

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

SARTRŮV ATEISMUS

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor:	Marek Feigl
Katedra:	Filosofie
Vedoucí práce:	Doc. Ivana Noble, Ph.D.
Studijní program:	M6141 - Teologie
Studijní obor:	Evangelická teologie
Přidělovaný akademický titul:	Mgr.
Rok odevzdání:	2008

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Sartrův ateismus* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Lučanech nad Nisou

dne 21. ledna 2008

Marek Feigl

Marek Feigl: SARTRŮV ATEISMUS

Anotace:

Jean-Paul Sartre (1905-1980) bývá v dějinách moderního myšlení zpravidla definován jako představitel ateistického existencialismu. Předložená diplomová práce se zabývá zejména čtyřmi filosofickými texty tohoto autora, ve kterých je ateistické téma explikováno se zvláštní názorností. Pokouší se postihnout filosofickou relevanci Sartrova ateismu, jeho vývoj od fenomenologických souvislostí *Bytí a nicoty* (1943) přes kladení problému do roviny praxeologie a etiky v přednášce *Existencialismus je humanismus* (1945) a Sartrův záměr inspirovat zdůvodnění ateismu interpretací Descartových filosofických koncepcí (*Karteziánská svoboda*, 1946). Na konci života pak Sartre po zkušenosti s marxistickým humanismem přehodnocuje ateismus v textu *Naděje nyní* (1980, spoluautor B. Lévy). Úkolem práce je zachytit nejen diskontinuitu mezi různými zdůvodněními ateismu v Sartrových spisech, ale také případné společné motivy.

Klíčová slova: Sartre, Jean-Paul – ateismus – existencialismus – humanismus

Marek Feigl: THE SARTRE'S ATHEISM

Anotation:

Jean-Paul Sartre (1905-1980) is usually defined in the history of modern thinking as a member of atheistic existentialism. This diploma project examines mainly four philosophical works of this author in which the atheistic topic is explained with special illustrativeness. There is an attempt to grasp philosophical relevance of Sartre's atheism, its development from phenomenological relations of *Being and Nothingness* (1943) to putting forward the problem into the level of praxeology and ethics in a lecture called *Existentialism is a Humanism* (1945) and Sartre's intention to inspire reasoning of atheism by Descartes philosophical conceptions (*Cartesian Freedom*, 1946). At the end of his life, after experience with marxist humanism, Sartre reevaluates atheism in *Hope Now* (1980, coauthor B. Lévy). The goal of this work is to pinpoint not only discontinuity between different ways of reasoning of atheism in Sartre's works, but also possible common motives or features.

KEYWORDS: Sartre, Jean-Paul – Atheism – Existentialism – Humanism

Poděkování:

Je mi potěšením poděkovat na tomto místě paní doc. Ivaně Noble, Ph.D., která přijala můj návrh psát diplomovou práci o Sartrově ateismu a ujala se jejího vedení. Docentce Noble se podařilo vytvořit pro mé psaní svými podněty a připomínkami takové prostředí, které spojovalo žádoucí náročnost s inspirací k dalšímu promýšlení tematiky. Dále děkuji panu prof. PhDr. Ladislavu Hejdánkovi, který byl tak laskav a umožnil mi konzultovat s ním problematiku této práce. Svým přátelům Alexandře Hauserové a Radkovi Malému děkuji za to, že mi poskytli všestrannou podporu při studiu v knihovnách v Ženevě a v Berlíně. Zcela zvláštním díkem jsem povinován panu prof. PhDr. Petru Horákovi, CSc., v současné době nepochybně nejvýznamnějšímu českému znalci a interpretovi Sartrovy filosofie. Můj vděk mu náleží nejenom za několik konzultací, které mi laskavě poskytl, ale také za to, že jeho texty o francouzské filosofii pro mě znamenaly jedinečný vzor a zároveň pobídku pro vlastní pokus porozumět Sartrovu dílu.

Obsah

1. Úvod	6
1.1. Téma, cíl a metoda práce	6
1.2. Bilance stavu literatury se zvláštním zřetelem k české recepci Sartra	8
2. Několik poznámek k Sartrovu filosofickému vývoji	12
2.1. Studium, vlivy, raná filosofie	12
2.2. Od Husserla a Heideggera k apologii svobody	14
2.3. Existencialista a marxista	17
3. Interpretace textů	21
3.1. Bytí a nicota	21
3.2. Existencialismus je humanismus	43
3.3. Karteziánská svoboda	57
3.4. Naděje nyní	64
3.5. Některé další formulace ateistické problematiky v Sartrově díle	72
4. Závěr	78
Bibliografie	83

1. Úvod

1.1. Téma, cíl a metoda práce

„Žádný ateistický filosof naší doby nehovořil o Bohu tolik jako Sartre. Žádný tolik nespojil otázku po smyslu našeho života s otázkou po Bohu,“ napsal ještě v průběhu Sartrova života filosof a teolog Gotthold Hasenhüttl.¹

Před časem jsem měl i já v úmyslu se jako student teologie podrobněji poučit o často zdůrazňovaném ateistickém prvku v díle Jean-Paula Sartra (1905-1980). K položení otázky mě přiměla také účast na semináři dr. Jana Kranáta „Klasikové kritiky křesťanství: Feuerbach – Marx – Nietzsche“.² Zdálo se mi, že i Sartrův příspěvek ke kritice křesťanství je hoděn zřetele a zajímal jsem se o to, jakým způsobem Sartre rozvíjí ateistickou reflexi svých předchůdců a do jaké míry jejich stanoviska přesahuje vlastním svébytným přístupem. Postupně však vyšlo najevo kromě jiného i to, že v českém jazyce žádná studie, která by Sartrův ateismus učinila výlučným prvkem svého zájmu, nebyla pravděpodobně publikována. Konstatování ateistického a antikřesťanského vyznění Sartrova myšlení je v české recepci existencialismu roztroušeno dost a dost. Až na výjimky se však jedná o stereotypní zmínky pozakryté jinými úvahami. Ani tam, kde je Sartrův filosofický přínos uchopen se skutečnou odpovědností a zároveň myšlenkovou invencí (zejména u Jana Patočky), není o povaze Sartrova ateismu řečeno mnoho. Zjištěná mezera mě inspirovala k pokusu alespoň naznačit, jakými cestami by se mohla analýza daného problému ubírat a přiměla mě k rozhovoru s několika Sartrovými texty, které by žádné vážně míněné zkoumání ateistické komponenty Sartrova myšlenkového odkazu nemělo pominout.

Představením jednoho problému Sartrova myšlení je dáno, že Sartrovy texty mají ve světle tohoto zkoumání nestejnou hodnotu. Tato diplomová práce je ovšem orientována filosoficky a z mnohostranné osobnosti Jean-Paula Sartra jí zajímá zejména jeho *filosofický* odkaz. Chce zejména ukázat, jak byl problém ateismu u tohoto autora uchopen prostředky teoretickými spíše než uměleckými. V první kapitole nabídne stručnou

¹ HASENHÜTTL, 1972, s. 11.

² V letním semestru 2005 na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

konfrontaci s přístupem k tématu Sartrova ateismu v zahraniční, ale zejména české literatuře. Ve druhé kapitole bude následovat nahlédnutí do Sartrova díla jakožto celku; pokusím se zde charakterizovat jeho vývoj v průběhu autorova života a přinést materiál, který by měl rozumění Sartrovým ateistickým a ateizujícím formulacím usnadnit, stejně jako připravit kontext, v němž budou vybrané Sartrovy texty a teze analyzovány. Centrem diplomové práce je třetí kapitola. Jejím smyslem se stane interpretace několika Sartrových textů, které je třeba z hlediska zvoleného tématu považovat za privilegované. Závěrečná čtvrtá kapitola četbu vybraných oddílů Sartrova odkazu i celé dosavadní zkoumání zhodnotí, aby se pak vyrovnala s otázkou, jakým způsobem Sartre obohatil ateistickou perspektivu evropského myšlení, jaká míra koherence je jeho filosofickému ateismu vlastní a kterým klasikům radikální kritiky náboženství se Sartre přibližuje.

Z hlediska vymezení Sartrova ateismu jakožto problému *filosofického* je přirozené, že k Sartrovým spisům přistupuje tato práce selektivně. Je proto třeba zároveň říci, jaké oblasti Sartrovy tvorby budou hrát ve světle předloženého zkoumání druhořadou roli. Pokud k nim bude vůbec přihlíženo, stane se tak jenom ve službě hlavního záměru této studie – ukázat Sartrův ateismus jako problém, který je kladen a řešen filosofickými prostředky. Daleko méně nás proto musí zajímat Sartrovo působivé dílo prozaika, politicky angažovaného intelektuála, ale koneckonců celá Sartrova biografie. V mé práci hrají hlavní roli čtyři filosoficky laděné texty. Těmto knihám a statím musí být v souvislosti s položenou otázkou dána přednost potud, že zastíní i jiné, *filosoficky* stejně nebo více závažné texty, v nichž se ovšem ke zvolenému tématu nelze dozvědět mnoho. Interpretace Sartrova ateismu, která si chce všimnout spíše argumentace než exprese, se nemůže vyhnout studiu příslušných pasáží z autorovy závažné a rozsáhlé knihy *Bytí a nicota* (*L'Être et le néant*, 1943)³, přednášky *Existencialismus je humanismem* (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1945)⁴, eseje *Karteziánská svoboda* (*Liberté cartésienne*, 1946)⁵ a konečně knižního rozhovoru s filosofem B. Lévyem *Naděje nyní* (*L'Espoir maintenant*, 1980)⁶. Podstatné o svém teoretickém ateismu říká Sartre právě na těchto

³ Dále zkratka BN. – Úplné bibliografické údaje se nacházejí v seznamu použitých zkratk na s. 83.

⁴ Dále EH.

⁵ Dále LC.

⁶ Dále EM.

místech. Tím budiž vysvětleno určité opominutí *Kritiky dialektického rozumu* (*Critique de la raison dialectique*, 1960), jednoho ze dvou hlavních Sartrových filosofických spisů.

Zároveň je třeba říci, že ačkoliv se práce v přednostní míře opírá o čtyři určité Sartrovy texty, je povinna posloužit také zpřehlednění jistých intertextuálních souvislostí, ať už uvnitř Sartrova díla samého nebo uvnitř dějin filosofie vůbec. Zachovat rovnováhu mezi těmito často obtížně sjednotitelnými požadavky a učinit tak ve prospěch tématu Sartrova ateismu představuje jeden z důležitých cílů předkládaného zkoumání.

1.2. Bilance stavu literatury se zvláštním zřetelem k české recepci Sartra

Už citovaný interpret Sartrova myšlení G. Hasenhüttl⁷ vyjadřuje na počátku sedmdesátých let vedle jiného také politování nad tím, že v době vzniku jeho vlastní knihy ještě nebyla o Sartrově vztahu k tématu Boha a náboženské víry napsána jediná speciální práce.⁸ Počet odborných textů o Sartrovi se samozřejmě od dob Hasenhüttlova konstatování podstatně rozšířil. Je však nápadné, že ani v posledním desetiletí nevzniklo mnoho podobně zaměřených studií.⁹ Hojnost pojednání o mnoha jiných stránkách Sartrovy filosofie – zejména o otázkách intersubjektivit, tělesnosti, lidské svobody nebo o vztahu

⁷ Hasenhüttlova kniha patří i z dnešního hlediska k důležitým spisům, které zkoumají Sartrův ateismus *systematicky* a nezůstávají pouze u jeho dílčích aspektů. K dalším rozsáhlejšími monografiemi podobného zaměření, které zkoumají Sartrův ateismus v celé jeho šíři a ze kterých předkládaná diplomová práce vychází přednostně, patří SÁNCHEZ, 1975, z článků zejména KEMP, 1967. Z monografií o celku Sartrova myšlení, na které se orientuje má práce, si zaslouží jmenovat na čestném místě alespoň THIEL, 1987 a NOVOZÁMSKÁ, 1998. Sartra v kontextu francouzské filosofie dvacátého století vynikajícím způsobem přibližuje DESCOMBES, 1995.

⁸ HASENHÜTTL, 1972, s. 11. – Bez vážnějších výhrad lze Hasenhüttlovo vyjádření vztáhnout jen ke zpracování tématu v německé jazykové oblasti. Ve francouzštině už před začátkem sedmdesátých let, kdy vznikla Hasenhüttlova monografie, publikace tohoto druhu existují (např. MOELLER, 1964; PATTE, 1964; COFFY, 1965; JOLIVET, 1965; JEANSON, 1966). Také existence knihy, jakou je *Le Dieu de Sartre* H. Paissaca (Paris : Arthaud, 1950), usvědčuje Hasenhüttlovo tvrzení z určité přemrštěnosti; Paissacovo pojednání jsem však bohužel neměl k dispozici. – Často se jedná o dílčí oddíly širěji pojatých prací (Moeller, Coffy). Je také pravda, že ve srovnání s Hasenhüttlovou knihou mají uvedené tituly často esejistický a nesoustavný charakter, chybí jim Hasenhüttlova důkladnost a nevyrovnají se mu ani rozsahem.

⁹ Jak je patrné z databáze na <http://www.jp Sartre.org/article>.

Sartrova myšlení k Heideggerovi, Husserlovi či strukturalistům – a nápadná chudoba reflexe ateistické problematiky může naznačovat, že je dané téma v současném postmoderní atmosféře cizí či málo nosné. Existují ovšem knihy o Sartrově díle, které Sartrův ateismus výrazněji akcentují – kromě Hasenhüttla například esejisticky zaměřené knihy Sartrova téměř oficiálního životopisce a „profesionálního ateisty“ F. Jeanson.¹⁰ Opačný pól zpracování otázky Sartrova vztahu k teologické problematice představuje případ sice nevhodně pojmenované, avšak objemné a seriózně zpracované knihy M. Thiel.¹¹ Thiel vedle analýzy nejrůznějších aspektů Sartrova filosofického i literárního odkazu nenabídl samostatnou kapitolu o ateistické komponentě Sartrova myšlení a čtenář se o ní dozvídá pouze z vyznění několika citátů ze Sartrových vlastních, Thielem samotným spíše nekomentovaných textů.

Pokud je o české prostředí, několik původních příspěvků k poznání Sartrova odkazu, které tu po roce 1989 vznikly¹², patří zřetelně k tomuto druhému typu prací: jejich přínos k poznání Sartrovy reflexe náboženství je nevýrazný. Originální, i když intenci samotného Sartra spíše nevěrnou recepci existencialistického ateismu nabídl ovšem už roku 1947 Václav Černý v památném *Prvním sešitě o existencialismu*.¹³ Profesor Černý byl sice dostatečně filosoficky vzdělaný¹⁴, avšak jako literární komparatista zaměřený samozřejmě spíše na Sartrova prózu. Jeho interpretace Sartrova myšlení je zřetelně určována Černého slabostí pro Bergsona a Gida.¹⁵ I kvalitnější z marxistických pojednání o existencialismu z doby kolem roku 1968¹⁶ hlubší analýzu Sartrova ateismu poněkud

¹⁰ JEANSON, 1966. – Francis Jeanson (*1922), filosof, který patřil k Sartrovým přátelům a pracoval také v redakčním kolektivu Sartrovy revue *Les Temps modernes*, je kromě této knihy autorem i jiných sartrovských titulů: *Sartre et problème de pensée moral* (1947); JEANSON, 1955; *Sartre dans sa vie: biographie* (1974).

¹¹ THIEL, 1987.

¹² MATĚJKA, 1995; HORÁK, 1997; NOVOZÁMSKÁ, 1998. O Sartrův ateismus se výrazněji zajímá křesťanský esejista Josef Mlejnek (MLEJNEK, 2000), který však sleduje především svět Sartrových dramát a na zásadnější uchopení problematiky filosofickými prostředky přes některé slibné formulace rezignuje. Pokud je mi známo, sartrovské výročí 2005 nepřineslo v českých periodikách k poznání Sartrova ateismu nic nového a takřka ani nic starého.

¹³ ČERNÝ, 1992b.

¹⁴ V. Černý byl, dá se říci, autorizovaným překladatelem Bergsonova díla do češtiny (H. Bergson: *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha : Jan Laichter, 1936; srov. ČERNÝ, 1994, s. 323-324).

¹⁵ O tom svědčí ještě Černého retrospektivní charakteristika existencialismu z jeho *Paměti*: ČERNÝ, 1992a, s. 360-362.

¹⁶ Reprezentativní zvláště KUBA, 1967; KAUTMAN, 1968; SUS, 1996. Nelze tu zapomenout ani na předmluvy a doslovy k českým překladům Sartrových spisů ze šedesátých let, zejména M. Průchy k SARTRE, 1966a (s. 157-167).

opomíjejí, stejně jako texty Jana Patočky.¹⁷ Rozsáhlejší vyjádření k Sartrově ateismu v českém prostředí nabídla ovšem protestantská filosofka Vlasta T. Miškovská už v průběhu prvního pronikání Sartrových myšlenek za hranice Francie. Spisek Miškovské je ostře polemicky zaměřen proti nihilismu Sartrovy filosofie. Ve známé Sartrově přednášce prý nacházíme snahu „dodatečně pozlatit spekulativní neschopnost, literární nevкус, úpadkovou otrávenost člověka, který v nic nevěří, ničemu neslouží a šíří škodlivý subjektivismus,“ píše Miškovská.¹⁸ Úroveň její polemiky s aktuální přednáškou a dosavadní filosofií tehdejšího čtyřicátníka Sartra ovšem přes svou výraznou angažovanost není nikterak nepoučená a celkově vzato vyhovuje standardním filosofickým nárokům. Lze říci, že kritický dialog Miškovské se Sartrovým existencialismem není pod úrovní filosofičtější zaměřených recepcí té doby, které vznikaly v západní části Evropy.¹⁹

Přes jistý zájem o Sartrovo myšlení, projevující se výrazněji než jinde právě v křesťanském prostředí, přišly publikační a akademická svoboda po roce 1989 příliš pozdě na to, aby české intelektuální prostředí mohlo zřetelněji navazovat na odkaz Sartra a jiných existencialistů. Nemalou roli tu hrála také nevole vůči Sartrovým ultralevicovým postojům²⁰, která se ovšem zhruba deset let po Sartrově úmrtí projevovala (byť na vyšší myšlenkové a formulační úrovni) i v Sartrově vlasti a také jinde ve světě.²¹ V kursu intelektuálních mód i serióznější práce humanitních věd se ovšem záhy začíná u nás navazovat spíše na podněty

¹⁷ Explicitně se Sartrem zabývají zvláště PATOČKA, 1947; 12. kapitola studie *Věčnost a dějinnost* (napsáno 1953 – PATOČKA, 2007, s. 86-93) a referát *J.-P. Sartre návštěvou ve Filosofickém ústavu v Praze* (PATOČKA, 2006, s. 583-594). V Patočkových textech však nacházíme i mimo uvedené stati velké množství inspirativních postřehů o Sartrově filosofii. Dokonce i na vlastní Patočkovu filosofii měl Sartre významný vliv, který lze objevit i tam, kde Sartrovo jméno přímo zmiňováno není. Také podle zprostředkovaného svědectví doc. Ladislava Majora, jednoho z Patočkových kolegů z Filosofického ústavu ČSAV, bylo Patočkovu zaujetí Sartrem ve skutečnosti ještě hlubší, než by se snad mohlo zdát z dochovaných textů.

¹⁸ MIŠKOVSKÁ, 1948, s. 54-55.

¹⁹ Ve snaze nabídnout pokud možno pestrý přehled sartrovských diskusí v poválečných letech co do stanovisek kritiků i jejich myšlenkové úrovně zde budiž poukázáno na MARCEL, 1944; článek F. Mauriaca „Sartre – le athée providential“ z *Le Figaro*, 26. 6. 1951 (částečně otištěno v JEANSON, 1966, s. 41); BROCH, 1977; MARCEL, 1981. Atmosféru sporů o existencialismus krátce po roce 1945 neodolatelně ilustruje ČERNÝ, 1992b, s. 62-65.

²⁰ Zřetelně se projevovala zejména v kulturně-politických časopisech křesťanské pravice v devadesátých letech (*Proglas*, *Prostor*) a v přejné recepci překladu pamfletu P. Johnsona *Intelektuálové* (Brno : CDK, 1996).

²¹ Myšlenkově nejzralejším příspěvkem k této specifické, politické a někdy přepolitizované vlně zájmu o Sartrovo intelektuální dědictví je patrně RENAUT, 1993. O tom, že Sartrovo problematické společenské angažování může být s větším časovým odstupem vnímáno *sine ira et studio*, svědčí mimo jiné objemná esejistická kniha B.-H. Lévyho, dostupná nyní v českém překladu (LÉVY, 2003).

postrukturalismu než na filosofii existence – ve světě se tak přirozeně začalo dít o desetiletí dříve. Možná i proto není bibliografie příspěvků, studujících v novější době Sartrův ateismus příliš bohatá. Otázka Sartrova ateismu, jak už bylo řečeno, není v českých knihách a člancích o Sartrovi v současnosti významněji reflektována. V cizojazyčných publikacích je situace jen o málo lepší: čerstvější knihy, které si zřetelně kladou za úkol zabývat se (a)teologickými motivy Sartrova myšlení, jsou i zde vzácností. A stane-li se v nedávné době, že se Sartrův ateismus stane námětem přednášky tak významné intelektuálky, jakou je sémioložka Julia Kristeva²², výsledek zklame zájemce, který by doufal, že smyslem příspěvku prof. Kristevy bude skutečně diferencovaný výklad Sartrova ateismu; o něm je tu však navzdory názvu řeč spíše mimochodem.

2. Několik poznámek k Sartrovu filosofickému vývoji

²² KRISTEVA, 1997. Kristeva zde klade silný důraz na psychoanalytický přístup.

Smyslem této kapitoly není psát Sartrův životopis, ale vyznačit souvislosti mezi Sartrovou individualitou a filosofickými paradigmaty, které jej ovlivnily a které zároveň poznamenal on sám. Následující výklad nepřestane mít na zřeteli souvislost problematiky Sartrovy intelektuální biografie s problematikou filosofova ateismu.

2.1. Studium, vlivy, raná filosofie

Jean-Paul Sartre (*21. VI. 1905 v Paříži – +15. IV. 1980 tamtéž)²³ studoval filosofii na École normale supérieure v Paříži v letech 1924-1929. Sartrovo vzdělání zahrnovalo všechna kladná i spornější specifika francouzského vzdělávacího systému i francouzské kultury vůbec.²⁴ Zdá se však, že Sartre sám pokládal své francouzské filosofické školení za úzkoprsé a nedostatečné. Vadila mu sterilní směs kantovství a pozitivismu, příznačná pro tehdejší výuku filosofie.²⁵ Sartre se mnohokrát vymezoval proti svým někdejšími profesorům, kritizoval jejich idealismus, pomíjení tragických stránek bytí, nedostatek smyslu pro dialektiku, apologii „analytického rozumu“ a ztotožňování tohoto údajně nejvyššího stádia karteziánského rozumu s francouzskou skutečností po první světové válce a jejím laciným optimismem.²⁶ Veškerý další Sartrův filosofický vývoj je možné chápat rovněž jako kritiku francouzského filosofického milieu doby Sartrových studií: pozdější Sartre chce na „idealismus“ svých profesorů odpovědět

²³ Celkový obrys intelektuální biografie J.-P. Sartra se tato práce pokouší vystihnout nejenom na základě Sartrových vlastních textů, ale také s ohledem na monografie zvláště BIEMEL, 1974; HAYMAN, 1988; NOVOZÁMSKÁ, 1998. Nezbytnou příručkou ke studiu Sartrova díla je bibliografie CONTAT – RYBÁLKA, 1970.

²⁴ HAYMAN, 1988, s. 93; DESCOMBES, 1995, s. 16-18. – Ze Sartrových pedagogů stojí za to jmenovat Alaina (vl. jménem Émile-Auguste Chartier, 1868-1951), brilantního esejistu a rétora, na kterého Sartre nejednou odkazuje i ve svých zralých textech.

²⁵ Jakýmsi dvorním filosofem první poloviny století se ve Francii stal novokantovec Léon Brunschvicg (1869-1944) – Srov. DESCOMBES, 1995, s. 17.

²⁶ Srov. SARTRE, 1966b, s. 19-22; SARTRE, 1993, s. 191-192.

v různých obdobích svého myšlení Husserlovou fenomenologií, interpretací Kierkegaarda nebo rozvinutím marxismu.

Ve vzpomínkách na dobu svých studií a na své myšlenkové zrání ve dvacátých letech Sartre připomíná všudypřítomný vliv Kierkegaarda.²⁷ Jako Kierkegaard se ve své době ohrazuje proti německému klasickému idealismu, tak se také Sartrova generace brání proti idealismu předcházejících desetiletí. Proti apologii řádu staví Kierkegaard intenzitu prožitku, sázku na absurdní, antiracionální víru, poukazování na nepřekonatelnou propast mezi subjektem a objektem, kterou neusmíří spekulativní metafyzická syntéza. Sartre měl mnoho možností, jak se seznámit s křesťanským existenciálním myšlením. Obdivuje spis Jeana Wahla *Ke konkrétnu (Vers le concret, 1932)*²⁸, zaujme ho pojetí „situace“ a „situovanosti“ Gabriela Marcela²⁹, zcela jistě nezůstává mimo vliv početných ruských křesťansky orientovaných filosofů, kteří po revoluci 1917 přicházejí do Paříže a z nichž velkou část hluboce ovlivnil Kierkegaard. Zůstává nesporné, že Sartrův ateismus nevznikl bez vzhledu do dílny křesťanského personalistického myšlení meziválečné doby. „Kierkegaard manifestoval dějinnost, ale chyběly mu dějiny,³⁰ poznamenal roku 1964 tehdejší neomarxista Sartre a naznačuje tím povahu svého celoživotního, ateistického vyrovnání s Kierkegaardem. Všimněme si také, že Sartre neprodělal v kontrastu k Feuerbachovi, Renanovi, Nietzscheovi nebo Merleau-Pontymu dramatickou zkušenost „ztráty víry“.³¹ Sartrův ateismus je protestantského původu, tvrdí vedle některých jiných J. Kristeva³², což by sice bylo poněkud v rozporu se Sartrovou biografií³³, ale v souladu s hlubokým vlivem Kierkegaarda.

²⁷ EM, s. 23; Srov. SARTRE, 1987, s. 121.

²⁸ Srov. SARTRE, 1966b, s. 21.

²⁹ Srov. BENDLOVÁ, 1993, s. 13.

³⁰ SARTRE, 1966c, s. 62. Kierkegaardovo myšlení však podle Sartra představuje nepominutelnou výzvu každému dějinnému myšlení (tedy i marxismu), které hlásá překonání subjektivity (tamtéž, s. 21).

³¹ Sartrovi však vlastní otřes tohoto druhu mohla zprostředkovat jeho celoživotní přítelkyně, filosofka Simone de Beauvoir. Je zřejmé, že její prožitek ztráty víry v Boha, jak ho sugestivně popisuje ve svých pamětech (BEAUVOIR, 1969), zachycuje zkušenost nadindividuální, poměrně častou v generaci tehdejších rebelujících intelektuálů.

³² KRISTEVA, 1997, s. 102. – Srov. SARTRE, 1965, s. 121.

³³ Vezměme ovšem v úvahu vliv protestantsko-volnomyšlenkářské rodiny Schweitzerů (Sartre byl nepříliš vzdáleným příbuzným známého teologa a lékaře A. Schweitzera), zejména Sartrova dědečka Charlese Schweitzera, o němž Sartre vypráví ve *Slovech* a jehož vliv na Sartra byl během raného dětství určující. Sartre byl nicméně pokřtěn katolicky a vychováván ve formálně katolickém duchu.

2.2. Od Husserla a Heideggera k apologii svobody

Ke zlepšení úrovně filosofického myšlení bylo v předválečné Francii třeba nalézt „intencionalitu, situovanost a dvacet dalších nástrojů, které se daly opatřit v Německu,“³⁴ jak píše Sartre v eseji o svém spolužákovi M. Merleau-Pontym. V průběhu celého dvacátého století určuje podobu filosofické diskuse ve Francii orientace na německá filosofická paradigmatata. Není nakonec nesprávné vidět francouzskou filosofickou diskusi dvacátého století jako dialog s německými myšlenkovými proudy, popřípadě jako kritické vyrovnávání se s tradicí pomocí metodologických prostředků německé filosofie i jako překonávání dřívějších stanovisek konvergencí k opět jiným paradigmatům, v německé intelektuální tradici dvacátého století frekventovaným.³⁵ Dějiny celé francouzské filosofie po Bergsonovi lze takřka vyznačit jako příběh o komplikovaném vymezování se vůči Hegelovi, Marxovi, Freudovi, Nietzscheovi, Husserlovi, Heideggerovi, ale i v němčině studovanému Kierkegaardovi.³⁶

To vše platí i o Sartrovi samotném. Jednou z významných pobídek pro Sartrův pobyt v Německu byla nadšená četba prvního překladu Heideggera do francouzštiny; jednalo se o Heideggerovu přednášku *Co je metafyzika*. Během svého pobytu v Berlíně (1933-34) se Sartre blíže seznámil s fenomenologií Husserlovou i Heideggerovou. Plodem berlínského pobytu se staly mimo jiné fenomenologicky orientované studie, které Sartre v průběhu třicátých let publikoval ve francouzských filosofických časopisech.³⁷ Povaha vlivu Husserla a Heideggera na ranou

³⁴ SARTRE, 1993, s. 192.

³⁵ Toto ostatně platí o většině významných francouzských filosofů novější doby (V. Jankélévitch, E. Lévinas, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, J.-F. Lyotard, G. Deleuze, M. Foucault, J. Derrida). „Znalost němčiny je dodnes považována ve Francii pro studium filosofie za samozřejmý předpoklad.“ (SEDLÁČKOVÁ, 1996, s. 205)

³⁶ Sílu germanofilní orientace francouzské filosofie dokládá dostatečně výmluvně i obsah známé Descombovy knihy (DESCOMBES, 1995).

³⁷ Nejdůležitějšími jsou *Imaginace* (*L'imagination*, 1936), *Transcendence ega* (*La transcendance de l'Ego*, 1936; čes. SARTRE, 2006, s. 7-52), *Nástin teorie emočnosti* (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939; čes. SARTRE, 2006, s. 53-101) a *Imaginárno* (*L'Imaginaire*, 1940).

fázi Sartrovy filosofie je dodnes předmětem odborných debat a visí nad ní několik otazníků.³⁸

Je možné, že samotná inspirace Heideggerem byla Sartrem zpočátku uchopena na pozadí nábožensky orientovaného existencialismu. Podle toho, co sám Sartre napsal roku 1940 ve svém deníku³⁹, však v první polovině třicátých let za daleko slibnější pokládal Husserlovo pojetí fenomenologie, aby teprve potom, po doznění Husserlova vlivu pochopil Heideggera a intenzivně se k němu přimknul.⁴⁰ Tomu nasvědčuje také podoba již zmíněných kratších filosofických esejů od Sartra této doby: studie o emocích, imaginaci a o transcendentní ega se v zásadě pohybují na husserlovské půdě. To platí i v okamžicích, kdy Sartre konstatuje nedostatečnost některých stránek Husserlovy koncepce. Sartre během třicátých let zřetelně zachovává Husserlovo pojetí vědomí, na jehož půdě lze teprve zakusit originálnost „věcí samých“ – i přesto, že Sartre poněkud stírá transcendentální povahu tohoto vědomí⁴¹ a v souladu s obvyklým francouzským čtením fenomenologie potlačuje platonizující momenty fenomenologického zření, tzv. *Wesenschau*.⁴²

Sumou tohoto období Sartrovy filosofie se stal nakonec rozsáhlý spis *Bytí a nicota* (1943). V této fázi Sartrovy filosofie není ještě dostatečně nahlédnuta ontologická diference, stejně jako pozdější sartróvska formule o předcházení lidské esence lidskou existencí. V *Nevolnosti* (*La Nausée*, 1938) ještě to, co autor nazývá Existencí, znamená způsob bytí všeho – jednotlivostí i světa dohromady, a sice způsob bytí zcela kontingentní.⁴³ Vydáním *Bytí a nicoty* se tato první fáze Sartróva myšlení završuje a

³⁸ HAYMAN, 1988, s. 152-172; HABERMAS, 1994, s. 18 aj. Z biografických střípků lze posléze složit obraz „heideggeriána“ a „husserlovce“, jehož znalost němčiny byla ve třicátých letech jistě spíše pasivní a příliš málo dokonalá na relevantní rozumění klasickým fenomenologickým textům. Během svého pobytu na Francouzském institutu v Berlíně se Sartre stýkal téměř výhradně s Francouzi, zaměstnával se zejména psaním svého románu-eseje *Nevolnost* a přednáškám Husserla a Heideggera, kteří ostatně působili ve vzdáleném Freiburgu, nevěnoval žádnou pozornost (údaje o opaku – např. BLECHA, 1996, s. 97 – jsou omylem). S Husserlovými a Heideggerovými spisy se seznamoval zřejmě hlavně zprostředkovaně, četl je jenom málo a spíše až ve čtyřicátých letech. V roce 1950 se sice Sartre osobně setkal s Heideggerem, ale během svých návštěv Německa v šedesátých a sedmdesátých letech používal služby tlumočnicků (mezi nimi D. Cohn-Benedita). Srov. HAYMAN, 1988, s. 661.

³⁹ SARTRE, 1987, s. 251-257.

⁴⁰ V zásadě stejnou povahu i pořadí mělo i Patočkovovo zvládnutí vlivu Husserla a Heideggera (PATOČKA, 2006, s. 614).

⁴¹ Srov. SÁNCHEZ, 1975, s. 5, 84.

⁴² Například svého času vlivná Lyotardova studie o fenomenologii (LYOTARD, 1995) nikde koncept *Wesenschau* (příznačný pro střední fázi Husserlova filosofického vývoje) nezmiňuje ani náznakem – popisuje naopak fenomenologii téměř jako metodu nekonečné falzifikace K. Poppera. Podobné pojetí je vlastní také vrcholnému Merleau-Pontymu.

⁴³ SARTRE, 2003, s. 303-313.

sartrovská filosofie se posléze posouvá jiným směrem. Léta druhé světové války změnila Sartrovy filosofické i politické názory.

Před *Bytím a nicotou* vystupuje Sartre jako téměř akademický fenomenolog, jako intelektuální estét, zcela oddaný „filosofii jakožto přísné vědě“.⁴⁴ Zatímco ještě kolem roku 1945 čte mladý Gilles Deleuze Sartra jako mága antihumanismu, jehož pozorování „lidskosti“ je dokonale nietzscheovské, zbavené všech iluzí⁴⁵, objevuje se u Sartra po *Bytí a nicotě* velmi silný humanistický akcent. Sartre „vytáhl z popelnice Humanismus, který tam jeho stoupenci po jeho příkladu vyhodili.“⁴⁶ V *Nevolnosti* humanismus ve výsměšně několikastránkové pasáži⁴⁷ zřetelně odsoudil. Teď se však pokouší každý den prudce rostoucí řady svých posluchačů přesvědčit, že existuje vedle neautentického humanismu také humanismus skutečný, který ovšem vyslovuje pomocí podezřele stejné rétoriky jako ironizovaný obhájce humanistické lásky v *Nevolnosti*. V přednášce *Existencialismus je humanismus* (1945) nacházíme takřka regres k nejklaštějšímu humanismu a antropologii. Po tomto Heideggerem napadnutém opuštění diskurzu existenciální ontologie – Heidegger tu kromě odmítaného humanismu nachází nejtradičnější metafyziku⁴⁸ – vystavuje Sartre na odiv člověka jako jedinou skutečnost, která osmysluje vesmír, jako něco, co je zcela neredukovatelné na věčnost v opačném (pozitivním) smyslu než v *Bytí a nicotě*, jako bytost podstatně antagonickou bytí přírody, jako *antifysis* nadanou „svobodou“. Patos péče o humanitu jakožto péče o autenticitu svobody, imperativ prohlubovat svobodu vlastní i svobodu druhého (což je prý dvojjediný pohyb svobody) tu přináší implicitně značnou degradaci čehokoliv mimolidského: není náhodné, že *Existencialismus je humanismus* se stal textem s mimořádně silným prvkem proklamativního ateismu. „Pod-lidskou“ skutečnost (kulturní předměty i přírodu, kterou Sartre vždy chápe poněkud mechanicky a mrtvě, ve stylu ryzího francouzského karteziánismu⁴⁹) vyznačuje Sartre jako něco, skrze co si člověk takřka dává zřetelně na vědomí, čím jeho svoboda *není* – a „nad-lidská“ skutečnost je tu pak pokládána za iluzi, víra v ní pak za zvláštní pokus člověka zbavit se

⁴⁴ Můžeme si ostatně klást otázku, jestli morální intence *Bytí a nicoty* je ostentativně apolitická (dejme tomu ve smyslu *Zrady vzdělanců* Juliána Bendy) nebo spíše salónně anarchistická.

⁴⁵ LÉVY, 2003, s. 350.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ SARTRE, 2003, s. 293-300.

⁴⁸ HEIDEGGER, 2000, s. 19-20, 25.

⁴⁹ Na to poukazuje také výtka českého filosofa Karla Kosíka (LIEHM, 1992, s. 325) i MOELLER, 1964, s. 85-86.

vlastní svobody a upadnout do neautenticity. Člověk je tím, čím se učiní, vyhláší Sartre.⁵⁰ V jistém smyslu můžeme zároveň číst *Existencialismus je humanismus* společně s esejem o Descartovi z roku 1946 jako Sartrovo rozloučení s fenomenologicky zaměřenou filosofií.

2.3. Existencialista a marxista

Problém Sartrova pokusu spojit existencialismus s marxismem představuje složitou záležitost. Filosofie – ať už chápaná jako fenomenologie nebo existenciální analýza – se u zralejšího Sartra ne náhodou rozpouští v morálce, humanitních vědách a politice.⁵¹ Sartrovi v desetiletí po *Bytí a nicotě* nejde už o nic jiného než studovat, co je člověk, promýšlet *la condition humaine* ze všech možných úhlů pohledu, angažovat se při obraně toho, co ze člověka dělá člověka – to znamená svobody, při jejím získávání a prohlubování. Pohyb, kterým takto Sartre rozpouští filosofii v antropologii, lze klást s V. Descombem do souvislosti se smyslem Marxova výroku z *Tezí o Feuerbachovi*: Všechny filosofie dosud svět vykládaly, jiná filosofie – ta nová – ho má *praxí* změnit.⁵² Čím je člověk, to je podle Sartra padesátých let třeba poznat ne z kontemplativních nebo třeba literárních důvodů, ale z důvodů praxeologických. Je totiž nutné člověka vyhlásit a uskutečňovat jakožto svobodného a pokročit od pěstování individuální svobody k ustavení člověka jako svobody *dějinné*: umožnit člověku zvládnout své dějiny a takto dokonale realizovat svou svobodu. Slovy E. Voegelina, které on pronesl s prvořadým ohledem na Marxe, chybí ovšem tomuto druhu filosofování fundamentální poctivost, protože „odmítá diskusi o etiologickém problému“.⁵³ Také Sartre po roce 1950 odmítá etiologickou diskusi a ustavuje s ohledem na linii Hegel – Marx (očištěný

⁵⁰ EH, s. 16.

⁵¹ Sartre sám nazýval tuto konfiguraci zpravidla „antropologií“.

⁵² DESCOMBES, 1995, s. 27, 40-41.

⁵³ VOEGELIN, 1998, s. 59.

od aliance se „špatným dialektikem“ Engelsem) filosofii jako jednotu vědění a praxe povýtce. Jak známo, Sartre této doby se rozhodl učinit z existencialismu pouze dílčí oblast marxistické syntézy.⁵⁴

Sartre tedy po období, kdy se hlásil k ateistickému existencialismu, pokročil směrem k jiné filosofii, která se rovněž vyznačuje ateistickým fundamentem a silným prométheovským patosem.⁵⁵ V padesátých letech se Sartre sblíží s marxismem nejenom ve svých aktuálních politických postojích, ale také jako teoretik. Svá dřívější existencialistická stanoviska většinou neruší, ale pokouší se je integrovat do své interpretace Marxe. Kritizuje strnulou, dogmatickou povahu marxismu – a to méně v politice než v ontologii, metafyzice a etice. Ani okolo roku 1950, ale takřka ani později nenapadá Lenina a Stalina jako voluntaristické politické vůdce. Sartre však odmítá vulgární materialistický determinismus dobového marxismu.

Od roku 1953 pracuje Sartre na *Kritice dialektického rozumu* (1960), ve které se snaží tento integrující pohyb existencialismu do marxismu filosoficky zajistit a nabídnout prolegomena ke každému příštímému učení o dějinné dialektice, která budou s to individuum i společenskou třídu uchopit v celé jejich mnohoznačnosti a zároveň se stát teorií racionálního zvládnutí dějin. *Takový* marxismus do sebe nutně musí začlenit existenciální antropologii: jedině tak se marxismus legitimizuje jakožto dostatečně syntetická teorie, místo aby působil spíše jako absurdní pomník mytologií 18. a 19. století a přičiní se pak kromě jiného také o to, aby se vedle tímto způsobem obohaceného marxismu stal dřívější existencialismus zbytečným. V podobně univerzalistickém pojetí marxistické teorie se existencialismus jako samostatná veličina stane překonaným, rozpustí se v něm a jako samostatný směr zanikne.⁵⁶ Dokud existencialismus vystupuje autonomně, stojí vlastně *vedle* marxismu jako jeho porodní bába a snad i jako explicitní výčitka, že marxismus stále nepůsobí dostatečně pružně, není „celkem“ v hegelovském slova smyslu,

⁵⁴ V *Bytí a nicotě* Sartre přislíbil napsání druhého dílu, který pojedná o „morálních perspektivách“ (BN, s. 712). Tato kniha nikdy nevznikla a *Bytí a nicota* se v tomto zajímavě podobá „nedokončenému“ *Bytí a času* M. Heideggera. Na konci života však Sartre připustil, že jeho poválečná diskuse s marxismem tento druhý díl *de facto* supluje (EM, s. 29).

⁵⁵ Není divu, že právě v ateistickém zaměření existencialismu i marxismu a Sartrově snaze o konvergenci těchto dvou údajně protichůdných proudů spatřoval například Sartrův křesťanský oponent G. Marcel jedinou logiku, kterou lze oba směry syntetizovat (BENDLOVÁ, 2003, s. 118).

⁵⁶ SARTRE, 1966b, s. 153-155. – Sánchezovo mínění, že „Sartrův příklon k marxismu není v zásadě žádným příklonem, ale proměnou marxismu v existencialismus“ (SÁNCHEZ, 1975, s. 171) nelze ovšem ze zde pojednaných důvodů podpořit.

ale (prozatím) pouze partikularitou.⁵⁷ Tuto proměnu existencialisty Sartra v (neo)marxistu doprovází změna názvosloví (z terminologie fenomenologické a existencialistické se zřetelně stává hegelovská a marxistická). Rozšiřuje se také předmět analýzy: ze zkoumání individuálního „bytí pro sebe“ se stává zkoumání struktur tohoto bytí pro sebe ve společnosti a dějinách, v náznacích se dokonce přechází k myšlení o tématu dějin jako takových.

Sartre této doby se tedy rozhodl učinit z existencialismu *součást* marxismu: zatímco marxismus nazývá filosofií, dokonce „nepřekonatelnou filosofií naší doby“, existencialismus hraje úlohu pouhé ideologie.⁵⁸ Existencialismus proti oficiálnímu marxismu své doby na Východě a také na Západě upozorňuje na neredukovatelnost člověka jakožto svobody, jakkoliv i tuto svobodu chápe marxizující Sartre méně „idealisticky“ a ještě zřetelněji než dříve jako svobodu uvnitř situace a situovanosti.⁵⁹ Přestože zachovává velmi mnoho ze svých filosofických poznatků z fenomenologického období, vyjadřuje je už hegelomarxistickým pojmoslovím a začleňuje je po všech stránkách do marxistického konceptu, jak se to zřetelně zvláště v *Kritice dialektického rozumu*. Filosofická kritika náboženství v tomto období Sartrova myšlení chybí nebo je zastoupena implicitními narážkami na obvyklá osvícenská schémata. Sartrův marxismus je silně hegelovsky orientovaný⁶⁰, nadstavba nad základnou má značný stupeň autonomie, je

⁵⁷ Klasifikaci dvou druhů existencialismu (ateistického a křesťanského), jak jí představil ve své přednášce *Existencialismus je humanismus*, Sartre po své konvergenci k marxismu přeinterpretovat způsobem ještě daleko spornějším (SARTRE, 1966b, s. 7-33, 143-155).

⁵⁸ SARTRE, 1966b, s. 11 i na jiných místech o marxismu jako „nepřekonatelné filosofii naší doby“ a o existencialismu jako o „ideologii“. Patočka ve svém referátu píše, že Sartre takto prohlašuje existencialismus za „ideologii“ ve „speciálním smyslu, který se nekryje s běžně užívaným v marxistické teorii společenského vědomí“ (PATOČKA, 2006, s. 195). Skutečně? Patočka možná Sartrovi podsouvá pojem ideologie, jak ho užíval na konci 18. století např. Destutt de Tracy; citovanému názoru však odporuje téměř vše z toho, co Sartre o *ideologičnosti* existencialismu sám v úvodním dílu *Kritiky dialektického rozumu* prohlašuje. Sám přece zdůrazňuje spjatost této doktríny se společenskou, důrazně i *ekonomickou* situací své doby, dále skutečnost, že je výrazem a zároveň nástrojem překonání této dějinné fakticity, ukazuje její údajné nebezpečné rozpory, které mohou působit i reakčně (náboženský existencialismus Jasperse i Heideggerův mysticismus), zkrátka: zhodnocuje existencialismus právě jako výraz dobových třídních antagonismů.

⁵⁹ Zatímco v Sartrově myšlení přibližně v letech 1944-1952 představuje svoboda jakousi přirozenou *arché* člověka, u marxizujícího Sartra je chápána spíše jako požadavek, který musí být teprve uskutečněn. Bylo by tedy třeba hovořit spíše než o svobodě o *osvobození*. V pojetí svobody pozdního Sartra zjevně hraje fundamentální roli Marxův výrok z *Kapitálu*: „Říše svobody začíná teprve tam, kde práce z nutnosti je nahrazena prací ze svobody.“ (Cit. SARTRE, 1966b, s. 32) – Srov. HASENHÜTTL, 1972, s. 17; PATOČKA, 2006, s. 591-592.

⁶⁰ K Sartrovu *výslovnému* nadřazování Hegela nad Marxe LÉVY, 2003, s. 388. – Patočkův výklad Sartrova myšlení padesátých a šedesátých let (PATOČKA, 2006,

příbuzný důrazům, které uvnitř marxismu projevovali A. Gramsci, Tran Duc Thao⁶¹, skupina kolem jugoslávského časopisu *Praxis* a v omezenější míře freudomarxismus. Dosvědčují to Sartrův důraz na člověka jakožto svobodu a na neredukovatelnost lidskosti na dimenzi věčnosti, odmítání pojetí odcizení jako svého druhu fyzikálního procesu a protest proti zanedbávání jeho existenciální dimenze, důraz na intersubjektivitu a na pojetí svobody i intersubjektivitu tak, jak je založeno v Hegelově výkladu vztahu Pána a Raba.

Na sklonku života však Sartre silně relativizoval marxismus a ještě silněji svůj celoživotně proklamovaný ateismus, zejména ve svém posledním textu *Naděje nyní* (1980, ve spolupráci s B. Lévyem).⁶²

3. Interpretace textů

3.1. *Bytí a nicota*

Sartrovo *Bytí a nicota* představuje knihu výrazně objemnější než Heideggerovo *Bytí a čas*. Sumarizuje filosofický vývoj prvního

s. 583-595) ukazuje, že Sartrovi zdaleka nešlo o pouhou integraci mimofilosofických, politických schémat do jeho původního konceptu existencialismu. Změnila se celá filosofická perspektiva – od původní antisystematičnosti reflexe lidské existence směrem ke zdůrazňování váhy teoretického systému v hegelovském stylu: Přes všechno, co se ze Sartrových vlastních formulací dá proti tomu vyslovit, spočívá hlavní těžiště na výkladu dialektického řádu Dějin, jehož je individualita pouze dílčím momentem. Existenciální analýza subjektu Dějin je v období *Kritiky dialektického rozumu* tematizována především proto, aby bylo možné svobodu individua úspěšně převést na souřadnice hegelovské logiky identity.

⁶¹ Pozoruhodnou blízkost pozdní Sartrovy filosofie s formulacemi neortodoxního marxisty Tran Duc Thaa (1917-1993) ukazuje Lyotardův výklad (LYOTARD, 1995, s. 87-91). – Srov. SARTRE, 1993, s. 245.

⁶² Srov. kapitola 3.4. této diplomové práce. – Ironické skepse k ateistickému projektu v posledních desetiletích Sartrova života přibývá (srov. román *Slova /Les Mots*, 1964/, čes. SARTRE, 1965). „Chcete-li, můj ateismus je provizorní. Je vázán na fakt, že Bůh se mi ještě nezjevil.“ (Časopis *Recherches et débats*, No. 321, 1960 – cit. MOELLER, 1964, s. 149.)

období Sartrova života (za symbolický mezník je možné považovat rok 1945) a obsahuje také dílčí vyjádření autora k problematice kritiky religiozity. Nelze se vyslovit k Sartrovu výkladu geneze pojmu Boha v tomto spise dříve, než alespoň v minimální míře přihlédneme k ústřední tezi celé knihy.

Podle slov autora vznikala Sartrova *Bytí a nicota* od roku 1930.⁶³ Povšimněme si, že právě toho roku čte Sartre první Heideggerovy texty přeložené do francouzštiny a je jimi nadšen. Zároveň Sartre vidí, že k fundamentální metodě svého spisu dospěl teprve roku 1940⁶⁴ – to zřejmě znamená během svého pobytu v zajateckém táboře poblíž Trieru. Z hlediska tématu této diplomové práce nelze přehlédnout okolnost, že během své internace vedl Sartre rozhovory se několika filosoficky školenými jezuitami a dominikány, zejména s M. Perrinem.⁶⁵ Jeho partnerům nechyběl ani přehled o tehdy aktuální fenomenologii (jméno a stanovisko jednoho z nich, dominikána P. Boisselota ostatně Sartre uvádí přímo v knize v průběhu analýzy fenoménu bytí k smrti⁶⁶). Z uvedeného vyplývá, že práce na *Bytí a nicotě* provázela Sartra během vzniku jeho prvních vydaných próz, i zmíněných studií z fenomenologie. Podle zaměření filosofičtějších textů ze třicátých let lze také s určitou mírou pravděpodobnosti rekonstruovat, přes jaké etapy Sartrovo „hledání metody“ probíhalo.

3.1.1. Intence a základní postuláty knihy

Je zřejmé, že tím, v čem spočívá originální přínos *Bytí a nicoty* do fenomenologické diskuse, je pojetí vědomí jako negativity a formulování povahy bytí-ve-světě tohoto vědomí jako *projekt* zaplňování původní nicoty bytím. K tomuto filosofickému řešení se stanovisko Sartrových fenomenologických studií (s výrazně silnějším vlivem Husserla oproti Heideggerovi) a *Nevolnosti* (která je naopak zřetelněji heideggeriánská) zatím blíží jen dosti vzdáleně.⁶⁷ V *Nevolnosti*

⁶³ SARTRE, 1966b, s. 36.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Srov. HAYMAN, 1988, s. 265.

⁶⁶ BN, s. 616.

⁶⁷ SÁNCHEZ, 1975, s. 16.

sice už Sartre naznačuje určité motivy *Bytí a nicoty*, od nich je ovšem k syntetickému modelu *Bytí a nicoty* ještě dlouhá cesta a z hlediska *Nevlnosti* samé nic nepředurčuje rozvinutí těchto dílčích náznaků právě tím způsobem, jaký Sartre nabídl v *Bytí a nicotě*.

Titul Sartrovy knihy se zdá odkazovat k Heideggerově *Bytí a času*. Při uvažování o otázce, jestli je tato aluze v zásadě vstřícná anebo polemická – jestli Sartre naznačuje vlastní tvůrčí pokračování Heideggerem položených základů nebo zda navrhuje škrtnout Heideggerovo řešení ontologické problematiky jako nedostatečné a nahradit ho konceptem vlastním – bychom našli přesvědčivější důvody pro možnost první.⁶⁸ V. Descombes navíc ukazuje, že Sartre už podvojností názvu své knihy (tím spíše jejím obsahem) vstupuje do hegelovsky orientované diskuse meziválečné francouzské filosofie o souvislosti mezi identitou a diferencí a o možnosti případného dialektického ustavení jejich vztahu.⁶⁹ Descombes zároveň charakterizuje strukturu Sartrovy knihy jakožto spis, v němž jsou bytí (z hlediska Hegelem a Kojěvem vytyčeného problému to znamená: poli identity) věnovány čtyři strany, nicoté (poli difference) pak zbývajících sedm set stran – „přesto se nemůžeme zbavit dojmu, že tyto čtyři strany [věnované bytí; pozn. MF] znamenají až příliš“.⁷⁰ Poznámka komentátora je vtipná, ale z věcného hlediska nepřilíš oprávněná. Je totiž evidentní, že *nicotné* a „cizopasné“ bytí pro sebe nelze ani v nejzákladnějším definovat bez vztahu k plně pozitivnímu a se sebou samým identickému bytí v sobě.⁷¹

⁶⁸ Diskusi o Heideggerově vlivu na *Bytí a nicotu* je možno vést mezi polaritami: 1./ Sartre zachovává všechny podstatné rysy Heideggerova pojetí (NOVOZÁMSKÁ, 1998, s. 88); 2./ Ve všem podstatném se Sartre od Heideggera odchyľuje (VARET, 1948, s. 85-89); 3./ Heideggera čte Sartre v husserlovském duchu a začleňuje Heideggerovu fenomenologii do celkového husserlovského rámce – chápe Heideggera jako *radikalizaci* Husserla (RENAUT, 1993, s. 118-126).

⁶⁹ DESCOMBES, 1995, s. 55. – Klasickou dialektickou koncepci však Sartre v *Bytí a nicotě* odmítá. Srov. BN, s. 140.

⁷⁰ DESCOMBES, s. 1995, s. 57.

⁷¹ Tato diplomová práce se drží překladu Sartrovy ontologické terminologie tak, jak jí v českém překladu *Bytí a nicoty* navrhuje O. Kuba. Je však nezbytné upozornit i na jiná řešení převodu Sartrových sousloví (1) *être-pour-soi* a (2) *être-en-soi*, s nimiž se lze setkat v dřívějších českých referátech a citacích: někteří autoři volí dichotomii (1) „bytí pro sebe a (2) „bytí o sobě“, jinde je možné setkat se s protikladem (1) „bytí v sobě“ a (2) „bytí o sobě“. Částé je také zachovávání pomlček mezi slovy v souladu s francouzským originálem. J. Patočka zase překládá název celého spisu jako „Jsoucnost a nicota“ (PATOČKA, 2006, s. 589-594), což zřejmě není nedopatření, ale interpretační pokus ukázat odlišnost pojetí problému ontologické difference u Patočkou zásadně akceptovaného Heideggera a u Sartra. Sartre možná v Patočkových očích navzdory své návaznosti na Heideggerův požadavek „myslet bytí“ upadá do „zapomenutí na bytí“ a záměny jsoucnosti (Seiende) s bytím (Sein). V podobném duchu zní i úsudek Heideggerův (přestože zasahující primárně přednášku *Existencialismus je humanismus*; HEIDEGGER, 2000, s. 20) a Deleuzův (DELEUZE, 1996, s. 157).

Záměrem *Bytí a nicoty* je vyhnout se veškerému metafyzickému dualismu a pochopit vše, co lze fenomenologicky popsat, jako projev (jediného) principu bytí. Po krátkém exkurzu, zajišťujícím mimo jiné, aby na tomto místě výklad neupadl do starého platónského dualismu jevu a podstaty („právě“ bytí není skryto *za* fenomény, ono *je* souhrnem svých fenoménů⁷²) shledává Sartre, že si fenomenologie nemůže vystačit s pouhou koncepcí bytí v sobě, to znamená bytí identického se sebou samým, bytí jakožto naplněnou pozitivitou. („Bytí je. Bytí je v sobě. Bytí v sobě je tím, čím je.“⁷³) Řekněme předem, že toto pojetí bytí v sobě implikuje bytí všeho – mimo to, čím je vědomí. Do ontologického regionu bytí v sobě pak spadá nejenom věčné bytí, *res extensa*. Z fenomenologického hlediska je takovýmto bytím v sobě bytí všech fenomenologicky vykazatelných fenoménů, které jsou právě vystaveny vědomí. Vědomí samo pak není v žádném případě redukovatelné na nějaký fenomén. Znamená totiž skutečnost, která se k fenoménům vztahuje, ve vztahu k němuž jsou pak fenomény teprve schopny fenomenality, aby samo existovalo v kvalitativně odlišném modu, jako „transfenomenální spona“.⁷⁴ Kromě bytí v sobě je tedy nutné klasifikovat ještě poněkud odlišný typ bytí, které Sartre nazývá bytím pro sebe. Na rozdíl od bytí v sobě, které je identické se sebou samým, je toto bytí pro sebe původně nicotou v přísném slova smyslu, která je teprve průběžně a kontingentně bytím zaplňována.⁷⁵ Není však schopna, jak se v průběhu výkladu *Bytí a nicoty* ukazuje, dospět ke skutečné plnosti a překonat ontologickou distanci od bytí v sobě – to znamená zbavit se své nicotnosti. Tu lze zakoušet takřka jako „stud z prázdnoty“, pocit přebytečnosti lidského vědomí ve světě dovršených, se sebou plně identických bytí (zkušenost ve stejnojmenném románu Sartrem dříve popsaná jako „Nevolnost“).

Sartrovy rozborů ukazují, že přítomnost nicoty – ať už vědomím zakoušená, zastíraná v modu „neupřímnosti“ (*mauvaise foi*)⁷⁶ nebo

⁷² BN, s. 11-16.

⁷³ BN, s. 34.

⁷⁴ Nejsoustavněji BN, s. 17-21. – K otázce, do jaké míry lze se Sartrovo pojetí vědomí stýká s Husserlovou koncepcí *transcendentálního* vědomí a nakolik se od něho odlišuje: SÁNCHEZ, 1975, s. 84.

⁷⁵ NOVOZÁMSKÁ, 1998, s. 93-96. – Výklad problému vztahu vědomí k věcem podal Sartre pregnantním způsobem v článku z roku 1939 „Intencionalita – základní myšlenka Husserlovy fenomenologie“ (SARTRE, 1990), aniž tu ovšem ještě používal terminologii „bytí v sobě“ a „bytí pro sebe“ jako v *Bytí a nicotě*. Tato souvislost se zdá nasvědčovat mimo jiné tomu, že skutečný filosofický dialog mezi Sartrem a Heideggerem na ještě na konci třicátých let nebyl navázán. Sartre se tehdy ještě dalekosáhle orientuje na fenomenologii v Husserlově pojetí.

⁷⁶ BN, s. 87-114.

i reflektovaná – zůstává komponentou každé intencionality, vztažené k dílčím bytím v sobě. Zatímco bytí v sobě je podstatnou identitou se sebou samým, bytí pro sebe k plnosti bytí teprve spěje, *stává* se bytím.⁷⁷ Takto lze ovšem bytí pro sebe klasifikovat podle Sartra jako „nešťastné vědomí“⁷⁸, protože se mu nikdy nemůže zdařit dosáhnout celistvosti úplným splnutím s bytím v sobě, které by znamenalo sebevzdání se jeho původní povahy bytí pro sebe.

Jak však přesvědčivě doložit, že s takovým rozdvojením bytí lze přesto úspěšně uniknout dualismu a zachytit dva odlišné ontologické regiony jako komplementární součásti jednoho bytí?

Je tomu tak právě proto, že způsob, jakým existuje bytí pro sebe, se v podstatném smyslu nedá pokládat za rovnocenný bytí v sobě. To, že je schopné transfenomenality, je ve skutečnosti možné právě na základě jeho bytostné *nedostatečnosti*. Bytí pro sebe není dáno vystupovat jako v sobě naplněné, se sebou identické bytí (stůl = stůl; strom = strom ...). Znamená prapůvodně nicotu, jakýsi nulový distanční bod, černou dírou v bytí. Takto ho nelze podle Sartrových slov chápat jako nicotu v Hegelově vymezení⁷⁹, jako původní nerozlišenost, která je v absolutním slova smyslu identická s bytím a je vposledku na nerozlišenost bytí převoditelná: Nicota znamená původně skutečně nebytí, nicota *není* a vědomí jakožto vyznačené nicotou neznámá nic jiného než pohyb bez původně dané esence směrem k bytí(m), kterým(i) se posléze ontologicky zaplňuje. To, jakým způsobem se vztahuje vědomí, které je ontologicky nicotou, k plnosti bytí, ukazuje Sartre také v husserlovské stati z roku 1939.⁸⁰

Zaznamenejme v tuto chvíli paradox, který později vynikne díky kontrastu mezi Sartrovou antropologií po roce 1945 a předválečnou: ty se

⁷⁷ V přednášce *Existencialismus je humanismus* později navrhne Sartre popsat tuto ontologickou odlišnost vědomí od bytí v aristotelsko-scholastické tradici svým známým výrokem: „(Lidská) existence předchází esenci.“ Pozdější přednáška však je aplikací – přednostně pro oblast etiky – teze, kterou Sartre naznačuje už v *Bytí a nicotě* (BN, s. 646).

⁷⁸ BN, s. 136. – HASENHÜTTL, 1972, s. 75: „Naplnění bytí pro sebe je nemožné, naše utrpení je nekonečné a naše nemoc je ‚nemocí k smrti‘“

⁷⁹ BN, s. 50. – Sartrův pojem nicoty je odlišný i od Nicoty mystiků: Člověk je podle mystiků, např. J. Taulera, „nic“ plně odkázané na Boha. (Srov. LEPP, 1969, s. 170-171)

⁸⁰ SARTRE, 1990. Nicotu vyznačuje intencionální „vybuchování“ („s'écarter-dans-le-monde“; tamtéž, s. 11) směrem k věcem (v husserlovském eseji Sartre hovoří o „věcech“ a ne o „fenoménech“), její vztah k věcem je daleko intimnější, než si připouští dualismus, který popisuje různé pozice vědomí ke světu (myšlení, pozorování apod.) metaforami jako rozžvýkávání a stravování nitrosvětských skutečností myšlením (Sartre tehdy hraje Husserlovou kartou proti Bergsonovi a bergsonovci Proustovi). Vědomí není *ničím než* tímto pohybem ven ze sebe.

ozřejmí ve zcela rozdílném pojmání pojmu „humanismus“. Ateistický existencialismus – to znamená spíše pozdější fáze Sartrova myšlení – bývá nezřídka charakterizován jako titánský nebo heroický postoj, kdy proti nelidské, k přáním a touhám člověka hluché přírodě stojí důstojnost člověka, „myslící třtiny“ – svobodného smrtelníka, který vysílá vůči prázdnému nebi své prométheovské pohrdání a s mužnou odvahou postupně zlidšťuje nelidský svět. Znamenal by takto, řečeno klasickým výrazem Theodora Lessinga, „Sinngabung des Sinnlosen“. Pomiňme, že tento tón reflexe ateistického existencialismu zčásti vznikl díky kontaminaci podnětů, pocházejících z textů samotného Sartra s vlivy Malrauxe, Camuse nebo Hemingwaye. Je však třeba přiznat, že Sartre sám v poválečné době začíná definovat člověka *de facto* pozitivně, *suverenitou* člověka nad mimo-lidským Stvořením. Jako by si Sartre vypůjčil pascalovskou vizi člověka jako toho, kdo je více než zvíře a méně než anděl, jako ambivalentního jsoucna mezi kamenem a Bohem, přičemž z této vy-raženosti (ek-sistere) člověka směrem k ne-věcnému (tzn. v křesťanském pojetí „výše“, k božskému) zároveň zůstávaly jen post-křesťanský patos tohoto vyražení a propastnost distance mezi člověkem a pouhou věcí. Ateistický existencialista tuto scholastickou hierarchii zároveň fragmentarizuje tím, že *nadlidskému* jsoucnu upírá bytí. Sartre šel na konci čtyřicátých let tímto směrem, což se projevilo nejnapadněji u jeho přeznačení slova humanismus, kdy ho v protikladu k výsměšné kritice hlavního hrdiny románu *Nevolnost* pojímá vysloveně kladně a ne zcela korektně se vytáčí, že v *Nevolnosti* karikoval pouze humanismus deformovaný.⁸¹

Bytí a nicota patří ovšem ještě k první, „anti-humanistické“ etapě Sartrova myšlení. Z ontologického hlediska je člověk *méně* než věc; Sartre ho často vystihuje metaforami červa v jablku či vůbec cizopasnictví. Ve srovnání s *être-en-soi*, které je plností bytí, se humánní *être-pour-soi* vyznačuje tím, že na plnosti cizího bytí v sobě parazituje, plní se jeho smyslem, aniž beztak dosáhne jeho skutečné dovršenosti.⁸² Existuje ve stavu, že se stává zaplňovanou nicotou.⁸³ Vždy však pocítuje, že mu nenáleží skutečná plnost a Sartre rozvíjí jakousi fenomenologii

⁸¹ EH, s. 54. – Rozpaky vůči filosofickému zdůvodnění Sartrova pozdějšího humanismu a jeho nedořešenosti na původně stanoveném poli „fenomenologické ontologie“ vyjadřuje také PATOČKA, 2007, s. 95-97.

⁸² Otázku vztahů bytí v sobě, bytí pro sebe a bytí pro druhé promyslel, jak známo, G. W. F. Hegel ve své *Logice*. G. Hasenbüttl však uvádí, že ve skutečnosti souvisí Sartrova terminologie spíše s kontextem filosofie Maine de Birana než Hegela. (HASENBÜTTL, 1972, s. 245; srov. tamtéž, s. 49).

⁸³ Podle zajímavé formulace J. Sáncheze je v *Bytí a nicotě* ukazována „proměna kontingence v nutnost prostřednictvím svobody“. (SÁNCHEZ, 1975, s. 16)

každodennosti, kde ukazuje, jak v jistých situacích a při setkání vědomí s určitými fenomény nezbyvá než rozpomenout se na náš původ v nicotě, na naší nemožnost splynout s druhým typem bytí *doopravdy*, řekněme tedy – na naší existenciální nahotu. Člověk je tu tedy definován ne svou esenciální důstojností, ale naopak jistou formou *nedůstojnosti*. Znamená původně *nedostatek*, méně než bytí, posléze pak vždy bytí ne zcela si jisté svým bytí. Podobně jako v Heideggerově *Bytí a čase* je jeho bytí podstatně starostí o toto bytí samo.⁸⁴

Vědomí (bytí pro sebe) tedy nachází sebe samo a upřesňuje se při střetu s bytím v sobě, majícím povahu věci (identity se sebou). V jeho vrženosti mezi plnost bytí věci mu přináležejí negace a svoboda, což ale v ontologickém smyslu znamená jedno a totéž. „Bytí pro sebe se nepřetržitě určuje jako to, co není bytí v sobě. (...) Zakládat sebe může jen na základě bytí v sobě a proti němu.“⁸⁵ Vzhledem ke své svobodě (= nepatřičnosti k nějakému dovršenému bytí, jsoucímu „v sobě“) může své bytí rozvrhovat, svobodně projektovat způsob, jakým se k věcem postaví. I ve své situovanosti může ve svém svobodném rozhodnutí pro své primárně kontingentní bytí bez určenosti nějaký projekt či směr dalšího bytí vytvořit, procesuálně usilovat o svůj vlastní, individuální způsob existenciálního naplnění a tím zároveň vynalézat smysl daností, které ho obklopují. Čas pak lze interpretovat jako způsob, jakým vědomí odměřuje svůj vztah k intenzitě naplňování vlastního projektu.⁸⁶ V zásadě lze přijmout charakteristiku A. Camuse (který má filosoficky k Sartrovi výrazně dál, než se zpravidla má za to): charakterizuje novověkou filosofii jako čím dál výraznější rozbourávání antropologické konstanty (lidské přirozenosti) vnášením *pohybu* do jejího údělu. Zatímco by tedy snad byl středověký a barokní člověk zmítán napětím mezi věčností (jejímž svědectvím by byla jeho esence) a pohybem své existence, přiznává německý idealismu lidskému bytí čím dál méně esenciality a o to více zběsilého a metafyzicky bezcílného pohybu.⁸⁷ Toto zbožnění pohybu se po Hegelovi zřejmě projevilo právě v Sartrově filosofii. Člověk v jejím kontextu definuje sám sebe tím, s jakou suverenitou se pohybuje mezi věcmi, na kterých ontologicky původně jen cizopasí, jakým *projektem* ustavuje mundánní souvislosti

⁸⁴ BN, s. 118. – Srov. HEIDEGGER, 1996, zvl. s. 220-229.

⁸⁵ BN, s. 130.

⁸⁶ „Časování bytí pro sebe je magické povýtce.“ (THIEL, 1987, s. 153) – Koncepce času v *Bytí a nicotě* se ovšem ve všem podstatném shoduje s pojetím Heideggerova *Bytí a času*, jak konstatoval i J. Patočka (PATOČKA, 2007, s. 92). Srov. BN, s. 152-220, 256-269.

⁸⁷ CAMUS, 1999, s. 171.

a také vědomí lidí, kteří ho obklopují. Je tím, jakým „stylem“ začleňuje do svého projektu jednotlivá jsoucna.

3.1.2. Dva druhy analýzy otázky Boha v *Bytí a nicotě*

Pro začátek budiž řečeno tolik: Ateizující pasáže, které se v této obsáhlé knize nacházejí, lze rozčlenit do dvou druhů, odlišných svým zaměřením.

Jeden z nich tíhne k *fenomenologickému* způsobu deskripce. Fenomenologicky založenou interpretaci ateismu – je-li něco takového vůbec principiálně možné⁸⁸ – je však nutné sestavovat ve velké míře z izolovaných, nesoustavných vyjádření, popřípadě jí nacházet v celkové kompozici knihy v implicitním stavu (jak téměř instruktivně ukazuje přednáška J. Kristevy⁸⁹).

Jiný druh ateismu v kontextu *Bytí a nicoty* má povahu *metafyzického* appendixu k základnímu projektu fenomenologické ontologie (k němuž poukazuje podtitul celé knihy). Metafyzika, jak totiž vysvětluje Sartre, se má k ontologii v tomtéž poměru, v jakém stojí historie k sociologii.⁹⁰ V kapitole nazvané „Bytí pro sebe a bytí v sobě: Metafyzické poznámky“⁹¹ – pojmenování podtrhuje provizorní a doplňkový charakter těchto úvah – se Sartre zamýšlí kromě jiného i nad možnostmi, jak se při výkladu samotného problému vzniku světa (světa jakožto existenciálu, to znamená: koexistenci bytí pro sebe a bytí v sobě) vyhnout údajně vnitřně rozpornému mluvení o Bohu. Na základě těchto „metafyzických“ úvah se však ukazuje, že aporeticky působí spíše Sartrova snaha vytěsnit teologii z vyznačeného fenomenologicko-ontologického diskursu. Sartre totiž zjišťuje: Na základě původních postulatů knihy je nakonec nemožné ukázat, jak fenomenologické vědomí mohlo povstat z přírody.⁹²

⁸⁸ Kvůli bytostnému nedogmatismu fenomenologie. Sartrův komentátor G. Varet se domnívá, že v Sartrově filosofie je původní fenomenologická interpretace kontaminována „novým dogmatismem“ (VARET, 1948, s. 85).

⁸⁹ KRISTEVA, 1997, s. 103-104. – R. Jolivet je velmi skeptický k možnosti *systematizovat* ateismus *Bytí a nicoty* i celého Sartrova díla vůbec (JOLIVET, 1965, s. 50-54).

⁹⁰ BN, s. 703. To proto, že metafyzikou podle Sartra „nazýváme zkoumání individuálních procesů, které vyvolaly v život tento náš svět jako konkrétní a zvláštní totalitu“ (tamtéž).

⁹¹ BN, s. 701-709.

⁹² Srov. DESCOMBES, 1995, s. 59, 61.

3.1.3. Ateismus v *Bytí a nicotě* z hlediska fenomenologické ontologie

Do oblasti prvního, fenomenologicko-ontologického výkladu ideje Boha patří takové pasáže knihy, které analyzují ideu Boha v jistém smyslu jako odpad lidského vědomí (neboli bytí pro sebe, které má původně povahu nicoty), vznikající z jeho ontologicky nutného úsilí vyplnit se bytím v sobě. Vědomí, mající povahu bytí pro sebe, „vybuchuje“ směrem k plnosti bytí v sobě, existuje mezi různými bytími v sobě, zachází s nimi, transfenomenálně je sdružuje a přitom v úzkosti touží být podobně plným a pozitivním bytím. Jediné, co však může, je takto se jimi vyplňovat a přesto sebe samo zakoušet jako ontologicky fragmentární. Má totiž odlišný ontologický status a není nikdy dokonale zvěcnitelné. Ontologické drama konfliktu obou modů bytí sledovala s krajním zjednodušením předcházející kapitola. Pointou Sartrova výkladu komplikovaného vztahu bytí pro sebe k bytí v sobě se však stává konstatování, že celé toto úsilí bytí pro sebe vyplnit se bytím v sobě lze vposledku interpretovat jako touhu člověka stát se Bohem⁹³ – to znamená dosáhnout syntézy bytí pro sebe s bytím v sobě (*causa sui*).⁹⁴ „Předmětem touhy bytí pro sebe je to bytí v sobě, jež by samo o sobě

⁹³ BN, s. 644-645, 661, 671-673, 702-704. Sartrovo vlastní vyslovení této dimenze bytí pro sebe zní například takto: „Touha je nedostatkem bytí, jak už jsme viděli. *Mírí* proto přímo k bytí, jehož se jí nedostává. Toto bytí, jak již víme, není nic jiného než ‚bytí v sobě – pro sebe‘, tedy vědomí, jež se stalo substancí, čili substance, jež se stala příčinou sebe sama, Člověk-Bůh. Bytí lidské reality není původně substancí, nýbrž prožívaným vztahem: krajními momenty tohoto vztahu je původní bytí v sobě ztuhlé ve své kontingenci a fakticitě, jehož bytostným charakteristickým rysem, že *jest*, že *existuje*, a na druhé straně bytí ‚v sobě – pro sebe‘ neboli hodnota, která *jest* jako kontingentní ideál bytí v sobě a charakterizuje se jako to, co je mimo každou kontingenci a existenci. Člověk není ani jedno, ani druhé z těchto bytí, protože o něm nelze říci, že *jest*: je tím, čím není a není, čím je; je nicováním kontingentního bytí v sobě, přičemž ono bytí sebou tohoto nicování je jeho unikání k tomu bytí v sobě, jež je příčinou sebe sama. Lidská realita je čistou snahou stát se Bohem, aniž je zde konkrétní substrát tohoto usilování, aniž je zde *nic*, které usiluje...“ (BN, s. 654-655) – „Lidská realita“: Překlad slova *Dasein* Heideggerova *Bytí a času*. V protikladu k rozšířenému mínění, že zavádějící převedení původního Heideggerova výrazu do francouzštiny jako „la réalité humaine“ znamená problematický Sartrův přínos k recepci Heideggerovy fundamentální ontologie ve Francii (úvody do filosofie H.-J. Störiga a M. Petříčka) budiž řečeno, že Sartre se tu pouze rozhodl nekomplikovat dřívější pokus o přiblížení Heideggera francouzským čtenářům, které už před Sartrem podnikl – jako první – Henry Corbin. Corbin sám je totiž původcem tohoto překladu slova „Dasein“ (1931). Srov. SEDLÁČKOVÁ, 1996, s. 207

⁹⁴ *Causa sui* tu znamená ovšem regulativní ideu, kterou je možno vnímat leda negativně, v modu antropologizované negativní teologie: Nemůže být pochopena jinak než jako to, čím *bytí pro sebe* není a nemůže nikdy reálně být. *Každé* pojmání *bytí pro sebe* jakožto dovršené identity znamená upadlost do neautenticity (*mauvaise foi*). Srov. KRISTEVA, 1997, s. 114-115. – Samotný vznik pojmu *causa sui* v dějinách filosofie je ovšem do značné míry výsledkem nedorozumění (srov. CORETH – SCHÖNDORF, 2002, s. 83).

bylo vlastním základem, tj. jež by se vztahovalo ke své fakticitě tak, jak se bytí pro sebe vztahuje ke svým motivacím.“⁹⁵

Sartre se pokouší tímto směrem vést například fenomenologický popis tělesné slasti: vědomí je inkarnováno v těle, avšak *není* tělem. V okamžiku rozkoše nebo vůbec podání se svému tělesnému stavu (například únavě) nachází touhu definovat samo sebe jako rozpuštěné v jakousi sponu mezi intimní přírodou vlastního těla a materiální svět okolo něj – tedy dospět k panteistické extázi.⁹⁶ Toto je podle Sartra pouze jeden z obzvláště explicitních postojů, na nichž lze snahu každodenního vědomí stát se *causa sui* vykázat. Podobným způsobem lze z hlediska existenciální psychoanalýzy, kterou se ve své knize Sartre pokouší ustavit a jejíž možné základy načrtává, vyložit i fenomén vlastnictví věcí, erotického svádění nebo uměleckého či dokonce každého jiného tvoření.⁹⁷

Sartre se tu však, jak sám vidí, dostává na samou mez svého existenciálního situacionismu, který je důsledkem původní kontingence bytí a nebezpečně se přibližuje postulování určitého esencialismu. Nemůže-li člověk zvolit nic jiného než být Bohem, vynořuje se tu blízkost myšlenky nad-historické a takřka metafyzicky fixovatelné podstaty člověka, jemuž je dáno existovat jakožto bytí pro sebe. „Jakkoli je *smysl* touhy nakonec projekt stát se bohem, tato touha sama není tímto smyslem nikdy *konstituována*, tato touha naopak vždycky představuje *konkrétní vynalézání* cílů, tyto cíle jsou sledovány na základě konkrétní empirické situace; samo sledování těchto cílů ustavuje prostředí jakožto *situaci*.“⁹⁸ Podobné formulace knihy naznačují, že zůstává arbitrární, jaký okrsek bytí o sobě zvolí vědomí za existenciálně naléhavý pro svou realizaci („opíjet se o samotě anebo vést celé národy je tedy jedno a totéž“⁹⁹). Touží totiž po dílčím projevu jednotlivého bytí v sobě (věci,

⁹⁵ BN, s. 644. V souvislosti s kritikou Sartrový pozice v Heideggerově *Dopise o humanismu* (1946; HEIDEGGER, 2000) jakožto převrácení metafyziky, které ovšem podstatu metafyzičnosti zachovává, dovozuje J. Sánchez: Atributy, které Sartre přiřknul bytí pro sebe, zůstávají stále teologickými větami (SÁNCHEZ, 1975, s. 81).

⁹⁶ BN, s. 689.

⁹⁷ BN, s. 636-642, 655-656. Sartre také uvádí tradiční katolický výklad archetypu Donu Juanovi jakožto svého druhu mystika či faustovského hledače, který sám v každé jednotlivé ženě hledá Boha a protože ho nenachází, zběsile se vrhá do stále nových dobrodružství. Katoličtí romanopisci podle Sartra „*de facto* oprávněně v tělesné lásce ihned spatřují její překonávání k Bohu, v Donu Juanovi *věčné neukojení* a v hříchu *prázdnost po Bohu*. Nejde o hledání abstraktna za konkrétním; vzmach k Bohu je *neméně konkrétní* než nadšení pro určitou ženu...“ (BN, s. 640)

⁹⁸ BN, s. 645.

⁹⁹ BN, s. 711. To proto, že „přivlastnit si (...) jediný předmět znamená symbolicky si přivlastnit svět.“ (BN, s. 677)

hodnotě, zvěcněném bytí pro druhého). Protože ale nikdy neuchopí totalitu bytí v sobě (neboť universum ostatně není spirituální, není duchovně stejné povahy jako vědomí, pro vědomí je „mrtvé“, nebo přesněji: kontingentní)¹⁰⁰, je tato touha po syntéze dvou modů bytí i v tomto ohledu nemožná.

Zdá se však sporné vykládat tuto touhu po ontologickém vyplnění jednoduše jako touhu *být* Bohem. Dále vedená analýza by totiž mohla znejistit, zdali se jedná o touhu *vidět* Boha, *patřit* Bohu nebo o jiný modus vztahu k Bohu než toužit být jím sám.¹⁰¹ Lze skutečně na existenciál „být Bohem“ takto neproblematicky redukovat nejen fenomén náboženské víry, ale i každý dílčí existenciální pohyb ve světě (in-der-Welt-sein)? Podobné diskutabilní závěry jsou, zdá se, zčásti dané jistou tradicí francouzské fenomenologie, která je poněkud příznačná například pro střední fázi myšlení Maurice Merleau-Pontyho a která se projevuje směřováním k absolutizaci *cogito*.¹⁰² – Katolická kritika¹⁰³ tu pak zavěští, že povaha Sartrova ateismu má silně patetickou povahu a je jí vlastní *nenávist* vědomí vůči Bohu ve stylu slavného Nietzscheovy formulace.¹⁰⁴ Sartrův ateismus tu spadá vjedno s těmi podobami moderního humanismu, které jsou schopny v prométheovském zanícení pochopit ideu Boha pouze jako omezení důstojnosti člověka, aniž by zvážili, že tím připomínají *nenávist* Raba vůči Pánovi. Ateistickému humanismu sartrovského ražení je tak ve světle intenzivní četby Nietzscheho *Genealogie morálky* v pozdější francouzské filosofii vlastní nemalá dávka *resentimentu*¹⁰⁵, rabský nedostatek aristokratismu. V Sartrově *Bytí a nicotě* žel chybí důslednější deskripce náboženského

¹⁰⁰ Srov. SÁNCHEZ, 1975, s. 55-56

¹⁰¹ Formulace J. Patočky a J. Novozámské: „Člověk tvoří božstvo, protože sám chce být Bohem a nemůže.“ (PATOČKA, 2007, s. 91; podobně NOVOZÁMSKÁ, 1998, s. 101) už znamená pouze možnou interpretaci, která se neopírá o výslovné znění Sartrova textu.

¹⁰² DESCOMBES, 1995, s. 72-73. Podobnou logiku má i Sartrova interpretace Descarta, (kap. 3. 3. této diplomové práce). Kořeny tohoto směřování poválečné francouzské fenomenologie spočívají zřejmě v radikální recepci Hegela ve Francii, stejně jako k neúspěchu odsouzené snaze zbavit čtení Hegela (starohegelovského) metafyzična a jeho teologické předpoklady antropologizovat.

¹⁰³ Srov. LEPP, 1969, s. 170-171; MARCEL, 1981, s. 76, 82-83; FUCHS, 1999, s. 45.

¹⁰⁴ „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter.“ (NIETZSCHE, 1994, s. 88)

¹⁰⁵ Nietzscheovci následujících desetiletí, jejichž čelným reprezentantem se stal vedle M. Foucaulta také G. Deleuze, obviní ze zahlcenosti *resentimentem* veškeré „klasické“ myšlení těžící z Hegelovy dialektiky. Deleuzův raný spis *Nietzsche a filosofie* (*Nietzsche et la philosophie*, 1962; čes. DELEUZE, 2004) lze číst téměř jako obžalovací spis proti sartrovcům a jejich pojetí humanismu.

prožitku, která by podobné pochybnosti mohla rozptýlit – rozvinutí ateistického motivu v pozdějším Sartrově díle je naopak spíše potvrzuje. Zároveň lze vyslovit podezření, že definice Boha jakožto dovršené syntézy bytí pro sebe s bytím v sobě vede v kontextu Sartrova výkladu k nezvládnutým panteizujícím konsekvencím.¹⁰⁶

3.1.4. Geneze ideje Boha z dramatu intersubjektivit

Vynoření se ideje Boha považuje Sartre výsostným způsobem za záležitost intersubjektivit. – Vztahy různých, autonomních bytí pro sebe samozřejmě představují privilegovaný prostor ontologické analýzy. Tato rozmanitá bytí pro sebe se vyznačují neredukovatelnou svobodou, svobodnou negací.¹⁰⁷ Dílčí vztahy různých bytí pro sebe mají dramatickou povahu: navzájem si mohou propůjčovat smysl bytí, možnost realizovat sebe sama ve vzájemné kooperaci. Zároveň a dokonce původněji jsou však odsouzeni vzájemně si své bytí odcizovat tím, že svůj existenciální projekt spojují s bytím druhého, který jim (snad) daruje bytí plnější, aniž přitom zhodnotí, že se takto stávají *objektem* projektu druhého a v tomto ohledu se zvětčují.¹⁰⁸ V celé Sartrově analýze *Mitsein* nehrají podle většiny komentátorů a kritiků příliš závažnou roli „pozitivní“ vztahy k druhým – také láska nebo přátelství mají v základě tuto alienační povahu: slabost Sartra a jeho současníků pro podobenství o Pánu a Rabu z Hegelovy *Fenomenologie ducha* je zde očividná.¹⁰⁹

¹⁰⁶ BN, s. 640, 644-645, 654-655, 671-673, 680, takřka fatálně však 689. – W. Janke ukazuje, jak hluboká neujasněnost ve způsobu, jakým Sartre zachází s termínem „bytí“, vede ke panteisticky laděným formulacím, což je jen jeden z několika problematických důsledků (JANKE, 1994, s. 138-139). Druhým by bylo nepochybně promarnění distinkce mezi „jsoucím“ a „bytím“, jak o ní hovoří Heideggerova filosofie: Sartre ve svém použití termínu „bytí“ rozmělnuje tento rozdíl, což patrně naznačuje i Patočkovo překládání titulu knihy „Jsoucno a nicota“ (PATOČKA, 2006, s. 589-594).

¹⁰⁷ Roquentin, hlavní hrdina *Nevolnosti*, k tomu říká: „Existující se objevují, dají se potkat, ale nikdy je nelze odvodit.“ (SARTRE, 2003, s. 309)

¹⁰⁸ Podle M. Matějky tu lze spatřovat důsledný opak Kantova kategorického imperativu (MATĚJKA, 1995, s. 66). – Sartrovo pojetí fenomenologie *Mitsein* ostatně téměř zlidovělo prostřednictvím jeho dramatu *S vyloučením veřejnosti* (*Huis clos*, 1944; čes. SARTRE, 1962, s. 37-77), kde se v imaginárním peklu setkávají tři zavřené bytosti, odsouzené být pospolu a vydávat se vzájemně bezvýhodnému pokusu uchopit sebe sama prostřednictvím pohledu druhého; zjišťují nakonec, že „peklo jsou ti druzí“ (tamtéž, s. 77).

¹⁰⁹ Tak i v pozdějším, marxistickém období Sartrova myšlení (*Kritika dialektického rozumu*, 1960) je jakékoliv bratrství v podmínkách třídního boje vlastně jen sekundárním projevem společného vzpurného NE proti nějaké hodnotě (lépe: odcizující quasi-hodnotě) a existenciálním využíváním druhého pro vlastní vzpurnou realizaci.

Protože jsou lidské individuální svobody v kontextu *Bytí a nicoty* zásadně kontingentní a každá z nich se zahaluje setkání s druhým do logiky vlastního existenciálního projektu, protože tu platí hobbesovské „homo homini lupus“, vyskytuje se zákonitě idea třetího spojovacího článku, který by mohl transcendovat překerní napětí mezi jednotlivými odlišnými existencemi. Děším se toho, jak o mně smýšlí druhý, naznačuje Sartrova fenomenologie, toho, že v existenciálním projektu druhého hraji roli, kterou nemohu ovlivnit, protože má svoboda tu naráží na svobodu druhého. Toužím po bytí, které by vidělo, co smýšlí druhý o mně, svědka a strážce toho, čím je mé bytí-pro-druhého v mých vlastních očích. Touto zárukou záchrany před vykrvácením mé subjektivity je právě Bůh.¹¹⁰ Takto je Bůh i zachráncem před nebezpečím, aby mi smysl mých činů unikal. To, co konám ve světě, je za daných okolností souhrou svobody a náhody. Odcizení existuje, jakkoliv jsme svobodní, říká opakovaně i Sartre v pozdějším marxistickém období, protože tu je svoboda druhého. Důsledky mého jednání uprostřed řádu *Mitsein* jsou nejasné, podobné neúspěchu, můj pohyb ve světě uprostřed konkurenčních projektů druhých značí spíše chaos než jasně strukturovaný řád.¹¹¹ Vytoužený Bůh tedy vystupuje jako někdo, kdo je schopen ustavit transcendentní syntézu kontingentních činností – a také vnitřních smýšlení – izolovaných vědomí, vytvořit formální pojem sjednocení izolovaných prožitků¹¹², to vše uvnitř jednoho a téhož imaginárního subjektu. Takové absolutno by bylo s to ustavit řád (v religiózním postoji navíc v určité míře dostupný vědomí smrtelníka) nejen mezi každodenními postoji individuí, ale zřejmě i v dimenzi Univerzální Historie.¹¹³

Zakouším-li nerozlišenou mnohost anonymních vědomí, která mě pozorují a před nimiž existenciálně nutně pociťuji stud (za svou vydanost vlastní svobody jim napospas, stud před nezvládnutelnou hroživou možností stát se jen momentem v jejich pozorování, jehož smysl nemohu ovlivnit, obrazně řečeno za svou nahotu před jejich zrakem), disponuje mě tato překerní situace podle Sartra zcela přirozeně ke konstituci *jednoho* ohniska, pod jehož ochranu se lze postavit, které svým

¹¹⁰ BN, s. 431. – Ještě v přednášce o Kierkegaardovi z roku 1964 Sartre poznamenává, že řešením paradoxního vztahu mezi niterností („subjektivní dobrodružství“) a dějinností představuje v očích křesťana skandál narození a smrti Boží, historicitu Krista (SARTRE, 1966c, s. 21).

¹¹¹ Srov. Sartrovu interpretaci Kafkova *Zámku* (BN, s. 323).

¹¹² BN, s. 340.

¹¹³ Ve stejném duchu napadá hrdinu románu *Odklad* (*Le Sursis*, 1945): „Vše dohromady vidí jen Bůh. A Bůh neexistuje.“ (SARTRE, 1947, s. 56) – Ke konstituci dimenze historičnosti *coram Deo* srov. oddíl 3.1.5 této diplomové práce.

významem převýší a sjednotí roztříštěnost *Mitsein* a svou jednak absolutní mocí, dále pak svou prostou jedností učiní stav nerozlišitelného studu před každým vědomím, s nímž se ve světě setkávám, přehlednější.¹¹⁴ Tato představa jednoho absolutního ohniska sjednocení, které mě samého učiní jenom momentem v jím řízených indukčních čarách, má také svůj vítaný negativní rub. Sartre zmiňuje – je zřejmé, že mimo jiné Baudelairovu – zkušenost satanské ambivalentní nenávisti vůči Bohu jako doklad, že i rouháním se lze pokusit o magické překonání této existenciální vydanosti studu *Mitsein* napospas.¹¹⁵ Takto by bylo možné pojmout i božskou transcendenci jako danost, jako předmět *mého* pohledu, objekt před mým subjektem. „Proto ‚působím bohu bolest‘, ‚urážím ho‘ atd.“ říká Sartre poté, kdy naznačil hermeneutiku fenoménů jako jsou černá mše či profanace hostií. „Tyto pokusy v sobě obsahují rozpor a jsou navždy odsouzeny k nezdaru, protože implikují absolutní *uznání* boha jako subjektu, který nemůže být objektem.“¹¹⁶ Takto představuje rouhání ztroskotání podobného řádu jako sadistický postoj, protože se ani v jednom z těchto postojů nemůže podařit uchopit druhý subjekt jako disponibilní objekt.¹¹⁷

3.1.5. Láska a humanismus

Nahodilost bytí pro sebe ve světě a jeho závrať z vlastní bezdůvodné svobody přivádí vědomí také k pokusu transcendovat svou „vrženost“ do světa požadavkem vzájemné *lásky* vědomí. Sartre rozlišuje lásku

¹¹⁴ BN, s. 349.

¹¹⁵ BN, s. 349-350; srov. také pozdější monografii *Baudelaire* (1947; SARTRE, 1988, s. 64-72, 108-111, 156-158, 170-177) – Obrátme na tomto místě pozornost i na věty z *Prvního sešitu o existencialismu* V. Černého: „*Katolicky* vzato, nemůže být kamenem kritického úrazu v existencialismu než sterým způsobem, ale v podstatě vždy totožně existenciální ateismus. Jinými slovy, spor sartrismu a katolicismu se redukuje na otázku Boha a poměru k němu. Tato otázka má v existencialismu ovšem své, jiné jméno: je to DRUHÝ. Je to antitetický partner jednoho každého z nás par excellence. Všechny ostatní kategorie existenciální jsou zato ze stanoviska katolicismu nevyvratitelné. Ba více, jsou katolicismu blízké: což není katolicismus, a obecněji křesťanství, náboženstvím svobody a odpovědnosti za hřích? náboženstvím hnusu z věci, tj. z těla? náboženstvím nepochopitelnosti z mystérií, tedy absurda? Náboženstvím, jež úhlavní smysl vkládá právě do *této* existence, dávajíc v jejím průběhu *mým* chováním rozhodovat o mém věčné osudu? není náboženstvím úzkosti?“ (ČERNÝ, 1992b, s. 62-63) Černého zajímavá interpretace zní ovšem příliš poeticky a není v této podobě přijatelná. Pokud se pokouší Boha pojmout prostě jako Druhého, vkládá do Sartrova ateismu více teologické ironie, než je únosné. Bůh Sartrovy filosofie neznamená Druhého *par excellence*, ale klamný fantóm humánního Druhého.

¹¹⁶ BN, s. 350. – Srov. SARTRE, 1983, s. 444.

¹¹⁷ BN, s. 470-471. Zde také interpretace sadistického motivu z Faulknerova románu *Srpnové světlo*.

jakožto extatický vztah dvou vědomí (lásku erotickou) a na druhé straně jakousi lásku kolektivní, lásku humanisty k lidstvu. Požadavek lásky, jak ukazuje Sartre, ovšem sám od sebe vyvolává požadavek Boží existence. V případě lásky intimní se fenomenologovi Sartrovi zdá, že přistižením této touhy po božství *in flagranti* může být smysl běžně užívaného výroku: „Byli jsme stvořeni jeden pro druhého.“¹¹⁸ V podobných slovech je zastřen fakt svobody volby milovaného objektu, která působí pro milovaného i milujícího nepříjemně – odkazuje totiž, jak již bylo ukázáno, na původní nahodilý výskyt existujících, na Roquentinem z *Nevolnosti* vyslovenou „nemožnost je od sebe navzájem odvodit“.¹¹⁹ Disonance skutečnosti, že lásku nelze nést ničím jiným než nezdůvodnitelnou svobodou subjektu (svoboda = možnost říci NE, ontologicky tedy netotožnost bytí pro sebe s bytím o sobě, s fakticitou, ve formulaci tradiční metafyziky: s „přírodou“) má být zastřena požadavkem existence Stvořitele, který učinil dvě nahodile se setkávající svobody už *předem* osudově určené vzájemným láskyplným spolubytím. „Bůh zde však v absolutním požadavku představuje jen přechod k hranici,“ říká Sartre.¹²⁰ Boha lze ve zkušenosti lásky nalézt jenom jako šifru pro skutečnost, která je více než já sám a kterou nemohu disponovat: „Ne já nesu svou lásku k Tobě, ale něco nesrovnatelně většího než já,“ znělo by tedy klišé lásky v Sartrově existenciální reinterpretaci. Bůh zde nevystupuje jako absolutní personální Já; nemá samostatnou hodnotu mimo formulovanou šifru lásky. Má zastřít romantickému vědomí jeho neúnosnou svobodu a překonat jí ve smyslu uposlechnutí osudové výzvy, která svobodu předchází.

Humanistova láska se v Sartrových úvahách s odcizující fikcí Boha setkává v odlišné modalitě. Pokouší se konstituovat lidstvo jako druh, jako pospolitost jednotlivých bytí, která jsou sobě navzájem ve vesmíru bytími privilegovanými. Humanismus totiž, pokud je podle Sartra důsledný, také dochází ke konstituování ideje Boha. To proto, že potřebuje takové bytí, *ve vztahu k němuž* je teprve lidstvo vztahem vzájemných, jedinečných bytí. „Snaha o uchopení lidské celistvosti musí ale předpokládat, že vedle lidstva existuje třetí, který je od něho zásadně odlišný a v jehož očích se lidstvo cele zračí jako předmět. Tento neuskutečnitelný třetí je předmětem mezního vztahu alterity.“¹²¹

¹¹⁸ BN, s. 433.

¹¹⁹ SARTRE, 2003, s. 309.

¹²⁰ BN, s. 433.

¹²¹ BN, s. 489.

Žádné jiné, méně absolutní bytí o sobě, jak se zdá ze Sartrovy analýzy, se tímto neuskutečnitelným třetím nemůže stát. Předpoklad je to dost možná sporný: Bylo by totiž možno formulovat humanismus jako vzdorovitou vzájemnou solidaritu jednotlivých bytí, definujících se primárně tím, že nejsou (pouhou) přírodou, která se vzájemně spojuje a miluje proto, že se hrozí „chladného“ vesmíru bez transcendentního smyslu a také smrti.¹²² V *Bytí a nicotě* je ovšem Sartre přesvědčen, že humanismus sám sebe nemůže důsledně pochopit jinak než ve vztahu k takové skutečnosti, která je v hierarchii bytí nekonečně nadřazená jednotlivým vztahům lidských bytí pro sebe mezi sebou a v souvislosti s ní pak teprve lze uchopit lidstvo jako druh.¹²³ Za několik let Sartre vysvětlí, že kritika humanismu z *Bytí a nicoty* i *Nevolnosti* měla za úkol zasáhnout z filosofických konceptů například pozdní, mystickou fázi myšlení A. Comta¹²⁴ – tento druh humanismu podle Sartrova úsudku končí ve fašismu.¹²⁵

Humanismus lze ovšem i v intencích Sartra období *Bytí a nicoty* chápat jako autentický za předpokladu, pokud sám sobě rozumí jako *rozpornému* směřování k nemožnému. „Charakterizuje-li se bůh jako radikální absence, pak snaha uskutečnit lidstvo jako naše začíná stále znovu a vždy končí neúspěchem. (...) Kdykoliv použijeme slova *my* v tomto [tj. humanistickém – pozn. M. F.] slova smyslu (vyjádření trpícího nebo hřešícího lidstva, abychom určili objektivní smysl dějin, považující člověka za objekt, který rozvíjí své možnosti), pouze naznačujeme určitý konkrétní prožitek, který zakoušíme v *přítomnosti* absolutního třetího, tj. boha.“¹²⁶ Bůh tedy znamená hodnotu, kterou definujeme nikoliv jako realitu, ale jako fiktivní míru toho, co my lidé

¹²² Tato poloha ateistického humanismu je patrně bohatěji rozvinuta v krásném umění než ve filosofii, například v díle G. Leopardiho a jiných titánských romantiků, zaznívá však také u Sartrova současníka A. Camuse. Sartre sám se později tohoto druhu ateistického humanismu dotkl v divadelní hře *Ďábel a Pánbůh* (*Le Diable et le Bon Dieu*, 1951; čes. SARTRE, 1962, s. 113-250), výrazně ho zpracoval zejména v postavě Hildy. Není náhodné, že se tak stalo právě v souvislosti se Sartrovým přibližováním k humanismu marxistickému.

¹²³ Upadlou podobu humanismu zesměšnil Sartre v *Nevolnosti* v postavě podivínského a roztržitého humanisty přezdívaného vypravěčem Autodidakt: ten si vázanost svého humanismu na hodnotu Nejvyšší Bytosti uvědomuje jen matně a nedaří se mu nakonec uchopit ani lidstvo, ani jednotlivého člověka. (SARTRE, 2003, s. 283-298)

¹²⁴ EH, s. 53-55.

¹²⁵ Nepochybně je to proto, že podobně založený humanismus vrcholí postojem: Lidstvo je vše, jedinec nic. Sartrovi se tehdy ani později nepodařilo zahlédnout, že stejně ničivý potenciál má kromě fašismu také ultralevicový marxisticko-leninský humanismus a odmítl Camusovu knihu esejů *Člověk revoltující* (*L'Homme révolté*, 1951; čes. CAMUS, 1995), která se spěním post-osvicenského prométheovského humanismu k totalitárním důsledkům zabývala.

¹²⁶ BN, s. 489.

nejsme: boží bytí existuje pouze v našich existenciálních projektech a je nutné k naší vlastní sebedefinici, k definici našich možností i nemožností.¹²⁷

3.1.6. Smrt

Další vynošení se idolu Boha zaznamenává Sartre při zpracovávání filosofické otázky smrti člověka. Je zajímavé, že Sartre si příliš nevšímá požadavku Boha jako garanta osobní nesmrtnosti. (Předcházející výklad by takto zachycoval Sartrovu analýzu pojmu Boha jakožto garanta smyslu pozemského života.) Sartre naznačuje, že v moderním myšlení – ani radikálně sekulárním – zatím nedošlo ke skutečné desakralizaci smrti.¹²⁸ Heidegger, Rilke a Malraux hymnicky promýšlejí autenticitu smrti a odlišení takové smrti od neautentické. Sartre na tuto hru heroizace smrti nepřistupuje a ukazuje smrt jako něco zásadně nepřivlastnitelného a nevlastního, vpadajícího do lidského života zvenčí a přeměňující bytí pro sebe definitivně na bytí-v-sobě-pro-druhé.¹²⁹ Smrt je nahodilá, její příchod neovlivnitelný a pokus „připravit se na její příchod“ sám absurdní.¹³⁰ Sartre pozorně sleduje křesťanskou praxi smrt si přivlastnit, „žít každý den jako ten, který může být poslední“.¹³¹ Boha tedy spíše než garanta nesmrtnosti subjektu¹³² pokládá Sartre ve svém fenomenologickém období za metafyzickou záruku toho, že smrt nepřijde nahodile, ale v pravý, předem určený čas, že na mě samého přece jenom čeká smrt, která má být specificky moje vlastní. Rilkovská a heideggerovská linie myšlení tak dospívá k humanistickému posvěcení této smrti: nebude totiž nadarmo.

¹²⁷ Bůh je tedy, jak říkával kdysi novokantovec H. Vaihinger, „jakoby“ (Hans Vaihinger: *Philosophie „Als ob“*, 1911). Srov. BN, s. 707: „Jako by svět, člověk, a člověk ve světě mohli realizovat jen nezdařeného Boha. Jako by se bytí v sobě a bytí pro sebe představovalo ve stavu *dezintegrace* ve vztahu k ideální syntéze.“ Tyto myšlenky však patří spíše do kontextu dalšího typu Sartrovy ateistické argumentace, založené nikoliv „fenomenologicky“, ale „metafyzicky“. Ta bude explikována v oddíle 3.1.7. této diplomové práce. Myšlenku, že neexistující Bůh představuje zároveň nutnou nebo zcela jistě inspirativní ideu (je-li ovšem výslovně uchopený jako nereálný), rozvíjel Sartre později v *Sešitech k problému morálky* (*Cahiers pour une morale*; SARTRE, 1983). Srov. kapitola 3.5. této práce.

¹²⁸ BN, s. 609-610.

¹²⁹ Srov. JANKE, 1994, s. 124.

¹³⁰ BN, s. 611-615; srov. SARTRE, 1962, s. 70-75.

¹³¹ BN, s. 611.

¹³² Škodolibý pozorovatel by tu mohl nalézat cudnost před idejí nesmrtnosti, dokonce počítání s vlastní nesmrtností tak, jak ho později sám Sartre ironizuje v románu *Slova*.

Sartre ovšem pochopil, že v tomto pojetí dochází k rozplynutí absurdního bytí pro sebe (majícího charakter „Nevolnosti“) v důstojném a nezměnitelném bytí v sobě – a to má podobná heroická interpretace smrti společné i s interpretací křesťanskou.¹³³ Oproti tomu Sartre navrhuje smrt chápat jako proměnu bytí v sobě pro sebe v bytí pro druhé. Při vědomí skutečnosti, že bytí samo má charakter kontingence, je smrt absurdní, bytostně neheroická a pokus syntetizovat život a smrt pomocí předpokladu Boha má povahu neupřímnosti (*mauvaise foi*).¹³⁴

3.1.7. Ateismus v *Bytí a nicotě* z hlediska metafyziky

Přijmeme-li jako relevantní už zmíněnou Sartrovu poznámku o vztahu metafyziky a ontologie, který se podobá blízkosti historie a sociologie¹³⁵, můžeme konstatovat, že dosavadní výklad tématu Boha v *Bytí a nicotě* by patřil zejména do regionu ontologického. Zachycuje totiž touhu vědomí po Bohu jako produkt – zřejmě falešný – vztahu bytí pro sebe ke své situovanosti do kontingentního světa. Svět jako plnost dovršených bytí o sobě usvědčuje toto vědomí (bytí pro sebe) z neřešitelné ontologické nedostatečnosti. Pro vědomí se tak nabízí hypotéza Boha jako možnost překonání překérního faktu, že „člověk sám sebe nestvořil“¹³⁶, že je ovšem zároveň vydaný do světa jakožto totální svoboda a za sebe (svůj existenciální projekt) je také odpovědný. Chiméra Boha se podle Sartra nabízí jako idea smíření bytí pro sebe s tím, co je mimo ně, co se vymyká zmocnění vědomím jinak než v dílčích a okamžikových epizodách, totiž s bytím v sobě.

„Metafyzická“ dimenze Sartrova ontologického pokusu o uchopení problematiky Boha se přibližuje k pochopení vztahu člověka ke konceptu Boha z jiné strany. Z metafyzického hlediska nespočívá vznik ideje Boha v sebereflexi bytí pro sebe, jejímž momentem se konstituce Boha stává. Problémem v metafyzickém řádu tázání je totiž sama geneze bytí pro sebe z bytí v sobě.¹³⁷

¹³³ BN, s. 616.

¹³⁴ Srov. PATTE, 1964, s. 47-48.

¹³⁵ BN, s. 703.

¹³⁶ EH, s. 24.

¹³⁷ Podle Sáncheze jde v *Bytí a nicotě* o jednotu, jejíž jsou subjekt a objekt jen momenty (!), o původní jednotu, která se projevuje jako „Zweiheit“. Tento celek je podle Sáncheze možné definovat terminologií samotného Sartra jako „in-der-Welt-sein des Pour-soi“ (SÁNCHEZ, 1975, s. 76). Určitým sporným aspektem Sánchezovy interpretace je ovšem snaha chápat *Bytí a nicotu* a *Kritiku dialektického rozumu* jako texty v co největší míře filosoficky korelativní.

Ve stejné době, kdy vzniká *Bytí a nicota*, píše Martin Heidegger filosoficko-poetický text, nazvaný *Geschichte des Seyns* (1940). Stejným způsobem by také Sartre mohl pojmenovat poslední stránky svého spisu: znamenají jakýsi dodatečný pokus o vypracování otázky „proč zde vůbec *jest* bytí?“¹³⁸, ve speciálním kontextu fenomenologické ontologie pak zejména otázky, proč v bytí existuje ontologická „trhlina“.¹³⁹ Touto trhlinou je rozštěp bytí na bytí v sobě a bytí pro sebe, které má původně charakter nicoty, teprve průběžně ontologicky vyplňované. Regiony bytí nelze převést jeden na druhý a vynoření se bytí v této dvojí podobě tak zůstává záhadným skandálem (Sartre hovoří o „absolutní události“¹⁴⁰).

Ohledně bytí v sobě se podle Sartra dokonce ani nelze tázat po jeho původu a důvodu: „Bytí je, bez důvodu, příčiny a nutnosti.“¹⁴¹ Sartre – v Bergsonových a Feuerbachových stopách – odmítá položit otázku, proč existuje spíše něco než nic; každé „proč“ je totiž možné jedině ve sféře bytí pro sebe, které o důvodové založení usiluje. Geneticky vzato, „všechna „proč“ jsou pozdější než samo bytí, které předpokládají“.¹⁴² Naskytá se ovšem možnost, že vstup bytí pro sebe na scénu bytí v sobě představuje událost, která by byla ustavená samým bytím v sobě: to by v takovém případě samo generovalo nicotnou „trhlinu“ v sobě, *skrze* kterou by mohlo založit sebe samotné.¹⁴³ Z hlediska předcházejících sedmi set stran výkladu však zní podobná úvaha v kontextu fenomenologické ontologie zcela nelegitimně: nelze přesvědčivě předvést, proč a jak by pole absolutní, v sobě spočívající a bezprozporné identity, kterým je bytí v sobě, do sebe vložilo ontologickou „trhlinu“, nulový distanční bod nicoty (to znamená bytí pro sebe, z ontologicky nicotného původu postupně bytím se *stávajíjící*, avšak v tomto úsilí nedovršené a nezdařené), který je s to rozvinout všechny popsané

¹³⁸ BN, s. 703. Otázka však vzápětí zbavuje legitimacy samu sebe, protože podle Sartra „všechna „proč“ jsou pozdější než samo bytí, které předpokládají“ (tamtéž) a všechna „proč“ lze ostatně klást jen v řádu „bytí pro sebe“ (srov. BN, s. 32-34).

¹³⁹ BN, s. 701: „Někteří popularizátoři ilustrují zákon zachování energie zábavným obrazem: kdyby se stalo, že by jediný z atomů vesmíru byl zničen, výsledkem by byla katastrofa, jež by zachvátila celý kosmos, a to by byl konec Země a slunečního systému. Tento obraz můžeme použít: bytí pro sebe se jeví jako nepatrné nicování, které má původ uvnitř Bytí; toto nicování stačí, aby otráslo celým bytím v sobě. Tímto ořesením je svět.“

¹⁴⁰ BN, s. 703, 705.

¹⁴¹ BN, s. 703. – „Věta o důvodu (nihil est sine ratione) má význam jen uvnitř bytí pro sebe. Ono je prapůvodem veškerého zdůvodňování.“ (HASENHÜTTL, 1972, s. 69)

¹⁴² BN, s. 703.

¹⁴³ „Kdyby bytí v sobě mělo založit sebe sama, mohlo by se o to pokusit, jedině kdyby ze sebe učinilo vědomí, a to znamená, že pojem *causa sui* nese s sebou pojem přítomnosti u sebe sama, neboli dekompresi nicujícího bytí.“ (BN, s. 704); srov též s. 707. – „Na tom záleží, jestli je bytí pro sebe v přírodě *creatio ex nihilo* anebo *creatio continua*.“ (SÁNCHEZ, 1975, s. 65)

modifikace vzpurného nicování, aniž by zároveň bylo možné cokoliv říci o teleologickém spění tohoto pohybu.

Jinak řečeno, je nemožné vysvětlit, jak vědomí povstalo z přírody. Slovy V. Descomba, řešení této aporie by naznačovalo vypracování jakéhosi panteistického mýtu, v jehož platnost však sám Sartre nevěří.¹⁴⁴ Ještě o patnáct či dvacet let později se bude k této otázce Sartre vyjadřovat hegelíánským a marxistickým jazykem při příležitosti diskuse o možnosti vypracování dialektiky přírody v Engelsových stopách, která by takto lidskou existenci chápala jenom jako (privilegovaný?) moment kosmicko-dějinného procesu.¹⁴⁵ Sartre tuto formu dialektiky v souladu se svou minulostí fenomenologa a existencialisty principiálně odmítal, přesto možnost přijetí hypotézy dialektiky přírody občas kupodivu nadhazuje – a to v marxistické *Kritice dialektického rozumu*¹⁴⁶ stejně jako už zde v *Bytí a nicotě*.¹⁴⁷ Potud lze říci, že se Sartre téměř dotýká i teistické možnosti, aniž jí výslovně učiní problémem: Bůh ozvláštňuje stvořenou přírodu stvořením člověka jakožto svobodné *antifysis*, jehož svoboda (včetně svobody vzpoury proti Bohu a jeho Stvoření) je odleskem spíše Boha než přírodního bytí v sobě. Ruští existencialisté z Paříže (L. Šestov, N. A. Berďajev) nakonec netvrdili nic jiného. V souladu s výše už vyslovenou podobou humanismu, která přijímá vlastní neuzavřenost a ztroskotání nikoliv jako antitezi, která by se mohla stát momentem syntézy, ale jako poslední slovo k definici situace člověka, se ovšem Sartre rozhoduje pro jinou cestu. Ta se v něčem podobá Descartovu požadavku prozatímní morálky: „Jako by svět, člověk, a člověk ve světě mohli realizovat jen nezdařeného Boha. (...) Ne proto, že by integrace někdy *nastala*, ale právě naopak proto, že se stále

¹⁴⁴ DESCOMBES, 1995, s. 61. – Podle G. Vareta by „Sartrova ontologie znamenala právě ten podnik ontologického ztroskotání, jaký vyznačuje *Kritiku čistého rozumu* nebo [Humovo – pozn. M. F.] *Pojednání o lidské přirozenosti*.“ (VARET, 1948, s. 126)

¹⁴⁵ V protikladu k ortodoxním marxistům okolo R. Garaudyho Sartre opakovaně prohlašoval, že dialektika existuje pouze v dějinách jako inherentní vlastnost mezilidského *Mitsein*, ne však v přírodě; přírodu z tohoto důvodu zároveň nelze chápat v dimenzi historičnosti. Srov. polemiku „sartrovců“ a „garaudyovců“ na toto téma: SARTRE, 1966a (Sartrovo stanovisko s. 17-40, 89-91). Dále SARTRE, 1993, s. 271; THIEL, 1987, s. 272-283; PATOČKA, 2006, s. 587-589).

¹⁴⁶ Srov. SARTRE, 1967b, s. 30-31.

¹⁴⁷ SARTRE, 1983, s. 34-35; BN, s. 705: „Metafyzice přísluší rozhodnout zejména to, jestli pohyb je nebo není prvním *pokusem* bytí v sobě založit sebe sama a jaké jsou vztahy pohybu – jakožto *choroby bytí* k bytí pro sebe jako choroby, mnohem hlubší, dosahující až k nicování.“

naznačuje, ale vždy je nemožná.¹⁴⁸ Potud bude existencialismus přece jenom humanismus.

3.1.8. Ateismus v *Bytí a nicotě* – shrnutí

Je třeba s jistou lítostí připustit, že Sartre v *Bytí a nicotě* hovoří o Bohu vždycky jen mimochodem, dotýká se ateistického tématu spíše letmo a tehdy, když vlastně hovoří o něčem jiném. S konzistentní analýzou pojmu Bůh se na sedmi set stranách *Bytí a nicoty* nelze setkat a proto o ní lze diskutovat jenom s velkými obtížemi.¹⁴⁹ Jen o málo lépe dopadá v knize popis „techniky“, pomocí které si vědomí konstituuje Boha, aby ho pak umístilo mimo sebe a definovalo se pak samo závislostí na vlastním stvoření. Sartrův ateismus období *Bytí a nicoty* není k dispozici jako souvislé pojednání nemožnosti přijmout autenticitu vztahu člověka k personálnímu nadlidskému Já. Jeho logiku je třeba uchopit z izolovaných vyjádření a latentních prvků tohoto obsáhlého „pokusu o fenomenologickou ontologii“.

Bytí pro sebe existuje způsobem, že se ontologicky vzato „sytí“ bytím v sobě, existenciálně na něm cizopasí. Jeho pohyb od vyplňování vlastní původní nicoty k participaci na plnosti bytí Sartre vykládá jako nemožný, nezdařený, avšak zároveň nevyhnutelný pokus stát se syntézou původní nicotnosti neboli svobody s pevností bytí (to jest věcností), být pohybem dosahování i finalitou dosažení *zároveň*, sebou o nic méně než svým stvořením – zkrátka příčinou sebe sama, *causa sui*.¹⁵⁰ Sartre lpí

¹⁴⁸ BN, s. 707. – K údajné vnitřní spornosti ideje Boha: BN, s. 341-342, 362-363. „Žádné vědomí, byť i to bylo vědomí boha, nedokáže ‚uvidět rub‘, tj. nedokáže postihnout totalitu jako takovou. Je-li Bůh vědomím, tvoří integrující část totality. Je-li však svou povahou bytím *mimo a nad vědomím*, tedy bytím v sobě, jež je základem sobě samému, pak se mu totalita může jevit jen jako *objekt*, takže by mu chyběl vnitřní rozklad jakožto subjektivní úsilí opětovného uchopení sebe sama nebo *subjektu*. Z toho plyne, že *není* konkrétním subjektem a totalitu může jen zakoušet, nikoli poznávat. Jakékoli stanovisko k totalitě je tedy nepochopitelné: totalita nemá ‚vnějšek‘ a sama otázka po smyslu jejího ‚rubu‘ ztrácí jakýkoli význam. Zde už nelze jít dál.“ (Tamtéž, s. 362-363) Sartrova spekulace zde konzervuje antropomorfní předsudky.

¹⁴⁹ R. Jolivet konstatuje u Sartra – s přednostním ohledem na *Bytí a nicotu* – přímo pohrdání racionálními důkazy existence Boží a racionální teologickou diskusí. (JOLIVET, 1965, s. 55)

¹⁵⁰ Husserlova studentka a asistentka, později členka řádu bosých karmelitánek Edita Steinová (sv. Terezie Benedikta od Kříže, 1891-1942) interpretuje téma intencionality a její vztah k ideji Boha způsobem, který je zcela protikladný Sartrovu. „Z faktu, že subjektivita se vyznačuje uplýváním, tj. vždy toliko potencialitou, nehotovostí a neúplností, nutně plyne, že odkazuje k něčemu, co je aktuální, hotové a úplně, že tedy odkazuje k ideji čistého bytí. ‚Já nejsem všechno – to je hlavní zážitek, jež neustále jako konečně bytosti pociťujeme, a tento zážitek je nutně zdrojem porozumění tomu, že musí existovat něco, co nás přesahuje, co je tedy ne-konečné, věčné a dokonalé.““

až s jistou umanutostí na charakteristice božského jako „causa sui“ – charakterizace přinejmenším z historického hlediska pochybné. Přetížení role zmíněné formulace k vystižení ontologické situace Boha i člověka je pak následně zakomponováno do popisu bytí pro sebe jako možnosti nedokonale opanovat své volby *dilčích* bytí, majících za cíl původně nicotné bytí pro sebe ontologicky vyplnit, aby se ukázalo: bytí pro sebe může s nehybným a hutným bytím o sobě splynout vždycky buď příliš mnoho (a tedy přijít o svou negativitu/svobodu ve jménu matného, nezdařeného ztotožnění a tedy odcizení) anebo příliš málo (tedy zůstat nepoužitou a neangažovanou svobodou a nechat si tudíž bytnost bytí uniknout do nepřekonatelné vzdálenosti až ireality).¹⁵¹ To, že se člověku nechce nést svobodu a opuštěnost existence a vymýšlí proto nadlidského garanta své esence¹⁵², se za těchto okolností stává spíše dodatečnou etickou konsekvencí původní ontologické danosti.

Zužitkování ateistických motivů *Bytí a nicoty* v Sartrově pozdějšímu vývoji (který se ubíral v zásadě mladohegelovským a marxistickým směrem) nebylo provedeno důsledně. Sartre se v období svého projektu začlenění existencialismu do marxismu (po roce 1950) k ateistickým postulátům *Bytí a nicoty* v explicitní podobě prakticky nevrací a ve svém „marxistickém“ období zároveň až na několik minimálních náznaků¹⁵³ pomíjí úkol přispět ke zdůvodnění apriorního odmítání relevance fenoménu náboženství ze strany marxistů. Je ovšem zřejmé, že to, co v *Bytí a nicotě* o problematice náboženství naznačil, může za jistých okolností hluboce souznít s marxistickou kritikou religiozity. Téma odcizení, náboženská víra jakožto „falešné vědomí“, vztah k ideji Boha jako důsledek disonancí povýtce společensko-historických – všechny uvedené momenty antireligiózních postojů marxistického humanismu by bylo možné podpořit také čtením *Bytí a nicoty*. Na druhou stranu schází ateismu *Bytí a nicoty* stejně jako marxizujícímu Sartrovi padesátých a šedesátých let autentický historický optimismus. Přijmeme-li totiž postuláty Sartrovy filosofie, nelze doufat, že by unikání člověka

BLECHA, 1996, s. 59. (Vložený citát pochází z knihy E. Stein: *Endliches und ewiges Sein*. Louvain – Freiburg, 1950, s. 36-37.)

¹⁵¹ Srov. Sartrovu románovou tvorbu, v případě druhého modu ontologického nezdaru zvláště postavy Mathieua Delarue z *Věku rozumu* (*L'Âge de raison*, 1945), dále pak Roquentina a zvláště herečky Anny z *Nevolnosti* (SARTRE, 2003)

¹⁵² Takto Sartre zdůvodňuje ateistický projekt přednášky *Existencialismus je humanismus*. – Ve své pozdější esejistice se Sartre podivuhodně přibližuje pozici L. Feuerbacha, když ukazuje, jak je konstrukce ideje Boha dalekosáhle závislá na společenském bytí člověka: „Pro bílého technika (jinak než pro černocho) je Bůh především inženýr, Jupiter.“ (Cit. HASENHÜTTL, 1972, s. 47)

¹⁵³ To platí zejména na úrovni teoretického výkladu. Je však třeba zároveň přihlédnout k divadelní hře *Ďábel a Pánbůh*.

k transcendenci znamenalo dočasnou dějinnou deformaci, která v beztřídní společnosti vymizí. Naopak: má-li se to s lidskou fakticitou tak, jak říká Sartre, je zřejmé, že idea Boha, přestože prý nemožná a zbavená pravdivostní hodnoty, bude člověka provázet dějinami vždy, stále a neodvolatelně jako stín.¹⁵⁴ Je totiž nutným korelátem pro specifický způsob bytí vědomí jakožto bytí pro sebe nicující bytí v sobě, potud pak výrazem překérní situace člověka, který je „odsouzen ke svobodě“.¹⁵⁵ Smrtná svoboda, která je osudem člověka, tak znamená vydanost touze, kterou není možné naplnit.¹⁵⁶

3.2. *Existencialismus je humanismus*

Sartre přednášku *Existencialismus je humanismus* pronesl v říjnu 1945 v pařížském Clubu Maintenant ve chvíli, kdy se existencialismus stával v poválečné Evropě populárním a módním. Tím spíše však nabízel příčinu k nejednomu nedorozumění. Je pozoruhodné, že Sartre ještě několik měsíců před svou přednáškou toto slovo jako označení svého myšlení odmítá: „Existencialismus? Nevím, co to je. Má filosofie je filosofií existence.“¹⁵⁷ Při svém smyslu pro sebepropagaci se však zanedlouho rozhodl módní označení existencialismus akceptovat, aby se zároveň výslovně přihlásil k existencialismu ateistickému.

Přednáška tedy byla proslovena za přítomnosti posluchačů, pro něž existencialistická témata naprosto neznamenal novinku. Stala se příležitostí rozptýlit nedorozumění a vulgarizace a vyrovnat se s různými kritikami tohoto směru. Když pomíneme indiferentní hrůzu části veřejnosti z hořkosti, beznaděje a melancholie existencialismu („Například podle katolické kritičky slečny Mercierové jsme [my = existencialisté; pozn. M. F.] zapomněli na úsměv dítěte,“¹⁵⁸ říká

¹⁵⁴ „Idea Boha se bude vynořovat s každým *pour-soi*.“ (SÁNCHEZ, 1975, s. 82)

¹⁵⁵ EH, s. 24.

¹⁵⁶ BN, s. 711. – „Každá lidská realita je přímým projektem proměny svého bytí pro sebe v bytí v sobě. Každá lidská realita je vášní, neboť chce ztratit sebe samu, aby založila bytí, a zároveň ustavila bytí v sobě, které by uniklo kontingenci, protože by bylo svým vlastním základem, protože by bylo *ens causa sui*, které náboženství nazývají Bohem. Lidská vášeň je tedy opačná než Kristova, neboť člověk se ztrácí jakožto člověk proto, aby se zrodil Bůh. Idea Boha je však vnitřně sporná, a proto se sobě samým ztrácíme zbytečně. Člověk je marnou vášní, zbytečným utrpením.“ (BN, s. 697)

¹⁵⁷ HAYMAN, 1988, s. 350 cituje nepřesně. Srov. BEAUVOIR, 1963, s. 50: „Ma philosophie est une philosophie de l'existence; l'existencialisme, je ne sais pas ce que c'est.“

¹⁵⁸ EH, s. 9.

Sartre), je potřeba se podle Sartra vyrovnat zejména s dvěma typy opozice proti této filosofii. První z nich je kritika marxistická, druhou katolická. Jak se ukazuje, obě tyto kritiky společně poukazují na neslučitelnost existencialismu s odpovídajícím etickým jednáním. Podle marxistů či komunistů (Sartre zde tato označení používá takřka zaměnitelně) se existencialismus vyznačuje nedůvěrou v lidskou aktivitu jako takovou, není s to ani nalézt důvody, proč vůbec jednat, ani směr konkrétního jednání – končí proto údajně v asociální kontemplaci. Také křesťané (anebo katolíci; tato dvě označení Sartre opět užívá promiskuitně) namítají Sartrovi, že popřením reality Boha a jeho přikázání zakládá svět, ve kterém „si bude moci každý dělat co chce, a kdy nebude schopen odsoudit ze svého hlediska názory a skutky jiných lidí“.¹⁵⁹

3.2.1. Existence člověka předchází jeho esenci

Existencialismus Sartre definuje jako filosofii, která v protikladu k naprosté většině dřívějších filosofických směrů říká, že existence (člověka) předchází esenci.¹⁶⁰ Co tedy v Sartrově podání znamená tato teze, na které se údajně shodují ateisté křesťanští i bezvěrečtí?

Ve skutečnosti se tu vyhláší radikální svoboda člověka, se změněnými a prométheovštějšími akcenty, než tomu je v Sartrově dřívějším díle filosofickém i literárním. U všech ostatních jsoucna s výjimkou člověka naopak předchází esence (podstata) existenci.¹⁶¹ Původně aristotelské vymezení jsoucna však podle Sartrova názoru nedostatečně rozlišuje mezi masívní povahou věcí¹⁶² a specifickou povahou existence člověka. Člověk byl po staletí chápán jako něco, co je stvořeno podobným způsobem, jako je stvořena věc. Podle jakéhosi konceptu, formy či esence ho stvořil nějaký „nejvyšší řemeslník“.¹⁶³ Bůh

¹⁵⁹ EH, s. 10.

¹⁶⁰ EH, s. 13.

¹⁶¹ „Když uvažujeme o nějakém vyrobeném předmětu, například noži na papír, pak tento předmět byl vyroben řemeslníkem, kterého inspiroval určitý koncept; odvolával se na koncept nože na papír stejně jako na nějakou danou výrobní techniku, jež je součástí konceptu a která je vlastně jakýmsi návodem. Nůž na papír je tedy současně předmětem, jenž je vyráběn určitým způsobem a který je na druhé straně jednoznačně užitečný a nelze předpokládat, že by někdo vyráběl nůž na papír, aniž by si byl vědom toho, k čemu bude tento předmět sloužit.“ (EH, s. 13-14)

¹⁶² Vzpomeňme na absolutní identitu se sebou, která náleží bytí v sobě (BN, s. 34).

¹⁶³ EH, s. 14.

stvořil člověka, jako například hrnčír uhnětl džbán z hlíny. Tím je určeno postavení člověka v božském řádu. V tradičním náboženském obrazu světa tak zajisté lidská esence předchází jednotlivou lidskou existenci. Konkrétní smrtelný člověk znamená jenom zvláštní exemplář předem daného konceptu člověčenství.¹⁶⁴ Ateističtí francouzští filosofové 18. století v této otázce podle Sartra nepostupovali důsledně – také pro ně je člověk jsoucnem, který se v ničem ontologicky neodlišuje od způsobu bytí neživé věci nebo přírody. I podle těchto osvícenských publicistů je člověk předem nějak udělán a determinován, i když ne přímo osobním Bohem. Francouzští rokokoví materialisté, jak ukazuje Sartre, nedomysleli otázku lidské svobody do konce.

Za předpokladu, že Bůh neexistuje, se to ovšem má podle Sartra s lidskou situovaností takto: Člověk se nějak objevuje ve světě, bez božího nebo jiného předurčení, to znamená bezdůvodně. Musí si teprve své zdůvodňující určení sám stanovit. Až tehdy, když svůj smysl takto vynaleze, získává jeho předem nezdůvodnitelná existence nějakou jím samým vytvořenou esenci. Člověk se stane tím, čím se sám učiní.

Myslitelé, kteří počítali s lidskou svobodou, to znamená také odpovědností za dobré i zlé činy člověka, chápali v období středověku i novověku tuto svobodu především jako vlastnost vůle.¹⁶⁵ Člověk disponuje vůlí a té je dána svoboda, možnost bez determinace určovat motivy svého jednání – člověk tedy může volit. Kromě této svobodné vůle ovšem k člověku patří také tělo a žádostivosti, které svobodnou vůlí člověka omezují a komplikují. Úkolem člověka tedy v těchto etických koncepcích bude podrobit svou přirozenost svobodné vůli, ukázat jí a zvládnout. Sartrovo pojetí je v tomto ohledu dynamičtější a také radikálnější.¹⁶⁶ Svobodu Sartre nechápe jako vlohu člověka, která by byla buď používána a bystřena, nebo ležela nepoužívána, ale potenciálně k dispozici. Svoboda v první řadě znamená základní určení člověka tak, jak bylo Sartrem definováno už v *Bytí a nicotě* a vyplývá právě z nedostatku jakéhokoliv jiného určení, v Sartrově pojetí především z neexistence či nepřítomnosti Boží.¹⁶⁷ Sartre se ve své přednášce

¹⁶⁴ Srov. BN, s. 616: „Leibniz tvrdí, že jsme svobodní, protože všechny naše činy plynou z naší esence. Stačí však poukázat na to, že jsme si svou esenci sami nezvolili, abychom pochopili, že tato svoboda je v konkrétních podrobnostech jen pláštíkem naprosté služebnosti: vždyť Bůh zvolil Adamovu esenci.“

¹⁶⁵ Srov. JANKE, 1994, s. 130.

¹⁶⁶ K otázce vztahu Sartrovy filosofie svobody k novověké filosofické tradici HORÁK, 1997, zvláště s. 54-56, 59-61.

¹⁶⁷ „Sartre (...) vyhlásil absolutní svobodu ve jménu nicoty.“ (PREISNER, 2004, s. 914)

vícekrát odvolává na Dostojevského znepokojený výrok: „Jestliže Bůh není, pak je vše dovoleno.“¹⁶⁸ Tomu Sartre přitakává a učí své posluchače chápat tato slova jako optimistický příslib. – Toto je prozatím negativní vymezení svobody, vyplývá z jeho nahodilého postavení v kosmu. Jak Sartre vysvětluje pomocí působivého paradoxu, člověk je „odsouzen ke svobodě“.¹⁶⁹ Pak je ale třeba, aby bez božího přispění nějaké své určení sám vynalezl, stvořil. Toto vynalezení svého životního smyslu a jeho uskutečňování Sartre v souladu s terminologií a systematickou *Bytí a nicoty* nazývá *projekt*: podtrhuje tím dynamickou složku sebevynalézání lidské esence, skutečnost, že člověk znamená uskutečňování něčeho, co předem dáno není, ale bytostně patří budoucnosti. Lidská existence tedy znamená svobodné stanovení projektu a pak uskutečňování tohoto projektu vlastním úsilím člověka. V Sartrově učení se potvrzuje tradiční mravní rozměr svobody, to, že je v silách člověka stát se darebákem nebo ctnostným.

V této stati ovšem není možné zabývat se existencialistickou etikou, která *de facto* tvoří nejdůležitější téma Sartrovy přednášky a takto se stává nejenom popularizací postulátů *Bytí a nicoty*¹⁷⁰, ale také ústrojným navázáním tam, kde se *Bytí a nicota* prozatím odmlčela.¹⁷¹ Hleďme si tématu Boha a ateistických souvislostí. Člověk je tedy podle Sartra definován svobodou, je bytostně svoboda. Tato svoboda je však více než zbavenost politických a společenských útlaků – svoboda existencialistů znamená veličinu dalekosáhle metapolitickou. Sartre však jde také za horizont klasiků svobody lidské vůle, jakým byl třeba Descartes ve svém antropologickém pojednání pro královnu Kristinu. Svoboda člověka má podle Sartra co dělat právě s boží neexistencí, jak opakovaně v průběhu přednášky zdůrazňuje. Člověk sebe sama nachází vyloučeného z řádu (ráje?) pouhých věcí – už empiricky, tím, že nemůže

¹⁶⁸ EH, s. 23. Věta je původně vyslovena inženýrem Kirilovem v Dostojevského románu *Běsi*. – V dřívější fázi svého myšlení (1940), poznamenané kontextem *Nevolnosti*, ovšem Sartre tvrzení Kirilova výslovně považuje za omyl. Říká tehdy, že morálka je výhradně záležitostí lidí, týká se lidí „mezi sebou“ a Bůh do ní nemá co „strkat nos“ (SARTRE, 1987, s. 154). Tato rezervovanost vůči Bohu se blíží známému Sartrovu bonmotu z téže doby: „Bůh není umělcem – pan Mauriac rovněž ne.“ (J.-P. Sartre: *Francois Mauriac a svoboda /F. Mauriac et la liberté*, 1939/, cit. HORÁK, 1997, s. 69)

¹⁶⁹ EH, s. 24.

¹⁷⁰ Srov. EH, s. 60-63.

¹⁷¹ V posledních větách *Bytí a nicoty* Sartre slibuje napsat další knihu, která uchopí závěry *Bytí a nicoty* a bude je dále rozpracovávat. Tato kniha nebyla nikdy napsána, také proto, že se Sartre svým angažováním v „konkrétnu“ od fenomenologické analýzy nadobro odvrátil (srov. DESCOMBES, 1995, s. 46). V jistém smyslu však je možné chápat jako pokračování *Bytí a nicoty* jednak za života nevydané Sartrovy *Sešity k problému morálky* (SARTRE, 1983), tak i celou poválečnou Sartrovu diskusi s marxismem (srov. EM, s. 29).

popřít, v jak zásadní míře se jeho osud vytváří vlastním svobodným rozhodováním. Protože však není Boha, není možná syntéza člověka a věci do sjednocujícího Řádu a nic vyššího než člověk tudíž není přítomné. Zasazenost člověka do přírody Sartre nepopírá, jak mají za to některé ukvapené kritiky¹⁷², ale přesto pouto člověka s přírodou klade metafyzicky vzato do jakési šedé zóny, reflexí málo prosvětlené: tolik je jasné, že spjatost s přírodou tvoří pozadí lidského života, určuje lidské jednání materiálně, ne však formálně (ontologicky). Sartre po roce 1945 opustil fenomenologickou terminologii analýzy struktury vědomí z *Bytí a nicoty* – ne příležitostně, jak by se zprvu mohlo zdát, ale napořád. Bez zakotvení ve fenomenologii však zůstává nezřetelná jak povaha lidské spjatosti s přírodou i možnost její transcendence, ale také (sice zřejmě fenomenologicky málo legitimní, protože nebezpečně blízká anti-fenomenologickému dogmatismu) možnost vykázat boží neexistenci či nepřítomnost na poli vědomí byt' alespoň na podobné úrovni, jakou se vyznačují ateizující pasáže z *Bytí a nicoty*. Patos boží neexistence se takto stává sice fundamentem Sartrovy přednášky – slova „bůh neexistuje“ tu Sartre opakuje mnohokrát – ale vždycky v roli quasi-samozřejmého předpokladu, který sám už téměř nikde v přednášce není dále analyzován a vysvětlován. Jak ještě za chvíli uvidíme, přes veškerou váhu, který Sartre tomuto ateistickému fundamentu přikládá, je nakonec s to přijmout i možnost jeho zpochybnění.

Vystoupení z fenomenologických souvislostí a sázka na *patos* boží neexistence nakonec logicky vede ke zpochybnění „antihumanismu“¹⁷³ *Bytí a nicoty* a naopak protikladnému vyzdvihnutí humanismu. Máme tak možná co do činění s jakousi dekapitovanou formou Pico della Mirandolovy fascinující apologie lidské důstojnosti.¹⁷⁴ Sartrovi

¹⁷² Např. MIŠKOVSKÁ, 1948, s. 48-49, marxista P. Naville (EH, s. 68-72), ale na vyšší myšlenkové úrovni také M. Merleau-Ponty. Ten Sartrovi vytýká, že jeho vyhrocený dualismus bytí v sobě a bytí pro sebe postrádá cit pro „meziprostor“. Dějiny mají podle Merleau-Pontyho charakter právě takového meziprostoru. Srov. MERLEAU-PONTY, 1974, s. 238-244.

¹⁷³ „Antihumanismem“ raného Sartrova myšlení (*Nevolnost, Bytí a nicota*, fenomenologické studie ze třicátých let) v protikladu se Sartrovou pozdější konverzí k humanismu operuje B.-H. Lévy (LÉVY, 2003). Chce tím naznačit, že Sartre anticipuje kritiku humanismu u strukturalistů šedesátých let, zejména L. Althussera. Podobné pojetí lze objevit i jinde (BENVENUTO, 1991, s. 26; RENAUT, 1993, s. 156-158).

¹⁷⁴ „Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: „Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitur, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut

chybí Bůh, který by propůjčoval člověku jeho velikost, nicméně člověk jako jediné jsoucno obdařené svobodou tuto důstojnost fakticky má a ve své svobodě ční nad přírodou i nad nebezpečím zvěcnění.¹⁷⁵ V plíživém protikladu, který jen na první pohled vypadá pouze jako jiný aspekt pojetí z dřívějšího Sartrova husserlovského období, není člověk definován svou nedostatečností¹⁷⁶, ale naopak je svou svobodou jakožto možností *transcendence* věcnosti ostatních jsoucnen nadřazen.¹⁷⁷ Jeho svoboda spočívá v tom, že svou esenci vynalézá, modeluje a případnou konverzí (tj. privilegovaným činem) může své esence zásadním způsobem měnit.¹⁷⁸

circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fitor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.“ PICO DELLA MIRANDOLA, 2005, s. 56. (Kurzívou proložil M. F.)

¹⁷⁵ Nepřestávejme mít na paměti Heideggerovu kritiku humanismu, kterou ostatně Heidegger vyslovuje právě v souvislosti se Sartrem. (HEIDEGGER, 2000)

¹⁷⁶ V přednášce *Existencialismus je humanismus* tento posun zdánlivě vyvažují některé formulace, popisující stav původní privace esence člověka, to znamená *negativity* lidského bytí (EH, s. 15-16). Protikladných důrazů tu však zůstává nesrovnatelně více.

¹⁷⁷ EH, s. 55. Srov. HEIDEGGER, 1996, s. 67

¹⁷⁸ „Jediným dogmatem je přitakání (affirmation) lidské svobodě,“ píše Sartre v článku „Le Processus historique“, *La Gazette de Lausanne*, 8. 2. 1947 (cit. CONTAT – RYBALKO, 1970, s. 678). Ještě daleko později se Sartre ve *Slovech* vyznává ze svého zaujetí momentem radikální konverze, kdy člověk v okamžiku popře a změní celou předcházející víru a minulost (SARTRE, 1965, s. 112-115). – Srov. SARTRE, 1993, s. 249; LÉVY, 2003, s. 175.

3.2.2. Existencialismus ateistický – a ten druhý

Existencialismus není náladou, není kultem ošklivosti, nemá se stát filosofií pro snoby ani pro novináře, říká Sartre. „Je to ve skutečnosti ta nejméně skandální, ta nejstřízlivější nauka, striktně určená technikům a filosofům.“¹⁷⁹ První relevantní vymezení, které Sartre jako zastánce tohoto směru nabízí, je z hlediska tématu této práce závažné. Jsou prý dva druhy existencialistů, dvě existencialistické školy. První z nich představují podle Sartra katolíci Jaspers a Gabriel Marcel, druzí pak patří k existencialistům ateistickým: sem prý je třeba zařadit Heideggera, „francouzské existencialisty“¹⁸⁰ a také Sartra samotného. Tyto dva existencialistické přístupy spojuje jediné – souhlas s tezí, že „existence předchází esenci, nebo chcete-li, že je třeba vycházet ze subjektivity“.¹⁸¹

Zastavme se nyní kriticky u Sartrova přidělení partů. Originální znění není zcela bez pochybností¹⁸², zdá se ovšem, že Sartre poněkud neinformovaně situuje filosofa Karla Jasperse (1883-1969) do katolického prostředí. Ve skutečnosti se jedná o osobnost s tradiční protestantskou výchovou a společensky i kulturně úzce spjatou s protestantským kontextem. V Jaspersově díle lze tyto souvislosti přehlédnout jen s obtížemi. O křesťanskost jeho filosofie ovšem bývají vedeny spory, zejména pro Jaspersovo odmítání autority Zjevení.¹⁸³ Jaspersovým živlem je ve skutečnosti jakýsi nadkonfesijní teismus, silně napojený Kantem a osvícenstvím a výrazným humanistickým akcentem: Boha lze podle Jasperse nacházet v šifrách a mezních situacích. Jaspers sám přes svůj velmi úzký vztah ke kierkegaardovsky laděnému meziválečnému filosofickému hnutí odmítal svou vlastní filosofickou práci pokládat za existencialistickou (A. Schwann nazývá Jaspersovu

¹⁷⁹ EH, s. 13.

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ Tamtéž. Některé teze z přednášky Sartre předběžně už ve článku „Mise au point“ (*Action*, 29. 12. 1944). Zde mimo jiné uvádí: „Dnes francouzský existencialismus doprovází deklarace ateismu, ale ta není absolutně nutná.“ (Cit. CONTAT – RYBÁLKA, 1970, s. 655)

¹⁸² „Il y a deux espèces d'existentialistes: les premiers, dui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique...“ (SARTRE, 1946, s. 16-17). Není zcela jednoznačné, jestli se charakteristika „katolicismu“ týká obou filosofů nebo snad přece jenom pouze Marcela.

¹⁸³ Srov. HERSCH, 1980, s. 121-123. Ve svých úvahách o filosofii dějin pak Jaspers dochází k formulování známé myšlenky „osové doby“, v souvislosti s níž explicitně popírá privilegovanost vystoupení Ježíše Krista pro dějinnost lidstva (tamtéž, s. 138-140). – Spornost Sartrovy klasifikace Jasperse a Heideggera a zpochybňování celé Sartrovy koncepce existencialistického směru ze strany G. Marcela srov. BENDLOVÁ, 1993, s. 10.

poválečnou pozici „odhalováním existence ve filosofii rozumu a světa“¹⁸⁴). Jaspersův odstup od existencialismu, respektive filosofie existence po roce 1945 lze nesporně chápat také jako reakci na Sartrovo provolání. – Gabriel Marcel (1889-1973), na rozdíl od Jasperse zcela nepochybně katolický myslitel, několik let po válce etiketu „existencialismu“ pro svou filosofii přijímal, avšak výslovně se distancoval od smysluplnosti teze o předchůdnosti existence před esencí.¹⁸⁵ Po roce 1950 se za existencialistu už odmítal považovat – podle všeho také v souvislosti s odsouzením existencialismu papežskou encyklikou *Humani generis*¹⁸⁶; buď jak buď, Sartrem samým odrážena katolická kritika existencialismu by zrovna tak dobře mohla zaznít od Marcela.¹⁸⁷ Přinejmenším personální omyly Sartrova vyznačení existencialismu se vrší: je možno Martina Heideggera s klidným svědomím zařadit mezi ateistické existencialisty? Sartra patrně poněkud zmátl patos „váženosti“, příznačný pro některé stránky *Bytí a času* i heroizace autentického vztahu k nicotě, která je vlastní přednášce *Co je metafyzika?* – Heideggerově textu, který Sartre studoval jako první. Heideggerova důrazně odmítavá odpověď na přednášku *Existencialismus je humanismus* je součástí jeho *Dopisu o humanismu*. Jejím jádrem se stalo tvrzení, že Sartre zde explikuje tu nejtradičnější metafyziku a že věta „existence předchází esencí“ je sice obrácením klasického metafyzického tvrzení, tím však nepřestává být tvrzením metafyzickým.¹⁸⁸ Sám Heidegger by svou pozici nikdy nenazval existencialistickou. Před svým „obratem“ (Kehre) někdy po roce 1930 nazýval svou koncepci zpravidla „existenciální analýzou pobytu“, Heideggerovo myšlení po „obratu“ má však poněkud jiné zaměření, od Sartrova existencialismu ovšem ještě vzdálenější. Na rozdíl od Sartra Heidegger také v *Bytí a času* netvrdil, že existence (člověka) předchází esenci, ale existenci s esencí u *Dasein* přímo ztotožňuje.¹⁸⁹ Příliš mnoho argumentů by Sartre nemohl nalézt ani k ospravedlnění zařazení Heideggera do existencialismu *ateistického* – ani v Heideggerových textech, ani v jeho biografii. Kromě zmíněných už názvuků jistého heroického nihilismu v období *Bytí a času*, kde by ovšem bylo ošidné nepřihlédnout k celkovému kontextu, by v Heideggerově „myšlení Bytí“

¹⁸⁴ SCHWANN, s. 213.

¹⁸⁵ Srov. BENDLOVÁ, 2003, s. 27-28, 88-89.

¹⁸⁶ NOVOZÁMSKÁ, 1998, s. 33. – Marcel se od začátku padesátých let považoval za „křesťanského sókratika“ nebo „neosókratika“ a proti uvedené Sartrově klasifikaci existencialismu se příkře ohradil (BENDLOVÁ, 1993, s. 9-10).

¹⁸⁷ Srov. BENDLOVÁ, 1993, s. 33-34.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, 2000, s. 20.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, 1996, s. 143, 242, 261, 345, 349 aj.; Srov. HEIDEGGER, 2000, s. 17.

po tak zvaném obratu nacházel hlavně pokus přiblížit se jak jen možno řeckému a hölderlinovskému smyslu pro řád „čtveřiny“ (smrtné – božské – země – nebe) a zacházet s nevysslovitelností a neuchopitelností Bytí v jakémisi paradoxním, negativně teologickém modu. Heideggerovu náruživost pro „teologii“ presokratických filosofů, ale i jeho afinitu ke katolickému způsobu života ostatně nelze podceňovat. – Mezi ateistické existencialisty je nutno vedle Heideggera zařadit také „existencialisty francouzské – a mne“, ¹⁹⁰ říká Sartre. Definice už je zde tak vágní a napadnutelná, že se lze téměř zeptat s J. Novozámskou a s názvem její knihy o „výzvě a ztroskotání J.-P. Sartra“, jestli existencialismus vůbec existoval. Patří sem po Sartrův bok – kdo? Albert Camus (1913-1960)? Spisovatel a esejist, který bývá až do omrzení do existencialismu začleňován, přestože takřka demonstrativně vyznává právě prvotnost lidské esence před existencí, totiž řeckému myšlení blízkou úctu k *peras* lidské přirozenosti, jehož první kniha esejů *Mýtus o Sisyfovi* byla napsána proti křesťanským kierkegaardovským existencialistům a druhá, *Člověk revoltující* proti existencialistům ateistickým, jednoduše proti sartrůvcům?¹⁹¹ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), autor bohatého fenomenologického díla, které stojí v hluboce nejasném vztahu ke smyslu Sartrova sloganu o předchůdnosti lidské esence lidskou existencí a o kterém Sartre ve svém krásném eseji sám pověděl, proč se nechtěl považovat za ateistu?¹⁹² Nebo snad Sartre pro změnu vylučuje z „francouzských existencialistů“ L. Lavella a R. La Senna, Marcelovi blízké katolické filosofy, jejichž vztahy k nálepce „existencialismus“

¹⁹⁰ EH, s. 13.

¹⁹¹ Je třeba pokusit se co nejstručněji zachytit filosofičtější komponentu vztahu mezi Sartrem a Camusem. Jejich velmi intenzivní přátelství spadalo do let 1945-52. Po Sartrem chladně přijatém románu *Mor (La Peste)*, 1947) Camus vydal soubor filosofických esejů *Člověk revoltující (L'Homme révolté)*, 1951). Camus si tu bere na mušku dva totalitní režimy dvacátého století – nacismus a stalinismus. Daleko více místa věnuje studiu druhého, který podle autora představuje fenomén nesnadnější a filosoficky démoničtější. Za destruktivní povahou gulagu vidí Camus Hegelem započatou sekularizaci a zároveň konzervaci náboženství, která vyústila ve fetišizaci Dějin: teodiceou, která zpětně ospravedlní děsivost reálného socialismu, bude utopický bod X na konci dějin – k tomuto cíli zároveň hegelo-stalinistická pansofie přislíbujíc postupně přibližování. Zatímco Camus doporučuje přestat chtít být bohem, abychom se stali člověkem (CAMUS, 1995, s. 284-288, 300-301), stalinismus představuje nejvíce krvežíznivou teologii lidských dějin. „Odpoutaný Prométheus se sám stal bohem a vládne nad samotou lidí. Ale od Dia vyzískal jen osamělost a krutost; už není Prométheus, je Caesar.“ (Tamtéž, s. 244) – Camusova kritika se zaměřuje v prvé řadě na Hegela, Marxe, Nietzscheho a jisté umělecké směry (např. surrealismus), ale nacházíme tu také kritické narážky na existencialismus sartróvské provenience (tamtéž, s. 248). – Sartre s Camusem se na přelomu let 1951-52 na stránkách *Les temps modernes* vzájemně častovali otevřenými dopisy a jejich přátelství tím navždy skončilo.

¹⁹² SARTRE, 1993, s. 266, 274-275.

měly podobné osudy jako v Marcelově případě a které v *Prvním sešitě o existencialismu* V. Černý nazývá „existencialisté účasti“¹⁹³

Tento snad až příliš obšírný rozbor „historicky“ zaměřeného úvodu k Sartrově přednášce – mějme však na paměti, že tu autor informuje spíše než o minulosti o tehdejší čerstvé přítomnosti, kterou nešlo tak jednoduše obhlédnout a klasifikovat – by neměl odstranit ze zřetele váhu na systematický výklad, který věnuje Sartre obhajobě svého ateistického existencialismu. Nepřesnosti, kterých se Sartre prozatím dopustil, však do jisté míry přece jen zpochybňují jeho kompetenci popsat přesvědčivým způsobem existencialismus jako kolektivní myšlenkové hnutí té chvíle.

3.2.3. Svoboda proti Bohu

Samotný fakt, že v Sartrově manifestu existencialismu hraje tak zásadní roli etika, je třeba chápat v souvislosti s vyhlášením ateismu.¹⁹⁴ Číst Sartrovu přednášku samu o sobě, mohla by být pokládána za roztomile nejapný text, plný zásadní filosofické neukázněnosti.¹⁹⁵ Je však nutno přihlídnout k tomu, že Sartre zejména popularizuje určité postuláty z *Bytí a nicoty* a že odpovídající snahu zdůvodnit tato svá stanoviska podal už dříve v sedmisetstránkovém spisu. Problematika „*causa sui*“ se v přednášce sice výslovně neobjeví, je však fakticky přítomna. Člověk ve světě bez Boha reaguje na nepřítomnost Bohem určené esence ve svém údělu tak, že se vytváří sám, stává se vlastním důvodem. Neotročí věčným „hodnotám“¹⁹⁶, ale pravidla odvozuje spíše

¹⁹³ ČERNÝ, 1992b, s. 57-58

¹⁹⁴ Srov. RENAUT, 1993, s. 161, 203-209. – Podle F. Jeanson a I. Leppa je Sartre etikem povýtce. (LEPP, 1969, s. 172).

¹⁹⁵ K tomu EH, s. 60-62. „Stává se často, že mi přijdou klást otázky lidé, kteří pro ně nejsou dostatečně kvalifikováni. V takovém případě mám před sebou dvě řešení: odmítnout odpovídat, nebo přijmout diskusi na půdě vulgarizace. – Zvolil jsem druhé řešení.“ (Tamtéž, s. 60) – P. Kemp ovšem poukazuje nejenom na simplifikující styl přednášky, ale kritizuje také její optimismus (Kemp mluví přímo o „zneužití optimismu“) jakožto nedostatečně filosoficky podložený a nedostatečně provázaný se Sartrovým dílem předchozím i následujícím (KEMP, 1967, s. 330). Zdá se, že tento optimismus je dalším projevem Sartrova ústupu od definování svobody jakožto negativity.

¹⁹⁶ K provázanosti ideje Boha a nadosobních hodnot, stejně jako k nemožnosti škrtnout ideu Boha a zachovat víru v nadosobní hodnoty (možná pragmaticky zvolené, jejichž úkolem je zajistit společnosti její fungování), jako se to stávalo zejména v humanismu druhé poloviny 19. století, srov. EH, s. 22-23: „To je, jak se domnívám, tendence všeho toho, co se ve Francii nazývá radikalismem: nic se nezmění, jestliže Bůh není; shledáváme se s týmiž normami počestnosti, pokroku, humanismu, a přitom jsme z Boha učinili překonanou hypotézu, která klidně a sama od sebe odumře.“

ze zkušenosti a s vytvářením sebe (svého jednání, své morálky) si invenčně hraje. Sartre, jak nepřekvapí, podotýká, že se pohybuje zejména na poli morálky (ne tedy v oblasti fenomenologické ontologie jako v *Bytí a nicotě*) a upozorňuje na souvislost existencialistické nauky o jednání s estetikou. Ne v tom smyslu, že by snad existující znamenal lovce estetických okamžiků tak, jak je to příznačné pro Kierkegaardova člověka estetického stadia¹⁹⁷, ale právě prvkem umělecké hry vytváření sama sebe v nepřítomnosti Boží.¹⁹⁸

Může působit překvapivě, že Sartre do své morálky začlenil výrazný prvek Kantova odkazu. Kant přitom vytváří etiku v maximální míře nadsituační a nerelativistickou, která by mohla být ve velkém napětí se Sartrovým pojetím (mravního) jednání jako vážně hravého a hravě vážného sebevynalézání. Ačkoliv na tomto místě nelze zhodnotit Sartrovu syntézu situační a kantovské morálky v úplnosti, je potřeba pochopit Sartrovo užití kategorického mravního imperativu¹⁹⁹ v souvislosti s prométheovským uplatněním *causa sui*: Pojem člověka není díky předchůdnosti existence před esencí dán předem, ale je *vynalézán* naším jednáním. „Člověk je budoucnost člověka,“²⁰⁰ cituje Sartre pochvalně slova básníka Francise Ponge – to znamená: každý svým jednáním rozhojňuje možnosti, které obohacují jednání, každé originální rozšiřování možností jednat dynamicky utváří pojem člověka.²⁰¹ A takto se prométheovský čin stává nejen záležitostí roviny individuálního jednání, ale dějin. Pojem člověka je kolektivní dílo.

Existencialista si naopak myslí, že je velmi stísnující (orig. *gênant*), že Bůh není, protože spolu s ním mizí veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty; už se v něm nemůže nacházet dobro *a priori*, protože není nekonečné a dokonalé vědomí, jež by je myslelo; nikde není psáno, že je nějaké dobro, že je třeba být počestný, prostě proto, že se nacházíme jen na úrovni lidí.“ (EH, s. 23; SARTRE, 1946, s. 35) – Srov. BN, s. 136-141.

¹⁹⁷ EH, s. 45.

¹⁹⁸ „Nikdy nehovoříme o neodůvodněnosti uměleckého díla. Když hovoříme o nějakém Picassově plátnu, nikdy neříkáme, že je neodůvodněné; chápeme velmi dobře, že takové, jaké je, vzniká současně s tím, jak je maloval, že celek jeho díla se vtěluje do jeho života. – Stejně je tomu morálkou. Umění a morálka mají společné, že se v obou případech jedná o tvorbu a invenci. Nemůžeme *a priori* rozhodnout, co se má učinit...“ EH, s. 46. Člověk je tedy „nucen vynalézat svůj vlastní zákon“ (tamtéž). – Citované myšlenky se zřetelně zaměřují proti Gidově koncepci „*acte gratuit*“ (srov. též EH, s. 44-45), která měla zřetelný vliv na Sartrova předválečné myšlení, jak ho Sartre uplatňuje zejména v románu-eseji *Nevolnost* (1938). Odmítnutí „neodůvodněného činu“ představuje jeden z nejzřetelnějších symbolů proměny Sartrova intelektuálního vývoje od individualismu a libertinismu jeho rané filosofie až k marxismu. Srov. SARTRE, 1970, s. 40-42.

¹⁹⁹ „Jednej tak, aby se tvé zásady mohly stát zásadou všeobecného zákonodárství.“ (KANT, 1976, s. 62)

²⁰⁰ EH, s. 25.

²⁰¹ „Člověk, který hledá, je už morální.“ (Cit. CONTAT – RYBALKÁ, 1970, s. 147.)

Sartrova morálka, která je (byť bez možnosti nadosobního sankcionování²⁰²) významně spjata s transparentností, se nemůže setkat s úvodními větami Kantových *Základů metafyziky mravů*: Podstatná je spíše dobrá vůle člověka než reálný zdar jeho činů.²⁰³ Ateistická etika, upřednostňující niternost před objektivizujícím jednáním, by pravděpodobně nebyla konsekventní.²⁰⁴ Protože každá lidská volba už oslovuje a dokonce zahrnuje ostatní lidi, je člověk na tomto základě povinen jednat tak, jak by měl podle jeho názoru jednat člověk vůbec.²⁰⁵ V. Descombes takto spatřuje u Sartra po roce 1945 – *Existencialismus je humanismus* představuje vlnkovou loď Sartrova myšlení v této fázi – přiblížení se k post-hegelovskému termínu *praxis* a v tomto ohledu jednak další úroveň Sartrova pozvolného inklinování k marxistickému systému vůbec, dále však i Sartrovo přistoupení na ideu „konce filosofie“ ve smyslu určeném Marxovou známou jedenáctou *Tezí o Feuerbachovi*: Filosofie jakožto dědička metafyziky je překonána/zachována v *praxis* a není už vposledku ničím více než dějinným jednáním.²⁰⁶

K ideji Boha se utíká podle Sartra právě člověk, který tyto souvislosti zcela svobodného jednání, modelovaného po způsobu uměleckého díla, neunese. Vymýšlí si proto Boha jako garanta své volby, vzešlé ve skutečnosti z nezdůvodnitelné nicoty a takto svou úzkostnou svobodu znovu falešně překrývá, aby se mohl utěšit božskou determinací.²⁰⁷ Ve své přednášce o existencialismu Sartre akcentuje právě přítomnost ideje Boha v (mezním) prožitku volby. Neváhá také v ateistickém duchu radikalizovat Kierkegaardův známý komentář k Abrahámovu obětování Izáka.²⁰⁸ Na jiném místě zase Sartre vypravuje příběh svého přítele

²⁰² EH s. 48-49.

²⁰³ KANT, 1976, s. 19-20. – Srov. Sartrovo uznání Marxova výroku: „Je málo důležité, co měšťák věří, že dělá, ale to, co učinil.“ (SARTRE, 1970, s. 41)

²⁰⁴ Proto Sartre už dříve oceňoval Husserlovu fenomenologii za její věcnost a analytičnost, která je s to zachycovat vědomí jako „průhlednou prázdnotu“. Husserl nás podle Sartrových pochvalných slov „zbavil vnitřního života“ (SARTRE, 1990, s. 12).

²⁰⁵ EH, s. 25. – Stín abstraktní ideje Člověka (který je ovšem výsledkem svobodného lidského vytváření tohoto pojmu, této esence) nacházíme i v pozdějších Sartrových spisech z doby, kdy se pokoušel o syntézu existencialismu s marxismem. (Srov. SARTRE, 1966b, s. 29.)

²⁰⁶ DESCOMBES, 1995, s. 40-41.

²⁰⁷ Tento postoj demonstruje také postava homosexuála Daniela z románu *Odklad* (SARTRE, 1947, s. 150-151, 305-308). – Srov. MOELLER, 1964, s. 86-88.

²⁰⁸ „Znáte tu historku: anděl přikázal Abrahamovi obětovat syna,“ rekapituluje Sartre Kierkegaardovu známou reflexi Abrahámovu obětování Izáka. „Jestliže to byl opravdu anděl, kdo přišel a řekl: Ty jsi Abraham, ty obětuješ svého syna – pak je všechno v pořádku. Jenže každý se může nejprve tázat: je to opravdu anděl, jsem já opravdu Abraham? Kdo mi to dokáže?“ (EH, s. 20)

ze zajateckého tábora v Německu²⁰⁹, který své pubertální nezdary vyhodnotil jako znamení, že není určen pro světskou dráhu a vstoupil do jezuitského řádu. Sartre ovšem zdůrazňuje, že žádná všeobecně platná božská znamení nejsou a že existence zastírající si vlastní svobodu tu leda podpoří svou původně svobodnou (= nezdůvodnitelnou čímkoliv mimo sebe) volbu tím, že jí opře o domnělá vnější znamení, údajné boží pokyny, které mu vlastní svobodnou volbu autoritativně rozkáží. Je škoda, že motiv religiozity jakožto výsledku odcizení, který má svou slavnou tradici u Feuerbacha a mladého Marxe, ve své přednášce a vlastně i ostatním díle Sartre zpracoval pouze takto úsečně.

Ateista Sartre poněkud vykročí z oblasti „antropologie“ do oblasti „metafyzických“ vyjádření snad jedině tehdy, když naznačuje neobhajitelnost pojmu Boha jako toho, kdo určuje nebo snad zná²¹⁰ budoucnost. Tuto budoucnost „v myslí Boží“ pak klade do rozporu s budoucností, která je svobodně tvořená námi.²¹¹ Boží nadřazenost nad budoucností koliduje jednak s prožitkem svobody, jednak samotnou dimenzi budoucnosti ruší, neboť, jak říká Sartre, jestliže „bychom tomu rozuměli tak, že je tato budoucnost vepsána v nebesích, že Bůh jí nahlíží, pak je to falešné, neboť by to už nebyla budoucnost“.²¹² Toto je zřejmě jediné relevantní místo celé přednášky, které přináší více než jen verbální tezi o Boží neexistenci. Kritika by mohla poukázat na nepatřičnost směšování několika různých dimenzí časovosti (věčnost Boží *kontra* čas lidský) a také na potenciální nebezpečí antropomorfního chápání Boha jako někoho, kdo ruší lidskou svobodu a tím i svobodně tvořenou lidskou budoucnost tím, že jí poněkud po lidsku „nahlíží“, to znamená – vše vposledku božským činěním směřuje k Bohu při ostentativním zanedbání skutečnosti svobody člověka. Bůh je tu kladen vlastně do despotického protikladu ke člověku, který za svou budoucnost sice může ručit, je však absolutně vzato vydán všanc nevyzpytatelnosti božího úradku.²¹³ Myšlenka souhry lidské svobody a Božího nahlížení budoucích dějů, které se odehrávají v jiném existenciálním řádu, je Sartrovi nepředstavitelná, do značné míry v logice Barthova rozlišení „Religion“ (tím je vedle všech ostatních náboženství také křesťanství, viděné ovšem

²⁰⁹ EH, s. 30-31. – Hrdinou vyprávění je M. Perrin, který později napsal knihu *Se Sartrem v zajateckém táboře (Avec Sartre au Stalag XIIID, 1980)*.

²¹⁰ Orig.: „Si on entend par là que cet avenir est inscrit au ciel, que Dieu le voit, alors c'est faux, car ce ne serait même plus un avenir.“ (SARTRE, 1946, s. 38-39)

²¹¹ EH, s. 25. – Srov. BN, s. 126, 362-363. „Existuje-li Bůh, pak je kontingentní.“ (Tamtéž, s. 126)

²¹² EH, s. 25.

²¹³ „Velkou konfúzí ateistického existencialismu je to, že ztotožňuje disponibilitu a pasivitu.“ (MOELLER, 1964, s. 100)

zvnějšku; takto religiozita neruší, ale naopak vyhoceně zachovává kategorie panství a zotročení) a „Glaube“ (do této dimenze patří žitá víra evangelia, tedy křesťanskost jakožto řád, v němž se naopak kategorie moci a podřízení ruší; lidská svoboda – v Sartrově výměře: spění k autentické budoucnosti – a Boží existence tu neznamenají nesmiřitelnou antitezi).²¹⁴ Sartrova reflexe v zásadě těží výhradně z religiózně chápaného Boha a jeho vztahu k člověku.

Jak už bylo výše řečeno, Sartrův postulát Boží neexistence – s nímž pak souvisí předchůdnost existence člověka před jeho esencí a etickým důsledkem pak je radikální svoboda ve směru naznačeném Dostojevského výrokem „Je-li Bůh mrtev, je vše dovoleno“ – takřka nepřekračuje rétorickou rovinu. I když v přednášce v klubu *Maintenant* nalezneme samo tvrzení o Boží neexistenci v nejrůznějších mutacích, je nemožné objevit tu více než eticky a ještě spíše esteticky laděnou stylizaci bez hlubší reflexe. Idea Boha je zkrátka neslučitelná s postulátem svobodného člověka, utvářejícího sebe: „Existuje-li Bůh, je člověk nic,“²¹⁵ řekne za několik let Goetz v Sartrově dramatu *Ďábel a Pánbůh*. Na samém závěru přednášky se navíc – snad překvapivě – dozvídáme, že Boží existence není problémem tohoto „úsilí dovést do všech důsledků koherentní ateistické stanovisko,“²¹⁶ kterým je (ateistický) existencialismus. Existencialismus se podle Sartra „nesnaží uvrhnout člověka do beznaděje; jestliže však nazýváme jako křesťané beznadějí každý postoj bezvěrectví, pak vychází z původní beznaděje. Existencialismus není ateismem především v tom smyslu, že by se vyčerpával dokazováním boží neexistence. Spíše prohlašuje: i kdyby Bůh existoval, nic by se nezměnilo; to je naše stanovisko. Ne snad, že bychom věřili, že Bůh existuje, nýbrž myslíme, že problémem není jeho existence. Ne, je třeba, aby člověk našel sebe sama a přesvědčil se, že ho nic nemůže zachránit před ním samým, ani platný důkaz existence Boží.“²¹⁷

²¹⁴ GOLLWITZER, 1964, s. 30-34; BUSKE, 1970, s. 384-388.

²¹⁵ SARTRE, 1962, s. 243.

²¹⁶ EH, s. 56.

²¹⁷ Tamtéž. Srov. Sartrův článek *Zaujetí stanoviska k existencialismu (À propos de l'existentialisme: Mise au point, 1944)*: „Dnes francouzský existencialismus doprovází deklarace ateismu, ale ta není absolutně nutná.“ (cit. CONTAT – RYBALKÁ, 1970, s. 655). – Podle Hasenhüttla „Sartre neodmítá ‚důkaz Boha‘ kvůli jeho logickým chybám, ale proto, že jde o rozhodnutí zahrnující celého člověka, které nemůže být demonstrováno předem. Je toho názoru, že žádný křesťan nedošel k postoji víry skrze argumenty sv. Anselma, Tomáše Akvinského nebo Bonaventury.“ (HASENHÜTTL, 1972, s. 35)

Není ovšem Sartrovým záměrem naznačit, jak by vypadal pokus přece jenom sloučit obhajovaný etický a existenciální radikální libertinismus s přijetím Boží „existence“ – která by navíc byla skutečnou existencí v plném významu slova²¹⁸ a ne například blaženým bytím epikurejských bohů v intermundiích, vzdálených z dosahu lidské bídy a lidských modliteb. Sartrova přednáška, která původně vystupuje s ambicí systematizovat existencialismus, neříká, jak je po jeho vlastním představení existencialismu možný také diskurs *křesťanského* existencialismu, který zpočátku klade jako legitimní postoj (říká o něm ovšem, že s ateistickým existencialismem má společný *jen* souhlas s tezí „existence člověka předchází jeho esenci“). Je křesťanský existencialismus možný jen jako modernizovaná forma apofaticko-teologického přístupu nebo snad znamená něco, co se vlastně shoduje s možností naznačenou v závěru přednášky (bezvýhradná svoboda člověka plus radikální decizionismus, nevylučující teistické stanovisko)? Odpovědi na tyto otázky Sartre zůstal dlužen, pokud je ovšem není třeba hledat v postavě odvážné irské „katoličky“ Anny Dambyové, hrdinky Sartrovy veselohry *Kean* (1954 – jedná se o Sartrovu variaci na motivy A. Dumase).²¹⁹

3.3. *Karteziánská svoboda*

Do Sartrova eseje *Karteziánská svoboda* bude nahlédnuto poněkud selektivněji, než by jinak rozbor daného textu vyžadoval. To zejména proto, že vztah tohoto eseje k postulátům vlastní Sartrovy filosofie nemá zcela přímočarou povahu. Jde tu v první řadě o interpretaci myšlení René Descarta, o pokus postihnout jeden aspekt kartezianismu, o kritický dialog s Descartovým odkazem. Otázkami, nakolik je Sartrův výklad Descarta precizní a zda jsou akcenty, které Sartre v Descartově díle zdůrazňuje, v souladu se záměrem Descarta samotného, se tu nicméně nelze zodpovědněji zabývat. Ve stati se však nachází formulace, které je zde třeba vzít v úvahu, protože by bez nich analýza Sartrova ateismu zůstala ochuzena.

K okolnostem vzniku eseje *Karteziánská svoboda* budiž řečeno tolik, že jím Sartre přispěl do ediční řady „Classiques de la liberté“ ženevského nakladatelství Traits. Záměrem edice bylo představit vybrané texty

²¹⁸ Srov. MIŠKOVSKÁ, 1948, s. 18-19.

²¹⁹ Čes. SARTRE, 1962, s. 251-380.

klasiků, uvedené pojednáním významného současného intelektuála. Při této příležitosti ovšem nakladatel nevolil osvědčené odborníky, ale spíše osobnosti, které přes spolehlivou akademickou průpravu měli ke komentovaným klasikům poněkud méně formální postoj a kteří takto mohli být ideálními prostředníky mezi širší veřejností a tím, komu byla antologie věnována (například Simone de Beauvoir takto uvedla Hegelovy texty, Raymond Aron zase Hobbesovy). Projekt sice přímo nesouvisel s vazbou na určitá slavná výročí, vydání svazku s úryvky Descartova díla a Sartrovým esejem však shodou okolností připadlo na rok 1946, kdy si svět připomínal 350 let od Descartova narození.

3.3.1. Matematik jako obraz slávy Boží

Filosof svobody Sartre se hodlá primárně zabývat pojetím svobody u Descarta.²²⁰ „Svoboda je jedna, ale manifestuje se různě podle okolností. Vůči všem filosofům, kteří se staví na její obranu, je dovoleno klást napřed otázku: na základě jaké privilegované *situace* jste učinili zkušenost své svobody?“²²¹ Descartes byl především matematikem a jeho pojetí svobody krouží okolo možnosti autonomního (vědeckého) myšlení: tomuto druhu myšlení však, jak ihned Sartre poznamenává, chybí svoboda produktivity.²²² Descartova koncepce autonomního myšlení ho navrhuje především jako reflexi odkrývající předem dané zákony skutečnosti, pocházející od Stvořitele. Svobodný duch je s to při dodržení náležitých pravidel korektního myšlení (které Descartovi spadají vjedno s principy matematiky a geometrie) kontemplotvat esence skutečností, s nimiž se ve světě setkává. Řád věcí je však pevně fixován a myšlení může jenom uchopit věčně správné zákonitosti světa: oproti relacím Řádu hraje skutečnost subjektu pominutelnou roli. „Dítě užívající svou svobodu při sčítání podle pravidel neobohacuje universum o novou pravdu,“ popisuje Sartre intence Descartova pojetí myšlení.²²³ Věrohodnost pravdy (např. $2 + 2 = 4$) uznáváme pro její neodolatelnou přesvědčivost, říká Descartova filosofie. Takto je pravda definována silou nutnosti, s jakou naléhá na našeho ducha, aby jí nahlédl a uznal. Tím se Descartes povážlivě blíží Spinozově výkladu, který se vlastně vyznačuje

²²⁰ M. Thiel považuje esej *Karteziánská svoboda* za sumu Sartrova vyjádření k otázce lidské svobody a svůj vlastní výklad Sartrova pojetí svobody svazuje přednostně s ním (THIEL, s. 524-527).

²²¹ LC, s. 9.

²²² LC, s. 10, 12.

²²³ LC, s. 13.

jen radikalizací naznačených motivů svého předchůdce: Spinoza dospívá k úplné eliminaci lidské subjektivity. Sartrovým záměrem je však objevit v Descartově podání tématu lidské autonomie jinou inspiraci, takovou, která by podpořila voluntarističtější pojetí svobody a která by spíše než ke svobodě jakožto poznávání nutnosti ukazovala na možnost svobody „tvořící ex nihilo“²²⁴ – to znamená nikoliv svobody jako pouhého odkrývání věčného, ale jako vnášení nové dimenze do univerza. Citovaný Sartrov příklad sčítajícího dítěte jako by implicitně naznačoval, že zatímco dítě pouze pravdy odkrývá, může být schopnost skutečnosti *vytvářet* dostupná dospělému duchu. Do jaké míry převážně afirmativní karteziánská svoboda obsahuje také náznaky koncepce svobody produkující (la liberté créatrice)?

Sartre předběžně upozorňuje na jiné zajímavé prvky Descartova pojetí racionálního myšlenkového postupu. I ve chvílích, kdy Descartes ukazuje autonomii rozumu jako pouhou deskripci inspirovanou matematickým postupem, nabízí bohatý materiál pro možnost ukázat jeho zdánlivě pouze s vědeckou střízlivostí se kryjící svobodu ducha jako myšlenku plnou silných voluntaristických akcentů. Sartre nepodniká nic menšího než pokus interpretovat karteziánskou racionalitu na existenciálním základě: jako výraz autentického existenciálního projektu.²²⁵ I myšlení jako kontemplativně-vědecké odkrývání esencí je předcházeno takřka prométheovsky radikálním svobodným rozhodnutím: „Descartes nás nejprve vybavuje plnou intelektuální zodpovědností... Heidegger řekl: nikdo nemůže zemřít za mě. Ale Descartes před ním: Nikdo nemůže pochopit za mě. Nakonec je třeba říci ano či ne – a rozhodnout o pravdě sám za celý vesmír.“²²⁶

Z hlediska tématu této práce je důležité následující: Sartre, opírající se tu zejména o Descartovu IV. meditaci, ukazuje, že už touto luciferskou intelektuální zodpovědností se člověk stává podobným Bohu. Říci během intelektuální operace „ano“ či „ne“ znamená učinit následující zkušenost:

²²⁴ LC, s. 10.

²²⁵ „Mohu cítit, když se pozoruji, že rozumové chápání není jen mechanickým výsledkem nějakého pedagogického procesu, ale že pochází jediné z mé vůle být pozorný, jediné z mého duševního úsilí, jediné z mého odmítnutí dát se rozptýlit nebo uspěchat a konečně z celého mého ducha, za radikálního vyloučení všech vnějších činitelů. A to právě byla Descartova první intuice: pochopil lépe než kdokoli jiný, že sebemenší myšlenkový postup zavazuje všechno myšlení, autonomní myšlení, které se každým svým aktem klade jako plně a absolutně nezávislé.“ (Zde použito překladu P. Horáka, cit. HORÁK, 1997, s. 38-39.) – Descartova obhajoba projektu autonomního myšlení, který dnes působí triviálně, znamenal ovšem v 17. století revoluční inovaci. Srov. LC, s. 42, 52.

²²⁶ LC, s. 16.

„Není možno říci ‚trochu‘ ano a ‚trochu‘ ne. ‚Ano‘, řečené člověkem není rozdílné od ‚ano‘, řečeného Bohem,²²⁷ – aby Sartre později v průběhu svého pojednání ještě zdůraznil, že tato stejná metafyzická kvalita Boží a lidské afirmace (stejně jako svobody Boha i člověka) souvisí s Descartem přijímaným učením o podobnosti Boha a člověka.²²⁸ Sluší se poznamenat, že tak jako Descartes, jemuž Heidegger věnoval rozsáhlé polemické pasáže v *Bytí a času*²²⁹, také Sartre by se svým pojetím ocitl v napětí k Heideggerově ontologické diferenci a přehlédl by na tomto i jiných místech mj. možnost, že by Bohu náležel jiný ontologický status než člověku a tomu pak zase jiný než pouhému jsoucnu. Ontologický deficit by ostatně bylo možno z Heideggerova hlediska vytknout – a také to bylo vícekrát učiněno – scholastickým základům, z nichž vyrůstá Descartovo pojetí podobnosti souhlasu v mysli Boží a lidské, Sartrem pak v humanistické reinterpetaci přijímané. V Sartrově karteziánském eseji však pro zhodnocení tématu vztahu Boha a člověka hrají významnější roli jiné motivy.

Sartre si všímá toho, že v Descartově myšlení o svobodě se nachází dvojí pojetí, které je dosti odlišné.²³⁰ Koncept svobody jako odkrývání věčných zákonitostí řádu světa, jaká vyznačuje hledisko vědce a jaká byla v hrubých rysech demonstrována, představuje pouze první z nich. Kdyby zůstalo u něho, nezbylo by možná příliš mnoho důvodů odlišovat Descartovu filosofii svobody od Spinozovy a Leibnizovy.²³¹ Druhé hledisko Descartova přínosu k promýšlení otázky lidské svobody přichází ke slovu v úvahách o možnostech negace tohoto stvořitelského pozitivního řádu, kontemplovaného vědou. Descartes ho půvabným způsobem ozřejmil v hypotéze Zlého ducha (*le malin génie*), strojícího poznávajícímu myšlení úklady a léčky.²³² Jinými slovy, možnosti svobody nejsou Descartem fixovány na naše racionální poznávání zákonitostí světa, i když jedině toto užití svobody filosof vnímá jako užívání naší svobody k Dobru. Zůstává však ještě možnost konat Zlo. Descartes jí povýtce intelektualisticky naznačuje (spíše než skutečně filosoficky zhodnocuje) jako možnost mýlit se, možnost svobodně zvoleného omylu či jako fenomén negace a pýchy,²³³ snad i jako možnost přitakat satanské imaginaci, snění, šilenství, jak by naznačoval Sartrův

²²⁷ LC, s. 17.

²²⁸ *Homo imago Dei* – LC, s. 44.

²²⁹ HEIDEGGER, 1996, s. 111-125.

²³⁰ LC, s. 15.

²³¹ LC, s. 28.

²³² LC, s. 35n.

²³³ LC, zvl. s. 41-44.

odkaz na Platóna.²³⁴ Toto je, jak Sartre sám naznačuje, svoboda „bastardská“²³⁵, negativní. Znamená podle Sartra jenom jiný aspekt Descartovy svobody správného zření esencí, Sartrem komentovaný předtím: ani tato svoboda však není svobodou tvořící (*créatrice*). Ve svobodě k Dobru je tvoření pravd i mundánních jsoucen dostupné jedině Bohu – člověku zbývá svoboda souzení. Ovšem ani negující a vzpurná svoboda Zlého ducha nepředstavuje pro Descarta ani pro Sartra (z rozdílných důvodů) cestu ke svobodě konání a vytváření jsoucího z nebytí – právě proto, že je negací. „Omyl i Zlo znamenají nebytí: člověk sám nemá svobodu na tomto území cokoliv tvořit. Jestliže vytrvá ve své chybě anebo předsudku, to co stvoří, bude *nic*; kosmický řád nebude touto tvrdohlavostí narušen.“²³⁶

3.3.2. Sartrova ateizace Descartovy teologie

Vyvrcholení Descartovy reflexe *lidské* svobody spatřuje Sartre tam, kam ho sám Descartes naprosto nesituoval: do prostředí Descartových úvah o svobodě *Boží*. Pokud totiž Descartes „chápe božskou svobodu jako zcela podobnou své vlastní, pak tedy bude popisovat – při odstranění překážek katolicismu a dogmatismu – svou vlastní svobodu tehdy, když popisuje svobodu Boží.“²³⁷ „Descartův Bůh je tím nejsvobodnějším Bohem, kterého ukovalo (*forger*) lidské myšlení: skutečný Bůh Stvořitel.“²³⁸ – Svobodu Descartova obrazu Boha nachází Sartre v Boží nezávislosti na věčných pravdách a na ideji Dobra, kterým bývá často v racionalistické teologii novověku Bůh podřizován. Descartes je oproti tomu na stopě voluntarističtějšímu pojetí Boha.²³⁹ Descartův Bůh zákony Univerza stvořil podle své vůle, jsou takové, protože jeho vůle je takto chtěla mít, dovozuje Sartre, obcházející tak zarážejícím způsobem myšlení Boha u významných představitelů nominalismu, například u Dunse Scota a Occama, kteří velmi

²³⁴ LC, s. 44.

²³⁵ Tamtéž. – Srov. též Jeansonův výklad Sartrovy filosofie svobody jako sublimace zkušenosti bastarda, to znamená prožitku přespočetnosti a vzpoury proti existujícímu řádu (který je vytvářen „legitimními“ *proti bastardům*; JEANSON, 1966). Jeanson naznačil příbuznost mezi Sartrovou titánskou svobodou a archetypem Satana jako revoltujícího anděla, za svou vzpuru Bohem svrženého z nebe, který pak svou vzpuru dále radikalizuje, aby zároveň v jejím vyostření zakoušel stesk po Bohu pro něho nedostupném. (Tamtéž, s. 57-60.) – Srov. MARCEL, 1944, s. 256.

²³⁶ LC, s. 43. – Srov. BN, s. 62: „Schopnost člověka plodit *nicotu*, jež ho izoluje, nazval Descartes po stoicích *svoboda*. Svoboda je tu však jen slovo.“

²³⁷ LC, s. 44.

²³⁸ LC, s. 44-45.

²³⁹ Sartre se tu zaměřuje zejména na výklad Descartových dopisů Mersenni.

pravděpodobně „ukovali“ stejně svobodného Boha před Descartem, spíše však ještě svobodnějšího, ještě voluntarističtějšího.²⁴⁰ Podle Sartra je třeba Descartovu teologii přiměřeně interpretovat a z Descartových úvah o suverenitě Boží, uvězněných v horizontu sedmnáctého století, učinit antropologickou reflexi svobody člověka. To, co Descartes připsal svobodě Boží, „ztrácí svůj negativní aspekt, který svoboda měla při svém vložení do člověka; je čistou produktivitou, aktem mimočasovým a věčným, skrze nějž Bůh učinil, že je svět, Dobro a věčné pravdy.“²⁴¹

Zde nachází Sartre podporu pro takovou explikaci Descartova pojmu Boha, v níž lze porozumět jejímu subverzivnímu jádru, užitekvatelnému pro pozdější moderní²⁴² přivlastnění člověkem. Sartre do jisté míry lituje, že Descartes takto odstoupil Bohu Stvořiteli svobodu původní, konstituující a nám tak ve vlastním Descartově odkazu zůstala pouze odvozená svoboda vědecké autonomie a negace. „Nevyčítejme však Descartovi, že dal Bohu, co náleží ve vlastním slova smyslu nám; spíše ho obdivujme za to, že v autoritářské epoše naznačil základy demokracie²⁴³ a za to, že následoval až do konce požadavek *autonomie*.“²⁴⁴ Od Descartových průkopnických úvah o svobodě Boží, o naší podobnosti Bohu a o lidské svobodě vede Sartre spojnici k Heideggerově ontologii: „Bylo třeba dvou staletí krize – krize Víry, krize Vědy²⁴⁵ – k tomu, aby se člověku znovu vrátila (récupere) ona tvůrčí svoboda, kterou Descartes uložil Bohu a abychom posléze začali tušit pravdu, která je pro humanismus podstatná: člověk je bytost (l'être), jejíž objevení způsobuje, že svět existuje.“²⁴⁶ Takto formulovaným poznáním je podle Sartra rozvinuta Descartem vytušená podobnost svobody naší a Boží, aby pak byla uchopena jako dovršená *lidská* svoboda ve všech Descartem načrtnutých aspektech: nejenom jako

²⁴⁰ Sartrov znalosti středověké filosofie byly bezpochyby nepatrné, což souviselo také s povahou výuky filosofie ve Francii Třetí republiky. Srov. HAYMAN, 1988, s. 93; DESCOMBES, 1995, s. 16-17; KOŁAKOWSKI, 1999, s. 36-37.

²⁴¹ LC, s. 48.

²⁴² HORÁK, 1997, s. 32-44.

²⁴³ M. Thiel ve svém komentáři poněkud nevěcně klade otázku, jak tento tón přitakání Descartovi souzní se Sartrovým platonickým souhlasem s demokracií, provázeným ovšem (ultralevicově založeným) odmítáním všeobecného volebního práva (THIEL, 1987, s. 525). Když ponecháme stranou politický rozměr podobných úvah, je třeba upozornit na to, že přes veškerý respekt ke karteziánskému autonomnímu myšlení jakožto republice svobodných duchů je Sartrovým záměrem právě pokročit od vědeckého myšlení pouze odkrývajícího „věčné pravdy“ ke svobodě původnější a radikálnější. Tu charakterizuje ne kontemplativní odkrývání, ale prométheovské *tvoření* pravd i samotných nových skutečností.

²⁴⁴ LC, s. 51-52.

²⁴⁵ Na jiném místě Sartre dodává, že po století krize Víry a století krize Vědy se dvacáté století stalo krizí Dějin (SARTRE, 1983, s. 39).

²⁴⁶ LC, s. 51. – Srov. BN, s. 148-149.

svoboda k racionálnímu nahlédnutí pravdy, nejenom jako svoboda k nevědomosti nebo vzpurnému odmítnutí se nechat pravdou vést, ale také jako svoboda tvořit, produkovat pravdy, hodnoty a činy tak, jako to už dříve Sartre vyznačil pro umělecké tvoření.²⁴⁷

V. Descombes přesvědčivě vyložil určení svobody jakožto projekt přivlastňování Božích atributů Člověkem v kontextu dějin filosofie. Zohlednil nejen Sartrovu současnost, ale pohyb novověkého myšlení vůbec. Descombes klade Sartrův anti-teologický postoj, vyložený skrze interpretaci Descarta, do souvislosti s vlivem Kojèvova radikálního čtení Hegelovy *Fenomenologie ducha* na francouzskou filosofii. Je třeba pochopit, že kde mluví Hegel o Absolutním Duchu, jsme tím méněni podle levého křídla hegelianismu my sami, lidstvo.²⁴⁸ Dále pak je podle Descomba třeba přihlédnout k požadavkům fenomenologické školy, k níž v době publikování textu *Karteziánská svoboda* náležel také Sartre. Fenomenologové destrukovali pojetí bytí věcí o sobě bez pozorovatele a chápali bytí fenoménů jako jejich zjevování vědomí, popřípadě jako možnost jednoho vědomí ukazovat smysl fenoménů vědomí jinému (vezměme v úvahu například pregnantní formulaci M. Merleau-Pontyho: „Jsem absolutní pramen“²⁴⁹). Každé bytí je bytím-pro-mě, ukazujícím se vědomí: bez této vydanosti vědomí je v očích fenomenologa zbaveno smyslu. Ateistický humanismus fenomenologů okolo časopisu *Les temps modernes* proto mohl akcentovat prométheovský rozměr, který promlouvá i v Sartrově *Karteziánské svobodě*: Požadavek chápat lidské vědomí jako privilegované pole zjevování fenoménů nelze začlenit do koncepce božského ducha, protože by pak byla váha ukazování se světských fenoménů pro *cogito* znicotněna.²⁵⁰ – K hegelovským kořenům Sartrova čtení Descarta se sluší promyslet i podobnost *Karteziánskou svobodou* vyznačeného pohybu novověké racionality jako triády: ukázněná vědcova kontemplace esencí věcí a věčných, jím samotným nestvořených pravd (teze), která generuje na svém vlastním rubu svobodu negativní, luciferskou, svobodu proti správnosti vědecké i morální, svobodu hřešit

²⁴⁷ LC, s. 9. – Srov. EH, s. 45-46.

²⁴⁸ Srov. DESCOMBES, 1995, s. 38-39.

²⁴⁹ M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, s. III (Paris 1945) – cit. DESCOMBES, 1995, s. 72. Všimněme si i těsné časové blízkosti tohoto Merleau-Pontyho vyjádření a publikování Sartrovy předmluvy k výboru Descartových textů. J. Patočka ostatně ukazuje, jak k podobnému pojetí směřuje už fenomenologie vrcholného Husserlova období. Husserl takřka překrývá bytí fetišizací *smyslu*, jaký jsoucna nabývají pro vědomí (srov. PATOČKA, 2007, s. 65). Genealogii by možná šlo vést ještě dále, k Hegelově idealismu: Hegel přece pokládá myšlení za privilegovaný způsob *uchopení* skutečnosti.

²⁵⁰ Srov. DESCOMBES, 1995, s. 140.

(antiteze), aby nakonec ze všech předcházejících podnětů byla uskutečněna skutečná produktivní svoboda, rušící odcizující kladení možností tvoření do sféry Boha a předávající ho člověku (syntetické pojetí). Jak známo, raný Sartre – a když pomineme několik mysteriózních poznámek v *Kritice dialektického rozumu*, tedy i Sartre ve svém marxistickém období – používá dialektiku „dekapitovanou“, dialektiku, jejíž snaha dosáhnout všeusmiřující syntézy naráží na ztroskotání.²⁵¹ Tak, jako se v *Bytí a nicotě* stává permanentní lidská touha stát se Bohem nezdarem, tak je zřejmě podobné dvojznačnosti vystaven také prométheovský projekt ateizace kartezianismu.

Dalším sporným momentem dešifrování Boha jako možnosti člověka je v Sartrově karteziánském eseji také skutečnost, že netematizoval kosmologický aspekt Boha a blíže nenaznačil, jak si představuje převzetí supranaturální tvůrčí potence Boha Descarta a křesťanů moderním člověkem (prošlého zkušeností „dvou století krize – krize Víry a krize Vědy“²⁵²). Ve své analýze Descartových atributů Boha Sartre zdůrazňuje zvláště ony intelektualistické mohutnosti, jejichž adopci člověkem si lze představit snáz (konání, do jisté míry produkci „věčných pravd“). Je však v moci člověka – respektive budoucího člověka – stvořit kosmos, anihilovat smrt apod? Skrývá se právě tato šance za temným příslibem pozdějšího Sartra, týkající se možnosti uchopit samu dialektiku přírody?²⁵³ – Není zřejmě křivdou prohlásit, že se Sartre adekvátním způsobem nevyrovnal tady ani jinde s myšlenkou lidské nestvořenosti, přestože jí zahlédl.²⁵⁴ A tak osciluje vyznění *Karteziánské svobody* mezi prométheovskými přísliby – možná nejsilnějšími v celém Sartrově díle – a neblahou vzpomínkou na vzpomenuť už závěry *Bytí a nicoty*, že snaha člověka stát se Bohem naráží na permanentní nezdar. Vedle tohoto otazníku, který by nad Sartrův výklad Descarta měla přičinit systematická filosofie, by měl být připsán ještě otazník jiný, ve větší míře genetický, možná dokonce historický, religionistický a antropologický. Není totiž Sartrem vysvětleno (ani v mytické rovině Hegelova podobenství o Pánu a Rabu), jak došlo k prvotnímu odcizení, jehož dědictví přimělo i Descarta, aby „dal Bohu, co náleží ve vlastním slova

²⁵¹ Srov. PATOČKA, 2007, s. 93: „Celý život je tak pojat Sartrem jako nezdařená fenomenologie ducha – pouť za sebou samým, která se nemůže nikdy uzavřít, nikdy realizovat.“

²⁵² LC, s. 51.

²⁵³ Srov. SARTRE, 1967b, s. 30-31.

²⁵⁴ „Člověk je odsouzen ke svobodě. Odsouzen proto, že *se nestvořil sám*, a přesto je svobodný, protože jakmile je jednou vržen do světa, je zodpovědný za všechno, co činí.“ (EH, s. 24; kurzívou proložil M. F.)

smyslu nám²⁵⁵. Podobné vysvětlení absentuje nejenom v kritice Descartovy pojetí svobody, ale není k nalezení ani v celém Sartrově díle – a to ani v precizním výkladu, ani v náznacích.

3.4. *Naděje nyní*

Tato nevelká knížka, jejíž text byl poprvé vydán bezprostředně před Sartrovou smrtí roku 1980 v časopise *Le Nouvel Observateur*, má spoluautora. Není správné jí považovat za interview, jak se někdy dělává: podíl obou zúčastněných je nenahraditelný, nejedná se o kompozici otázek kladených známé celebritě, která pak formuluje odpovědi. Sartrovým partnerem se v *Naději nyní* stal Benny Lévy.²⁵⁶ Jeho spolupráce bylo palčivě zapotřebí – Sartre je v posledních letech života nevidomý a není schopen samostatné literární činnosti. Posledním plodem spolupráce Sartra a Lévyho byla právě *Naděje nyní*, která se ihned po svém vydání stala senzací a skandálem. Autenticitu textu nelze napadnout²⁵⁷, ale problémem zůstává povaha spolupráce Lévyho a Sartra: vyskytly se názory, že Lévy zestárlého Sartra intelektuálně zneužil.²⁵⁸ Lévy se skutečně od někdejšího maoismu vrátil k religiózně pojímanému židovství a v osmdesátých letech studoval talmud na ješivě v Tel Avivu; judaistické motivy jsou pak v textu přítomny velmi výrazně. Je však sporné trvat na neúnosnosti Sartrových vyjádření z *Naděje nyní*. Daleko spíše máme co do činění s dalším ze Sartrových sebepopření či snad konverzí. Už dávno předtím F. Jeanson zachoval Sartrova slova: „Nemohu převzít odpovědnost za jiný příkaz než za ten, který mi nikdo nedal: v tomto rozporu je mi třeba žít.“²⁵⁹ Sartre dával v době svého překvapivého příklonu k marxismu nejednou najevo, že konverzi podobného typu pokládá za dokonalou demonstraci vedení svého života

²⁵⁵ LC, s. 51. Vezměme také v úvahu užití slovesa „*récupérer*“.

²⁵⁶ Nezaměňovat se současným „novým filosofem“ Bernard-Henrim Lévyem (*1948)! (Tohoto omylu se dopouští např. NOVOZÁMSKÁ, 1998, s. 76.) Benny Lévy (1945-2003), původem egyptský Žid, vystudoval v šedesátých letech filosofii na École normale supérieure a stal se později výrazným představitelem maoistického hnutí. Od časů své pololegální politické činnosti používal pseudonym Pierre Victor a pod tímto jménem spolupracoval se Sartrem na některých textech (nejznámější z nich se stalo interview *Je správné se bouřit (On a raison de se révolter)*, 1974 – společně s Ph. Gavim). Na podzim 1973 se Lévy stává Sartrovým tajemníkem.

²⁵⁷ LÉVY, 2004, s. 437-441.

²⁵⁸ Například S. de Beauvoir: „Odvolání ateismu, vynucené od umírajícího starce.“ (Cit. NOVOZÁMSKÁ, 1998, s. 77.)

²⁵⁹ JEANSON, 1955, s. 187.

jako *causa sui*. Nakonec tedy uskutečnil novou názorovou revoluci, která pochopitelně zděsila ty, kteří se Sartrem sdíleli jeho dřívější postoje a cítili se dalším překvapivým vývojem Sartrova myšlení opuštěni.

3.4.1. „Mé životní dílo je ztroskotání“

Jak už bylo svrchu řečeno, *Naděje nyní* není standardní interview mezi tazatelem Lévyem a Sartrem, který odpovídá. Nenavazuje ani na formu platónského dialogu, kde bývá pozice Sókratova nesrovnatelně silnější než pozice jeho oponentů a dialog je proto zpravidla simulovaný. Bližší než žurnalistika i Platón je *Naději nyní* forma talmudického rozhovoru, kde mluvčí opravdu přistihuje bližního v jeho závažné jinakosti a kde nikdo ze subjektů není skutečným pánem rozhovoru, neboť podstatnou zkušeností takového rozhovoru je právě bezbrannost jedince před tváří Druhého. Jak hned uvidíme, není forma těchto několika desítek stran tím jediným, co naznačuje přiblížení *Naděje nyní* východiskům talmudického a mystického judaismu.

Možná, že i tento text jako naprostá většina jiných textů pozdního Sartra je textem politickým; možná dokonce přepolitizovaným. Na tomto místě je však třeba sledovat téma Sartrova ateismu a odhlédnout od jiných zajímavých souvislostí *Naděje nyní* – situace politické levice „nyní“ a Sartrově reflexi vlastního myšlenkového přínosu. Zajímá nás proto zejména otázka, otevřená Sartrem zejména v druhé polovině textu: otázka po druhém a po transcedenci.

Druhý člověk, jak na konci života připouští Sartre, není soupeřem naší svobody, vůči kterému by bylo třeba trvat na své neodcizené individualitě. Blízkost druhého naopak představuje prvořadý princip jednání, je dokonce závazkem.²⁶⁰ Touha stát se *causa sui*, být Bohem, kterou se snaží prokázat *Bytí a nicota*, podle Sartra na toto možné bratrství druhého zapomněla.²⁶¹ Aniž Sartre zachází do podrobností, vnímá své dřívější upnutí se na teorii bytí pro sebe, stávajícího se (nezdařeně) Bohem jako dědictví tradice, v níž se nachází – totiž tradice „křesťanské ve smyslu Hegelově“.²⁶² Žádnou jinou tradici nemá, tvrdí

²⁶⁰ EM, s. 38-40. – Habermasovo konstatování, že ve své pozdější filosofii (po existencialistickém období) Sartre odsunul tematiku intersubjektivitu na okraj, je ovšem těžko pochopitelné a neoprávněné. Srov. HABERMAS, 1994, s. 17.

²⁶¹ EM, s. 27. Také z tohoto důvodu v Sartre označuje v *Naději nyní* své celoživotní dílo za „ztroskotání“ (EM, s. 24-25).

Sartre – „židovskou ani orientální“²⁶³ - to je podle Sartra nutné omezení jeho vlastní historičnosti.

Pro Sartra je i roku 1980 zcela nemyslitelné vzdát se určité teologie dějin; naději, kterou je třeba žít a nesmrtelnost, v níž je třeba doufat, nelze myslet bez souvislosti s Historií. V tomto smyslu je také třeba trvat na naději jakožto možnosti přežít v paměti druhých a umožnit, aby se tak jednotlivá existence realizovala v bytí lidí epochy, do které jsme se narodili, stejně jako ve skutečnosti následujících epoch.²⁶⁴ Naproti tomu Sartre shledává absurdním Marxovo teleologické pojetí dějinnosti, pokud jde o možnost, že by se člověk na konci dějin vynořil z imanence jako „integrální a totální“²⁶⁵ skutečnost, prozatím pouze potenciální a uvězněná v matérii, avšak působivý mu připadá obraz post-dějinné skutečnosti, která bude zcela prostá ztročení člověka druhým člověkem a ponížení člověka na prostředek místo toho, aby byl považován za účel.

Jak dále Sartre specifikuje své pojetí transcendece? Definuje jí především otevřeností k bytí druhého, který tu vystupuje v mlčenlivém souladu s Lévinasovou etikou²⁶⁶ jako skutečnost prvotního významu pro každý můj čin i myšlenku, ve významu daleko překračujícím pouhou recipocitu. „Vše, co se pro vědomí děje, se děje v dimenzi obdarování a nutné vázanosti“.²⁶⁷ Otázky, které byly v *Bytí a nicotě* kladeny a zodpovídány v kontextu „přehnané nezávislosti individua“²⁶⁸, je potřeba nově ukázat se zdůrazněním aspektu povinnosti vůči druhému. Každé myšlení se děje „ve dvou“ a zohledňuje závaznost druhého, který existenciálně předchází volbu prostředků i cílů našeho jednání. Sartre dospívá až k formulacím, které byly vlastní Camusovi období *Člověka revoltujícího* a ve svých důsledcích znamenají nejenom popření dřívější Sartrovy existencialistické etiky a fenomenologické deskripce *Mitsein*, ale také jednoznačnou kolizi s tezí „existence předchází esenci“. Člověk je určitý druh (espèce), lidské bratrství, které je principem naděje, nelze ustavit jinak než ukázat na lidi jako syny „těže matky“²⁶⁹ a vyslovit

²⁶² EM, s. 28. – Hegela, zřejmě pro jeho zhodnocení dějinnosti, i na konci života oceňuje Sartre zcela mimořádně. Především ve srovnání s velikostí Hegelova (a Shakespearova) díla pokládá své vlastní za nezdar (EM, s. 25).

²⁶³ EM, s. 28.

²⁶⁴ EM, s. 36. – Srov. poslední věty románu *Slova*: „Jestliže odložím nemožnou Spásu do obchodu s rekvizitami, co zbývá? Celistvý člověk, který má cenu jich všech lidí a jehož cenu má kdokoli.“ (SARTRE, 1965, s. 123)

²⁶⁵ EM, s. 37.

²⁶⁶ Srov. LÉVY, 2003, s. 445-448.

²⁶⁷ EM, s. 39.

²⁶⁸ EM, s. 40.

²⁶⁹ EM, s. 57.

imperativ bratrství jako vzájemnosti, založené na příslušnosti ke stejnému druhu bytí, jako účast na témže druhu přirozenosti. Stejnost matky není samozřejmě empirická a lidskou vzájemnost nelze zakládat na biologickém charakteru druhu. Bratrství ale podle pozdního Sartra nelze už realizovat výlučně ve společné rebelii, tedy kolektivním sdílením negace téže hodnoty nebo skutečnosti, jak se o to Sartre pokusil dříve v *Kritice dialektického rozumu* a vyhlášené předmluvě k *Psancům země* (*Les Damnés de la terre*, 1961) Frantze Fanona.²⁷⁰ Není-li však požadavek bratrství zakotven v bratrství negace rabů vůči pánovi a ani v přírodě, zbývá nakonec jedině možnost založit ho v transcendenci, jakkoliv k tomu Sartre nedochází systematickou úvahou, ale skrze *via negationis*, zamítáním jiných sporných možností pramene humanity.

3.4.2. Židovská otázka

Z hlediska kompozice *Naděje nyní* není nahodilé, že po Sartrově bilanci jiných vlastních knih uzavírá rozhovory nové kritické promýšlení *Úvah o židovské otázce*, esejí, které Sartre napsal po skončení druhé světové války. *Úvahy o židovské otázce* totiž vytvářejí rámec pro reflexi údělu židovského národa a směr, jakým by se další hledání pochopení naděje a Druhého mohlo vydat.

Když psal Sartre roku 1946 *Úvahy o židovské otázce*, byl pro něho židovský mesianismus, jak v rozhovoru s Lévyem říká, smysluprázdny.²⁷¹ Právě ten však je podle Sartra po desetiletích odstupu ve skutečnosti tím, co by mělo být zdůrazněno, snad proto, že idea Mesiáše sjednocuje naději individuální s nadějí dějinnou. „*Úvahy o židovské otázce* jsou vyhlášením války antisemitismu, nic více.“²⁷² Sartre byl tehdy, jak sám ukazuje, ve vleku ontologie i etiky *Bytí a nicoty*. Tento spis která pokládá vědomí za dimenzi bytí pro sebe, ustavovanou uprostřed plnosti bytí v sobě negativitou. V důsledku toho by se židovská existence jevila jako něco, co bytostně založil teprve pohled antisemity: tyranie nežidovské většiny nejenže jedinečnou židovskou identitu provází, ona jí ve skutečnosti přímo vytvořila. Nenávist antisemitů je zde původnější strukturou než pozitivní obsah ideje „vyvoleného národa“. Identita

²⁷⁰ EM, s. 50.

²⁷¹ EM, s. 71.

²⁷² EM, s. 72.

společenství by se zakládala jenom vzájemným přihlášením se k sobě tváří v tvář nenávisti těch, kdo stojí mimo „náš“ svazek.²⁷³

Toto pojetí před Sartrem roku 1980 už neobstojí. „Je potřeba pochopit dějiny Židů nejenom jako dějiny rozptýlení Židů napříč světem, ale ještě jako jednotu této diaspory, jednotu rozptýlených Židů.“²⁷⁴ Sartre zjišťuje, že konstituce židovské identity předchází jejímu odmítání antisemity a že se jedinečnost židovského poslání zjevuje primárně v dějinách a v samotném objevení dimenze dějinnosti: „Filosofie dějin by nebyla tatáž, kdyby neexistovaly dějiny Židů.“²⁷⁵ Je však potřeba nalézt to pozitivní, co zakládá židovskou identitu, aby se mohlo stát východiskem mesianismu, jaký ospravedlňuje naději na bratrství mezi lidmi a vědomí fundamentální vázanosti individua na druhého. Tím, co je pro židovství podstatné, je jeho monoteismus a také vyznačení vztahu mezi tímto jedním Bohem a lidmi, říká Sartre. „Tento vztah s Bohem je nanejvýš jedinečný. Jistě, bohové vždycky mívali vztahy s lidmi: Jupiter míval vztahy s lidmi, souložil se ženami, zkrátka proměňoval se v člověka, pokud chtěl, toto není vskutku nic nového. Ale to nové je to, že tento Bůh je zde přítomen a vstupuje do vztahu k člověku. Vztah k Bohu, který Židy charakterizuje, je bezprostřední vztah k tomu, koho Židé nazývají Jménem, tedy k Bohu. Bůh k Židovi hovoří, Žid naslouchá jeho slovu a napříč tím vším, tím, co je tu skutečné, je prvořadá metafyzická vazba židovského člověka k nekonečnu.“²⁷⁶ Na Lévyho naléhavou žádost, aby dále upřesnil, jak chápe tento vztah Izraele k jedinému Bohu, podotýká ovšem Sartre: „Není to nicméně ono Jméno, co má pro mě smysl.“²⁷⁷ Není zcela zřetelné, nakolik je v této výpovědi „Jméno“ signifikantem a nakolik signifikátem a kam vůbec toto tvrzení míří. Chce Sartre říci, že pro něho nemá zásadní význam „jmennost“ svatého Jména, která se ovšem možná později stala retardačním prvkem židovsko-křesťanské tradice a konstituovala se posléze ve smyslu dialektické teologie spíše než struktura *Glaube* jako součást dimenze *Religion*? Pokouší se Sartre o výzvu tímtež směrem, jako když francouzský filosof J.-L. Marion ve své knize *Bůh bez bytí* (*Dieu sans être*, 1982)²⁷⁸ slovo „Bůh“ vždy v textu přeškrťává? Nebo Sartre spíše svými slovy definuje sebe sama jako toho, kdo k realitě označované Jménem nemá vlastní vztah, cítí se

²⁷³ „Ani jejich minulost, ani jejich víra, ani jejich země nevytvořila jednotu synů Izraele, ale (...) specifická židovská situace. (...) Není přehnané tvrdit, že Židy *udělali* křesťané tím, že jim houževnatě odpírali asimilaci.“ (SARTRE, 1961, s. 142-143; kurzíva Sartre.)

²⁷⁴ EM, 74.

²⁷⁵ EM, s. 75.

²⁷⁶ EM, s. 75-76.

²⁷⁷ EM, s. 76.

²⁷⁸ Srov. POLÁKOVÁ, 1993, s. 45-47.

vyločen z milosti živého vztahu k osobnímu Bohu, je tedy „nevěřící“, ale přesto pokládá existenci vztahu mezi člověkem a Bohem za obdarování, které se také jeho týká – byť i nepřímě, skrze vlastní podíl na dějinnosti Dějin? Je tato milost skutečného vztahu k Bohu něčím na způsob talmudického a kabalistického motivu predestinovaného množství deseti spravedlivých a věřících, kteří musí nutně žít ve světě, aby svět našel milost v očích Hospodinových a který by zanikl, kdyby se snad spravedlivých na světě v jakémkoli okamžiku nacházelo ještě méně než deset?²⁷⁹ Přibližuje se snad Sartre ke stanoviskům luriánské kabaly a talmudistické tradice tzv. noachidských přikázání, která chválí spravedlivé mezi Nežidy, pokud i bez opravdového poznání žijí „přirozeně“ podle Zákona, avšak skutečným vykoupením pro svět věřících i nevěřících zůstává přesto drama a milost vztahu „vyvoleného národa“ k živému Bohu?²⁸⁰ Ať je tomu jak chce, Sartrova slova jistě znamenají paralelu – možná dokonce zaujetí polemického postoje – k Heideggerově celoživotnímu vyznávání jedinečné ontologické zkušenosti presokratických Řeků, která je ukryta ve zlomcích milétských přírodních filosofů a v samotné jedinečnosti řeckého jazyka – zkušenosti bytí, která je tolik neslýchaná, že se k ní lze leda blížit, ale nikdy jí nelze dosáhnout.²⁸¹ Promýšlet otázku po bytí lze podle Heideggera takřka jen nasloucháním tomu, jak je už zkušenost Bytí skrze řeč presokratiků vypovídána. Sartre, který nejenže shledává religiozitu Řeků povrchní a všední²⁸², ale který Dějinám v průběhu vývoje své filosofie čím dál důrazněji přiznává podobně mysteriózní úlohu jako freiburský profesor Bytí, zhodnocuje v protikladu k němu Židy jako národ, který je obdařen původnější vazbou k „metafyzické“ skutečnosti než jiný.²⁸³

Židé neznamenají pro Sartra jenom národ, který čerpá pochopení dějinného bytí z původnějšího pramene než ostatní civilizace; nepropadá

²⁷⁹ Srov. Gn 18,24-32. Zaujetí touto tradicí vyjádřil i významný český intelektuál, dlouholetý marxista Eduard Goldstücker (JANÁT, 1996, s. 41).

²⁸⁰ Srov. MÜLLER, 1998, s. 68-70; SCHUBERT, 1999, s. 107.

²⁸¹ Na paralelu výslovně poukazuje LÉVY, 2003, s. 436.

²⁸² Srov. též Sartrovu úpravu Euripidovy tragédie *Trójanky* (*Les Troyennes*, 1964) a zejména Sartrův rozhovor s B. Pingaudem pro časopis *BREF* o této hře (SARTRE, 1967a, s. 279-283).

²⁸³ Jistou inspiraci pro tyto závěry poskytla Sartrovi kniha S. W. Barona *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse* (Paris I. – 1956, II. – 1957; orig. *A Social and Religious History of the Jews*, Philadelphia 1952), s níž se seznámil roku 1976 (srov. EM, s. 74; HAYMAN, 1987, s. 660). Zajímavá je také skutečnost, že Arlette El Kaïm (*1937), jedna ze Sartrových milenek a od roku 1965 také jeho adoptivní dcera, stejně jako Benny Lévy původem egyptská Židovka, se v sedmdesátých letech ve zvyšující se míře zajímala o židovské náboženské dědictví a stala se také vydavatelkou Babylónského talmudu (srov. A. El Kaïm-Sartre: *Aggadoth du Talmud de Babylone – La source de Jacob*. Paris : Verdier, 1982)

proto na rozdíl od Heideggera dějinnému pesimismu „zapomenutí na bytí“, protože židovská zkušenost dějinného bytí je založena v přítomnosti radikální eschatologické dimenze. Přestože skutečnou deskripci vztahu mezi židovskou zkušeností transcendece a nadějí Sartre kromě několika zmíněných náznaků navždy zůstal dlužen, prozradí alespoň toto: „Je také jiný námět, který se mi zamlouvá: mrtví Židé, ostatně i jiní mrtví, jsou vzkříšeni *na zemi*.²⁸⁴ Naopak podle křesťanské koncepce to tak není, avšak mrtví Židé existují jinak než v záhrobí, znovu se zrodí jako živí na tomto světě. Tento nový svět je koncem (dějin).“²⁸⁵ Sartre vzápětí dodává, že eschatologie judaismu vyslovuje možnost konečného sjednocení lidstva na základě společenském (vzpomeňme jeho předcházející promýšlení bratrství s Druhým jako závazku) „a snad i náboženském“.²⁸⁶ Vzkříšení těla by tedy ukazovalo k transcendentní mezi dějin, za níž se podaří mesiášsky sjednotit v lidskosti přírodu a ducha, okamžik a věčnost, individualitu s kolektivitou. Sartre tímto směrem zaměřuje už některé téměř eschatologické náznaky svých dřívějších spisů, ovšem bez pointy *Naděje nyní*.²⁸⁷

Naděje nyní opravdu „není velkou knihou, ale podmínkou budoucí velké knihy“.²⁸⁸ Její nejfatálnější pasáže se nacházejí právě v závěru původního vydání otiskovaného v *Nouvel Observateur* na pokračování. Sartrovo úmrtí pak následovalo do té míry bezprostředně, že se Sartre nedožil nejenom jejich dalšího rozpracování, ale ani jejich působivého společenského ohlasu. Sartre nepředstavuje jediného z marxisticky orientovaných teoretiků, kteří ve zralejším věku opustili svůj někdejší ateistický postoj ve prospěch naléhavě zdůrazňované transcendece. Motivovaly je k tomu jak aporie etické, tak i metafyzické. V. Descombes ukazuje myšlenkovou logiku, na jejímž základě část radikálů, disponujících podobnou politickou zkušeností jako Sartre a Benny Lévy vyřešila problém oponování Moci přitakáním mystickému východisku.²⁸⁹

²⁸⁴ Kurzíva M. F.

²⁸⁵ EM, s. 77. – Na paralely Sartrových myšlenek či spíše tajuplných náznaků s židovským mesianismem, zvláště s apersonálním mesianismem pražského rabína J. Liwy ben Becalela (též zvaného Rabbi Löw či Maharal, 1520-1609) upozorňuje B.-H. Lévy. (LÉVY, 2003, s. 445-446)

²⁸⁶ EM, s. 77.

²⁸⁷ Srov. THIEL, 1987, s. 645-647.

²⁸⁸ LÉVY, 2003, s. 452.

²⁸⁹ DESCOMBES, 1995, s. 130. Descombes uvádí, že i např. „novou filosofií“ sedmdesátých let (A. Glucksmann, B.-H. Lévy) lze chápat jako uměřenější podobu mystického řešení, které mělo přinést odpověď zvláště na nezdar utopie revolty v květnu 1968. Ale podobnou logiku metapolitičnosti bychom snadno objevili i v českém prostředí (např. Patočkovy angažování v Chartě 77).

Sartrův rozhovor s Lévyem takto patří do celé této tradice religiózního revivalismu v prostředí někdejších levicových intelektuálů, který často souvisí také s židovskou rodinnou tradicí nejednoho z nich. Neunikli mu vedle Sartra ani M. Horkheimer, E. Bloch, K. O. Wittfogel, L. Kołakowski, M. Machovec či B.-H. Lévy. Pozice *Naděje nyní* v kontextu samotného Sartrova díla i tak zůstává téměř nerozlušitelným mystériem. Možná jde o prominutelný omyl stáří, možná je tím nejdůležitějším nebo alespoň nejautentičtějším, co kdy Sartre napsal. Možná tu Sartre dovedl až k mozartovské dokonalosti své umění hrát hru se svým myšlením, ale ještě spíše *proti* němu: předvedl s obzvláštní důsledností, že pokud skutečně „existence předchází esenci“, stává se každá názorová koherentnost provizorní. Nebo také ukázal, jak téměř prorocky ještě léta před vznikem Sartrovy filosofické závěti naznačili také jeho křesťanští interpreti H. Hasenhüttl a J. Sánchez, že poslední pravdou Sartrova ateismu, jeho obsesivního odmítání Boha byla nezdařená, paradoxní láska.

3.5. Některé další formulace ateistické problematiky v Sartrově díle

Pokusil jsem se představit čtyři ze Sartrových textů, v nichž je výrazně artikulována kritika teismu. Na souvislosti s jinými texty téhož autora bylo zčásti upozorňováno průběžně. Na tomto místě je vhodné ve větší stručnosti ukázat, na jakých dalších místech Sartrova díla hraje souvislost s ateistickým tématem určitou roli, přestože tyto texty mohou mít z hlediska analýzy dané problematiky u Sartra poněkud menší závažnost.

Už mezi ranými fenomenologickými eseji, které Sartre napsal v průběhu třicátých let, nacházíme stat', která je až překvapivě relevantní z hlediska psychologie a fenomenologie náboženství. V *Nástinu teorie emoci*²⁹⁰ Sartre navrhuje formulovat takový výklad problému emocionality, který bude osvobozen od nedostatečností naturalismu, behaviorismu a jiných dobových redukcionistických schémat tím, že přijme metodu Husserlovy fenomenologie. Husserlův myšlenkový vliv na Sartrovo pojetí je zde zásadní, Sartrova aplikace čerstvé a ve Francii tehdy ještě velmi málo zdomácnělé fenomenologie zachovává všechny podstatné parametry husserlovské deskripce. Emoce je pochopena ne snad jako pohyb uvnitř organismu samého, ale Sartre jí interpretuje jako specifický druh vztahu vědomí ke světu, v němž se nachází. Bez intencionálního fundamentu je emoce beznadějně abstrahovanou a neuchopitelnou. Emoce se takto podle Sartrových analýz nevznáší ve vzduchoprázdnu, ale znamená vypjatý postoj k *Umwelt*. Za předpokladu, že světskost na vědomí doráží obzvláštní silou či hrozivou podobou, na níž vědomí nedokáže reagovat v obvyklé modalitě (např. výskyt náhlé zlé události nebo útok divokého zvířete), dojde k regresi k *magickému* postoji. V případě překážky se tedy pokusíme „změnit svět, tj. prožívat jej, jako by vztahy věcí k jejich potencialitám nebyly řízeny deterministickými procesy, nýbrž magií“.²⁹¹ Sartre upozorňuje, že tu nejde o projev hry, ale v závažné tísní se naopak vědomí do tohoto postoje vrhá vši silou – jakkoliv je tento postoj zřejmě časově omezený a reflexí později racionalizovatelný. Reflexe však zdaleka vždy nemusí být rozhodnutím o nicotnosti a nelegitimnosti magického postoje, ale na vyšší úrovni může zachovat jeho významné prvky.²⁹² Emoce jakožto pád vědomí do magična spontánně (non-theticky) nicotní i samo toto vědomí, *aby* znicotnělo vnější svět, jak se to Sartrovi ukazuje přednostně v deskripci fenoménu strachu.²⁹³ Magično takto představuje „existenciální strukturu světa (...), inertní aktivitu,

²⁹⁰ SARTRE, 2006, s. 53-101.

²⁹¹ Tamtéž, s. 83. – Jedinečnou galerií magických typů jednání by znamenala Sartrova divadelní hra *Mouchy* (*Les Mouches*, 1943), kde lze názorně studovat i vysloveně religiózní souvislosti tematiky.

²⁹² „Napřáhnou ruku, abych uchopil hrozen vína. Ale nedokážu to, je mimo můj dosah. Pokrčím rameny, svésím ruku, řeknu si ‚jsou ještě zelené‘ a jdu pryč. (...) Na začátku se mi réva ukazovala jako to, co ‚je třeba očesat‘. Ale tato naléhavá kvalita je okamžitě nesnesitelná, neboť není možné uskutečnit potencialitu. Nesnesitelné napětí se pak stane motivem k tomu, abychom na hroznu uchopili novou kvalitu ‚ještě zelený‘, která vyřeší konflikt a zruší napětí. Ovšem tuto kvalitu nemohu hroznům udělit chemicky, nemohu běžným způsobem působit na hrozen. Uchopím tedy kyselost ještě zelených hroznů skrze své znechucení. Magicky udílím hroznům kvalitu, jakou chci. Komédie je jen napůl upřímná. Je-li však situace opravdu naléhavá, je-li zaříkavací chování vykonáváno zcela vážně, jedná se o emoci.“ SARTRE, 2006, s. 84

²⁹³ Tamtéž, s. 85.

vědomí změněné v pasivitu“.²⁹⁴ Magickou komponentu má takto každá obtíž transcendence, to znamená setkávání individuálního vědomí s nezvládnutelnou skutečností mimo sebe, velmi výrazně také doprovází obtíž transcendování druhého vědomí.²⁹⁵ – Můžeme snad považovat za politováníhodné, že u naznačených rozborů, které vhodně doplňují stavbu *Bytí a nicoty*, pominul Sartre výraznější religionistickou explikaci²⁹⁶ nebo se k nim nevrátil z „materialističtějšího“ hlediska v období *Kritiky dialektického rozumu*.²⁹⁷ Sartrovi se tu podařilo originálně postihnout pramen mytologična a fenomenologicky vysvětlit možná i velmi vyspělé formy religiozity. Stejně tak by bylo zajímavé uvést postřehy z *Nástinu teorie emocí* do souvislosti s historickým a sociologickým kontextem: stanovisko tohoto textu by patrně velmi zajímavě komplikovalo marxistické paradigma, jehož se Sartre dovolával v pozdější fázi svého myšlení. Mohlo by se totiž ukázat v ostřejším světle to, co je v Sartrově antropologickém marxismu přítomno spíše zlověstně a latentně – že totiž religiozita (zde: neredukovatelnost magického fenoménu) představuje existenciál, který nemůže vymizet ani v případné beztrždní společenské formaci.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 96.

²⁹⁵ Tamtéž.

²⁹⁶ Recenze vydání německého překladu *Nástinu teorie emocí*, jejímž autorem byl roku 1966 Z. Kožmín, používá v tomto smyslu ještě jednoznačnějších formulací. „Emoce je Sartrovi fenoménem víry“, říká Kožmín (KOŽMÍN, 1995, s. 311).

²⁹⁷ V kontextu *Kritiky dialektického rozumu* definuje Sartre magické chování jako „dialektiku pasivity“ (popřípadě jako antidialektické chování). Volbou magického vědomí je zničit racionální svět. Magické chování má nicméně podle Sartra svůj specifický způsob racionality, který je třeba odkrýt. (Srov. THIEL, 1987, s. 150.) Sartrovo vyjádření k tématu emocí a magičnosti v *Kritice* je ovšem záležitostí pouze několika aforistických obrátů a naprosto nedosahuje konzistentnosti výkladu *Nástinu teorie emocí*.

Sešity k problému morálky (Cahiers pour une morale), které Sartre psal v poválečných letech a které zůstaly v podobě zajímavého rozsáhlého fragmentu (vydány byly až roku 1983), je možné číst jako svědectví čím dál marnějšího úsilí předložit slibovaný druhý díl *Bytí a nicoty*, stejně tak i jako svědectví opouštění pole „fenomenologické ontologie“ ve prospěch etiky, antropologie a *praxis*, jehož jsme si všimli při příležitosti zkoumání přednášky *Existencialismus je humanismus*. Právě tak tu lze nacházet překvapivě silný vliv Nietzscheho, zejména jeho chápání smrti Boha jako prvořadé události nové doby, jejíž zvládnutí znamená pro lidstvo stále nezavršený úkol i nietzscheovské přitakání hře a tvoření (morálka je v duchu Sartrových fragmentů touto *hrou* povýtce²⁹⁸). Sartre se dokonce nápadně často uchyluje k používání obratu o smrti Boha, se kterým jinak zachází velmi opatrně.²⁹⁹ „Nepřítomnost Boží už není uzavřením, ale otevřením nekonečna. *Nepřítomnost Boží* je větší a ještě božštější než Bůh.“³⁰⁰ To se dosti blíží duchu závěrečných stran *Bytí a nicoty*, zvláště spekulacím o lidskému bytí-ve-světě jako ztvárňování neodstranitelného mementa, kterým je Boží neexistence.³⁰¹ Bůh je v *Sešitech k problému morálky* Sartrem charakterizován jako regulativní idea, zprostředkovávající bytí i nicotu³⁰² a na různých místech knihy je jeho pojem nahlížen jako symbol toho, co neodcizený člověk může učinit se sebou i s dějinami.³⁰³ Obzvláště ožehavým problémem *Sešitů* se tak stává pozvolný zlom perspektivy individuálně etické v perspektivu dějinnou, který příznačně doprovází období Sartrovy snahy sblížit existencialismus a marxismus. Sartre ovšem ve svých pozoruhodných formulacích stojí na hranicích myticko-utopického myšlení a možná i za ní. Bůh se mu stává nutným a žádoucím potenciálem dějinného osvobození, směřování k překonání odcizení a ustavení kvalitativně odlišného společenského uspořádání: „Člověk vytváří Historii konečného skrze projekty nekonečna.“³⁰⁴ Formulace aforismů v Sartrových *Sešitech k problému morálky* oscilují mezi pokusem vytěžit veškerý subverzivní potenciál z imaginární ideje (neexistujícího) Boha – k jejímuž vytvoření navzdory jeho reálné smysluprázdnoti lidstvo musí *nutně* dospět – a mezi snahou vyvarovat

²⁹⁸ Srov. EH, s. 46.

²⁹⁹ SARTRE, 1983, s. 462n. Sartre používá nietzscheovské *dictum* o smrti Boha vzácně (např. SARTRE, 1962, s. 248; SARTRE, 1993, s. 88; srov. BENDLOVÁ, 2003, s. 41). Dává spíše přednost konstatování jeho prosté neexistence, popř. nepřítomnosti.

³⁰⁰ SARTRE, 1983, s. 40 (kurzíva Sartre). Tamtéž nacházíme i jímavě dithyrambické tóny o bolesti překonávané v konečnou radost, jejíž zdrojem je silnému smrt Boha. Text velmi naléhavě upomíná na podobnou stylizaci v díle F. Nietzscheho.

³⁰¹ Srov. BN, s. 707.

³⁰² SARTRE, 1983, s. 531.

³⁰³ Tamtéž, s. 39, 485-486, 532, 542-543.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 442.

se pádu do nového odcizení. Bůh musí být na základě principů *Sešitů* kontemplován jako neexistující a paradoxně právě pro svou neexistenci. – Stopy utopického pojetí *Sešitů* v tolik technicky stylizované *Kritice dialektického rozumu* (1960) pak ukazuje M. Thiel.³⁰⁵

Ale je třeba neponechat bez povšimnutí ani řadu Sartrových monografických knih, často i megalomansky obsáhlých, jejichž tématem se stali někteří klasikové francouzské literatury (Baudelaire, Genet, Flaubert, Mallarmé³⁰⁶), stejně jako benátský renesanční malíř Tintoretto.³⁰⁷ Sartre se při interpretaci jejich života³⁰⁸ a tvorby pokouší uplatnit svou hermeneutiku existenciální (psycho)analýzy. Základním problémem se stává ukázat vztah mezi existenciálním projektem každého z těchto umělců a jeho generálním rozhodnutím věnovat se umění. Literární tvoření, jak ostatně Sartre více nebo méně zastřeně častokrát naznačoval, má co do činění s tvořením Božím a na rozhodnutí spisovatele pro umění a usilování o slávu lze navíc demonstrovat existenciální snahu smrtelníka stát se *causa sui*. A objevování literární tvorby jako svého druhu náhražky za nezdar dětské náboženské víry patří mezi standardní *topoi* Sartrovy literární hermeneutiky. Dokonce i v malých formách – doslovecích, předmluvách, článcích – Sartre náruživě odkrývá v gestu stvoření literárního stylu derivát touhy věřit a nemožnosti víry zároveň.³⁰⁹ Formulace i narážky v tomto duchu lze nacházet na četných místech Sartrových knih všech žánrů.

³⁰⁵ THIEL, 1987, s. 338-339, 645-647; srov. KEMP, 1967, s. 329.

³⁰⁶ Baudelaire (1947; SARTRE, 1988); *Svatý Genet, komediant a mučedník (Saint Genet, comédien et martyr, 1952)*; *Rodinný idiot (L'Idiot de la famille, I – 1971, II – 1972)*; *Mallarméovo angažování (L'Engagement de Mallarmé, 1979)*

³⁰⁷ *Vězeň benátský (Le Séquestré de Venise, 1964)*

³⁰⁸ Poněkud násilné zaměření na biografii v neprospěch spisovatelova díla bývá Sartrovým knihám monografického žánru leckdy vytýkáno.

³⁰⁹ V předmluvě ke Gallimardově vydání Mallarméových *Básní* Sartre píše: „(Mallarmé) potřeboval věřit v Boha: Bůh garantuje Poezii. Básníci předcházející generace bývali malými proroky: skrze jejich ústa promlouval Bůh. Mallarmé už v Boha nevěří. (...) Poté, co zabil Boha vlastníma rukama, žádá ještě božskou záruku.“ (SARTRE, 1952, s. 6)

Sartrem uplatňované motivy literární tvorby jako možného řešení ateistické zkušenosti pak sumarizují *Slova* (*Les Mots*, 1964). Není radno podceňovat ironické a metaforické ladění knížky. Ta nechce být v první řadě realistickou vzpomínkou na spisovatelovo dětství, ale málem teologickou rozpravou o hodnotě spisovatelova poslání.³¹⁰ Ve *Slovech* jejich autor vyznává, že *sub specie aeternitatis* víra v literární umění neobstojí, představuje marný projekt, který nespasí spisovatele ani čtenáře, zůstává však ospravedlnitelný jako „neužitečná vášeň“. – Tím se však dostáváme k Sartrovi jakožto autorovi uměleckých textů, které jsem odřekl v této diplomové práci významněji zohledňovat. Náročněji pojaté studium Sartrova ateismu by jistě muselo zaměřit pozornost i na postavy z cyklu novel *Zed'*: muselo by se zabývat náboženskými komplexy Luciena z povídky „Mládí vůdce“, statečným pokusem odsouzení k smrti Pabla Ibbiety vytrvat ve svém nihilismu (povídka „Zed'“) i ironizujícími postavami faráře či imaginární matky představené („Mládí vůdce“, „Intimita“). Muselo by zohlednit náboženské souvislosti mystického prožitku Nevolnosti, který zakouší Roquentin v románu-eseji *Nevolnost* (*La Nausée*, 1938), prozkoumat, jestli např. V. Černému³¹¹ a O. Kubovi³¹² neunikla podstatná souvislost, když trvají na maskulinním překladu názvu knihy „Hnus“ – například souvislost s mysteriózním zážitkem „Temné noci“ sv. Jana z Kříže nebo latentní erotičnost popsané zkušenosti kontingence.³¹³ Muselo by učinit transparentní dosti složitou postavu Daniela z cyklu *Cesty k svobodě* (*Les Chemins de la liberté*, I., II. – 1945, III. – 1949), jeho ambivalentní zkušenost Boha i světa. Mělo by za úkol vyrovnat se s uměleckou deskripcí nepřítomnosti Boha ve faustovském historickém dramatu *Ďábel a Pánbůh* (*Le Diable et le Bon Dieu*, 1951). Muselo by analyzovat, do jaké míry je Orestův vzdor vůči bohům v dramatu *Mouchy* (*Les Mouches*, 1943) pouze antikizujícím divadelním kostýmem a nakolik v něm Sartre vyjadřuje

³¹⁰ „Protože jsem byl zároveň protestant i katolík, zabraňovala mi moje dvojitá konfesionální příslušnost věřit ve Svaté, v Panenku Marii a nakonec i v Boha, pokud byli nazýváni pravými jmény. Byl jsem však prostoupen obrovskou kolektivní silou; stačilo překřtít a na povrchu změnit její obvyklý předmět: rozpoznala ho pod přestrojením, které mě oklamalo, vrhla se na něj a sevřela ho v drápech. Domníval jsem se, že se dávám Literatuře, zatímco jsem ve skutečnosti vstupoval do Řádu. Jistota nejpokornějšího věřícího se ve mně proměnila v pyšné svědectví o mém předurčení. Předurčen, proč ne? Což není každý křesťan vyvolený? Rostl jsem jako plevel v půdě katolictví, mé kořeny z ní sály šťávy a já z nich vytvářel svou mízu...“ (SARTRE, 1965, s. 121)

³¹¹ ČERNÝ, 1992b.

³¹² KUBA, 1967, s. 76.

³¹³ Nebyl by nakonec nejvýstižnější překlad (= interpretace) názvu Sartrova románového eseje „Závrat“, aby takto zahrnula i dimenzi „vyrážení“ Ek-sistence? Srov. souvislost s Dürerovou rytinou Melancholie, kterou je kniha jistým způsobem inspirována: text se skutečně měl původně jmenovat „Melancholie“, současný název prosadil až nakladatel R. Gallimard jako atraktivnější.

hluboké ateistické poselství, jak se domnívá G. Marcel.³¹⁴ Muselo by vyložit zvláštní Sartrovo zaujetí posmrtným osudem zemřelých, jak ho ukazují drama *S vyloučením veřejnosti* (*Huis clos*, 1944) i Sartrův scénář k Allégretově filmu *Kostky jsou vrženy* (*Les Jeux sont faits*, 1947). Muselo by učinit výslovnějším předmětem zkoumání Sartrovu úpravu Euripidova dramatu *Trójanky* (*Les Troyennes*, 1965), zvláště téma bohů a víry v jejich dobrotu a moudrost.³¹⁵ Muselo by popsat Sartrovo uchopení vánoční křesťanského poselství ve hře *Barjona aneb Syn hromu* (*Barionna, ou le Fils du tonnerre*, 1970), která vznikla v zajateckém táboře roku 1940. Zrovna tak by ale kompletní analýza problematiky musela popsat metodami politické filosofie vztah mezi Sartrovým levicovým politickým postojem a jeho ateismem³¹⁶, ukázat, jestli Sartrův ateismus z tohoto hlediska přesahuje rovinu osvícenské kritičnosti vůči církevním institucím a jakým způsobem se to případně děje.

4. Závěr

Jaká je filosofická logika Sartrova ateismu? V této práci se snad podařilo prokázat, že ateistické téma je v Sartrových textech dalekosáhle přítomno: má však filosofickou hodnotu? Jak souvisí s odkazem jiných „klasiků kritiky křesťanství“, například s encyklopedisty, Nietzsche

³¹⁴ Srov. JANKE, 1994, s. 143.

³¹⁵ Srov. SARTRE, 1967a, s. 279-283.

³¹⁶ Sartre v souvislosti se svým dramatem *Ďábel a Pánbůh* připouští, že říše lidí bez Boha se ustavuje zpravidla aktem násilí, ale tvrdí, že také říše Boží – jak ukazují dějiny – násilí hojně používá. Srov. CONTAT – RYBALKKA, 1970, s. 240.

anebo Marxem? Připojuje k tradici novověkého ateismu originální motivy? Nebo představuje Sartrem prezentovaná podoba ateismu jen *mimofilosofický* komplex, projev iracionální teofobie, který podstatu Sartrova díla nikterak neobohacuje, ale naopak komplikuje víru ve filosofovu serióznost?³¹⁷

„Mou vášní je poznávat člověka.“³¹⁸ „Peklo, to jsou ti druzí.“³¹⁹ „Samozřejmě, ale právě tak jsem mohl napsat, že ráj jsou ti druzí. Zkrátka, že všechno přichází k člověku jenom od druhých, od lidí.“³²⁰ – Má-li Sartrovo próteovské dílo nějakou sjednocující logiku, která může vrhnout světlo i na zkoumaný problém filosofova ateismu, vyplatí se jí hledat právě v těchto sděleních. Fundamentální role antropologického tématu, umělecká analýza humanity literárními prostředky a péče o humanitu politickými nástroji – právě služba této orientaci vysvětluje cestu Sartrova myšlení i každý její jednotlivý moment zvlášť. V předválečných počátcích se projevuje jako poněkud subjektivistické a estétské „poznávání sebe sama“, gidovsky laděná sebeanalýza a reflexe konfliktu svobody s „fakticitou“ uvnitř lidského osudu, jako stanovisko tvrdého, hořkého individualismu (*Nevolnost, Bytí a nicota*), Sartrem samotným později přiznané podcenění historických a společenských souvislostí lidského subjektu. V tomto období je generální záměr „poznávat člověka“ uskutečňován především prostřednictvím fenomenologické metody.

Už v *Bytí a nicotě* (1943) se ovšem přes veškeré těžení z fenomenologie a konstruování „fenomenologické ontologie“ stává zřejmým, že samotná fenomenologická analýza v Husserlově stylu nestačí, aby se bytí pro sebe (tj. člověk) poučilo o jistých „posledních otázkách“, týkajících se jeho situovanosti do vesmíru bytí o sobě. Sartre proto doplňuje husserlovskou perspektivu komponentou, kterou sám nazve „metafyzikou“. Přísně deskriptivní fenomenologie, na jejímž poli není takto založená spekulace vlastně vůbec legitimní, je doplňována diskutabilním a možná neústrojně k fenomenologii připojeným „novým dogmatismem“ (G. Varet³²¹) čili existencialismem. Otázka po Bohu je takto interpretována ve dvou rovinách: 1./ Fenomenologicky jako derivát

³¹⁷ SÁNCHEZ, 1975, s. 229: „Sartrova (fenomenologicky velmi slabá) kritika pojmu Boha však *není rozhodující* více - ač to může znít paradoxně - pro jeho kritiku náboženství, ale pro ustavení vlastní *filosofické* pozice.“ Kurzíva J. Sánchez.

³¹⁸ Cit. JEANSON, 1955, s. 1.

³¹⁹ SARTRE, 1962, s. 77.

³²⁰ LIEHM, 1966, s. 75.

³²¹ VARET, 1948, s. 85.

pohybu původně nicotného vědomí k plnosti a jako imaginární řešení obtíží, které vědomí zakouší v kontingentním světě i ve vztahu k jiným, konkurenčním vědomím. – 2./ „Dogmaticky“, řečeno s G. Varem, ve spekulaci o tom, jak může vědomí učinit neexistenci Boha pozitivní hodnotou, symbolem vlastního bytí-ve-světě.

Druhá rovina ateistické reflexe, který je ještě v *Bytí a nicotě* přítomna spíše decentně, však v době po roce 1945 nabývá v kontextu Sartrova myšlení na závažnosti a rychle opanuje pole. Proměna se stane součástí Sartrova odklonu od fenomenologie ve prospěch „antropologie“ (*praxis*, etika, existenciální interpretace poznatků humanitních věd). Do „metafyzické“ perspektivy, otevřené uvnitř fenomenologie v *Bytí a nicotě*, proniká zaujetí osvícenskou mytologií zápasu člověka s nepřátelskou *fysis*, osvobození lidstva z dosavadní iracionality, přežitků, závislosti na „přírodě“ a na odcizujících mentálních schématech, která s totální svobodou člověka nechtějí nebo neumějí počítat.

Někdejší ateistický fenomenolog, který původně studuje lidské vědomí jako pole, na němž se ukazuje pravda, interpretuje ideu Boha jako nutnou symbolizaci ontologické potřeby vědomí založit sebe samo nebo jako „absolutně vystupňovaného Druhého“.³²² V období po roce 1945 se však Sartre implicitně rozchází s fenomenologií a přimyká se stále výrazněji k osvícenskému dědictví (G. Deleuze hovoří o Sartrovi vhodně jako o představiteli epochy ještě klasické³²³). V přednášce *Existencialismus je humanismus* (1945) chápe člověka jako jediné jsoucné, které je s to svou identitu konstituovat na základě svobodné volby a které se takto vymyká řádu všech ostatních jsoucné. Zachovat a rozšiřovat toto milieu svobody představuje pro Sartra kategorický imperativ lidského konání i teoretického myšlení³²⁴, což Sartre v přednášce *Existencialismus je humanismus* chápe jako úkol odvozený z Dostojevského věty „není-li Bůh, je vše dovoleno“. Od čtyřicátých let až do konce života byl Sartre primárně zaujat rozšiřováním této sféry svobody ne do oblastí umění a soukromé morálky, ale směrem do dějin. Před patosem svobody nemá pro Sartra obstát nic, co by v samotné této svobodě nebylo založeno. Sartrův požadavek zní – maximum svobody, přímou úměrou pak co nejméně donucení a poslušnosti, co nejméně „přírodní“ nutnosti. A tato svoboda – jak Sartre ukazuje v eseji *Karteziánská svoboda* (1946) – se funduje tím, že se stává připravenou adoptovat atributy, které odcizené

³²² SARTRE, 2006, s. 110.

³²³ Srov. DELEUZE, 1996, s. 187.

³²⁴ Srov. PATOČKA, 2007, s. 93.

myšlení minulých epoch připsalo Bohu.³²⁵ Bůh klasických teistických systémů znamená tedy nejen fiktivní entitu (což Sartre nejen nedokazuje s odpovídajícím filosofickým nasazením, dokonce na zajištění nezpochybnitelnosti této teze přes verbální sílu svého ateismu netrvá³²⁶), ale představuje navíc symbol poslušnosti, donucení, nenáviděného tradicionalismu, zkrátka generuje odcizení povýtce. *Proto* musí být odmocněn jakožto nelegitimní a svobodě nepřátelský. V logice tohoto sblížení se s osvícenským patosem osvobození člověka a zvládnutí přírody i dějin v souladu s projektem dějinné svobody spočívá pak po roce 1950 Sartrův příklon k jisté radikální podobě osvícenství, kterou je marxismus. Silně Hegelem posílněný marxismus představuje Sartrovi nástroj racionálního (sebe)zvládnutí lidských dějin, implicitně pak záruku, že dějiny nepodlehnu regresi k dřívějšímu odcizujícímu náboženskému stádiu.

Jak vyzní celkové srovnání Sartrova ateismu s přínosem jiných klasiků kritiky křesťanství? Těžko lze vyhlásit Sartra za zakladatele nového ateistického paradigmatu úrovně Feuerbacha a Nietzscheho (ostatně ani Marx této úrovně nedosahuje). Je však zřejmé, že Sartre jejich odkaz obohacuje o originální prvky. O Feuerbachovi se v Satrových spisech vyzývavě mlčí. Přesto tu existuje spřízněnost, která je těžko jen bezděčná. S Feuerbachem Sartra spojuje zvláště chápání náboženského fenoménu jakožto fenoménu zásadně antropologického. Bůh je oběma mysliteli pokládán za odpověď na otázku lidské existence, za odcizující výraz rozporů, které koření v obtížích člověka zvládat svou existenciální situaci, konstituovat sebe sama uprostřed osudové nahodilosti, přírody a bytí druhých lidí. Jako odcizující musí být ovšem odstraněn, popřípadě odhalen jako metafora *lidské* existence.³²⁷ Zde však vězí také oslí můstek k rozdílům mezi Feuerbachem a Sartrem. Sartre se sice nevyjádřil explicitně, z celkových souvislostí však zůstává zřejmé, že není s to přistoupit na feuerbachovský osvícenský patos: s dějinami se může stát co chce, stádium křesťanského monoteismu může být z dějin doktrinálně vytlačeno jakkoliv důsledně – ale lidská individualita bude zřejmě balancovat na hraně religiózního a mytologického, co člověk bude člověkem. Jak totiž Sartre stále znovu ukazuje, s ideou Boha

³²⁵ Neblahou potřebu náboženského symbolu a drama ztráty jeho věrohodnosti pak předvedl Sartre v divadelní hře *Dábel a Pánbůh*.

³²⁶ EH, s. 56. – Srov. též Sartrův výrok z interview z roku 1950: „Jestliže Bůh existuje nebo ne, vyjde nastejno.“ (Cit. PATTE, 1964, s. 15)

³²⁷ „Dnes je Bůh mrtev, dokonce i v srdcích věřících a umění se stalo antropodiceou: nechává člověka věřit, že on stvořil svět.“ (Svatý Genet, komediant a mučedník – cit. THIEL, 1987, s. 64). – Srov. LEDURE, 2000, s. 2388.

a božského se setkává lidská existence *bytostně*, z logiky vlastního existenciálního pohybu. V konceptu navrženém Sartrem v *Bytí a nicotě* se člověk objevuje Boha jakožto symbol toho, co by rád udělal ze sebe samého – dosáhl ontologické plnosti a vlastního sebezaložení, což mu ale z hlediska neodstranitelného ontologického švu mezi vlastní *nicotnou* povahou a nedosažitelností *bytí o sobě* zůstává odepřeno. Právě tak i v přednášce *Existencialismus je humanismus* je Sartre podivuhodně zdrženlivý co do možnosti religiózní („fetišistické“) stadium lidské existence jednou provždy učinit minulostí a psát čistě osvícenskou, racionalistickou epochu. Mýtus o Bohu Stvořiteli bude v lidstvu stále živě přítomný, soudí zjevně Sartre, i když nemystifikované myšlení by mělo být s to nahlédnout aporie této ideje Boha. V tomto vězí zásadní rozdíl mezi Feuerbachovým a Sartrovým ateismem, nemluvě o hlubší psychologické přesvědčivosti Sartrovy deskripce.

Vliv ateismu F. Nietzscheho (je-li možné o něčem takovém z důvodu perspektivismu a smyslu pro paradox u Nietzscheho vůbec hovořit) probleskuje často Sartrovými formulacemi velmi zřetelně, jak bylo příležitostně zaznamenáno. V zásadních ohledech se však tyto dva modely kritiky (křesťanského) teismu nesebkávají. Míra shody mezi Nietzschem a Sartrem se zdaleka nevyrovná podobnosti či nepřiznanému vlivu, který na Sartrův teoretický ateismus mělo Feuerbachovo dědictví. Sartrova konvergence k úvahám o svobodě u mladého Marxe by byla v logice více či méně reflektovaného feuerbachovství obou myslitelů, ale ke společnému rozvíjení ateistického motivu u Sartra i Marxe přímo nedosahuje. Ještě vágnější pak je podobnost s ateismem Freuda, nemluvě o scientistické a pozitivistické negaci náboženství. Větší vliv na Sartrův ateismus, přestože to už zůstává mimo rozlišovací práh filosofické diskuse, měla či mohla mít ateistická tradice revolučního francouzského osvícenství (J. Hébert, A. Cloots, M.-G. Vadier), nemluvě o přitažlivosti evropských kulturních archetypů Prométhea a Dona Juana, házejících svou vzdorující svobodou rukavicí Nebi.³²⁸

Osvícenská a levicová tradice Sartrova ateismu, jeho *bytostná* zakotvenost v emancipačním úsilí epochy modernity, Sartrova přiznávaná „vášeň poznávat člověka“ a fundamentální antropologismus jeho odpovědi na otázku položenou teismem nakonec ovlivnily i podobu odložení ateistického problému *ad acta*, které podnikl Sartre v *Naděži nyní* (1980). Pozornost, kterou věnoval Feuerbachovu myšlení židovský

³²⁸ BENVENUTO, 1991, s. 24-25.

filosof dialogu Martin Buber, je známa.³²⁹ V myšlenkovém stylu *Naděje nyní* lze těžko popřít vliv talmudického judaismu a jeho trvání na prvotnosti a neredukovatelnosti Druhého před izolovaně pojímaným Já. Souvislost s filosofií E. Lévinase, kterou lze takto přinejmenším tušit, ovšem někteří prohlašují velmi explicitně a rozhodně.³³⁰ Sartre, který Feuerbacha nikde necituje, takto ve své vášni poznávat člověka a co nejuniverzálněji reflektovat jeho úděl syntetizoval myšlenkovou logiku Feuerbachova ateistického humanismu s Buberovým a Lévinasovým myšlením poslušnosti příkazu Hospodinova skrze etické jednání, k němuž vyzývá bezbranná tvář Druhého. V tomto smyslu Sartre nepochybil, když v *Les Mots* napsal: „L’athéisme est une entreprise cruelle et de longue haleine: je crois l’avoir menée jusqu’au bout.“³³¹

Bibliografie

³²⁹ POLÁKOVÁ, 1993, s. 10. – W. Biemel konstatuje, že Sartre daleko radikálněji než jeho velcí fenomenologičtí předchůdci E. Husserl a M. Heidegger zdůraznil a rozvinul téma *intersubjektivit*. (BIEMEL, 1974, s. 43-45) Už tímto faktem je možné chápat Sartrovu filosofii existence jako přechod mezi klasickými fenomenologickými koncepty (E. Lévinas přece tolikrát vytýkal Heideggerovi „sopsistickou“ ontologii!) a filosofií dialogu.

³³⁰ LÉVY, 2003, s. 445-448.

³³¹ SARTRE, 1964, s. 210-211.

1. SARTRE, Jean-Paul

Použité zkratky

BN – *Bytí a nicota: Pokus o fenomenologickou ontologii*. Přel. O. Kuba. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 720 s. ISBN 80-7298-097-1

EH – *Existencialismus je humanismus*. Přel. P. Horák. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2004. 112 s. ISBN 80-7021-661-1

EM – SARTRE, Jean-Paul; LÉVY, Benny. *L'Espoir maintenant*. 1. vyd. Paris : Lagrasse, 1991. 103 s. ISBN 2-86432-129-7

LC – Liberté cartésienne. In: *Descartes, 1596-1650. Introduction et choix par J.-P. Sartre*. Genève : Traits, 1946, s. 9-52. Classiques de la liberté

1946: *L'Existentialisme est un humanisme*. 1. vyd. Paris : Nagel, 1946. 141 s. Pensées.

1947: *Cesty k svobodě : Díl druhý, Odklad*. Přel. J. Vobrubová-Koutecká. 1. vyd. Praha : ELK, 1947

1952: Mallarmé 1842-1898. In: Mallarmé, Stéphane. *Poésie*. Paris : Gallimard, 1952, s. 5-15.

1961: *Drei Essays*. Z franc. přel. T. König. 1. vyd. Berlin: Ullstein, 1961. 206 s. Ullstein Bücher.

1962: *Pět her a jedna aktovka*. Přel. A. J. Liehm, E. a E.. Drmolovi. 1. vyd. Praha : SNKL, 1962. 692 s.

1964: *Les Mots*. 1. vyd. Paris : Gallimard, 1964. 213 s.

1965: *Slova*. Přel. D. Steinová. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1965. 126 s.

1966a: *Existencialismus und Marxismus : Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel*. Z franc. přel. E. Schmidt. 1. vyd. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1966. 154 s.

1966b: *Marxismus a existencialismus*. Přel. O. Kuba. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1966. 170 s. Filosofie a současnost

1966c: Universel singulier. In: R. Maheu (ed.). *Kierkegaard vivant : Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*. Paris : Gallimard, 1966, s. 20-63.

1967a: *Dramata*. Přel. A. J. Liehm. 1. vyd. Praha : Orbis, 1967. 299 s.

1967b: *Kritik der dialektischen Vernunft : I. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Z franc. přel. T. König. 1. vyd. Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt, 1966. 874 s.

1970: Sartre par Sartre. *Le Nouvel Observateur*, 26 janvier 1970, s. 40-50.

1983: *Cahiers pour une morale*. 1. vyd. 601 s. Paris : Gallimard, 1983. ISBN 2-07-024648-5

1987: *Tagebücher November 1939 bis 1940*. Z franc. přel. E. Moldenhauer. 530 s. 1. vyd. Berlin – Weimar : Aufbau-Verlag, 1987. ISBN 3-351-00521-0

1988: *Baudelaire*. 3. vyd. Paris: Gallimard, 1988. 190 s. ISBN 2-07-032493-1

1990: Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité. In: *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 1990, s. 9-12. ISBN 2-07-072089-6

1993: *Situations IV : Portraits*. 2. vyd. Paris: Gallimard, 1993. 472 s. ISBN 2-07-025774-6

2003: *Zed', Nevolnost*. Přel. J. Čermák, E. Musilová a D. Steinová. 3. vyd. Praha : KMa, 2003. 368 s. ISBN 80-7309-989-6

2006: *Vědomí a existence*. Přel. J. Čapek, M. Petříček, jr. Praha : OIKOYMENH, 2006. 136 s. ISBN 80-7298-171-4

2. Další citovaná literatura

BEAUVOIR, Simone de. *La Force des choses* 1. vyd. Paris: Gallimard, 1963. 686 s.

BENDLOVÁ, Peluška. *Gabriel Marcel*. 1. vyd. Praha : FILOSOFIA, 1993. 104 s. ISBN 80-7007-048-X

BENDLOVÁ, Peluška. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. 1. vyd. Praha : Academia, 2003. 153 s. ISBN 80-200-1070-X

BENVENUTO, Sergio. Sartre, potlačený libertín. Přel. J. Holub. *Lettres internationales*. 2 (1991), s. 24-27.

BLECHA, Ivan. *Husserl*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1996. 193 s. ISBN 80-7198-066-8

BIEMEL, Walter. *Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 5. vyd. Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt, 1974. 183 s. Rowohlts Monographien. ISBN 3-499-50087-6

BROCH, Hermann. *Philosophische Schriften I – Kritik*. 1. vyd. 312 s. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. Jean-Paul Sartre: L'Être et le Néant, s. 275-278. ISBN 3-518-06875-X

BUSKE, Thomas. Gottes Gottlosigkeit : Religionsphilosophische Elemente eines existentiellen A-Theismus (J. P. Sartre). *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 12 (1970), s. 383-390

CAMUS, Albert: *Člověk revoltující*. Přel. K. Lukešová. 1. vyd. Praha : Čs. spisovatel, 303 s. ISBN 978-80-86955-55-1

CAMUS, Albert. *Zápisníky II*. Přel. V. Dufková, J. Mlejnek. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1999. 297 s. ISBN 80-204-0711-1

COFFY, Robert. *Dieu des athées : Marx – Sartre – Camus*. 1. vyd. Lyon : Chronique sociale de France, 1965. 176. s. Le fond du problème

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les Écrits de Sartre : Chronologie. Biographie commentée*. 1. vyd. Gallimard : Paris, 1970. 788 s.

CORETH, Emerich – SCHÖNDORF, Harald. *Filosofie 17. a 18. století*. Přel. D. Mik. 1. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. 310 s. Dějiny filosofie, díl 3. ISBN 80-7182-119-5

(ČERNÝ, 1992a:) ČERNÝ, Václav. *Paměti III (1945-1972)* 2. vyd. Atlantis: Brno, 1992. 671 s. ISBN 80-7108-036-5

(ČERNÝ, 1992b:) ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992. První sešit o existencialismu, s. 11-74. ISBN 80-204-0337-X

ČERNÝ, Václav. *Paměti I (1921-1938)* 2. vyd. Brno: Atlantis, 1994. 394 s. ISBN 80-7108-072-1

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Přel. Č. Pelikán. 1. vyd. Praha : Herrmann a synové, 1996. 192 s.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Přel. Č. Pelikán, J. Fulka. 1. vyd. Praha : Hermann a synové, 2004. 343 s.

DESCOMBES, Vincent. *Stejně a jině : Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*. Přel. M. Petříček jr. 1. vyd. Praha : ISE, 1995. ISBN 80-85241-74-9

FUCHS, Jiří: *Filosofie : 5. Problém duše* 1. vyd. Praha : Krystal OP, 1999. 150 s. ISBN 80-85929-35-X

GOLLWITZER, Helmut. *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*. 3. vyd. Chr. Kaiser: München, 1964 201 s. Beiträge zur evangelischen Theologie

HABERMAS, Jürgen. Odkaz Jean-Paula Sartra : Rozhovor s Richardem Wollinem. Přel. P. Procházka. *Skriptum*. 11-12 (1994), s. 15-19

HASENHÜTTL, Gotthold. *Gott ohne Gott: Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre* 1. vyd. Graz – Wien – Köln : Styria, 1972. 336 s. ISBN 3-222-10682-7

HAYMAN, Donald. *Jean-Paul Sartre: Leben und Werk*. Z angl. přel. B. Lenz, S. Hauser. 1. vyd. München: Wilhelm Heyne, 1988. 778 s. ISBN 3-453-00817-0

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996, 478 s. ISBN 80-86-005-12-7

HEIDEGGER, Martin. *Dopis o humanismu*. Přel P. Kurka. 1. vyd. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. 55 s. ISBN 80-85996-32-4

HERSCH, Jeanne. *Karl Jaspers : eine Einführung in sein Werk*. Z franc. přel. F. Griese. 1. vyd. 149 s. München : R. Piper, 1980. ISBN 3-85805-153-5

HORÁK, Petr. Problém svobody u ranného Sartra jako problém modernity (a její ontologické zdůvodnění). In: Horák, P.; Holzbachová, I.; Krob, J. *Tři studie o francouzské filosofii*. Brno : Masarykova univerzita, 1997, s. 30-74. ISBN 80-210-1507-1

JANÁT, Bohumír. Kritérium je láska : Rozhovor s profesorem Eduardem Goldstückerem. *Listy* 1 (1996), s. 38-42.

JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence* Přel. J. Loužil. 1. vyd. Mladá fronta : Praha, 1995. 247 s. ISBN 80-204-0510-0

JEANSON, Francis. *Sartre*. 1. vyd. Paris : Desclée de Brouwer, 1966. 145 s. Les écrivains devant Dieu.

JEANSON, Francis. *Sartre par lui-même*. 1. vyd. Paris : Seuil, 1955. 191 s. Écrivains de toujours.

JOLIVET, Régis. *Sartre ou la théologie de l'absurde*. 1. vyd. Paris : Fayard, 1965. 163 s. Le Signe.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. 1. vyd. Přel. L. Menzel. Praha : Svoboda, 1976. 135 s.

KAUTMAN, František. *Filosofie a literatura*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1968. Kap. Sartre a my, s. 39-62.

KEMP, Peter. Le concept de Dieu chez Sartre. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. XLVII (1967), s. 327-337.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *Metafyzický horor*. Přel. J. Mlejnek, A. Plzák. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1999. 132 s. ISBN 80-204-0767-7

KOŽMÍN, Zdeněk. *Studie a kritiky*. 1. vyd. Praha : TORST, 1995. Kap. Sartrovy rané filosofické eseje, s. 309-312. ISBN 80-85639-60-2

KRISTEVA, Julia. *Au commencement était l'amour*. 1. vyd. Hachette : Paris, 1997. À propos de l'athéisme de Sartre, s. 99-126. ISBN 2-253-94253-7

KUBA, Oldřich. K deformaci Sartrových myšlenek. *Orientace* 4 (1967), s. 74-79.

LEDURE, Yves. De l'athéisme a l'indifférence religieuse : Nouveau statut du religieux. In: Lenoir, F. – Tardan-Masquelier, Y. (eds.). *Encyclopédie des religions*. 2. vyd. [b. m.] : Bayard, 2000. s. 2383-2393. ISBN 2-227-011-00-9

LEPP, Ignace. *Psychoanalyse des moderen Atheismus: Wege zu seiner Überwindung*. Z franc. přel. S. Martin. 1. vyd. Würzburg : Arena, 1969. Kap. V., Der existentialische Ateismus, s. 166-185.

LÉVY, Bernard-Henri. *Sartrovo století*. Přel. M. Novotný. Brno: Host, 2003. 472 s. ISBN 80-7294-099-6

LIEHM, Antonín J. *Generace*. 1. vyd. Praha: Čs. spisovatel, 1990. 466 s. ISBN 80-7294-099-6

LIEHM, Antonín J. *Rozhovory*. 2. vyd. Praha : Čs. spisovatel, 1966. Rozhovor se Simone de Beauvoir a Jean-Paulem Sartrem, s. 71-86.

LYOTARD, Jean-Francois. *Fenomenologie*. Přel. M. Hanáková. 1. vyd. Praha : Victoria Publishing, 1995. 104 s. ISBN 80-7187-031-5

MARCEL, Gabriel: *L'Existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. 2. vyd. Paris: Vrin, 1981. 94 s. ISBN 2-7116-0543-4

MARCEL, Gabriel. *Homo viator*. 1. vyd. Clermont-Ferrand : Aubier, 1944. Kap. L'Être et le néant, s. 231-256.

MATĚJKA, Marek. *K filosofii existence*. 1. vyd. Praha : Magnet-Press, 1995. 93 s. ISBN 80-85847-39-6

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Die Abenteuer der Dialektik*. Z franc. přel. A. Schmidt a H. Schmidt. 1. vyd. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1974. Kap. V., Sartre und der Ultrabolschewismus, s. 115-244. ISBN 3-518-07705-8

MIŠKOVSKÁ, V. T.: *Existencialismus není humanismus* 1. vyd. Praha : Kostnická jednota, 1948. 60 s. Knihovna Kostnických jisker.

MLEJNEK, Josef. *Cosi ve vzduchu: texty o divadle*. 1. vyd. Brno-Žabovřesky: Vetus Via, 2000. Kap. Jean-Paul Sartre : Kean. Několik obecných úvah a poznámek na okraj představení v Divadle SNK v Libni, s. 11-15. ISBN 80-86118-63-0

MOELLER, Charles. *Littérature du XXe siècle et christianisme : II. La foi en Jésus-Christ*. 2. vyd. Tournai : Casterman, 1964. Kap. 1, Jean-Paul Sartre et la méconnaissance du surnaturel. s. 35-164.

MÜLLER, Klaus. *Tora für die Völker : Die noachidischen Gebote und Ansätze zu unrer Rezeption im Christentum*. 2. vyd. Berlin : Institut Kirche und Judentum, 1998. 307 s. ISBN 3-923095-66-X

NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : Ein Buch für alle und keinen*. 1. vyd. Frankfurt am Main : Insel-Verlag, 1994. 367 s. ISBN 3-458-33338-X

NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*. 1. vyd. Praha : Filosofía, 1998. 161 s. ISBN 80-7007-108-7

PATOČKA, Jan: *Češi I. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 12*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2006. 901 s. ISBN 80-7298-181-1

PATOČKA, Jan. Pochybnosti o existencialismu : Několik poznámek. *Listy* 1 (1947), s. 360-363.

PATOČKA, Jan: *Věčnost a dějinnost : Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. 3. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2007. 136 s. ISBN 80-7298-256-1

PATTE, Daniel. *L'Atheisme d'un chretien ou Un chretien a l'ecoute de Sartre* (sic!) Thèse – Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, 1964 (strojopis). 187 s.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *De dignitate hominis – O důstojnosti člověka*. Přel. D. Sanetrník. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2005. 135 s. ISBN 80-7298-164-1

POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. 1. vyd. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993. 89 s. ISBN 80-7007-035-8

PREISNER, Rio: *Když myslím na Evropu*. 1. vyd. Praha : TORST, 2004. 977 s. ISBN 80-7215-220-3

RENAUT, Alain: *Sartre, le dernier philosophe* 1. vyd. 249 s. Paris : Bernard Grasset, 1993. 249 s. ISBN 2-24644-431-4

SÁNCHEZ, José: *Die existentialistische Freiheitsauffassung und die christliche Gotteserfahrung. Eine kritische Untersuchung der Philosophie Jean-Paul Sartre in religionsphänomenologischer Hinsicht* Diss.: Julius-Maximilians Universität zu Würzburg, 1975 (strojopis). 362 s.

SEDLÁČKOVÁ, Marcela: Heidegger a Francie. In: *Martin Heidegger a problém myšlení. Sborník studií*. 1. vyd. Praha : Filosofia, 1996, s. 194-211. ISBN 80-7007-074-9

SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Přel. J. Slabý. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. 288 s. ISBN 80-7021-303-5

SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*. Přel. M. Petříček jr. In: Ballestrem, K. – Ottmann, H. *Politická filosofie 20. století*. Praha : ISE, 1993, s. 199-229. ISBN 80-85241-52-8

SUS, Oleg. *Bez bohů geneze?* 1. vyd. Brno-Žabovřesky : Vetus Via 1996. Kap. Buňák stočený do láhve, s. 56-89. ISBN 80-902024-9-7

THIEL, Manfred. *Jean-Paul Sartre – Schriftsteller oder Philosoph? oder Schriftsteller für alle sucht Publikum*. 1. vyd. Heidelberg : Elpis, 1987. 711 s. ISBN 3-921806-27-5

VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. 1. vyd. 196 s. Paris : PUF, 1948. Bibliothèque de philosophie contemporaine

VOEGELIN, Eric: *Vzpomínky na život a filosofii: K vydání připravil a úvodem opatřil Ellis Sandoz*. Přel. T. Suchomel. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. 136 s. Politologická řada. ISBN 80-85959-40-2