *Základech filosofie práva*, je třeba věnovat pozornost vlastní perspektivitě, utvářené mou tělesností jakožto "subjektivním" zakoušením toho, co se nachází v oblasti mé reflektivity okolního.<sup>119</sup>

### 2.3.3 Tělesnost druhého

Tělo jakožto spolutvůrčí zprostředkovatel světa je specifickou, každému jednotlivci vlastní perspektivou nahlížení světa a - co je důležitější - toho, co se v něm nachází a co ho jako takový utváří. Vynacházení se ve světě tak podává tento v konkrétní podobě, která nejen, že je ve své konkretizaci vázána na specifikum samotného těla a jemu vlastní tělesnosti, ale také a především na účinnou, kreativní a tvůrčí aktivitu jiných subjektů, kteří již tím, že jsou stejně jako já tělesně situováni ve světě, utváří sami pro sebe tento, a v kontaktu spolu navzájem i onen pro sebe navzájem.<sup>120</sup>

Nejde však o uzavřené "kousky" světa, které se prostě spojují svými hranami jako jednotlivé kousky puzzle, které do sebe buď zapadají, čímž jsou pro společné vynacházení se "vedle sebe" vhodné, nebo nezapadají, a pak je třeba otočit se, přesunout se dál a hledat k nám lépe "pasující" kousičky. Každé tělo je se svou aktivně-účinnou tělesností schopno interagovat v určité oblasti, vytvářeje tak kolem sebe určitý prostor

---

<sup>118</sup> "Pokud zakouším toto nálezení mého vědomí jeho tělu i jeho světu, pak již pro mne vnímání druhého a pluralita vědomí nepředstavují žádné nesnáze." Tamtéž.

<sup>119</sup> "Existují právě a jen dva způsoby bytí: bytí v sobě, což je bytí předmětů, které se prostírají v prostoru, a bytí pro sebe, což je bytí vědomí. Vůči mně by druhý byl bytím v sobě, a přece by existoval pro sebe. Mám-li druhého vnímat, musím podat rozporuplný výkon, neboť jej musím zároveň odlišit od sebe, tedy situovat jej do světa předmětů, a zároveň jej myslet jako vědomí, to jest jako ten typ bytí, který nemá žádný vnějšek, žádné části a k němuž mám přístup pouze proto, že jsem to já, vždyť ten, kdo myslí, a ten, kdo je myšlen, v něm splývají. V objektivním myšlení tedy není žádné míso pro druhého a pro pluralitu vědomí." Tamtéž, s. 423.

<sup>120</sup> "Již tím, že mám smyslové funkce, zorné, akustické, hmatové pole, komunikuji s druhými jakožto psychofyzickými subjekty." Tamtéž, s. 427.

aktivity. Jakmile se v blízkosti tělesného vynacházení se jednoho objeví druhý, protnou a prolnou se dvě oblasti aktivity, jimiž se vytvoří oblast propletené a navzájem se ovlivňující reaktivity.<sup>121</sup>

Vzájemně se ovlivňující tělesnost, která je s touto oblastí propletené reaktivity spojena, je provázána vydaností působení tomu druhému, kdo je v ní a jí právě spleten. Jako takováto vydanost je tělesnost, resp. tělesná situovanost způsobem danosti celé trojice - sebe, druhého a světa -, díky čemu je každý jednotlivec svou daností neustále obdarováván a neustále jejím prostřednictvím něco daruje.<sup>122</sup>

Perspektivita každého těla je vázána na svou perceptivní reaktivitu, již je vlastní charakter dvousměrného obdarovávání. Toto obdarovávání má ve své primární podobě charakter artikulace nejrůznějších způsobů a aspektů (možné) reaktivity, což znamená, že dvousměrnost vydanosti propojení působení tělesností je reflexivně uchopitelná prostřednictvím nástroje artikulace - řeči.<sup>123</sup>

Vzhledem k řečenému je dialog tím nejdůležitějším a nejbyťostnějším způsobem výrazu způsobu reaktivního spojení s druhým. Tento způsob pak může vést ke sloučení či rozloučení s oním druhým v jednání, a to v přímé závislosti na možnosti společné koexistence jakožto spoluexistování dvou navzájem propletených jednotlivců. Je-li uskutečnění možnosti spoluexistování realizovatelné, projdou dva odlišné náhledy světa - právě díky propojení dvou tělesných perspektiv - syntetizací perceptivity.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> "Okolo vnímaného těla se vytváří vír, do něhož je můj svět přitahován a jakoby nasáván: v této míře již není pouze mým světem, není přítomen pouze pro mně, nýbrž je přítomen pro X, pro toto jiné chování, jež se v něm začíná rýsovat. již druhé tělo není jednoduše jen zlomkem světa, nýbrž místem určitého vypracovávání světa a takřikajíc určitého "náзору" světa." Tamtéž.

<sup>122</sup> "Své tělo zakouším jako potenci určitých chování a určitého světa. Sobě samému jsem dán jen jako určitý způsob, jak se chápu světa. Tím, kdo vnímá tělo druhého, je právě mé tělo. Jako by v něm nacházelo zázračné pokračování svých vlastních intencí, dobře známý způsob, jak zacházet se světem. A protože části mého těla dohromady utvářejí systém, jsou od nynějška tělo druhého a mé tělo jedním celkem, rubem a lícem jednoho jediného fenoménu." Tamtéž.

<sup>123</sup> "Existuje zejména jeden kulturní předmět, který bude hrát podstatnou úlohu při vnímání druhého: řeč. Při zkušenosti dialogu se mezi druhým a mnou konstituuje společná půda, mé myšlení a jeho myšlení utvářejí jedno jediné tkanivo..." Tamtéž, s. 428.

<sup>124</sup> "Máme zde bytí ve dvou. Druhý pro mne již není jen chováním v jeho transcendentálním poli, jsme jeden pro druhého spolupracovníci, stojíme ve vztahu dokonalé vzájemnosti, naše perspektivy do sebe vzájemně přecházejí, koexistujeme skrze jeden a týž svět. Po dobu dialogu jsem osvobozen od sebe sama..." Tamtéž.

Nicméně, navzdory možnosti uskutečnění takovéto syntézy není možné abstrahovat od sebe naprosto, což znamená, že z důvodu vázanosti sdílení perspektivity na artikulaci společné perceptivní zkušenosti je každému z propletených jednotlivců ponechána jeho jednotlivost, jeho individualita, v jeho bytí pro sebe, díky čemu může o zkušenostech, jež díky spoluexistování s druhým nabyl, přemítat a rozvažovat, vynášet soudy a rozhodovat, kam se bude ve svém jednání nadále ubírat. V jeho vztahu k sobě je tedy jednotlivci ponechána možnost být jednotlivcem, bude-li o to stát.<sup>125</sup>

### 2.3.4 Socialita transcendence

Oblast propletené reaktivity, v níž jsem spoluexistenčně spletený s druhým a ve které s ním komunikuji prostřednictvím dialogu o jak o perspektivách, jež jsou vlastní každému z nás, tak o společné perspektivě, je oblastí charakteristickou určitým existenčním paradoxem - na jedné straně se rozhoduji o společném postoji, který budeme s druhým sdíleně zastávat vůči konkrétním "předmětům", vynacházejícím se v oblasti naší možné reaktivity, avšak na druhé straně jsem a stále zůstávám bytím pro sebe, schopným zaujmout vůči druhému odstup, odloučit se od koexistence s ním a díky tomu reflektovat o společně zakoušeném.

Společná oblast propletené reaktivity je díky tomuto paradoxu oblastí toho, co nazveme vázanou svobodou. Propletením se mu existencí s existencí druhého totiž na sebe druhého vážu stejně jako se druhý váže na mne.<sup>126</sup> Aby tato vázanost nebyla chápána jako omezenost druhým či dokonce jako závislost na druhém, musím k němu zaujmout takový postoj, který mu umožní zachovat si svou svobodu, jež je taktéž vázaná na mne, a současně mu dá možnost zaujmout vůči mě stejný postoj, kterým by mi ponechal určitou svobodu, třebaže vázanou na něj.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> "Až dodatečně, když vystoupím z dialogu a zpětně na něj vzpomínám, jej mohu včlenit do svého života, učinit z něj jednu epizodu svého soukromého příběhu, a stejně tak až dodatečně se druhý vrací do své nepřítomnosti či je v té míře, v níž zůstává přítomen, jako mé ohrožení." Tamtéž, s. 428.

<sup>126</sup> "Uzavírám pakt s druhým, odhodlal jsem se žít ve sdíleném světě, v němž skýtám stejně místa druhému jako sobě samému. Ale tento sdílený svět je stále ještě mým rozvrhem. Bylo by pokrytecké chovat přesvědčení, že dobro druhého chci stejně jako své dobro, neboť i toto upnutí k dobru druhého pohází ode mne. Bez vzájemnosti není žádné alter Ego, neboť svět jednoho pak obemývá svět druhého a jeden se cítí odcizen na úkor druhého." Tamtéž, s. 431.

<sup>127</sup> "Jakmile je kladen druhý, jakmile mne jeho pohled, který na mně spočine, začlení do jeho pole a připraví o část mého bytí, je vcelku pochopitelné, že tuto část mohu získat zpět jen tím, že navážu vztahy



Vázaná svoboda je svobodou do určité míry hegelovskou - svobodou vzájemného uznání existence toho druhého, kterýmžto uznáním se navzájem propouštíme do světa jako jednotlivci schopní koexistence. Na tomto místě se však svobodou jakožto existenčním charakterem zabývat nebudeme. O co nám v tuto chvíli jde, je ukázat, že vázaná svoboda je - jako propletení dvou existencí, které koexistují, aniž by jeden druhého jakýmkoli způsobem umenšovali - projevem vnitřního sepětí s druhým, které jsem samotnou svou existencí schopen uskutečnit právě prostřednictvím propletení dvou oblastí tělesné aktivity, jednání, v jednu spletenou oblast reaktivity.<sup>128</sup>

Této existenciální otevřenosti světu se vyhnout nemohu - už jen proto, že je to právě mé tělo, resp. že jsem to já jakožto tělesně se světem spjatý a jej svou tělesností prožívající, kdo je v tomto světě situován jako ten, kdo je schopen koexistence s druhým. Samotnou mou vnitřní schopností spjatosti s druhým jsem schopný koexistence s tímto druhým, a to i aniž bych si tuto vnitřní schopnost své existence uvědomoval.<sup>129</sup>

Toto pojetí koexistence, resp. vztahu k druhému díky vnitřní schopnosti spjatosti s tímto druhým, je pojetím neodlučitelné možnosti být s druhým - možnosti, která je svou přináležitostí k existenciální struktuře naší tělesně situované existence Merleau-Pontym nazývaná jako *socialita*.<sup>130</sup>

## 2.4 Pohled a tvář

### 2.4.1 Úvod

Přestože Beauvoir využívá několik momentů ze Sartrova vlastního pojetí bytí-pro-druhého, vyjadřující se v jeho konceptu pohledu, domníváme se, že toto pojetí stejně jako tento koncept Beauvoir nepřejímá v celé jeho šíři a hloubce. Spíše se pokouší určité momenty Sartrova konceptu sloučit s tím, jak pojímá tělesnost a situovanost v návaznosti na Merleau-Pontyho. S tímto naším náhledem na Beauvoir

---

s druhým, že se jím nechám svobodně uzнат, tedy je pochopitelné, že má svoboda vyžaduje, aby druzí měli tutéž svobodu." Tamtéž, s. 431.

<sup>128</sup> "Transcendentální subjektivita je odhalenou subjektivitou, totiž subjektivitou odhalenou sobě i druhému, a proto je intersubjektivitou. Jakmile se existence soustředí a angažuje v určitém chování, spadá pod vnímání." Tamtéž, s. 436.

<sup>129</sup> "Předtím než si socialitu uvědomíme, existuje socialita jako němý nárok." Tamtéž, s. 437.

<sup>130</sup> (svět společnosti je) "...trvalé pole či trvalou dimenzi existence: mohu se od něj zajisté odvrátit, ale jsem situován ve vztahu k němu a to nemohu přerušit. Náš vztah k socialitě je podobně jako náš vztah ke světu hlubší než jakékoli explicitní vnímání či jakýkoli úsudek." Tamtéž, s. 436.

souhlasí i S.L. Cataldi, když říká, že "Beauvoirin explicitní zájem v doteku odlišuje její fenomenologii od Sartrova důrazu na "pohled" a je očividným bodem spojení s Merleau-Pontym...".<sup>131</sup>

#### 2.4.2 Pohled a spjatost

Napříč celou první částí *Pozvané* je možné narazit na množství vyjádření o vlivu pohlížení na druhého, o problematice pohledu jako způsobu vazby na druhého. A opět je to postava Františky a jejího vztahu k Petrovi, na kom se působení pohledu dá nejexplicitněji uchopit. V jejím popisu Petrova pohledu a vlivu, jaký má tento na ni, rozlišujeme dva momenty.

*Prvním momentem* pohledu druhého je, že manifestuje jeho postoj vůči mě: "Usmála se na něho. Byl tak ohleduplný, tak pozorný. Pokaždé, když cítila, že na ni padá sklíčenost, stačilo, aby se podívala na jeho veselé oči, a zase nabyla důvěry. Byla by chtěla najít nějaká slova, aby mu poděkovala."<sup>132</sup>

Petr, pojetelný jako druhý, který se k Františce obrací svým pohledem, je v Sartrově pojetí uchopitelný jako ten, díky němuž nabývá svět okolo Františky specifické proměny. Již to není svět věcí, které zde jsou pouze pro ni, nýbrž stává se světem, existujícím i pro někoho jiného. Prostředí, jímž se Františka svou situovaností stává součástí světa, je narušováno druhým, pro jehož situovanost se kousek světa, ve kterém se oba setkávají, stává vynucujícím oba k přizpůsobení se jeden druhému ve svých přístupech k vlastním prostředím.<sup>133</sup> Důvodem, pro který je Františka vedena k tomu přistupovat k nově se objevivšímu předmětu ve svém prostředí jako k člověku, jemuž náleží vědomí a s tím i vlastní reflexe prostředí své tělesné situovanosti, je právě

---

<sup>131</sup> "Beauvoirs manifest interest in touch distinguishes her phenomenology from Sartres focus on "the look" is an obvious point of contact with Merleau-Ponty..." S.L. Cataldi, *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, in: W. O'Brien - L. Embree, *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, s. 105.

<sup>132</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 57.

<sup>133</sup> "Objeví-li se mezi předměty mého světa, rozkladný prvek tohoto světa, pak právě to nazývám jevem nějakého člověka v mém světě. Druhý je primárně ustavičným unikáním věcí k cíli, který mi v určité vzdálenosti ode mne uchopuji jako předmět, který mi však současně uniká, pokud kolem sebe rozehrává své vlastní vzdálenosti." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 312.

pohled, kterým druhý Františku oslovuje.<sup>134</sup> Svým pohledem dává druhý Františce najevo, že se prostředí, ve kterém dosud byla "jako doma", stává "domovinou" i pro jiného člověka, a že tak oba musí - mají-li být schopni existovat v těchto navzájem se protínajících prostředích - dojít určitého konsensu o podobě, jíž svým prostředím jakožto jednomu společnému prostředí dají.<sup>135</sup>

V pasáži, o níž se v tuto chvíli opíráme, je možné zahlédnout *druhý moment* působení pohledu. Františka v popisu Petrova pohlížení na ni, ve způsobu, jakým si Petrův pohled vykládá, současně popisuje vliv, jaký má tento způsob na její vlastní rozpoložení.<sup>136</sup> Proto vyloží-li si Františka Petrův pohled na ni jako pozitivní, resp. jako vyjadřující jeho pozitivní postoj k ní, dokáže díky tomu potlačit i negativní rozpoložení, které ji do té chvíle provázelo. Ve Františčině popisu ji Petrovy veselé oči dokonce mohou zbavit obav, které v ní do té chvíle vzrůstaly.

Beauvoiriňe koncepci pohledu náleží z perspektivy toho, na koho je upřeným, ještě další specifikum - pohled je koncentrací vnímání na jednoho určitého druhého: "Nemůže to pokazit nic podstatného, ale ve skutečnosti, když jsem zneklidněna kvůli ní, pak začínám zanedbávat Tebe. Když se dívám na ni, nedívám se na tebe." Koncentrace, jíž si pohled na pohlíženém vynucuje, vyvolává společně s nutností upřené pozornosti na pohlízejícího i sníženou schopnost vnímat jiné druhé, jež by se v okolí objevili. Na Františčině vyjádření můžeme tento aspekt vidět v jejím vyjádření o "zanedbávání" Petra kvůli vnímání Xaviěřina pohlížení na sebe. Koncentraci, jež vnímání pohledu provází, podkresluje i rozpoložení, jímž ten, kdo pohled vnímá, kvůli pohlízejícímu prochází. Zvýšená neschopnost zohlednit více než jeden pohled není dána jen vynucením si upřenosti vnímání pohlíženého na pohlízejícího, ale i "zatemněním" okolí a v něm se nacházejících (možně pohlízejících) druhých. Františčině vnímání Xaviery je provázeno zneklidněností, která nejen že již samou svou povahou vyžaduje vzdálení se

---

<sup>134</sup> "Vnímání totiž znamená hledět a uchopit pohled neznámá brát na vědomí pohled jako předmět ve světě, nýbrž znamená uvědomit si, že jsem pozorován. Pohled vycházející z očí, nechť jsou jakékoli povahy, míří přímo na mne samého." Tamtéž, s. 316.

<sup>135</sup> "Nemohu být objektem pro objekt: nezbytná je radikální proměna druhého, díky které se vymaní z předmětného bytí. Nemohu proto považovat pohled, který na mne vrhá druhý, za projev jeho předmětného bytí: druhý se nemůže na mne dívat stejně, jako se dívá na trávnik...Stručně řečeno: to, k čemu odkazuje moje uchopování ve světě jako k tomu, co pravděpodobně jest člověk, je moje setrvalá možnost být-viděn-druhým..." Tamtéž, s. 314.

<sup>136</sup> "Pohled je především prostředník mezi mnou samým a mým "já". Tamtéž, s. 316.

zohledňování druhých, nýbrž kvůli které se pohlížející stává pro pohlíženého "osvětleným" pozorností, kterou si rozpoložením v pohlíženém pohlížející zajišťuje.<sup>137</sup>

S Františčiným zvyšujícím uvědomováním si dopadů, jaké její vzájemná spjatost s Petrem má na její vztah k sobě a druhým, uvědomuje si postupně i dopady, jaké má Petrův pohled v obou momentech pohledu náležejících: "Pohlédla na něho nedůvěřivě. Ještě nedávno by si byla prostě pomyslela, že ho to zajímá, a rychle by mu byla všechno pověděla. Když se na ni obracely Petrov úsměvy a Petrova slova, býval v nich Petr sám. Ale najednou jí připadaly jako dvojsmyslné znaky. Petr je záměrně vytvořil, byl za nimi ukryt a bylo možno jen tvrdit: Říká, že ho to zajímá, a nic víc." Františka popisuje proměnu, jíž její vnímání Petrových pohledů prošlo, jako důsledek Petrovi úmyslné sebekontroly jako pohlížejícího k na sebe pohledem vázanému pohlíženému.<sup>138</sup> To sice pravdou být může, avšak pro naše zkoumání je důležitější, je tato proměna Františčina vnímání Petrova pohledu je ovlivněna především proměnou samotného vztahu Františky k Petrovi. Postupným prohlubováním Františčina vztahu s Xavierou, jejíž pohledy se pro Františku stávají důležitějšími (z důvodů ozřejmených v jiných kapitolách této práce), stává se Xaviera pro Františčinu vnímající perspektivu "osvětlenější" než Petr, který ustupuje stále více do zatemněnosti Františčina prostředí vnímání.

V jejím pojetí pohledu se ukazuje, že Beauvoir má blízko k Sartrovu pojetí, přestože ne v každém z aspektů jeho pojetí. Sartre používá koncept pohledu jako cesty k zpředměťování toho, na něhož je pohled vrhán, tudíž dává mu z perspektivy toho, kdo na sebe vrhaný pohled vnímá, ryze negativní význam. Pro Beauvoir, jak jsme viděli, je tomu s pohledem trochu jinak. Františka vnímá Petrovy pohledy především jako prostředky, jimiž zachycuje jeho postoj vůči ní. V každém Petrově pohledu se jí tak dávají jeho emoce k ní. Aby toto bylo možné, musí mezi Františkou a Petrem existovat vzájemná spjatost, díky které Františka, považující Petra jako bytostně náležejícího k její partnerské identitě, může vnímat partnerskou dynamiku, která mezi nimi panuje. S ohledem na to tak Františčino vnímání Petra a jeho postojů k ní je v procesu přisouzení

---

<sup>137</sup> "Druhý je pro mne skrytá smrt mých možností, protože tuto smrt prožívám jako to, co se skrývá uprostřed světa." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 322.

<sup>138</sup> "Druhý je proto pro mne především bytím, pro které jsem předmětem, tj. bytím, prostřednictvím kterého získávám svou předmětnost...A není dán jako bytost mého světa, nýbrž jako čistý subjekt. Tento čistý subjekt, který už podle definice nemohu poznat, tj. klást jako předmět, je už vždycky tady, vně mého dosahu a bez distance, kdykoli se pokousím uchopit sebe sama jako předmět." Tamtéž.

významů těchto postojů závislé na způsobu, jakým si Františka sama vykládá Petrovu spjatost s ní. Z toho důvodu také ony postoje a emoce, které Františka v Petrových pohledech spatřuje, vypovídají více o jejím výkladu Petrova vztahu k ní než o samotném Petrovu vztahu k ní.

Pohled tedy nemá primárně negativní význam zpředměťování, jakým je koncipován v Sartrově pojetí. U Beauvoir je tomu vzhledem k Sartrovi právě naopak: pohledem je možné pro toho, na koho je ten směřován, a to pomocí přiřčení významu tomuto pohledu tím, na koho je daný pohled směřován, artikulovat význam, a tím i postoj, jaký se pozorovaný domnívá, že k němu pozorující chová. V tomto artikulování se proto mnohem více ukazuje, jaký postoj chová ten, na koho je pohled směřován, k tomu, kdo tento pohled vyjadřuje. Jinými slovy, vnímání pohledu druhého, prostřednictvím něhož dochází k ovýznamnění tohoto pohledu tím, kdo jej vnímá, umožňuje pozorovanému uchopit svůj postoj k pozorujícímu.

### **2.4.3 Tvář a blízkost**

V předcházejícím oddílu jsme prostřednictvím Františčinu vnímání Petra viděli, jaký smysl dává Beauvoir pohledu druhého, a že tento smysl je odlišný od toho, jaký mu dává Sartre. Budeme-li číst *Pozvanou* pozorně, můžeme si všimnout, že vedle pohledu hovoří Beauvoir Františčinými ústy i o tváři druhého. Domníváme se, že tyto zmínky o rozdílu mezi pohledem a tváří ukazují na rozdíl, který panuje ve smyslu, jaký oběma Beauvoir dává s ohledem na druhého, jemuž náleží a toho, kdo tyto - jako směřující k sobě - vnímá.

#### **2.4.3.1 Blízky druhý**

Vyděme z Františčinu popisu jejího vztahu k Alžbětě: "Františka odvrátila oči. Balthierův kus byl hrozný. Jeho přijetí nepřicházelo vůbec v úvahu. Ale věděla, co všechno Alžběta vkládá do této poslední naděje. A před její zděšenou tváří pocítila skutečné výčitky. Věděla dobře, jak silně působí její existence a příklad na Alžbětin osud."<sup>139</sup> V této pasáži se ukazuje, že tvář Alžběty ve Františce vyvolává výčitky, když toho, s nímž Alžběta sdílí partnerskou identitu, vnímá odsuzujícím způsobem. Zatímco totiž pro Alžbětu není možná reflektovat Balthiera, to znamená toho, s kým sdílí vzájemnou spjatost, jelikož k němu nemůže zaujmout určitý odstup, jenž by jí umožnil

---

<sup>139</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 27.

kritičtější přístup, Františce jako té, kdo tuto spjatost nesdílí, není taková zdrženlivost v přístupu k Balthierovi vlastní. Ale jelikož je Alžběta Františce blízká, pociťuje pro svůj kritický náhled na Balthiera před Alžbětinou tváří výčitky.

Jaký je však skutečný důvod pro tyto Františčinu výčitky? A jak to, že je cítí při vnímání Alžbětiny tváře? Alžběta je Františce *blízkým druhým*. V tom se skrývá dvojí: jednak, že mezi oběma ženami nepanuje vzájemná spjatost, a jednak, že ve vzájemném přístupu mezi nimi panuje odstup. Prvním aspektem míváme na to, že absencí partnerské identity, prostřednictvím níž by se Alžběta manifestovala Františce skrze své pohledy, jež by Františku vedly k ovýznamňování těchto vzhledem k vlastní závislosti na bezprostřednosti spjatosti, se Alžběta Františce dává jinou cestou. Druhým aspektem, kterým bude možné tuto jinou cestu ozřejmit, je odstup, který díky absenci vzájemné spjatosti, a tím i absenci vzájemné závislosti v reflexi vlastní existenční identity, Františka vůči Alžbětě a jejím pohledům má. Ve vztahu mezi oběma ženami tak sice nepanuje spjatost, nýbrž *blížkost*.

### 2.3.3.2 Blížkost

Blížkost znamená, že druhého, jenž je mi blízkým, avšak nikoli se mnou spjatým, nevnímám primárně prostřednictvím pohledu, jenž by mi znemožňoval zaujmout k němu odstup, a tím i kriticky-reflexivní přístup. Odstupem, který mezi námi díky této absenci spjatosti panuje, mohu blízkého druhého vidět odlišným, přesto však specifickým způsobem - vnímáním jeho tváře. Tento způsob koncentrace na tvář, díky němuž právě kritická reflexe druhého možná je, je tak bytostně odlišným od způsobu, který náleží spjatosti ve formě vnímání pohledu.

Pro ilustraci této odlišnosti mezi vnímáním pohledu a vnímáním tváře se podívejme na proměnu, již doznal Františčin přístup k Petrovi, a pokusme se právě na této proměně uchopit rozměr tváře: "Co bylo vlastně v jeho hlavě? Pohlédla tázavě na jeho tvář, byla to tvář příliš důvěrně známá, která už nemluvila."<sup>140</sup> Na Františčině přístupu k Petrovi se ukazuje, že díky partnerské identitě, prostřednictvím níž zprvu reflektovala Petra jeho pohledy, kterým ale přisuzovala význam na základě jejího vlastního postoje k němu, je proměnou, již v ní Petrovo chování vyvolalo, narušena vzájemná spjatost mezi nimi, což vede k ustavení takové formy vztahu k Petrovi, která přestože zachovává blízkost, současně nastoluje i odstup. To je také důvodem toho, že v

---

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 66.

citované pasáži již Františka nevidí Petrovi "do hlavy", resp. že ho již nevnímá skrze pohledy, které by k ní "mluvily" tím, že by jim sama přisuzovala význam. Kvůli ustavení blízkosti ní Petrem může Františka vnímat pouze tvář.

Blížkost je charakteristická odstupem k druhému, který je mi sice blízkým, avšak kterého již mohu vnímat pouze v jeho tváři, a nikoli v pohledu, jemuž bych mohl dát sám význam na základě partnerské identity, jež by mezi námi panovala díky naší vzájemné spjatosti: "Stačilo jen vztáhnout ruku, abyste se ho dotkli, ale právě tato blízkost ho činila neviditelným a člověk si o něm nemohl nic myslet. Nebylo ani jména, které by ho označovalo. Františka mu říkala Petr nebo Labrousse, jen když mluvila s lidmi. Když seděla proti němu nebo když spolu byli sami, neříkala mu jménem. Byl jí tak důvěrně blízký jako ona sama sobě a stejně nepostradatelný. Cizinec. Snad si o něm mohla aspoň udělat představu."<sup>141</sup> Petr již Františce není tak důvěrně známým jako dříve, přestože ho ještě stále vnímá jako pro sebe samu nepostradatelného. Již ho nevnímá v konkretizaci významů, které by mu mohla přisoudit, a díky kterým by mohla k Petrovi přistupovat jako k někomu s ní bytostně spjatému. Petr se pro ni stal cizincem. Uvědomila si, že se k němu může obracet pouze na základě svých vlastních představ o něm.

Františka si tak je již díky této proměně vědoma toho, že její dřívější láska k Petrovi, ve které nacházela štěstí, byla založena na její představě o tom, jaký Petr je, a že když se tato představa díky Petrově hluboké náklonnosti ke Xavieře otřásla, viděla již skutečného Petra: "Se srdcem poněkud sevřeným pohlédla Františka na tu tvář, kterou tak dlouho milovala, zaslepena svým klidem. Naučila se v ní číst."<sup>142</sup>

#### **2.4.3.3 Sebereflexe**

Ustavením odstupu, prostřednictvím kterého může Františka kriticky reflektovat Petra, se ale ukazuje i něco víc, další aspekt blízkosti: sebereflexe. "Co vlastně jsem?...v sobě nerozeznávala Františka žádný jasný tvar. Světlo, které jí před chvílí pronikalo, jí odhalilo jen prázdnotu...Františka věnovala pozornost svému obličejí, jenom když o něj pečovala jako o cizí předmět. Ve své minulosti hledala krajiny a lidi, a nikoli sebe. A dokonce tyto myšlenky a záliby z ní nevytvářely osobnost."<sup>143</sup> Proměna v přístupu k Petrovi způsobila i proměnu ve Františčině přístupu k sobě samé. Tato

---

<sup>141</sup> Tamtéž.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>143</sup> Tamtéž.

proměna ji zavedla k sebereflektivní koncentraci, neovlivňované již více partnerskou identitou (a sní spojenými významy), již k sobě přistupovala před ustavením blízkosti vůči Petrovi.

Proměnou Františčina vztahu k Petrovi, kterou byla jak narušena vzájemná spjatost mezi nimi, tak zároveň i ustavena blízkost, resp. jako pokyn ke kritické sebereflexi, díky níž si již Františka může naplno uvědomit, kým je mimo partnerskou identitu, vázanou na vzájemnou spjatost: "nahé vědomí tváří v tvář světu, tak si představovala sama sebe. Dotkla se tváře, ale pro ni to byla jen maska...Nebyla schopna pronést jakýkoliv soud o té neznámé...Mohla jen vědět s naprostou jistotou, čím není. Ale bylo trapné znát samu sebe jen jako jakýsi sled nejsoucnosti."<sup>144</sup> Sebereflexe, která je vázaná na proměnu ve vztahu k druhému, s nímž jsem dříve utvářel vzájemnou spjatost, a sdílel tak partnerskou identitu, je v této své vázanosti explicitně uchopitelná v proměně vnímání druhého, jenž se mi již nedává skrze pohled, jemuž bych díky naší partnerské identitě mohl dávat významy, nýbrž dává se již jen a pouze jako tvář, která mi dává na vědomí odstup, jenž mezi mnou a druhým panuje, a tím mě i vybízí k samostatnosti. Působení tváře druhého tedy primárně vybízí k silnější sebereflexi.

#### 2.4.4 Závěr

Jak jsme mohli v této kapitole vidět, bylo naší základní premisou přesvědčení o obsaženosti konceptu pohledu a tváře v *Pozvané*, stejně jako o jejich rozdílnosti. Musíme poznamenat, že v tomto přesvědčení vycházíme pouze z našeho vlastního přístupu k myšlení Beauvoir, což znamená, že výklady rozdílnosti mezi pohledem a tváří, o které jsme se zde pokusili, nemusí být z prvního přečtení *Pozvané* přijatelné či dokonce zřejmé. Nicméně, blízkost myšlenek Beauvoir, Sartra a Merleau-Pontyho, na které se snažíme v této části poukázat, nám dávají podnětnou půdu k tematizacím, o které jsme se zde pokusili.

Asi nejdůležitějším bodem odlišnosti v pojetí pohledu u Beauvoir od toho Sartrova je jasná pozitivita, jakou je pojetí Beauvoir protnuto. Navíc, Beauvoir svou myšlenkovou blízkostí k Merleau-Pontymu nezůstává pouze u pohledu, ale konceptualizuje i jiný rozměr působení tělesnosti druhého na mě, k němuž se mohu reflektivně vztáhnout jako k prostředku výrazu postoje druhého vůči mě - tvář. Náš výklad pojetí tváře u Beauvoir se opírá o sebereflexi, k jaké má vnímání tváře vést a

---

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 154.



kteřá je podpořena odstupem v blízkosti, v jaké k druhému jakožto našemu blízkému přistupujeme.

## 2.5 Závěr

Z nastíněného výkladu pojetí tělesnosti a s ní spojenými aspekty jak bytostné provázanosti s druhým, tak možností působení jeho tělesné situovanosti na mou v těch ohledech, které jsou přítomné v *Pozvané* můžeme vidět, že z obou možných způsobů konceptualizace má Beauvoir blíže k Merleau-Pontymu. Hlavním důvodem jsou právě jeho analýzy tělesnosti jako primárního prostředku dávání se světa a v něm se nacházejícího, prostředku, kterým je především ovlivňován způsob mého vztahu k sobě samotnému.

Tento náš závěr sdílí i Christine Daigle, která ve své studii *Where Influence Fails: Embodiment in Beauvoir and Sartre*<sup>145</sup> prochází pojetí těla a jeho vlivu na sebereflexi v *Druhém pohlaví* a srovnává je se Sartrovými analýzami v *Bytí a Nicotě* říká, že Sartrovo pojetí bytí-pro-sebe je v *Bytí a Nicotě* asexuální, bezpohlavní, a to i přesto, že se Sartre věnuje analýzám těla. Ve svých analýzách těla je Sartre dualistou, protože dle Daigle zastává názor, že vědomí je vtělené pouze do té míry, do které užívá svého těla jako prostředku ke transcendoání ke svým rozvrhům. Tělo má tak povahu fakticity, zatímco vědomí je transcendentní.<sup>146</sup> *Druhé pohlaví* je naproti tomu založené na myšlence pohlavnosti a spoluurčení konkrétní podoby bytí-pro-sebe a bytí-pro-druhé prostřednictvím pohlaví. Podle Daigl je tak subjekt v pojetí Beauvoir dvojznačným bytím, které je situovanou, vtělenou svobodou.<sup>147</sup> V tomto směru se shodujeme s Daigliným tvrzením, že pro Beauvoir je tělo člověka není věcí, nýbrž situací, a že vědomí je situované ve svém těle jako v situaci.<sup>148</sup>

Vzhledem k tomu tedy naše analýzy v tomto druhém oddílu, jimiž jsme se snažili vyložit tělesnost v Merleau-Pontyho *Fenomenologii vnímání* jako hlavní inspirační zdroj pro ty části *Pozvané*, v nichž je to právě tělo a tělesnost, co ovlivňuje

---

<sup>145</sup> Ch. Daigle, *Where Influence Fails: Embodiment in Beauvoir and Sartre*, in: Ch. Daigle - J. Golomb, *Beauvoir and Sartre. Riddle of Influence*, Indiana 2009.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>147</sup> "Beauvoir, however, presents the subject as an ambiguous being that is a situated embodied freedom." Tamtéž, s. 31.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 42.

sebereflexi a z ní vyplývající jednání jednotlivých postav nejen ve světě obecně, ale i (a především) k druhým ve své blízkosti, snad dostatečně ukázaly, že Beauvoir již od samých počátků své literární a myšlenkové dráhy považovala tělesný aspekt existence za hlavní určující prostředek vztahu člověka k sobě samému. Jak poznamenává výše zmíněná Christine Daigle, je to tento Merleau-Pontyho motiv, který Beauvoir v následujících 40. letech rozpracovává šířeji a hlouběji, a který se stává ústředním pro *Druhé pohlaví*, kde ho ještě navíc rozšiřuje o "genderovanou fenomenologii" (gendered phenomenology): "Pro ni je tělo pohlavním tělem, a sexualita těla utváří celou zkušenost světa bytí-pro-sebe, jelikož to je vtělené pohlavní vědomí."<sup>149</sup>

### 3. Druhý

#### 3.1 Masochismus

##### 3.1.1 Úvod

Vztah, ve kterém se jeden snaží být druhému stále přítomen, protože tohoto druhého vnímá jako toho, kdo mu může udělat pořádek v jeho životě tím, že mu bude druhý stále znovu poskytovat význam a smysl toho, co první činí, je z pozice prvního vztahem naprosté odevzdanosti.<sup>150</sup> Tento vztah je pro svou podobu naprosté odevzdanosti jednoho druhému charakteristický určitou existenciální závislostí, kvůli níž je první již neschopen existovat samostatně.<sup>151</sup>

V Sartrově fenomenologicko-ontologickém konceptu bytí-pro-druhého je možné nahlížet tento druh vztahu jako masochismus. Z toho důvodu se v následujícím pokusíme uchopit proměnu vztahu mezi Františkou a Petrem právě prostřednictvím

---

<sup>149</sup> "For her, the body is a sexed body, and the sexuality of the body colors and shades the whole experience of the world of the for-itself since it is an embodied gendered consciousness." Tamtéž, s. 40.

<sup>150</sup> "Simone de Beauvoir held that the human ontological status is ambiguous. Each person is at once free to choose her own destiny and unceasingly fettered by her bodily, socially and historically embedded facticity. Although the human has the freedom of her consciousness, the fact that she is inextricably bound to facticity entails that she is also bound to every other." Viz. A. Morgan, *Simone de Beauvoirs Ethics of Freedom and Absolute Evil*, s. 75.

<sup>151</sup> "Beauvoir holds that persons are interdependent because they share the factual world within which meanings and concrete realities impact the choices (and, hence, the possibility of freedom) of each." Viz. A. Morgan, *Simone de Beauvoirs Ethics, the Master/Slave Dialectic, and Eichmann as a Sub-Man*, s. 40.

tohoto pojetí masochismu.<sup>152</sup> Provedeme však určitou diferenciaci vůči Sartrovi, jelikož se v našem pokusu o uchopení vztahu obou postav budeme soustředit na etapy či momenty, o kterých Sartre sám sice nehovoří, nicméně které se přesto domníváme na dynamice obou postav spatřovat. Těmito momenty jsou: jednota a odevzdanost, nerovná vzájemnost a hrozba samoty, úzkostný stav, a cizinectví jako uznání nerovné vzájemnosti.<sup>153</sup>

### 3.1.2 1. etapa: Jednota a odevzdanost

Petr svůj vztah s Františkou stále utvrzuje jako vztah společný tím, že ji označuje za nepostradatelnou část jejich páru. Způsob, jakým to činí, vzbuzuje ve Františce pocit důležitosti pro něj, bez ohledu na jeho avantýry s jinými ženami, které se on snaží umenšit oproti jeho vztahu s Františkou: "Kromě mých vztahů k tobě je u mne všechno frivolnost a mrhání...(Máš štěstí, tvoje avantýry se vždycky dobře likvidují.) Protože v podstatě žádné z těch ženušek na mě opravdu nezáleželo....Mezi námi se nedá mluvit o věrnosti nebo nevěrnosti. Ty a já jsme jen jedno. Víš přece, že nás doopravdy nelze definovat jednoho bez druhého."<sup>154</sup> Díky Petrovým slovům o výjimečnosti jejich vztahu, je Františka nabádána k uchopování sebe samé jako části páru, jenž spolu s Petrem tvoří.

---

<sup>152</sup> "While we are all split and ambiguous, she argues, women are more split and ambiguous than men. For Simone de Beauvoir, then, women are fundamentally characterized by ambiguity and conflict. The specific contradiction of womens situation is caused by the conflict between their status as free and autonomous human beings and the fact, that they are socialized in a world in which men consistently cast them as Other to their One, as objects to their subjects. The effect is to produce women as subjects painfully torn between freedom and alienation, transcendence and imanence, subject-being and object-being." Viz. T. Moi, *Ambiguity and Alienation in The Second Sex*, s. 98.

<sup>153</sup> "There has been considerable debate in the last couple of decades concerning the extent of Beauvoirs influence on Jean-Paul Sartre and in particular the origins of the concept of the Other. There are dissenting voices, but many feminist scholars are converging toward the view that this is a site of Beauvoirs originality. It was she who first showed an interest in our relatins with others, and the eay in which subjectivity can be deformed by the attitudes of others. So, rather than having simply have been a follower of Sartres philosophy, Beauvoir may have initiated at least one central aspect of that system." A "But in fact the evidence now available strengthens the case for seeing Sartres text as a good source for Beauvoirs view. For it now appears that Sartres account of concrete relations with others was stimulated by his reading a draft of Beauvoirs *She Came to Stay*." Viz. K. Green, *The Other as Another Other*, s. 3.

<sup>154</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 67.

Co činí jejich vztah výjimečným, je povaha, jakou mu Petr přisuzuje a jakou je tak Františka prostřednictvím jeho slov vedena k přijetí jakožto schématu sebereflexe. Povahou, díky níž může Františka nabýt vědomí své identity jako členky vztahu s Petrem, a především jako členky páru, je jednota. Jak vyplývá z Františtiny reakce na Petrova slova, přijímá tuto svou identitu jako člena páru, stávající se součástí jednoty: "Jsme jen jedna bytost. Žádná událost nebyla skutečně pravdivá, dokud ji nevyličila Petrovi. Vznášela se jen nehybná, neurčitá v jakýchsi mlžných mracích."<sup>155</sup> Z jejích slov je patrné, že Františka přijala svou identitu člena jednoty za svou do nehlubších částí sebe samé. Dokonce ani nic z toho, co viděla a zažila, nebude mít povahu něčeho skutečného, dokud to "nevyličí" Petrovi, druhému členu, s nímž tvoří jednotu.

Tento moment jednoty, který se ve Františčině nahlížení vztahu s Petrem neustále ukazuje, je projevem existenciálně základnějšího postoje Františky k Petrovi - její naprosté odevzdanosti jemu. Petr je tím, ke komu se Františka pokaždé obrátí nejen pro radu stran svého možného jednání, ale i stran svého vnímání a myšlení. A právě to, že k uchopení veškerého svého vědomého zakoušení Františka pociťuje jako nezbytný krok artikulovat toto Petrovi, je projevem specifické povahy její naprosté odevzdanosti jemu. Pokusíme-li se charakterizovat tuto specifickou konkrétněji, můžeme tak učinit prostřednictvím její analogičnosti se Sartrovým pojetím masochismu. Toto pojetí spočívá na vztahu k druhému jako vztahu k tomu, kdo je centrem veškerého našeho existování, a to ve všech aspektech existování. Nejen, že je druhý tím, s kým máme nejbližší, nejdůvěrnější a nejintimnější vztah, nýbrž je i tím, kdo nám dává význam a smysl všeho, co zažíváme. Co je zde ale mnohem důležitějším je, že tento pro nás centrální druhý je nám zdrojem v naznačeném způsobu proto, že jsme sami sebe ztratili či zatratili, ať už před setkáním s tímto druhým nebo po setkání s ním. Z toho důvodu nemáme - jsme-li v takovém vztahu s druhým, ve kterém je nám tento existenčně centrálním - žádné vlastní "já", žádnou vlastní perspektivu, jež by nebyla založena a ohraničena perspektivou patřící centrálnímu druhému. Z našeho vlastního rozhodnutí je nám tento druhý základem našeho existování. Jinými slovy, z našeho vlastního rozhodnutí jsme odevzdali svobodu naší existence do rukou druhého.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> Tamtéž.

<sup>156</sup> "...místo abych se snažil vstřebávat druhého, ale ponechat mu jeho jinakost, mým projektem by bylo, že bych se nechal pohltit druhým a rozplynul se v jeho subjektivitě, abych se zbavil své. Tento záměr se v konkrétní rovině projevuje masochistickým postojem: poněvadž druhý tvoří základ mého bytí-pro-druhého, byl bych jen bytí v sobě založené ve svém bytí svobodou, jestliže bych přenechal druhému, aby zakládal

Františčin vztah k Petrovi je - jakožto vztah její naprosté odevzdanosti jemu - vztahem podřízení Františčině existence ve všech jejích aspektech existenci Petrově, což ale pro Františku neznamena pouze regresi na vytváření a uchovávání vlastní perspektivy ve prospěch perspektivy Petrovy.<sup>157</sup> Naprostá odevzdanost druhému je vedle absence samostatné perspektivy existence charakteristická také s tím neodlučitelně spjatou otevřeností k přejímání perspektivy existence druhého. Centrálním je nám tento druhý především pro svůj charakter pramene veškeré významnosti a smysluplnosti, jež se netýká pouze ovýznamnění a osmyslnění našeho zakoušení, ale i naší existence jako takové. Jako zdroj a pramen významnosti a smysluplnosti takovýto druhý dává význam a smysl i veškerému našemu jednání.<sup>158</sup> Určuje, jak máme smýšlet o všem, co se nám přihází. Bez tohoto centrálního druhého by pro nás sama naše existence neměla smyslu.<sup>159</sup>

### 3.1.3 2. etapa: Nerovná vzájemnost a hrozba samoty

V samotných Františčiných popisech sebe samé a svého vztahu k Petrovi se ukazuje, že jednota, jíž s Petrem tvoří, není jednotou vzájemně rovných členů. "Neznala už samotu, ale očistila se od té neurčité změti. Všechny okamžiky života, které mu svěřila, jí Petr vracel jasné, uhlazené, dokončené a stávaly se okamžiky jejich života."<sup>160</sup> Františka nemůže, ponechána sama sobě, dosáhnout jasného, uhlazeného a dokončeného (tzn. úplného) pochopení událostí jejího života. Teprve slova Petrova, jeho perspektiva a jeho názory na této perspektivě vybudované, jsou těmi pro Františku

---

mou existenci. Má vlastní subjektivita se zde považuje za překážku prvotního aktu, kterým by druhý založil mé bytí. Tuto subjektivitu je proto třeba nejprve popřít i s mou vlastní svobodou." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 441.

<sup>157</sup> "...women are scattered across all social groups and thus have been unable to form a society of their own...The effect if this social situation is that women tend to feel solidarity with men in their own social group rather than with women in general. This is why, unlike every other oppressed group, women have been unable to cast themselves as historical subjects opposing their oppressors..." T. Moi, *Ambiguity and Alienation in The Second Sex*, s. 99.

<sup>158</sup> "It was Beauvoir who first claimed that the clue to womans situation is that she is mans Other. It was she who said that it is man who is the subject, he absolute, woman the Other." K. Green, *The Other as Another Other*, s. 2.

<sup>159</sup> "Právě proto, že existuji skrze svobodu druhého, však nemám žádnou jistotu a jsem ohrožen v této svobodě, svoboda druhého pracuje na mém bytí, *dává mi bytí*, dává mi a bere hodnoty a mé bytí jí vděčí za neustálý únik sobě samému." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 428.

<sup>160</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 78.

finálně určujícími. Jednota, díky níž má Františka identitu sebe samé jakožto člena páru s Petrem, je proto jednotou nerovné vzájemnosti. Kdyby tomu totiž bylo jinak, nemusela by podmiňovat veškeré své porozumění Petrovým chápáním. Nutnost jeho reflexe pro konečné uspořádání a projasnění jejich vjemů a pocitů vypovídá o určité závislosti Františčina porozumění a chápání na Petrově. Tato závislost tak v konečném důsledku nejen, že poukazuje na nerovnost jejich vzájemnosti, nýbrž i dokresluje, jak je pro Františku již nepřijatelnou myšlenka, že by byla ponechána mimo onu jednotu její vzájemnosti s Petrem - je pro ni nemyslitelné, že by byla ponechána samotě své existence, v níž by čelila pouze sama sobě.

Samota, jíž Františka vnímá jako zdroj neurčitosti, nejasnosti a neuhlazenosti je dán její povahou, jež je již po dlouhou dobu utvářena jako povaha ženy, patřící k muži určité povahy. Tato povaha sama je konstituována povahou jejich vztahu, kterým je jednota nerovné vzájemnosti. Petrovými slovy o tom, že s ním Františka tvoří "jednu bytost", a Františčiným chápáním všeho svého dění jako neskutečného, pokud nesděleného a neschváleného Petrem, je samota již něčím, co pro Františku náleží nižší úrovni existence. "Když se o nich nemluvílo, vypadalo to, jako by se vůbec neudály. Vytvářelo to pod skutečnou existencí jakousi podzemní a zahanbující vegetaci, v níž se člověk nacházel sám a kde se dusil."<sup>161</sup> Samota je nižší úrovní existence, protože je na ní člověk ponechán sobě samému, nemaje žádné rozhodující autority, jež by jeho vjemy, zážitky a pocity naplnila určitostí, jasností a uhlazeností, které by tak mohly vposled poskytnout ujištění o povaze vlastní situovanosti. Tímto vším je pro Františku samota něčím, čemu se musí snažit všemi svými silami vyvarovat. Františka již nechce být ponechána sama sobě, protože by - jak se alespoň ona sama domnívá - přišla o vše, co má díky přijetí za svou identitu onu jednotu její vzájemnosti s Petrem. A možná, že je to právě onen strach ze samoty, a aspektů, jež člověku samotě ponechanému náleží, a s nimiž se tento musí vyrovnávat, kvůli čemu je Františka nejen ochotná přijmout za svou onu párovou identitu, ale především kvůli čemu je více než ochotná ignorovat nerovnost vzájemnosti, jakou ona párová identita přináší.

V tomto smyslu má mé ukotvení ve vztahu, charakteristickém nerovnou vzájemností, smysl snahy vyvarovat se všemi možnými způsoby a prostředky možnosti být odkázán k sobě a tím i na sebe sama. Nerovná vzájemnost mi napomáhá nahlížet na sebe prostřednictvím náhledu, jaký na mě má centrální druhý, čímž mi zároveň

---

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 79.

umožňuje ignorovat jakoukoli vybidku ke konstituci vlastní identity mimo rámec tohoto vztahu.<sup>162</sup>

### 3.1.4 3. etapa: Úzkostný stav

Když má Františka sama sobě popsat svůj vztah s Petrem, nemůže se vyhnout tomu, aby veškeré své vnímání Petra nebylo protnuto vnímáním jeho vnějškovosti, jeho projevů tělesnosti: "Znala každou intonaci Petrova hlasu a každé jeho gesto a uměla je tak přesně odhadnout, že se jí zdálo, jako by tryskaly z její vlastní vůle. A přece se odehrávaly mimo ni, na jevišti. Byl to úzkostný stav. Za každé sebemenší selhání se cítila odpovědná, a přece nemohla ani prstem hnout, aby mu zabránila. Opravdu tvoříme jen jedinou bytost, pomyslela si láskyplně. To mluvil Petr, to se zvedala jeho ruka, ale jeho postoje a slova byly stejně součástí života Františčina jako života jeho. Nebo spíše byl tu jen jeden život a v jeho středu jediná bytost, které se nedalo říci ani on, ani já, ale prostě jen my."<sup>163</sup> Přestože zde Františka hovoří o sobě a o Petrovi jako o "jediné bytosti", spjaté svou vzájemností natolik, že jejich identita je definovatelná pouze jako identita páru, ve kterém se každý z nich rozplývá, svou reflexí Petrova chování a jednání ukazuje pouze na uchopování jeho tělesných projevů navenek. Veškeré Petrovo jednání, veškeré jeho pohyby, vnímá jako své vlastní, aniž by je mohla skutečně ovládat či alespoň ovlivnit. Je si totiž vědoma, že Petr se může zachovat jakkoli, dokonce i nedůstojně, a ona tomu ani v nejmenším nezabrání. Proto také hovoří o vlivu, jaké má Petrovo jednání, chování a pohyby těchto na ni, která se vnímá jako jeho nedílná - bytostná - součást, jako o "úzkostném stavu". Ačkoli se může sebevíce utvrzovat v tom, že Petrovo jednání je jejím jednáním, ví až příliš dobře, že jeho jednání neovlivní. To v ní vyvolává onu úzkost, které následně okamžitě čelí přesvědčováním sebe samé, že veškeré Petrovy pohyby, veškeré jeho jednání a chování, jsou i jejím. Musí se nakonec přesvědčit, že jsou jedna bytost, jinak by se vystavovala možnosti oslabení své identity jako člena jednoty, a tím i riskovala možnost propadnutí samotě.

Úzkostný stav, který je ve Františce vyvoláván postupně sílícím uvědomováním si nemožnosti ovlivnit Petrovo rozhodování, je současně stavem příznačným pro

---

<sup>162</sup> "Masochismus není pokusem o okouzlení druhého mým zpředmětněním, ale pokusem fascinovat sebe sama mou předmětností-pro-druhého, tj. pokusem, nechat druhého, aby mě konstituoval jako předmět tak, že si budu non-theticky uvědomovat svou subjektivitu jako nic - v přítomnosti u toho bytí v sobě, jež představuji v očích druhého." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 442.

<sup>163</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 57.

postupně sílíci uvědomování si sebe samé, své perspektivity, svého "já". Snahou o uchopení druhého, jenž má úlohu centrálního druhého, tj. takového druhého, na základě jehož stvrzování nabývá naše existence významnosti a smysluplnosti, se pokoušíme o jeho existenční ohraničení. Tato snaha se však ukazuje být neúspěšnou, protože náš pokus o vtěsnání druhého do konkretizované podoby - přestože se jedná o podobu centrálního druhého, jemuž se celou svou existencí podřizujeme - sklouzává pouze po jeho vnějšku, pouze po té podobě, jakou mu přisuzujeme, nechávaje stranou vnitřek toho, kým druhý skutečně - sám pro sebe - je. V tomto procesu, během něhož jsme se snažili vůči druhému, jenž pro nás byl pramenem a zdrojem významnosti a smysluplnosti naší existence, jsme naší snahou dát druhému existenční kontury vtěsnali druhého do námi konkretizované podoby, a tím ho zároveň, byť nevědomky, učinili naším předmětem.

Učiněním druhého předmětem jsme se dotkli naší vlastní perspektivity, našeho "já". Přestože tato naše subjektivita pro nás doposud byla ukryta v naší existenční vykloněnosti v perspektivu druhého, jehož jsme zvolili za centrálního druhého v naší existenciální orientaci, druhý nám ji svým samostatným a na nás nezávislým jednáním odkrývá, jelikož nám svou odlišností od obrazu, na základě kterého jsme se k němu obraceli, dokazuje svou nevázanost na nás, čímž nás zároveň navrací do naší vlastní perspektivity. Kvůli naší dosavadní existenční vykloněnosti v perspektivu druhého, již jsme v naší existenciální orientaci brali za vlastní, však žádné vlastní perspektivity nemáme. Naše vlastní subjektivita, do níž jsme odlišností druhého vůči naší představě o něm navraceni, byla až do samotného tohoto návratu nás v nás vyplněna oním druhým, což má za následek prázdnotu místa, do něhož jsme návratem přivedeni. Jediné, co je tomuto místu příznačné, je úzkost z této prázdnoty.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> "Čím víc však bude chtít vychutnávat svou předmětnost, tím víc bude pohlcován vědomím své subjektivity, a to až k úzkosti. Masochista, který si vydržuje ženu, pro niž se bičuje, s ní nakládá jako s prostředkem a v důsledku toho vystupuje ve vztahu k ní jako transcendence. Masochista proto nakonec nakládá s druhým jako s objektem a transcenduje ho ke své vlastní předmětnosti...Předmětnost proto masochistovi uniká ve všech případech a může se stát a často se stává, že nachází předmětnost druhého, když se snaží uchopit svou vlastní předmětnost, a to proti jeho vůli osvobozuje jeho subjektivitu." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 442-443.



### 3.1.5 4. etapa: Cizinectví jako uznání nerovné vzájemnosti

Určitá podoba samoty je v tom typu vztahu, jaký panuje mezi Františkou a Petrem, nevyhnutelná. Jak vyplývá z jejího dalšího popisu Petra, Františka je vázána svou vztahovou spjatostí s ním pouze na jeho vnějšek, zatímco jeho vnitřek, jeho nitro, jí uniká: "Stačilo jen vztáhnout ruku, abyste se ho dotkli, ale právě tato blízkost ho činila neviditelným a člověk si o něm nemohl nic myslet. Nebylo ani jména, které by ho označovalo. Františka mu říkala Petr nebo Labrousse, jen když mluvila s lidmi. Když seděla proti němu, nebo když byli spolu sami, neříkala mu jménem. Byl jí tak důvěrně blízký jako ona sama sobě a stejně nepoznatelný. Cizinec. Snad si o něm mohla aspoň udělat představu."<sup>165</sup> Pokud by vztah Františky a Petra byl skutečně tak rovnostranně vzájemný, pokud by oba byli v rámci oné jednoty, jíž spolu tvoří, na stejné úrovni, nemohla by Františka o Petrovi říct, že je nepoznatelný, nebo že je dokonce cizincem. Právě tímto označením Petra za nepoznatelného cizince, ukazuje, že si je vědoma jeho samostatnosti, která přesahuje jejich jednotu, a tím i toho, že se vymyká Františčině nahlížení na sebe jako na propojenou s ním.

Cizinectví, na které se zde naráží, je označením pro uvědomění si odlišnosti centrálního druhého od mé představy o něm, a tím i od představy, jakou jsem o sobě ve vztahu k této mé představě o druhém měl já. Důležitým momentem v tomto procesu je právě ono uvědomění si odlišnosti. Zatímco v dřívějším momentu bylo vymykání druhého vůči mé představě o něm pouze úzkost vyvolávajícím návratem ke mě samému, stává se nyní tento proces ve svém dokončení reflektivně artikulovatelným jakožto mé uvědomění si odlišnosti druhého od mé představy o něm. Abych totiž mohl dospět k nějakému uvědomění si takovéto odlišnosti, musím se vzdát uchopování sebe jako předmětu druhého, a tím i tohoto druhého jako centrálního pro mou existenci - musím již tedy být za hranicí, za níž se vyděluje má subjektivita, jež mě odděluje od druhého.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 66.

<sup>166</sup> "Masochismus však je a musí být sám v sobě odsouzen k nezdaru: abych mohl sám sebe okouzlit svým já-předmětem, musel bych totiž intuitivně uchopit tento předmět tak, jak je pro jiného, a to je zásadně nemožné." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 442.

## 3.2 Sadismus

### 3.2.1 Úvod

Člověk, mající charakter toho, kdo se snaží s druhým blízkým vytvořit vztah nerovné vzájemnosti, ve kterém chce hrát primární roli, je z hlediska Sartrovy partnerské diference uchopitelný jako sadista. Je však třeba zdůraznit, že v pojetí fenomenologické ontologie není hlavním smyslem sadismu fyzicky zraňovat druhého - týrání či násilí není tím, co by z hlediska struktury existence, tj. z hlediska existenciálního činilo ze sadisty sadistu. Tím určujícím, na základě čeho je možné hovořit o někom jako o sadistovi, je právě ona výše zmíněná snaha připoutat k sobě druhého, svého blízkého tak silně, že se tento druhý bude ve všem svém jednání, a dokonce i ve všem svém promýšlení vlastního jednání, obracet na onoho, zastávajícího primární roli, kvůli níž je vztah mezi tímto a k němu vázaným druhým vztahem nerovné vzájemnosti. Násilí proto není hlavním smyslem sadismu (ačkoli není možné vyloučit, že v nejradiálnějším možném vyjádření může sadista sáhnout k násilí).

Uchopíme-li fenomén sadismu existenciálně, ukáže se na postavách *Pozvané* jeho dvojí možná realizace - v silné a slabé formě. Toto rozlišení dvou možných realizací nerovné vzájemnosti Sartre sice nečiní, avšak domníváme se, že postavy *Pozvané*, jak ještě uvidíme, k tomuto rozlišení přímo vybízí. Za silnou formu zde budeme označovat takový vztah nerovné vzájemnosti, v rámci něhož se sadista snaží všemi svými silami připoutanost navázaného druhého zachovat. Způsob, kterým se o to sadista pokouší, je zřetelný snahou umenšovat možnost samostatnosti navázaného druhého stejně jako smysl jeho samostatné existence. V odlišnosti vůči tomuto je jako slabá forma sadismu pochopitelná taková nerovná vzájemnost, kde vztah sadisty k navázanému druhému charakterizuje snaha neustále vyvyšovat svou existenci nad existenci druhého. Hlavním smyslem není připoutat k sobě druhého ve všech aspektech jeho existence. Této formě vztahu tak nepřínáleží z perspektivy sadisty snaha zachovat tento vztah za každou cenu, nýbrž pouze vyžívat se ve své domnělé existenční nadřazenosti. Slabá forma sadismu je vztahem více méně přátelským, přestože nerovným.

#### 3.2.2.1 Úvod

Člověk, toužící stát se pro druhého vším, na základě čeho bude ten určovat své jednání stejně jako smysl a význam svého jednání, je člověkem toužícím zastávat v

rámci vztahu s oním druhým primární roli. Tato primární role je charakteristická snahou navázat s druhým vztah zřetelně nerovné vzájemnosti, kdy se vázaný druhý bude ve všem, co se týká jeho existence, obracet na vázajícího, tzn. na toho, kdo v jejich vztahu zastává primární roli, aby ten ovýznamnil a osmyslnil projevy existence druhého. K němu připoutaný druhý je pro něj vším, na základě čeho může sadista lpět na přesvědčení o své samostatnosti, přestože ta v existenciálním smyslu neexistuje ani pro jednoho účastníka takového vztahu. Sadista je totiž svou pozicí určovatele smyslu a významu existence připoutaného druhého podmíněn závislostí na přítomnosti tohoto druhého, bez něhož by nebylo možné takový vztah nerovné vzájemnosti realizovat. Ačkoli si tuto svou závislost na druhém sadista nemusí explicitně uvědomovat, implicitně dělá vše proto, aby daný vztah zachoval. A to za každou cenu. V tomto smyslu se jedná o silný sadismus.

Domníváme se, že sadismus má ve své silné formě šest etap, jimiž se sadista snaží stát se stále více a více důležitým pro život druhého: orientační hledisko, určování smyslu tělesnosti, přivlastňování vůle, centralizace, existenciální autorita, odcizování. Na vztahu mezi Františkou a Xavierou uvidíme, jakým způsobem se tyto etapy postupně realizují. Pouze upozorníme, že podobně jako nečiní rozlišení mezi silným a slabým sadismem, nečiní Sartre ani toto rozetapování silného sadismu.

### 3.2.2.2 1. etapa: Orientační hledisko

První etapou, jíž Františka zahajuje svou snahu o přivázání Xaviery k sobě, je pokus o přesvědčení Xaviery o její nedostatečnosti, s jejímž překonáním jí může právě Františka napomoci. Způsobem, jakým se tak bude snažit učinit, je stání se Xaviere orientačním hlediskem nahlížení na sebe a druhé.

Xavieřin přístup k druhým je protkán strachem: "Člověk při tom nesmí mít strach z lidí...Dělám už pokroky. Když se o mne nějaký chlap otře na ulici, tak už nekřičím."<sup>167</sup> Xavieřin strach z kontaktu s druhým je strachem určité konkrétní podoby. Nejde zde totiž o strach z vynacházení se ve stejné místnosti s jinými lidmi, nýbrž o strach, manifestující se ve své nejexpresivnější podobě především v tělesném kontaktu, byť by tento byl co nejnepatrnější.

Bez ohledu na hloubku zakotvenosti Xavieřina strachu z tělesného kontaktu s druhým je však Františčin soud o vnějších projevech daného strachu pro Xavieru

---

<sup>167</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 38.

důležitějším, a to do takové míry, že je i ochotna překonat svůj strach z kontaktu s druhým, či přinejmenším alespoň uvažovat o překonání tohoto svého strachu. Na Františčin údiv, že si Xaviera v kavárně nezatančila s námořníkem, jenž ji vyzval k tanci, a Františčinu poznámku, že napříště by již mohla svolit, zareagovala Xaviera rezolutním "Příště zvolím"<sup>168</sup>. Františka a její postoj, vyjadřovaný jejími názory a soudy, se tak Xavieře stává orientačním prizmatem vlastní sebereflexe, překonávající i vlastní, hluboce zakořeněný strach. Ukazuje toto Xavieřino odhodlání k proměně sebe samé, nebo spíše - vzhledem ke Xavieřině bázlivé povaze - k ignorování sebe samé, na Xavieřinu počínající podřízenost Františce? Je její bázlivá povaha důvodem, pro který rozhodnosti, odhodlanosti a nebojácnosti, jaké patrně shledává vlastní Františce, dává vyšší důležitost, snižujíc vlastní strach a dokreslujíc tak svou submisivitu vůči Františce?

V Sartrových prvních komplexnějších vyjádřeních o sadismu můžeme vidět důraz, jaký je sadistickým člověkem kladen na snahu o uchopení fakticity, tzn. situovanosti existence druhého prostřednictvím jeho inkarnace, vtělení v podmínky dané situovanosti a působení, jaké na inkarnovaného mají. Tato snaha by však vyšla naprázdno, jelikož by vyžadovala od sadisty, aby se sám inkaroval do daných podmínek své situovanosti, byť třeba i sdílené s druhým, a tím tak narušil svou moc nad ním, o niž právě usiluje. Vyhnout se tomuto může sadista pouze tak, že bude k druhému přistupovat jako k "objektu-prostředku", což se projevuje jeho důrazem na tělo druhého, a projevy jeho tělesnosti.<sup>169</sup> V tomto smyslu se na Františčině chování vůči projevům Xavieřiny tělesnosti v kontaktech s druhými ukazuje jako sadistická manipulace, pokoušející se o uchopení Xavieře skrze ovládnutí právě jejích tělesných projevů vůči jiným, manipulace, která má za cíl přitáhnout k sobě manipulovanou blíže.

Jak se ukazuje po půl roce každodenního kontaktu obou žen, Františka si je vázanosti Xavieře na ni nejen vědoma, ale též i potěšena: "Také na ni zapůsobilo všechno to laciné pozlátko, ale zejména ji okouzlovalo, že spjala se svým životem tuto malou smutnou bytost, neboť nyní jí Xaviera patřila...Nic neskýtalo Františce takovou

---

<sup>168</sup> Tamtéž.

<sup>169</sup> "Sadismus je proto odmítnutím inkarnovat se útekem před jakoukoli fakticitou i úsilím zmocnit se fakticky druhého. Poněvadž však nedokáže, ani nechce uskutečnit inkarnaci druhého skrze svou vlastní inkarnaci, a poněvadž právě proto nemá jiné východisko, než nakládat s druhým jako s objektem-prostředkem, snaží se použít těla druhého jako prostředku, aby ho přiměl k uskutečnění inkarnované existence." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 464.

radost jako tenhle zvláštní druh ovládní.<sup>170</sup> V tomto Františčině vyjádření ohledně povahy Xaviery se ukazuje dvojí: jednak umenšování Xaviěřiny existence, vyjádřením se o ní jako o "malé bytosti", a jednak vlivu na Xaviěřino rozpoložení, který je vyjadřován označením mladší z žen za "smutnou bytost" a kterýžto vliv bude dokládat Františčinu pozdější manipulování se situovaností Xaviery s ohledem na její pocity a emoce z míst, do nichž bude Františkou zavedena.

První etapa přivázání Xaviery k Františce je zakončena příslibem nápomoci s vedením života mladší dívky, již ta starší přesvědčila o nedostatečnosti. Již v této první etapě se ukazuje, jak si Františka z pozice sadisty užívá nerovnou vzájemnost, do níž Xaviera uvrhává a ve které ji bude postupně utvrzovat.

### 3.2.2.3 2. etapa: *Určování smyslu tělesnosti*

Ovládní, které si Františka již evidentně vychutnávala - jak také dokazuje její "radost" -, má u jejího zacházení s Xavierou ještě další aspekt: tělesnost. Důležitost tohoto aspektu spočívá ve Františčiných vyjádřeních, z nichž je silně patrné, že hlubším zdrojem Františčině radosti z ovládní Xaviery je určování smyslu jejích tělesných projevů a jednání: "Xaviera sledovala pozorně tanečnici a neviděla svou vlastní tvář, kterou zkrášlila vášeň. Její ruka cítila obrysy šálku, který svírala, ale jen Františka vychutnávala plně obrysy této ruky. Xaviěřiny pohyby, její tvář i sám její život potřebovaly Františku, aby mohly existovat."<sup>171</sup> Plně se zde ukazuje Františčinu odmítání Xaviěřiny schopnosti sebereflexe, odmítání schopnosti uvědomit si, pozorovat a vyložit projevy vlastní tělesnosti. Proto se na důrazu, který bude na osmyslnění a ovýznamnění tělesnosti Xaviery Františka klást, projeví druhá etapa realizace silného sadismu.

Důrazem, jaký Františka klade na Xaviěřinu tělesnost, již může vykládat a kterou může svými výklady i utvářet v jejích projevech tím, že bude Xaviera nabádat k tomu či onomu, a z čehož Františka pociťuje onu radost, projevuje se další její sadistický aspekt, jenž Sartre vnímá jako vášeň, plynoucí z možnosti zacházet s druhým spíše jako s vtěleným vědomím, než jako s předmětem bez vědomí. Možnost ovládat

---

<sup>170</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 17.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 18.

druhého skrze manipulaci s jeho tělesností, resp. skrze usměrňování jeho tělesnosti, přináší emocionální zadostiučinění touhy po ovládnání.<sup>172</sup>

Současně se tím ukazuje, že dle Simone je nemožné, aby jednající mohl v plnosti reflektovat působení vlastní tělesnosti na druhého, kvůli čemuž - chce-li uchopit svou tělesnost nejen v hloubce, jež je jednajícímu dána jako tomu, kdo jedná, ale i v celé šíři projevů daného jednání - potřebuje tohoto druhého, jenž jednání jednajícího vnímá, reflektuje a jednajícímu prostřednictvím řeči i zprostředkuje.

Problematika tohoto zprostředkování šíře působení projevů tělesnosti druhým spočívá v tom, že tento druhý nabývá určitého vrchu nad jednajícím samým, protože jsou to právě jeho výklady jednání jednajícího, co dává druhému jakožto vykládajícímu moc manipulovat s jednajícím. To je také důsledek Františtiny radosti nad možností ovládat Xavieru prostřednictvím zprostředkování Xavieřiny vlastní vnějškovosti.

Františka totiž vidí Xavieru jako uzavřenou do jejích vlastních projevů tělesnosti, kterým ale ona, Františka, může dát smysl a význam skrze ovládnání, dané právě osmyslněním a zvýznamněním toho kterého Xavieřina jednání. A proto také veškerá Xavieřina vlastní minulost končí ve chvíli, kdy se na ni Františka podívá: "V tomto okamžiku nebyla Xaviera sama pro sebe nic jiného než chuť kávy, dráždivá hudba, tanec, lehký pocit blaha. Ale pro Františku tvořilo Xavieřino dětství, její dny, nehybné jako stojatá voda, všechno, co si hnusila, románový příběh stejně skutečný jako její jemně modelované tváře. A tento příběh končil právě zde mezi strakatinou čalounů, přesně v té minutě Františtiny života, kdy se Františka obrátila ke Xavieře a pozorovala ji."<sup>173</sup>

Pohled, kterým Xaviera přichází ve Františčiných očích o veškerou svou minulost, a kterým je učiněna oněch očích závislou ve svých rozhodnutích na soudech pohlížející ženy, je v Sartrově pojetí snahou o vysvlečení druhého, jak to nazývá, ze všeho, co mu bylo do té doby vlastní. Veškerá jeho jednání, veškeré jeho akty, musí být redukovány na ty tělesné projevy, s nimiž může sadista manipulovat a které může právě

---

<sup>172</sup> "Sadistu prostupuje vášeň v tom smyslu, že se do něčeho vrhá s chladnou myslí, takže se u něho projevuje i vyprahlost. Jeho cílem je - stejně jako u touhy - uchopit a podmanit druhého nejen jako předmět, nýbrž jako inkarnovanou čistou transcendenci. V sadismu je důraz položen na prostředecné přivlastnění si inkarnovaného druhého." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 464.

<sup>173</sup> Tamtéž.

proto, že z druhého učinil manipulovaného jeho uvědoměním si své vtělenosti, své tělesné situovanosti, usměřovat dle vlastní vůle.<sup>174</sup>

#### 3.2.2.4 3. etapa: Přivlastnění vůle

O něco málo později je možné ve Františčině vyjádření zahlédnout touhu zbavit Xavieru veškerého vlastního uvažování, a tím i jednání z jiného než právě Františčina popudu. Tato touha značí třetí etapu silného sadismu.

Při Xavieřině odporu vůči Františčině návrhu přestěhovat se do Paříže cítila Františka silnou touhu překonat tento odpor: "Musím ji přesvědčit, myslela si Františka. Až do této chvíle rozmluva s Petrem, neurčité noční snění, i sám začátek jejich rozhovoru byly jen jakousi hrou. Náhle se všechno stalo skutečným. Xavieřin odpor byl skutečný a Františka ho chtěla zdotat...Měla takový dojem, že ovládá Xavieru, že se jí zmocňuje až do její minulosti a do ještě netušených záhybů její budoucnosti. A přece tu byla ta zatvrzelá vůle, o níž se její vlastní vůle tříštila."<sup>175</sup> Z Františčiných výkladů dopadů svých dřívějších rozmluv s Xavierou, svých soudů o ní a jejím jednáním, vychází radost, jakou pociťovala z ovládnutí, jaké se domnívala, že nad Xavierou má, naprázdno. Vůle k odporu, jakou Xaviera náhle projevila, zastihla Františku naprosto nepřipravenou. Přesto první, co pociťovala, byla touha překonat Xavieřin odpor zlomením její vůle.

Zlomit vůli, překonat odpor druhého, je projevem snahy o přivlastnění, a tím i vlastním předmětem sadismu. V překonání odporu druhého totiž sadista uskutečňuje jednostrannost svého postoje vůči druhému, kdy se manipulací s projevy tělesnosti druhého naplňuje sadistova touha po ovládnutí svobody manipulovaného tak, že ten omezení své svobody jednat, dané manipulací samou, vůbec nevnímá, přestože ovládajícího přijímá jako rozhodnou autoritu ohledně usměřování projevů své tělesnosti. Přijímání je natolik odevzdané, že ovládaný ani nevnímá způsob, jakým sadista svou touhu po manipulaci s ním rozhodným způsobem ukotvuje. Sadista neváhá použít vůči ovládanému ani násilí, byť by se mohlo jednat pouze o emocionální násilí,

---

<sup>174</sup> "Sadista se pokouší svléci druhého z jeho aktů, jež ho zahalují, podobně, jak se o to pokouší touha. Pod jedním chce odhalit tělo." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 468.

<sup>175</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 24.

kteřé má za cíl vzbudit v ovládaném bolest, upomínající ho na determinovanost jeho tělesně situované existence, a tím ho ještě více přimknout k ovládajícímu.<sup>176</sup>

Způsob, jaký Františka ke zlomení Xavieřiny vůle zvolila, je nejen manipulativně důmyslný, ale také vystihuje Františčinu obeznámenost s Xavieřinými reakcemi na Františčinu názory ohledně Xavieřiných názorů a jejího jednání. Na Xavieřin odpor reaguje Františka pouze slovy, avšak slovy zasahujícími Xaviera v celkovosti její dosavadní submisivity. Reaguje totiž slovy vyčítavými: "Zklamala jste mě. Myslela jsem, že budete mít odvahu přijmout, co vám navrhuji."<sup>177</sup>

Ve druhé části 2. kapitoly Xaviera popisuje, jak by dle ní měl život vypadat: "Jako když jsem byla malá."<sup>178</sup> Naproti tomuto "normální život", který Xaviera vidí u Alžběty, Františčinu (relativně) blízké přítelkyně, je Xavieře něčím nepřijatelným. Možná, že dokonce něčím odporným: "A přitom bych to dělala jako vaše přítelkyně, počítala bych, kolik skleniček vypiju, a pořád bych se dívala na hodinky, abych přišla příští den včas do práce."<sup>179</sup> V těchto Xavieřiných názorech se ukazuje její postoj vůči dvojímu. Normální život, nebo spíše to, co Xaviera rozumí pod spojením "normální život" je pro ni plánovitou každodenností, vztahující se v přítomnosti ke kontinuitě s minulostí a budoucností. A protože Xaviera odmítá zabývat se něčím jiným, než právě pocíťovanými hnutími své tělesnosti, nachází svou zabřednutostí v okamžikovosti jakýkoliv jiný postoj nepřijatelným, protože se svým pocíťům a hnutími tělesnosti vyhýbajícím. Současně tím, že klade důraz na podobu života, v jaké se ocitla ve svém dětství, dokazuje, že právě ona zabřednutost v okamžikovosti vlastních prožitků, nezohledňující časovou kontinuitu své existence, jaká je vlastní právě dětem, je pro ni jediným možným způsobem odporu vůči plánovitosti každodennosti.

---

<sup>176</sup> "Předmětem sadismu je bezprostřední přivlastnění. Sadismus je ale dvojznačný, neboť využívá nejen tělesnosti druhého, ale v přímém svazku s touto tělesností i svou vlastní neuskutečněnou inkarnaci. Chce jednostranně sexuální vztahy bez vzájemnosti a má požitek ze své přivlastňující síly a z toho, že je svobodný vůči svobodě spoutané tělesnosti. Proto chce sadismus ve vědomí druhého zpřítomnit tělesnost jinak: chce ji zpřítomnit tak, že nakládá s druhým jako s prostředkem, zpřítomňuje ji prostřednictvím bolesti. Při bolesti zavaluje totiž fakticita celé vědomí a nakonec fakticita nereflektovaného vědomí fascinuje reflexivní vědomí. Inkarnace tedy existuje prostřednictvím bolesti." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 467.

<sup>177</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 33.

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>179</sup> Tamtéž.



Nakolik je však její odmítání Alžbětina způsobu života motivováno jejím odporem vůči blízkosti, již má Alžběta k Františce? A není pak dětský způsob života, po jakém Xaviera baží, pouze snahou nalézt někoho, kdo se o ni bude starat, aby se ona sama o sebe nemusela starat? A konečně, nesnaží se odporem, jaký vyjadřuje vůči Alžbětě, vyvolat ve Františce odpor nebo alespoň odtazitosť vůči její přítelkyni, protože právě ve Františce našla Xaviera onu mateřskou postavu, která se o ni bude starat?

Františka si tyto otázky pravděpodobně položila také, a odpověď, jakou si na ně dala, ji poskytla uklidnění stran Xavieřina dřívějšího odporu vůči Františčině návrhu přestěhovat se do Paříže jakožto odporu vůči Xavieřině vztahu k ní. Aby však tento Xavieřin odpor přestěhovat se Františka překonala, a dosáhla tak jejího souhlasu s přestěhováním se do Paříže, tím i dobrovolným zbavením se svých pout, jaké má k rodině, musí napadnout Xavieřinu odhodlanost prodlévat v dětském způsobu života. Toto napadnutí ale nesmí narušit Františčinu možnost být Xavieře mateřskou, autoritativní postavou, jež ji bude svými vyjádřeními poskytovat orientaci ve světě, a tím i ovládat.

Proto Františka zvolí důmyslný způsob přesvědčení Xaviery. Vyjde z jejího strachu z lidí, jaký Xaviera dříve v její přítomnosti projevila, aby ji připomenula, že již tehdy byla pro Xaviera hlavním orientačním hlediskem pro její rozhodnutí - že to byly právě Františčiny názory, které Xaviera brala za rozhodné soudy, jakými se bude ve svém jednání řídit. Vedena tímto, zaútočí na Xavieřino odmítání každodennosti ve prospěch okamžikovosti jako na odmítání vedené strachem, které ji, Xavieru, bude pouze uzavírat před světem (samozřejmě takovým světem, jehož podobu a vztah k němu Xavieře určí právě Františka): "Ale nakonec se smiřujete s existencí mnohem ubožejší, než je její. A desetkrát méně svobodnou. V podstatě je to jednoduché, vy máte zkrátka strach. Snad ne ze své rodiny, ale máte strach skoncovat se svými drobnými zvyky, máte strach ze svobody."<sup>180</sup> Důrazem, jaký Františka ve svém agresivním útoku na Xavieřin způsob života projevuje, Xavieře ukazuje, že bez Františky nebude mít její život žádnou cenu, nebo - lépe řečeno - že bude mít pramalou cenu, protože je to právě Františka a její názory a soudy, co má být pro Xaviera tím nejdůležitějším pro rozhodování se o vlastním jednání, jak se jí snaží vsugerovat vzpomínkou na její dřívější monolog o Xavieřině strachu a její tehdejší následnou reakci na Františku. Současně tím, že dá do kontrastu Xavieřin způsob života s Alžbětiným, vědouc o

---

<sup>180</sup> Tamtéž.

Xavieřině snaze vzdálit Františku Alžbětě, vyvolané žárlivým odporem vůči Františčině blízkosti s Alžbětou, nutí Xavieru svým upřednostňováním Alžbětina způsobu života k oproštění se od svého způsobu, a s ním spjatých vazeb.

Otázka svobody, již Františka nastoluje důrazem na absenci této v Xavieřině dosavadním dětském způsobu života, projevujícím se zabřednutostí v okamžikovosti, vyvolává otázku, zda by Xaviera byla skutečně svobodná, pakliže by namísto závislosti na svém strýci svolila k závislosti na Františce. Tato otázka je o to více zajímavější, ježto nahlížena z Františčiny perspektivy, vyvolává otázku po tom, zda si Františka sama uvědomuje, že Xavieru nechce v Paříži z nějakého altruismu, nýbrž z vlastních zájmů o pocity, jaké v ní Xavieřina přítomnost probouzí.

Konfrontována s Františčinou důmyslnou snahou o vyvolání pocitu vlastní nedostatečnosti, a tím i touhou po přimknutí se k Františce jako autoritativní mateřské postavě, jež ji bude provázet, Xaviera přiznává, aniž by si byla vědoma toho, že Františce jde v jejím postoji k ní jen o manipulaci a radost z ovládnutí, že pohled na Františku, starající se o bědující a hroutící se Alžbětu, v ní skutečně vyvolal pocit nedostatečnosti: "Váš život je tak plný. Máte tolik přátel, jste tak zaměstnaná. Já jsem si proti vám připadala jako nula."<sup>181</sup> Nicméně, ačkoli si Xaviera mohla připadat jako "nula", reagovala v přímém kontaktu s Františčinou starostí o Alžbětu, a rozpoložení, jež v ní tento pohled roznítil, ještě větším přimknutím se ke svému způsobu života, k oddání se okamžikovosti. Jako by Xaviera chtěla při pohledu na onu autoritativní mateřskou postavu, jíž se chtěla plně a cele oddat, a na níž chtěla zakládat nejen své jednání, ale též i vykládání tohoto svého jednání, zmizet v prožívaném, aby nemusela čelit budoucnosti a její požadavkům stejně jako negativní sebereflexi, vázané na reflexi Františčina způsobu života.

Františka si toto také uvědomovala, a přestože ji jistě potěšilo Xavieřino sebeuchopení se jako "nuly" v porovnání s Františkou, cítila, že v Xavieře stále zůstává špetka jejího vlastního způsobu života, jejího dřívějšího lpění na dětskosti jakožto uzavření se v okamžikovosti, a proto také, že v Xavieře stále zůstává něco z její minulosti, co se vymyká Františce a jejímu ovládnutí Xavierou. Svou manipulaci s Xavierou již totiž bere za manipulaci se svým majetkem, resp. za manipulaci s něčím, co jí náleží a co se nemá chápat jinak, než v těch mezích, v jakých to uchopuje právě Františka. Z toho důvodu také Františka označí Xavieřino vklouznutí zpět do

---

<sup>181</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 35.

konformity s vlastním způsobem života jako projev nenávisti vůči tomu, co pro ni - a tím i pro sebe - chce Františka: "A proto jste mě nenáviděla."<sup>182</sup> Xaviera, zahrána do kouta tímto Františčiným vyjádřením jejího vztahu k ní, daného vyjádřením se o Xavieřině reakci a následném jednání, reaguje doložením kladnosti svého postoje vůči Františce: "Necítila jsem k vám nenávist, nenáviděla jsem sebe."<sup>183</sup> Toto doložení však nemá ani tak sloužit Františce, jako spíše Xavieře samotné. Františka ji svým rétoricky-manipulativním zahráním do kouta přinutila k uvědomění si nedostatečnosti dětskosti svého způsobu života stejně jako jednání z toho vyplývajících, čeho příkladem bylo právě Xavieřino vklouznutí do prožitků okamžikovosti.

Díky tomu, jaké uvědomění vyvolala svým vyjádřením se o Xavieřině jednání jako o projevu nenávisti, může následně Františka zareagovat dosvědčením Xavieřiny důležitosti pro svou osobu: "To je totéž."<sup>184</sup> Toto dosvědčení však rozhodně nemá vyjádřit Františčinu vlastní pocity o sebenenávisti, vyvolané Xavieřinou domnělou nenávistí vůči ní, nýbrž má sloužit jen a pouze k vyvolání sympatií v mladší ženě, a tím i k přesvědčení této o své blízkosti k ní. V této Františčině snaze o přimknutí Xavieře k sobě prostřednictvím jejího zavrnutí všeho, co by ji od Františky ještě oddělovalo, však nejde jen o prostou moc nad druhým. Když přemlouvá Xavieře, aby odešla spolu s ní do Paříže, činí tak pro ty pocity, které díky tomu, že má Xavieře nablízku, cítí. Jde jí o to, aby z Xavieřiny až posvátné oddanosti mohla dál pociťovat, že Františka je někým, jehož život je po všech stránkách plný: "Ale záleží mi na vás. Byla bych tak šťastná, kdybych vás měla u sebe."<sup>185</sup>

Františka tímto svým důmyslným ovládnutím Xavieřiných náhledů a výkladů vlastního jednání nakonec dosáhla svého: "Xavieře na ni hleděla, oči se jí leskly, rty měla pootevřené, celá se rozplývala, vzdávala se, vydávala se jí napospas. Františka jí povede životem."<sup>186</sup>

Moment vzdání sebe samého, poddání se ovládajícímu, dokazuje sadistovi, že již získal plnou moc nad svobodou ovládaného. Sadistovi totiž nejde o zničení svobody druhého, nýbrž, jak bylo řečeno výše, o její omezení svobodným souhlasem omezovaného ovládaného jako toho, s kým může sadista jakožto ovládající nakládat dle

---

<sup>182</sup> Tamtéž.

<sup>183</sup> Tamtéž.

<sup>184</sup> Tamtéž.

<sup>185</sup> Tamtéž.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 36.

vlastní libovůle. To, že se však libovůle může chopit jednání ovládaného v celé jeho celistvosti teprve tehdy, kdy ten se jí cele "vydá napospas", není dáno nějakou existenční překážkou, jež by oba - ovládajícího a ovládaného - oddělovala. Právě naopak, ovládající může postupně ovládaným manipulovat více a více. Že však čeká na "rozplynutí se" druhého do moci ovládajícího, je dáno sadistovým potěšením z toho, že se ovládaný "pokořil", jak říká Sartre, a svobodně, z vlastního rozhodnutí, se tak uznal v očích sadistových jako plně manipulovatelný.<sup>187</sup>

### 3.2.2.6 5. etapa: Existenciální autorita

Vliv, jaký má Františka na Xavieru, a co je důležitější, vliv, jaký mají Františčinu názory na Xavieru, vzbuzují v Xavieře potřebu projevit se před Františkou co nejlépe. Žádná chyba pro ni nepřipadá v úvahu, i kdyby se mělo jednat jen o pochybení stran oblečení. Františka si je tohoto vědoma, což podkresluje její myšlenky stran Xavieřina dlouhého upravování svého vzhledu v přípravě na strávení času s Františkou: "Xaviera měla smysl pro obřadnost a neotevřela Františce, dokud se s velkou obřadností nepřipravila na její přijetí. Bylo by jí připadalo nechutné, kdyby ji zastihla v její všední intimitě."<sup>188</sup> Obřadnost, o jaké zde Františka hovoří, pouze vyzdvihuje Františčinu důležitost v Xavieřiných očích. Označením Xavieřiných dlouhých příprav za "obřadnost" totiž umožňuje Františce smýšlet o sobě jako o nejrozhodnějším soudci stran Xaviery, a to i dle Xaviery samotné. Proto také chce tato zastřít svou "všední intimitu", jak to Františka nazývá, aby nezmenšila Františčin celkový dojem z ní. Navíc tím, že označí Xavieřino vzezření v době absence Františčinu přítomnosti za "všední", zdůrazňuje tak i svou důležitost pro Xavieru, kvůli níž se ta neváhá vystavovat Františčiným nepříjemným poznámkám stran jejího dlouhého připravování a upravování se proto, aby neriskovala vystavení se možnosti mnohem horšího estetického dojmu z ní, a tím i soudu nad ní. Františka se již plně situuje do pozice existenciální autority, jež je pátou etapou silného sadismu.

Vším Xavieřiným jednáním a chováním se prohlubuje Františčina obeznámenost s její osobou, jejím charakterem, preferencemi a slabostmi, což Františce napomáhá k upravování vlastního jednání vůči ní tak, aby dosáhla nejlepšího účinku, a prohloubila,

---

<sup>187</sup> "Sadista...neusiluje o potlačení svobody toho, koho trýzní, nýbrž snaží se ho přinutit, aby se svobodně ztotožnil s trýzněnou tělesností. Pro trýznitele je proto vrcholnou rozkoší okamžik, kdy oběť popírá sebe nebo se pokořuje." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 468.

<sup>188</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 36.

resp. vždy znovu upomenula na hloubku její důležitosti pro Xavieru. Františka již dokonce ví, jak se má vůči Xavieře chovat, aby nenarušila její náklonnost k sobě: "Bylo nutno se vystříhat toho, aby se Xaviera cítila provinilá, jinak by začala být nevrlá a protivná."<sup>189</sup> Nevrlost a protivnost, o níž zde Františka přemítá jako o zapříčiněné Xavieřiným pocitem provinilosti, dokládá, že provinile by se Xaviera cítila především v případech uražení či ublížení Františky. Ta se proto ke Xavieře chová tak, aby v ní pocit provinilosti nevzbuzovala, a tím ani neriskovala její vzdálení se Františce a s tím i možnost jejího rozdílení bývalého způsobu života, v němž by jí Xaviera unikala a do něhož Františka nepatřila.

Nehledě na opatrnost, s jakou Františka musí přistupovat ke Xavieře, neváhá jí dávat neustále najevo, že je lepší než ona. Nejběžnějším způsobem, jakým toto činí, je optáním se Xavieře na to, o celý den dělala: "Takhle mi odpovídáte vždycky. A přece jsem vám už vysvětlila, jak ráda si představuji dopodrobna váš malý život."<sup>190</sup> Přestože taková otázka může znít nevinně, skrývá se za touto vcelku běžnou otázkou vědomí, že Xaviera byla celý den doma, a že se tak pod Františčiným pohledem a jí vyřčenou otázkou stran Xavieřina trávení času, dostane Xaviera do rozpaků. Tyto rozpaky jsou dány tím, že Xaviera se v konfrontaci vlastního, neúčelně, protože neplánovaně stráveného času, cítí nepatrně v porovnání s trávením času, jaký je projevem Františčina způsobu života. Již výše jsme viděli, že Xaviera se v pohledu na události, jimiž Františka vyplňuje svůj čas, cítí jako "nula". Nyní se k tomu přidává Františčino otevřené a jasné konstatování této "nulovosti" v označení Františčina života jako "malého".

#### 3.3.2.7 6. etapa: Odcizování

Jak se postupně rozevírá vztah všech tří postav, tj. včetně Petra, začíná se spolu s tím měnit i dynamika jejich projevů vůči sobě navzájem. Zatímco Xaviera nachází orientační hledisko v Petrově osobě, Františka začíná zřetelněji vnímat nedostatky vztahu, který s Xavieřou vši silou uchovávala a prohlubovala. Šestá a závěrečná etapa silného sadismu se projevuje stále silněji narůstajícím odcizováním obou žen.

Vztah Františky s Xavieřou se vlivem Petrovi role začíná komplikovat: "Ukázalo se, že tehdy ráno v kavárně na Montparnassu, když se Františka domnívala, že položila

---

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>190</sup> Tamtéž.

ruku na drahocennou kořist, nešlo o nic jiného než o neopatrné a vcelku chimérické nadšení. Xavieřina přítomnost jí nepřinesla nic nového."<sup>191</sup> Toto vyjádření o "nepřinesení ničeho nového" je projevem toho, že si Františka začíná čím dál více uvědomovat, že Xavieřina inklinace k Petrovi, daná jeho otevřeností vůči Xavieře, vyzvedává odlišnost obou žen tím, že Xaviera začíná v Petrovi postupně vidět stejnou autoritu, jako dříve spatřovala pouze ve Františce. Ne-li dokonce větší autoritu. Vyzvedáváním oné odlišnosti nejen, že Františka ustavuje propast mezi ní a Xavierou, ale dokonce i ve svém vztahu k sobě. Jelikož totiž měla Xavieru především pro možnost nahlížení sebe samé jako dominantní ženy, jejímuž způsobu života se chce ta mladší, nevyzrálá dívka přizpůsobit, protože v plnosti jejího života nachází autoritu, přestává mít Františka Xavieřiným stále se zvětšujícím a prohlubujícím odcizováním doklad identity, jíž díky Xavieře měla.

Tohoto momentu si všímá i Sartre, když hovoří o snaze sadisty přivlastnit si transcendentní svobodu ovládaného. Ačkoli se mohl ovládaný dříve plně ovládajícímu odevzdat, poddat se svým rozhodnutím jeho moci, a umožnit mu tak omezení své svobody, jedná se pouze o určení daná sebereflexí ovládaného jakožto ovládaného. Skutečná svoboda, vlastní druhému jakožto vědomí, není cele postižitelná inkorporací celosti tohoto vědomí v tělesnost svého těla, kvůli čemuž sadista nikdy nemůže ovládnout plnost svobody druhého naprosto, přestože přeměněného v jeho vtělenosti na ovládaného. Struktura transcendentnosti vědomí druhého, která překračuje jeho vtělenou situovanost, v sobě mimo jiné nese i bytí-pro-druhé, tj. strukturní moment existence, který umožňuje setkávat se s druhými a zastávat k nim různé postoje. A přestože může sadista identitou, jíž ovládanému vnucuje, omezit jeho uvědomování si druhých jako tím či oním způsobem významných pro svou existenci, jakmile se ovládaný setká s někým, kdo je pro sebereflexi ovládajícího bytostně důležitým, a kdo také projeví zájem o tohoto ovládaného, může se tento "někdo" dotknout samého strukturního momentu bytí-pro-druhé, a tím i probudit transcendentnost vědomí do takové míry, že svoboda, jíž tomuto vědomí bytostně náleží a která se vymyká identity jeho vtělenosti, překročí omezenost, jež je této vtělenosti vlastní, a jež mu byla dána ovládajícím, a vědomí tak může nejen omezit svou vtělenou omezenost, nýbrž dokonce

---

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 38.

i navázat nové vztahy, jež budou moci třeba i přinést jinou identitu vtělené existenci tohoto vědomí.<sup>192</sup>

Postupné odcizování, jaké Františka z Xavieřina chování vůči sobě pociťuje, se explicitně projeví v Xavieřině prohlášení stran přetvářky pro druhé: "Není mi odporné, když se někdo přetvařuje pro druhé. Ale u té ženy mě dráždí, že i když je sama, musí kráčet rozhodným krokem a cukat svévolně ústy...Mě ani tak nevadí její proľhanost, ale hrozná je, že někdo o sobě dokáže rozhodnout takhle na rozkaz."<sup>193</sup> Ačkoli měla být cílem tohoto Xavieřina prohlášení Alžběta, Františka byla též zasažena. Přetvářka není morálním, nýbrž existenciálním problémem. Je problémem toho, jak k sobě přetvařující se přistupuje. V přetvářce se totiž ten, kdo se přetvařuje, vzdává svobody ve prospěch toho, kvůli němuž se přetvařuje. A bez ohledu na to, do jaké míry přetvařující se vnímá své přetvařování jako snahu o manipulaci s druhým, vůči němuž se rozhodl přetvařovat se, ztrácí svou svobodu právě tím, že své rozhodnutí zakládá na tomto druhém, z jehož postoje vůči svému jednání a chování, vzešlému z přetvařování, bude přetvařující se nahlížet úspěch či neúspěch své snahy o manipulaci, a tím i usuzovat na hodnotu toho účelu či cíle, kvůli němuž se rozhodl vůči onomu druhému přetvařovat.

Tímto momentem se uzavírá kruh sadistovi identity jakožto ovládajícího. Františčiným uvědoměním si hloubky Xavieřina vľhľedu do přetvářky a proľhanosti těch, kteří plánovitě rozvrhují vlastní jednání, dochází na Františčině straně k proměně pohľížení na Xaviera jako tu, již se domnívala, že po celou dobu ovládala. Vnímá nyní její pohľed v plnosti odcizujícího se druhého, který na její snahu o ovládání prostřednictvím vsugerování vlastní autority, zasklívané mateřskou starostlivostí, reaguje jako na masku, která byla nyní sňata a ovládající byl nejen odhalen jako manipulující, ale jako takový i odmítnut. Způsob života, kterým se Františka snažila upoutat Xaviera natolik, aby ta toužila cele se jí oddat, byl Xavierou odmítnut jako pouhá plánovitost, jako pouhá každodennost. A jelikož Františce Xaviera poskytovala

---

<sup>192</sup> "Sadismus však v sobě skrývá nový motiv nezdaru, třebaže na jiné úrovni. Chce si totiž přivlastnit transcendentní svobodu oběti. Tato je však principiálně nedosažitelná a uniká sadistovi tím více, čím zběsileji se snaží nakládat s druhým jako s prostředkem. Dokázal by totiž působit jen na svobodu, která by byla objektivní kvalitou druhého jakožto předmětu. Mohl by tedy působit jen na svobodu uprostřed světa s jejími mrtvými možnostmi. Poněvadž však jeho cílem je znovu získat své bytí-pro-druhé, mĳí v zásadě tento cíl, protože jediný druhý, s nĳmž má co do činěni, je druhý ve světě, který má "jen představu v hlavě" o sadistovi, který na něho útočí." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 470.

<sup>193</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 58.

radost nejen z ovládní, ale i z toho, co jí toto ovládní dokládalo, tj. že její způsob života je hodný následování mladými dívkami, které jsou svou svobodu ochotny omezit pro Františčin způsob života jako hodnotnější než-li mohou být potěchy okamžikovosti, přichází Františka o jediný skutečný doklad hodnoty vlastního způsobu života. Je plně vržena do fakticity své existence bez možnosti úniku v identitě sadisty.<sup>194</sup>

Závěrečná etapa dynamiky silného sadismu je tak završena.

### 3.3.2.8 Závěr

Právě nastíněné jednotlivé etapy vývoje sadismu napovídají, v jakých konkrétních momentech je možné vysledovat spojení pojetí Beauvoir se Sartrovým pojetím sadismu.

Vztah Františky a Xaviery, resp. Františky ke Xavieře se postupem času odvíjí směrem k nevyhnutelnému střetu mezi představou toho, jak tomu mělo v jejím vztahu s Xavieřou být, s realitou toho, jak tomu nakonec je. Důraz, jaký Františka kladla na svou ústřední pozici pro Xavieřino rozhodování o vlastním jednání, se ukáže být mylným ve chvíli, kdy se Xaviera začne stále silněji vázat na Petra. Pro Františku se tím stane zřetelným, jak je vázanost její sebereflexe na reflexi Xavieřina vztahu k ní prolnta mylnými domněnkami, odvozenými z vlastní touhy po stabilitě dané vázaností sebe samé na Xavieřu.

Z toho můžeme vyvodit, že pro Beauvoir je sadismus sám v sobě neudržitelným typem vztahu s druhým člověkem, protože vztahem v sobě samém se rozpadajícím. Na příkladu Františky a Xaviery se totiž ukazuje, že sadista se pouze domnívá být centrálním bodem života k sobě zavázaného druhého, jelikož zavázaný druhý má takovou podobu existence, kvůli níž je schopný zavázat se na kohokoliv, kdo mu je v tu kterou chvíli orientačně blízkým. Takže ten, kdo je nakonec v takovém vztahu skutečně zavázaným, je právě sadista, který pro svou odkázanost na domněle zavázaného

---

<sup>194</sup> "Sadista odhaluje svůj omyl, jakmile ho oběť pozoruje, to jest, když zakouší absolutní odcizení svého bytí ve svobodě druhého: uvědomuje si přitom, že nejen nezískal jeho vnější bytí, ale že i aktivita, kterou se ho chtěl zmocnit, je transcendovaná a zmrazená v sadismus jako habitus a kvalita s celým průvodem mrtvých možností. K této proměně došlo skrze a pro druhého, kterého sadista chce zotročit. Zjišťuje, že nedokáže působit na svobodu druhého ani tím, že ho nutí, aby se pokořil a prosil o smilování, protože právě v absolutní svobodě a skrze ni začíná existovat svět, v němž je jak sadista, tak mučící prostředky... Exploze pohledu druhého, k níž dojde ve světě sadisty, zničí smysl i cíl sadismu. Sadista současně zjišťuje, že chtěl právě tuto konkrétní svobodu zotročit, a uvědomuje si marnost svého počínání." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 471.



druhého, o jehož usměrňování existování chce rozhodovat, zakládá svou sebereflexi právě na vztahu k sobě jako k tomu, kdo je ve vztahu k druhému tou rozhodující autoritou. Jakmile se tato iluze o vlastní existenční nadřazenosti otřese vymknutím se domněle zavázaného druhého z jeho vázanosti na sadistu, zhrouť se i sama domnělost o podřízenosti onoho druhého, s nímž k němu sadista přistupoval, stejně jako reflexe sebe samého jakožto sadisty. Docházíme tak k závěru, že v pojetí Beauvoir je tedy sadismus nevyhnutelně neudržitelným.

### **3.4 Střet masochismu se sadismem**

#### **3.4.1 Úvod**

Snaha uchovávat a prohlubovat několik bytostných vztahů najednou je problematická již sama o sobě. Jakmile se k ní přidá aspekt vzájemné charakterové odlišnosti těchto vztahů, ocitá se osoba, která stojí v jejich středu a která k sobě stahuje veškerá vlákna s nimi spojená, pod tlakem odlišnosti a někdy i protikladnosti, jaké si na této osobě ony vzájemně odlišné vztahy vynucují k zachování.

Osoba, jež se snaží udržovat tak vzájemně odlišné vztahy, jakými jsou masochismus a sadismus, se nutně musí dříve či později ocitnout ve vnitřním konfliktu. Důvodem toho je tlak na vyjadřování konkrétní charakterové podoby, jež si každý z oněch vztahů na dané osobě vynucuje. Aby totiž mohla být masochistou, musí taková osoba ze všeho svého jednání skládat účty tomu, k němuž je vázaná jako ke své existenciální autoritě. Teprve ona navrácí tyto účty naplněné významem a smyslem, díky čemu je masochista schopen porozumět onomu jednání, a v konečném důsledku i sobě a svému životu. Pokud je však masochista současně osobou, jež se pokouší udržovat s jiným člověkem takový vztah, ve kterém by byl masochista sadistou, vyžaduje to od masochisty samostatnost a rozhodnost, schopnost dát význam a smysl jednání toho jiného člověka, kterého k sobě jakožto masochistu přiváže a díky kterému se teprve může situovat do pozice sadisty. Vyžaduje to od sadisty nutnost být existenciální autoritou, člověkem, který je schopný samostatného úsudku o jiném člověku. Těmito dvěma způsoby vztahu k druhému se osoba, jež se k dvěma různým lidem snaží oba tyto způsoby nerovné vzájemnosti projevovat, dostává do vnitřního konfliktu toho, kým vlastně sama pro sebe je. Na jedné straně si její masochismus vynucuje nutnost nesamostatnosti a odkázanosti na druhého. Na druhé straně, její sadismus vyžaduje samostatnost a nezávislost v rozhodování. Vnitřní konflikt osoby,

jež se snaží být zároveň masochistou i sadistou vytváří silný nátlak na sebevědomí této osoby.

Chycena mezi oběma těmito mlýnskými kameny, musí osoba, udržující oba způsoby vzájemnosti, rozhodnout, kterým směrem se vydá. Aby však došla k uvědomění si nutnosti učinění takového rozhodnutí, musí nejprve tato osoba projít několika etapami, jež vnitřní konflikt masochismu se sadismem provází. Poznamenejme, že Sartre otázku střetu obou způsobů vzájemnosti nerozebírá, a proto i etapy, které zde budeme popisovat, neartikuluje.

### **3.4.2 1. etapa: Vzdávající pochybování**

Vyděme ve výkladu první etapy střetu masochismu se sadismem z Františtiny reakce na Petrovu narůstající blízkost ke Xaviéře, kterážto narůstající blízkost bude postupně Františkou vnímána napětím, jaké vytváří ve Františtině vztahu jak k Petrovi, tak ke Xaviéře, jako narušující samozřejmost, s jakou dosud oba způsoby vzájemnosti udržovala.

Po Petrově naléhání na Xaviera, aby se vyjádřila, cítí Františka, že ji vnímá jinak, než ona: "Františka si ovšem z lenosti Xaviera zjednodušila. Kladla si dokonce poněkud nesnadnou otázku, jak s ní mohla po několik uplynulých týdnů zacházet jako s malou nicotnou holčičkou. Ale nečinil Petr z Xaviery bezdůvodně bytost až moc složitou? V každém případě na ni nehleděli stejnými očima. A ačkoli tato neshoda byla nepatrná, Františka ji přece pociťovala."<sup>195</sup> Proces, který zde Františka popisuje, je procesem pochybnosti o sobě samé, která se rychle převrátí a přejde v pochybnost o Petrovi. Františka se na Xaviera dívala vlastním pohledem, vybudovala si s ní vlastní vztah, nezávislý na Petrovi. Tento vztah s Xavierou je Františce vztahem nerovným, rozhodně ne vztahem jednoty obou členů. Díky Xaviéře na sebe může Františka nahlížet jako na samostatného člověka - na člověka, jehož život má cenu i sám o sobě, protože je životem ovládajícím, manipulujícím, a jehož hodnota tak spočívá v jeho téměř až absolutním zbožňování ze strany toho, koho ovládá. A tímto ovládaným, který dává Františce najevo hodnotu života, jaký vede, je právě Xaviera. Proto když Petr zpochybní plochost Xavičina charakteru, tu plochost, již Františka v mladší ženě povzbuzovala, protože si ji díky tomu k sobě přivázala, vnímá to Františka jako pochybnost o všem, díky čemu se cítí samostatná, a začíná o Petrovu úsudku poprvé pohybovat. Petrův

---

<sup>195</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 127.

odlišný názor na Xaviera tak ve Františce vyvolává první náznak uvědomění si difference v rámci své spjatosti s Petrem, již do této chvíle vnímala jako spjatost jednoty vzájemnosti.

### 3.4.3 2. etapa: Počínající diferenciace

Františčino vzrůstající pochybování o spjatosti s Petrem vytváří odlišnost, jež se napětím, které mezi nimi živí odlišnost, s jakou přistupují ke Xavieře. Odlišnost, jaká pochybováním o jejich spjatosti narůstá, vytváří stále silnější pocit nesourodosti, partnerské diferenciace, která je druhou etapou střetu masochismu se sadismem.

Petrova slova, směřovaná Xavieře ohledně jeho vztahu s Františkou, doloží, že i on sám pro sebe vnímá Františku jako jinou, než jak ji popisoval dříve, když o ní a o sobě hovořil jako o "jednu": "Až nás budete často vídat pohromadě, uvědomíte se, že na nás můžete pohlížet bez obav jako na dvě odlišná individua. Nemohl bych přece Františce zabraňovat, aby se s vámi přátelila, stejně jako by mě ona nemohla nutit, abych vám projevoval přátelství, kdybych je necítil."<sup>196</sup> Těmito slovy, kterými nejen, že popře svá dřívější prohlášení, jimiž Františku ujišťoval o pevnosti jejich společné identity, ale dokonce jimi i způsobí, že Františka sama pocítí Petrovo odtahování se od ní jako možnost jejího postupného propadání samotě: "Měla trochu sevřené srdce. Jsou jen jedna bytost, to je moc hezké. Ale Petr se dožadoval své nezávislosti. Přirozeně byli v jistém smyslu dva. A ona to dobře věděla."<sup>197</sup> Z dřívějšího víme, že Františka samotou odmítá jako ten způsob existence, pro který je charakteristickou nejistota, nejasnost a neurčitost. Svými slovy o odlišnosti obou jakožto individuí, kladouc důraz na individualitu, vzbudí proto Petr ve Františce onu úzkost, jakou pocíťuje pokaždé, když si - byť jen na krátký okamžik - uvědomí Petrovo vymykání se jejich společné identitě, jako tomu bylo při jejím popisu Petrových tělesných projevů a pohybů na jevišti. A stejně jako tehdy, i nyní se musí v sobě okamžitě pokusit onu úzkost potlačit přesvědčováním se o tom, že jsou jednou bytostí. Oproti dřívějšímu případu však nyní Petrova slova hovoří o opaku, což vynutí ve Františce uznání určité míry jejich partnerské difference.

Partnerská difference, narušující Františčinou sebereflexí jakožto člena páru, jehož charakterem je jednota obou participujících, se ještě více zdůrazní v 5. kapitole.

---

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 134.

<sup>197</sup> Tamtéž.

Petr v ní začíná oceňovat Xavieru a její nepokrytou otevřenost čím dál víc, ukazujíc tím na jeho rostoucí porozumění této mladší ženě. Když totiž Františka na Xavieřino zpoždění na jejich společnou smluvenou schůzku poznamená, že Xaviera změnil náladu bez důvodu, reaguje Petr slovy: "Nějaké důvody má vždycky. Ale tobě se stává, že se je nesnažíš postihnout, to je spíš ono."<sup>198</sup> Tímto vyjádřením Petr vyjádří dvojí: jednak, že mezi jeho a Františčiným porozuměním stejné události panuje nesoulad, odlišnost, a jednak, že on bere Xavieřin povahový charakter, který Františka sama pro sebe vnímá jako zabřednutost v okamžikovitosti, vážněji a hlouběji.

Prvním důsledkem Petr naráží na určitou nezávislost Františčina úsudku oproti dřívějšímu, kdy se Františka pokaždé, jakmile si něco myslela nebo něco pocítila, nejprve obrátila na Petra, aby on posoudil, jak se tomu má rozumět, a proto i jak se k tomu má Františka postavit.

Druhým důsledkem je další prohloubení partnerské difference, jelikož Františčin názor na Xavieru je dán jejím postojem k ní jako k té, již ovládá, díky čemuž získává ujištění ohledně sebe samé - ujištění, které se může otřást ve chvíli, kdy názor toho, jemuž je Františka sama oddána, je nejen odlišný, ale možná i protikladný vůči jejímu.

### **3.4.4 3. etapa: Odtahování v nezávislost**

Oba důsledky předcházející etapy vedou osobu čelící vnitřnímu konfliktu bytí masochistou či sadistou k odtahování se v určitou formu nezávislosti na obojím, aby tak mohla rozhodnout, který z obou způsobů nerovné vzájemnosti je jí bližší.

Aby umenšila důležitost Petrova odlišného názoru na Xavieru a její povahu, odhodlá se Františka sama v sobě k něčemu, co by se jí dříve zdálo nemyslitelným - začne si uvědomovat Petrovy negativní stránky a jeho nedostatky. Jeho výbuchy hněvu jsou pro ní nyní zřetelnými důkazy pochybnosti jeho charakteru, a tím i nedostatečnosti jeho úsudku.

Františka pocítila a uvědomila si nyní již silnou diferencí, hluboký rozdíl mezi ní a Petrem, když ten omlouval Xavieru a její chování s tím, že ani on ani Františka jí to nemají za zlé: "Ve Františce to vyvolalo prudké pobouření. Necenila si tolik Xaviery...Petr neměl právo mluvit jejím jménem. Jednal si po svém a na ni se ani neohlédl a klidně prohlásil, že ona s ním souhlasí. To byla přílišná domýšlivost. Cítila, jak se od nohou až po hlavu mění v kus olova. Roztržka pro ni byla krutá, ale nic by ji

---

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 142.

nedokázalo přimět k uklouznutí po svahu přeludů, na jehož konci se otvírala jakási neurčitá propast."<sup>199</sup> Františčina reakce na Petrovo omlouvání Xaviěřina chování byla hluboce agresivní. Již odmítala, aby Petr hovořil za Františku, byť by to bylo v duchu jejich párové jednoty. Odmítala i možnost toho, že by Petr dokázal odhadnout Františčiny názory a úsudky. Diference, jakou zde Františka ve svém vztahu s Petrem tak silně zdůrazňuje, je dána její snahou o získání určité nezávislosti, a především o utvrzení sebe samé o této nezávislosti. Františka totiž usiluje o nabytí samostatnosti proto, aby své názory a soudy nemusela již svěřovat Petrovi k projasnění a odsouhlasení, jelikož v případě Xaviery věděla, že se její názory liší od Petrových, a proto i, že by Petr její soudy ohledně Xaviery nepotvrdil a možná i zamítl. Nezbytnost, jaká Františku vede k tomu, aby dosáhla názorové nezávislosti jak v očích Petrových, tak především v očích vlastních, je motivována snahou o zachování jejího soudu ohledně Xaviěřina charakteru, a na tom i založeného postoje k mladší ženě, protože jen díky tomu může Františka nadále reflektovat sebe samu jako ovládající a Xaviera jako ovládanou. Tato snaha o zachování vlastního soudu ohledně Xaviery, a tím i svého postavení v Xaviěřiných očích, je současně snahou o upevnění své identity, jíž díky Xaviěře má, a tím i snahou o vyvarování se jakémukoli vystavování sebe samé samotě.

Františčin strach ze samoty, kterému se může vyhnout pouze uzavřením se v identitě partnerské vzájemnosti - a pro Františku je v konfrontaci s tímto jejím hluboce zakořeněným strachem lhostejné, zda jde o partnerskou vzájemnost s Petrem nebo s Xaviera -, tak překračuje její vztah s Petrem, u kterého cítí stále více nabývajících stopy nezávislosti na ní, a upíraje se na její vztah s Xaviera, snaží se o potlačení veškerého svého strachu prostřednictvím prohloubení svého postavení jakožto ovládající a manipulující. Být ovládající a manipulující totiž znamená být tou, kdo ukazuje cestu a směr, jímž se má ovládaná vydat, je ve vztahu tou rozhodující - a rozhodujícímu náleží, jak se alespoň Františka domnívá, absolutní postavení v rámci partnerské vzájemnosti.

#### **3.4.5 4. etapa: Znepřátelení**

Ten způsob vzájemnosti, který si osoba, procházející střetem obou druhů vztahu, zvolí, začne vyvolávat v této osobě určitou formu nepřátelství vůči tomu druhému, s nímž má vztah, charakteristický upozaděným způsobem vzájemnosti.

---

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 109.

Nezávislost, jakou si Františka chce vybudovat na Petrovi v rámci jejich vztahu, a která je v pozadí jejího vědomí vedená snahou o upevnění svého postavení v rámci jejího vztahu s Xavierou, je ohrožena Petrovým prohlubujícím se vztahem ke Xavieře, kterýžto vztah se projevuje nároky na Františčinu zprostředkování: "Petrovy paže objímaly v myšlenkách Xavieru a hýčkali ji, ale ohledy, slušnost a spousta striktních zákazů je ochromovaly. Svůj vřelý soucit mohl přenést jen do Františčina těla. Netečná a ledově chladná Františka nenaznačila jediný pohyb. Petrův rozkazovačný hlas ji zbavil vlastní vůle, ale všemi svými napjatými nervy odmítala jakéhokoliv cizího vetřelce. Ani Petr se nepohnul, zcela zaujat zbytečnou něhou."<sup>200</sup> Františka vnímá Petra "netečně" a "chladně", jeho hlas dokonce jako "rozkazovačný" proto, že Petr se v myšlenkách obrací ke Xavieře, jak se Františka domnívá, vedena Petrovým nabádáním k Františčině ohleduplnosti a "hýčkání" Xaviery. Tento Petrův "hýčkavý" příklon ke Xavieře ve Františce budí obavy z toho, že ho Xaviera bude opětovat a tím, že následně oslabí svůj vztah k Františce jako k ovládající, absolutně rozhodující mateřské autoritě, ponechávaje tuto sobě samé. Být ponechána sobě samé znamená být ponechanou samotě, nejistotě. Což je něco, co ve Františce vzbuzuje strach. Proto vnímá Petra již ne jako někoho od ní odlišného, nezávislého a vnitřně cizího, ale dokonce i jako někoho vnucujícího, kdo může ublížit - vnímá Petra jako vetřelce.

Jakmile je Františka bez Petra a Xaviery, jakmile je sama, ponechána sobě a své individualitě, její postoj vůči Petrovi doznává proměny, jelikož Františka zmenšuje rozdíl, jaký mezi ní a Petrem Xaviera zvýraznila: "Ale zejména ji mučila vzpomínka na to odpoledne strávené v rozladění s Petrem. Snad se ten trapný dojem setře, jakmile s ním promluví, ale zatím jí to těžce leželo na srdci. Podívala se na své nehty. Bylo to hloupé, neměla lehkému nedorozumění přikládat takovou důležitost, neměla propadat hned zmatku, sotva cítila, že s ní Petr nesouhlasí."<sup>201</sup>

#### **3.4.6 5. etapa: Uvědomění difference**

Etapy, jimiž prochází osoba čelící střetu masochismu se sadismem, ji v pátém kroku přivádí k plnému uvědomění si odlišnosti, jaká panuje mezi ní a tím druhým, s nímž má stále více upozadovaný způsob vzájemnosti. Ve Františčině situaci je to ilustrovatelné na jejím uvědomování si partnerské difference v jejím vztahu s Petrem,

---

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 115.

který až dosud chápala jako spjatost (přestože stále více cítila vzrůstající odlišnost, jež provází jednotlivé etapy, jimiž prošla až do nynější).

Ačkoliv si Františka uvědomuje hloubku partnerské diference mezi ní a Petrem, jíž Xaviera vyvolala, nechce ani tak své partnerství s Petrem ukončit: "Dělala chybu, že se spoléhala plně na Petra. To byl doopravdy omyl. Neměla přenášet na druhého svou vlastní odpovědnost...Bylo by stačilo, aby chtěla, a mohla se stát sama za sebe plně odpovědnou, ale ve skutečnosti to nechtěla. I když se takhle kárala, požádá stejně zase Petra, aby to schválil. Všechno, co myslela, dokázala myslet jen s ním a pro něho. Nedokázala si ani představit čin, který by vyvodila sama ze sebe a který by vykonala bez jakéhokoliv vztahu k němu, čin, který by stvrdil její skutečnou nezávislost. Ostatně to nebylo nijak nepříjemné, nebude aspoň muset nikdy utíkat k sobě proti Petrovi."<sup>202</sup> Poslední větou Františka jasně ukazuje, že její vnímání sebe samé je dáno jejím propadnutím Petrovi a jeho názoru na ni proto, že díky jejich partnerské vzájemnosti nemusí být ponechána sama sobě, nemusí přebírat odpovědnost za sebe a svůj způsob života, a především, nemusí čelit samotě, která pro ni znamená nejistotu.

Když Františka přemýšlí o Petrovi a jeho odmítání žít okamžikem, uvědomuje si, že zatímco ona si v jejich vztahu užívá štěstí, plynoucí především z určité podoby, jíž Petrovi přisoudila, Petr sám není s tímto spokojen a chce se ve svém životě neustále někam posouvat. Takové životní posouvání bude přirozeně provázeno Petrovou postupnou proměnou, v čem však právě Františka spatřuje nebezpečí, ježto se obává, že by se Petr jednou mohl posunout tak daleko, až by vytvořil takový rozdíl, který by zpřetrhal všechna pouta jeho spjatosti s Františkou a tím v konečném důsledku překročil hranice jejich partnerské vzájemnosti a opustil ji. Tomuto výkladu odpovídá následná Františčina myšlenková úvaha: "V jádře se podobala Alžbětě. Učinila jednou provždy vyznání víry a klidně se spoléhala na dávno překonané samozřejmosti. Bylo by třeba všechno znovu probrat, úplně od začátku, ale to vyžadovalo nadlidskou sílu."<sup>203</sup> Uvažujíc o sobě jako o Alžbětě znamená, že si Františka již plně uvědomuje, jak závislou je na Petrovi a do jaké míry je jejich vztah protnut nerovnou vzájemností. Zmíněním se o "dávno překonané samozřejmosti" ukazuje, že jak ona, tak i Petr se již navzájem natolik diferencovali v rámci jejich dřívějšího sebeuchopování sebe samých jako společně se oddávajících jejich partnerské jednotě, že tato partnerská jednota, která

---

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 115-116.

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 130.

je již Františkou plně nahlížena jako jednota nerovné vzájemnosti, pro Petra přestává (či dokonce už přestala mít) takovou přitažlivost, aby nadále projevoval o Františku stejný zájem a starostlivost, jako tomu bylo v minulosti. Tím také Petr dosvědčuje Františce, že její obavy ze ztráty své partnerské identity, ponechání samotě a s ní spjaté nutnosti rozhodovat o svém životě - včetně odpovídání za svá rozhodnutí -, jsou více než opodstatněná.

### **3.4.7 Závěr**

Na postavě Františky se zřetelně ukazuje, jak námi artikulovaných pět etap vývoje člověka, jenž má ve své existenční situovanosti blízko ke dvěma odlišným typům blízkých - a to k masochistovi a sadistovi, kvůli čemu je takovýto člověk sám rozdělen mezi postoj sadismu k masochistickému blízkému a postoj masochismu k sadistickému blízkému -, ovlivňuje jeho sebereflexi prostřednictvím vnitřního střetu nutnosti zvolit mezi jedním z těchto dvou postojů.

### **3.5 Závěr**

Jak jsme se pokusili ukázat, je v našem výkladu sadismu a masochismu v pojetí Beauvoir znát přesvědčení o nutném rozpadnutí sebereflexivní iluze o možnosti zastávání některého z představených postojů vůči druhému blízkému stejně jako rozpadnutí na tom postaveného domnělého přesvědčení o druhu vázanosti tohoto druhého blízkého ke mě. Docházíme tím tedy k závěru, že není trvale udržitelný ani jeden z postojů, představených postavami *Pozvané*, jelikož pro svou otevřenost vůči jiným postavám - jiným (blízkým) druhým - jsou vzájemné postoje každé z těchto postav důkazem o omezenosti vlastního zastávaného postoje.

## **4. Závěr**

Druhá část této práce byla věnována možností rozvinutí tematizace *Pozvané* prostřednictvím výkladu motivů, které můžeme nahlížet na jednotlivých postavách ve spojitosti s Mauricem Merleau-Pontym a Jean-Paul Sartrem. Jak jsme se snažili s využitím relevantních poznámek ukázat, v rámci námi zkoumaných tematických celků tělesnosti a druhého má Beauvoir mnohem blíže k Merleau-Pontymu než k Sartrovi.



Jedním z hlavních důvodů tohoto je koncentrace na tělesnou situovanost existence člověka. Právě díky charakteru situovanosti ve světě je možné na Františčině sebereflexi nahlížet důraz, jaký Beauvoir klade na existenčně strukturní, tzn. existenciální podmíněnost koexistence s druhým, která se artikulačně uskutečňuje v konkrétním prostředí, jež svou podobou konkretizovanosti ovlivňuje i způsob konkretizace sebe a druhého. Socialita, o níž Merleau-Ponty hovoří ve *Fenomenologii vnímání*, je existenciálním umožněním právě této konkretizace.

Jednotlivé způsoby vztahu k druhému, které se jakožto formy konkretizace spjatosti tělesného vynacházení se v určité blízkosti existence druhého ukazují jako buď masochistické, nebo sadistické, se na postavě Františky ukazují jako nutně vedoucí k selhání. Příčiny toho budeme probírat ve třetí části této práce, nicméně již nyní poznamenejme, že zaujmout jeden z řečených postojů vede k zaujmutí tomu vlastní určité existenční roli, protože to znamená ustrnout v jedné konkrétní podobě existence, umožňující jednu konkrétní koexistenci. Taková existenční seberedukce vede k jedinému - bezvýchodné nicotnosti imanence.

**III. část:**  
**Vyvrcholení dynamiky:**  
**Beauvoir**

## 1. Úvod

První z témat, kterému se budeme v této části věnovat, je rozměr časovosti existence. Toto téma je bytostnou součástí samotné *Pozvané*, jak argumentujeme nejen my, ale i někteří ze současných badatelů, kvůli čemu je jeho výklad nezbytný. S ohledem na téměř každodenní setkávání Beauvoir s Merleau-Pontym a se Sartrem, kteří sami naše nynější téma učinili jedním z hlavních pro své konceptualizace existence, je myšlenkové prolnutí více než pravděpodobné, proč je jejich zohlednění nezbytným.

Jednou z možných námitek, proč zohledňujeme pro náš výklad postoje Beauvoir k časovosti existence pouze Merleau-Pontyho a Sartra, když jsou to především Husserl a Heidegger, kdo s tímto konceptem pracovali v fenomenologickém úzu.

Pokud jde o Husserla, byla ona námitka podpořitelná faktem, že v roce 1929 Husserl pronesl na Sorbonně sérii přednášek, později publikovaných jako *Karteziánské meditace*. Nicméně, Beauvoir se těchto přednášek nemohla účastnit, protože byla nemocná. Avšak, zúčastnil se jich Merleau-Ponty, se kterým se nejen denně setkávala, jak jsme již poznamenali, ale se kterým současně sdílela učitelskou praxi na jednom lyceu již od ledna 1929. Každopádně, již ve 30. letech bylo jak jí, tak Sartrovi představeno Husserlovo myšlení díky jejich příteli, Raymondu Aronovi.<sup>204</sup> Ursula Tidd se domnívá, že Beauvoir si díky tomu osvojila znalosti Husserlova konceptu vnitřního časového vědomí způsobem, který Sartre sám považoval za preciznější než svůj vlastní.<sup>205</sup> Vůči Husserlovi se však Beauvoir vymezila, protože na rozdíl od něj zastávala myšlenku, že život se nestává smysluplným skrze čas, ale skrze jednání. Přesto Beauvoir uznávala, jak tvrdí Tidd, že spjatost času s člověkem, projevující se tělesně ve stárnutí, zmenšuje jeho schopnost jednat.<sup>206</sup>

Pokud jde o Heideggera, námitka výše uvedená je více opodstatněná pro styčné momenty, které Beauvoir sdílí s Heidegger stran "Dasein" člověka. Především jde o moment časového určení bytí pobytu, jež ovlivňuje podobu "Dasein" ve formě autentické či neautentické existence, a to v závislosti na tom, zda tento uznává a přijímá svou smrtelnost, nebo zda ji odmítá prostřednictvím oddanosti okamžikům přítomnosti.

---

<sup>204</sup> Pro zajímavost: Sartre nahradil Arona na Francouzském institutu v Berlíně v letech 1933-4, díky čemu tak mohl studovat jak Husserlovo, tak Heideggerovo pojetí fenomenologie.

<sup>205</sup> Viz. U. Tidd, *For the Time Being: Simone de Beauvoir's Representation of Temporality*, in: W. O'Brien - L. Embree (eds.), *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.

<sup>206</sup> Tamtéž.

Druhým důležitým momentem blízkosti Beauvoir a Heideggera je důraz, jaký Beauvoir klade na neodlučitelnost spoluexistování ve světě s druhými, tj. na *Mitsein* - na koncept, který Sartre sice částečně využívá, avšak v naprosto negativním smyslu a dosahu.<sup>207</sup>

Obě námitky, přestože v určitých ohledech relevantní, nejsou pro naši práci podstatné, protože tělesný charakter, který je u konceptu existence pro Beauvoir neodmyslitelným, ovlivňuje i vztah člověka jakožto tělesně situované existence k času, resp. časovosti svého existování. Jak uvádí Tidd, je tomu tak např. v případě naší konfrontace s minulostí, kterážto konfrontace by nebyla možná, neměli-li bychom již vždy zkušenost sebe sama jakožto vtělených subjektů ve světě. Proto, stejně jako pro Merleau-Pontyho, je i pro Beauvoir tělo již vždy ukotveno ve trojím: čase, prostoru a ve vztazích k druhým.<sup>208</sup>

## 2. Časovost

### 2.1 Úvod

Nyní se dostáváme k tématice časovosti, jež je přítomná ve všech dílech Beauvoir, *Pozvané* nevyjímaje. Dle některých beauvoirovských badatelů je dokonce právě *Pozvaná* dílem, které je na určitém konceptu časovosti přímo založena.

Tento postoj zaujímá především Ursula Tidd, která ve své studii *For the Time Being: Simone de Beauvoirs Representation of Temporality*<sup>209</sup> prochází nejen inspiračními zdroji, které mohou být v oné první novele viditelné, ale dokonce i nabízí několik náznaků, jakým způsobem je možné uchopit Beauvoir vlastní přístup k tomuto tématu.<sup>210</sup> Výchozím bodem Tiddiných úvah, na základě nichž dochází k této tezi, je fakt, že ve 30. letech bylo bádání Beauvoir koncentrováno mimo jiné i na německé

---

<sup>207</sup> Tamtéž.

<sup>208</sup> Tamtéž.

<sup>209</sup> U. Tidd, *For the Time Being: Simone de Beauvoirs Representation of Temporality*, in: W. O'Brien - L. Embree (eds.), *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.

<sup>210</sup> "How to represent and account for the experience of time is a persistent preoccupation throughout Simone de Beauvoirs writing - from her first published novel, *L'Invitée* (1943), to her study of aging, *La vieillesse*." Tamtéž, s. 107.

fenomenology, jmenovitě Husserla a Heideggera, v jejichž dílech zaujímá téma časovosti když ne přímo centrální, tak přinejmenším hlavní místo.<sup>211</sup>

Již v samotném názvu "Pozvaná" Tidd spatřuje dočasnost, naivitu vůči druhému a a zakoušení konfliktních vztahů sebe-druhý v čase. Host, k němuž titul odkazuje, si totiž může užívat svého privilegovaného statutu jen po krátký čas, dokud není nevitán - Tidd dokonce říká "dokud není zničen". Avšak i přesto událost přítomnosti druhého, Xaviery, zanechává stopy na Františce a Petrovi.<sup>212</sup>

Navíc, myšlenku přítomnosti časového rozměru existence v *Pozvané* sdílí Tidd s Fullbrookovými, kteří vidí spojení času a jednání u Beauvoir jako vzájemně se implikující. Tidd sama dává za příklad tohoto vzájemného propojení času a jednání jednu z pasáží textu, kde Petr říká Xavieře, že přestože se jí následování pravidel nemusí líbit, je nemožné žít jen pro okamžik. Xaviera na to odpovídá: "Proč? Proč sebou musí lidé vždy tahat tolik mrtvé váhy?" Petr na to odpovídá: "Podívej, čas není tvořený hromadou oddělených malých krajců, do kterých se můžeš úspěšně uzavřít. Když si myslíš, že žiješ v přítomnosti, automaticky do toho zahrnuješ budoucnost." Tidd tuto pasáž chápe tak, že minulost, přítomnost i budoucnost jsou představovány jako současně vzájemně se podmiňující v našich rozvrzích.<sup>213</sup>

Tyto Tiddiny poznámky jsou velice zajímavé, a jak se domníváme, i velmi přínosné pro náš záměr ozřejmit pojetí časovosti u Beauvoir. V následujících dvou oddílech se proto pokusíme tematický rozměr časovosti *Pozvané* vyzvednout a jako specificky beauvoirovský i artikulovat. Avšak, abychom tomuto cíli dostáli, bude nejprve třeba ozřejmit možné inspirace v konceptech časovosti u Merleau-Pontyho a Sartra, jelikož to jsou opět právě oni, u kterých se Beauvoir nejvíce inspirovala.

---

<sup>211</sup> "...time is one of the most pervasive phenomenological questions, moreover, Beauvoirs philosophical training had encouraged her to explore the role of temporality in the experience of subjectivity in her writing because she was a philosopher trained in the French Cartesian tradition who read widely in German phenomenology from the early 1930s." Tamtéž.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 109

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 110.

## 2.2 Existenční časovost

### 2.2.1 Úvod

Pro náš pokus uchopit pojetí časovosti Beauvoir v té podobě, v jaké je přítomno v *Pozvané*, je nezbytné nejprve v krátkosti uvést pojetí časovosti u dvou Beauvoir velmi blízkých filosofů - Merleau-Pontyho a Sartra -, u kterých stejně jako v předcházející části se domníváme, že se Beauvoir inspirovala, přestože se od nich v některých aspektech odlišila. V naší shrnující analýze pojetí časovosti u obou fenomenologů se budeme opět opírat o *Fenomenologii vnímání* a o *Bytí a Nicotu*, přičemž ve snaze vyhnout se přílišné obšírnosti se zaměříme pouze na hlavní myšlenky, které se domníváme, že oba koncepty časovosti utváří.

### 2.2.2 Časovost cogita

Časovost vědomí je pro k sobě se vztahující a sebe sama reflektující cogito vyjevená ve vztahu k vnějšku, resp. k tomu, co se v oblasti jeho možného tělesného jednání nachází. Důvodem toho je, že vědomí, jemuž náleží časovost jakožto schopnost vnímat odlišnost jednotlivých momentů, je vázané na něco, k čemu se může vztáhnout a co tak díky tomuto reflektivnímu vztažení vědomí může určit moment, náležející tomuto vztažení a v konečném důsledku tak prostřednictvím vztažení uvést vztahujícího se do časovosti sebe samého.<sup>214</sup>

V povaze vědomí každého jednotlivce tak nespočívá konstituce času tím, že by byl vědomím něčeho, nýbrž tím, že vědomí je vědomím něčeho prostřednictvím vztažení se k tomu, určuje se toto vztažení jako momentální vztažení - proto vědomí, touto jeho momentálností, náleží pravý opak - znicotňování času. Zatímco totiž čas "náleží" vnějšku, světu, do něhož každý proniká svou tělesnou situovaností, utvářeje tak svou sounáležitost s ním, jíž následně reflektuje v obratu vědomí k tomu, čeho je vědomím, je to právě časovost vědomí, co se konstituuje v reflektivním uchopování vědomého, protože je vědomé vědomím vytrháváno ve vědomí, kvůli čemu je ono usazováno v kontexty oblasti možného jednání.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> "Čas tedy není reálný proces, skutečný sled, který bych jen zaznamenával. Rodí se z mého vztahu k věcem. Ve věcech samotných jsou budoucnost a minulost ve svého druhu věčné preexistenci a věčném přežívání." M. M-P, *Fenomenologie vnímání*, s. 493.

<sup>215</sup> "Čas jako imanentní předmět vědomí je nivelizovaným časem, jinak řečeno to již žádný čas není. Čas může existovat, pouze pokud není úplně rozvinut, pokud minulost, přítomnost a budoucnost nejsou ve

Vědomí se svým vztahováním ke světu, resp. k tomu, co se nachází v oblasti jeho možného jednání, stává znicotňováním času, jenž světu náleží, protože vše, k čemu se vědomí vztahuje, nabývá jakožto vědomé tímto vědomím umístění v rámci časovosti tohoto vědomí. Vytvořit umístění je pro vědomí možné již tím, že se svým tělem vynachází ve světě, který se mu prostřednictvím jeho tělesnosti dává v konkrétní podobě. Proto je možné říci, že konkretizací oblasti mého vynacházení se ve světě určí místo, které pro mne v perspektivě mého vědomí bude vědomé zastávat - místo, které se ani tak netýká topografického umístění, jako spíše časového. Avšak časového pro vědomí, které si je tohoto vědomého vědomo, což znamená, že reflektované usazuje v časovosti sebe samého jakožto toho, kdo je vůči vědomému reflektujícím.<sup>216</sup>

Znicotňování času toho, co se nachází ve světě, v reflektivní vztaženosti se k tomu, a určením onoho v rámci časovosti reflektivity vědomí, uvádí reflektované v momentálnost právě probíhající reflexe, čímž je určuje konkretizací své perspektivy jako vůči tomuto vědomí (přestože ve skutečnosti pouze skrze toto vědomí a pouze díky němu) "nyní" existující.<sup>217</sup>

### 2.2.3 Časovost bytí-pro-sebe

Vědomí má ve svém vztahu k sobě, jako bytí pro sebe, charakteristickou podobu reflexivity, totiž podobu časového upevnění vnímaného jakožto určeného v rámci vnímavé orientace v rámci oblasti vynacházení se. Jako taková je časový charakter vědomí schopností určovat následnost, resp. posloupnost vnímaného, k němuž se ve

---

stejném smyslu. Pro čas je podstatné, že není, nýbrž se tvoří, že není nikdy úplně konstituován. Konstituovaný čas, řada možných vztah uspořádaných podle před a po, není časem samotným, nýbrž jeho konečným záznamem, je to výsledek časového plynutí, které objektivní myšlení neustále předpokládá a nikdy se mu nezdaří je uchopit." Tamtéž, s. 496.

<sup>216</sup> "Neplatí tedy, ani že minulé jest minulé, ani že budoucí je budoucí. Existuje pouze tehdy, když určitá subjektivita prolomí plnost bytí o sobě, když do něj zakreslí perspektivu, když do něj vnese ne-bytí. Minulost a budoucnost prýští tehdy, když se k nim natáhnu." Tamtéž, s. 504.

<sup>217</sup> "Minulost a budoucnost se samy od sebe vymykají bytí a přecházejí na stranu subjektivity, aby zde hledaly nikoli snad reálnou oporu, ale naopak možnost ne-bytí, která se shoduje s jejich povahou. Pokud od objektivního světa oddělíme konečné perspektivy, které se vůči němu otevírají, a pokud klademe objektivní svět o sobě, najdeme v něm veskrze jen jednotlivá "nyní". Tato nyní navíc nejsou pro nikoho přítomna, nemají žádný časový charakter, a tedy nemohou po sobě následovat." Tamtéž.

svém vědomí obracím a k němuž na základě povahy tohoto obratu zaujímám i určitý postoj.<sup>218</sup>

Takovéto pojetí časového charakteru vědomí - jeho časovosti - je ve svém určování následnosti vnímaného neseno možností odlišit v reflexivním obratu vědomí k sobě to, čeho jsem si právě v tuto chvíli vědom, od toho, čeho si můžu být vědom, což znamená, že díky časovosti svého vnímání mohu rozlišovat mezi tím, co mám a tím, co mít můžu. Co je ale důležitější je možnost odlišovat mezi tím, kým právě jsem, a tím, kým být můžu, na základě čehož se pak mohu orientovat ve svém jednání tím či oním směrem.<sup>219</sup>

Časovost pojatá jako následnost je vždy následností něčeho. V případě vědomí jde o následnost jednotlivých reflexivních momentů v jeho vztahu k sobě. Tyto časové momenty reflexivity bytí pro sebe jsou běžně označovány za okamžiky.<sup>220</sup> Co je pro takový okamžik reflexivity typické je jeho dvojí charakter - je časový stejně jako nečasový. Časovým je v tom smyslu, o kterém jsme již hovořili, tj. je "obsahem" časovosti vědomí. Zajímavým je proto, že jako nečasový nemá žádný z okamžiků, bráný sám o sobě, žádné konkrétní časové rozmezí - okamžik je roztažeností bytí pro sebe v jeho reflexivní vztaženosti k právě vnímanému, jemuž se právě pro svou vztaženost oddává.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> "Časovost je často považována za nedefinovatelnou. Obecně se však připouští, že časovost je především následnost. Tu pak můžeme definovat jako řád, jehož řídícím principem je vztah napřed-potom. Časová mnohost je mnohost uspořádaná vzhledem k napřed a potom. Nejprve je tedy vhodné prozkoumat konstituci výrazů "napřed" a "potom" a zjistit jejich podmínky. To budeme nazývat časovou statikou, protože tyto výraz lze chápat vzhledem k jejich sukcesivnosti a nezávisle na změně ve vlastním slova smyslu." J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 177.

<sup>219</sup> "Řád "napřed-potom" je definován především nezvratností. Posloupná řada znamená, že jeden člen následuje za druhým jen v jednom směru...Ve skutečnosti je to však čas, který mne odděluje například od realizace mých tužeb. Musím-li čekat na jejich realizaci, je tomu tak, protože tato realizace mých tužeb je situována až po jiných událostech. Bez úspěse jednotlivých "potom" bych se stal ihned tím, čím bych chtěl být, a nebylo by distance mezi já a já a ani oddělení mezi činem a snem." Tamtéž.

<sup>220</sup> "Už z těchto premis plyne, že časové vidění světa a člověka se bude tříštit do zlomků "napřed" a "potom". Jednotkou tohoto tříštění - časovým atomem - se stane okamžik, který má své místo před konkrétními okamžiky a po jiných okamžicích, aniž ve své vlastní formě obsahuje "napřed" nebo "potom"." Tamtéž, s. 178.

<sup>221</sup> "Okamžik je nedělitelný a nečasový, neboť časovost je sled, sukcese... (a) ...časovost je rozlučující síla, která však působí uvnitř sjednocujícího aktu..." Tamtéž, s. 183.



## 2.3 Existenční okamžikovost

### 2.3.1 Tělesnost a smysluplnost

Mezi Františkou a Xavierou panuje silná odlišnost nejen ve způsobech, jakými se vztahují ke svým životům, ale především i ve způsobech, jakými přistupují k času jako takovému. Jsou to totiž právě tyto odlišné způsoby přístupu k času, co ovlivňuje povahu životů obou žen.

Františčin vztah k času vychází z jejího chápání vlastního života, který v první části *Pozvané* sama pojímá jako život vázaný na partnerskou vzájemnost s Petrem. Petr své chápání času vysvětluje ve třetí kapitole, v níž Xaviere říká: "Víte, čas se neskládá z hromady malých oddělených kousků, do nichž by se mohl člověk postupně uzavírat. I když si myslíte, že žijete jen v přítomnosti, dotýkáte se ať chcete nebo nechcete, také budoucnosti."<sup>222</sup> Petrovo vysvětlení má dva momenty: jednak odmítá Xaviereino soustředění se na prožívání okamžiku jako uzavřeného a na jiných nezávislého momentu proudu života, a jednak zdůrazňuje propojenost přítomného, právě prožívaného, s budoucím.

Prvním momentem, kterým Petr kritizuje Xaviereinu uzavřenost v okamžiku, a tím i prožívání časovosti života prostřednictvím zakotvenosti v okamžikovosti, se současně ukazuje i důležitá role tělesnosti: "V tomto okamžiku nebyla Xaviera sama pro sebe nic jiného než chuť kávy, dráždivá hudba, tanec, lehký pocit blaha. Ale pro Františku tvořilo Xaviereino dětství, její dny, nehybné jako stojatá voda, všechno, co si hnusila, románový příběh stejně skutečný jako její jemně modelové tváře. A tento příběh končil právě zde mezi strakatinou čalounů, přesně v té minutě Františčina života, kdy se Františka obrátila ke Xaviere a pozorovala ji."<sup>223</sup> Co zde Františka na Xaviere popisuje, je odevzdanost mladší ženy v prožitky jejího vlastního tělesného sepětí s okolním světem. Tato odevzdanost je natolik silná, že vede k upadnutí v dané prožitky, a to až do takové míry, jíž se ztrácí veškerá souvislost mezi právě prožívaným, předcházejícím a následujícím. Upadnutí v unášení právě prožívanou tělesností tak vede k uzavření se v tomto prožívaném, a tím i k uzavření se v okamžiku, potažmo okamžikovosti.

---

<sup>222</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 57-58.

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 59.

Z této Františtiny úvahy ovšem také vyplývá, že v jednotlivých okamžicích je jen tělesnost, a že je to teprve souvislost okamžiků, co dává projevům této tělesnosti smysl. To vede k druhému momentu, jímž se Petr pokoušel Xaviere vysvětlit vázanost budoucího na právě prožívané, a poukázat jí i na podmíněnost smysluplnosti jednotlivých okamžiků jejich vnímáním v rámci vzájemné souvislosti: "Františka se pyšně usmála. Každý z těch mužů, každá z těch žen byli zcela pohlceni prožíváním určitého okamžiku své malé soukromé historie. Xaviera tančila, záchvaty hněvu a beznaděje otráasaly Alžbětou. Uprostřed tančírny jsem tu já, neosobní a svobodná. Posuzuji zároveň všechny tyto životy. Všechny ty tváře. Kdybych se od nich odvrátila, zmizely by okamžitě jako opuštěná krajina."<sup>224</sup> Františka zde představuje pozorovatele, který je schopný zasadit jednotlivé okamžiky, jím samým prožívané jako pozorované, ve vzájemnou souvislost, umožňující porozumět příčinám a důsledkům jednotlivých prožitků, vázaných na ten který okamžik, a osmyslnit tak jednotlivé prožitky stejně jako životy na ně soustředěné.

Ve Františčině pozorování Xaviery v této linii uvažování se ukazuje, že Xaviera není schopná dát svému životu smysl, jelikož není možné, aby ze způsobu, jakým svůj život žije - tj. svou odevzdanou upadnutostí v prožívání okamžikovosti, uzavírající ji v přítomném -, mohla být schopná osmyslnit ony tělesné prožitky, jimž se oddává. To ostatně sama Františka Xaviere určitým způsobem také vytýká: "Vy žijete tak silně v daném okamžiku že se vám jakákoli budoucnost jeví jen jako sen. Vy pochybujete i o čase samém."<sup>225</sup> Žítí v okamžikovosti, které tím, že nezohledňuje časovou souvislost, nejen, že pro takto žijícího proměňuje veškeré jeho možné budoucí v sen, ale dokonce touto snovostí znemožňuje žijícímu jakožto snícímu plánovat konkrétní (dalekosáhlejší) cíle a rozvrhovat své jednání směrem k nim.

### **2.3.2 Rozpoložení tělesnosti okamžikovosti**

Františka jako pozorovatel toho všeho pociťuje nedostatek projevů své vlastní okamžikové tělesnosti: "Pro tuto mladou ženu a pro tuto ženu s těžkým srdcem měl tento okamžik ostrou a nezapomenutelnou příchut'. A já? pomyslela si Františka. Pouhý divák. Ale ten džez, chuť whisky, oranžové světlo, to nebylo jen divadlo, bylo třeba najít něco, co by se z toho dalo udělat...Hledala nějakou touhu nebo lítost, ale za ní i

---

<sup>224</sup> Tamtéž.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 58.

před ní se šířila jen jasná a vyprahlá pláň štěstí."<sup>226</sup> Františčin popis vlastních prožitků ukazuje, že partnerská vzájemnost, prostřednictvím níž se k sobě vztahuje a díky níž si ovýznamňuje svou tělesnou situovanost, je Františkou chápána v kontrastu vůči Xavieřině způsobu života jako zdroj jiné formy upadnutosti v uzavřenost, a to rozpoložení etablovaného jistotou každodenně stejným způsobem prožívaného. Pro Františku je rozpoložení, které v jejím životě spoluutváří každý prožitek, štěstí.

Štěstí jakožto existenční rozpoložení, ovlivňující reflexi prožívání vlastní tělesné situovanosti, se vyznačuje určitou netečností. Xaviera je v tomto smyslu pravým opakem, v jehož přítomnosti se Františce její štěstí vyjevuje jako "vyprahlá pláň", která znemožňuje prožívat zřetelněji a hlouběji jednotlivé, v prostředí její tělesné situovanosti se vyskytující, věci.

Františka proto pociťuje lítost, že jí její rozpoložení dělá prožitkově necitlivou, když je šťastnou: "Ne, nenacházela v sobě nic jiného, než stále tu abstraktní lítost, že nemá čeho litovat. Hrdlo se jí svíralo a srdce jí bilo trochu rychleji než obvykle, ale nedokázala ani věřit, že je upřímně unavena štěstím. Ta nevolnost jí nepřinášela žádné patetické odhalení. Byla to jen jedna příhoda mezi mnohými, krátká a téměř předvídatelná modulace, která se rozplyne zase v klidu. Už nikdy se nenachávala strhnout okamžikovými záchvaty, věděla dobře, že žádný okamžik nemá rozhodující hodnotu."<sup>227</sup> Okamžikovost, nad níž se Františka povznáší, pro ni důrazem na expresivitu prožívání tělesnosti představuje silné lákadlo.

Nabídka strávení delšího času v Paříži, jíž Františka Xavieře učiní, může být vzhledem k pocitům, které Xavieřin způsob života ve Františce vyvolává, motivována snahou prožívat svou přítomnost barvitěji a méně zakotveněji ve smysluplnosti její vázanosti na partnerskou vzájemnost, kvůli níž se Františčino minulé i budoucí ovýznamňuje v součinnosti s Petrovým způsobem života. "Petr, to jméno nemohlo nikdy vzbudit bolest...S Petrem nebylo možné žádné nedorozumění, nemohlo mezi nimi dojít k nějakému nenapravitelnému činu. Kdyby se jednoho dne pokusila něčím trpět, uměl by ji tak dobře pochopit, že by se za ní zase zavřelo štěstí."<sup>228</sup> Štěstí, o němž zde Františka hovoří téměř opovržlivě, má podkreslovat rozpoložení, které náleží Františce jako partnerce takové podoby partnerské vzájemnosti, jež svou dalekosáhlou minulostí vytvořila konkrétní způsob života, jemuž náleží

---

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 28-29.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>228</sup> Tamtéž.

### 3. Svoboda

#### 3.1 Úvod

Otázka pojetí svobody u Beauvoir je otázkou sice v sekundární literatuře hodně zpracovanou, avšak v konkrétním případě novely *Pozvaná* dosud ne zodpovězenou. Z toho důvodu vyjdeme z výkladu obecné koncepce, který poskytuje studie *Beauvoir and Sartre on Freedom, Intersubjectivity and Normative Justification*, za níž stojí Matthew C. Eshleman.<sup>229</sup> Eshleman vychází ze zkoumání jiné beauvoiriánky, Sonii Kruks, která měla dle jeho názoru provést dosud nejucelenější analýzu vlivu Beauvoir na Sartra v jeho pojetí svobody a intersubjektivitu. Podstatou dané analýzy je, že Beauvoir již v roce 1940 zastávala odlišné pojetí svobody než Sartre, protože trvala na tom, že v otázce svobody nejsou všechny situace na stejné úrovni, zatímco pro Sartra pro jeho pojetí absolutní svobody neexistuje mezi různými situacemi odlišnost v jejich úrovni.<sup>230</sup> Beauvoir se měla od tohoto Sartrova pojetí distancovat svým už jen proto, že klade důraz na vzájemnou provázanost (interdependence) svobod, kterou se projasňují účinky společenského podmínění. Přestože se může zdát tato analýza smysluplnou vzhledem k pozdějším dílům Beauvoir, Eshleman i přes zajímavost a podnětnost Kruksiny analýzy vidí hlavní problém v tom, že pro danou premisu postoje Beauvoir v roce 1940 nejsou textové opory. Oporu takové analýze nabízí až *Druhé pohlaví*.<sup>231</sup> Proto Eshleman dochází v této problematizaci názoru Sonii Kruks k závěru, že "pro Beauvoir začíná lidská vzájemná provázanost v batoleství a dětství, obdobích, které Sartre ignoruje...Beauvoir dospívá k náhledu na druhé jako ty, kdo jsou bytostně a nikoli pouze fakticky nezbytní. Oproti Sartrovi ontologickému individualismu tak Beauvoir zastává vnitřní ontologickou vzájemnou provázanost".<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> M.C. Eshleman, *Beauvoir and Sartre on Freedom, Intersubjectivity and Normative Justification*, in: Ch. Daigle - J. Golomb (eds.), *Beauvoir and Sartre. Riddle of Influence*, Indiana 2009.

<sup>230</sup> Tamtéž, s. 67.

<sup>231</sup> Tamtéž, s. 68.

<sup>232</sup> "For Beauvoir, human interdependency begins in infancy and childhood, stages of life that Sartre mostly ignores...Beauvoir comes to see Others as essential and not merely factually necessary. Contrary to Sartre's ontological individualism, Beauvoir argues for an intrinsic ontological interdependence." Tamtéž, s. 73.

Mimo tohoto odstupu vůči Kruks se Eshleman odlišuje i ve výkladu podoby vzájemné provázanosti svobod, kdy oproti Kruks která zastává názor, že druzí pouze umožňují objektivovat svobodu mé existence tak, abych si jí já byl vědom, zastává Eshleman názor, že druzí ovlivňují mou existenci na mnoha úrovních, a to utvářejícími a usměrňujícími způsoby až do takové míry, že ovlivňují mou svobodu přímo fundamentálně. Proto jsou "mé volby jen z poloviny mémi".<sup>233</sup>

## 3.2 Merleau-Ponty a Sartre

### 3.2.1 Merleau-Ponty

Vědomí, které se v reflexivním obratu k sobě samému - ve svém bytí pro sebe - konstituuje jako já, jako konkrétní individuum, je v tomto vedeno, přestože nepřimo, svou vlastní tělesnou situovaností. Tato tělesná situovanost je tím, co člověka přivádí do styku se světem, co pro něj utváří svět jakožto jeho oblast existování. A je to právě tento aspekt tělesné situovanosti, tělesně svět utvářející spjatosti, co světu dává pro toto vědomí smysl. Prostřednictvím tělesné spjatosti si totiž svět, resp. to, co se nachází v naší blízkosti ovýznamňujeme.

Udílet světu smysl, utvářet si ho do určité podoby, díky níž se v něm pak budeme moci orientovat, není záležitostí našeho rozhodnutí, naší vůle a dokonce ani našeho ovládní (se). Navzdory očekávání totiž ovýznamňování nenáleží reflexivitě, nýbrž reflexivita se významů vždy již chápe jako něčeho jí daného, využívá je, pracuje s nimi. Jeho tělesnou vržeností do světa je pro vědomí svět již vždy dopředu dán jako celek významnosti.<sup>234</sup>

Svým tělem jsme situováni ve světě, proto jakmile existujeme, jsme již vždy jeho součástí, což také znamená, že jakmile existujeme, vždy se již ve světě nějak orientujeme, nějakým způsobem si tento ovýznamňujeme a tím i konkretizujeme. Oblast našeho vnímání tak tvoří oblast možností našeho jednání. Právě v tomto smyslu Merleau-Ponty říká, že jsem to "já, kdo dává smysl a budoucnost mému životu",

---

<sup>233</sup> "Consequently, my choices are always only half chosen..." Tamtéž, s. 69.

<sup>234</sup> "Je tedy vskutku pravda, že překážky samy o sobě neexistují, ale já, které je určuje jako překážky, není akosmický subjekt. Já předbíhá samo sebe, je u věcí, aby jim dalo tvar věcí. Existuje autochtonní smysl světa, který se konstituuje ve styku naší vtělené existence se světem a který tvoří půdu pro každou Sinngebung, která má podobu rozhodnutí." M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 527.

přestože "to neznamena, že bych tento smysl a tuto budoucnost koncipoval".<sup>235</sup> Sice tato formulace může na první pohled znít vnitřně protikladnou, avšak tomu je jen na první (povrchní) pohled. Zasadí-li se totiž do odpovídajícího myšlenkového kontextu, vysvítá dvojí: jednak, že svou tělesnou situovaností dávám svému světu význam, "připravuji si" ho pro udělení smyslu mé existenci, a jednak, že právě pro svou tělesnou situovanost, jež vždy již dopředu utváří významnost mé oblasti situovanosti, k níž se reflexivně vztahuji především tehdy, kdy se rozhoduji usměřovat své jednání tím či oním směrem, jsem závislý na této své situovanosti - jsem závislý na ovýznamňování, jež se mi prostřednictvím tělesnosti vyjevuje. Z toho důvodu může nakonec Merleau-Ponty dojít rozlišení mezi intelektuálním a existenciálním rozvrhem, kdy první je vázán, umožňován a podmíněn druhým.<sup>236</sup>

Tělesná situovanost mého vědomí má přímý vliv na reflexivitu, a tím i na mé rozhodování stran mého jednání. Abych určil smysl v oblasti mé existenční situovanosti se nacházejícího, pracuji s významy, které mi má tělesnost prostředkuje. V tomto ohledu není ovýznamňování oblasti mé situovanosti ničím omezené - každý význam je dán mou tělesnou spjatostí se světem. Je to tak i toto mé vynacházení se ve světě, skrze které jsem ponechán v možnosti smysluplné orientace, rozhodování a následně i jednání sám sobě, co mě činí svobodným - a to přímo existenčně svobodným.<sup>237</sup>

Být existenčně svobodným ponechává mému vědomí, a především mému bytí pro sebe, možnost rozhodovat se v rámci své tělesné spjatosti se světem *naprosto* svobodně. Tím nechceme říci, že by neexistovaly překážky, které by naše rozhodování nemohly tím či oním směrem naklonit - toto je ze samé povahy bytí pro sebe nepopíratelné. Nicméně, bez ohledu na možnosti usměřovat mé rozhodování s ohledem na konkrétní aspekty či motivy, fakt svobodného, protože na mém rozhodování nezávislého ovýznamňování v oblasti situovanosti mé existence se nacházejícího - fakt daný mou tělesností - je nezpochybnitelný. Rozlišováním několikaúrovňovitosti mé

---

<sup>235</sup> Tamtéž, s. 533.

<sup>236</sup> "Ve skutečnosti jsou však intelektuální rozvrh i kladení cílů jen završením nějakého existenciálního rozvrhu...Prýští z mé přítomnosti a z mé minulosti, především z mého přítomného a minulého způsobu koexistence." Tamtéž, s. 533.

<sup>237</sup> "Je-li má svoboda podmínkou struktur "existovat", "zde" a "tam", je přítomná všude, kde se tyto struktury uskutečňují. Není možné rozlišovat vlastnost "být překážkou" od překážky samotné, vztahovat jedno ke svobodě a to druhé ke světu, jenž by bez svobody byl jen bytím v sobě, beztvorou a nepojmenovatelnou hmotou. Vně sebe tedy omezení své svobody nalézt nemohu." Tamtéž, s. 525.

existence, které se již výše zračilo v rozlišení mezi intelektuálním a existenciálním rozvrhem, se ukazuje i existenciální povaha svobody jako toho, co není ovlivňováno či dáno mým rozhodnutím, mým cítěním či mým smýšlením. Existencialita svobody vychází z tělesné situovanosti ve světě, z tělesné spjatosti mé existence s ním. Proto reflektivní rovina vědomí, intelektuální rozvrh činěný na úrovni bytí pro sebe, pracuje vždy již s významy dané svobodou mého existenciálního rozvrhu.<sup>238</sup>

Existenciální svoboda se objevuje i v rámci intersubjektivit - mého kontaktu s druhými lidmi. Strukturou své tělesně situované existence jsem schopný koexistence, jež se po většinu mého života neustále uskutečňuje. Přestože na rovině reflexivní mohu orientovat rozvrhování svého jednání vzhledem k těmto v mém okolí se vynacházejícím druhým, nejsem jimi na samotné rovině ovýznamňování své tělesné situovanosti nijak determinován. Avšak, protože smysl své existenční oblasti a všeho v ní se objevivšího udávám svou reflexivitou, jež se určitým konkrétním způsobem chápe významů, dávaných mi mou tělesností, je smysl, jaký pro mne má ten který člověk okolo mne se nacházející, závislý na mém rozvažování.<sup>239</sup> Tak i to, jak mohu smýšlet o druhých, závisí na mém rozvažování, což také znamená, že to, zda se rozhodnu, zda mne tento přede mnou v tuto chvíli stojící člověk nějakým způsobem omezuje, je věcí mého rozhodnutí, nikoli skutečnosti omezení mé existenciální svobody tělesnou situovaností existence tohoto druhého člověka v oblasti mého jednání. Ačkoli tedy mohu způsob

---

<sup>238</sup> "Zdá se, že s nepřekonatelnou obecností vědomí nemůže být spjata žádná zvláštnost, že této nezměrné moci unikat nemůže být vnuceno žádné omezení. Aby mne mohlo něco zvnějšku určit..., musel bych být věcí. Má svoboda a má universalita nepřipouštějí žádný útlum. Nelze připustit, že bych byl svoboden v některých ze svých činů a determinován v jiných činech..." Tamtéž, s. 519-20. "Platí-li, že jsem jednou jedinkrát svoboden, znamená to, že nepatřím do řádu věcí, a tedy jsem nutně bez ustání svoboden. Pokud mé činy jen jednou jedinkrát přestanou být mými činy, nikdy se již mými činy nestanou. Ztratím-li svůj způsob, jak se chápu světa, již nikdy jej nenaleznou. Stejně tak je nemyslitelné, že by má svoboda mohla být oslabena." Tamtéž, s. 520.

<sup>239</sup> "Nakonec tedy neexistuje nic, co by mohlo omezit svobodu, kromě toho, co ona sama určila svými iniciativami jako mez. Subjekt má jen takový vnějšek, jaký si dává. Subjekt svým vyvstáním umožňuje, aby se ve věcech objevil smysl a hodnota. Subjekt může být zasažen jedině takovou věcí, která se skrze něj stane smyslem a hodnotou. Proto neexistuje žádné působení věcí na subjekt. Jediné, co existuje je udílení významu, odstředivá Sinngebung." Tamtéž, s. 521.

smýšlení o druhém člověku vázat na smysl, který tomuto příkládám, svoboda mé existence je stále absolutní.<sup>240</sup>

### 3.2.3 Sartre

Vědomí ve svém obracení k sobě, ve svém bytí pro sebe, je odkázáno k vzájemně spjatému celku pojmů, které napomáhají systematizaci vnímaného, a proto i možnosti orientovat se v souvislosti bezprostřední oblasti bytí pro sebe. Vše, co toto vědomí obklopuje, ho v jeho reflektivně vede k orientaci jeho jednání na základě významů vlastních jednotlivým pojmům, jakými se utváří souvislost vnímaného. Proto i možnost jednat v konkrétní situaci konkrétním způsobem je v této konkretizaci obého usměrněna souborem možných způsobů jednání v rámci možných způsobů modifikace dané situace, s nimiž reflektivita vědomí pracuje a které vyhodnocuje jednak v rámci cílů, které si před sebe klade jako to, čeho by chtělo dosáhnout, a jednak s ohledem na prostředky, kterých by mohlo k dosažení těchto cílů využít.<sup>241</sup> V tomto charakteru reflektivity vědomí jakožto nutné podmínky jednání má vědomí vždy intencionální povahu: "...činné jednání je v zásadě intencionální."<sup>242</sup>

Bytí pro sebe ve své neodlučitelné intencionalitě, díky níž vůbec může být bytím pro sebe, a k níž se nezbytně vztahuje v jednání, a především pak v promýšlení konkrétního způsobu jednání, zohledňuje nejen možný cíl možného jednání, nýbrž i motiv, díky němuž se možnost cílů možného jednání v konkrétní situaci konkretizuje. Konečná podoba jednání je však navíc ovlivňována i časovostí, v jaké ona konkretizace probíhá.<sup>243</sup> Reflektivita vědomí se totiž vždy obrací k určitému možnému určitého

---

<sup>240</sup> "Třebaže si stařec stěžuje na své stáří či postižený člověk na své postižení, mohou tak činit, jen když se srovnávají s druhými, nebo když se vidí očima druhých, to jest když zaujímají statistický a objektivní pohled na sebe samotné...Když se každý z nich navrátí do nitra svého vědomí, cítí, že překračuje tato určení, a proto se s nimi smíří." Tamtéž, s. 519.

<sup>241</sup> "Pojem činu totiž obsahuje četné podřízené pojmy, jež budeme muset uvést do souvislosti a uspořádat: působit znamená modifikovat tvář světa, disponovat prostředky k určitému cíli, vytvářet prostředek a organizovaný soubor toho druhu, že změna u jednoho článku přivodí modifikaci celé řady, a nakonec přivodí očekávaný výsledek." Viz. J.P. Sartre, *Bytí a nicota*, s. 502.

<sup>242</sup> Tamtéž.

<sup>243</sup> "...každý čin musí mít určitý cíl, který zase poukazuje k určitému motivu. V tom spočívá i jednota tří časových ek-stasí: cíl neboli temporalizace mého budoucna obsahuje motiv (nebo pohnutku), a to znamená, že poukazuje k mé minulosti, a jednání se objevuje v přítomnosti. Mluvit o činu bez motivu



možného v určité možné časové perspektivě. Tato perspektiva je konstituována jednotou trojí: minulostí, přítomností a budoucností. Jelikož se bytí pro sebe v právě probíhajícím rozhodování k možnému budoucímu jednání, jímž chce dosáhnout určitého možného budoucího cíle, orientuje na možnost určitého budoucího přítomného stavu sebe samého, orientuje se tak v této své intencionální vztaženosti k budoucímu přítomnému na budoucí minulé, jež je v okamžiku rozhodování přítomným. Budoucí minulé, o němž je v přítomném rozhodování vědomí řeč, je přítomným stavem bytí pro sebe - stavem, který zohledňuje sebe samého vzhledem k druhému, jenž se v oblasti reflektivity vědomí vynachází jakožto možné intencionální kritérium intencionality samotné. Je to tedy tento druhý, kdo se stává kritériem mne samého ve všech ohledech, jimiž je vědomí svou reflektivitou konkrétním bytím pro sebe.<sup>244</sup>

Vázanost rozhodování bytí pro sebe na svou vlastní časovost, jíž je ovlivňováno ve své reflexivitě, poukazuje k otevřenosti, s níž je vědomí nechána možnost jednat jakýmkoliv způsobem, který uzná za vhodný vzhledem k situaci, v níž se nachází a v níž se bude nacházet, stejně jako ke stavu sebe sama jako toho, kým nyní coby rozhodující je a kým následně coby jednajícím bude.<sup>245</sup> V tomto smyslu je tak vztah k sobě každého vědomí neovlivněný ničím jiným, než právě pouze tímto vědomím samým. Otevřenost a neovlivněnost reflexivity vědomí poukazuje na základní a hlavní charakter bytí pro sebe - na svobodu.<sup>246</sup>

Svoboda bytí pro sebe však není svobodou jednání, nýbrž svobodou k jednání. Rozdíl mezi těmito je zásadní: v prvním případě může člověk jednat neomezovaný ničím okolo sebe, v druhém případě je neomezovaný ve svém rozhodování. Aby si bytí pro sebe bylo vědomo své neomezenosti stran rozhodování o vlastním jednání vyžaduje plně čelit časovosti, v níž a z níž bude jednání činěno. A protože je reflexivita vědomí vedena významy, na základě kterých se může jak sama v sobě, tak okolo sebe uzavřít v

---

znamená tedy hovořit o činu, jemuž schází intencionální struktura, takže zastánci svobody, hledající tuto intencionální strukturu v rovině vykonávaného činu, nutně docházejí k absurditě." Tamtéž, s. 506.

<sup>244</sup> "...to není tíživost situace nebo utrpení, co je motivem představování jiného stavu věcí, ve kterém by všechno bylo lepší pro všechny, je tomu právě naopak, neboť teprve od okamžiku, kdy si dokážeme představit jiný stav věcí, padá na naše utrpení, na naše soužení, nové světlo a my docházíme k závěru, že poměry jsou nesnesitelné." Tamtéž, s. 504.

<sup>245</sup> "Svoboda se stává činem a my se jí obvykle zmocňujeme skrze činné jednání, které utváří spolu s motivy, pohnutkami a cíli, jež jsou v činu obsaženy." Tamtéž, s. 507.

<sup>246</sup> "Jsem totiž to existující, které zakouší svou svobodu prostřednictvím svých činů, ale jsem rovněž to existující, jehož individuální a jedinečná existence se temporalizuje jako svoboda..." Tamtéž, s. 508.

celku souvislosti smysluplnosti, je rozhodování o následném jednání vázáno na udílení smyslu významu nynějšího stavu své existence stejně jako toho budoucího.<sup>247</sup>

Svoboda tedy není osvobozením od možnosti různých podob negativního působení druhého na mne, jako spíše osvobozením od možnosti být jakýmkoli mou vlastní reflektivitu předcházejícím způsobem determinován druhým v rozhodování o mém jednání - a to i přestože je to právě v mé blízkosti se nacházející druhý, na základě jehož existenčního stavu se jakožto bytí pro sebe reflektivně obracím tím či oním způsobem k vlastnímu stavu -, protože jsem to právě a pouze já, kdo se k významnosti vlastní existence obrací s uvědomováním si její větší či menší smysluplnosti vzhledem k možnému budoucímu přítomnému ve vztahu k z toho vyplývajícím budoucímu minulému.<sup>248</sup>

### 3.3 Existenční svoboda

Chceme-li porozumět důvodům, pro které je námi zkoumaná novela zakončena způsobem na první pohled tragickým, je třeba nejprve porozumět způsobu, jakým Beauvoir nastiňuje, co rozumí pod popisy toho jednání, které označuje za svobodné, stejně jako pod vyjádřeními o svobodném charakteru těch druhých, s nimiž nechává Františku se stýkat. My sami věříme, že postava Gerberta je v rámci existenčního vývoje Františky nezbytným předpokladem, především pro proměňující se vnímání, jakým se Františce postupně ukazuje Gerbert být. Přejdeme-li rovnou k dle našeho názoru nejdůležitějšímu popisu Františčinu reflektování Gerberta, domníváme se, že spatříme jasné, přestože implicitní pojetí svobody Beauvoir: "Přepadla jí teď úzkost. Byl tu před ní sám, bez závazků, naprosto volný. Jeho mládí, úcta, kterou choval vždycky k Petrovi i k ní, nedovolovaly očekávat, že by sám něco podnikl. Jestli chtěla, aby se něco přihodilo, pak mohla Františka počítat jen sama se sebou."<sup>249</sup> V tomto můžeme spatřit dva aspekty pojetí svobody u Beauvoir.

---

<sup>247</sup> "Je tedy třeba bránit se iluzi, jako by původní svoboda byla kladením motivů a pohnutek jakožto předmětů, a poté rozhodováním na základě těchto motivů a pohnutek. Platí totiž opak: jakmile je zde již nějaký motiv a nějaká pohnutka, to jest určité ohodnocení věcí ve světě a struktur světa, pak jsou již kladeny cíle, a tedy je zde volba." Tamtéž, s. 533.

<sup>248</sup> "Svoboda, volba, nicování a temporalizace jsou tedy jedno a totéž." 537

<sup>249</sup> S. de Beauvoir, *Pozvaná*, s. 374.

Za první, svobodným je pouze ten člověk, který je ochotný čelit samotě, tzn. takový člověk, který je schopný nezavazovat svou existenci prostřednictvím koexistence v rámci partnerské vzájemnosti, jíž by určil svou identitu hranicemi sebereflexivního vynacházení se ve světě. Gerbert, na němž je tento aspekt ilustrován, je právě takovým - absencí závazků, schopností "být sám", náleží jeho existenční situovanosti volnost v rozvrhování sebe sama.

Za druhé, svobodnému člověku, schopnému existenční samostatnosti, jsou hranicemi realizace jím rozvrženého jednání druhí. Tím nechceme říci, že by se lidé navzájem omezovali již jen tím, že se nacházejí ve sdíleném prostředí, nýbrž chceme vyjádřit, že existenční situovanost, charakteristická perspektivou danou tělesnou situovaností, podává druhého jako konkrétním způsobem svého existování schopného konkrétního způsobu vzájemnosti. Proto je svobodnému člověku dán reflexivní odstup vůči v konkrétním okamžiku se dávajícímu vyjadřování identity existenční situovanosti druhého. Tímto způsobem je umožněno nejen porozumět tomu, kým druhý je, ale také i zaujímat vůči v konkrétním okamžiku konkrétním způsobem se svou tělesnou situovaností vyjadřujícího druhého odpovídající postoj, jímž by svobodný člověk byl schopen jak uchovat si svou svobodu, tak respektovat možnost druhého být svobodným ve svém existování .

Náš výklad dvou aspektů svobody se zdá být podpořen i vyjádřením samotného Gerberta ohledně upřednostňování přátelství před láskou: "Jsou ale jiné vztahy stejně hluboké jako láska...Já kladu přátelství mnohem výše. Já bych si velmi dobře zvykl na život, v němž by bylo jen přátelství."<sup>250</sup> Nejen, že přátelství je stejně hlubokým vztahem jako láska, ale dokonce, jelikož není na partnerské vzájemnosti založeným způsobem vztahu k druhému, umožňuje respektovat individualitu každého jakožto jednotlivce, jemuž náleží vlastní perspektiva stejně jako nárok na to mít perspektivu odlišnou. Všimněme si totiž, že při svém popisu Gerbert hovoří v první osobě, využívaje vyjádřeních jako "já kladu", "já bych si zvykl" apod. Jako svobodný člověk dává těmito vyjádřeními najevo, že sice zastává toto konkrétní stanovisko, avšak že respektuje i stanovisko odlišné, vlastní jinému člověku.

Oba aspekty, jaké se domníváme spatřovat na Františčině popisu Gerbertova charakteru, jsou výrazem postupujícího osamostatňování se Františky samotné. Zatímco se zpočátku novely dívala na Gerberta prostřednictvím Petrovy perspektivy, vidíce ho

---

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 375.

jako mladého, naivního, nerozhodného a proto nesamostatného mladíka, vidí ho poté, co partnerská vzájemnost, panující mezi ní a Petrem, postupně oslabovala - a to až do nynějšího momentu - jako člověka ryze individuálního, na žádném typu vzájemnosti, jež by nutila převzít partnerskou identitu a jí vlastní perspektivu, závislého.

Gerbertův důraz na přátelství - vztah, díky němuž je možné nejryzeji vyjádřit respekt vůči individualitě druhého - je výrazem svobody vzájemnosti, jíž je pro něj možné s druhým zapříst. Proto Františka, jejíž sebereflexivní vývoj napříč celou novelou dospěl do bodu, kdy si uvědomuje skutečnou hodnotu samostatnosti, tzn. svobodu, podotýká, že pro ni již láska není pouhou každodenní stereotypností danou existenční mechanikou, jakou zažívala v rámci "štěstí", jímž byla naplněna její partnerská vzájemnost s Petrem. Láska jí je již něčím více: "Ve skutečnosti bych nikdy nemohla milovat nikoho, ke komu nepocítím nejdříve přátelství."<sup>251</sup> Františka se do Gerberta zamilovala, protože si uvědomila, že jeho existence je svobodnou, samostatnou, k čemu dospěla díky svému postupnému vzdalování se Petrovi a tím i osamostatňování se.

Existence, jíž je vlastní svoboda, je charakteristická reciprocitou, protože oba aspekty, které jsme výše na svobodě identifikovali, vyjadřují respekt vůči sobě stejně jako vůči druhému. Tak i přátelství, jako nejryzejší výraz takto chápané svobody, umožňuje zachovat si identitu dokonce i v lásce, jelikož ta již není masochistickou či sadistickou partnerskou vzájemností, nýbrž ohleduplnou a podporující vzájemností, jíž je však současně vlastní i samostatnost: "Gerbert nikdy nezakotví, nebude patřit nikdy nikomu. A dával jí bez výhrad všechno, co mohl dát."<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 376.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 378.

## Závěr

Ve třech částech této práce jsme se věnovali pouze třem filosofům, jejichž myšlenky můžeme v různé míře a různé diferenciaci vidět na postavách *Pozvané*. Přesto se domníváme, že s ohledem na následný spisovatelský vývoj Beauvoir jsou to právě tito tři, kdo na její myšlení měl nejsilnější vliv.

Vyšli jsme z Hegelova konceptu vědomí vztahujícího se k sobě sama prostřednictvím vztahu k něčemu mimo sebe, z čehož se poté pro sebevědomí utváří i vztah k jinému vědomí, vztah, který je však ve své realizaci ovlivňován existenčními podmínkami, umožňující jednomu sebevědomí být pánem, zatímco druhému rabem. kterýžto protiklad nakonec stejně vede k zániku obou.

Aby jeden byl pánem, a druhý rabem, vyžaduje určitou dohodu, byť ne explicitně vyjádřenou. Předpokladem existence s druhým totiž je ochota obou podřídit se formě koexistenčního konsensu, jenž je nesený konkrétním způsobem výkladu, tzn. celkem významnosti a smysluplnosti vlastní existenční situovanosti. Jak se ukazuje díky spojení s Merleau-Pontyho myšlenkami, dává se tento celek člověku jeho tělesnou spjatostí se světem, jeho bytí svým světem.

A právě v reakci na bytí svým světem, ve volbě konkrétního postoje, stojí každý člověk před možností zvolení si způsobu, jakým bude jeho koexistenční konsensus realizován. Sartre rozlišuje pouze mezi dvěma formami realizace tohoto - masochismem a sadismem. Možnost harmonické partnerské vzájemnosti - pro ovlivňování artikulace zpředměťňování světa druhého a druhým - vylučuje. Přestože se může zdát *Pozvaná* na první pohled souhlasící se Sartrovým konceptem vyjádření bytí-pro-druhého, snažili jsme se poukázat na odlišný způsob náhledu, jdoucí v linii, již spatřujeme jako bližší myšlenkovým konceptualizacím vztahu k druhému v následných spisech Beauvoir.

Zároveň, vzhledem k chronologizaci procesu geneze těch Sartrových myšlenek, které můžeme chápat skrze jejich systematizaci v *Bytí a Nicotě* jako centrální, je otázka, do jaké míry ovlivnil Sartre Beauvoir a do jaké míry tomu bylo naopak, otázkou víceméně zodpovězenou. Přestože si byli oba natolik blízkými, je jejich myšlení, a to i navzdory úzké prolnutosti ve stylu podání, plné silných odlišností v momentech, kterým jsme se právě v této práci věnovali s ohledem na jejich přítomnost v *Pozvané*.

Oba pro Sartra jediné možné postoje k druhému musí dle našeho výkladu intencí Beauvoir selhat. Selhání masochismu a sadismu jakožto dvou forem partnerské vzájemnosti je zánikem koexistenčního konsensu proto, že vytváří přílišné vnitřní

napětí v tom, kdo některý z daných forem, a jim vlastních postojů, zastává. Na postavě Františky jsme se snažili ukázat, že její masochistický postoj vůči Petrovi, jímž je až příliš vtěsnána v imanenci své existence, vytváří touhu po transcendenci, již se Františka pokusila realizovat sadistickým postojem vůči Xaviěře. Jako člověk, v němž se sváří oba postoje k druhému, masochismus a sadismus, imanence a transcendence, aniž by bylo možné natrvalo zvolit jediný, je postava Františky unikátním příkladem našeho přesvědčení, že Beauvoir si již v *Pozvané* ušlapává cestičku pro svou *Etiku dvojznačnosti*.

Oporou pro toto přesvědčení má být ve třetí části této práce zdůrazněný rozměr časovosti a svobody, stejně jako podmíněnosti druhého prvním, kdy opětovnou silnější inklinací k Merleau-Pontyho konceptu časovosti cogita a ilustrací Xaviery jakožto člověka "zamrznutého" v chaotického proudu proměnlivosti vlastního vědomí, může Františka dospět k uvědomění si nutnosti rozvrhování svých voleb s ohledem na dalekosáhlejší důsledky, jaká jednání, jimiž své volby uskuteční, budou mít nejen pro ni, ale i pro ostatní. Proto si také může následně uvědomit, že Gerbert je tím typem člověka, ke kterému může přistoupit bez obav o ustrnutí v okamžikovitosti vlastní masochismu a sadismu, jelikož Gerbert je ten, kdo o ni stojí natolik, že ji vždy dával svobodu v rozhodnutí ohledně jeho samotného. Volbou svobody druhého tak Františka dospívá k osvobození sebe samé.

Z toho důvodu také nechápeme konec celé novely, kde Františka odchází z Xaviěřina pokoje po uvolnění plynového kohoutu, jako Františčinu snahu o usmrcení Xaviery pro touhu být již jen s Petrem - to znamená, odmítáme výklad, který se opírá pouze o citaci z Hegela, jíž je celá kniha uvozena. Naopak, domníváme se, že na celé situaci Františčina odchodu z Xaviěřina plynem se naplňujícího bytu je metaforicky ilustrován samotný proces, jímž musela Františka projít, aby dospěla k osvobození sebe samé jakožto svobodně svou existenci rozvrhující bez nutnosti zohledňování nějakého koexistenčního konsensu, jehož hranicemi by byla svázána a vázána. Jediné, k čemu tak na konci knihy skutečně dojde, je Františčino jednání, dané jejím rozhodnutím, ohledně ní samé. Tuto naši tezi o metaforičnosti vyznění konce knihy podporuje konečně i fakt, že nikde není řečeno nic o smrti Xaviery ani o následném vývoji Františčina vztahu s Petrem.

Tématem této práce jsme mířili na vyzdvižení specificky filosofických aspektů *Pozvané*, které nám napomohli, jak se alespoň domníváme, interpretačně uchopit existenciálně fenomenologický rozměr myšlení Simone de Beauvoir v jeho "rané", tj.

dosud ještě nerigorózní podobě (jakou známe např. z *Etiky dvojznačnosti* či *Druhého pohlaví*). Takovýmto postupem jsme tedy poskytli jeden ze způsobů, jak spatřit kořeny tak spleťté metafyzické novely, jakou *Pozvaná* bezpochyby je.

## **Bibliografie**

### **Monografie**

- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, Oikoymenh: 2013.
- J.-P. Sartre, *Bytí a Nicota*, Oikoymenh: 2006.
- J.-P. Sartre, *Sešity z podivné války*, Academia: 2012.
- S. de Beauvoir, *Pozvaná*, Melantrich: 1991.
- S. de Beauvoir, *Wartime Diary*, University of Illinois Press: 2006.
- S. de Beauvoir, *Diary of a Philosophy Student, Volume 1 1926-27*, University of Illinois Press: 2006.
- S. de Beauvoir, *Feminist Writings*, University of Illinois Press: 2015.
- S. de Beauvoir, *Letters to Sartre*, Vintage: 1992.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd: 1960.
- G.W.F. Hegel, *Základy filosofie práva*, Academia: 1992.
- E. Fullbrook - K. Fullbrook, *Sex and Philosophy: Rethinking de Beauvoir and Sartre*, Continuum: 2008.
- E. Fullbrook - K. Fullbrook, *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction*, Polity Press: 2008.
- A. Madsen, *Hearts and Minds: The Common Journey of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*, Oper Road: 1977.
- G. Rae, *Realizing Freedom: Hegel, Sartre and the Alienation of Human Being*, Palgrave Macmillan: 2011.
- T.C. Anderson, *Sartres Two Ethics*, Oper Court: 1993.
- T.S. Heter, *Sartres Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*, Continuum: 2008.
- T.R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism*, The University of Chicago Press: 1986.

### **Studie**

- E. Gothlin, *Simone de Beauvoirs Existential Phenomenology and Philosophy of History*, in: W. O'Brien - J. Golomb (eds.), *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.
- D. Evans, *Sartre and Beauvoir on Hegels Master-Slave Dialectic and the Question of the "Look"*, in: Ch. Daigle - J. Golomb, Indiana 2009.



- S.L. Cataldi, *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, in: W. O'Brien - L. Embree, *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, E. Fullbrook, *She Came to Stay and Being and Nothingness*, in: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 14 (4), s. 50-69.
- A. Morgan, *Simone de Beauvoirs Ethics, the Master/Slave Dialectic, and Eichmann as a Sub-Man*, in: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 24 (2), s. 39-53.
- A. Morgan, *Simone de Beauvoirs Ethics of Freedom and Absolute Evil*, in: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 23 (4), s. 75-89.
- E. Gothlin, *Simone de Beauvoirs Notions of Appeal, Desire, and Ambiguity and their Relationship to Jean-Paul Sartres Notions of Appeal and Desire*, in: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 14 (4), s. 83-95.
- Ch. Daigle, *Where Influence Fails: Embodiment in Beauvoir and Sartre*, in: Ch. Daigle - J. Golomb, *Beauvoir and Sartre. Riddle of Influence*, Indiana 2009.
- T. Moi, *Ambiguity and Alienation in The Second Sex*, in: *boundary* 19 (2), s. 96-112-
- K. Green, *The Other as Another Other*, in: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 17 (4), s. 1-15.
- U. Tidd, *For the Time Being: Simone de Beauvoirs Representation of Temporality*, in: W. O'Brien - L. Embree (eds.), *Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.
- M.C. Eshleman, *Beauvoir and Sartre on Freedom, Intersubjectivity and Normative Justification*, in: Ch. Daigle - J. Golomb (eds.), *Beauvoir and Sartre. Riddle of Influence*, Indiana 2009.
- S. Heinamaa, *Simone de Beauvoirs Phenomenology of Sexual Difference*, in: *Hypatia* 14 (4): *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, s. 114-132
- D.B. Bergoffen, *Between the Ethical and the Political: The Difference of Ambiguity*, in: W. O'Brien - L. Embree, *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Kluwer: 2001.
- K. Arp, *Beauvoirs Concept of Bodily Alienation*, in: M.A. Simons, *The Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, The Pennsylvania State University Press: 1995.