

Vědomí a jeho odcizování ve filosofii Jeana-Paula Sartra

Markéta Kiššová

Fakulta filosofická Univerzity Pardubice & Laboratoire d'études
et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie,
Université Paris 8
kissova.marketa@seznam.cz

Abstract:

Consciousness and Its Alienation in the Philosophy of Jean-Paul Sartre

In the philosophy of Jean-Paul Sartre, three works stand out for their compass: *Being and Nothingness* (*L'être et le néant*, 1941), *Critique of Dialectical Reason* (*Critique de la raison dialectique*, 1960) and *The Idiot of the Family* (*L'Idiot de la famille*, 1971). While the subtitle of the first work states that it is an “essay on phenomenological ontology,” the second work aims to study the “theory of practical wholes,” and the last work presents the method of existential psychoanalysis in practice. Due to their distinct focuses, these volumes can be presented as three entities independent from one another, differing not only in terms of their topics and terminologies, but also in their methodological procedures. The aim of the article, however, is to show that in spite of the different perspectives from which Sartre views human existence in the individual texts, there still remains a certain continuity between the discussed works. This continuity lies in Sartre's effort to restore an authentic relationship between consciousness and the world. Sartre in fact never repudiated his initial concept of consciousness as intentionality, however much he later came to regard it as being inadequate. As a result of pressure from historical events and also the influence of Simone de Beauvoir, he shifted from the concept of “consciousness in the situation” to “consciousness in society and in history.” Across the range of his philosophy, he is primarily concerned with restoring the spontaneity of consciousness and prioritizing it over inauthentic attitudes.

Keywords: Jean-Paul Sartre, consciousness, alienation, authenticity, morality

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2023.1r.43>

Úvod

Kontinuita Sartrovy filosofie představuje mezi badateli stále diskutované téma. Jedni se přiklání k tomu, že se Sartre publikací *Critique de la raison dialectique* (*Kritika dialektického rozumu*)¹ odloučil od své filosofie svobody z *L'être et le néant* (*Bytí a nicoty*)² a považují *Kritiku* za jistý zlom v evoluci jeho myšlení.³ Jiní mezi těmito díly spatřují plynulý, či dokonce logický přechod.⁴ Sartre sám kontinuální vývoj svého myšlení sice nikdy nepotvrdil, zároveň ho ale ani nevyvrátil. Když se ho v roce 1972 Michel Contat zeptal, zda svou tvorbu chápe jako jednotnou, prohlásil: „co se týče jednoty, tak si myslím, že existuje, ale nikdy jsem ji skutečně nehledal. Nesnažím se ji prokázat. Je na ostatních, aby se tím zabývali.“⁵ Zdá se tedy, že Sartre nepocítoval nutnost dokázat koherenci svého myšlení. Existuje-li však téma promítající se napříč celou jeho filosofickou tvorbou, respektive námět, k němuž se neustále vrací a nazírá ho z různých úhlů pohledů, jedná se bezpochyby o problematiku vědomí.

V následujícím textu se proto pokusíme ukázat, že problém vědomí a jeho odcizování představuje stěžejní námět Sartrovy filosofie a vyjevuje současně kontinuitu jeho myšlení. Abychom mohli odůvodnit tento náš závěr, představíme nejdříve Sartrovy prvotní teze o vědomí, jež jsou ovlivněné zejména fenomenologickou tradicí. V dalším kroku tyto teze uvedeme do kontextu jeho tří velkých publikací, tedy *Bytí a nicoty*, *Kritiky dialektického rozumu* a *Rodinného idiota* (*L'Idiot de la famille*).⁶ Prostřednictvím tohoto postupu budeme usilovat o stanovení toho, co Sartre ze svých raných úvah o vědomí ve své pozdější filosofii zachoval, od jakých pozic naopak upustil a jakým vývojem prošel jeho náhled na danou problematiku. Při zodpovídání těchto otázek vezmeme v potaz také okolnosti, jež Sartra při studiu vědomí přemýšlely

1 Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris, Gallimard 1960. Dále v textu stati citováno jako *Kritika dialektického rozumu*.

2 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard 2014 (1943). V českém jazyce vyšlo toto dílo pod názvem: Sartre, J.-P., *Bytí a nicota*. Přel. O. Kuba. Praha, OIKOYMENH 2018. Dále v textu stati citováno jako *Bytí a nicota*, ačkoli odkazy pod čarou se ve všech případech vztahují k francouzskému vydání. Při psaní článku jsem totiž měla možnost konzultovat pouze francouzskou literaturu, všechny odkazy v tomto článku se proto budou vztahovat k originálním textům. Z téhož důvodu jsem také sama přeložila citované pasáže. Existuje-li k citovaným dílům publikovaný český překlad, pouze na něj v relevantních případech upozorňuji.

3 Srov. Doubrovsky, S., Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique, I, II, III. *La Nouvelle Revue Française*, 9, septembre 1961, no. 105, s. 491–501; octobre 1961, no. 106, s. 687–698; novembre 1961, no. 107, s. 879–888.

4 Srov. Audry, C., *Sartre et la réalité humaine*. Paris, Seghers 1966, zejména s. 48.

5 *Les Mots suivis de Sartre*. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat. Paris, France loisirs 1998, s. 261.

6 Sartre, J.-P., *L'Idiot de la famille*. Paris, Gallimard 1971. V textu stati citováno jako *Rodinný idiot*.

opustit čistě fenomenologické stanovisko ve prospěch dialektického a sociálně-historického náhledu na lidskou existenci.

Teorie vědomí

Počátek Sartrovny snahy o definici vědomí lze situovat do roku 1936. Tehdy jako absolvent L'École Normale Supérieure absolvoval roční pobyt na Francouzském institutu v Berlíně, kam se vypravil studovat Husserlovu fenomenologii.⁷ Během tohoto pobytu byl uchvácen myšlenkou intencionality, ve které spatřoval stěžejní přínos německého fenomenologa umožňující rozvoj další etapy v dějinách filosofie: vědomí se rodí zaměřené na svůj objekt, není žádné *uvnitř* vědomí, a pokud by se nám snad podařilo do vědomí vstoupit, byli bychom pomyslným vírem okamžitě vykázáni ven, to jest do světa, mezi objekty. Podle fenomenologie totiž vědomí není nic jiného než *vně* sebe samého a jeho nutností je existovat jako vědomí něčeho. Intencionalita implikuje, že svět a vědomí jsou dány současně, že mezi světem a vědomím nic není. Svět a jeho předměty se ve vědomí nevyskytují ve formě reprezentací či zastoupení, vědomí se totiž vždy už nachází ve světě, u věcí.⁸ Vycházejí z tohoto základního fenomenologického postulátu, Sartre zformuloval vlastní stanovisko.⁹ Podle něj vedle tohoto intencionálního či prereflexivního modu vědomí, které je zcela zabráno a uchváčeno světem, existuje ještě jiný postoj, jímž je reflexe. Reflexivní vědomí klade ono prereflexivní jako svůj předmět,

7 Annie Cohenová-Solalová v Sartrově biografii líčí okolnosti jeho prvního seznámení se s fenomenologií. Podle anekdoty se měli Sartre, Aron a Beauvoirová sejít na drinku a Aron měl Sartrovi říci: „Vidíš tuto skleničku? Fenomenologové o ní mohou mluvit jako o seriózním předmětu bádání.“ To v Sartrovi podnítilo zájem a později se vydal do Berlína, aby se o dané metodě dozvěděl více. Cohen-Solal, A., Sartre. Paris, Gallimard 2019 (1985), s. 181.

8 Svě porozumění intencionalitě Sartre vyložil v článku „Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité“. In: Sartre, J.-P., *Situations*. Tome I: Critiques littéraires. Paris, Gallimard 2010 (1947), s. 37–41. Český překlad: Sartre, J.-P., Základní myšlenka Husserlovy fenomenologie: Intencionalita. Přel. P. Horák. *Filosofický časopis*, 49, 2001, č. 4, s. 618–622.

9 K otázce, jak velký vliv měl Husserl na Sartrovu filosofii, existuje četná bibliografie. Zájemce o detailnější studium tohoto tématu si dovolíme odkázat například na publikaci: Mouillie, J. M., *Sartre, conscience, ego et psyché*. Paris, PUF 2000, s. 18–26. V našem textu se spokojíme se stanoviskem Juliette Simontové, současné komentátorky Sartra, která vysvětluje, že Sartre se intencionality zmocnil podle svých vlastních filosofických potřeb. Simont, J., *Sartre, un demi-siècle de la liberté*. Paris, De Boeck 2015, s. 33. Odvolat se můžeme také na Vincenta de Coorebyteru, který zastává stanovisko, že „Sartre nikdy nebyl husserlovec, ale vždy originální fenomenolog“. Viz předmluvu Vincenta de Coorebyteru ke knize: Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. Paris, J. Vrin 2003 (1936), s. 21. Základní Sartrovo dílo je v textu statí dále citováno jako *Transcendence Ega*.

problematizuje ho a vytváří o něm soudy. Reflexivní modus pak dává vzniknout všem formám personifikace včetně Já a Ega.¹⁰

Radikálním oddělením vědomí od Já se však Sartre od Husserla již distancuje a vytýká mu, že si jejich rozdílné povahy nepovšiml.¹¹ Na rozdíl od Husserla Sartre tvrdí, že ani Já, ani žádné jiné formy personifikace se ve vědomí nenachází, nečekají tam zapomenuté, aby se vynořily, když si na ně vědomí vzpomene. Je tomu tak proto, že s vědomím nemají nic společného, neboť jsou pro něj objektem stejně jako veškeré další objekty světa, ke kterým se vědomí transcenduje.¹² Sartre pokládá za zbytečné přisuzovat vědomí Já, jež by zaručovalo jeho jednotu – ta je totiž podle něj vědomí dána samotnou intencionalitou. Tvrzením, že po provedení *epoché* zůstanou za závorkami nejenom vědomím zaměřené objekty, ale i všechny formy personifikace, tedy i Já a Ego, se Sartre vydává na svou vlastní filosofickou dráhu. Problém pak vidí v tom, že vědomí někdy bývá s Já chybně asociováno, nebo je za něj dokonce považováno.¹³

Co se týče personálních struktur, Sartre rozlišuje jejich tři formy: Já jakožto koncept [*Je*], Já jakožto předmět [*Moi*] a Ego.¹⁴ Já-koncept ve větě „Já myslím“ umožňuje vyjádřit se v první osobě jednotného čísla, přičemž nepředstavuje předmět reflexe.¹⁵ Sartre o něm říká, že je to „prázdný koncept určený k tomu zůstat prázdný“.¹⁶ Jestliže se reflexe ještě nevztahuje k Já-konceptu [*Je*], je to dáno tím, že je atributem Já-předmětu [*Moi*] nebo Ega.¹⁷

10 Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, c.d., s. 101–102.

11 Tamtéž, s. 99.

12 Tamtéž, s. 98.

13 Tamtéž, s. 96.

14 Abychom odlišili francouzské termíny *Je* a *Moi*, které se do českého jazyka oba překládají jako Já, budeme v našem textu užívat označení „Já-koncept“ a „Já-předmět“.

15 Sartre se v tomto ohledu vrací k výrazu „Já myslím“, který podle něj vyvolává velké nedorozumění mezi filozofy, kteří studovali vědomí. Vytýká například Descartovi, že v jeho pojetí *cogita* splývají dva různé aspekty, a to samotný akt myšlení a jeho předmět. Výkonem *cogita* Descartes podle Sartra okamžitě přechází k objektivizaci Já, což dává *cogitu* osobní charakter. Pokud totiž čtu nebo píšu a někdo mě náhle přeruší tím, že se mě zeptá: „Co to děláš?“ a já mu odpovím: „Já čtu“, pak toto Já, vysvětluje Sartre, není předmětem mé reflexe. Proto Descartovi vytýká, že „přešel z *cogita* k ideji myslící substance proto, že věřil, že Já a Myslím jsou na stejné úrovni“. Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, c.d., s. 102.

16 Tamtéž, s. 123.

17 Pokud jde o užitou terminologii, rozdíl mezi Já jako prázdným konceptem [*Je*], Já jako předmětem reflexe [*Moi*] a Egem není v Sartrově textu jednoznačný. Někdy totiž Sartre pojímá Já-koncept [*Je*] a Já-předmět [*Moi*] jako dva odlišné výrazy, někdy je považuje za totožné a prohlašuje, že „*Je* a *Moi* jsou jedno a totéž“, a přisuzuje jim pouze gramatický rozdíl. Tamtéž, s. 107. Boucher v tomto ohledu poukazuje na „nepřesnosti užitě terminologie“ a vytýká Sartrovi, že „v *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* často používá pojem *Je* nebo *Moi* k označení Ega“. Boucher, R., *Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre*. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 71, 1973, n° 11, s. 539–573; s. 545 a 546. Audryová diferencí mezi těmito termíny vysvětluje tak, že „*Je* není nic jiného, než *Moi* zařazené mezi objekty“. Audry, C., *Sartre et la réalité humaine*, c.d., s. 13.

Sartre se Egem zabývá v kapitole zaměřené na stavy, jednání a kvality, přičemž jej chápe jako jejich „jednotu“.¹⁸ Podle něj jde především o „objekt zadržný a tvořený reflexivním vědomím“.¹⁹ Ego se totiž liší od vědomí, je pro něj transcendentní a souvisí s psychikou. Disciplína zajímající se o Ego tak podle Sartra není fenomenologie, ale psychologie.²⁰

Ego představuje terč Sartrově kritiky. Jedná se totiž o redukci vědomí na jeho falešnou reprezentaci či etiketu, která maskuje jeho prvotní spontaneitu, tedy skutečnost, že jej nelze shrnout do nějaké definice, protože je ve střetu se světem a s nahodilými situacemi, s nimiž se musí vypořádávat. Vše, co má konstituovaný charakter, v tomto případě tedy i Ego, vědomí odvádí od prvotní evidence, kterou je intencionální prožitek a zkušenost. Z tohoto důvodu Sartre Egu přisuzuje „škůdný“ charakter a identifikace s ním může podle něj vést až ke smrti vědomí.²¹ Pokud se vědomí chce vydávat nebo schovávat za své Ego, tedy za něco konstituovaného, za jistou reprezentaci sebe sama, tak tím sebe sama zavrhuje, protože namísto spontánního vědomí se právě Ego stává původem a motivací jednání. Ego totiž konkrétní prožitky převádí na stavy (Petr mě jednou rozzlobil a já k němu teď chovám nenávisť), které konzervuje a podřizuje jim další zkušenost (Petra odteď budu navždy považovat za svého nepřítele).²² Na tomto kritickém postoji k Egu můžeme pozorovat genezi toho, co Sartre v pozdějších textech nazve *odcizením*, tedy únikem vědomí do pasivity.

Současně s kritikou Ega vzniká v Sartrově myšlení nepřekonatelná kontradikce: Ego pro vědomí představuje trvalou hrozbu, avšak Sartre nikde netvrdí, že by existovala možnost se od něj definitivně oprostít. Člověku tak nezbyvá nic jiného než permanentně odolávat pokušení ztotožnit se se svým egem. Celá Sartrova filosofie však ukazuje náročnost takového požadavku, při jehož naplňování je třeba vycházet ze své vlastní percepce světa a autentické zkušenosti jako jediného zdroje pravdy a poznání a neuchylovat se k egu nebo k jiným ustanoveným schématům či paradigmátům, jejichž prostřednictvím nazíráme svět. Skutečnost, že jsem to právě já, kdo dává světu smysl na základě své vlastní zkušenosti, je však v praxi pro vědomí natolik komplikovaná, že od práce *Transcendence Ega* až po poslední velký spis, *Rodinný idiot*, se Sartre bude zabývat tzv. neupřímnými postoji, ke kterým se vědomí uchylu-

18 Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, c.d., s. 114.

19 Tamtéž, s. 118.

20 Srov. tamtéž, s. 50. V Bytí a nicotě pak Sartre o egu říká: „Pojmem psyché rozumíme Ego, jeho stavy, kvality a akty. Ego ve své dvojí gramatické formě ‚Je‘ a ‚Moi‘ reprezentuje naši osobnost jakožto psychickou transcendentní jednotu.“ Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 197.

21 Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, c.d., s. 98.

22 Tamtéž, s. 117.

je, aby své spontaneitě a vlastní neopodstatněnosti uniklo. Sartre i ve svém posledním spisu zůstane věrný pojetí vědomí jakožto intencionality, transcendence a spontánnosti. Do jeho vize vědomí a Ega však zasáhnou další faktory, a to především tíha historicity a vliv Simone de Beauvoir.

Únik vědomí do sféry bytí

V roce 1943 Sartre publikuje dílo *Bytí a nicota*, v jehož úvodu navazuje na závěry z publikace *Transcendence Ega*: „prvním krokem filosofie,“ říká, „musí být vypovězení věci z vědomí a obnovení skutečného vztahu mezi vědomím a světem, a tímto skutečným vztahem je fakt, že vědomí je pozicionálním vědomím světa.“²³ Zaměření na svět však představuje v Sartrově filosofii nový aspekt: zatímco jeho fenomenologické texty se zaměřovaly pouze na vědomí, které bylo osamocené,²⁴ *Bytí a nicota* bere v potaz faktickou přítomnost člověka v určité situaci a jeho konkrétní vztahy s druhými lidmi. Kromě toho, že Sartre využívá metodu fenomenologie, jež mu umožňuje objasnit *zkušenost* světa, tedy to, jak se svět jeví vědomí, rozšiřuje svůj výzkum ještě o ontologické stanovisko, na jehož základě upíná pozornost také na samo *bytí*. Toto nové východisko však v žádném případě neimplikuje rozdělení bytí na schéma subjektu a objektu, neboť v základu Sartrových úvah stále stojí intencionální vědomí.²⁵

V *Bytí a nicotě* Sartre vychází z ontologické difference dvou sfér bytí: bytí pro-sebe a bytí v-sobě. Bytí v-sobě má esenci, kterou nemůže změnit, neboť „je tím, čím je,“ tedy „plné sebou samým“. Bytí pro-sebe je naopak takové bytí, jež „je tím, čím není, a není tím, čím je“.²⁶ Bytí pro-sebe jinými slovy označuje bytí lidské reality, která – protože je obdařená vědomím – nemůže *být* jinak než *existovat*.²⁷ Na rozdíl od *plnosti*, která charakterizuje bytí v-sobě, Sartre bytí pro-sebe objasňuje termíny *separace*, *negace* a *distance*. Bytí pro-sebe *existuje*, musí tedy přetrvávat v nedostatku.²⁸ Garaudy v této souvislosti vysvětluje, že je opakem „dostatečnosti“ a „spokojenosti“.²⁹ Schopnost negace, jíž se vědomí z bytí *vytrhává*, totiž znemožňuje, aby vědomí přilnulo k bytí

23 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 18.

24 V románové tvorbě toto téma Sartre zapracoval do románu *Nevolnost* (1938). Přel. D. Steinová. Praha, Československý spisovatel 1967.

25 K otázce zachování intencionality v ontologickém kontextu srov. Yiwei Zheng, *Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy*. Lanham, Lexington Books 2005, s. 28–32.

26 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 32.

27 Tamtéž, s. 105.

28 Tamtéž, s. 470.

29 Garaudy, R., *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme*. Paris, PUF 1969, s. 88.

v-sobě nebo aby se plně shodovalo se sebou samým.³⁰ Negace pak v širším úhlu pohledu implikuje možnost popřít konstituované bytí utvořené historií a světem, odmítnout tradované hodnoty a orientovat se ke svým vlastním cílům. V distanci vědomí od minulosti a světa pak spočívá jeho svoboda.³¹ C. Audryová v tomto stanovisku spatřuje stopy nejenom Husserla, ale i Hegela, jimiž se Sartre inspiroval, aby pak po svém mohl „radikalizovat myšlenku negativitu ducha“ a orientovat se k vlastnímu zájmu, kterým je pro něj „chuť existence samé“.³²

Záměrem *Bytí a nicoty* je objasnit skutečnost, že člověk nikdy nedosáhne plného bytí v-sobě, a objasnit její konsekvence. Já nebo Ego, o kterých Sartre dříve pojednával, se v *Bytí a nicotě* dostává označení „podstata člověka“.³³ Jde ovšem jen o jakousi zdánlivou identitu, jež ve skutečnosti není ničím jiným než chimérou či převlekem. Sartre však své dřívější teze rozšiřuje: člověk existuje jako „svoboda, která se manifestuje skrze neustále obnovovanou obligaci znovu utvořit Já“,³⁴ přičemž ve svém bytí je odsouzen navždy opakovat tento proces. Postoj, ve kterém dochází k uvědomění, že v mém bytí jsem odsouzený k neustálému obnovování a projektování se, přičemž nikdy nemohu nikým *být*, a to, zda vůbec někdy dojdou svým vytyčeným cílům, mi nikdo nemůže zaručit, neboť veškerá má orientace k budoucnosti je pouze mou *možností*, Sartre vystihuje pojmem úzkost. V úzkosti člověk dochází k prozření, že nikdo jiný než on sám nemůže rozhodnout o tom, jaký směr a hodnotu udělí sám sobě i svému životu.³⁵

Stejně tak jako se vědomí dříve skrývalo za Ego a zkreslovalo si jím původní prožitek světa, v *Bytí a nicotě* si snaží maskovat nejistotu týkající se budoucnosti. Uchyluje se proto ke špatné víře neboli neupřímnosti [*mauvaise foi*], aby se vyhnulo zodpovědnosti za kreaci vlastních hodnot a rozhodování o jejich respektování. Díky neupřímnosti dochází ke zkreslení prvotního, tedy autentického postoje, v němž člověk nenachází žádný smysl života. Protože je však pro něj toto zjištění neúnosné, hraje si na to, že nějaký smysl má, jinými slovy, snaží se předstírat to, co *Bytí a nicota* vyjevuje jako ontologicky nemožné: totiž že něčím *je*.³⁶ Sartre tento postoj označuje také jako „lež o sobě samém před sebou samým“.³⁷ Bytím, na které se neupřímný člověk snaží omezit, může být nějaká funkce, jako například číšník nebo pekař.

30 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 60.

31 Tamtéž, s. 70.

32 Audry, C., *Sartre et la réalité humaine*, c.d., s. 29.

33 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 69–70.

34 Tamtéž, s. 70.

35 Srov. tamtéž, s. 67 a 71.

36 Srov. tamtéž, s. 93–94.

37 Tamtéž, s. 83.

Garaudy zmiňuje, že se jedná o „abdikaci“ nebo o únik vědomí do nějaké reprezentace.³⁸ Neupřímnost se dále projevuje v tendencích udělit sám sobě nějakou charakteristiku, což můžeme znázornit na výročí typu „To víš, já jsem už prostě takový“, kterými řečník usiluje o naprostou korespondenci s danou charakteristikou.

Avšak stejně jako identifikace s egem vedla k ztracení vědomí, tak i špatná víra je v kontextu *Bytí a nicoty* vykreslena jako sebedestruktivní projekt, jímž se člověk odcizuje sám sobě. Její koncept však vyjevuje podstatnou skutečnost, totiž že lidská realita je bez fixace či asignace ztracena. Sartre pojetím neupřímnosti ukazuje, že člověk má neustále potřebu vynalézat označení a definice své identity, aby byl rozpoznatelný a definovatelný. Existovat však naopak znamená neustále převracet bytí, všechny etikety a označení. Existovat znamená přijmout svobodu a žít dobrodružství lidské reality.

Vedle této subjektivní úrovně odcizení pak *Bytí a nicota* pojednává ještě o odcizení implikovaném faktickou, tedy i tělesnou přítomností člověka ve světě, s níž je nevyhnutelně spjat pohled druhé osoby. Skutečnost, že mě někdo pozoruje nebo by mohl pozorovat, vede k tomu, že si mé vědomí vytváří další bytí, tzv. bytí pro-druhé,³⁹ tedy jistou vizi sebe sama, tentokrát však ne před sebou samým, ale před objektivizujícím pohledem druhé osoby, jenž mou existenci spoutává omezením na nějakou definici nebo mě limituje na určitý charakter (*Petr je zmatkař, Pavel je zlý*).⁴⁰ Druhý ale nemůže vědět, kdo jsem, když to nevím ani já sám, a to, co si o mě myslí, musím strpět. Vědomí tak naráží na limit, kterým je vědomí druhé osoby, jež to naše odcizuje tím, že jej redukuje na nějakou charakteristiku. *Bytí a nicota* tak podává pesimistický pohled na vztahy s druhými lidmi a líčí je jako konflikt.⁴¹ Skutečnost, že druhý z nás pohledem vytváří objekt a že jeho přítomnosti nemůžeme uniknout, Sartre nazývá „prvotní pád“,⁴² přičemž však konkrétní implikace styku s druhým na život jedince popíše až ve svém finálním díle, *Rodinný idiot*.

Co se týče Sartrova náhledu na vědomí, můžeme konstatovat, že mezi *Transcendencí Ega* a *Bytí a nicotou* se autor přesunul z čistě fenomenologického popisu vědomí k požadavku dát bytí smysl a že vědomí jako intencionalita se v kontextu *Bytí a nicoty* stává totální a nepodmíněnou svobodou.

38 Srov. Garaudy, R., *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme*, c.d., s. 93.

39 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 260.

40 Tamtéž, s. 324–325.

41 Tamtéž, s. 404.

42 Tamtéž, s. 328.

Materiálnost

Po filosofické odmlce charakteristické pro léta 1952–1956, kdy se Sartre angažoval v politice a deklaroval se jako „společník na cestách“ [*compagnon de route*] komunistické strany, kterou však pak po odhalení stalinistických zločinů odsoudil, přichází v roce 1960 s publikací *Kritiky dialektického rozumu*. V rozmezí tohoto článku nelze usilovat o detailní shrnutí tohoto bohatého a náročného díla, můžeme však alespoň představit artikulaci jeho základní problematiky. Michel Contat a Michel Rybalka formulují ústřední otázku *Kritiky* následovně: „Jak je možné, že Historie, produkt praxe člověka, se obrací proti svému činiteli a stává se nelidskou nutností, která z člověka činí předmět historického procesu?“⁴³ Sartre se v *Kritice* – jinými slovy – pokouší odhalit původ skutečnosti, že svobodná *praxis* je v historickém procesu utlačována mechanismem výrobních struktur a nutností. Se zřetelem k tomuto cíli přistupuje k detailnímu popisu fungování dějin a společnosti. V prvním dílu *Kritiky* se zabývá abstraktními formami dějin, ve druhém, nedokončeném, dílu⁴⁴ má potom v úmyslu dojít k pochopení dějin studiem konkrétní totalizace, jež se projevuje napříč všemi historickými událostmi a vyjevuje komplexnost jejich vzájemného působení. Snaha porozumět dějinám jako celku je sice projekt ambiciózní, avšak z hlediska časové náročnosti jen těžko realizovatelný jedním badatelem. Doubrovsky k tomu podotýká, že celý lidský život by nestačil ke studiu všech konfliktů, kterými lidstvo od počátku prošlo.⁴⁵ Ve skutečnosti by bylo zapotřebí celého badatelského týmu, aby byla realizace takto zamýšleného plánu dokončena. Sartrův záměr tak přes veškeré jeho úsilí⁴⁶ zůstal nedokončený.

V *Kritice* Sartre po vzoru marxismu odvíjí své reflexe od pojetí materiálnosti [*matérialité*], již chápe jako „motor“ lidských dějin.⁴⁷ Materiálnost je sice nositelkou lidské *praxis*, tu ale člověku odcizuje deterministické navazování moderních výrobních procesů. Člověk v těchto procesech totiž nerozpoznává, co on sám udělal, neboť výsledek jeho práce absorbuje a anonymizuje

43 Contat, M. – Rybalka, M., *Les Écrits de Sartre*. Paris, Gallimard 1970, s. 339.

44 Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome II: L'Intelligibilité de l'Histoire. Paris, Gallimard 1985.

45 Srov. Doubrovsky, S., Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique, I, c.d., s. 401.

46 Poznamenejme, že Sartrovi na dokončení *Kritiky* hodně záleželo. Simone de Beauvoir popisuje podmínky, za kterých Sartre pracoval: „Nepracoval jako obvykle s pauzami, opravováním a trháním stránek, ale bez přestání celé hodiny psal další a další stránky, a to aniž by po sobě četl, co napsal, byl zkrátka tak uchvácený myšlenkami, že ho v tom tempu nestihalo ani jeho pero, a aby si udržel tuto dynamiku, slyšela jsem ho žvýkat tablety corydranu, jichž polykal tubu denně.“ Beauvoir, S. de, *La Force des choses*. Paris, Gallimard 1963, s. 407.

47 Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques, c.d., s. 250.

materialistický řetězec, který Sartre nazývá prakticko-inertním schématem [*pratico-inerte*].⁴⁸ Jedinec se přitom ze závislosti na materiálnosti nemůže vymanit, protože jej k ní váže nutnost uspokojování jeho potřeb.

Materialistické pole navíc ani nemůže zajistit uspokojení všech potřeb, což implikuje, že se humanita vyvíjí v prostředí nedostatku [*rareté*].⁴⁹ Kvůli závislosti na materiálnosti je tak člověk historicky odsouzen žít v nepřátelské atmosféře konkurence a klimatu interiorizovaného násilí, kdy každý spatřuje v tom druhém princip zla.⁵⁰ Prostřednictvím materiálnosti se v dějinách také uchovávají vzorce, hodnoty, schémata chování a povinnost, které jsou dalšími vrstevníky slepě respektovány a bez reflexe se předávají z generace na generaci.⁵¹

Lze říci, že spolu s cílem, který si Sartre v *Kritice* vytyčil, totiž podat detailní deskripci začarovaného kruhu deterministických struktur dějin, se zároveň zřekl svého dřívějšího pojetí vědomí jako nepodmíněné svobody? V *Kritice* bychom jen marně hledali argumenty umožňující obhájení takového stanoviska. V exploataci skrze materiálnost je člověk sice odcizen, ale právě kvůli svobodě, tak jak ji Sartre charakterizoval v *Bytí a nicotě*, se lidská realita nikdy nemůže stát pasivním bytím v-sobě a ztratit se v chodu kauzálního procesu. Občas se objevující názor, že by snad *Kritika* popírala svobodné vystupování člověka, vyvrací C. Audryová tvrzením, že „mechanizace neodstraňuje svobodu individuální *praxis*: činí ji jen bezmocnou“.⁵² Každý si totiž ještě může *uvědomit*, že prakticko-inertní schéma představuje pouhou mystifikaci.

Proti odcizení se ovšem už nelze bránit individuálně, ale jen společnou *praxis*, která je vlastní skupině. Podle Sartra jediné skupina ve spojení [*groupe en fusion*] může dosáhnout toho, že se „vytrhne [*s'arrache*] odcizení a stvrdí společnou efektivitu“.⁵³ Povaha procesu *vytrhávání* se z bytí v-sobě už byla sice dříve popsána v *Bytí a nicotě* („je třeba, aby negace byla svobodným vynálezem, je třeba, aby nás vytrhla z této zdi positivity, která nás obklopuje“⁵⁴), v *Kritice* však Sartre dané argumenty situuje do sociálního a historického kontextu: skupina by se v osvobozování z utiskujícího řádu neměla zastavit u reformy, ale měla by dosáhnout revoluce, tedy svržení zotročujícího režimu, jenž člověka omezuje na pasivní složku. Sartre z tohoto hlediska obdivoval např. dobytí Bastily, tedy moment, kdy skupina lidí vzala svůj osud

48 Tamtéž, zejména kniha I, kapitola « De la praxis individuelle au pratico-inerte », s. 163–177 a s. 223.

49 Tamtéž, s. 202.

50 Tamtéž, s. 221.

51 Tamtéž, s. 585.

52 Audry, C., *Sartre et la réalité humaine*, c.d., s. 93.

53 Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques, c.d., s. 425.

54 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 45.

do vlastních rukou, semkla se a bojovala za svobodnou společnost.⁵⁵ Boj proti podřízenosti, vlastní pouze lidem, jimž jejich schopnost negace umožňuje odmítnout stanovený řád, vnáší optimistický pohled do jinak ponurému tónu celého tohoto Sartrova díla. Lidé jakožto svobodné kreativní bytosti mají možnost vyjít z deterministických struktur a projevit se jako skuteční dějinní činitelé. Podle Sartra se tato dynamika vyprošťování ze sváru anti-dialektického prakticko-inertního pole však nemůže obejít bez násilí, a právě proto násilí a boj proti materialistickému řádu ve jménu osvobození schematizuje pohyb dějin.⁵⁶

Přechod mezi *Bytí a nicotou* a *Kritikou* stále vyvolává debatu mezi Sartrovými komentátory. Kvůli radikální změně pohledu na podmínky, v nichž se odvíjí život člověka, a kvůli četným odkazům na marxismus je *Kritika* někdy chápána tak, že Sartre opustil své dřívější pozice. Takový názor zastává např. S. Doubrovsky, který soudí, že mezi *Bytím a nicotou* a *Kritikou* není ani tak posun, jako spíše „radikální změna pohledu“ implikující „změnu slovní zásoby“.⁵⁷ Doubrovsky míní, že existenciální struktury jsou v *Kritice* „neplatné“ a výsledek Sartrova záměru vtěsnat existencialismus do marxismu považuje za totální krach, díky němuž se „obrovská intelektuální mašinérie“, kterou dle jeho slov *Kritika* představuje, „točí naprázdno“.⁵⁸ Sartre tedy v souvislosti s publikací *Kritiky* čelí nařčení, že se vzdal svého existencialismu ve prospěch marxismu.

Faktem je, že Sartre si cení Marxe za to, že zaměřil svou pozornost na dějiny, a považuje právě proto jeho doktrínu za „nepřekonatelnou filosofii dnešní doby“.⁵⁹ Vzápětí se obrací na současné marxisty, jimž vytýká, že opomíjejí „moment individuální *praxis*“,⁶⁰ jinými slovy subjektivitu, na které naopak záleží Sartrovi. *Kritiku* proto nelze číst jako marxistickou publikaci, a to právě kvůli Sartrově výhradě, že marxismus nebere v potaz existenci. Zaměření na dějiny a snaha vysvětlit jejich posun představuje hlavní originalitu tohoto díla. Juliette Simontová vysvětluje, že Sartre během doby, jež uběhla od publikace *Bytí a nicoty*, dospěl k „objevu reality, tíhy historických a sociálních podmínek a zároveň k nutnosti politického angažmá“.⁶¹ Vyvrací přitom, že by mezi těmito dvěma publikacemi šlo k „epistemologickému zlomu“; podle

55 Srov. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques, c.d., s. 410.

56 Srov. tamtéž, s. 732. K tématu násilí a proti-násilí se Sartre také vyjádřil ve své předmluvě k dílu Franze Fannona, *Les Damnés de la terre*. Paris, F. Maspéro 1961.

57 Doubrovsky, S., Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique, II, c.d., s. 697.

58 Doubrovsky, S., Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique, I, c.d., s. 403.

59 Tamtéž, s. 9.

60 Srov. tamtéž, s. 122–123 a s. 373.

61 Simont, J., Sartre. In: Jaffro, L. – Labruno, M. (éd.), *Gradus philosophique*. Paris, Flammarion 1996, s. 688.

ní *Kritika* naopak umožňuje – díky zavedení čistě marxistického termínu potřeby – vyjavit odcizování přesněji než *Bytí a nicota*.⁶²

Hrozbu odcizení pro vědomí v *Kritice* nepředstavuje ani ego, ani pohled druhé osoby, v jejím kontextu má odcizení historický a sociální původ související s „objektivizací komunity“.⁶³ Závislost člověka na materiálnosti a pouto seriální pasivity totiž znemožňuje autentické vztahy, na nichž Sartre trval v *Bytí a nicotě*. Juliette Simontová ilustruje evoluci v Sartrově pojetí authenticity a odcizení tak, že zatímco v první publikaci autenticita spočívala ve stupni poctivosti, kterou zaujmu ke svému flirtu, nebo k dodržování hubnouceho režimu, v *Kritice* Sartre prezentuje odcizení mnohem „temnější, tíživější“ a také cesta k osvobození je mnohem komplikovanější.⁶⁴ Přes svůj skepticismus, co se týče návaznosti daných děl, nakonec i Doubrovsky připouští, že Sartre chtěl „navrátit konceptům odcizení a reifikace, které marxismus užívá bez toho, aniž by ozřejmil jejich skutečný obsah, jejich původní význam ve smyslu existence, obnovit vztah s jejich prožitou pravdou, která se ztratila v procesu abstrakce, tedy s konkrétními vztahy lidí mezi sebou, takovými, které se objevují v autentické filosofii jednání“.⁶⁵

Historický kontext

Doposud jsme se Sartrovu konceptu vědomí snažili porozumět na základě vnitřní souvislosti jeho díla. Do myšlení autora však zasáhly historické události, jako například Mnichov, válka a odboj, které se nezvratně podepsaly na jeho vizi člověka a svobody. K prvnímu zlomu došlo v roce 1939 v souvislosti s jeho mobilizací a vojenskou službou v Alsasku. Během plnění své vojenské povinnosti si Sartre vedl deník, na jehož základě můžeme posoudit, jak zásadní vliv měla zkušenost války na jeho filosofii. Právě tehdy si uvědomil, že je součástí kolektivu a událostí, jež nemůže ovlivnit a proti kterým autonomie vědomí nezmůže nic.⁶⁶ Jeho žití v těsné přítomnosti dalších vojáků, nejistota ohledně vývoje událostí, bezmoc oproti hrozbě války a také četba Heideggera jej přiměly opustit čistou fenomenologii a přenést se k problematice „lidské reality“, její situovanosti a tělesnosti.

Na základě Sartrový reakce na poznámku Brice Paraina můžeme pozorovat počátek geneze stanoviska později rozvedeného v *Bytí a nicotě* a rovněž

62 Tamtéž, s. 690.

63 Srov. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques, c.d., s. 549.

64 Simont, J., Sartre, c.d., s. 686–687.

65 Doubrovsky, S., Jean-Paul Sartre et le mythe de la raison dialectique, II, c.d., s. 695.

66 Sartre, J.-P., *Cahiers de la drôle de guerre*. Paris, Gallimard 2015 (1983), s. 22–23. V českém jazyce vyšlo toto dílo pod názvem: Sartre, J.-P., *Sešity z podivné války*. Přel. M. Novotný. Praha, Academia 2012.

i v *Kritice*. Parain v přítomnosti Sartra pronesl, že „pokud jsi ve válce, tak to znamená, že ji akceptuješ“, což byla teze, s níž Sartre naprosto nemohl souhlasit.⁶⁷ Nehodlal totiž připustit, že *být* součástí válečné doby znamená aktivně se podílet na vývoji válečných událostí. Válku chápal jako „tíhu historie, v níž je všechno pohlceno, nic jí nemůže uniknout“,⁶⁸ avšak usuzoval, že *být* ve válce s sebou rovněž nese požadavek zvládnutí ji po svém, a to nikoli jako součást masy, ale jako individuum. Historická doba vymezuje horizont možností, určitou situaci, v níž se člověk nachází a které musí dát nějaký smysl. S tímto stanoviskem koresponduje kapitola *Bytí a nicoty* nazvaná „Mít, dělat a být“,⁶⁹ kde se z vědomí pojatého jako intencionalita stal „historický jednatel“ v konkrétní situaci (válce), kterou sice vlastními silami nemůže ovlivnit, avšak může se rozhodnout, jak se v ní zachová (kolaborovat, či ne?). Za toto své rozhodnutí pak nese totální zodpovědnost.⁷⁰ K přítomnosti druhé osoby, historicitě a tělesnosti se Sartre vrací i v *Kritice*, kde však prakticko-inertní struktury vymezují nejenom situaci člověka a povinnosti plynoucí z jeho sociálního postavení, ale předem konfigurují také jeho *osud* (závislost dělníka na stroji, jehož manipulace mu zajistí nezbytný finanční přínos).⁷¹

Padesátá léta v Sartrově myšlení vymezila další obrat. Autor se totiž snažil prezentovat svá stanoviska v politické sféře a považoval se za „angažovaného intelektuála“. Tento jeho postoj je patrný zejména v textech vydávaných v revue *Les Temps Modernes*, kterou řídil.⁷² Od roku 1952 Sartre také hodně studoval marxismus, což v něm podnítilo již výše zmíněný záměr vypracovat filosofii dějin. Dle jeho slov se pro něj v této době filosofie stala něčím politickým.⁷³ Jeho předchozí stanovisko, že člověk je svobodný v každé situaci, vystrídal názor, že zkrátka mohou nastat i situace, v nichž člověk svobodný být nemůže, a že takové faktory, jako jsou dětství, výchova a sociální imperativy, ovlivňují naše uvědomění si svobody. K této Sartrově konverzi nesporně přispěla Simone Beauvoirová, která mu vyčítala, že jeho fenomenologické pojetí vědomí postrádá zakotvení ve světě. Beauvoirová nesouhlasila se Sartrovým stanoviskem z *Bytí a nicoty*, podle kterého je člověk svobodný v každé

67 Tamtéž, s. 61.

68 Tamtéž, s. 66.

69 Sartre, J.-P., *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 477–601.

70 Tamtéž, s. 599.

71 Srov. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: *Théorie des ensembles pratiques*, c.d., s. 291.

72 O okolnostech ukončení této známé francouzské revue jsme informovali příspěvkem „Konec Les Temps Modernes“. Viz Kiššová, M., Konec „Les Temps Modernes“. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 1, s. 154–157.

73 Srov. Beauvoir, S. de, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, s. 248–249. V českém překladu vyšlo pod názvem: Beauvoir, S. de, *Rozhovor s Jean-Paulem Sartrem*. Přel. A. Dvořáčková. Olomouc, Votobia 1996.

situaci. Namítala: jakou svobodu má žena uzavřená v harému?⁷⁴ Beauvoirová upozorovala na nedostatek sociální a ekonomické dimenze Sartrových úvah, které považovala za individualistické a idealistické.⁷⁵ Sartre tyto její výtky reflektoval v plné míře až v *Kritice*, kde podal komplexnější popis historických a sociálních fenoménů. Vlivem Beauvoirové tak jeho náhled na dějiny a historickou situaci prošel adaptací a byl ukotven do historického rámce. To mimochodem nakonec připustil i sám Sartre, když napsal, že „*Kritika* podává přesnější popis společnosti, ale nebyla by možná bez *Bytí a nicoty*“.⁷⁶

Sartre v *Kritice* neshromažďuje fakta tak, jak by to dělal historik, ale usiluje o srozumitelnost historie a porozumění historické situaci, potažmo jejího vlivu na subjektivitu. Oproti *Bytí a nicotě* *Kritika* nenahliží na dějiny jako na situaci, v níž se realizuje projekt bytí pro-sebe, ale snaží se vysvětlit pohyb dějin jako takových.

Morální implikace

Současně s prvotními tezemi o odcizování vědomí v Egu se na pozadí Sartrovy filosofie začal vynořovat morální problém. Sartre si tohoto morálního vyústění byl vědom, když poznamenal, že „esenciální funkce Ega není ani tak teoretická, jako spíše praktická“.⁷⁷ V textu *Kritiky* však konkrétní morální implikace prozatím nerozváděl, neboť v jeho zájmu bylo především podat vlastní definici vědomí, a vymezit se tak oproti předchozím, dle Sartra mylným koncepcím formulovaným v dějinách filosofie. Naznačený „praktický“ směr však spočíval v tom, že vědomí jako původní prožitek světa mělo *odolávat* pokušení uchýlit se ke svému Egu.

V *Bytí a nicotě* pak Sartre rozvedl další neupřímné „metody“, kterými se vědomí snaží maskovat svou neopodstatněnost, a zároveň nastínil východisko spočívající v takzvané „radikální konverzi“ k autentickému postoji. Tento termín však dále nerozvedl.⁷⁸ Vzhledem k tomu, že osvobození vědomí z ne-

74 Beauvoirová píše: „Následující dny jsme diskutovali o jistých problémech a zejména o vztahu mezi situací a svobodou. Tvrdila jsem, že z hlediska svobody, tak jak ji definoval Sartre – nikoli stoická rezignace, ale aktivní přesahování daného – situace nejsou rovnocenné: jakou možnost překonání situace má žena zavřená v harému? I v tomto uvěznění existují různé způsoby, jak ho žít, řekl mi Sartre. Stála jsem si za svým a ustoupila jsem mu jen napůl. Ve skutečnosti jsem měla pravdu. Abych však obhájila svou pozici, musela jsem opustit terén individualistické, tedy idealistické morálky, ke které jsme se hlásili.“ Beauvoir, S. de, *La force de l'âge*. Paris, Gallimard 2008 (1963), s. 563–564.

75 Srov. Beauvoir, S. de, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, c.d., s. 498.

76 Beauvoir, S. de, *Cérémonie aux adieux. Suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*. Paris, Gallimard 2008 (1981), s. 594.

77 Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, c.d., s. 128.

78 Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 453.

upřímných postojů už nepředstavovalo ontologický, ale morální problém, Sartre v poslední kapitole *Bytí a nicoty* přislíbil čtenářům další dílo komplexně soustředěné na morálku.⁷⁹ Třebaže pak v průběhu svého života žádné ucelené dílo na toto téma už nepublikoval,⁸⁰ valorizace autenticity před neupřímnými postoji poskytla základní morální orientaci: člověk má upustit od hodnot ustanovených druhými nebo od historie, má si připustit nahodilost vlastního bytí, nehledat své ospravedlnění skrze externí funkce, ale sám udělit hodnotu vlastnímu životu, a projevit se tak jako autentická existence. To ostatně potvrzují i *Sešity o morálce*, kde Sartre navrhuje řešení v tzv. „čistě“ nebo „očisťující“ reflexi, skrze níž vědomí může upustit od neupřímnosti a „konvertovat“ k autentickému postoji. Autenticitu Sartre v *Sešitech* popisuje jako proces a nedosažitelnou hodnotu, neustálé dotazování, jehož účelem je být v souladu se sebou samým.⁸¹

Jestliže však Sartre z nejrůznějších důvodů formulaci teorie morálky nakonec vždy odložil, Beauvoirová byla důslednější a chopila se iniciativy ve své práci *Pour une morale de l'ambiguïté (Morálka dvojznačnosti)*.⁸² Ve své reflexi vyšla z „paradoxu lidské podmínky“, této „fundamentální dvojakosti“, kterou vyjevilo *Bytí a nicota*, totiž že člověk existuje současně jako subjektivita a jako objekt pro druhého. Beauvoirová však tuto „fundamentální dvojakost“ rozpracovala a obohatila o své vlastní filosofické stanovisko, ve kterém je existence druhého pojatá jako východisko morálky a jako nezbytná součást porozumění a ospravedlnění vlastní subjektivity bytí pro-sebe.⁸³ Beauvoirová spatřuje podstatu morálního problému v nevyhnutelném kontaktu jed-

79 Morální implikace své ontologické teorie Sartre krátce načrtl v poslední kapitole *Bytí a nicoty*, nazvané „Morální perspektivy“. In: Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, c.d., s. 673–676.

80 Sartre se na formulaci teorie morálky soustředil v letech 1947 a 1948. Jeho zápisky o morálce však zůstaly nedokončené. Vyšly až po jeho smrti pod názvem *Cahiers pour une morale (Sešity o morálce)*. Paris, Gallimard 1983.

81 Srov. tamtéž, s. 494–495.

82 Beauvoir, S. de, *Pour une morale de l'ambiguïté. Suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Paris, Gallimard 2003 (1947). V této souvislosti se mj. jasně projevilo, že kromě toho, že Beauvoirová měla na Sartra velký vliv, mu současně byla i inspirací. Sartre nikdy nevydal nic, co by Beauvoirová nečetla. Pokud pak jde o autenticitu, které Sartre udělovat tu nejvyšší hodnotu, byla to možná osoba samotné Beauvoirové, co ho k této myšlence inspirovalo. Na její adresu řekl: Myslím, že Castor [přezdívka Beauvoirové – M.K.] je osoba, jejíž spontaneita je nejméně připoutaná ke všemu, co by mohlo být odcizení, touha ukázat se, zachovat. Zkrátka spontaneita, která jde směrem k druhému, protože je svobodná se sebou samou. Když si dělá starosti o sebe, tak vůbec nejde o narcismus, ale spíše o citlivost, která je ohromená tím, že má ego, a která si říká: „Skutečně, jsem subjektivní, také existuji, ale co to znamená? Její *Mémoires* [paměti Beauvoirové – M.K.], které ji zaměstnávají už sedmým rokem, jsou tak trochu způsobem, jak obnovit citlivost, která se vztahuje k druhému, bez jakékoli okliky a či tajemství. Říkám Vám, ona je tou nejpřesnější citlivostí...“ Citováno dle: Jeanson, F., *Sartre dans sa vie*. Paris, Éditions du Seuil 1974, s. 237.

83 Srov. Jeanson, F., *Sartre dans sa vie*, c.d., s. 91.

notlivců, kteří se při následování svých vlastních cílů setkávají s „projekty“ druhých.

V *Kritice* Sartre čtenáře upozorňuje, že touto publikací nemá v úmyslu přispět k plánovanému projektu morální teorie. Důležitou poznámkou však dává na vědomí, jakým směrem by se morálka s ohledem na dějinný kontext měla ubírat: staví totiž do opozice dva termíny, jež je podle něj nutno radikálně odlišit, a sice hodnotu a požadavek. Zatímco požadavek vyvěrá z prakticko-inertního pole a má normativní charakter, neboť neukládá „prefabrickovanou“ budoucnost, hodnota souvisí přímo se svobodnou *praxis*. Aby se však mohla *praxis* projevit a klást svobodně své hodnoty, je třeba přistoupit k „likvidaci těchto struktur“.⁸⁴ *Kritika* mimo jiné dokazuje, že k rozpracování daného směru morálky Sartre ještě nemá dost podkladů. Pro její formulaci a uvedení do souvislosti s dějinami by bylo třeba nejen pochopit dějiny jako celek, ale i odcizování, ke kterému v nich dochází. Pokud je však tento projekt kvůli svému gigantickému objemu nerealizovatelný, nabízí se jiné řešení, totiž studovat dopad konkrétních historických a sociálních struktur na subjektivitu. To je rovněž cíl, který si Sartre vytyčil ve svém posledním velkém díle, *Rodinném idiotovi*.

Gustav Flaubert jako příklad totálního odcizení

V naší analýze odcizování vědomí nyní přistoupíme k Sartrovu poslednímu velkému dílu, *Rodinný idiot*, tedy k rozsáhlé a důkladné biografii Gustava Flauberta. Na „Flaubertovi“, jak Sartre svůj spis nazýval, pracoval 10 let, čítá zhruba 3 tisíce stránek, které navíc kvůli slepotě, jež Sartra v pozdějším věku postihla, zůstaly nedokončené. Sartre byl postavou Gustava Flauberta určitým způsobem fascinován. V jednom rozhovoru přiznal: „Flaubert pro mě představuje přesný opak mého vnímání literatury: totální neangažovanost a hledání formálního ideálu, které mi vůbec není vlastní (...). Flaubert mě začal fascinovat právě proto, že jsem v něm ze všech úhlů pohledu viděl pravý opak sebe sama. Říkal jsem si: Jak je takový člověk vůbec možný?“⁸⁵ Sartre se snaží pochopit, jak se i přes nepodařené dětství charakterizované nedostatkem lásky a důvěry, přes obtíže provázející jeho snahu naučit se řádně číst Flaubert nakonec stal velkým spisovatelem 19. století.

Sartre studoval nejprve Flaubertovo dětství. Flaubert byl synem známého bohatého chirurga a frustrující ledové matky. Narodil se jako druhý syn, což sociálně implikovalo, že se nestane skutečným nástupcem svého otce – tato

84 Srov. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques, c.d., s. 302.

85 Sartre, J.-P., *Sur moi-même* (1970). In: týž, *Situations*. Tome IX: Melanges. Paris, Gallimard 1972, s. 117.

funkce byla již rezervovaná jeho staršímu bratrovi. On měl zkrátka jen *být* pokračovatelem rodu Flaubertů, který mu předurčil podstatu a předepsal mu osud v podobě požadavku okamžité integrace do zajetých kolejí a zachování rodinné tradice. Flaubert se tak setkal s tím, co *Bytí a nicota* vysvětlila jako ontologicky nemožné: měl *a priori* nějaké bytí. Sartre tuto skutečnost vysvětluje tak, že „byl objektem ještě před tím, než byl subjektem, a byl univerzálním předtím, než byl singulárním“.⁸⁶ Flaubert byl, řečeno jinými slovy, od dětství nucen přijmout pohled druhé osoby na své vlastní tělo a udržovat se sebou samým externí vztah, neboť k sobě přicházel skrze mediaci druhého.⁸⁷

Zde se již zcela jasně ozřejmuje, že po napsání *Kritiky* Sartrův pohled na Ego prošel zcela zásadní proměnou, neboť Ego se nyní prezentuje jako kategorický imperativ přicházející ze sociální sféry, v tomto případě od Flaubertových rodičů, kteří svému synovi připravili osud ve formě utvořeného Já. Aby se zavděčil svým rodičům, Flaubert od dětství usiloval o splnutí se svým Já, které mu ukládali, a přál si existovat jako nepodmíněné absolutno pro sebe sama i pro druhé. Vědomí malého Flauberta však nevědělo, co si s tímto Já má počít: „ztrácí se, bloudí v nějakém jednání, které v něm podněcuje Já, jímž je on sám, ale nemůže být tím Egem, které v něm dospělí vyvolávají a kterému z principu uniká: čin pro něj znamená velké neznámo a probouzí v něm úzkost, Flaubertovi se všechno vzdaluje, on totiž nedělá nic jiného, než to, že se snaží ze všech sil přiblížit k cíli, který pro něj byl stanoven“.⁸⁸ I když se však Flaubert sebevíc snažil stát se tím Já, které mu druzí ukládali, k tomuto cíli nikdy nedošel. Sartre studiem jeho života demonstruje, že než by si Flaubert připustil svou svobodu, která mu bránila sloučit se s ukládanou funkcí, raději si vybíral kontemplaci, snění a pasivitu. Podle Sartra se Flaubert nakonec projektoval do hrdinů svých románů, aby tak unikl distinkci mezi svým vlastním svobodným vědomím a tím, kým se měl stát. Podle Sartra „Flaubert píše zevnitř svých románových postav, přičemž vždy mluví určitým způsobem o sobě“.⁸⁹

Gustav Flaubert v tomto ohledu tedy posléze znázorňuje všechny stupně odcizení, které Sartre ve své filosofii charakterizoval. Jedná se za prvé o odcizení vědomí v Egu jakožto v určité reprezentaci sebe sama, za druhé o odcizení ve svém bytí pro-druhé a za třetí o odcizení v prakticko-inertních strukturách, které v tomto případě ilustruje výchova rodiny Flaubertových. V souvislosti s tím, co jsme řekli o Sartrově morální teorii, jež spočívala v upuštění od neupřímných postojů a v konverzi k autenticitě, Flaubert před-

86 Sartre, J.-P., *L'Idiot de la famille*, c.d., s. 476.

87 Srov. tamtéž, s. 765.

88 Tamtéž, s. 50.

89 Sartre, J.-P., *Sur moi-même*, c.d., s. 117.

stavuje příklad nemorálního jednání *par excellence*. Nepodařilo se mu totiž pozvednout svou existenci z nástrah bytí.

Závěr

Od pojetí vědomí jako intencionality přes inkarnace vědomí ve světě až k jeho sociálnímu a historickému ukotvení klade Sartrova filosofie důraz na skutečnost, že vědomí je spontaneita a nepodléhá mechanistickému řádu. V našem textu jsme se snažili ukázat, že koherentní četba *Transcendence Ega, Bytí a nicoty, Kritiky a Rodinného idiota* je možná ve třech úrovních. Za první, identifikace vědomí s Egem se vyvíjí v identifikaci s rolí pro druhé a završuje se ve ztotožnění se s rolí pro skupinu. Za druhé, každá snaha vědomí o splynutí s jakoukoliv reprezentací sebe sama představuje morální poklesek. Touto reprezentací je nejprve Ego, poté bytí pro-druhé a nakonec Alter Ego. Za třetí jediný morální přístup dle Sartra spočívá v přijetí své nekompletnosti a faktu, že se člověk nikdy nemůže redukovat na žádné bytí a musí neustále přetvářet to, čím by si přál být, jak ho vidí druzí, případně co od něj vyžaduje společnost.

Zmiňujeme-li se o „kontinuitě“ v Sartrově myšlení, nemyslíme tím, že by každé z jeho děl přímo navazovalo na dílo dřívější. Kontinuita se totiž neobejde bez testování předchozích tezí a bez opouštění zastaralých konceptů kvůli novým solidnějším argumentům. Proto Philippe Cabestan namísto návaznosti Sartrových děl hovoří spíše o jejich „dialektické jednotě“, ⁹⁰ která se vyjevuje napříč celou Sartrovou tvorbou. Tato jednota spočívá v důrazu na lidskou *praxis* a pojetí vědomí jako transcendence. ⁹¹

90 Cabestan, Ph., *La philosophie de Sartre. Repères*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019, s. 23.

91 Sartrovo pojetí vědomí a jeho morálních implikací představuje téma naší disertační práce, kterou sepisujeme ve formě cotutelle na Univerzitě Pardubice a l'Université Paris 8 pod vedením profesora Petra Horáka a profesora Charlese Ramonda.