

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

UNIVERZITA KARLOVA

Bakalářská práce

Pohled druhého jako transcendence mojí svobody

Dominik Hajda

Vedoucí práce: Mgr. Taťána Petříčková, Ph.D.

2022

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

V Praze, dne:

Podpis:

Chtěl bych tímto poděkovat Mgr. Taťáně Petříčkové Ph.D. za její vedení, podporu a vlídný přístup při psaní této práce.

Abstrakt

Práce je textovou analýzou vybraných pojmů a fenoménů existencialismu Jean-Paul Sartra, je věnována pojetí *svobody* v kontextu Sartrovy teorie intersubjektivit vypracované v díle *Bytí a nicota*. V první části je obsažena deskripce pojmů: svoboda, odpovědnost, člověk, úzkost, praxis, hodnoty, morálka, neupřímnost a *Mauvaise foi*. Druhá část je pak věnována rozboru problému existence druhého, jeho součástí je analýza fenoménů a existenciálů: reflexivní a prereflexivní vědomí, Ego, „Já“, konstituce druhého, pohled, stud, transcendence vědomí.

Práce porovnává dvě pozice. Fakticitu člověka jako svobody s fakticitou existence druhého a v závěru poukazuje na důsledek poukazuje na možné dopady Sartrova popisu a rozvržení těchto dvou kontradiktorních pozic.

Abstract

This paper is textual analysis of selected terms and phenomenons in Jean-Paul Sartre's existentialism. It focuses on conception of freedom in context of Sartre's theory of intersubjectivity which is elaborated in *Being and nothingness*. First section of this work includes description of these terms: freedom, responsibility, man, anxiety, praxis, values, moral, bad faith and *Mauvaise foi*. Second part is dedicated to analysis of problem of existence of the other of which it is a part analysis of phenomenons and existentials: reflexive and unreflected consciousness, Ego, "Self", constitution of the other, look, shame, transcendence of the consciousness.

This paper compares facticity of man as a freedom with facticity of others existence and in the conclusion, it points out and concludes possible impacts of Sartre's description and layout of these two contradictory positions.

Obsah

1	Úvod	4
2	Vymezení Sartrova existencialismu	7
3	Svoboda.....	8
3.1	Existencialistické bytí člověka: projekt, odpovědnost, úzkost.....	8
3.1.1	Praxe a svoboda: odpovědnost lidské reality	10
3.2	Úzkost	14
3.2.1	Odpovědnost, hodnoty a beznaděj	18
3.2.2	Zastírání úzkosti – únik před svobodou	20
3.3	Mauvaise foi: fenomén nepravdivosti	23
3.4	Člověk je svoboda	28
3.4.1	Existence druhého jako podmínka svobody	30
3.4.2	Svoboda jako určující základ morálky.....	31
3.4.3	Závěr: shrnutí atributů svobody	32
4	Transcendence mé svobody	34
4.1.1	Vědomí: Reflexivní a prereflexivní cogito	34
4.2	Druhý u J. P. Sartra.....	37
4.2.1	Konstituce druhého:	37
4.2.2	Pohled	39
	Peklo jsou ti druzí	48
4.2.3	Závěr: transcendence mé transcendence.....	50
5	Závěr: Pohled druhého jako transcendence mojí svobody .	51
6	Seznam použité literatury:	54

1 Úvod

Cílem této práce je na základě analýzy a interpretace nosných pojmů Sartrova existencialismu ukázat, zda a do jaké míry či v jakém smyslu je člověk skutečně svobodnou bytostí, respektive svobodou samotnou, jak nám předkládá ve spisku *Existencialismus je humanismus* a stejným způsobem postupovat i u souvisejících kapitol jeho opus magnum – *Bytí a nicota*. V tomto obsáhlém díle Sartre zevrubně popsal a fenomenologickou deskriptivní analýzou elaboroval jednotlivé ontologické struktury náležící k bytí člověka jako svobodě. Nosným tématem této práce je, jak již její název naznačuje, otázka po lidské svobodě ve světě, kde existuje druhý. Druhý totiž do naší svobody zásadně zasahuje, jelikož svou existencí mění naše vlastní možnosti. Téma *Vědomí druhého jako transcendence mojí svobody* mi v této práci je hypotetickou tezí o tomto měnění mých možností vlivem existence druhého, a tedy tím, co mou svobodu transcenduje.

To, co běžně označujeme slovem člověk, je vrcholným fenoménem, neboť naše vlastní existence je v duchu Descartova *Cogita* to nejjistější, čeho se můžeme při uvažování dobat a o co se může každý, jak při filosofické disputaci, tak v banálních aktech a situacích každodenního života, nebo i v náročných a mezních situacích, bezprostředně opřít. Pokud bychom neuznali poznatek toho, že jsme si vůbec něčeho vědomi, tedy neuznali svou vlastní existenci jako nutnou, a naopak naše vědomí a sebe-vědomí jako čisté faktum odmítli, nedávalo by nic smysl. V duchu této nutné fakticity našeho vědomého bytí, jsme v okamžiku narození, jež jsme si nemohli vybrat a které nám ponejprv nepatří, vrženi do světa, kde se setkáváme s druhými lidmi a jsme vystaveni předmětům a událostem, které se z našeho pohledu, z centra našeho vědomí, dějí vně nás, venku ve světě. Avšak samotný fakt vědomí světa, tedy vědomí věcí, jako i vědomí našich vnitřních tělesných i psychických pochodů a rozpoložení, našich pocitů a afektů, tedy všeho, co známe jak v prožitcích, tak abstraktních představách, je faktem našeho bytí samotného. Toto vědomí prožívající svět, zároveň jsoucí si vědomo tohoto svého prožívání při sebereflexi, skrze níž se samo uchopuje a zavdává tak přítomnosti konkrétního „Já“, je vědomím zakládajícím se a orientujícím se ve světě tak, jak činí člověk. Člověk je v důsledku toho takové bytí, které má základ samo v sobě a nejprve existuje, díky čemuž se skrze vědomí rozvrhuje a utváří si své hodnoty – uskutečňuje svůj svět. Slovy Jean-Paul Sartra, „*člověk je svoboda*“.

Člověk jako jediná bytost určující sebe sama, jako jediná svoboda volící si svou existencí vlastní esenci a jako bytost určující všechny hodnoty, jako původce všech věcí i událostí světa ale neexistuje sám jako jediné individuum. Ve světě se člověk setkává

s druhými – vědomí je vystaveno jiným vědomím, tedy druhým zcela identickým subjektům, autonomně se určujícím a projektujícím svobodám. Přijetím pozice o fakticitě vlastní existence tak nutně přijímáme fakticitu existence druhých. Jinými slovy, fakticita existence mého *Cogito* nutně předpokládá existenci dalších cogito, s nimiž se ve světě setkávám.

Existence druhého je zároveň, jak se v další analýze ukáže, nejen faktem, ale navíc i podmínkou naší vlastní existence, protože druhý nám vždy odhaluje tělesné i duševní aspekty nás samých, které se odhalují teprve s jeho příchodem – v pohledu druhého. Pro každého dobře známé pocity, jako je stud, pýcha, strach či zloba, se nám odhalují v přítomnosti druhého, a tak se my sami v celistvosti poznáváme díky existenci druhého vědomí. Už tato podmínka, ukazuje určité omezení svobody, neboť se člověk uskutečňuje v pohledu druhého, který je zároveň tím, co překonává a bere jeho svobodu.

Cílem této práce tedy není podat analýzu a interpretaci koncepcí a myšlení obsaženého v celku Sartrova ohromného díla. Cílem není ani provádět komparaci existencialistických pozic a filosofii jiných autorů s existencialismem Sartrovým. A v posledku ani není, z hlediska účelu a možností této práce, cílem reflektovat všechny související témata obsažené přímo v Sartrově díle, ačkoliv mohou být v souvislosti. Mým cílem je problematizovat Sartrovu tezi „člověk je svoboda“ ve vztahu k jeho pojetí intersubjektivit v *Teorii druhého*, v níž Sartre odhalil takové struktury vědomí a lidské existence, které svobodu narušují.

V první části práce předkládám toto Sartrovo pojetí lidské reality a struktury, které na její existenci participují. Jak vlastně Sartre chápe člověka jako svobodu? Co jej v tomto jeho chápání konstituuje? Co náleží k této svobodě? A co z fakticity svobody lidského bytí vyplývá? Na tyto otázky si odpovíme rozborem těchto klíčových fenoménů: svoboda, odpovědnost, praxe a hodnoty, úzkost a přetvářka. Každý z těchto fenoménů či existenciálů jakožto náležitostí struktury lidské existence postupně popisují a vzájemně uvádím do souvislosti v jednotlivých podkapitolách. První část práce čili kapitola *Svoboda* je tedy rozborem teze „člověk je svoboda“.

Dále navazuje exkurz do koncepce vědomí samotného. Jaké je člověk bytí, že si vůbec je vědom sama sebe jako *Ego*, jak je možné něco jako sebe-vědomí, co znamená a jak je možné, že se mohu stydět či že nějak pojmám svět, který se mi bezprostředně jeví? Zde na otázky odpovídám Sartrovým zkoumáním vědomí – jakým bytím vědomí je, jak pojmá vědomí svět a jakým způsobem se konstituuje.

V druhé části – *Transcendence mojí svobody* se zabývám existencí druhého – Sartrovou teorií druhého, analýzou pohledu jako toho, co mne ve finále zasahuje v mém bytí

přímo a tím transcenduje. Dalšími kapitolami je analýza studu, v němž se působení pohledu jako „zbraně“ druhého nejlépe ukazuje. Následně předkládám důsledky faktické existence druhého, v duchu myšlenky v Sartrově dramatu *S vyloučením veřejnosti*, a sice, že *Peklo jsou ti druzí*. Touto vlastní analýzou se zde snažím najít odpovědi na následující otázku. Pokud jsme ve světě, kde existuje druhý, co to pro mne znamená? Je-li člověk svoboda, co znamená existence jiné svobody? Jakým způsobem ovlivňuje a zasahuje druhé vědomé, do mého bytí, do mé svobody?

Obě části této práce se dohromady finálně spojují v hypotéze:

Pohled druhého, existence druhého vědomí, je transcendencí mojí svobody.

2 Vymezení Sartrova existencialismu

Podle Sartra jsou dvě školy existencialismu. Křesťanští existencialisté, mezi něž patří Karl Jaspers a Gabriel Marcel a ateističtí, kam řadí Heideggera a sebe. Jako existencialisty je spojuje teze: „existence předchází esenci“¹ a nutnost „vycházet ze subjektivity“.²

Jak tomuto rozumět Sartre dále ilustruje příkladem výroby nože. Kniha či nůž na papír tzn. věci vyrobené člověkem, jsou dle jeho slov vyrobeny po vzoru určitého konceptu a výrobní techniky jako návodu, podle kterého mají vzniknout jako již hotové věci. Rozlišuje tedy dvě roviny vyráběné věci. Jednak „je předmětem vyráběným určitým způsobem, který je na druhé straně jednoznačně užitečný...“³, podle Sartra pak nelze předpokládat, že by byl takový nůž na papír vyráběn, aniž by si výrobce tuto účelnost, tedy určení nože jako nože na papír, uvědomoval.

Sartre hovoří o technickém vidění světa, v němž „podstata nože na papír – to jest souhrn návodů a kvalit, jež ho umožňují vyrobit a určit k čemu je – předchází existenci“⁴. Takovýto – technický – způsob vidění světa umožňuje tvrdit, že výroba čili esence předchází existenci. Podobně je to s představou Boha jakožto stvořitele – řemeslníka, hodináře, který nosí ve své představě koncept člověka, jemuž pak dává vzniknout podobně, jako řemeslník noži na papír.

V 18. st. dle Sartra filosofický ateismus sice ve svém myšlení potlačuje tohoto řemeslnického Boha, avšak ponechává si v této rovnici onen následek Boží existence a sice, že koncept čili esence předchází existenci. Zachování této „boží koncepce člověka“ Sartre spatřuje u Diderota, Voltaira, dokonce i Kanta, u kterých se emanuje jako univerzální koncepce lidské přirozenosti, podle které vychází lesní muž stejně jako měšťák z téže přirozenosti podléhaje stejné definici a stejným základním kvalitám, aneb: „lidská podstata předchází oné historické existenci, s níž se setkáváme v přírodě.“⁵

Podle Sartra, jakožto ateistického existencialisty Bůh neexistuje, a tudíž je člověk (dle Heideggera lidská realita) nutně tou bytostí, jejíž existenci nepředchází žádná esence, je „...bytost, která existuje dříve, než by mohla být definována jakýmkoliv konceptem.“⁶ Podle Sartra tak člověk nejprve existuje, tím se setkává se světem, z něž se teprve nějak odvozuje a sám sebe definuje. Jinými slovy, člověk je zcela svobodnou bytostí.

¹ Ve Fr. Originále: „L'existence précède l'essence“. In: SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Bruxelles, [Belgium: Profil Littéraire, 2016 - 2016, 1 online resource (36 pages) : illustrations, photographs.

² SARTRE, Jean-Paul a Petr HORÁK. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 14.

³ Idem s.14.

⁴ Idem s.14.

⁵ Idem s.15.

⁶ Idem s. 15.

3 Svoboda

3.1 Existencialistické bytí člověka: projekt, odpovědnost, úzkost

Jelikož není žádný Bůh, který by utvářel nějakou a priori koncepci člověka, jakou je kupříkladu lidská přirozenost, a jelikož člověk existuje tak, že je ve světě, z nějž sama sebe odvozuje a tedy určuje, je první zásadou existencialismu nejen to, že je, jakým je sám o sobě, ale že sám určuje, kým je a kým chce být. K tomuto spěje z původní pozice – počátku, kde není ničím přes vzepětí k vlastní existenci, čímž se stane tím, čím se sám učiní. Člověk je tak podle Sartra subjektivitou mající „větší důstojnost, nežli kámen či stůl“, neb je tím, „...kdo se sám vrhá do určité budoucnosti a kdo si je vědom toho, že se do budoucnosti projektuje.“⁷

Člověk je tedy projekt, který se vědomě žije a stává tím čím chce, protože to, co chápeme obyčejným chtěním, zde Sartre rozumí jako vědomé rozhodnutí. Ať už jde o sebe spontánnější rozhodnutí, chápe jej jako projev toho, „...co se nazývá vůle.“⁸

Jelikož má člověk absolutní vládu nad tím, kým je, je prvním krokem existencialismu přiřknutí odpovědnosti za celou svou existenci přímo člověku. Člověk pak není zodpovědný jen sám za svou individuální existenci, nýbrž za všechny lidi, jelikož každou svou volbou, svým rozhodnutím k jakémukoliv jednání, utváří obraz o člověku jako takovém. Jinými slovy je člověk vždy ve své subjektivitě, kterou nikterak nemůže překonat. V důsledku takového (existencialistického) pojetí subjektivismu, jednotlivec volbou a určováním sebe sama volí a určuje všechny lidi. Každou volbou se tak utváříme takovým člověkem, jakým chceme být, čímž utváříme představu o tom, jaký má dle našeho soudu člověk být. Každou svou volbou potvrzujeme určitou hodnotu, která z naší představy o člověku vychází, a protože podle Sartra nikdy nemůžeme volit zlo, „volíme vždy dobro a nic nemůže být dobré pro nás, co nemůže být dobré pro všechny.“⁹

Svámi volbami tak dalece přesahují svou vlastní subjektivitu a každým svým rozhodnutím, ač je sebenepatrnější či sebe-individuálnější, utváříme nějaký konkrétní obraz sebe jako člověka, který se tak či onak rozhodl a tímto rozhodnutím za které jakožto člověk zodpovídám, zavazuji celé lidstvo, jelikož vztahuje-li se zodpovědnost za daný obraz na mne, vztahuje se stejně tak na všechny. Sartre zde používá jako příklad individuálního rozhodnutí – rozhodnutí se oženit, kterým celé lidstvo zavazuji k cestě monogamie.

⁷ Idem. s.15.

⁸ Idem. s.16.

⁹ Idem, s.18.

Sartre se zde vymezuje proti kvietismu – výmluvnému postoji podle kterého „ostatní mohou dělat to, co já nemohu.“¹⁰, shrnutím učení jeho existencialismu. Jeho postoj se zakládá v činu – konání, z něž vychází jediná skutečnost, jelikož je člověk bytostí projektující se svým jednáním do budoucnosti a tedy „existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je tedy jen souhrnem svých činů, pouze svým životem.“¹¹. Ostatní se vymlouvají na „vnější“ okolnosti, za něž nepřijímají zodpovědnost, a tak jsou k sobě neupřímní, neb se zbavují možností, dispozic, potenciálu, k uskutečnění jejich života.

Sartre se naproti tomu zcela vymezuje vůči jakémukoliv odvolávání se na vnější okolnosti, nebo jakýkoliv psychologický determinismus a vliv prostředí, jak činí Zola ve svých románech. Existencialisté o zbabělci uvažují právě jako o zbabělci, jelikož k této jeho zbabělosti, jej dovedlo jen a pouze jeho vlastní jednání, soubor všech vztahů a podniků, které jsou jej součástí, a které jej utvářejí, ale v žádném případě se nemůže odvolávat na zbabělost jeho fyziologického ústrojí – v žádném orgánu se zbabělost nenachází, je výslednicí jednání člověka, které za zbabělé považujeme.

„Zbabělec určuje čin, který vykonal“¹², není to žádná povaha, biologická danost lidské reality, je to rozhodnutí pro určité jednání. Člověk má možnost si sám zvolit, zda ustoupí, vzdá se..., tedy zda bude jednat zbaběle či naopak – odvážně, sebevědomě, hrdinsky apod.

Tady Sartre odkazuje k problematice, jež dnešní psychologie pojmenovává „nature vs. Nurture“¹³¹⁴, je to debata o vlivu prostředí a výchovy na podobu našeho života, naše postoje, status atd.¹⁵ Podle Sartra se ale slaboch nerodí slabochem a hrdina hrdinou, což je způsob, jakým si lidé ospravedlňují své jednání a možnosti, nýbrž se jimi stávají. „Zbabělec má vždy možnost přestat být zbabělcem a hrdina hrdinou...“¹⁶, závisí to pouze na jejich angažovanosti – míře zodpovědnosti.

Sartrův existencialismus je proto optimistickým učením (*tvrdý optimismus*), poněvadž klade váhu zcela na člověka samého a neupírá mu žádnou svobodu.

10 Idem, s.34.

11 Idem, s.34.

12 Idem, s.37.

13 Jedná se o dlouhotrvající debatu mezi evolučními, behaviorálními, sociálními psychology na straně jedné a hlubinnou psychologií (a z ní vycházejících psychologických či terapeutických škol či přístupů) spolu s filosofií na straně druhé. Výsledkem je vědecké prokazování těchto vlivů.

¹⁴ Např. Dítě, které se narodí do chudé rodiny střední třídy, nebude mít stejné znalosti o světě, jako dítě z rodiny vyšší třídy či dítě bohaté, buržoazní. První dítě bude mít jiné vzory a návyky, nebude třeba tušit, že se používá více než základní přístroj pro více chodů, natož pak který ke kterému chodu. Jeho sociální, a tedy symbolický kapitál, bude mnohem nižší, což má dále dopad na jeho život a nabývání těchto kapitálů, potažmo moci.

Viz Bourdieu, Pierre a Věra Dvořáková. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, nakladatelství Univerzity Karlovy, 1998, str. 121–151 (Kap. Ekonomie symbolických statků).

15 Bourdieu, Pierre a Věra Dvořáková. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, nakladatelství Univerzity Karlovy, 1998, str. 121–151 (Kap. Ekonomie symbolických statků).

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul a Petr HORÁK. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 38.

Ač můžeme dle Sartra mluvit třeba o „slabé“ či „nervózní povaze“, každý má nehledě na to, jaký je, možnost se svobodně rozhodnout. Za tato rozhodnutí je pak člověk zcela zodpovědný vůči sobě samému a tím vůči člověku v jeho celku.

Zodpovědnost za sebe jako za celé lidstvo podle Sartra vede k úzkosti z této zodpovědnosti. To platí i o lidech, o nichž bychom neřekli, že jsou bázlivi. Tací lidé mohou vycházet z dojmu, že jejich vlastní jednání nezavazuje nikoho jiného, než je samotné. Ale ve skutečnosti jsou k sobě podle Sartra jen neupřímní, protože svou úzkost zastírají, utíkají před ní a na konfrontaci otázkou: *zda by tak jednali všichni*, reagují vyhýbavě. Ovšem Sartre zde klade otázku jinak: „Co by se stalo, kdyby takto všichni jednali? A této zneklidňující otázce unikáme jen jakýmsi druhem neupřímnosti¹⁷.“¹⁸

Úzkost se pak podle něj projevuje i tehdy, schováváme-li se za lež. Projevuje se tím, co nazval Kirkegaard „Abrahamovou úzkostí“. Sartre zde hovoří o tom, že i kdyby nám tak jako Abrahamovi anděl našeptával či snad přikazoval obětovat vlastního syna, jsme to jen a pouze my, kdo se rozhodl uvěřit, že jde o anděla a kdo učiní rozhodnutí něco takového následovat a tím i určovat celé lidstvo - „Všechno se děje tak, jakoby celé lidstvo upíralo zrak na to, co činí jeden člověk a řídilo se tím, co koná.“¹⁹ Musíme si tak klást otázku: „opravdu jsem tím, jenž má právo jednat tak, aby se lidstvo řídilo mými skutky?“²⁰ A ten, kdo se takto sebe neoptá, činí tak z důvodu oné neupřímnosti resp. zastírání si své úzkosti.

Každý, kdo má v rukou zodpovědnost, tuto běžnou úzkost zná. Sartre uvádí příklad velitele, který může vydat rozkaz k útoku a vést tím své muže na smrt. I kdyby byl rozkaz shora, je to jen jeho rozhodnutí, za nějž je plně zodpovědný. Stejně tak je pak i tím, kdo se při vydání takového rozkazu, skrze své muže vydal na smrt. Úzkost vychází z přímé zodpovědnosti vůči druhým lidem, jelikož nelze hovořit o nějaké „oponě“ či cloně oddělující nás od námi vykonaného činu, protože jsme to my, kdo jej vykonává, kdo nese zodpovědnost – jsme toho naprostou součástí.

3.1.1 Praxe a svoboda: odpovědnost lidské reality

Lidský pobyt se každodenně vyčerpává veškerým obstaráváním všeho druhu, zaměstnává se zacházením s věcmi světa, ten tak činí snesitelnějším. Slovo praxe vychází z řeckého praxis, v novověku se používá akce. „Praxe podle toho znamená takový způsob života, v němž se člověk nutně ukazuje nejdřív a neustále: takové dávání-si-zabrat (Sich-zu-

17 Viz kapitola Mauvaise foi v této práci, s. 34.

18 SARTRE, Jean-Paul a Petr HORÁK. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s.

19 Idem, s.21.

20 Idem, s. 21.

schaffen-Machen) života s věcmi, aby se podoba světa změnila a stala snesitelnější.“²¹ Jsme činní prakticky stále, jelikož je to principiální uskutečňování lidského pobytu, pokud bychom činní nebyli, tak nejsme vůbec – být prakticky je fundamentální náležitostí lidské existence. Jelikož svoboda přináší lidskému bytí, regresivní analýza lidské akce vede k bytí svobody – podle Sartra se nám osobitost lidské svobody ukáže nejlépe právě při analýze a odhalení lidské akce.

K provedení jakéhokoliv jednání patří: úmysl, pohnutka, cíl. „Činné bytí vyžaduje nějaký aktivní rozvrh (projet conscient)²² čili aktivní vědomí. Lidský rozvrh je bytí, které se rozvrhuje k budoucímu cíli, který udává (spolu s hodnotou, již vykazuje) veškerému jednání smysl a srozumitelnost. Toto odtrhávání se od přítomného jako fakticity lidského bytí a předbíhání k samostatně stanoveným cílům, to je svoboda. Svoboda tak není nějaká kvalita, nemá svůj vlastní základ, ale je bytím samotným, které se samo uskutečňuje. Do této svobody je podle Sartra člověk vržen a je k ní odsouzen - „Člověk je sice odsouzen k svobodnému bytí, ale na svých bedrech nese tíhu celého světa: je odpovědný za svět i za sebe jakožto určitý způsob bytí.“²³ Člověk se tak nemůže rozhodnout nevolit (nejednat), neboť i to by bylo vlastním rozhodnutím a tedy jednáním. Vše, co kdy člověk udělá, je bytostně jeho vlastní rozhodnutí a jemu přináležející jednání, za nějž nutně nese plnou odpovědnost. Sartre totiž pojímá odpovědnost zcela banálně – vychází z uvědomění, že předměty a události ve světě, mají původ ve vědomí konajícího člověka. Tak například pokud mám povinnost vůči státu, jsem to já, kdo určuje daný akt, za povinnost. Mohu jej také namísto povinnosti pojmout za předem zbytečný či jako naprostou bezvýznamnost, a tak snížit „míru povinnosti“ a nic nevykonat. Takové mé rozhodnutí bude mít určité následky. O několik dnů později od mého rozhodnutí přijde poštovní úředník, což je událostí, aby mi doručil obálku, která je předmětem, přímo do mých rukou. Příchod poštovního úředníka je událostí, můj podpis úředníkovi, dopis a sdělení dopisu v mých rukou, jsou předměty, které vedou k dalším událostem, třeba nutnosti dostavit se na úřad, uhradit poplatek atp. Odpovědnost je vědomí vlastní původnosti předmětů a událostí světa, při rozvrhování lidského projektu – odpovědnost je proto nutná součást lidské svobody. Z této permanentní odpovědnosti má člověk úzkost²⁴, již se snaží vyhnout.

Jako příklad zde Sartre rozebírá problematiku existence války. To že válku vyhlásili jiní, vůbec neznamená, že tato válka je jejich, zatímco mne se netýká. Já jsem stejně tak

21 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 128.

22 Idem, s. 129.

23 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 603.

24 Problematika praktického jednání, hodnot, lidské volby a z ní vyplývající odpovědnosti, je více do hloubky rozebírána v této práci v kapitole 3.2. Úzkost. viz s.14.

válkou, pakliže na ní jakýmkoliv způsobem participuji – ať už bych byl agresor, či neprávem napadený, dokud jsem účasten války, sám si ji volím, a tak jsem touto válkou. Já jsem svou volbou skrze sebe umožnil, aby tato válka vůbec existovala a stejně tak každý, kdo je války jakkoliv účasten. Proto si Sartre půjčuje Slova Romainsova: „Ve válce není nevinných obětí“²⁵, neboť je to zkrátka vždy má volba. Vždy jsem měl možnost se válce vyhnout, dezertovat či spáchat sebevraždu, učinit jakoukoliv volbu sebe mimo tuto válku, a tedy mohl jsem uskutečnit, aby tato válka neexistovala, ale naopak jsem se rozhodl svým volením či nevolením pro její existenci. Navíc, jakákoliv snaha odkazovat se na donucení – mou vlastní rodinou či povolávací povinností, nutností uchovat hrdost a čest, či dokonce druhým mířícím na mne zbraní; by byla pouze neupřímností – lhaním si do očí, neboť nic z toho není žádným donucením, jelikož lidskou svobodu k ničemu nutit nelze – lidská svoboda se vždy sama pouze rozhoduje a „lidské realitě je vlastní to, že je bez omluvy.“²⁶

Praxis – akce, je rozvrhování se od toho, co je současné k tomu, co nyní není, tedy k budoucímu. Budoucí je to, co je v nynější přítomnosti Nic. Rozvrhování je tak činěno z popudu nějakého nedostatku v přítomnosti – Nicoty v lidském bytí, která lidskou realitu v přítomnosti odděluje skrze Nic od budoucnosti. Tu člověk nahlíží jako jeho možnosti, nějakým způsobem lepší oproti přítomnému strádání, skrze které se rozhoduje pro konkrétní volby, které povedou k naplnění požadavků pro uskutečnění daného cíle. Pro rozhodování a konání člověk volí právě proto, že se z této možnosti, k níž se projektuje, vrací do přítomnosti, která je ještě oddělena oním Nic, zpět do stavu strádání. Sartre zde uvádí příklad dělníků v roce 1930, kteří mají jasný důvod pro toto rozvrhování se k jinému, a to jejich životní a sociální situaci, která je pro jejich bytí ve světě značně nepřátelská. Rozhodují se proto si vytvořit určité hodnoty, v něž se rozhodují věřit čili které si volí za dobro a ke kterým se projektují jako k jejich bytostným možnostem.

Jelikož neexistuje Bůh, ani žádné a priori, z něhož by se daly jakékoliv hodnoty získat či vyčíst, a jelikož jediným bytím, které si svou podstatu samo určuje, je existence lidské reality – je člověk nutně odpovědný za všechny hodnoty, jako za svoje jednání. Lidské bytí je takové, že je praktické, neustále se rozvrhující ve svém konání a volení hodnot do budoucna. Můžeme tedy říct, že, žádný člověk nemůže jen prostě být, jako je stůl, kalamář či kámen, člověk je zrozen do jiného druhu bytí: být-pro-sebe v nicování bytí-v-sobě. Lidské bytí je nutně praktické, aktivní a být praktickým čili uskutečňovat se, znamená být. Svoboda je tudíž naprostou podmínkou takové existence – lidská svoboda nutí lidskou existenci, aby sama sebe děla (uskutečňovala), namísto aby jen trpně byla. Veškeré hodnoty jsou našimi

25 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 604.

26 Idem, s. 604.

volbami, jelikož nevolíme nic než dobro, hodnoty jsou logicky námi zvolené dobro, a proto můžeme říci, že jediným zdůvodněním veškerých hodnot vůbec, je naše svoboda. Je-li naše svoboda tímto absolutním zdůvodněním, nutně pak odpovídáme naprosto za vše, vyjma za tuto odpovědnost samu - „Jsem totiž odpovědný za všechno, kromě své odpovědnosti, neboť nejsem základem svého bytí.“²⁷ K odpovědnosti jsme podle Sartra přímo odsouzeni, neboť se nemůžeme sami sebe ani tázat na něco takového, jako je naše vlastní narození, natož se nemůžeme nikdy ptát, *proč jsme se narodili*. Naše narození je zcela mimo naše bytí, je to pouhé faktum, narození se na tento svět je naší fakticitou. Naše narození je faktum, skrze které realizujeme svoji přítomnost (jsme lidskou realitou – přítomností-u-sebe), tedy existujeme, a tedy narážíme na permanentní faktum naší odpovědnosti za toto realizování se. Člověk je zcela opuštěnou existencí, která svým projektováním, za něž zodpovídá, tedy i něčím takovým jako styděním, podivováním či těšením se z toho, že jsem se narodil, anebo naopak „snažím-li se vzít si život, stvrzuji, že žiji, a tento život beru jako špatný. V jistém smyslu tedy volím své narození.“²⁸

Naše opuštěnost v tomto odpovídání si, tj. realizováním se v přítomnosti, ve světě, je naší fakticitou, stejně jako naše zrození, jež si svým rozvrhováním sami volíme – sami sebe určujeme. Proto, moje odpovědnost, moje fakticita, spočívá prostě v tom, že jsem odsouzen, abych byl cele odpovědný za sebe sama.“²⁹

27 Idem, s. 605.

28 Idem, s. 606.

29 Idem, s. 606.

3.2 Úzkost

V této kapitole si ukážeme Sartrovu analýzu úzkosti, která jak jsme již viděli, doprovází bytí člověka jako svobodné bytosti. Tomuto existenciálu bytostně přináležejícímu lidské realitě, je věnována deskriptivní analýza v kapitole *Původ nicoty*³⁰. Tato deskripce je zevrubnější, a tudíž odlišná od předchozího pojetí úzkosti ve spisku *Existencialismus je humanismem*.

Strach je obavou z něčeho vnějšího, jde o nereflektované uchopení transcendentna, od kterého se odděluje úzkost. Úzkost je totiž takový postoj vědomí, které reflexivně uchopuje samo sebe, Já-sama (selbst). „...právě strach je syntetické uchopení transcendentna jako něčeho děsivého“³¹ jinými slovy se jedná o strach ze světa, zatímco úzkost je strachem ze sebe. Úzkost je vědomí, které se obrátilo na sebe sama a svou svobodu, je to strach mít strach.³² „V úzkosti pociťuje svoboda tíseň sama před sebou, a to tak, že nic ji ani nepodněcuje, ani nestrhává.“³³ Sartre zde podává výčet dvou původních nicování:

„1. vědomí není svým vlastním motivem, protože je prázdné, bez jakéhokoliv obsahu. Tato skutečnost nás odkazuje na nicující strukturu předreflexivního cogito³⁴

2. vědomí stojí před svou minulostí i svou budoucností stejně, jako stojí před já, jímž je tak, že jím není. To odkazuje k nicující struktuře časovosti.“³⁵

Úzkost se nám nejlépe ukazuje v úzkosti z budoucnosti, proto Sartre provádí analýzu úzkosti na námitce, že pokud úzkost podává svědectví o svobodě, měla by být permanentně přítomna jako nepřetržitý stav lidské afektivity. Avšak pociťujeme ji jen výjimečně. Ptá se proto, jak tento fenomén vysvětlit?

Je to tím, že ve většině běžných životních situací uchopujeme možnosti tak, že je aktivně prožíváme, tedy jsme vědomím našich aktů. Jinými slovy před námi nevystupují v úzkosti, jelikož jejich struktura vylučuje takové uchopování, jaké se v úzkosti odehrává. „Úzkost je totiž poznání, že určitá možnost je právě mou možností... úzkost vzniká, jakmile vědomí zjistí, že je odříznuto od své esence nicotou, nebo že je odděleno od budoucna svou vlastní svobodou.“³⁶

30 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s.56-81.

31 Idem, s.69.

32 „Úzkost je vědomím nicující svobody.“ JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL., *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995s. 114.

33 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 71.

³⁴ Viz kapitola 4.1.1. Vědomí: Reflexivní a prereflexivní cogito v této práci, s. 34.

35 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, 2018, s. 70.

36 Idem, s. 71.

Vše, co si člověk jako svobodný projekt projikuje do své budoucnosti, kterou je, je nicujícím nic redukováno na pouhou možnost, která jako budoucnost zůstává vně něj samotného. To v člověku vyvolává úzkost. Sartre říká že se jedná pouze o časovou formu přenosu do budoucnosti, mou vírou v to, „že se setkám sám se sebou na druhém konci této hodiny, tohoto dne či tohoto měsíce.“³⁷ Úzkost je pak obava, že se na této schůzce nesetkám se sebou samým, či na ni ani nevyrazím. Při vykonávání čehokoliv, co bude trvat v čase, jsem již angažován v takovém činění – např. zapálení si cigarety; a zároveň obsažen v budoucnosti – dokouření této cigarety, avšak tato budoucnost je vně mne, jelikož je zahalena možnostmi, které sám nemám ve svých rukou, např. že vypadne kamínek ze škrtdla a já si tak cigaretu nezapálím.

Dalším příkladem, který Sartre uvádí, by mohlo být psaní díla. Už v okamžiku, kdy otevřu program na psaní či připravím list papíru, kam budu psát, jsem angažován v tomto díle, ač zdaleka není hotovo, podobně tak v každé větě, ač není dokončena a já napsal teprve pár slov – i tak už je v možnostech mé budoucnosti. To, o čem zde Sartre hovoří, nazývá jako vědomí v akci: „Vědomí člověka v akci je nereflektovaným vědomím.“³⁸

Toto vědomí pak zastiňuje možnosti negace mé budoucnosti, v níž jsem tak, že se již vidím jako hotov v dané situaci s určitým rozsahem napsaných stran či hotového díla – které však mohou kdykoliv nastat a mou budoucnost tak přerušit a oddálit, či ji pozměnit nebo znemožnit. Jako příklad můžeme uvést scénář, v němž se mi porouchá stroj na psaní, počítač či dojde inkoust..., pak je má budoucnost v oblasti možností naplněna zcela odlišně od původního očekávání. Co dělá aktivní vědomí je to, že zastírá tento obor mých možností a ukazuje čirou angažovanost. Pokud by mi došel papír či inkoust, v rámci dané angažovanosti se rozhodnu pro doplnění toho, co mi schází a budu prostě pokračovat.

A právě toto je způsob, jakým jsme angažováni skoro ve všech každodenních úkolech³⁹, protože nejsme v permanentním stavu úzkosti. Plněním jednotlivých našich konání se nám při aktu jejich uskutečňování a naplňování teprve odhalují naše možnosti či požadavky na vlastní plnění a vykonání. Tak jako je požadavkem k sepsání slova zmáčknout jednotlivé klávesy písmen, v čemž mi může nastat třeba porucha – má své vlastní požadavky každé naše každodenní konání. Při psaní na PC jsem ohrožen možnostmi, že se mi vybije baterie či vypadne proud a slovo nedokončím. Tyto možnosti mi zastírá má angažovanost, díky které je odhaluji až tehdy, pokud nastanou a pakliže se tak stane, rozhoduji se o tom, jak a zda je budu řešit.⁴⁰

37 Idem, s.71.

38 Idem.,72.

39 „Přisunutím archu papíru a pera dávám sám sobě nejbezprostřednější možnost práce na tomto díle: jsem už v něm angažován, a v okamžiku, kdy se vrhám do práce, odkrývám svou aktivitu.“ Bytí a nicota, s. 71.

40 Idem, s. 72.

Skrze naplňování dílčích cílů odhalováním všech jejich požadavků a předpokladů se teprve dostávám ke svým bytostným možnostem. Zároveň z každé možné budoucnosti – z každé mé možnosti skutečně mohu pociťovat úzkost, pakliže se vyhotovení jakéhokoliv úkonu či díla, jak je tomu ve zmíněném příkladě, dostane do přímého vztahu se mnou, tedy s mou svobodou. Do přímého vztahu s danou věcí, úkonem, cílem jako mojí bytostnou možností se dostávám skrze odhlédnutí od transcendentních požadavků světa tzn. těch, které přesahují mne a mé možnosti např. zda má smysl to které dílo v dnešní době, za současných okolností, s cílem konkrétního sdělení atp. vyhotovit. Podle Sartra totiž „Všechny takové významy zůstávají transcendentní a předstupují jako hromada požadavků světa.“⁴¹ Takové dílo se pak stává skutečně mou bytostnou možností, avšak mohu pociťovat úzkost, která vychází právě z mé svobody, svoboda má totiž ničující moc vedoucí ke změně kýženého výsledku, resp. k opaku, totiž absenci mé práce na chtěném vyhotovení díla. Sartre uvádí tři podmínky pro uvedení možnosti mé budoucnosti (napsání díla, naplnění cíle...) do bezprostřední provázanosti s mou svobodou čili stavem úzkosti:

1. „odkrýt svou esenci jako to, co jsem jakožto bytí“
2. „odkrýt svou nicotu od této své esence“
3. „odhalit nicotu, která mne odděluje od toho, co budu“⁴²

Vzato popořadě, je to uvědomění si toho, že jsem tím, kdo pojal nějaký úmysl o dosažení konkrétního cíle (třeba napsat dílo), při tom rozpracovat postup, držet se jej a dílčími kroky dojít finálního naplnění. Byl jsem tak, že jsem byl již rozhodnutým dosáhnout cíle, avšak není nic, včetně mého rozpoložení, co by mne dokázalo k dosažení toho, kterého cíle přinutit. A v posledku je to možnost upustit od tohoto dosahování daného cíle, což je zakládající podmínkou pro jeho dosažení jako i smyslem mé vlastní svobody.

„Musím uchopit svou svobodu jako svou možnost při samém utváření knihy, neboť svoboda v přítomnosti i budoucnosti je možnou ničitelkou toho, co jsem.“⁴³ Proto se podle Sartra stavíme na půdu reflexe, neboť dokud setrváme v rovině aktů, je to dosahování daného cíle pouhým předpokládaným významem aktů, který odhaluje moje možnosti, je jen trvalým a vzdáleným smyslem, pomocí něhož mohu pochopit, co nyní vykonávám (např. že píši a proč a co nyní píši). „V každém okamžiku jsme vrháni a zaplétáni do světa.“⁴⁴ Jsme v nepřetržitém kontinuu konání našich činů a priori ke kladení našich vlastních možností a tyto odhalujeme jako uskutečněné či odkrývané v průběhu jejich uskutečňování. Sartre zde

41 Idem, s. 72.

42 Idem, s. 73.

43 Idem, s. 73.

44 Idem, s. 73.

uvádí jednoduchý příklad: „Budík, který ráno zvoní, odkazuje na možnost jít do práce, jež je mou možností“⁴⁵, podobně se dá říci, že tužka odkazuje k papíru, a ten ke stránce, a ta ke knize, a tato k dílu... - každá možnost je implikací možnosti, která je mou možností a jejich souslednost odhalují bezprostředně v onom procesu konání při vědomí aktivity.

45 Idem, s.73.

3.2.1 Odpovědnost, hodnoty a beznaděj

Jelikož je lidský projekt existencí, z níž se teprve výše popsaným konáním a tím uskutečňováním svých možností ustavuje ve finální stav skutečnosti, je to takové bytí, které je ve vlastní svobodě jediným platným a úplným základem všech hodnot, a není nic, co by člověka mohlo ospravedlňovat k přijetí jakékoliv jiné hodnoty či stupnice hodnot než jeho svoboda. I k takovému úkonu – přijmout nějaké hodnoty, morálku, morální systém..., se rozhoduje tato jeho svoboda. Jelikož pak není nic, co by této existenci a z ní vycházející svobodné lidské realitě, jakkoliv a priori předcházelo – jakýkoliv základ; je člověk bytím, prostřednictvím kterého veškeré hodnoty existují, bytí, které samo jakékoliv hodnoty zakládá a vytváří, a tak „moje svoboda je prostoupena úzkostí z toho, že je základem hodnot bez základu.“⁴⁶

Celý náš svět je pak tvořen existencí jednotlivých vržených realit člověka, které si ustavičně utvářely hodnoty a z nich pak vyšší soubory a systémy. Jsme tak vlastně vrženi do systému hodnot a těm podléháme od samého počátku, kdy jsme do nich vrženi byli. Naše bytí je vždy vrženo v nějaké situaci a v konání jednotlivých aktů, při němž se odhalují možnosti jeho svobody, poznává a uskutečňuje samo sebe. My sami se pak přejímáním hodnot a konáním dle jejich „maxim“ zrcadlíme v těchto hodnotách a konáních odhalujících naše možnosti a vedoucích k dalším volbám, konání a soudům. Konáním hodnot poznává naše bytí sebe samo tím, že se v nich zrcadlí, tím je na sebe přebírá, a tak uskutečňuje to, co jsme my, tedy to, co je člověk. Každým konáním a každou hodnotou, podle níž nějak jednáme, přebíráme a stvrzujeme onu hodnotu i pro člověka jako takového.⁴⁷ Díky tomu že existují, a tak volím sebe, zejména pak volím sebe co do své každodennosti (komu co povím, co vůči komu splním, resp. co se rozhodnu splnit a dodržet, čím se příští okamžik, den..., budu řídit atp.), se vždy projektuji ke své první možnosti a tím dávám vznikat hodnotám, tak vzniká celek toho, co nazýváme světem. Hodnoty, jež volím, tak volím i pro všechny lidi v tomto světě – volbou sebe volím za všechny. Jsme tedy vrženi do světa, který existuje skrze nás, skrze svobodu lidské reality.

Poněvadž je svět konstruován takto a my jsme v každém okamžiku původci a uskutečňovateli, tím pádem udržovateli veškerých hodnot, veškerého světa, není pro nás žádného útočiště, ani v podobě hodnoty, jakou je třeba Bůh či přirozenost, nemáme proto žádné „vnější“ ospravedlní či omluvu a jsme tedy jediné v naprosté beznaději. V tomto světě

⁴⁶ Idem, s. 74.

⁴⁷ „Odkrýváme tedy sebe samé ve světě zalidněném požadavky, uprostřed projektů, jež jsou „v průběhu realizace“.“ Idem, s. 74.

„vynořuji se sám a prosycen úzkostí, čelím-li jedinému a prvotnímu projektu, který vytváří mé bytí, neboť všechny bariéry a záštity se hroutí nicované vědomím mé svobody: není pro mne žádného útočiště..., protože jsem to já, kdo udržuje hodnoty v bytí.“⁴⁸

Člověk jako bytost, která má realizovat smysl světa a své esence, o všem rozhoduje sám bez ospravedlnění a bez omluvy. Je to tato pozice svobody, která dává vzniku úzkosti. Úzkost proto je „reflexivním uchopením svobody, skrze ni samu.“⁴⁹ Je zprostředkováním – bezprostředním sebe-uvědoměním, které se vynořuje z negace výzev světa, ve kterém jsme, v němž se angažujeme a tedy jednáme – je odpovědí na naše možnosti, které jsou konáním odhalovány při konání samotném, a toto sebe-uvědomění se uchopuje jako „vědomí s předontologickým pochopením své esence a prejudikativním smyslem pro své možnosti.“⁵⁰ Oproti postavení „ducha vážnosti“ (takové, které samo sebe vymezuje z pozice objektu a hodnoty světa uklidňujícím a zvěčňujícím způsobem „substantializuje“), si člověk v úzkosti naprosto uvědomuje svou vlastní svobodu, ale má přitom pocit, že nemůže jednat jinak, než že je tím, z něž získává svět smysl.⁵¹ K čemu tato pro člověka základní možnost jeho bytí, jakou úzkost je, vede, je snaha se jí vyhnout, potlačit ji a znegovat. Snaha odmítnout úzkost a neprožívat nic z toho, co člověku způsobuje.

48 Idem, s.75.

49 Idem, s.75.

50 Idem, s.75.

51 Idem, s.75.

3.2.2 Zastírání úzkosti – únik před svobodou

Sartre zde odkazuje k psychologickému determinismu, který zakládá své přesvědčení v názoru, že člověka utvářejí a ovlivňují různé vnější vlivy⁵², které na něj od narození či v danou chvíli působí. Sartre jej považuje za „základ všech omluvných způsobů chování“ a to, co tato nauka přináší čili „...setrvačnost a vnějškovost působí neobyčejně konejšivě, protože vytvářejí nepřetržitou hru omluv.“⁵³ Sartre poukazuje k tomu, že tento determinismus jednak popírá transcendenci lidské reality, díky které se právě v úzkosti tato transcendence vynořuje a překračuje naši esenci, navíc nás redukuje na to: „že jsme vždycky jen to, co jsme“⁵⁴, čímž nás redukuje na bytí-v-sobě čili bytí věcí. Víra v determinismus je jakýmsi bezpečnostním řešením, je čirou snahou o únik a pokus o odpoutání se od opačných možností v mé vlastní sféře toho, co je možné. Z mých možností, které mi ale nepatří, utváří možnosti jako pozorovatelné objekty, čímž se je snaží transcendovat. Nejsou to tak možnosti vycházející z mé svobody, které tuto svobodu neustále ohrožují a tím působí úzkost, ale jsou to věcné objekty, na něž je možno pohlížet jako na eventuality. Jakýkoliv můj čin pak nemusím vykonat, ale mohl by být vykonán.⁵⁵

Podle Sartra je pak útěk před úzkostí, vedle snahy vyhybat se budoucímu jakožto možností, také snahou o prevenci hrozeb minulosti - „snažím se prchnout před svou transcendencí samou, pokud nese a překonává mou esenci. Tvrdím, že jsem svou esencí na způsob bytí v sobě.“⁵⁶ Stávám se tu tak bytím věcí, přičemž odmítám považovat onu esenci za něco historického, co bylo teprve vytvořeno z faktu existence. Svě psychické vlastnosti jako je povaha, pak v takovém způsobu člověk chápe jako počátek svých možností vůbec – jako to, z čeho tyto možnosti vycházejí, aniž by si připustil, že mohou mít počátek v sobě. Svou svobodu pak takový člověk odvozuje od činů, které vycházejí z jeho esence, zbavuje se zodpovědnosti za svou existenci tím, že vše připíše na vrub esenci jako příčiny, kam se i svou svobodu snaží zařadit a přenést – totiž do nitra svého Já. „Přáli bychom si spatřovat ve svém Já malého boha, který v nás přebývá a je vybaven svobodou jako metafyzickou silou.“⁵⁷ Takovým aktem by pozbylo svobody naše bytí, ve prospěch našeho Já v hloubi našeho vědomí. To podle Sartra zavrhuje vznik veskrze uklidňující fikce, v níž tuto svobodu

52 např. Výchova, prostřední, nebo zmiňovaná přirozenost, ale také koncepty jako je náhoda, osud, etc., zkrátka jakékoliv vysvětlování si toho, co se nám děje pomocí nějakých těchto příčin, namísto obrácení se k sobě a své zodpovědnosti.

Sartre kritizuje odkazování se na tuto „vnějškovost“ - jako působení světa. Naopak jsme to ale my, kdo působí na svět a kdo jej utváří.

53 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s.76.

54 Idem, s. 76.

55 „S použitím Heideggerovy terminologie lze říci: já napíši tuto knihu, ale mohla by se také napsat.“ Ibidem, s.77-79.

56 Idem, s.78.

57 Idem, s.78.

imanentně obsaženou ve svém Já uchopuji jako svobodu druhého. Takovou projekcí svobody do psychického předmětu, jsoucna, kterým je Já, dochází k zastírání naší úzkosti a to na úkor vědomí, protože to „...není naše svoboda, jak se jeví sobě samé, ale svoboda druhého.“⁵⁸ Docházíme tak tedy do stavu, kdy se při snahách o útěk před úzkostí vycházející z důsledků naší svobody, která je v nitru čistá a nicující⁵⁹, vyhýbavě pokoušíme tuto svobodu degradovat na cosi vytvořeného již konstituovaným předmětem, který je naším Já, a který popisujeme a vidíme stejně, jako osobu druhého. Jsme-li vystaveni moci nicování naší svobody, padá na nás úzkost a té se snažíme vyhnout tímto mechanismem – zpředmětněním sebe sama; nahlížením se z vnějšku tak jako v pohledu druhého, stejně jako zpředměťujeme a chápeme věci.

Úzkost je ale podle Sartrovy analýzy „bezprostřední daností naší svobody“⁶⁰ – a proto je vlastně nemožné ji zcela potlačit, poněvadž z podstaty úzkosti jako bytostné soupatřičnosti lidského projektu, ji na rozdíl od předmětu zcela zastírat nemůžeme. Předmět lze zastírat odvržením našeho pohledu a přerušením vazby mezi naším vědomím a daným objektem. Vůči objektům ve světě se sice vztahujeme a dochází k vazebnému propojení, ale máme onu svobodnou volbu se projíkovat jiným směrem. Úzkost, jak jsme v analýze viděli, není tímto předmětem, k němuž se snaží uchýlit taková špatná víra – neupřímnost, jakou je třeba psychologický determinismus. Úzkost je existenciál člověka – vzniká uvědoměním si nicující moci nás zakládající svobody. Stejně jako je člověk svoboda, stejně tak je člověk úzkost a z této logiky vychází neeliminovatelná nutnost vidět to, co si zakrývám, pakliže je to to, co jsem, poněvadž nemohu zrušit onu vazbu vědomí, pohledu a objektu mimo mne, jelikož se nejedná o takový objekt, ale o bytostnou část mé vlastní struktury.⁶¹

Abych si mohl zastírat to, co jsem, musím znát toto ono, tím pádem je ve mne vždy jako samostatně existující entita, kterou nemohu jednoduše zrušit. „Jsem-li tím, co chci zakrývat, mohu zakrývat určitý aspekt svého bytí jen tehdy, jsem-li už dobře obeznámen s aspektem, který nechci vidět.“⁶² Chci-li se odvrátit od čehokoliv ve svém bytí, musím to nejdříve znát, abych se mohl odvracet a pakliže se odvracím, tak tím fakticky neruším existenci tohoto aspektu, neboť bych neexistoval ani já. Jinými slovy je tento aspekt vždy obsažen v mém cogito. Pakliže chci od úzkosti, která je dána v mém vědomí, utéci, musím neustále mít ve stejném vědomí předmět, před kterým utíkám, ačkoliv jej zastírám, tím pádem: „úzkost, intencionální cíl úzkosti a únik před úzkostí k uklidňujícím mýtům musí

58 Idem, s.79.

59 „Vědomí, že jsme svou vlastní budoucností takovým způsobem, že jí nejsme, to je přesně to, co nazýváme úzkostí.“ JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s.114.

60 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 79., Et: „my sami jsme úzkostí“. Idem.

61 Idem, s.79.

62 Idem, s.80. Et: „musím na něj dokonce stále myslet, abych na něj mohl nemyslet“. Idem, s.80.

být společně dané v témže vědomí.“⁶³ Jednoduše řečeno Sartre říká, že nemohu nevědět, že utíkám před tím, před čím utíkám, a tak nutně platí, že: „Únik před úzkostí je způsob, kterým si únik uvědomuji.“⁶⁴

Závěrem se tak dostáváme k problematice lidského vědomí jako toho, co je takové bytí, které je schopné vědomě utíkat samo před sebou, přičemž si však myslí, že si dané neuvědomuje, proč se odkazuje někam jinam, vně sama sebe na vnější faktory jako působící objekty či si sama sebe klade jako takový objekt, který nepůsobí tuto úzkost. Před samotnou úzkostí člověk nikdy nemůže utéct, jelikož touto úzkostí je, může pouze „nebýt-úzkostí“ tak, že zaujme decentralizovaný postoj vůči tomu, co je a v hloubce této úzkosti pak disponuje nicující mocí. „Tato nicující moc nicuje úzkost, pokud před ní utíkám, a nicuje sebe samu, pokud jí jsem, abych jí unikl. To právě nazýváme neupřímností.“⁶⁵ Podle Sartra tak k žádnému vymýcení úzkosti, či její změně a zařazení kamsi do nevědomí nedochází, ale jednoduše se při uchopení úzkosti, kterou jsme, stáváme neupřímní vůči sobě samým, abychom pomocí této neupřímnosti zaplnili nicotu, kterou taktéž ve vztahu k sobě samým jsme, a tato neupřímnost v sobě rovněž tak obsahuje nicotu, jejíž vlivem se sama potlačuje.

„Při neupřímnosti jsme v jednotě jednoho z téhož vědomí byli úzkostí, abychom jí unikli.“⁶⁶ A proto je nezbytné, aby byla v témže vědomí jednota bytí a nebytí jako podmínky fenoménu neupřímnosti - „aby člověk mohl klást otázky, musí být svou vlastní nicotou.“⁶⁷

63 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s.:80.

64 Idem, s.:80.

65 Idem, s. 80.

66 Idem, s.:81.

67 Idem, s.:81.

3.3 Mauvaise foi: fenomén nepravdivosti

Člověk je, jak již bylo řečeno, jedinou bytostí, u které existence předchází esenci. Do takového stavu bytí, se Sartre více noří regresivní analýzou každodenního vědomí, resp. rozbořem fenoménu nepravdivosti⁶⁸, fenoménu obsaženém v banální každodennosti lidské reality, a proto vůdčím fenoménu lidského pobytu. V minulé kapitole jsme si ukázali, že člověk jako svobodná existence, z této vlastní svobody zažívá bytostně mu přináležící úzkost, před níž se snaží utéci. Utíká, aby o něčem (předmětu a úzkosti z něj) nevěděl, nebo jej neviděl..., avšak z logiky věci nemůže nevědět, že koná toto utíkání. Sartre proto vyvodil tezi o nutné danosti předmětu úzkosti, cíli úzkosti a cíli útěku – to kam se chce ukryt, v jednotě téhož vědomí.⁶⁹ Jinými slovy při úzkosti, jakožto následku svobody lidské existence a časovosti, jsme právě touto zakoušenou úzkostí a zároveň se jí snažíme nebýt čili jsme-úzkostí tak, že nejsme-úzkostí, jsme: „bytím pro nebytí“⁷⁰ - snažíme se jí vyhnout, být něčím jiným, co nemusí být vystaveno této podobě nicující moci svobody, snažíme se uniknout a být něčím jiným, než čím jsme – snažíme se zbavit se své svobody a odpovědnosti za ni. A právě takový stav lidské reality Sartre označuje jako neupřímnost. Neupřímnost tak nutně vždy probíhá při onom unikání, tedy v konkrétním okamžiku.

Proto si Sartre klade otázku:

„Čím musí být vědomí v konkrétním okamžiku nereflexního cogito, má-li být člověk schopen neupřímnosti?“⁷¹ a „Čím musí být člověk ve svém bytí, aby měl možnost sám sebe popřít?“⁷²

Pokládaná otázka ukazuje postoj, který je pro lidskou realitu zásadní, protože v něm vědomí neprovádí negaci vnějšku, ale sama sebe – neupřímnost je vyjádřením tohoto postoje.

Existenciál, jenž zde Sartre zkoumá – nepravdivost či neupřímnost neboli „špatná víra“; není totožný se leží a je třeba tyto dva existenciály ostře odlišit. Ke lži totiž nutně přináleží obelhávaný na jedné straně a lhoucí člověk na straně druhé. Lež

68 *Mauvaise foi* ve fr. originále, se překládá jako „Špatná víra“, ovšem v textu jsou používány pojmy: nepravdivost, neupřímnost – jako opak pravdivosti a přímosti, tyto pojmy jsou tedy zaměnitelné.

69 „... úzkost, intencionální cíl úzkosti a únik před úzkostí k uklidňujícím mýtům, musí být dány společně v témže vědomí.“, SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 80.

70 Idem, s. 81.

71 Idem, s. 81.

72 Idem, s. 82.

vychází vždy ze vztahu dvou lidí, kdy jeden je ve stavu nižší poučenosti o stavu věcí, zatímco druhý – lhoucí, disponuje informacemi či znalostmi nad rámec obelhávaného, a tak je může použít ve svůj prospěch, může vytvořit obraz, který je zcela a naprosto v rozporu se skutečností čili je lží. Naproti tomu obelhávaný vůči lháři vlastně vystupuje jako ten, kdo říká čistou pravdu. Lež je proto negativním postojem, ve kterém vlastně panuje shoda⁷³. Proto je lež negací zaměřující se nikoliv na samotné vědomí, nýbrž na transcendentno – „lhář má úmysl klamat a nesnaží se ani zakrýt tento úmysl, ani zastřít průzračnost vědomí.“⁷⁴.

Od tohoto transcendentního způsobu chování, jakým lež je, Sartre odlišuje nepravdivost jako fenomén poukazující na určitý druh sebeobelhávání. Jde o fenomén, v němž vědomí lidské existence vytváří nepravdivý obraz – kvazi-skutečnost; samo pro sebe a následně setrvává v této nepravdivosti jako jakési nové vrstvě skutečnosti utvářející jeho svět. Proto Sartre hovoří o bytí ve špatné víře, nikoliv ve lži, neboť člověk se do nepravdivosti sám staví tím, že sám sobě předkládá nepříjemné pravdy jako lži a příjemné omyly jako pravdy. Pro tuto nepravdivost se rozhodl, a tak se rozhodl věřit v nepravdivé, tedy: být ve špatné víře. Ačkoliv se vlastní strukturou neupřímnost zdánlivě podobá lži, chybí v ní ona dualistická struktura klamajícího a klamaného, neboť „při neupřímnosti si sám sobě zastírám pravdu“, a tak neupřímnost „implikuje jednotu jediného vědomí⁷⁵. Ve lži je navíc vědomí obelhávaného infikováno lží a ten je trpným subjektem, zatímco při klamání sebe sama je toto vědomí aktivní – „vědomí infikuje neupřímností samo sebe.“⁷⁶ To také znamená nutnost původního záměru a projekt (svobodné sebe-uskutečňování do budoucna) této neupřímnosti.

Jelikož fenomén nepravdivosti vychází z nutnosti dokonale znát pravdu a rozhodnout se ji ve svém vědomí zastírat nepravdou, znamená to, že vychází z lidské intencionality, která je bytností lidského vědomí. Sartre se zde ujímá otázky představování-si-čeho a to: „Jaké je bytí-pro-sebe nereflexního cogito v negaci bytí-o-sobě, jež mu předchází?“⁷⁷ K řešení této kwestie již Sartrovi metodicky neslouží Husserlova cesta fenomenologické redukce, nýbrž cesta analytického regresu – deskriptivní analýzy popisující věc samu jako fenomén vědomí, aby z něho mohly být vyčleněny podmínky bytí, které jej umožňují.

73 „Lež je negativním postoj, v čemž panuje shoda.“ Idem, s. 83.

74 Idem, s. 83.

75 Idem, 84.

76 Idem, 84.

77 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 109.

Tuto deskriptivní analýzu neupřímného chování provádí Sartre na příkladu mladé ženy, která je na své první schůzce s mužem, o jehož úmyslech ji svést dobře ví, avšak rozhoduje se v daném okamžiku vášně oddálit skrze vlastní špatnou víru v určité představy či ideály vycházející z jeho bezprostředního chování, které si o něm sama utváří. Zmiňovaná žena se snaží oddálit jakékoliv rozhodnutí, tedy nutnost jednání a snaží se co nejdéle setrvat v nezávazné situaci. Její ctitel jí dává komplimenty o obdivu a kráse, které ona zbavuje jakéhokoliv sexuálního pozadí a ponechává je pro sebe v jejich ideální formě – rozumí jim v jejich bezprostředních významech, kterým přikládá objektivní vlastnosti. Obdiv, úcta apod. se stávají těmito pojmy o sobě a svého společníka pak vidí jako objekt, je pro ni stejně úctyhodný, jako je stůl tvrdý či kulatý, nebo voda mokrá. Vlastnosti tohoto muže jsou ženou projektovány do přítomného času – ponechává je ztuhnuté ve zvěčněném trvání.

Žena si v tomto případě nevystačí s pouhým citem o sobě tedy citem v obecnosti, nýbrž je nutné, aby cit mířil na její osobu přímo, aby mířil na její svobodu. Vyžaduje cit, kterým bude uznána její svoboda. Do celé záležitosti zasahuje podle Sartra fakticita těla. Ženě nestačí abstraktní pojem citu, ale potřebuje, aby vedle její osoby (svobody) mířil na její tělo, na ni jako předmět. A Sartrův příklad pokračuje následovně – nastává chvíle, kdy muž chce ženu uchopit za ruku, což se jí stává ohrožením, poněvadž je z onoho okamžiku nucena ke svobodné volbě čili tomu, co v člověku vyvolává úzkost. Jelikož se chce nutnosti rozhodnutí vyhnout – prodloužit dobu, kdy nemusí jednat – žena rukou ani neuhne, ani neopětuje partnerův pohyb. Svou ruku ponechá v těch jeho, avšak ponechává ji tak bez jakékoliv své angažovanosti v prohlubování vášně či flirtu, ponechá ji totiž na způsob předmětu. Její ruka se zcela přeměňuje ve věc, jíž mu přenechala, neboť zde dochází k dovršení rozluky mezi tělem a duší – žena se zde muži ukazuje ze své bytostné stránky, jako jasná osoba, čiré vědomí.⁷⁸

Je zřetelné, že se žena v dané situaci celou dobu snaží vyhnout se jakémukoliv rozhodnutí vedoucímu k vlastní angažovanosti. Neupřímnost – špatná víra, v níž zde žena spočívá, se nám ukazuje zejména v tom, že si můžeme povšimnout několika postupů, jež žena používá, aby se v takovém postoji schválně udržela: „Odzbrojila chování svého partnera tím, že jej zúžila jen na to, co vskutku je, zredukovala je na existenciální způsob bytí o sobě“⁷⁹. Zastírá si skutečnost, totiž jakoukoliv sexuální

78 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 90-91.

79 Idem, s. 91.

motivaci jejího partnera i to, že je pro něj objektem právě této sexuální motivace a vidí jej jako úctyhodného a upřímného, jak jej vidět chce. Dále se, ačkoliv bezesporu a snad i velmi intenzivně prožívá fakticitu svého těla, realizuje tak, jako by svým tělem nebyla – na své tělo totiž pohlíží shora jako na pasivní předmět. Tělo jako předmět tak žádné události samo nevyvolává, ani se jim nemůže vyhnout, přicházejí k němu z venku, „protože všechny jeho možnosti jsou vně něho.“⁸⁰ Z toho vyplývá, že nevnímá své tělo jako možný počátek sexuálního vztahování a blízkosti, ale tváří se, jakoby se sexualita rozplynula v čistě duchovní poměr a v její přetvářce není vládnoucím centrem v horizontu jejího světa, nýbrž je zcela nitro světovým objektem.⁸¹

Tato analýza nám tak dokazuje onu jednotu, v níž „pojmy sjednocují v sobě představu a negaci této představy“ a můžeme spatřit dvojí vlastnost lidského bytí: „být fakticitou a transcendencí“⁸², díky které může lidské bytí samo sebe klamat. Jednoduše: klam spočívá v pendlování mezi fakticitou – tím, co je dané (doba, místo, společnost, do níž jsem vržen jako smrtelník) a transcendencí – tzn. vědomého zaujímání stanoviska k fakticky danému (že jsem bytí jako rozvrhující se projekt). Jedná se o jeden způsob, jak tuto duplicitu lidské reality jako neupřímnost vyjádřit.

Neupřímnosti je totiž možné dosahovat skrze takový postup, kdy ve vlastním bytí-pro-sebe obsáhneme bytí-pro-druhého – „Na každý způsob svého chování mohu kdykoliv nechat konvergovat dva pohledy: můj a pohled druhého.“⁸³ Takový postup Sartre analyzuje v dalším příkladu.

Pozorujeme-li kavárenského číšníka, všimneme si jeho určitých nevšedních vlastností – jeho pohyby jsou příliš rychlé, jeho gesta směřují k hostu, i obličejové výrazy se proměňují vřelostí či uznáním při zapisování objednávky, kdy dává číšník zákazníkovi najevo porozumění a své uznání za jeho výběr. Chůze číšníka je příliš přilíživá a toporná, působí jako jakýsi automat, který se setrvačně pohybuje mezi zákazníky a barem. Jeho výraz, stojí-li za barem je jaksi nezúčastněný, avšak je-li osloven, je zcela zúčastněný a dává naprosto najevo svou veškerou pozornost. „Celé číšníkové chování vypadá jako hra.“⁸⁴ Celým svým chováním se číšník vlastně podobá mechanismu a snaha o jakousi perfekci odlidštění se a bytí mechanismem po způsobu číšníka, je touto jeho hrou. Podle Sartra jde o jediné: tímto mechanickým způsobem se vyznačují věci. Číšník se z bytí-pro-sebe uzavírá v bytí-

80 Idem, s. 92.

81 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 110.

82 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 92.

83 Idem, s. 93.

84 Idem, s. 95.

v-sobě, stává se objektem, věcí. Tím se zbavuje své zodpovědnosti, neboť nutnost vykonávat rozhodnutí je přenesena z jeho bytí-pro-sebe na ramena hrané role onoho bytí-v-sobě čili role kavárenského číšníka. Zbavením se své odpovědnosti setrvává v této hře *mauvaise foi* neboli stává se vůči sobě samému, jak by řekl Heidegger, neautentickým.⁸⁵

Individuum, které si takto zastírá sama sebe svou špatnou vírou v určitou roli jako předmět, podle Sartra tuto roli vlastně adoptuje. Adoptovaná role, třeba role číšníka, pak v nadvládě této špatné víry zcela zastírá původní odpovědnost vycházející ze svobody onoho bytí-pro-sebe. Číšník pouze hraje, že je představou objektu, jakým je číšník, protože představou nelze být, je oddělena, stejně jako je objekt oddělen skrze nic od subjektu.⁸⁶

Jelikož „člověk je tím, čím není, a není tím, čím je“⁸⁷⁸⁸, dochází Sartre hlubší analýzou tohoto fenoménu k významu neupřímnosti v bytí člověka: „Primárním aktem neupřímnosti je uniknout něčemu, čemu nelze uniknout, totiž uniknout tomu, co jsme.“⁸⁹

Neustále tak unikáme neupřímností svobodě a z ní vycházející odpovědnosti, poněvadž naše bytí je konstituováno do rovnice: Já, bytí a nic. Jakožto existence jsme udáváni dvouznačností neupřímnosti vůči časovosti, transcendenci, světskosti a spolubytí. Nakolik je člověk svobodou, natolik je úzkostí a nutně tak i neupřímností. Člověk je ve svém základu fakticky neupřímná bytost, neboť nedokáže být pouze přímá. Člověk je tím, čím není, a není tím, čím je.

⁸⁵ Zde bych chtěl podotknout, že roli „číšníka“, bychom v dnešní době nejspíše mnohdy mohli popisovat velice odlišně od tohoto „číšníka elegána“ obsluhujícího francouzskou smetánku. Mohli bychom podobným způsobem analyzovat pohyby, gestiku, mimiku, slovník apod. podsaditého hospodského „bručouna“, v nějakém „pajzlu“ či na vesnici, který musí mít pevnou ruku a být šéfem zcela odlišné „klientele“. Ať číšník, hospodský, vyhazovač, či barman alternativního hudebního klubu, tak jako tak bychom popisovali hraní role, kterou si dotýčný (v tomto kontextu), dopomáhá k zbavení se odpovědnosti. Pozn. autora.

⁸⁶ *SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 96.

⁸⁷ „Dobrá víra se snaží uniknout hlubokému rozkladu mého bytí směrem k bytí v sobě, jímž by mělo být, ale není. Neupřímnost se snaží uniknout bytí v sobě v hlubokém rozkladu mého bytí, avšak popírá tento rozklad stejně, jako sama od sebe popírá, že by byla neupřímností.“ Idem, s. 107.

⁸⁸ Idem, s. 108.

⁸⁹ Idem, s. 107.

3.4 Člověk je svoboda

Jelikož není Bůh, nemůže člověk z nebe vyčíst žádné a priori hodnoty, o jaké se pokoušeli filosofové předchozích dob, kteří odmítli Boha, přičemž si ale ponechali hodnoty vycházející od Boží (apriorní) existence. To je podle Sartra laická morálka, která nevychází z odpovídajících hodnot lidské zodpovědnosti za své jednání, ale pouze se odkazuje na vnější autoritu – původně Boží existenci, později z ní odvozené a priori hodnoty bez pevného základu. „...Bůh není, ...nemůžeme nacházet dobro a priori, protože není nekonečné a dokonalé vědomí, jež by je myslelo“, a tedy slovy Dostojevského: „Jestliže Bůh není, pak vše je dovoleno.“⁹⁰

To je Sartrovi výchozím bodem jeho existencialismu a v důsledku takové pozice nemůže člověk, uvnitř sebe ani vně sebe, nalézat žádnou možnost čeho se zachytit, je opuštěným, a tedy nemůže se na nic vymlouvat. Z pozice *existence precedes essence* nutně vychází nemožnost cokoliv vysvětlovat nějakou pevně danou a neměnnou lidskou přirozeností. Sartre zde jinými slovy deklaruje, že „...žádný determinismus neexistuje, člověk je svobodný, člověk je svoboda.“⁹¹

Protože žádný Bůh není, nemáme ani žádná a priori definovaná přikázání či hodnoty: „Takže nemáme ani za sebou ani před sebou v třípytném hájemství hodnot ospravedlnění ani omluvu.“⁹² Ačkoliv se člověk nestvořil sám, je vržený do světa, kde je zodpovědný za všechno, co koná. Nemá pro své konání žádnou omluvu, pouze vlastní zodpovědnost – zodpovědnost za sebe jako projekt rozvrhující se do budoucna a tím zodpovědnost za cestu, již určuje celému člověku. Užívá zde slov Pongeho: „Člověk je budoucností člověka.“⁹³ Proto je člověk svobodný, neexistuje nic vnějšího ani vnitřního, nač by se mohl vymlouvat, což Sartre ilustruje možností volby na příkladu jednoho z jeho žáků.

Hovoří o nešťastné ženě, jejíž manžel kolaboval s Němci a starší ze synů jimi byl zabit. Jediný v kom nacházela zalíbení byl mladší syn, jeho žák, který čelil rozhodnutí, zda vstoupit do bojových jednotek a vykonat pomstu bratra, či pomáhat nebohé matce žít. Sartre zde ukazuje dvojí morálku a její nedostatky vedoucí k možnému rozhodnutí. Nakonec dotyčný dochází, k závěru, že se rozhodne dle citu, ale ani ten není definitivní, není a priori – Sartre zde ilustruje, že „mohu přesně určit hodnotu daného citu jen tehdy, jestliže jsem vykonal čin, který jej potvrdí a definuje.“⁹⁴ Tedy že se cit utváří až naším jednáním.

90 SARTRE, Jean-Paul a Petr HORÁK. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s.23.

91 Idem, s.24.

92 Idem, s.24.

93 Idem, s.25.

94 Idem, s.28,29.

Až rozhodnutím zůstat s matkou by potvrdil sílu citu k matce, stejně jako rozhodnutím odejít bojovat, aby se pomstil, by potvrdil sílu citu k pomstě. Z této logiky utváření citů naším jednáním se na ně nemohu spoléhat jako na nějaké a priori vedení, není tak žádný vnitřní autentický stav, nebo morální koncepty, které by nás k jednání naváděly. Ve finále i řešení vyhledat pro radu profesora, nebo kohokoliv jiného, již je vlastním rozhodnutím. Ať jdeme za profesorem, policajtem, bláznem či třeba knězem - „...pak jste si tohoto kněze zvolili a v podstatě jste již více méně věděli, co vám poradí.“⁹⁵ Volíme tak vždy již podle povahy odpovědi, kterou očekáváme.

Ve světě tedy není žádná obecně platná morálka, která by nás mohla navádět k tomu, jak jednat. I když budeme věřit v nějaká znamení, úkazy boží, anděly, světské zákony nebo třeba náhodu, jsme to jen my, kdo rozhoduje o významu, který těmto věcem udáme, a podle něžž se pak rozhodneme řídit a jednat.

Stejně jako cit potvrzujeme teprve svým jednáním, rozhodujeme sami, zda považujeme něco za znamení, které pak opět potvrdíme svým jednáním v souladu s vírou v to, že jde o nějaké znamení. Fakt, že si jenom my sami volíme své bytí, znamená opuštěnost a ta „...kráčí ruku v ruce s úzkostí.“⁹⁶ Rozvrhování lidského projektu čili uskutečňování naší vůle obsahuje nutnost kalkulovat, resp. interpretovat různé pravděpodobnosti, které s uskutečněním činu přímo i nepřímo souvisí, např. včasný vs. zpožděný příjezd vlaku mámi-li dorazit na pohovor. Jelikož jsme bytostí rozvrhující se do budoucna, tedy máme přání, plány a očekávání, ale zároveň tyto možnosti nemáme pevně v rukou, zažíváme beznaděj. Žádné „budoucí“ totiž není zřejmá danost, ale právě soubor různých pravděpodobností.

Tak Sartre hovoří o setrvání v oblasti možností, poněvadž cokoliv se má udát např. „můj příjezd vlakem nebo tramvají na pohovor jenž chci s úspěchem absolvovat, předpokládá, že dopravní prostředek, který si zvolím, nevykolejí či se jinak nezpозdí. S těmito možnostmi jsme seznámeni a počítáme s nimi, jen pokud je naše jednání samo zahrnuje. Jsou-li mimo obor našeho jednání čili pokud je neangažujeme, nemůžeme je brát v potaz, jelikož „...žádný Bůh, žádný záměr nemohou přizpůsobit svět a jeho možnosti mé vůli.“⁹⁷ Jednat bez naděje je tak Sartrovou základní pozicí, po vzoru Descartových slov: „Zvítězit spíše nad sebou než nad světem.“⁹⁸

Jako svobodná bytost, se člověk nemůže spoléhat na žádné předpoklady a ani tvrzení druhých, je zcela odkázán na své vlastní rozhodnutí, svou zodpovědnost. Pro ilustraci zde

95 SARTRE, Jean-Paul a Petr HORÁK. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004s.29.

96 Idem, s.31.

97 Idem, s.32.

98 Idem, s.32.

vedme tři teze podtrhující výše řečené: „musím se omezit na to, co vidím.“, „Budu bez iluze a vykonám všechno“⁹⁹ a „K tomu abych něco podnikl, není třeba doufat“.¹⁰⁰

3.4.1 Existence druhého jako podmínka svobody

Existence druhého je zcela nezbytná pro mou existenci i vlastní sebepoznání. Z mé svobody se odvozuje totožná svoboda druhého, potenciál stejných či opačných rozhodnutí, od nichž se poznávám, a které mne mohou překonávat, vzniká tak svět intersubjektivní, v němž „člověk rozhoduje o tom co je a co jsou ti druzí.“¹⁰¹

Ačkoliv Sartre člověku nepřiznává žádnou apriorní podstatu, jako je univerzální přirozenost, není vyprázdňenou, bezvládnou bytostí. Rozpoznává totiž v člověku jedinou univerzalitu – úděl, který je vlastně souhrnem „apriorních mezí, které načrtávají jeho základní situaci ve vesmíru“¹⁰². Tento úděl vychází z historicky stálé nutnosti bytí člověka ve světě, do nějž je vržen mezi další lidi a ve kterém je bytím k smrti – je si vědom své konečnosti. Tyto meze vycházející z uvědomování si své existence, mají objektivní stránku „protože se s nimi setkáváme všude a lze je všude rozpoznat“ a subjektivní „proto, že jsou prožívány a že nejsou ničím, jestliže je člověk nežije“¹⁰³, tedy nevolí svobodně tuto svou existenci ve vztahu k těmto mezím. Člověk je pak projektem, který se tyto meze snaží různě překlenout, a proto je i každý projekt zcela univerzální, dokáže jej pochopit každý člověk na planetě: „Vždy existuje nějaký způsob, jak pochopit idiota, dítě, primitiva, nebo cizince, pokud jsme dostatečně poučeni.“¹⁰⁴

Díky tomu, že jsem projekt lidské existence, tedy že neustále volím sama sebe a podobně chápu i druhé projekty existující stejně, neustále utvářím univerzalitu člověka, a to napříč epochami, aniž by byla nějak potlačena relativita každé z nich. Existencialismus se takto snaží ukázat absolutní povahu vazby, mezi individuální angažovaností – svobodnou volbou konanou každým jedním projektem, skrze niž se uskutečňuje jistý typ lidství a je možno ji pochopit „kýmkoliv v kterékoliv době a mezi relativitou kulturního celku, jenž může z takové volby vzejít.“¹⁰⁵

99 Idem, s.33.

100 Idem, s.34.

101 Idem, s.41.

102 Idem, s.41.

103 Idem, s.41.

104 Idem, s.42.

105 Idem, s.43.

3.4.2 Svoboda jako určující základ morálky

„Umění a morálka mají to společné, že se v obou případech jedná o tvorbu a invenci. Nemůžeme a priori rozhodnout, co se má vytvořit.“¹⁰⁶ Stejně jako dílo vzniká spolu s každým pohybem autorovy ruky, vytváří člověk sama sebe svou volbou a tím i svou vlastní morálku, nemůže si tak žádnou nezvolit. Jinými slovy je člověk v existencialismu „pouze vztahem k určité angažovanosti“¹⁰⁷. Člověk je tak stále stejný, ač jeho volba je vždy obsažena v neustále se měnící situaci a je vykonávána ve vztahu k druhým. Pokud vyhodnotím, že se někdo v dané situaci na základě svobodné volby odkazuje na příčiny v determinismu, mohu jej podle Sartra považovat za neupřímného a takového člověka nesoudím morálně, ale definuji jeho neupřímnost jako omyl. Neexistuje žádný důvod, proč by se někdo pro neupřímnost nemohl rozhodnout, avšak neupřímnost je lží a Sartre prohlašuje „že striktně důsledný postoj je postojem upřímnosti. A nad to mohu vznést morální soud.“¹⁰⁸

Je-li k sobě člověk upřímný, tedy uzná-li plnou zodpovědnost za své volby jako důsledek svobodného uskutečňování vlastní existence, rozhodne-li se pro existenci, rozhoduje se tím pro svobodu. Protože je ve světě bez Boha a apriorních hodnot či morálek, sám je tvůrcem všech hodnot, jež si klade a jako takový „...si může přát pouze jednu věc, totiž svobodu jako základ všech hodnot.“¹⁰⁹, a tak „konečným významem činů upřímných lidí je hledání svobody jako takové.“¹¹⁰ Protože se pohybujeme v angažovanosti a vlastním uskutečňováním uskutečňujeme všechny, záleží na jejich svobodě a tím na té naší: „...mohu si brát za cíl svobodu pro sebe jen tehdy, když si beru za cíl svobodu pro druhé.“¹¹¹ Jednání v souladu s touto plnou odpovědností vedoucí ke svobodě pro svobodu samotnou, která zároveň nutně požaduje svobodu druhých pro tu naši, se Sartrovými slovy odehrává na „...rovině plné autenticity...“¹¹²

Existencialistické hodnoty a humanismus

Zde se již dostáváme k závěru vyplývajícího z předchozího náčrtu možností lidské existence. Rozhodnout se pro svobodu a tím uznat svou existenci za jedinou hodnoty udávající, a tedy nutně svobodnou „autoritu“, být svobodou pro svobodu a tím nutně

¹⁰⁶ Idem, s. 46.

¹⁰⁷ Idem, s.47.

¹⁰⁸ Idem, s.49.

¹⁰⁹ Idem, s.49.

¹¹⁰ Idem, s.49.

¹¹¹ Idem, s.49.

¹¹² Idem, s.50.

požadovat svobodu pro druhé, znamená rozhodnout se pro učení existencialismu zahrnujícího celého člověka a přiznávajícího mu veškerou důstojnost jakožto svobodné bytosti, znamená možnost utváření lidské pospolitosti. Proto je tento Sartrův existencialismus humanismem. Klasický humanismus považuje podle Sartra člověka za cíl a nepřipouští, „...že by jeden člověk mohl vynášet soud o člověku vůbec“ čili je absurdní. Existencialismus ale člověka tohoto „omezujícího“ soudu zbavuje: „existencialista nebude člověka nikdy považovat za cíl, protože člověka je třeba stále utvářet.“¹¹³

Klasický humanismus je dle Sartra „kult lidstva“, který „...končí v Comtově humanismu, jenž je uzavřen sám v sobě, a jak je třeba říci, ve fašismu.“¹¹⁴ Oproti tomu zakládá existencialistický humanismus. Zakládá jej v tom, že původně člověk není hotov, stává se sám sebou tím, že si vytváří projekt a je tak vždy vně sebe sama. Sám sebe pak neustále transcenduje tím, že ve světě všechny předměty vnímá a chápe jen ve vztahu k sobě samému, je středem tohoto transcendování a tak „Nejsou jiná univerza než lidský vesmír, vesmír lidské subjektivity“¹¹⁵ – člověk není bytostí uzavřenou v sobě samém, ale je vždy přítomen v tomto lidském univerzu, kde ve své opuštěnosti sám o sobě rozhoduje. Tím, že bude hledat člověk cíl vždy mimo sebe, namísto aby jej „Comtovsky“ hledal v obrácení se k sobě, tím, že bude v této transcendenci, se bude osvobozovat a docházet konkrétního uskutečňování. Právě takový postoj zakládá existencialistický humanismus.

3.4.3 Závěr: shrnutí atributů svobody

V této kapitole jsme si ukázali Sartrovo pojetí člověka jako sebe-uskutečňující, sebezhotovující, sebe-projektující, sebe-rozvrhující se bytosti, bytí jsoucího tak, že nejdříve existuje, aby se jako projekt mohlo volit a uskutečňovat, stávat se samo sebou, utvářet to, čím chce tato bytost být a tím utvářet to, co je člověk. Hlavním rysem této svobody je tedy nutnost existence předcházející esenci, kterou si pak teprve člověk vyhotovuje, pakliže se rozhodne svou existenci na základě vlastního jednání vést.

Hlavní podmínkou je tak zodpovědnost za svou existenci. Rozhodnutím být zodpovědný za svou existenci teprve seznávám svou existenci za autonomní, za osvobozenou od Boha či jiných a priorních a univerzálních „obecnin“, například „lidské přirozenosti“, je to rozhodnutí, které nás vrhá do neúprosného kontinua nekonečných lidských možností a z nich vycházejících voleb, jež jako svobodná existence musím

113 Idem, s.54.

114 Idem, s.55.

115 Idem, s.55.

vykonávat, chci-li skutečně existovat. Toto volení, uskutečňování možností jako projektu rozvrhujícího se do budoucna, k sobě, svému naplňování a naplňování oněch možností, nám skrz zodpovědnost přináší úzkost, a tak i nutně bytostnou součást bytí člověka, totiž neupřímnost.

Jelikož se naše existence nutně podmiňuje existencí druhého, jehož možnosti jsou v principu nutně stejné jako ty mé, jsem jednak druhým vždy omezován, především zde ale chceme ukázat, že za druhého máme zodpovědnost právě v tom smyslu, že každým rozhodnutím, jenž činíme a za které neseme zodpovědnost, utváříme celého člověka. Každým svým svobodným jednáním utváříme to, co je člověk, to, čím chce člověk být. Každým svým jednáním tak utváříme esenci člověka v konání dobra, neboť si podle Sartra nic jako zlo, které by opět bylo vírou v jakési a priori, volit nemůžeme. Vždy volíme pouze dobro, neboť volíme, co je dobré pro všechny, tudíž pro nás a vice versa.

Ze zodpovědnosti za bytí svobodou vychází úzkost. Člověk má tendenci se této zodpovědnosti vyhýbat, vzdáním se své svobody ve prospěch Boha či jiných vyšších instancí, dobrovolně svou zodpovědnost odevzdává na jiné „objekty“. Co je ale nejzásadnější, zbavuje se této svobody i v rámci sebe samotného pomocí špatné víry – totiž přetvářky, kdy sám v sobě utvoří objekt, stane se věcí, a tak se jeho jednáním vyhýbá vedení života jako rozvrhujícího se projektu a stává se spíše nezodpovědným, pasivním objektem, který je pohroužen do divadelní hry již bezprostředně sleduje natolik, že odmítá vzpomenout, že jde pouze o hru. Navíc hru, již si sám vykonstruoval.

Pro shrnutí bychom mohli poznamenat: „Člověk je bytí nejprve existující, a tak svou esenci v důsledku vlastního projektování volící a udávající potud, pokud za své volby jako individua a tím pádem člověka o sobě přejímá zodpovědnost. Takové bytí je svoboda. Avšak pro zodpovědnost a tendenci se ze strachu a úzkosti svobodě skrze neupřímnost vyhýbat, je tato svoboda nesvobodou. Člověk je svoboda potud, pokud je zodpovědným za veškerou existenci světa.

4 Transcendence mé svobody

4.1.1 Vědomí: Reflexivní a prereflexivní cogito

Refelexivní vědomí je vědomí poznání, Sartre jej proto označuje také jako kladoucí čili thetické vědomí – vědoucí o věděni – ví, že ví, neboť v jasů poznání klade sama sebe jako svůj předmět, tedy samo se poznává. Zároveň klade sama sebe na rozdíl od předmětu mimo sebe, který poznává. V sobě se takto poznává jako „Já“ a vně sebe poznává světové objekty. Sartre zde cituje Alaina: „Věděni znamená vědět, že víme.“ a přidává, že „takovým způsobem, by byla definována reflexe, nebo thetické vědomí, nebo ještě lépe poznání vědomí.“¹¹⁶ Kladoucí-reflexivní vědomí proto poznává, neboť se klade rozdílně od předmětu, jenž poznává jako tento předmět. Je si vědomo své subjektivity a světa složeného z poznáných předmětů, je sebe-vědomím umožňujícím sebe-poznání, sebe-organizaci, sebe-rozvrhování k vědomím cílům. Je vědomím svobody, umožňuje nám být takovou existencí, která si je vědoma o svém prožívání, cítění a konání, umožňuje nám být osobou, „Já“, a je tedy první částí Karteziánské rovnice: „Ego cogito...“¹¹⁷, neboť: „Já“-myslím znamená reflexi toho, že jsem tak, že myslím. Reflexivní vědomí je tedy především toho charakteru, že poznává nereflexivní vědomí, které může být jedině reflektovaným vědomím v této reflexi, ale samo o sobě žádnou takovou reflexi nevykonává. Díky reflexivnímu vědomí, může existovat lidská realita, jako rozvrhující se projekt – je bytím-pro-sebe a také může být bytím-pro-druhého, neboť skrze reflexi studu, pýchy, hněvu, strachu atd. si uvědomuji sama sebe, prostřednictvím druhého.¹¹⁸ Reflexivní vědomí, mi umožňuje posuzovat, hodnotit a uchopovat to, co je prožívané bezprostředním prereflexivním vědomím. Reflexivní vědomí mi umožňuje si uvědomit, že to, co se mi v nějaké situaci děje, je že: *To, co se nyní děje, se děje mně a „Já“ - osoba, se teď stydím, protože a proto.* Tím mi umožňuje se od uvědomovaného rozhodovat a jednat dále, namísto toho, abych byl pouze prožívaným leč nereflektovaným studem. Reflexivní vědomí obracející se v reflexi k sobě dotváří to, co znamená být člověk.

Oproti tomu prereflexivní cogito je nekladoucím věděním, neboť pouze ví, co je dané – tedy prožívá. V takovém vědomí existuji bez nějakého „Já“ a jsem bezprostředním prožíváním svých aktů – „Pro Sartra je toto pre-reflexivní vědomí non-personální: v této

116 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 18.

117 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 134.

118 Viz srvn. 4.2. Kapitola Druhý u J.P. Sartra, s. 37.

rovině není místo pro žádné „Já“.¹¹⁹ Pokud se dívám a vidím dům, tzn. objekt: „V tomto vědomí není žádné „Já“ jako objekt, ale je vědomím vidění nějakého objektu – je vědomím prožitkem.“¹²⁰

Pakliže jsem vystaven fyzické bolesti, smutku, či strachu ze smrti míří-li mi lupič revolverem na hlavu, existuji tak, že prožívám bolest, jsem smutný, nebo jsem k smrti vyděšený. A v banální situaci, kdy hodlám vytáhnout cigaretu z tabatěrky, abych si zapálil a zakouřil si, existuji ve vytahování cigarety z tabatěrky, následně existuji jako zapalující cigaretu a následně existuji jako kouřící cigaretu. Takovým existováním jsem tedy v bolesti, smutku, strachu či u věci (tabatěrky a cigaret), aniž bych byl bez vědomí. Zkrátka „nemám žádné thetické poznání“¹²¹ o svém počínání. Pouze se vědomě ve smyslu „Já“ nerozlišuji od toho, čím a jakým jsem, nebo co dělám, a přece o tom mám vědomí. Sartre z toho vyvozuje, že jakýkoliv akt spojuje oboje vědomí¹²², poněvadž míří na všechny stavy vědomí, které už minuly v čase, přičemž nikdy předmětem reflexe nebyly, a přesto jsem schopen o daném aktu vědomě promluvit.

Pakliže jsem počítal cigarety v tabatěrce, na otázku „Cos dělal?“ odpovím, že jsem počítal cigarety, aniž bych při onom počítání reflektoval něco jiného, než počet cigaret v tabatěrce. Proto Sartre říká, že reflexivní vědomí vlastně nemá žádný primát nad reflektovaným vědomím, neboť abych mohl mít vědomí o prožívání, musí nejprve být ono prožívání vědomé čili prereflexivní vědomí (v němž je vjem, prožitek) je nutné pro to, aby skrze reflexi mohlo být poznáno jako takové, které prožívání – „nereflexivní vědomí umožňuje právě reflexi. Existuje prereflexivní cogito, které je podmínkou cogito kartesiánského. Nonthetické vědomí počítání je podmínkou mé sčítací aktivity.“¹²³ V celku tedy, jsem jsoucí (jako reflektované „Já“) a současně si jsem prereflexivně vědom svého bytí (jsem konáním). Vědomost a bytí jsou jinými slovy v tomto prereflexivním vědomí neoddělitelně, současně na ráz, neboť toto vědomí není sobě samému předmětem. Jeho předmět leží vně, a tak jej ve stejném aktu klade i uchopuje, tedy pouze jej prožívá.

Podle Sartra toto vědomé-bytí¹²⁴ prereflexivního vědomí předchází veškeré sebevědomosti¹²⁵ čili reflexivitě, která je první podmínkou reflexivity vůbec, „Jsme

119 „For Sartre, this pre-reflective consciousness is thus impersonal: there is no place for an ‘I’ at this level.“, Internet encyclopedia of philosophy, online, z: <https://iep.utm.edu/sartre-ex/#SH5a>, cit. 1. 6. 2022.

120 „This awareness does not have an ego as its object, but it is rather the awareness that there is an act of ‘seeing’“.
Idem, online, z: <https://iep.utm.edu/sartre-ex/#SH5a>, cit. 1. 6. 2022.

121 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 19.

122 „Sartre insists that self-consciousness is involved in any such state of consciousness: it is the consciousness this state has of itself.“ Internet encyclopedia of philosophy, online, z: <https://iep.utm.edu/sartre-ex/#SH5a>, cit. 1. 6. 2022.

123 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 19.

124 Německy: Bewusst-sein

125 Německy: Selbstbewusstheit

přesvědčení..., že jsme ukázali, že prereflexivní cogito je základní podmínkou každé reflexivity“¹²⁶; a bytí je jejím základem, neboť o reflektujícím „Já“ nelze říci nic jiného, než že je samo opět poznávaným bytím. Avšak vědomí samotné je poznáným nikoliv proto, že by bylo něčím poznáváno, ale proto, že ze své podstaty takové je – jak Sartre píše: „Sebe sama však vědomí poznává jako absolutní niternost.“¹²⁷ A toto čisté vědomí, jakožto absolutní niternost, je svou bytostnou povahou zcela lehkostí a průzračností. Vědomí je tedy unikátním fenoménem, u kterého „být“ a „jevit se“ je totéž. Samo sebe pak takové vědomí může uchopit reflexí, která do něj přivádí „Já“, které jej pak dále „obývá“, a které je rozlišitelné ze své předmětné tzn. neprůzračné povahy.¹²⁸

V důsledku této analýzy můžeme konstatovat, že vědomí derivované ze „sum cogitans“ je prereflexivní. Teze „Myslím, tedy jsem“, nám dává celek vědomí. V celku je vědomí lidské existence takové, že je existencí vědomou, tedy sebe sama bezprostředně prožívající jako vědomé-bytí, a vědomou si tohoto prožívání čili sebe-vědomou existencí mající „Já“ ve svém vědomí a subjektivně se rozvrhující ve světě, jenž zároveň reorganizuje vůči svému centru a v němž se realizuje – v němž je lidskou realitou.

„Můžeme to vyjádřit takto: Každá vědomá existence existuje jako vědomí existování.“¹²⁹

126 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 135.

127 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 15.

128 Idem, s. 16.

129 Idem, s. 19.

4.2 Druhý u J. P. Sartra

4.2.1 Konstituce druhého:

V čem se vůbec zakládá existence druhého? Descartovo Cogito odhaluje bezprostřední existenci mého vědomí.¹³⁰ Podle Sartra pak existuje vědomí, které se vztahuje na druhého, a které mi bezprostředně dává existenci druhého. Zároveň je druhý vždy i uzavřen do sebe jako Ego, „Já“, „druhé-Já“ – druhý subjekt a je tedy vždy jinakým ode mne, nikdy mi nemůže být dán stejným způsobem, jakým je přítomen pro sebe sama. Druhý má určitou míru jinakosti, která se ukáže jako konstituující prvek jeho i našeho bytí, protože pokud by Ego druhého splynulo s mým Ego v jedno, zmizela by diference – nebyla by jinakost a nebyl by ani druhý, ani já. Separace mého „Já“ a „Já“ druhého je nepřekročitelná. Druhý je vědomím, které svým bytím odkazuje bezprostředně k mému vlastnímu bytí, zároveň tak nečiní pouze jako objekt, jinými slovy, druhý nespadá výlučně do oblasti poznávání, kam spadají objekty. Druhého uchopujeme jako objekt, když vědomí ztotožňujeme se samotným poznáváním. Ale druhý není právě takovým objektem, pasivitou, již by šlo pouze poznávat jako vnitrosvětový předmět, druhý nás svým bytím vždy překračuje tím, že na nás upírá svůj pohled, druhý tak zasahuje do našeho vědomí v samotném svém bytí¹³¹, proto musí druhého samo v sobě najít jako takovou dimenzi svého bytí, jež předchází poznání.¹³² Vztah vědomí a druhého je podle Sartra vztahem bytí, tudíž není vztahem poznávání a nepřináší tak negaci transcendence. Vědomí může, ba musí, najít v hloubi sebe sama přítomnost druhého jako někoho, kdo není mnou: „Každý musí být schopen, vycházející ze své vlastní interiority, nalézt bytí druhého jakožto transcendenci, jež podmiňuje bytí samotné této interiority.“¹³³

Sartre zde pro pochopení existence druhého rozlišuje vnitřní a vnější negaci – druhý sice není mnou, ale není ani bytím-v-sobě. Druhý je druhým právě pro mne čili je mou mně patřící negací. Jedná se o dimenzi vědomí, v níž druhý není negací mé zkušenosti, ale naopak je mým zakoušením negace. Zároveň druhý existuje ve světě jako subjekt, jinými slovy se situuje a uchopuje vše kolem sebe jako objekty. Vědomí druhého utváří svět stejným

130 „Cogito ergo sum“ – „Myslím tedy jsem“ poukazuje na jistotu vědomého bytí, pokud myslím, a tedy vynáším soud, pak nutně existuji viz tvrzení: „já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí“.
DESCARTES, René, Petr GLOMBÍČEK a Tomáš MARVAN. Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 28.

131 „... jsem náhle zasažen ve svém bytí“. SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 303.*

132 BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý. Praha: Filosofía, 1998s, s. 17.*

133 Idem, s. 17.

způsobem, jako mé vlastní vědomí, jeho existence jako subjektu je ve světě nutně oddělena od té mé. Toto vědomí konstituující se jako druhý je ale mou zkušeností čili je obsažen v mém vědomí jako to, co já nejsem. Je-li druhý mou zkušeností, pak má smysl jen tehdy, je-li zkušeností s jiným subjektem – s jinou existencí, lidskou realitou ve světě jako tím, co mne může vidět, pozorovat – upírat na mne pohled. Přístupovat k druhému tedy znamená: být pro něj objektem. Základem zkušenosti s druhým, je tedy pouze mé zakoušení bytí pro druhého a tím je pohled.¹³⁴

Druhý nám odhaluje odlišnou ontologickou strukturu od mého bytí-pro-sebe, která „je moje, starám se o a pečuji o sebe, avšak tato starost o mne mi odhaluje bytí, jež je mým bytím, aniž je pro mne.“¹³⁵ Druhý je svým vlastním bytím-pro-sebe, svou vlastní existencí, vědomím, jež si uvědomuji tím způsobem, že na rozdíl od všech objektů světa, není pro mne. Sartre to ilustruje na pocitu studu. Když se stydím, tak se stydím za to, co jsem, pohybujeme se tedy v rovině reflexivního vědomí při popisu *Erlebnis* studu.¹³⁶ Samotný stud realizuje vnitřní vztah mne samého ke mně, ve studu jsem jako bytí-v-sobě, odehrává se v nekladoucím vědomí, jež je bezprostředně tím, čím je – v takovém vědomí jsem samotným prožíváním. Na druhou stranu se stud realizuje skrze pocit zahanbení a ten již nemohu mít sám před sebou, nýbrž právě před někým jiným, tedy jsme v rovině kladoucího vědomí, které o sobě ví, že ví čili ví, že se stydí čili jsem bytí-pro-sebe které je pro-druhého. Jako příklad zde Sartre uvádí vyřčení nějaké vulgárnosti. Byl-li bych pouze vědomím, které je pro sebe, při vyslovení vulgárnosti bych se ani stydět nemohl, poněvadž bych ji nijak neposuzoval a nehodnotil, ale pouze bezprostředně prožíval a uskutečňoval na způsob bytí-pro-sebe. Pakliže si ale uvědomím, že byl v mém okolí někdo druhý, druhé vědomí vrhající na mne svůj pohled, začnu si vulgárnost mého skutku uvědomovat a stydět se. Z toho vyplývá, že prožitek studu se mi ve své celistvosti dává skrze přítomnost druhého - „druhý je nutně prostředník mezi mnou a mnou samým: stydím se za sebe takového, jak se jevím druhému.“¹³⁷ Nepohybujeme se tak na půdě reflexe, neboť reflexivnímu vědomí se odhaluje jen to, co je moje. S existencí druhého se ale sám sobě odcizuji, stávám se předmětem, kterým se mu jevím být, avšak který je obsažen v mém vědomí, skrze který se uskutečňuji třeba tak, že se mohu stydět. Sartre dokonce říká, že takto sama sebe „rozpoznávám“, neboť nejsem tímto předmětem jako pouhým obrazem, ten by mne nikterak nezasahoval, nijak by se mne netýkal: „Přiznávám, že jsem, jak mne vidí druhý.“¹³⁸ A tedy jsem v situaci opačné

134 Idem, s. 18.

135 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 263.

136 *Erlebnis* znamená v němčině *prožitek* „Stud je non-thetické vědomí sebe, je tedy příkladem toho, co Němci nazývají *Erlebnis*.“ Idem, s. 263.

137 Idem, s. 263.

138 Idem, s. 264.

od nepravdivosti, uvědomuji si sám sebe čili jsem v přímosti, jsem upřímný. Stud nám ukazuje nitrosvětovost něčeho jako je vulgarita, poněvadž se nemůžeme stydět nebo být vulgární sami o samotě, bez existence druhého. Zároveň stud prožíváme v sobě, a proto je zahanbení pocitem studu (jeho realizací), jenž máme za sebe před druhým. Ukazuje se nám tak neoddělitelnost struktur našeho bytí – „bytí pro sebe tedy odkazuje k bytí pro druhé.“¹³⁹

4.2.2 Pohled

Abychom mohli dobře pochopit teorii druhého a najít odpověď na otázku co vůbec konstituuje lidské bytí, musíme dobře porozumět problematice pohledu. Pomocí Sartrovy fenomenologické ontologie dostáváme odpověď následující: „Bezprostřední a zakládající vazbou existujícího Já k cizímu-Já je pohled.“¹⁴⁰ Podle Sartra je nezbytné odstoupit od toho, co já vidím, k relaci být viděn jinými. Pakliže jdu v parku a vidím stromy, lavičky apod. vidím je jako předměty, pakliže vidím i kráčejícího muže, vidím jej dvěma způsoby, jednak tak, jak vidím předměty, druhý způsob je, že jej vidím jako člověka.

4.2.2.1 Exkurz: Druhý jako předmět

Já existuji ve světě takovým způsobem, že se v něm orientuji mezi jednotlivými předměty a jejich kvalitami, jež vnímám a uchopuji. Seřazuji je a organizuje do smysluplného celku, který můj svět vyplňuje. Mým rozhodováním a jednáním čili praktickým bytím, a tak i zacházením s předměty, tento svět vlastně utvářím. Jsem tedy v centralizovaném světě, v jehož centru stojím já. Strom, lavičku, trávnick a barvu viděného trávnicku uchopuji z tohoto svého centra a z něj také rozeznávám a určuji vztahy mezi těmito jednotlivými předměty. Jsem angažovaný a utvářím tak svůj prostor svého světa.

Pakliže se v mém světě objeví takový předmět, kterým je druhý, vše výše zmíněné přestává platit. Druhého mohu rozeznat jako předmět, který ovšem není pouhým předmětem, je vědomím a tedy subjektem, jehož vzdálenost ode mne nemohu nikdy překonat. V přítomnosti druhého si uvědomuji síť vztahů mezi mnou a předměty (mou angažovanost ve světě), ale také si uvědomuji, že tato síť vztahů se stává sítí vztahů angažovanosti druhého, který předměty mého světa sám reorganizuje – prostor mého světa se tak přelévá do světa druhého a já z mé pozice nemohu zakoušet, jakým způsobem druhý můj svět přesně reorganizuje v horizontu jeho (pro mne cizí) subjektivity. Prostor, který je původně mým

139 Idem, s. 264.

140 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 119.

prostorem, mi uniká. Trávník v parku, který se mi jeví jako nějak dlouhý a nějak zelený, jsem schopen uchopit v objektivním vztahu k druhému, avšak nemohu už nijak uchopit, jakým způsobem se délka či zelenost tohoto trávníku jeví druhému. Sartre říká, že vše pro mne nadále existuje ve své věčné původnosti, avšak vše – tento celek mého světa; otáčí svou tvář k jinému předmětu a permanentně mi uniká, doslova: „Náhle se tedy objevil předmět, který mi odcizil svět.“¹⁴¹ Příchod druhého do mého světa způsobuje posun celého světa, decentralizaci mnou uskutečňované centralizace světa, pryč ode mne směrem k centru druhého. Potud byla řeč o druhém jako předmětu, tedy jistém druhu předmětnosti blízké tomu, co Husserl pojednával jako absenci, „aniž však upozorňuje na to, že druhý není definován absencí určitého vědomí ve vztahu k tělu, které vidím, nýbrž světa, který vnímáme právě v samém nitru našeho vjemu tohoto světa.“¹⁴²

Zde se ukazuje ontologická struktura pohledu, jako toho, co mne samotného utváří jako bytí-pro-druhého: „Jestliže se druhý jako předmět definuje v sepětí se světem jako předmět, který vidí to, co vidím já, pak mé základní pouto s druhým jako subjektem musí být možné převést na mou permanentní možnost být viděn druhým.“¹⁴³

Můj svět, moje možnosti v podobě věcí mého světa, jejich popisu a zacházení, a tedy nutně i moje svoboda, unikají výpustí tohoto světa do světa druhého, v rámci hranic světa druhého. Přítomnost druhého je totální dezintegrací mého světa, mé integrity a mojí svobody.

4.2.2.2 Druhý jako člověk – předmět vrhající pohled

Muže, kterého jsem viděl v parku, ve stejný okamžik vidím a uchopuji jako objekt i jako člověka.¹⁴⁴ Sartre si zde klade otázku: „Co chci říci, tvrdím-li o tomto předmětu, že je člověk?“¹⁴⁵

Pohled se zakládá na bytí druhého a jeho každodenní přítomnosti, druhý na mne svůj pohled upírá neustále.¹⁴⁶ Abychom při zkoumání zkušenosti pohledu druhého nesešli z cesty, musíme se držet dvojího předpokladu:

1. Pohled nerovná se zrakové vidění - „být-viděn-jinými nezávisí na oku jako smyslovém orgánu mého vidění.“¹⁴⁷ Ačkoliv je oko význačným nositelem pohledu, stejně tak se nám pohled odkrývá v oknech a záclonách domu, vrzání podlahy, nebo šustění listů a

141 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 298.

142 Idem, s. 299.

143 Idem, s. 299-300.

144 Podstata vnímání musí spočívat vtom, „že se odvolává na původní vztah mého vědomí k vědomí druhého, v němž mi druhý musí být dán bezprostředně jako subjekt, byt' v sepětí se mnou, toto je vztah základní, dokonce typ mého bytí pro druhého.

145 Bytí a nicota, s. 297.

146 „Druhý se dívá na mne každým okamžikem.“ Idem, s. 300

147 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 119.

praskání větviček při zaslechnutí chůze v lese. Všechny tyto předměty jsou přímo nositeli pohledu, neukazují k oku jako něčemu, co vrhá pohled, ale okna domu, záclony, parkety v podlaze apod., „jsou samy očima“.¹⁴⁸ Každý takový nositel pohledu se vyznačuje tím, že na mne odkazuje od sebe, transcenduje mě – utváří ze mne zahlédnutý objekt, čímž mne ponechává ve zranitelnosti na pospas pohledu druhého. To už implicitně předpokládá další předpoklad.

2. Pohled neznačí nic jako lesk, barvu či krásu očí, nebo křehkost jako zvukovou kvalitu větviček, což by bylo cosi, co bych já v onom pohledu pozoroval jako objekt. Naopak pohled vždy zcela zasahuje do mne tím, že mne překonává. V pohledu druhého jsem nahlížen, jsem zobjektivizován, tuhu v přítomné trvání věci, zkrátka jsem pozorovaným objektem. Pokud jsem pohled druhého takto zachytil, jsem si vždy vědom, že jsem byl druhým zahlédnut, neboť zasahuje do celého mého bytí.¹⁴⁹ Pohled je tedy vazbou zasahující do mého vědomí tak, že jsem byl spatřen druhým.

Pohled je jinými slovy možností být spatřen, vycházející z uvědomovaných nositelů pohledu a je vazbou mezi mnou, jak jsem (jako bytí-pro-sebe) a mnou jako bytí-v-pohledu druhého. Pohled je vždy pouze upírán na mne od vědomí druhého a je mnou ve mně uvědomovaný. Kdybych se otočil a hleděl na původce pohledu, jsem to já, kdo vrhá svůj pohled a pak již nemohu zachytit pohled druhého, ale pouze narážím na jeho obličej, který je pohledu prázdný, narážím na pouhý objekt. Podle Sartra dokonce ani nejsem schopen rozpoznat barvu či krásu očí, do nichž bezprostředně hledím po té, co jsem si uvědomil fakt, že jsem pozorován – „zkušenost pohledu je tedy pouze zkušeností toho, že jsem pozorován.“¹⁵⁰ Výše určené podmínky pohledu nám jednoduše říkají, že pohled není žádnou empirickou událostí (např. viděním nějaké věci), ale „samotnou modalitou vynořování se druhého jako subjektu.“¹⁵¹

Pokud slyším zvuky v křoví, je zatím pouze pravděpodobné, že se v křoví někdo ukrývá, přesto jsem již v očekávání pohledu druhého. Nebo pokud chodí jeden ze sousedů v noci po vesnici, dříve než se přiblíží k nějakému domu, aby viděl dovnitř a bezprostředně tak ve svém pohledu a nahlížení mohl rozkrývat, co se v té, které domácnosti v soukromí sousedů odehrává, jsou mu ta samá okna vrhající k němu světlo tímto pohledem. Nikdy nemůže vědět, zda jej zpoza záclony někdo potají nepozoruje, číhaje na jeho pravidelné přiblížení, číhaje na jeho odhalení. Pohled zde tedy spočívá v možnosti, která dotyčnému vůbec nepatří, možnosti být viděn, kterou tuší z rozsvícených oken či stažených záclon a

148 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 301.

149 Idem, s. 301-302.

150 BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 18.

151 Idem, s. 18.

rolet. Do okamžiku dostatečného přiblížení a ujištění se, že není z oken pozorován, je v vystaven pohledu, jelikož druhý v oknech je pravděpodobností. Anebo pokud ve vesnici panuje povědomí o takovém slídivém počínání tohoto osadníka, pak se mnohý může lstivě uchýlit do místa, z něž bude moci skrytě pozorovat tohoto slídila v celé jeho odhalenosti, či k němu dokonce bez hrané přezíravosti přikročit z jiné strany přesně v okamžiku jeho „zírání“ do oken cizí domácnosti a pozdravit jej s přáním hezkého večera, pak odejít a nechat jej ztuhlého jak „solný sloup“, tedy ponechat jej kamenem v ostudě, která jej takto skrze pohled druhého zcela zdezintegrovala a paralyzovala.

Při uvědomění si pohledu jde o uvědomování si onoho „být pozorován“, nejedná se o vnímání – smyslovost. Pokud je na mne upřen pohled, nemohu proto podle Sartra vidět oči, jelikož „nemůžeme vnímat svět a současně uchopovat na nás upřený pohled“¹⁵², vidění je právě v oblasti vnímání, ale chci-li uchopit pohled, znamená to pouze uvědomit si, že jsem pozorován. Při uvědomění si pohledu druhého, tedy nejde nutně o to, co se mne jako subjektu týče, že bych byl fakticky pozorován, že bych se druhému nějak ukazoval jako předmět, ale především o mou pozici zranitelnosti – o možnost být tímto odhaleným a bezbranným předmětem pro druhého.

Pakliže půjdu v tmavém lese a z křoví za mnou uslyším praskání, je vlastně jedno, zda tam je člověk či slyším pohyby malého zvířátka, nebo snad jen zvuk neškodné větývky padající ze stromu. V daný okamžik si bezprostředně uvědomuji svou zranitelnost – proto je pohled prostředníkem – distancí, mezi mnou samým a mým „já“. A zde se Sartre ptá: Jakou povahu má tento prostředník: A co znamená pro mne: být viděn?“¹⁵³

4.2.2.3 Druhý člověk: Analýza studu – založení pohledu druhého

„Jestliže druhý je z principu tím, kdo mě pozoruje, pak musí být možné vyložit smysl tohoto pohledu druhého.“¹⁵⁴ K provedení fenomenologické deskripce se Sartre opírá o analýzu studu, který nám nejlépe ukazuje působení pohledu druhého. Používá následující příklady vycházející z každodennosti lidské reality:

Sartrův příklad popisuje situaci člověka, který stojí na chodbě před zavřenými dveřmi, a který ze své žárlivosti, zvědavosti či čistě nepravosti přiložil ucho ke dveřím nebo oko ke klíčové dírci, aby mohl slyšet, co je k slyšení či vidět „podívanou“. Tento člověk je

152 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 302.

153 Idem, s. 302.

154 Idem, s. 301.

v jeho situaci non-thetickým vědomím, nepohybuje se tedy na poli reflexe a v jeho vědomí nepřebývá žádné „Já“, on je těmito akty přímo. Tudíž jim nepřisuzuje žádné soudy či morální hodnoty, je zkrátka konáním „naslouchání“ a „pozorování“¹⁵⁵ přímo, což pro ono konání propůjčuje veškeré zdůvodnění. Proto zde o dotyčném ani nemůžeme hovořit jako o žárlivém či jako o slídilovi, poněvadž žárlivost pro něj není předmětem jeho poznání – „nemám vědomí o tom, že jsem žárlivý, jsem prostě na světě v modu žárlivosti a ta tedy není odlišena od aktu poslouchání za dveřmi.“¹⁵⁶

Zámek a dveře jsou pro dotyčného v jeho konání jak překážka, tak nástroj, jež je nutno používat určitým způsobem, který v této rovině jeho vědomí „musí“ používat, aby naplnil svůj cíl: „Mé vědomí lpí na mých aktech, je mými akty, které jsou usměřňovány cíli a použitelnými prostředky.“¹⁵⁷ Chování dotyčného tedy pouze uvádí (věcně) do souvislosti klíčovou díрку jako nástroj a podívanou za dveřmi, jako cíl tohoto chování. Jinými slovy se dotyčný, pohlcen věcmi, ztrácí ve světě – stává se světem. Jeho vědomí je čisté otevření se světu a do takového vědomí nelze nic vložit a nic jej nemůže oddělit od něho samého. Takové vědomí může být vědomím něčeho čili absorbovat svět a tak jím být samo absorbováno.¹⁵⁸ V takovém vědomí se člověk stává akty samými. V případě, že spěchám na schůzku, jsem tím, kdo teď bezprostředně spěchám, aby přišel včas, jinými slovy nejsem žádným „Já“-Ego s vědomím o spěchání, jsem spěcháním samotným – v mém vědomí se zrcadlí neosobnost světa, jemuž se otvírám při sledování nějakého mého cíle. Pokud přecházím přechod, jsem tímto přecházením přechodu, podobně jako je přechod přechodem, jsem já svým světem v jeho bezprostřednosti.

Popis je zde tedy opačný od kauzální řady – situaci zakládá sledovaný cíl, který ospravedlňuje všechny dílčí kroky, které samy pro sebe a mimo tento cíl neexistují. Dohromady je tento celek celkem pouze ve vztahu k možnostem dotyčného člověka, jako svobodného, rozvrhujícího se projektu. Žárlivost je v této rovnici to, skrze co naplňuje svůj cíl uspořádáním pohnutek, možností a podmínek pro naplnění cíle (sledování a naslouchání), tedy nikterak ji nepoznává jako objekt svého konání, ale bezprostředně touto žárlivostí je. Dotyčný je jenom projektem, který se ve své svobodě rozhodl naplnit své cíle. Je tím, čím není a není tím, čím je, nemůže tudíž být definován ani jako „chystající se“ k odposlechu, je

155 Dalo by se říci, že dotyčný ani neslídí a není slídilem, neboť to už je thetické – reflexivní vědomí, sebeuvědomění či soud vnesený právě na základě uvědomovaného pohledu druhého.

156 BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 19.

157 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 302.

158 BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998, s. 19.

zkrátka žárlivým, což je objektivním souborem, „který se odráží od světa jako reálná soustava, jako uspořádání prostředků k určitému cíli.“¹⁵⁹

Co se stane v okamžiku, kdy se do situace vloží vědomí druhého kladoucí svůj pohled na člověka, který je u klíčové dírky dveří, a tedy spočívá v preflexivním-nonthetickém vědomí?

Pohled je zde popsán, jako kroky, jež dotyčný při svém počínání uslyší na chodbě za jeho zády. V daném okamžiku si dotyčný uvědomí: „jsem pozorován“ a to „znamená, že jsem náhle zasažen ve svém bytí a že v mých strukturách se objevují bytostné modifikace, jež mohu uchopit a pojmově fixovat pomocí reflexivního cogito.“¹⁶⁰ Do teď bylo toto vědomí prereflexivní, žádné „Já“ jako předmět v něm nebylo obsaženo.

Nyní se ukazuje dvojí struktura tohoto vědomí – bytím v pohledu si dotyčný uvědomuje, že je pozorován a dochází k „vpádu Já“ do jeho nereflektovaného vědomí, tedy vědomí světa (vědomí předmětů), a tak toto „Já“ původně existuje v tomto vědomí pouze v rovině předmětů světa. Nereflektované vědomí nemohlo být obydleno „Já“ jako předmětem, protože jako předmět se „Já“ dávalo pouze vědomí reflexivnímu. Nyní se ale ono „Já“ zpřítomňuje v rovině nereflektovaného vědomí, děje se tak ale odlišně od reflexivního vědomí, ve kterém je „Já“ přímo jeho předmětem. Oproti tomu vědomí nereflektované, toto přichází „Já“ čistě jako svůj předmět pojímat nemůže, „nýbrž osoba¹⁶¹ je přítomna u vědomí, pokud je předmětem pro druhé“¹⁶². Vědomí o sobě samých máme pouze tehdy, když nejsme zdrojem své vlastní nicoty, tedy unikáme-li sami sobě tak, že je základ našeho nicování položen vně nás sama tzn. v pohledu druhého – „pro sebe jsem jen pouhým odkazem k druhému“.¹⁶³

Druhého zde nevnímám jako předmět a ono „Já“, které je ve vědomí přítomno, také není předmětem-druhého, poněvadž by se toto „Já“ jako předmět rozplynulo. „Nemíním proto druhého jako předmět, ani mé ego jako předmět pro mne samého, ani nedovedu zaměřit svou prázdnou intenci k takovému egu jako předmětu, který je nyní mimo můj dosah.“¹⁶⁴ Příchodem „Já“ do mého vědomí se toto vědomí samo k sobě stává jiným a otvírá se druhému, pro nějž je objektem, a jehož existenci vymezuje jako protipól sama sebe, ke kterému uniká. Neboť druhý není pouhým objektem, ale existuje jako protipól „Já“ daného

159 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 303.

160 Idem, s. 303.

161 V překladu se zaměňuje „Já“ a osoba, jako totéž.

162 Idem, s. 304.

163 Idem, s. 304.

164 Idem, s. 304.

v mém vědomí, je zachován jako transcendence. „Vztah k druhému tedy spočívá v zakoušení bytí-pro-druhého: vědomí nikdy nemá co dělat se samotným druhým, ale jen se sebou samým, a to v souladu s transcendencí druhého-subjektu..., vědomí prostě pociťuje samo sebe v modu nezjeveného já, které je takto vrhá směrem k druhému.“¹⁶⁵

Toto „Já“ uchopuji tehdy, pokud není pro mne, když existuje pro druhého – je ode mne odděleno nicotou, jež mi nepřínáleží tak, abych ji mohl zaplnit. Takové „Já“ je něčím, co mi nikdy nebude dáno, nikdy nebude patřit, jelikož mi principiálně uniká skrze druhého. „Přesto však jím jsem, je u mne jako „Já“, kterým jsem, aniž je znám, neboť je odkrývám teprve při studu“ a „stud nebo pýcha mi odhalují pohled druhého a na konci tohoto pohledu i mne samotného.“¹⁶⁶ Vlivem toho ve studu či pýše sice mohu prožívat sebe jako pozorovaného druhým, avšak nemohu to poznat – nemohu nic z toho učinit svým předmětem, který by mi mohl být dán.

Explikace studu

Dotyčný u klíčové dírky má stálou možnost transcendovat to, čím je, tedy vztahuje se k cíli, který je předmětem a ten mu zastírá vědomí. Jeho cílem je odhalit nevěru, proto se chová žárlivě, ale jelikož je tím, kým není a není tím, kým je, není žárlivý, tudíž je jenom pozorujícím ctitelem snažícím se odhalit „pravdu“, zachránit svou čest apod. Jinými slovy je ve špatné víře, je nepravdivý – „Nezná se jako ten, jímž o sobě je. Snaží se naopak být tím, kým není, totiž nikoliv žárlivým a záłudným člověkem, nýbrž obhájcem své cti, nebo mstitelem zrazené věrnosti.“¹⁶⁷ - zde tkví ona nepravdivost. Sám se rozhoduje pro bytí, čím není a tak není tím, čím je a v tom už se ponechává jako soupatřičnost světa, jako nekladoucí vědomí. Uniká pro sebe tomu, čím je o sobě.

Každý uniká jedině pro sebe tomu, čím je o sobě. Neustále své bytí o sobě transcenduje tím, že se pohodlně ukrývá ve falešných – nepravdivých obrazech sebe sama. Je-li člověk o samotě, je tímto způsobem jakýmsi omnipotentním vlastníkem svého světa. Situace se diametrálně proměňuje příchodem druhého. Skrze pohled druhého, je mé nereflektované vědomí, v němž jsem pouze jako bezprostřední prožívání aktů, infikováno „Já“, skrze které se mé vědomí rozděluje – jsem oním prožíváním, ale stávám se sám sobě jiným – stávám, se spatřeným. Přestávám se ztrácet v prožívání aktu mé žárlivosti, jsem si

165 BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofie, 1998, s. 20.

166 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 304.

167 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 121.

vědom svého trapného postavení, jež nyní prožívám, ale nepoznávám jako objekt. „Stud nebo pýcha způsobují, že prožívám situaci pozorovaného, ale poznávám ji.“¹⁶⁸

Stud mi tedy nepřináší žádné poznání, žádné vědění o tom, že se stydím, nýbrž prožitek studu, zahanbenost – stávám se prožitkem jiným od sebe sama. To je míněno infekcí „Já“ v našem prereflexivním vědomí. Nejsem nadále pouze žárlivým, což je mou svobodnou volbou, jako rozvrhujícího se projektu a zároveň mou neupřímností, jelikož se jako žárlivý nevidím, ale jím jsem; nyní se stydím za svou žárlivost tedy za to, co jsem, a takto se stydím před pohledem druhého.

Na rovině prereflexivního vědomí jsem žárlivostí o sobě, na rovině reflexivního vědomí jsem studem, poněvadž prožívám zahanbení z mnou nepoznávaného „Já“ v nereflektujícím vědomí, jež tam vpadlo s příchodem druhého.

Můžeme vynést úplnou explikaci studu:

„Stydím se kvůli veškerému svému jednání za svou „bytnost“ před pohledem druhého.“¹⁶⁹

Stud se nám nedává nějak vnitřně jako nezprostředkovaná reflexe vlastního svědomí, ale vychází z pohledu, jímž poznávám sebe a sebe prostřednictvím tohoto pohledu čili prostřednictvím druhého. Na místo neexistujícího Boha se dosazuje jediné fórum, před nímž se můžeme stydět, totiž pohled druhého. Ve studu jsme obnaženi jako nějaký objekt ve vitríně¹⁷⁰ vystavený všanc pohledu druhého subjektu. Sartrova regresivní analýza nám skrze zkoumání existenciálu studu a pýchy ukázala, že vazba k cizímu-Já se zakládá v pohledu druhého, což není poznáváno, ale prožíváno jako stud či pýcha.

Sartrova analýza intersubjektivit (teorie druhého) nevyhází od „Já“, které hledí na druhého jako na objekt, jak prováděl analýzu Husserl, ale začíná u druhého jako subjektu, jehož pohledem upřeným na mne se sám spatřuji jako objekt. „Toto být-viděn-jiným je pravdou mého vidění-toho-druhého.“¹⁷¹ Jedině takto, pohledem druhého, si uvědomuji pravdu o své bytnosti, neboť sám pro sebe nemohu být poznávaným objektem. To, že jsem zde v pravdě, znamená, že základním rysem prožívaného studu je uznání – v pohledu druhého uznávám, že jsem žárlivý, za což se stydím. Jedná se tedy o přímou, opak

168 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 304.

169 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, s. 122-123.

170 „Dokázal se snad alespoň jednou dokonale vnímat, vystaven sám sobě jako v osvětlené vitríně?“, NIETZSCHE, Friedrich a Věra KOUBOVÁ. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 9.

171 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 123.

nepravdivosti¹⁷², v níž si svou bytnost zastírám, abych byl tím, kým nejsem. Ve studu se seznamám jako žárlivý, tedy stydím se za to, kdo jsem – z bytí kým nejsem, se obracím do bytí, kým jsem. Kdo se doopravdy stydí, uznává, že je oním objektem, jak ho ten druhý vidí.¹⁷³

Jelikož nám analýza ukazuje, že něco takového, jako je žárlivost – zjistitelné o-sobě – dlužím svému být-viděn-druhým, a tedy, že bez vědomí druhého (jiných „Já“, dalších subjektů) bych svou bytnost nemohl poznat. Existence druhého vědomí je nutná pro existenci mého bytí-pro-sebe.

Krvácení mého světa – transcendování transcendence

„Já“ – jež jsem si uvědomil z pohledu druhého navozujícího mi stud, díky němuž si teprve mohu být vědom své žárlivosti; které je obsažené v mém nereflektujícím vědomí, mi uniká stejně, jako celý svět, vkročí-li do něj druhý subjekt. Stud je situací, kdy si mohu uvědomovat sama sebe, ale nemohu to poznávat. Jak již bylo řečeno, je stud studem ze sebe sama, neboť si v této situaci přiznávám fakt toho, že jsem pro druhého předmětem, jenž pozoruje a soudí. Proto pociťuji stud ze své svobody, která mi přítomností druhého uniká a stává se předmětem – moje nereflektované bytí v naplňování cíle „vidět co mohu v klíčové dírcce vidět“ se stává objektem, čímsi hanebným či neslušným a já si uvědomuji svou žárlivost a slabost. Moje možnosti, moje svoboda tak již naprosto není v mých rukou, neboť uniká výpustí mého světa - „objevení se druhého představuje jisté rozštěpení mezi vědomím a světem, rozbíjí tento uzavřený celek, neboť svět se takto dává jako možnost toho druhého jako to, co mi uniká.¹⁷⁴

V situaci studu se vědomí odhaluje jako vědomí příslušící ke světu, jemuž je vystaveno, a jímž je absorbováno, a tak odkrývá zcela jednoznačný vztah ke světu, jako jeho výhradně vlastní možnosti. S příchodem druhého se tento vztah ale zdvojuje: je ponořené do světa, na němž je závislé a navíc – je v tomto světě ohrožené. Svět je vždy mou možností, ale v přítomnosti druhého je možností zdvojenou: nadále je mou možností, ale i vlastní svobodou druhého – jeho možnostmi; skrze niž mi uniká a v níž mi nepatří.

Tmavý roh chodby, který je původně mou možností bezpečí, možností, kam se ukrýt, se v přítomnosti druhého stává jeho možností. Z úkrytu jako možnosti mého světa se stává past, do níž jsem lapen v možnostech světa druhého. „Přestože svět zůstává mým světem – neboť ani při zkušenosti s druhým nepřestávám být vědomím –, je na něm zjevné jisté

172 Viz kapitola 3.3. Mauvise foi v této práci, s. 23.

173 JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 124.

174 BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofie, 1998, s. 20-21.

unikání, jistá hloubka, únik ke svobodě druhého jako svému centru: svět se vzdaluje v samotné své přítomnosti.“¹⁷⁵ Můj svět se tak rozrůstá o další dimenzi, není již jen můj, ale je můj a můj-pro-druhého.

V důsledku této analýzy Sartre dodává, jakým způsobem se mi vlastně druhý jeví. Ve studu, který se mi odhaluje příchodem druhého, se mi druhý nejeví jako on sám-objekt, nýbrž jako můj protipól, jako druhá strana mého bytí-v-pohledu. Druhého tedy nelze nějak lokativně určit, není lokalizovatelný v souřadnici světa, jako objekt ve světě, druhý je totožný s mým zcizením, je unikáním mne samého a mého světa, druhý je proto zároveň mne-všudeobklopující. Druhý není nějakým kategorickým významem tohoto unikání, pouze je ukazatelem jeho směru: z mého světa pryč k druhému. Pohled druhého je mi znepokojivou, avšak nikdy neuchopitelnou a nelokalizovatelnou přítomností, která působí unikání mne samotného ode mne a zároveň je toho charakteru, že je ode mne oddělena nekonečnou plností světa. Spolu s nekonečnou blízkostí pohledu spočívajícím ve mne samém, jde ruku v ruce tato neuchopitelnost a nekonečná vzdálenost.¹⁷⁶

Ve finále je stud situací, kdy si uvědomuji, že všechny mé možnosti – možnosti mého světa a tedy můj svět, je pokořen v pohledu druhého, který mi vše odcizil, a tak mi uniká vypustí pryč k druhému. Sartre doslova říká: „všechny věci-nástroje, mezi nimiž jsem, obracejí k druhému tvář, jež mi zásadně uniká. Pro druhého jsem tedy svým ego uprostřed světa, který uniká k druhému.“¹⁷⁷

Jelikož mi pohled druhého dává být vně mého bytí ve světě, jak já tak svět uplývá vně tohoto světa. Můj svět tak doslova krvácí vypustí pryč do světa druhého, neb můj svět je bez hranic a spolu se světem tak krvácí moje svoboda, moje možnosti jako člověka, jako svobody samotné.

Peklo jsou ti druzí

Pro Sartrovu analýzu intersubjektivitu je zcela zásadní fenomén, resp. existenciál „alienace“ - odcizení mého světa, jako subjektu výhradně poznávajícího a utvářejícího tento svět, poněvadž jsem-li osamocen, jsem takové bytí, které je nereflektovaným vědomím a to se ztotožňuje jak s akty, tak objekty světa, kterému je zcela otevřené. Svět se tedy zrcadlí ve mne a já jsem de facto světem. S příchodem druhého ale přichází subjekt mající svůj vlastní

175 Idem, s. 21.

176 Idem, s. 21-22.

177 SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 304.

svět, který do mého světa zasahuje a odcizuje mi jej takovým způsobem, že mi můj svět, předměty mého světa – mé možnosti, a tudíž má svoboda, unikají. Odcizení tedy znamená uplývání nebo vykrvácení mého světa k nějakému cizímu světovému centru. Jak bylo popsáno výše, druhého nejprve vnímám jako objekt, který se ale po sléze projevuje jako subjekt čili aktivita – lidská realita tedy přítomnost-u-sebe, která k sobě objekty mého světa přitahuje a reorganizuje svým způsobem ze svého centra; který tím vytváří výpust v kruhu tvořícího můj svět. Z bytí-pro-sebe jsem redukován na Ego ve světě, odtékajícího k druhému. Toto odtékání vnitřního světa směrem k druhému je to, co Sartre nazývá vnitřním krvácením.

Krvácení mého světa je tak pokořením mé svobody druhou lidskou realitou. Jako lidská bytost ji však mám možnost zastavit. Mohu druhého znegovat nicováním – nechat jej ztuhnout v jednu z věcí mého světa tím, že na něj budu upírat svůj pohled, čímž z něj učiním objekt situovaný v čase a prostoru. Nechám jej ztuhnout jako věc a budu s ním zacházet výhradně jako s lokalizovanou věcí a užitečným či neužitečným předmětem, prostředkem, nástrojem. Sřet dvou rozvrhů vždy vede, k tomuto nebezpečí odcizení a vykrvácení světa jednoho (nahlíženého) k druhému (pohlízejícímu) a krystalizuje v boji dvou svobod o vítězství nad vlastnictvím světa jedné z nich. V nevinně vypadající každodenní zkušenosti setkání s druhým se nám tak odkrývá tragédie lidského spolubytí – svobodná lidská bytost se pro zastavení odtékání jí poznávaných a jí patřících věcí světa k cizímu-Já brání zvěcněním druhé lidské svobody. Řečeno jednoduše: člověk odlidšťuje člověka, ponechává jej degradovaného ze svobodného bytí-pro-sebe, na redukováný objekt jako bytí-v-sobě, které je pro-mne. Člověk si přivlastňuje druhého, jako pouhou věc.

Sartrova analýza tohoto lidského ve skrze dramatického údělu jde do ještě větší radikality a beznaděje. Analýza pohledu nám ukázala, že jelikož jsem ve světě jako subjekt, který svůj svět pojímá tak, jak jsme vylíčili, jako svůj a bytostně příslušící-ke-mně, a tedy který je projevem mne jakožto svobody; příchodem druhého se v tomto vztahu sám před sebou odcizuje a skrze pohled, jenž na mne klade, si uvědomuje sama sebe jako jiného – jako „Já“-nahlížený-druhým, jako „Já“-pro-druhého v jeho pohledu. Z této rovnice jsme již vyvodili závěr, že existence druhého je nezbytná pro mé bytí, jelikož sám v mém vědomí docházím sebe-vědomí třeba formou studu či pýchy, existenciálů derivovaných ze vztahu mé-vědomí a „Já“-v-pohledu-druhého. To znamená, že druhý je stejným subjektem, jakým jsem já. Já i druhý, jsme proto tím, co Sartre nazývá jako „*lidská realita*“¹⁷⁸ - přítomnost u sebe.

¹⁷⁸ Z francouzštiny: Réalité humaine.

4.2.3 Závěr: transcendence mé transcendence

To, co zakládá celek toho, co můžeme nazývat člověk, tedy vědomé-bytí jsoucí jako prereflexivní – nonthetické vědomí vůbec umožňuje jakékoliv počínání v prožívání, cítění a vnímání. Díky reflexi odehrávající se v thetickém – reflexivním vědomí se ve vědomí zjevuje „Já“ a vědomí si je vědomo i tohoto svého prožívání – a tak, člověk je vědomí, které si je vědomé svého vědomého bytí. Proto se jako lidská realita angažuje, situuje, orientuje ve světě, který reorganizuje ze svého centra a v němž sama sebe uskutečňuje v praktickém bytí, tedy plnění cílů svého rozvrhování. Takto existující ve světě, je vždy vystaveno totožnému vědomí, totožné existenci, která je však vždy nutně jinaká, která je individuální a danému vědomí přináleží jediným způsobem – zasahuje do něj, a je jeho součástí jako něco, co ono samo není, co není jeho vlastnictvím. Vědomí druhého je transcendencí transcendence mého vědomí.

Sartrova ontologická deskriptivní analýza nám odhalila „Urobora“ lidské existence – to, že jsme jedinou bytostí vůbec, která nejprve existuje a pak až se sebe-určuje čili je jedinou svobodou, v sobě implicitně obsahuje fakticitu intersubjektivitu vyplývající z tohoto fundamentu existence samotné. Mnohost vědomí, mnohost lidských realit, znamená, že člověk nemůže být touto ojedinělou svobodou bez toho, aniž by vedl věčný boj o zachování své integrity. Tento boj o udržení a uchování si svého světa vede za pomoci té nejmocnější zbraně – pohledu. Zbraně ne nepodobné hlavě Medúzy, jejíž pohled proměňuje živoucího svobodného héraa probíjejícího se světem – héraa, který svým odvážným praktickým počínáním tento svět dělá více snesitelným; v nehybnou a ztuhlou věc. Na kolik je lidské existování svobodou, natolik je nutně permanentním stavem Homo homini lupus ve vzájemně se negující dualitě bytí-pro-sebe pokořené v bytí-v-sobě jako „Já“-pro-druhého v-pohledu-druhého, či jako bytí-v-sobě v mém-pohledu.

5 Závěr: Pohled druhého jako transcendence mojí svobody

Název práce: „*Pohled, druhého jako transcendence mojí svobody*“ – je nejen zakládajícím a cele průvodním tématem této práce, ale i hypotetickou tezí problematizující Sartrovo pojetí člověka, jako veskrze svobodné bytosti. Práci jsem tedy pojal, jako analýzu stěžejních pojmů a koncepcí Sartrovy ontologické deskriptivní analýzy, již provádí ve svém ústředním díle *Bytí a nicota* a které dále programově formuluje jako své vlastní – ateistické – pojetí existencialismu ve slavném spisku *Existencialismus je humanismus*.

Práce se tedy skládá ze dvou hlavních částí. V první části pojmenované „*Svoboda*“ analyzuji základ Sartrova existencialismu, jímž je pojetí člověka jako svobody. Pro Sartra je člověk zcela svobodnou bytostí, jelikož vychází z obráceného stanoviska než tradičního filosofického názoru, že podstata předchází existenci – pro Sartra je alespoň jedna bytost, u níž *existence precedes essence*, a tou je člověk. Člověk je jedinou bytostí mající vědomí, tudíž je projektem, který volí své hodnoty, své jednání, za které je odpovědný, čímž volí a uskutečňuje sebe sama. Touto volbou hodnot a sebe sama volí za všechny lidi, tudíž nese na bedrech váhu celého světa, jehož je uskutečňovatelem, poněvadž za své volby je odpovědný výhradně on sám. Vše, co člověk má, čím, kde a jak je, je bezprostředně jeho, neexistuje žádné a priori k němuž by se mohl odkazovat, nebo Bůh, který by byl za lidský svět a lidskou existenci odpovědný a ve kterém by člověk a jeho svět měl původ. Vědomí má původ samo v sobě, je vědomým-bytím, tedy vědomými akty v konání a je si díky reflexi vědomo sama sebe tak, že samo v sobě zabydluje „*Já*“. Člověk je tak nutně jedinou a nejvyšší instancí a člověk jediný existuje. To zároveň znamená opuštěnost a úděl člověka jako praktického bytí – jakéhosi osidlovatele kosmu a uskutečňovatele světa, do nějž je vržen, neboť je-li jedině člověk svobodný a za vše odpovědný, je-li tímto původcem všech hodnot, událostí a předmětů, je jediným bytím, které existuje a je tak zcela v beznaději – nemůže se odvolat na nic než na svou svobodu, která je jeho nejbytostnějším faktem. Lidská svoboda pak sahá i za hranice takové absurdity, kterou je faktum zrození či smrti, neboť vykonáváním svých voleb a využíváním svých bytostných možností volí to, kým ve svém životě je, čímž volí i své narození.

První kapitola se skládá z rozboru dílčích atributů této svobody: *existence*, *odpovědnost*, *hodnoty*, *praxe*; a souvisejících fenoménů či existenciálů: *úzkost*, *přetvářka* a *Mauvaise foi* – bytí ve špatné víře. Tato část je tedy popisem jednotlivých elementů teze – „*Člověk je svoboda*“ čili předpokladu, že jsme zcela svobodnými bytostmi. Z tohoto rozboru,

pak můžeme rozumět takto pojímané lidské svobodě a na základě toho ji spatřit jako to, co je či co má být v předkládané hypotéze tím, co je transcendováno – tedy moje svoboda.

Ve druhé části práce pojmenované „Transcendence mojí svobody“ pak provádím rozbor Sartrovy „*Teorie druhého*“. Pro pochopení této koncepce je zcela zásadní porozumění problematice „*Pohledu*“ jako zakládající ontologické struktury Sartrovy práce a existenciálu studu, jehož analýzou se nám působení pohledu nejlépe ukazuje. Jelikož je člověk subjektem, který se jako projekt uskutečňuje ve světě, jenž uskutečňuje ze svého vědomí, je lidskou realitou – tím co se realizuje čili je „přítomností-u-sebe“. Primárně je člověk bytím-pro-sebe, avšak v přítomnosti druhého se tato struktura bytí zdvojuje, jelikož druhý je taktéž bytím-pro-sebe, tzn. subjektem pojímajícím ve svém vědomí svůj svět, a tak nutně i svět můj, jsem-li jeho pohledu – tj. existenci druhého vědomí vystaven. V přítomnosti druhého, si uvědomuji, že na mne upírá pohled, tedy že mne nahlíží a já jsem spatřen. Sám sobě se odcizuji, jelikož nemohu uchopit, jak mne druhý ve svém pohledu má. Jsem si jej vědom tak, že je mou součástí, jako něco, co není mé. Nejsm již jen tím, čím jsem jako bytí-pro-sebe či tím, čím nejsem, když sama sebe klamu v přetvářce, ale jsem tím, koho vidí druhý. Lidské vědomí, zde přestává být subjektem, jemuž výhradně přináležejí svět a stává se objektem, pouhou věcí ve světě druhého. Člověk se z výhradního bytí-pro-sebe stává současně bytím-v-pohledu-druhého.

Existence druhého mne neustále ohrožuje, neboť druhý svou přítomností způsobuje odplývání mého světa pryč ode mne, směrem k němu a má svoboda – všechny mé možnosti, můj svět; která je fakticitou mého bytí, je transcendována v pohledu druhého. Zde se ukazuje v plnosti hypotéza, že „druhý je transcendencí mé svobody“. Sartre pojímá svobodu jako fakticitu, jelikož vychází z nutnosti mé existence, a jelikož to, že existuji, je faktum, je stejně tak faktum i to, že existuje druhý čili jiná svoboda než moje. Má existence jako bytí-pro-sebe závisí na existenci druhého, skrze nějž se poznávám jako odlišný od druhého a jako bytí-pro-druhého v-pohledu-druhého. Existencí druhého si uvědomuji hranice a konečnost svého světa – své svobody vůbec. Z takového pozorování vyplývá nutnost střetu dvou faktických svobod, které se vzájemně transcendují, a tedy můžeme vyvodit tezi: *na kolik je člověk svoboda, natolik je ve střetu se svobodou druhého, natolik může být transcendován*, tedy *nakolik jsem svoboda, natolik, je tato má svoboda transcendována a konečně: Pohled druhého je transcendence mé svobody*.

V této práci jsme tedy vysvětlili dílčí fenomény, které zakládají Sartrovu tezi „člověk je svoboda“ a tu jsme zproblematizovali analýzou existence druhého, vědomí a pohledu, ve formulaci antiteze: *druhý jako svoboda transcenduje mou svobodu*. Výstupem této práce tak

je explikace problému či nedostatku imanentně obsaženého v Sartrově existencialismu, a totiž uzavření či uvěznění v objekt-subjektovém korelátu, jenž se on sám snažil překlenout.

Téma nezdařilého Sartrova pokusu o překlenutí objekt-subjektového korelátu a jeho snahy dát člověku plnou svobodu a odpovědnost za svou existenci, a tak z něj učinit „*Hominem deum*“ v tomto kosmu, je předmětem mnohých výtek, kritik, jakož i předmětem dalšího zpracování Sartrovy filosofie a filosofie existence obecně.¹⁷⁹

V závěru můžeme pro shrnutí říci následující:

Nakolik *existence precedes essence*, natolik je člověk svoboda. Nakolik je člověk svoboda, natolik se ve své „koexistenci“ neustále vzájemně odlišťuje jako objekt v pohledu druhého, nebo naopak odlišťuje a zvěčňuje druhého ve svém pohledu. Nakolik je člověk svoboda, natolik je tato svoboda nicována a nakolik se tato svoboda ze své podstaty takto vzájemně transcenduje, natolik člověk svoboda není.

Vědomí druhého je jakousi „gravitační studnou“, která svou „silou“ čili pohledem působí krvácení mé svobody do centra tohoto cizího vědomí.

„*Člověk jako svoboda*“ existuje, v jistém smyslu znamená, že svoboda neexistuje.

¹⁷⁹ Přehled kritiky Sartrovy teorie předkládá několik autorů např.:

ČECH, Michal. *Recepte Sartra v Československu v šedesátých letech* [online]. Brno, 2021 [cit. 2022-06-02]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/ib45i/>. Bakalářská práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Dagmar PICHOVÁ.

PUCHMERTLOVÁ, Natálie. *Druhý u Jeana-Paula Sartra*. Praha, 2019. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Studium humanitní vzdělanosti – Filosofický modul. Vedoucí práce Petříčková, Taťána, s. 40-44.

BEN AYED, Veronika. *Koncept svobodné vůle u Sartra a Mirandoly* [online]. Olomouc, 2017 [cit. 2022-06-02].

Dostupné z: <https://theses.cz/id/ocgotx/>. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Faculty of Arts. Vedoucí práce doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, Ph.D.

PAŠEK, Ivo. *Ontologie Jean-Paul Sartra, její důsledky a kritika* [online]. České Budějovice, 2013 [cit. 2022-06-03].

Dostupné z: <https://theses.cz/id/edfzaz/>. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Faculty of Theology. Vedoucí práce PhDr. Jan Samohýl, Th.D., s. 45-49.

Natálie Pulchmajerová v bakalářské práci: *Druhý u Jean-Paul Sartra*, s. 40-44.

Srov.: MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivty*. Praha: Svoboda, 1969, 276 s.

BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofie, 1998, 44 s.

Natanson, M. (1972) *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Haskell House Publishers, New York.

6 Seznam použité literatury:

- SARTRE, Jean-Paul a Oldřich KUBA. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018, 687 stran ; 22 cm. ISBN 978-80-7298-250-9.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Bruxelles, [Belgium: Profil Littéraire, 2016 - 2016, 1 online resource (36 pages) : illustrations, photographs. ISBN 2-8062-6865-6.
- SARTRE, Jean-Paul a Petr HORÁK. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, 109 stran; 14 cm. ISBN 80-7021-661-1.
- L'existencialisme est un humanisme. Paris (Nagel) 1946. 1970. Česky: Existencialismus je humanismem. Přel. Z. Lorenc a J. Chalupický. In: Listy pro umění a kritiku, 1946, str. 419-433.
- BOURDIEU, Pierre a Věra DVOŘÁKOVÁ. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, nakladatelství Univerzity Karlovy, 1998, 179 stran; 22 cm. ISBN 80-7184-518-3.
- BARBARAS, Renaud, Josef FULKA a Marcela SEDLÁČKOVÁ. *Druhý*. Praha: Filosofía, 1998, 44 s. ISBN 80-7007-104-4.
- DESCARTES, René, Petr GLOMBÍČEK a Tomáš MARVAN. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010, 127 s. ISBN 978-80-7298-427-5.
- JANKE, Wolfgang a Jaromír LOUŽIL. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, 247 s. ISBN 80-204-0510-0.
- MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivit*. Praha: Svoboda, 1969, 276 s.
- NIETZSCHE, Friedrich a Věra KOUBOVÁ. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017, 59 stran; 15 cm. ISBN 978-80-7298-527-2.
- Online zdroje:
- BEN AYED, Veronika. *Koncept svobodné vůle u Sartra a Mirandoly* [online]. Olomouc, 2017 [cit. 2022-06-02]. Dostupné z: <https://theses.cz/id/ocgotx/>. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Faculty of Arts. Vedoucí práce doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, Ph.D.
- ČECH, Michal. *Recepce Sartra v Československu v šedesátých letech* [online]. Brno, 2021 [cit. 2022-06-23]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/ib45i/>. Bakalářská práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce Dagmar PICHOVÁ.
- PAŠEK, Ivo. *Ontologie Jean-Paul Sartra, její důsledky a kritika* [online]. České Budějovice, 2013 [cit. 2022-06-03]. Dostupné z: <https://theses.cz/id/edfzaz/>. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Faculty of Theology. Vedoucí práce PhDr. Jan Samohýl, Th.D., s. 45-49.
- PUCHMERTLOVÁ, Natálie. *Druhý u Jeana-Paula Sartra*. [online]. Praha, 2019 [cit. 1.2022-05-20]. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/110467>. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Studium humanitní vzdělanosti – Filosofický modul. Vedoucí práce Petříčková, Taťána.