

Horák, Petr

Problém svobody u ranného Sartra jako problém modernity (a její ontologické zdůvodnění)

In: Horák, Petr; Holzbachová, Ivana; Krob, Josef. *Tři studie o francouzské filosofii*. 1. vyd. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 1997, pp. 30-74

ISBN 8021015071

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/127747>

Access Date: 18. 02. 2024

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk

University provides access to digitized documents strictly for

personal use, unless otherwise specified.

MUNI
ARTS

Masarykova univerzita
Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts,
Masaryk University

digilib.phil.muni.cz

Problém svobody u ranného Sartra jako problém modernity (a její ontologické zdůvodnění)

V následujícím příspěvku, který představuje dílčí podíl z rozsáhlejší studie o francouzském myšlení posledních padesáti let, tedy druhé poloviny právě se dovršujícího XX. století, budeme postupovat ve dvou, nestejně rozsáhlých, avšak na sebe navazujících krocích. Nejprve si v první části našeho prvního kroku všimneme vztahu Sartre — Descartes pokud jde o problém svobody jako rozhodujícího paradigmatu pro to, co můžeme nazvat evropskou *modernitou* jak v myšlení tak ve společnosti. Tato otázka je ovšem nerozlučně spojena s otázkou Sartrova pojetí *cogito*, tedy se Sartrovou ontologií. Zmíníme se proto o ní, v druhé části ještě v tomto prvním kroku našeho příspěvku. V druhém kroku se naopak pokusíme naznačit alespoň přibližně dobový francouzský intelektuální kontext, v němž a zčásti proti němuž vzniklo. Náš druhý krok tedy bude představovat pokus o jakési historické zasazení a vymezení Sartrova pojetí svobody. Jeho součástí bude následující třetí a pro tuto dílčí studii poslední část, v níž se pokusíme nikoli v plné šíři postihnout, nýbrž jen zmínit onu proměnu celkového paradigmatu francouzského myšlení (od filosofie *dějinného subjektu*, k *individu v dějinách*, od *historického diskursu v jeho jedinečnosti* k *pluralitě rovnocenných diskursů*), která ve Francii a konečně i jinde odsunula Sartrovo pojetí svobody, jak je chápal v době těsně po ukončení druhé světové války a s ním spojené pojetí subjektu, nejprve do pozadí a téměř — jako celou Sartrovu filosofii — do zvláštního světla jakoby úmyslného neporozumění době v níž vznikla, z něhož se začíná vymaňovat velice pozvolna teprve až zase nyní. Cílem přitom je pouze připomenout některé skutečnosti a souvislosti, jež dnes již nejsou možná dostatečně zřejmé nebo které se ztrácejí pod příliš snadnými odsudky z posice onoho zdánlivě „lepšího vědění“, k jakému jakoby opravňovala skutečnost historického odstupu, to je pouhého

odstupu v čase, jež však nikterak sama o sobě nezakládá žádný nárok na to, abychom se mohli domnívat, že jsme chytřejší nebo poučenější než byli ti, jejichž chybám se dnes dívíme.

Francouzský filosof a spisovatel Jean-Paul Sartre (1905–1980) patří ovšem zcela nepochybně právě mezi ony osobnosti, jejichž chybám se dnes dívíme a jejichž politických naivit se snad upřímně, snad jen farizejsky děsíme. Biografii životní a intelektuální tohoto původně středoškolského profesora filosofie, později vůdčí osobnosti francouzského existencialistického hnutí po II. světové válce, intelektuála angažovaného až do konce svého života v mnoha veřejných záležitostech, jež považoval za své, spisovatele, poctěného udělením Nobelovy ceny za literaturu, kterou odmítl převzít (1965), v této souvislosti vědomě pomíjíme. Nepovažujeme dokonce ani za nutné se k ní vracet v druhé části našeho textu. Zde, jako vstup k našemu prvému bodu, jen připomínáme, že Sartre formuloval svoje pojetí svobody v okamžiku, kdy se nacházel pravděpodobně na vrcholu své filosofie. Jestliže jsme v titulu našeho příspěvku uvedli, že v něm chceme pojednat o problému svobody u *ranného* Sartra, budiž hned vysvětleno, že určení *ranný* je míněno životopisně a nikoli snad ve smyslu Sartrovy intelektuální biografie. Sartrovi už bylo něco málo přes čtyřicet let, když formuloval explicitně svoje pojetí svobody a jeho filosofické dílo, alespoň jeho skutečně originální a významná část, bylo prakticky dovršeno (skutečnost, že po Sartrově smrti jeho adoptivní dcera uveřejnila ještě řadu Sartrových rukopisů *filosofického* obsahu, které Sartre sám nezveřejnil, protože je nepovažoval za definitivní, toto tvrzení jen podporuje), jeho románové dílo zcela a dílo divadelní (obojí zde zcela vědomě pomíjíme) z velké části rovněž. Sartre se od let 1945/46 začíná ubírat cestou na veřejnosti působícího, *angažovaného* intelektuála, tedy cestou, která ho fatálně odvedla od fenomenologických výzkumů, jimž se věnoval od třicátých let. Napsal sice na této cestě ještě velmi mnoho různých hodnotných a zajímavých spisů (mezi ně patří jeho rozsáhlá flaubertovská biografie stejně jako pokus o vyrovnání se s marxismem prostřednictvím obsáhlé *kritiky dialektického rozumu*) a textů, byla to však cesta, která ho sice dovedla k postavení *mistra myslitele*,

majícího nesporný veřejný vliv, intelektuální a morální autoritu, ale rovněž k oněm sporným postojům, soudům, výrokům, jak jsme již naznačili. Této druhé, či další fázi cesty autora *Cest ke svobodě* se zde ovšem věnovat nemůžeme.

K pochopení onoho, dnes nepředstavitelného úspěchu, obdivu a vlivu, ale často rovněž velice nevybíravé kritiky, tedy pro pochopení toho všeho, co Sartra obklopovalo v bezprostředním poválečném období a ještě celých následujících dvacet let, by bylo nepochybně třeba důkladně analyzovat intelektuální a sociální kontext té doby. Ani tento oprávněný požadavek nemůže tato studie splnit. Jen se pokusíme k němu stručně vrátit v druhém oddílu této studie. Jako vstup do naší první části nám naopak postačí, uvědomíme-li si, že Sartrovo pojetí svobody vycházelo ze dvou základních předpokladů a to z pozitivního pojetí role svobodné vůle jedince a v jeho důsledcích pak z pozitivního hodnocení modernity jako takové. Obojí velice oslovovalo v dobovém kontextu Sartrovy současníky nejen v samotné Francii.

Sartre, Descartes: modernita a svoboda

V této prvé části našeho prvního kroku, jež se do značné míry opírá o naše dva příspěvky k čtyřstému výročí narození René Descarta,¹ chceme v podstatě vyjít z trojího konstatování: a) z významu, jaký má pro Sartrovo pojetí svobody protiklad „starého“ a „moderního“; b) z pojetí vůle a svobody u Descarta jak je chápal Sartre jako jedno z východisek ke svému pojetí svobody, k němuž se podrobněji vrátíme níže a c) ze stručného konstatování hodnoty

¹Petr Horák, *Descartes, Comenius et Heidegger: deux perspectives de la modernité*. Předneseno na konferenci uspořádané v Paříži ve dnech 30. 8.–3. 9. 1996 k 400. výročí narození René Descarta pod názvem „L'esprit cartésien“. Petr Horák, *Descartes et Sartre ou la liberté de l'homme moderne*. Předneseno na konferenci uspořádané v Praze ve dnech 24.–25. září 1996 k 400. výročí narození René Descarta pod názvem „Filosofické dílo René Descarta“.

dědictví takového pojetí svobody, k němuž otevřel René Descartes cestu, tváří v tvář kritice, jemuž je nejčastěji vystaveno.

„Staré“ a „moderní“

V souvislosti s významem jaký měl pro Sartrovo pojetí svobody protiklad „starého“ a „nového“ ve vztahu k René Descartovi, bych zde nejprve rád připomenul, že u příležitosti třístého výročí zveřejnění Descartovy Rozpravy o metodě tiskem, tedy v roce 1937, Georges Friedmann, později zámý spíše jako sociolog, jako jeden z autorů sborníku, který k tomuto výročí v Paříži vyšel,² považoval za vhodné označit René Descarta za „knížete Moderní doby“.³ Sartrovi bylo v době tohoto výročí něco málo přes třicet let, krátce předtím objevil prostřednictvím Raymonda Arona Husserlovu fenomenologii.⁴ Sartre ji přivítal jako to co dlouho hledal, jako osvobozující vykročení z mezí tehdejší francouzské akademické filosofie, zastoupené takovými filozofy, jakými byli např. Brunschvicg a Lalande, do jisté míry i Bergson, přivítal ji jako projev filosofie moderní doby, oné doby, kterou charakterisuje rovněž moderní literatura a umění, především film. Titul, či spíše titulatura, kterou Georges Friedmann zvolil k označení René Descarta připomíná konečně název jednoho pověstného filmu Charlie Chaplina, znázorňujícího svérázně protikladnost moderní doby. Jean-Paul Sartre tento titul převzal bezprostředně po druhé světové válce jako titul pro svou známou revui, *Les Temps modernes*, jež si zachovala dodnes svoje místo mezi prestižními časopisy francouzské inteligence. Učinil tak jak proto, že si dobře uvědomoval onu dvojznačnost, jakou v sobě název moderní doba obsahuje.

²Kolektiv, *Descartes*, Paris, Editions Rieder, s.d. Považujeme za vhodné při této příležitosti připomenout, že jedním z autorů tohoto sborníku byl rovněž tehdejší prezident ČSR, Eduard Beneš.

³*Descartes*, c. d., s. 13–17.

⁴Tento údaj ze Sartrovy intelektuální biografie dosvědčují vzpomínky jak Raymonda Arona, tak Simony de Beauvoirové, k nimž se vrátíme níže.

Titul Sartrovy revue⁵ představuje mnohem víc než jen pouhý časový sled v kontinuálním proudu času; označuje ve skutečnosti hlubokou a radikální změnu bytí této „Moderní doby“ v protikladu k bytí „Staré doby“. Vyjadřuje stejně tak radikální zlom v diskursu a v epistémě určitého okamžiku historie, jak to dobře ukázal svého času Michel Foucault,⁶ jako vyjadřuje stále rostoucí složitost totality vztahů, které lidé navazují mezi sebou navzájem a mezi sebou a světem. Pod tímto termínem je nepochybně třeba chápat svět v jeho dvojí podobě, jako světa přirozeného a světa umělého, jak je neustále vytvářen a přetvářen lidmi, kteří jednájí vedeni popudem skutečných nebo fiktivních potřeb, přičemž k tomu využívají svou skutečně či zdánlivě nevyčerpatelnou schopnost utvářet si stále účinnější, stále více racionální, stále dokonalejší nástroje.

Počátky této „Moderní doby“, jakkoli složité a protikladné zároveň v prostředcích, jež ji jsou vlastní a jakkoli protichůdné a dvojznačné v rozmanitých a četných důsledcích, které vykazuje, jsou jistě naprosto oprávněně hledány v intelektuálním pohybu evropského 17. století a tedy, mezi jinými, rovněž a možná paradigmaticky především v osobě a zejména ve filosofii René Descarta.

Je to skutečně René Descartes, kdo v očích filosofů zosobňuje nejlépe onen protiklad „moderního“ a „starého“ — mezi tím, kdo je, podle George Friedmanna, kterého jsme výše citovali, „knížetem Moderní doby“ — a těmi, kdo byli jeho protivníky nebo zásadními kritiky, ať už šlo o Descartovy současníky nebo o myslitele dalších epoch. Ještě přesnější a historicky věrnější by bylo ovšem určení k němuž se přikláníme sami, které onu protikladnost a dvojznačnost Moderní doby spatřuje v myšlení samotného Descarta. Nicméně nelze popřít skutečnost, že při nejmenším pro historiky filosofie zosobňuje právě Descartes exemplárně zlom v diskursu a epistémě evropského 17. sto-

⁵Mezi zakladatele revue patřila ovšem celá řada dalších významných intelektuálů, kteří sehráli důležitou roli v literárním, uměleckém, filosofickém a vědeckém životě Francie a kteří se rozešli se Sartrem a s jeho *Temps modernes* — jako např. Camus nebo Aron velmi brzo, Merleau-Ponty později.

⁶Viz Michel Foucault, *Slova a věci (Les mots et les choses, Paris, Gallimard 1966)*.

letí, abychom použili ještě jednou Foucaultovy terminologie, tedy ve vědění této epochy a ve způsobu jeho vyjádření.

Jsmo si samozřejmě vědomi toho, že toto určení, dosti jednoznačné v pohledu filosofů a historiků filosofie, pokud jde o Descartovu osobu a myšlení jakožto privilegovaného symbolu pro radikální změnu, kterou zde zmiňujeme, není vždy takto jednoznačně sdíleno historiky 17. století. Byl to konečně sám Michel Foucault, na něhož zde záměrně stále odkazujeme, který při veškerém zdůrazňování významu proměny, k jaké došlo v intelektuálním obzoru 17. století, neváhal dokládat tuto změnu na stránkách své proslulé knihy *Slova a věci* jinými postavami, které nabyly symbolického významu pro 17. století díky svým výkonům na poli vědy v užším slova smyslu nebo v jiných oblastech, konstituujících vědění „Moderní doby“, aniž by se Descarta příliš často dovolával. Je rovněž pravda, že historikové většinou zmiňují, hovoří-li o radikální proměně, jakého doznal intelektuální obzor 17. století, buď o astronomech, fysicích a matematicích jako byli Kepler, Beeckman, Galilei, Huygens, Torricelli nebo o dalších vědcích a myslitelích, kteří prosluli svými výkony v dalších oblastech vědění, majících velký význam pro začátky „Moderní doby“. Zde lze namátkou uvést právníky jako byli Grotius nebo Puffendorf, předchůdcové vědecké politiky, jako byli kancléř Bacon a zakladatelé Royal Society v Anglii, či Académie française ve Francii nebo filosofy jako byli Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, John Locke, Leibniz, Pascal, kteří hluboce změnili evropský intelektuální svět, často v kritickém vztahu k Descartovi, bez ohledu na to zda se jím prostě inspirovali nebo se proti němu bouřili. Jejich jména, a další, která jsme tu více méně namátkou uvedli, bývají někdy vyzvedána spolu se jménem René Descarta, někdy více, někdy méně, jako symbol počátků „Moderní doby“, kterou je třeba chápat současně jako synonymum pro evropskou modernitu vůbec. Není asi zapotřebí na tomto místě rozvádět, co tento termín znamená. Znamená jistě více, než jenom filosofii René Descarta, Barucha Spinozy, Thomase Hobbesa nebo G. W. Leibnize a Johna Locka, víc než jen fysiku Galileo Galileiho a Issaca Newtona či teorii přirozeného a mezinárodního práva, protože znamená právě

tímto a v jeho přesahu zrod počátků moderní evropské občanské společnosti.

Stěží lze ovšem pochybovat o tom, že je to právě René Descartes, kdo počátky „Moderní doby“, počátky evropské modernity symbolisuje a konotuje snad nejvíce. Je to René Descartes, kdo je neodlučitelně spjat s bytostnými aspekty modernity, těmi aspekty, které ji ještě pro nás bezpečně vyznačují.

K těmto bytostným znakům modernity, které tedy nelze oddělit od jména René Descarta, náleží nepochybně metodická pochybnost, její předpoklad a její logické důsledky, totiž sebevidence či jistota poznávajícího já (cogito), náleží k nim Descartovo pojetí provisorní morálky a především jeho pojetí vůle a svobody. Jestliže vyzdvihneme právě tyto momenty — sebevidenci poznávajícího já, provisorní morálku, vůli a svobodu, a nikoli třeba Descartův přínos k matematice, matematisaci fyziky nebo k pochopení lomu světla, pak jen proto, že jakkoli byl tento Descartův přínos k utváření moderní vědy veliký, nepoznamenává „Moderní dobu“ tak jednoznačně jako Descartova vůle překonat vše staré, kterou vyjádřil v úvodních partiích své *Rozpravy o metodě*, jako ona vůle, jež dává jednoznačně přednost vlastním uvažování před starými autoritami. „Moderní dobu“ skutečně vyznačuje Descartův návod, jak správně vést svůj rozum k tomu, aby pomocí pochybnosti dospěl k téměř absolutní jistotě, aniž by měl zapotřebí jiné autority než jakou představuje sám pro sebe, stejně jako ji vyznačuje Descartova jistě opatrná, nicméně rozhodně vyjádřená vůle řídit se v běžném životě prozatímní morálkou, jako prostředkem, jak přežít ve své době a jak si přitom zachovat svobodu a důstojnost, což vše je nerozlučně spjato s pojetím vůle a svobody vůbec. Všechny tyto prvky Descartovy teoretické i praktické filosofie zakládají projekt i skutečnost novodobé emancipace individua — jistěže v podobách, které jsou nejčastěji velmi daleko toho, aby nás uspokojily —, stojí tedy u zrodu toho, co lze považovat za vůbec nejdůležitější známku evropské „Moderní doby“, evropské modernity. Právě proto, že tento projekt emancipace a jeho nikdy zcela nedovršeného uskutečnění je úzce spojen s Descartovým konceptem svobody a vůle, lépe řečeno, že

z něho naprosto jednoznačně vychází, stal se předmětem zájmu pro Jeana-Paula Sartra, nikoli ovšem z hlediska historicko filosofického zájmu, nýbrž z hlediska vlastní Sartrovoy filosofie, tak jak se konstitovala zhruba v desíletí jeho nejintenzivnější filosofické tvorby. Sartre tedy nestuduje Descartovo pojetí svobody a vůle jako historik filosofie, byť i vnější příčinou jeho zabývání se Descartem mohla být a také byla určitá historická příležitost si kartesiánskou filosofii připomenout, ale zabývá se jím jako filosof, kterého v určité fázi vlastního filosofického projektu zaujala určitá stránka Descartovy filosofie. Přistupuje k ní pochopitelně veden vlastní optikou — která může být vzdálená historické akribii badatele v dějinách filosofie — která však může být naopak užitečná pro přetváření a hodnocení jistého pojetí, v tomto případě pojetí vůle a svobody, ve vlastní Sartrově filosofii.

Sartrovo chápání pojetí vůle a svobody u René Descarta

Klademe-li si otázku, jak chápe Sartre pojetí svobody u René Descarta, v čem ho toto pojetí inspiruje a k čemu ho vede, musíme vyjít z toho, co vlastně Descartes sám postuloval jako samozřejmou vlastnost člověka, která je vyhrazena právě jen lidské bytosti a žádné jiné. Descartes postuluje v podstatě tvrzení, že každá myslící bytost, tj. jedině a výhradně lidská bytost, jež díky tomuto výkonu si je *vědoma sama sebe*, může dospět k jistotě o sobě samé, k vědomí toho, že *je*. Z tohoto výchozího postulátu plyne řada důsledků, v naší souvislosti, tj. v souvislosti se Sartrovou reflexí tohoto descartovského aktu *cogita*, je nejdůležitější vědomí toho, že je to právě ono sebeuvědomění se, jež jakoby konstitovalo a spouštělo akt myšlení, které je samotnou nezbytnou podmínkou *cogita*.⁷ Co z toho plyne pro Descarta

⁷Srov. Michel Kail, „La critique sartrienne du cogito“, in: Magazine littéraire, duben 1996, č. 342, s. 79. Jde právě o tento akt *vědomí*, nikoli snad o uspokojení, jež plyne z prostého faktu existence jako takové a jejích bezprostředních podob. Stotožnění lidské bytosti s tím, co prostě *je*, Sartre odmítá. Srov. k tomu Alain

samého? Zmínili jsme se již, že akt sebeuvědomění, jež je podmínkou cogita, vyvolává řadu důsledků. Descartovi samému umožnil především zdůvodnit dualismus duše a těla, zdůvodnit aktem cogita rozdíl mezi myslící, čili nehmotnou substancí a substancí rozprostraněnou, čili tělesnou nebo hmotnou. Nicméně tento akt představuje především akt *vůle*: potřebuji vůli k tomu, abych vyvolal proces pochybování, který mne dovede k tomu, že se začnu vnímat jako myslící bytost. V konečné instanci je to zřejmě *vůle*, která mě dopomáhá k tomu, abych dospěl k zřejmé jistotě, že já sám jsem ono myslící já a tedy rovněž existující já.⁸

Právě tento akt vůle jako nezbytná podmínka toho, aby se vůbec mohlo uskutečnit Descartovo cogito nás zde zajímá ve vztahu k Sartrově pojetí svobody protože je to tento akt vůle, jenž popřením toho, že by duše byla jakkoli podřízena tělu, činí z aktu myšlení akt *svobody*. Akt myšlení je takto současně aktem emancipace subjektu, aktem, který se stal v nejrůznějších podobách a reprízách podstatným znakem „Moderní doby“, její bytostnou součástí., byť by byl velmi často kritizován jak v technicitě té filosofické podoby, kterou mu dal sám Descartes, nebo v reálné rovině lidských, to je politických a společenských vztahů, jak je známe z dějin i ze současnosti.

Jean-Paul Sartre, ač kritizuje funkcionalistický a substancialistický ráz kartesiánského cogito,⁹ ač — jak dále uvidíme — odmítl jeho nejpodstatnější důsledek, totiž dualismus duše a těla — velice oceňuje afirmativní mohutnost vůle k negaci, která predeterminuje Descartovo cogito. A to do té míry, že mohl o této afirmativní mohutnosti vůle k negaci napsat v úvodu k antologii z Descartovy filosofie pod názvem *Kartesiánská svoboda*¹⁰ tato slova: „Tedy mohu cítit, když se pozoruji, že rozumové chápání není jen mechanickým výsled-

Finkielkraut, *L'Humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle*. Paris, Eds. du Seuil, 1996, s. 63.

⁸Viz René Descartes, *Rozprava o metodě i Meditace*.

⁹Srov. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*. Paris, Gallimard (1943) 1982 a M. Kail, c. d., s. 80.

¹⁰In: *Descartes, 1596–1946*, Genève–Paris, Edition des Trois Collines 1946, převzato in : Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard (1947) 1990.

kem nějakého pedagogického procesu, ale že pochází jedině z mé vůle být pozorný, jedině z mého duševního úsilí, *jedině* z mého *odmítnutí* dát se rozptýlit nebo uspěchat a konečně z celého mého ducha, za *radikálního vyloučení* všech vnějších činitelů. A to právě byla Descartova první intuice: pochopil lépe než kdokoli jiný, že sebemenší myšlenkový postup zavazuje všechno myšlení, autonomní myšlení, které se každým svým aktem klade jako plně a absolutně nezávislé¹¹.

I když Sartre vzápětí zdůrazňuje, že tato zkušenost autonomie myšlení nesouvisí pro Descarta se zkušeností produktivity,¹² že je tedy určena především k tomu, aby pravdy *poznávala* a nikoli k tomu, aby je *produkovala*, přesto vyzdvihuje, že „...Descartes nám poskytuje intelektuální zodpovědnost. (Descartes) zakouší v každém okamžiku svobodu svého myšlení tváří v tvář propojení esencí. (Descartes zakouší) rovněž svou samotu. Heidegger řekl: nikdo nemůže zemřít místo mne. Descartes však před ním vyjádřil toto: nikdo nemůže místo mne chápat. Konečně je třeba říci ano nebo ne — a sám za celý Vesmír rozhodnout o tom, co je pravda“.¹³

Je samozřejmě možné kritizovat sartrovský způsob pojmání a chápání Descartovy filosofie především *jako* předchůdce, byť nedokonalého předchůdce svého vlastního existencialistického humanismu. S odstupem více než čtyřiceti let, v němž hraje nejen roli generační posun jako takový, nýbrž neuvěřitelná proměna intelektuálního klimatu ve Francii samé a v celém kontextu evropskoamerické kultury, proměna, k níž se v dalším ještě vrátíme, je vcelku taková kritika, jak ji v poslední době formuloval např. Alain Renaut¹⁴ dobře pochopitelná a na místě. Renaut uvádí, že Sartre zdůrazňuje jako jistou slabinu Descartova pojetí svobody nemožnost autonomie v etice: Descartes uznává svobodu, jakou má subjekt ve volbě mezi zlem a omylem (člověk může jednat úmyslně špatně, ale může se také do-

¹¹Sartre, c. d., s. 62; podtrženo PH.

¹²Sartre, ibid.

¹³Sartre, c. d., s. 64.

¹⁴Srov. Alain Renaut, Sartre, le dernier philosophe. Paris, Le collège de philosophie, Grasset 1993, s. 178 an.. Autor zaujímá k Sartrovi sice kritický, nicméně sympatisující, přesto však věcný postoj, srov. c. d., s. 12, 13 an.

pustit omylu), zatím co ve své volbě mezi tím, co považuje za dobré a tím, co je pravdivé, zůstává veden rukou Boží. Nelze tedy soudit, dle Sartra, že by Descartes přiznával lidskému subjektu *skutečnou* autonomii pokud se etické volby týče.¹⁵ Nicméně Renaut nepochybuje o tom, že Sartre uznával v Descartovi filosofa autonomie myšlení a že právě tato autonomie myšlení zůstává pro Sartra pozitivním *znakem* a *symbolem* naší modernity.

Sartre tedy vyzdvihuje tuto autonomii myšlení, tento pozitivní znak a symbol modernity jako nejpodstatnější a nejcennější část Descartovy filosofie. Ponechejme stranou, do jaké míry je, či byla Sartrůva interpretace Descartovy filosofie přesná: v každém případě sloužila samotnému Sartrovi především k ilustraci vlastního filosofického východiska. Tím je nepochybně ona autonomie myšlení, jež se opírá o svobodu volby myslícího subjektu. Nejde tedy v žádném případě o výsledek jakéhosi mechanického procesu, což Sartre sám výslovně odmítá, jak jsme viděli výše v jeho charakteristice afirmativní vůle k negaci, která v jeho interpretaci predeterminuje Descartovo cogito. Sartre, ani v době, která nás v této souvislosti výhradně zajímá, tedy bezprostředně po druhé světové válce, ani nikdy později nepřijal mechanistický, či mechanisticko materialistický výklad duševní činnosti, jak o tom svědčí ještě jeho pozdní *Kritika dialektického rozumu*¹⁶ nebo — mimo jiné — rovněž jeho zásadní nesouhlas s Arthurem Koestlerem v této věci, dosvědčený např. Simonou de Beauvoir¹⁷ pro dobu, která nás zajímá zde.

¹⁵Renaut, c. d., s. 182.

¹⁶Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de méthode*), Paris, Gallimard 1967

¹⁷Viz Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*. Paris, Gallimard 1969 (1960), s. 156.

Moderní antikartesianismus jako kritika modernity: Heidegger

Bylo by jistě velmi naivní, kdybychom chtěli omezit antikartesianismus pouze na tu jeho podobu, která je spojena se jména Martina Heideggera. Pokud bychom tak přece jen učinili, znamenalo by to, že zcela velkoryse pomíjíme celou řadu myslitelů, kteří počínaje už některými současníky Descarta se s tímto filosofem kriticky vyrovnávali, mnozí ho rovnou odmítali, mnozí přijímali s většími nebo menšími výhradami atd. Descartes zůstává pro moderní (tj. počínaje novodobou až po současnou) filosofii vlastně nepřehlédnutelný a nepominutelný *zakladatel moderní subjektivity*, se všemi z toho plynoucími důsledky.

Nicméně kritika, kterou proti kartesiánskému cogito formuloval Martin Heidegger, představuje patrně nejen nejvýznamnější jak z filosofického hlediska, tak jako výraz odporu proti oné modernitě, kterou, zdá se, Descartes jakoby zakládá svým filosofickým výkonem, díky němuž Sartre považoval autora *Diskursu o metodě, Pravidel, která řídit svůj rozum, Meditací* atd. vlastně za jediného francouzského myslitele, který ho skutečně ovlivnil. Heideggerova kritika kartesiánského pojetí cogita, kartesiánského pojetí substance jako výrazu *neautentického bytí* a Heideggerovo vlastní hledání *opravdového autentického bytí* jež na tuto kritiku navazuje, představuje nepochybně nejsilnější *metafyzickou* kritiku, jež byla vůči filosofii René Descarta vznesena a současně nejostřejší filosofickou kritiku samotné modernity. Je to kritika, která je ovšem dnes až příliš dobře známa, jejíž antimodernistický důsledek byl velmi dobře rozpoznán a také dostatečně a vyčerpávajícím způsobem zdůrazněn, mezi jinými např. Jürgenem Habermasem v knize *Filosofický diskurs moderny*.¹⁸

¹⁸Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* Frankfurt/Main, Suhrkamp Vg. 1985, kap. VI.: Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger, s. 158 an.

Postačí tedy, shrneme-li ji několika slovy: Heidegger, na jednom z velmi dobře známých míst svého fundamentálního díla *Bytí a čas* kritizuje Descarta za to, že se vyhnul tomu, aby poskytl odpověď na otázku bytí, vyhnul se tomu, jak naznačuje Heidegger, aby analyzoval, co je *skutečně* důležité v myšlence substanciality, totiž *opravdový smysl bytí*.¹⁹ Descartes se měl dle Heideggera vyhnout tomu, aby uchopil *opravdový smysl bytí* — nebo v tom neuspěl — protože jako tolik jiných myslitelů před ním a po něm si nedokázal nebo nechtěl uvědomit, že samo slovo, jež označuje smysl *bytostně* postrádá (sebe)evidenci. Descartes se tedy měl i nadále domnívat a měl i nadále se snažit utvrdit v této domněnce své současné i pozdější čtenáře, že *mysl bytí* jakožto jeho *substancialita* se nám dostatečně zjevuje prostřednictvím poznání atributů bytí, z nichž byly pro Descarta, jak je dobře známo, nejdůležitější rozprostraněnost pro tělesnost a myšlení pro duši.²⁰

Tak se mohlo stát, že Descartes místo toho, aby položil skutečnou otázku, totiž tu, která se zabývá *opravdovým smyslem* bytí, tím, že se vyhnul tom, aby ji položil, mohl — alespoň v Heideggerově optice — považovat za ontologický základ, který determinuje „bytí“, atributy jeho substanciality. Měl tak zatemnit otázku po „opravdovém“ smyslu bytí (shrneme-li takto do krajnosti zjednodušené jádro Heideggerova antikartesianismu v *Bytí a času*), za ještě závažnější však Heidegger považoval skutečnost, že Descartes radikálním oddělením *poznávajícího cogito, Boha a světa* od sebe, nejen že otevřel královskou cestu jak k záměně *bytí* za jeho *jsoucna*, k záměně vedoucí ve svých důsledcích *zapomenutí* bytí, ale otevřel dveře dokořán vpádu *technicistního* myšlení do filosofie, k její proměně ve filosofii pojaté jako *technika* myšlení. A co je ještě vážnější: odvrátil takto filosofii od jejího bytostného úkolu, totiž od zkoumání *opravdového, autentického* bytí a zaměřil ji k *ovládnutí* oné *res extensa* tedy „světa“ prostřed-

¹⁹Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle/Salle, Max Niemeyer Vg., 1941, §20, s. 93. České vydání Praha, Oikumene 1996.

²⁰René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, Oeuvres philosophiques de Descartes, I.– III. Vyd.

nictvím jednostranně instrumentálního rozumu. V tomto duchu byly ostatně vedeny rozhovory Martina Heideggera s Ernestem Cassirerem v Davosu v roce 1929, k nimž se dnes, ještě s odstupem takřka plných sedmdesáti let stojí zato obrátit.

Jean-Paul Sartre ovšem shledává v Descartově pojetí cogito a substantiality něco zcela jiného než Heidegger. Descartes naznačuje Sartrovi cestu k jiné autenticitě, než jakou hledá Heidegger. Sartre sice uznává, že Heideggerova onticko-ontologická analýza *Dasein* míří k pravému bytí, ale toto pravé bytí (tj. předreflexivní bytí, předcházející všemu vědomí) pro něho nemá onen téměř posvátně mystický charakter jako mělo pro Heideggera. Vlastní Sartrův zájem směřuje k něčemu jinému: k tomu, k čemu uvolňuje cestu právě Descartovo cogito. V Sartrově výkladu Descartova cogito jako výsledku absolutně svobodného rozhodnutí podstoupit výkon (akt) myšlení a tím podstoupit ujištění se o vlastní existenci nositele cogito — myslícího subjektu, dospět k sebevidenci myslícího já, se nepochybně spojuje, jak si všimli někteří ranní komentátoři Sartrovy filosofie, s jeho pojetím *intencionality* vědomí a *existence*.²¹

²¹Viz jak např. Gilbert Varet zdůrazňuje ve své knize *L'Ontologie de Sartre*. Paris, PUF, 1948 v kapitole III. nazvané *Sartre et Heidegger*, že se v Sartrově pojetí Já spojuje radikálně kritické pojetí fenomenologické intencionality a pojetí existence, že se v něm projevují dva zdroje Sartrovy filosofie, v první řadě tedy fenomenologie a pak to, co Varet nazývá novým (filosofickým) dogmatismem — totiž existencialismus (c. d., s. 85). Je jistě zajímavé, že Varet už termínem, který zvolil k tomu, aby charakterisoval existencialismus jako „nový dogmatismus“, dal najevo jistou lítost nad tím, že Sartre jakoby považoval za nezbytné jedno ze dvou východisek své filosofické reflexe, totiž východisko, které pro něho představuje existence vedle druhého východiska, kterou je fenomenologická reflexe intencionality, zahalit do toho, co se Varetovi zdálo být dobovými a libovolnými, tedy rovněž přechodnými, snad i módními *loci communes* existencialistické problematiky. To tedy v podstatě znamená, že se Varet táže, zda Sartre opravdu potřeboval ideu existence? Vzhledem k tomu, že si sám na tuto otázku odpovídá kladně a že, jakkoli bez nadšení připouští, že v kontextu soudobého existencialismu (Varet neuvádí výslovně jaký existencialismus měl na mysli. Z dobového kontextu, s ohledem na dobu, kdy svou knihu publikoval, lze snad soudit, že mohl mít na mysli v první řadě třeba křesťanský existencialismus, jdoucí od S. Kierkegaarda přes Berdžajeva a Šestova ke Gabrielovi Marcelovi nebo existencialismus Karl Jasperse. K tomuto lze srovnat s užitkem malou, ale poučenou knihu Jeana

Wahla, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris 1950.) se Sartre mohl kriticky inspirovat pouze ideou existence, jak ji vyjádřil Martin Heidegger, nelze se divit tomu, že se Varet táže po vztahu Sartre – Heidegger a že výše zmíněný název třetí kapitoly jeho knihy tomu také odpovídá. Ještě mnohem více ovšem její obsah. Varet zde především *vyklučuje* domněnku, že by vlastním Sartrovým cílem mělo být jakési smíření Husserla s Heideggerem, tedy smíření radikální fenomenologie s radikální teorií existence. Podle Vareta všechny teze explicitně heideggerovské inspirace, které se nacházejí v Sartrově *L'Être et le Néant* a jež Sartre považoval za důležité, se setkávají se Sartrovou kritikou. Varet dokonce vyzdvihuje nejdůležitější Sartrovu kritiku Heideggera, totiž jeho kritiku toho, že Heidegger v *Bytí a Času* zpochybňuje „možnost *odstupu* vědomí, což je přece podmínka jeho svobodného angažování se ve světě“. Tato výtka má naopak představovat dle Vareta samo východiska pro „Sartrovo rehabilitování *cogito*“ (Varet, c. d., s. 85, pozn. 1.) Co má znamenat toto „rehabilitování *cogita*“, k tomu se vracíme v našem textu. Na tomto místě chceme ještě jen poznamenat, že Varet po té, kdy zdůraznil negativní podobu, jakou Sartre dal některým heideggerovským „motivům“, poznamenává na konec obsáhlé poznámky, na níž se zde odvoláváme (c. d., pozn. 1, s. 86–86), že Sartre vyčítá Heideggerovi rovněž něco jiného, než co bylo uvedeno a co překračuje rovinu ontologie, totiž to, že při redigování díla *Bytí a Čas* uvažoval o něčem jiném, než čistě o filosofii (ibid.). Tato Varetova poznámka představovala v dobovém kontextu srozumitelnou narážku na rozpaky, pociťované nad Heideggerovým ambivalentním vztahem k nacismu. V této souvislosti chceme jen připomenout, že Varet uveřejnil svou knihu v době, kdy ve Francii probíhal první velký poválečný spor o politickém angažování se Martina Heideggera. Tento spor se odehrál rovněž na stránkách Sartrových *Temps modernes* a měl se až do přelomu 80. a 90. let tohoto století opakovat ještě dvakrát. Celkem třikrát za posledních padesát let byla rozvířena ve Francii veká diskuse kolem Martina Heideggera, vždy především mezi domácími kritiky a domácími stoupenci freiburgského filosofa (diskuse málokdy překročila francouzské hranice). Kritikové Heideggera zejména tvrdili, jako Pierre Bourdieu např., autor spisu *Politická ontologie Martina Heideggera*, že jeho filosofie nebyla zcela bez vlivu na jeho politické postoje v době kolem nástupu nacismu v Německu nebo mu zazlívali, že nikdy, dokonce ani ve svém posledním interview pro týdeník *Der Spiegel*, deset let před smrtí, neprojevil sebemenší lítost nad těmito postoji (viz *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1). Naopak Heideggerovi více nebo méně bezpodmíneční stoupenci nepřipouštěli buď žádnou pochybnost ohledně Heideggerovy integrity filosofické a lidské (v poslední době Fédier, např.) nebo jen podmíněnou (k takovým náležel po válce sám Jean-Paul Sartre, v poslední době např. Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida či Frédéric de Towarnicki). François Guery, který sám publikoval nedávno knihu *Heidegger rediscuté* (Paris, Descartes et Cie 1995) charakterizuje zatím poslední velkou heideggerovskou diskusi, k níž došlo ve Francii v roce 1987 po té, kdy byla vydána kniha Victora Fariase, *Heidegger et le nazisme* (Paris, Verdier

Spojení těchto dvou prvků není zcela samozřejmé, jak by se snad mohlo na první pohled zdát. Sartre zakládá toto spojení — podobně jako Descartes — v intuitivně apriorním vědomí (nikoli v reflexivně vědomém poznání) existence jako žité intencionality. Obojí splývá nejprve nerozlišeně v *jevu*: svět se nám jeví jako série jevů, neskrývajících žádné hypotetické *bytí*, žádnou *věc o sobě*, žádnou *podstatu*: jev podstatu neskrývá, nýbrž ji odhaluje, tvrdí Sartre, „jev je podstatou“.²² Sartre tedy zavrhuje *dualismus* jevu a podstaty, stejně jako předtím zavrhl *dualismus aktu a možnosti*: jev je prostě tím, čím se jeví, použijeme-li Sartrových slov, jev „je to, co je, je tím absolutně, protože se odhaluje takový *jaký je*. Jev může být studován a popsán jako takový proto, že se *absolutně udává takovým, jakým je*“.²³ Toto první, původní, intuitivní apriorně vědomé (*předreflexivní*) postižení jevu je možné jen za předpokladu, že uznáme Sartrovo tvrzení²⁴ o tom, že jev neodkazuje k nějakému dalšímu bytí, jež by jím bylo jaksi zakryto, že jev je nesen pouze svým vlastním bytím, že podstatou jeho odhalení se našemu vnímání je jakési „jevení se“, jež, jak uvádí Sartre, nestojí v protikladu k žádnému bytí, které však klade otázku, co je vlastně to bytí onoho jevení se. Sartre považoval sám právě *tuto* otázku za vlastní východisko svého uvažování o bytí a nicotě.²⁵ Zodpovídá si ji tak, že — parafrázujeme — bytí jevu, ač je k němu koextenzivní, nezbytně uniká pouze fenomenál-

1987), jako „neúspěšný atentát“ na odkaz německého filozofa (viz François Guery, „L’attentat manqué“, in: Magazine littéraire hors-série, (mimořádné číslo) 1996, s. 96 an. Toto hodnocení obzvláště vyniká ve srovnání s míněním, které vyslovil Gerhard Seel, že zatím co Francie v posledních desetiletích „podkuřovala“ Heideggerovi a zanedbávala Sartra, v Německu naopak ve stejnou dobu budil Heidegger zájem jen čas od času vzhledem ke svým politickým postojům, zatím co Sartrovi se dostávala zvýšené odborné pozornosti. Viz Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre*. Lausanne, Editions l’Age d’homme 1995, úvod (jde o francouzský překlad z přepracovaného německého originálu, *Sartre: Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderen Berücksichtigung der Subjekt-Zeit- und Werttheorie*. Bonn, Bouvier 1971).

²²Viz Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant*. Paris, Gallimard 1984 (1943). s. 12.

²³Sartre, *ibid*.

²⁴Jde o apodiktické tvrzení, které nelze ani dokázat, ani vyvrátit.

²⁵Viz Sartre, c. d., s. 14.

nímu údělu, to jest existovat pouze potud, pokud se jeví, přesahuje tedy toto odhalení se a „zakládá znalost, kterou o něm máme“.²⁶ Ponecháme stranou Sartrovu argumentaci, proč nepovažuje svůj přístup jen za pouhou obměnu Berkeleyova proslulého *esse est percipi*,²⁷ a podívejme se, co z oné „znalosti, kterou o jevu máme“ vyvozuje. Především — ve vědomém opření se o Husserla — to, co se našemu intuitivnímu vnímání odhaluje jako poznání nějakého jevu, je skutečnost, kterou vnímá reflektující vědomí, jež tu již musí být tak říkajíc předem. Nelze si představit, že by bytí jevu mohlo předcházet bytí vědomí, které tento jev reflektuje. Sartre zde sleduje Husserla a tvrdí-li dále, že „zákonem bytí poznávajícího subjektu, je být vědomím“ a že „vědomí (...) je dimensí transfenomenálního bytí subjektu“,²⁸ pak tak činí především proto, aby tak jako Husserl, ale rovněž jako Descartes, pochopil vědomí za (pro)jev bytí.²⁹ Stejně tak zase vědomí, které nezapomínejme, je projevem bytí, nemůže existovat jen jakoby samo po sebe. Sartre, znovu ve vědomém příklonu k Husserlovi, považuje vědomí vždy za vědomí něčeho, co je *vně* něho samého. Vědomí

²⁶Sartre, c. d., s. 16.

²⁷Stejně jako ponecháváme stranou pro nezbytnou stručnost, určenou rozsahem tohoto příspěvku Sartrovu předcházející argumentaci s Husserlem a Heideggerem. Sartre v ní v podstatě vymezuje v této fázi svého uvažování svůj vztah k Husserlově eidetické redukci a k Heideggerově vymezení ontologična — viz Sartre, c. d., s. 15.

²⁸Sartre argumentuje v tom smyslu, že pokud přijmeme Berkeleyovo známé *esse est percipi* za smysluplné a redukuje-li bytí (to je ono Berkeleyovo *esse*) na „poznání, které, o něm máme“ (tedy na *percipi*), aniž bychom nějak založili bytí tohoto poznání, celá stavba se zhroutí v nicotu. *Percipere* i *percipiens*, tedy poznání (to, co je vnímáno) a poznávající (tedy vědomí) musí naopak být projevem nějakého je přesahujícího bytí – bytí poznávajícího subjektu. Viz Sartre, c. d., s. 17.

²⁹Protože toto určení vyvolávalo a stále by mnoho vyvolávat (zejména v českém intelektuálním a sociálním kontextu) jisté rozpaky, stojí za to ocitovat následující odstavec ze Sartrova *Bytí a nicoty* doslovně: „Snažme se lépe pochopit tuto dimenzi bytí. Řekli jsme, že vědomí je poznávající tak jak je a nikoli tak, jak je poznáváno. To znamená, že je správné, abychom opustili primát poznání, chceme-li založit toto poznání samo. Vědomí nepochybně může poznávat a se poznávat. Ale samo o sobě je čímsi jiným, než poznáním obráceným k sobě samému“. Viz Sartre, *ibid.*

se vztahuje vždy k něčemu vnějššímu, k něčemu, co zůstává vně (Sartův oblíbený příklad stolu, který, jsa vnímán mým vědomím, zůstává stát stále u okna, aniž by se přestěhoval *do* mého vědomí, ilustruje jistě dostatečně, co Sartre míní pod určením vědomí, jako se vztahujícímu *vně* sebe sama), podmínkou ovšem k tomu, aby si vědomí uvědomilo, že poznává nějaký objekt, je to, že se současně uvědomí jakožto poznávající vědomí. Obě dvě podmínky — intence našeho vědomí poznávat věci jako jsoucí vně jeho samého a vědomí našeho vědomí, že poznává — představují nezbytný předpoklad k tomu, abychom si uvědomili, že poznávaný předmět existuje pro mne, pro mé vědomí³⁰ a abychom v dalších krocích eventuálně vynášeli o takto poznaném — pro mé vědomí existujícím — další a další soudy. Obě dvě podmínky tedy, díky jimž si uvědomuji svoje vědomí jako vědomí poznávající, svádí k tomu, abychom svoje vědomí považovali takřka okamžitě a nezbytně za *reflektující* vědomí. Tomu se právě Sartre chce vyhnout: z vědomí o mém vědomí nelze bezprostředně vyvozovat, že je to prostě poznání o poznání, pokud nemá dojít k redukci vědomí na pouhé poznávání a pokud nechceme obnovit dualismus subjektu a objektu, jak je znám z procesu poznání. Sartre si naopak přeje založit svoje pojetí vědomí o vědomí jako *prereflexivní*, jako „bezprostřední a nikoli kognitivní vztah sebe k sobě“.³¹

Význam, jaký má prereflexivní vědomí pro Sartra může snad v prvním přiblížení³² poněkud mást, zejména pamatujeme-li si stále jeho nadšený, byť nikoli bezvýhradný obdiv vůči Descartovi. Autor věty *cogito ergo sum*, učinil přece naopak z mého vědomí jako poznávajícího vědomí, tedy z reflektujícího *cogito* onen nosný bod modernity, kterou jak jsme výše vedli, Sartre *jako takovou* — nikoli její historické

³⁰Sartre, c. d. s. 18.

³¹Sartre, c. d., s. 19.

³²„V prvním přiblížení...“ Těto formulaci budiž rozuměno výhradně v kontextu této studie, nikoli doslova. Za historicky jedno z „prvních přiblížení“ k Sartrově ontologii ve smyslu badatelsky kritického zájmu o ni lze přece považovat námi výše uvedenou práci Gilberta Vareta, které navíc předcházela práce Davida Campbella již z roku 1944 a mnohé další, mezi nimiž jistě čestné místo zaujímají *Sešity o existencialismu* od Václava Černého.

podoby — nikdy nezavrhl. Nicméně význam jaký mu Sartre přikládá se stane zcela zřejmým, přijmeme-li Sartrovo pojetí prereflexivního vědomí jako vědomí, které, řečeno Sartrovými slovy, nic neví o mém vnímání, neklade je, veškerou svou intencionalitou směřuje *vně* sebe, ke světu. Naproti tomu reflexivní vědomí — a zde vynikne ještě patrněji onen zmíněný význam, jaký má pro Sartra vědomí nereflexivní — vynáší o onom prereflexivním vědomí soudy: „v aktu reflexe“, jak píše Sartre, „vynáším soudy o reflektovaném vědomí, stydím se za ně, jsem na ně hrdý, chci je, zavrhuji je apod.“³³ Nic takového tedy ono prereflexivní vědomí nezná, je pouze „spontánním vědomím mého vnímání“, ale právě tím konstituuje moje vnímavé vědomí.³⁴ Nebo — znovu nejlépe vlastními Sartrovými slovy: „je to prereflexivní vědomí, které umožňuje reflexi“, neboli to je „prereflexivní cogito, které je podmínkou pro kartesiánské cogito“.³⁵

Všechny dosud uvedené Sartrovy kroky v určování předrereflexivního cogito vedou k dalšímu důležitému tvrzení, totiž, že předrereflexivní vědomí, jež je, jak jsme viděli, vědomím o vědomí, představuje vlastně „*jediný způsob možný existence pro vědomí o něčem*“.³⁶ Přijmeme-li toto Sartrovo určení, pak v souladu s ním musíme připustit další Sartrův krok, totiž že cokoli co naše vědomí poznává existuje *jako* vědomí, nikoli jako něco *ve* vědomí. Použijeme-li Sartrových příkladů, pak nějaká intence, radost, bolest atd. existují jen jako bezprostřední vědomí sebe samých. Sartre zde reaguje jako při jiných příležitostech³⁷ na snahu *redukovat* vědomí na poznání, na snahu pojímat

³³Sartre, c. d., s. 19.

³⁴Sartre, *ibid.*

³⁵Sartre, c. d., s. 20.

³⁶Sartre, *ibid.* (podtrženo Sartrem).

³⁷Srov tuto Sartrovu pověstnou *stať* o intencionalitě, kterou zde uvádíme v došlovném překladu. *Stať* vyšla pod názvem „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité“ (Jedna základní myšlenka Husserlovoy fenomenologie: intencionalita) v *La Nouvelle Revue Française*, leden 1939; byla převzata do knihy: J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard 1990, s. 9–13, překládáme podle tohoto vydání:

„'Hltal ji očima'. Tato věta a mnoho dalších znaků poznamenávají dostatečně iluzi, kterou sdílí realismus a idealismus, podle níž poznávat znamená tolik, co

jíst. Francouzská filosofie po sto letech akademismu stále ještě v této iluzi setr-
vává. Všichni jsme četli Brunschvicga, Lalanda a Meyersona, všichni jsme uvěřili
tomu, že Duch– Pavouk vlákal věci do své sítě, pokryl je bílou slinou a pozvolna je
pohlcoval, redukoval na svou vlastní substanci. Co je to potom nějaký stůl, skála,
dům? Určitý souhrn 'obsahů vědomí', řád těchto obsahů. Oh, ty alimentační filoso-
fie! Přesto to bylo jasné: cožpak stůl nepředstavuje aktuální obsah mé percepce,
cožpak percepce není současným stavem mého vědomí? Výživa, asimilace. Jak
říká p. Lalande, asimilace věcí idejemi, idejí mezi sebou a myslí navzájem. Mo-
hutné kostice světa jsou takhle požírány pilnými diastásemi: asimilací, unifikací,
identifikací. Marně se ti nejprostší a nejdřsnější z nás snažili nalézt něco solidněj-
šího, nějakou věc, která by nebyla jen duchem; všude se střetali jen s měkkou a
distinguovanou mlhou, totiž se sebou samými.

Husserl tvrdil neúnavně jedno proti digestivní filosofii empiriokriticizmu, no-
vokantovství, proti všemu 'psychologismu', totiž to, že není možné rozpouštět
věci ve vědomí. Tady vidíte strom, budiž. Ale vy ho vidíte tam, kde skutečně je:
na pokraji cesty, uprostřed prachu, osamělý a zkroucený vedrem, dvacet mil od
středomořského pobřeží. Nemůže vstoupit do vašeho vědomí, protože nemá stej-
nou přirozenost jako ono. Domníváte se, že tady v tom rozpoznáváte Bergsona
a první kapitolu jeho knihy *Hmota a paměť* (*Matière et Mémoire*, 1896. Stojí za
to připomenout, že Henri Bergson, 1859–1941, byl přímým současníkem Edmunda
Husserla; *moje pozn.*). Avšak Husserl není realista: nedělá z tohohle stromu na
jeho kousku popraskané země něco absolutního, jež by vstupovalo kousek po
kousku do komunikace s námi. Vědomí a svět jsou dány zároveň: svět, který svou
podstatou zůstává vně vědomí, se k němu vztahuje. Husserl totiž vidí ve vědomí
neredukovatelný fakt, který není sprostředkovatelný pomocí žádného fyzikálního
zobrazení. Snad jen představíme-li si rychlý a obskurní obrázek záblesku, roz-
prsku. Poznávat znamená 'rozevřít se k', vyrvat se z chabé gastrické intimity,
abychom letěli tam, ze sebe k tomu, co nejsme my o sobě, k tomu stromu a přece
jen mimo něj, protože uniká a protože mě odmítá a já se v něm nemohu o nic víc
ztratit než se on může rozpustit ve mně: vně jeho, vně mně. Nerozpoznáváte snad
v tomto popisu to, co jste si žádali a to, co jste tušili? Dobře víte, že ten strom
nejste vy sami, že nemůžete způsobit, aby vstoupil do vašich temných žaludků a
že poznání nemůže být, nechceme-li být nepoctiví, přirovnáváno k držení něčeho.
Vědomí je naráz vyčištěno, je jasné jako velký vítr, nic se v něm nenachází vyjma
hnutí k útěku před sebou, vyklouznutí vně sebe; kdyby jste, pokud by to bylo
vůbec možné, vstoupili 'do' nějakého vědomí, chopil by se vás vír a vyvrhl by vás
vně, k tomu stromu, do prachu, protože vědomí nemá nic 'uvnitř'; je jen vně sebe
sama a v tomto absolutním útěku, v tomto odmítání být substancí se konstituuje
jako vědomí. Představte si teď řetěz záblesků, které nás vytrhávají z nás samých,
které dokonce ani nepřipouští, aby se utvořilo jedno jediné 'samo o sobě', jež by
zůstalo v našem pozadí a které nás naopak vrhají v ně nás samých, do suchého
prachu světa, na hrubou zemi, mezi věci; představte si, že jsme takhle vyvrženi,

vědomí jako pasivního registrátora psychických (sensorických) podnětů vyvolaných nějakou vnější příčinou. Z tohoto hlediska byl Sartre — a zůstal jím — rozhodným odpůrcem sensualismu, empirismu

zanechání naší vlastní přirozenosti v hostejném, nepřátelském a vzpurném světě; takto uchopíte hluboký smysl objevu, který Husserl vyjadřuje touto pověstnou větou: 'Každé vědomí je vědomím něčeho'. To naprosto stačí k tomu, aby se skoncovalo se změkčilou filosofií imanence, která všeho dosahuje kompromisem, protoplasmickými směnami, vlašnou buněčnou chemií. Filosofie transcendence (viz Sartrův spis *La Transcendence de l'ego*. Paris 1936; *moje pozn.*) nás vrhá na velkou cestu plnou hrozeb, do ozařujícího světla. Bytí, jak říká Heidegger, je bytím ve světě. Pochopte toto 'bytí v' ve smyslu pohybu. Bytí, to je vytrysknutí do světa, to je vykročení z nicoty světa a vědomí k náhlému zablesknutí se-vědomí-ve-světě. Necht' se vědomí pokusí vzpamatovat se, koincidovat konečně se sebou samým ještě za tepla, za zavřených okenic — a znicotní se. Husserl pojmenovává právě tuto nutnost vědomí existovat jako vědomím o něčem jiném, než o sobě samém 'intencionalitou'.

Mluvil jsem nejprve o vědomí, aby mně bylo dobře rozuměno: francouzská filosofie, která nás formovala, znala téměř jen epistemologii. Pro Husserla a pro fenomenologii však vědomí, které nabýváme o věcech, se vůbec neomezuje na jejich poznání. Poznání, či čistá 'představa', je jen jednou z možných forem mého vědomí 'o' tomto stromu; mohu ho také mít rád, mohu se ho bát, mohu ho nenávidět a k tomuto překonání vědomí sebou samým, které nazýváme 'intencionalitou' dochází v bázni, nenávisti a lásce. Nenávidět druhého, to je také způsob, jak se rozevřít vůči němu, jak se náhle nalézat tváří v tvář cizinci, který nám především působí utrpení objektivní kvalitou 'nenáviditelného' a kterou, totiž tu kvalitu, také vidíme. Takže najednou ty pověstné 'subjektivní' reakce jako nenávisť, láska, bázeň, sympatie, které pluly v páchnoucím louhu Ducha, se z něj vymaňují; jsou to jen způsoby, jak objevovat svět. Jsou to věci, které se nám náhle zjevují jako nenáviděné, sympatické, hrozné, přívětivé. Tahle japonská maska má *vlastnost* být strašlivou, být nevyčerpateľnou, neredukovatelnou vlastností, jež konstituuje její přirozenost — a tedy nejde o souhrn našich subjektivních reakcí na kousek vyřezaného dřeva. Husserl vrátil věcem jejich hrůzu a půvab. Restituoval nám svět umělců a proroků: hrůzostrašný, nepřátelský, nebezpečný, s útluky milosti a lásky. Udělal místo pro nové pojednání o vášních (Sartrova narážka na Descartovo *Pojednání o vášních, Les Passions de l'âme, moje pozn.*), které by se inspirovalo touto tak jednoduchou a našimi rafinovanými duchy tak hluboce zneuznávanou pravdou, že totiž milujeme-li ženu, pak proto, že je milovány hodná. Konečně jsme se zbavili Prousta. Zbavili jsme se také 'vnitřního života'; marně bychom hledali jako Amiel, jako dítě, které si dává polibek na rameno, laskání, hýčkáni naší intimitostí, protože konec konců vše se nachází vně, vše, dokonce i my sami: vně, ve světě, mezi jinými. Nenalezneme se v já nevím jakém ústraní: nalezneme se na cestě, ve městě, uprostřed davu, jako věc mezi věcmi, jako člověk mezi lidmi.“

všeho druhu, odpůrcem každého takového pojetí, které proměňuje psychickou událost ve věc, v předmět poznání, odlišný (stejně jako jeho poznání) od vědomí. Sartre ilustruje svoje pojetí, myslím, velmi výmluvně uvádí-li, že nemůžeme odlišit rozkoš (rozkoš „o sobě“) od vědomí rozkoše, ale že naopak „vědomí rozkoše konstituuje rozkoš jako samotný způsob její existence, jako to, z čeho pozůstává a nikoli jako formu, která by se dodatečně vložila na nějakou hedonistickou látku“.³⁸ Rozkoš nemůže existovat dříve, než si ji moje vědomí uvědomí, což však dle Sartra neznámá, že bych mohl rozkoš definovat výhradně vědomím, které o ní mám: v takovém případě bych rozkoš redukoval na pouhou představu, ačkoliv ve skutečnosti jde, abychom opět parafrázovali Sartra, o konkrétní, plnou, a absolutní událost. Sartre určuje tento stav lapidární větou: „rozkoš je bytím vědomí o sobě a vědomí o sobě je zákonem bytí rozkoše“,³⁹ neboli rozkoš je, či může být jedním z mnoha možných způsobů bytí vědomí o sobě, ale je to toto vědomí, které určí její podstatu. Bez tohoto vědomí nemůže být (nemůže dojít k) vědomí rozkoše.

Předreflexivní vědomí je tedy způsobeno samo sebou, je *causa sui*, nikoli ovšem smyslu účinku a důsledku, jak upozorňuje Sartre, nýbrž ve smyslu existence ze sebe samé. Tato existence vědomí ze sebe samého však nepředstavuje nějaké vydělení se z nicoty, nýbrž představuje existenci z plnosti bytí. Toto určení je opět jeden z velmi důležitých momentů Sartrovy ontologie: vědomí se nekonstituuje z nicoty bytí, nýbrž z jeho plnosti.⁴⁰

Konstatování tohoto primátu existence ve vztahu, jímž se konstituuje vědomí z plnosti bytí, dovádí Sartra ještě ke kritice toho, co se mu jevílo jako „ontologický omyl kartesiánského racionalismu“. Zmínili jsme zcela stručně výše, že Sartre kritisoval to, co se mu jevílo jako funkcionalistický a zejména jako substancialistický ráz Descar-

³⁸Sartre, c. d., s. 21.

³⁹Sartre, c. d. Na témže místě se Sartre odvolává na Heideggera, na jeho obdobné určení pojmu „Dasein“.

⁴⁰Sartre, c. d., s. 22a pozn. 1. tamtéž: 1. „Nic není příčinou vědomí. 2. (Vědomí) je příčinou svého vlastního způsobu bytí“.

tova pojetí cogito. Nicméně ona plnost bytí, z něhož se konstituuje předreflexivní vědomí, je dle Sartra nesubstančním absolutnem. Descartův omyl měl dle Sartra spočívat v tom, že nepostřehl, že vědomí, jež se konstituuje jako totožnost jevení se a existence, není „nikterak substanční, je to čistý 'jev' v tom smyslu, že existuje jen pokud se jeví“.⁴¹

Co plyne ze všech těchto určení, která jsme se až dosud v nepochybně příliš zhutnělé zkratce pokusili shrnout? Je to především ta skutečnost, že Sartre považuje vědomí za nesubstanční, existující pouze potud, pokud něco „jeví“, projevuje, za „prázdnou“ vztahující se výhradně k objektům „vně jeho samého“. Vědomí (*percipiens*) se jeví jako vlastní bytí pro vnímání (*percipi*). Sartre soudí, že takto dospěl k ontologickému založení poznání, k tomu, co nazval „prvotním bytím, jemuž se jeví všechny ostatní jevy, k absolutnu, k němuž se vztahuje každý, jev“.⁴² Toto prvotní bytí nepředstavuje ovšem pro Sartra subjekt, nýbrž subjektivitu, samu imanenci o sobě a způsob, jakým je toto prvotní bytí uchopeno prozrazuje — jak Sartre uvádí v odvolání na Husserla — samotnou strukturu tohoto prvotního bytí.

Jak však dochází k tomu, že tato čistá subjektivita, tato imanence o sobě dokáže transcendovat sebe samu, tak aby mohla být smyslu- plně naplněna proslulá věta, že „vědomí je vědomím o něčem?“ Pouze tak, odpovídá Sartre, uvědomíme-li si, že výrok tvrdící, že vědomí je vědomím o něčem naznačuje, že vědomí musí nutně k něčemu přesa- hovat, že tudíž toto přesahování (tato transcendence) představuje jeho konstitutivní strukturu, že tedy, jak to vyjadřuje také Sartre, „vědomí se rodí neseno bytím, kterým samo není“⁴³ nebo také tak, že se jako vědomí o něčem ustavuje jako „zjevené zjevení jiného bytí, než je vědomí samo a které (ono bytí) se dává jako již existující, když

⁴¹Sartre, c. d., s. 23. Rovněž Heideggerova kritika Descartova substančního pojetí cogito, zdůrazňuje jeho nedostatečnost, jak jsme výše uvedli, ovšem v jiném smyslu, než jaký má na mysli Sartre. Sartre kritizuje Descarta, ale rovněž Husserla za to, že očekávají, že cogito odhalí pravdu podstaty, což je podle Sartra právě chyba. Viz Sartre, c. d., s. 493.

⁴²Sartre, c. d., s. 23.

⁴³Sartre, c. d., s. 28.

je vědomí zjevuje“.⁴⁴ Toto bytí, které vědomí zjevuje, jak dodává Sartre, není noumenální, ale transfenomenální bytí jeví, je to bytí, které je bytím o sobě jak pro vědomí, tak pro sebe samo.⁴⁵

Co je toto Sartrovo *bytí o sobě*, jež označuje bytí jako takové a jež představuje na první pohled tu obtíž, že pokrývá dvě oblasti, či regiony — pokud použijeme zavedeného fenomenologického termínu, kterého Sartre sám rovněž užívá— dva regiony, které jsou vlastně od sebe odděleny: region bytí předreflexního cogito a region bytí jevu? Sartre charakterisuje *bytí o sobě* v lapidárním shrnutí, jež určuje, že bytí jest, že bytí je o sobě a že bytí je to, co je. Co to znamená? Znamená to tolik, že bytí není ani nahodilé, ani pouze možné, prostě je ve své plnosti, to že je o sobě znamená tolik, že k tomu, aby bylo, nemá zapotřebí žádného vědomí, jež by si je uvědomilo, nemá zapotřebí žádné transcendence k něčemu dalšímu, než je ono samo. Toto je celý jeho smysl a jak sám Sartre připouští, nejde toto určení příliš daleko, je prozatímní.⁴⁶ Stačí však k tomu, aby v protikladu vůči němu vyniklo ono pověstné sartrovské *bytí pro sebe* jež se odhaluje výhradně vědomí jako bytí jevu. Není třeba jistě zdůrazňovat, že je to právě tento druhý smysl bytí, kterému Sartre věnoval zdaleka největší pozornost, neboť jeho dílo (nejen filosofické, nýbrž rovněž literární) se nepochybně z největší míry věnovalo analýze toho, jak se vědomí odhaluje smysl bytí jsoucího. „Popsat skutečnost v její úplnosti...“, to byl program, který si Sartre stanovil v mládí. Program, který *Bytí a nicota* filosoficky zdůvodňuje tak, „že vědomí může vždy přesáhnout jsoucí, nikoli k jeho bytí, nýbrž ke smyslu jeho bytí“ a že tento přesah, tato transcendence znamená „transcendovat ontické k ontologickému ... (neboť) smysl bytí jsoucího pokud se odhaluje vědomí, představuje jev bytí“ a naše vědomí by mělo být schopno tento jev bezprostředně uchopit.⁴⁷

⁴⁴Sartre, c. d., s. 29.

⁴⁵Sartre, c. d., s. 30–34.

⁴⁶Sartre, c. d., s. 30

⁴⁷Sartre, c. d., s. 59. *Afirmativní vůle k negaci* ... představuje nepominutelný prvek Sartrovy filosofie, protože nicotě musí předcházet znicotnění bytí (*la néantisation de l'être*), aby mohlo dojít k fakticitě bytí pro sebe. Jak uvádí Shui

Nicméně toto bezprostřední uchopení jevu bytí se děje, jak každý čtenář Sartra dobře ví, na pozadí negace (skutečné, možné, tušené). Výše jsme uvedli, jak si Sartre cenil u Descarta jeho *afirmativní vůle k negaci*. Každé bytí provází jako jeho stín ne-bytí, toto provázení, či doprovod, není však vůbec ničím samozřejmým, ač si tuto nesamozřejmost většinou ani neuvědomujeme (všimněme si, jak jsme nuceni užívat takřka na každém kroku nějakého výrazu pro negaci, pro negativitu, abychom vůbec mohli vyjádřit pozitivně bytí: všimněme si jako velmi jednoduchého příkladu části naší vlastní předchozí věty: „(...) toto provázení... *není ničím* samozřejmým atd.“). Rovněž v tomto ohledu si Sartre velmi cenil Descarta, který dokázal pojmenovat onu, citujme „(...) možnost, jež je dána lidské skutečnosti vyměšovat nicotu, která ji izoluje“, dodejme, že z celistvosti bytí. Tuto možnost pojmenoval tedy Descartes svobodou, jako to kdysi už učinili stoikové.⁴⁸ Téměř bychom byli v pokušení napsat toto slovo proložené, jak to učinil Sartre. Proč?

Z předchozího plyne dostatečně zřejmě, že *svobodou* zde Sartre myslel proces, jímž lidské vědomí *vyděluje* z nerozčleněné masy bytí o sobě celky, jež pro ně nabývají smyslu. K tomuto vydělení je tedy nutná ona negace, nikoli jako nějaká *věc* mezi mnoha jinými, jak píše Sartre, nýbrž jako — citujme — „kategoriální rubrika, jež řídí uspořádání a rozčlenění veliké masy bytí ve věci“.⁴⁹ Díky tomuto

Kitami, právě tato fakticita, umožňuje jakožto moje tělesnost vnímání, percepce; je to ona, která spojuje bytí pro sebe s bytím o sobě. Viz Shui Kitami, „Sartre et Merleau-Ponty: l'Autre entre le visible et l'invisible“, *Les Temps Modernes*, 1994, roč. 49., č. 572.

⁴⁸Sartre, *ibid.*

⁴⁹Sartre, *ibid.* Dovolujeme si takto přeložit jednu ze Sartrových vět, jimž bylo souzeno, aby se na několik desítek staly předmětem obdivu i nepochopení. Povšimněme si rovněž v této souvislosti komentáře Jeana Hyppolita (tento zasvěcený znalec a autoritativní překladatel Hegela do francouzského jazyka hluboce zapůsobil na nejednu generaci francouzských filosofů 40.–60. let): „Mezi světem a vědomím se nenachází *nic*, ale toto nic je neprůchodné, vyhlašuje nejradikálnější možné oddělení. Nejsem tímto světem o nic víc než jsem svou minulostí nebo mou jasně určenou budoucností; musím být, aniž bych jím (oním bytím, *moje pozn*) mohl kdy efektivně být, protože jako vědomí jsem jen oním *odmítáním* (proloženo

zásahu lidského vědomí do masy bytí, jež ho obklopuje a jehož je, dodejme, součástí, se v něm vynořuje člověk a jeho svět. Bytostným momentem tohoto vynoření se člověka ve světě, jak píše Sartre, je ovšem *negace*: „*člověk je oním bytím, jímž přichází na svět nicota*“⁵⁰ a činí *taksvoobodně*.

Právě zde ovšem vyvstal pro Sartra veliký problém, zda tato *svoboda* je vskutku svobodným rozhodnutím, projevem *svobodné vůle*, jak jí rozumí tradice morální filosofie, sahající v podstatě od stoiků přes křesťanství až po novodobé pojetí subjektu. *Negace*, kterou lidské vědomí vyčleňuje z nerozčleněného bytí jeho určitou část či části, již nebo jež pak vnímá jako *svůj svět* (svět v němž samo je, svět který ho obklopuje, svět *proti* němuž se eventuelně staví atd.) může být buď výsledkem existence, která je vlastně na mé vůli zcela nezávislá, která jakoby do jisté míry předcházela mému vědomí nebo je naopak projevem až mého svobodného rozhodnutí, jako sebe si uvědomujícího subjektu, jak tomu nepochybně rozuměl právě Descartes. Pro Sartra toho ranného údobí, do něhož spadá dílo *Bytí a nicota*, k němuž se zde stále odvoláváme, by bylo právě toto poslední řešení nepřijatelné. Podporovalo by kartesiánskou (ale nejen kartesiánskou) představu o *dualitě* bytí a ducha a svobodu, jakožto nezbytnou podmínku *negace*, by připisovalo jako specifický atribut podstatě lidství. Sartre tuto úměru obrací: podstata nepředchází bytí, ale naopak bytí předchází podstatě, svoboda není nějakou schopností lidského ducha, nýbrž náleží bytí jako takovému a tudíž i bytí člověka. Proto také pro Sartra lidská svoboda předchází lidské podstatě, svoboda je nerozlišitelná od bytí člověka, není rozdíl mezi bytím člověka a jeho svobodným bytím, neboli, jak píše Sartre: „(...) člověk není *napřed*, aby nabyl svobodu (teprve(*potom* (...))“⁵¹ člověk, lidská realita, je, svoboda je již obsažena v tomto je, v tomto bytí.

mnou), které zjevuje svět jako svět a mne sama jako determinovanou situaci, zjevující se v prostředí světa“. Jean Hyppolite, „La liberté chez J.-P. Sartre“, in: *Le Mercure de France*, červenec 1951, s. 397.

⁵⁰Sartre, c. d., s. 60. Jde o několik dalších Sartrových vět, kterým byla souzena velká budoucnost.

⁵¹Sartre, c. d., s. 60–64.

Akt negace, kterým se lidské vědomí vytrhuje, vyděluje z bytí, a jenž může být pojat jako projev intencionalty (Brentano, Husserl), jako metodická pochybnost (Descartes) nebo jako zprostředkování ducha (Hegel), či jako transcendence (Heidegger), je dle Sartra aktem vědomí, které si uvědomilo svou svobodu jako svoje bytí, které si uvědomilo, že lidské bytí nejprve spočívá v nitru bytí jako takovém, aby se z něho negací vytrhlo. Tento akt je tedy svobodným aktem vědomí, jež si uvědomuje svou svobodu, uvědomuje si ji ovšem jako úzkost.⁵²

Vědomí úzkosti, stav, jenž je nerozlučně spojen s uvědoměním se sebe sama, tedy s onou negací pouhého bytí jako takového, pouhého bytí o sobě, představuje natolik dobře známý motiv existenciální filosofie 19.–20. století, počínaje Sørenem Kierkegaardem, přes Martina Heideggera až k Jean-Paul Sartrovi, že není jistě zapotřebí, abychom se jím v této souvislosti více zabývali. Stojí za to ovšem připomenout, že Sartrovi poskytl vynikající příležitost k tomu, aby velice podrobně a jemně analysoval rozdíl mezi úzkostí a strachem, mezi úzkostí jako stavem, který pramení ve mně samém a strachem, který je vyvoláván pocitem ohrožení z konkrétních jsoucen, jež se nacházejí vně mne samého a která rozpoznávám.⁵³

Úzkost, vědomí úzkosti, se může jevit na první pohled jako paradoxní zprostředkování vědomí svobody, nicméně, jak píše Sartre, nelze tomu rozumět tak, že by úzkost byla důkazem naší svobody, naopak, naši svobodu ukazuje a dokazuje to, že se vůbec tážeme po svém bytí, kdežto úzkost je „jen“ stavem, v němž se nám naše svoboda jeví jako jedna z jeho *možností*, kterou si ovšem uvědomuji jako výhradně mou možnost, před jejíž naléhavostí se nemohu nijak skrýt, nijak ubránit. Objevujeme sami sebe právě ve světě, jenž je pln těchto možností, které jsou jen našimi možnostmi mezi nimiž musíme volit, ale před nimiž se nemůžeme ukrýt, objevujeme svoje bytí ve volbách mezi

⁵²Sartre, c. d., s. 64 an.

⁵³Sartre, c. d., s. 80. *Strach* z Druhého, *strach* z vlastní svobody, představují pro Sartra jeden z hlavních zdrojů antisemitismu. Viz Jean-Paul Sartre, *La question juive*, Paris Gallimard „Folio-Essais“ 1985 (1946). Cit. dle Alain Finkielkraut, c. d. s. 42, 43.

možnostmi, jež jsou našimi možnostmi, připravovanými nejrůznějšími situacemi, v nichž se prostě nacházíme, v nichž *jsme*. Úzkost, onen stav, který nám projevuje naši svobodu, formou nutnosti volby můžeme ovšem sami před sebou nikoli skrýt, nýbrž jakoby nahradit vědomím onoho sartrovsky tolik proslulého *špatného svědomí*. Nikoli v tom smyslu, že by zaplašilo, vytěsnilo úzkost z našeho vědomí, ale tak, že zaplní *prázdnotu*, kterou jak uvádí Sartre, jsem ve svém vztahu k sobě samému.⁵⁴

Sartrův román *Nevolnost* ilustruje jinými prostředky zcela jistě dostatečně výstižně ono *špatné svědomí*, jímž vědomí zaplňuje prázdnotu vyvolanou úzkostí z volby, kterou má podstoupit sice z různých možností, jež mu nabízí situace, které však vždy zůstávají *jeho* možnostmi. Otázka špatného svědomí je neodlučitelně spojena s otázkou, kterou si vědomí klade o svém bytí; v ní se nachází původ toho, že člověk objevuje sám pro sebe svou vlastní nicotu v čisté subjektivitě okamžitého cogito, jak píše Sartre. Ale také špatné svědomí se zjevuje vědomí okamžitě: vědomí bytí, které je vědomí vlastní nicoty a vědomí špatného svědomí jsou záležitostmi bezprostředního, předreflexivního cogito.⁵⁵

Uvedená určení jsou stejně tak důležitá pro ontologii ranného Sartra, jako pro jeho pojetí svobody. Do hry přirozeně vstupují další faktory: vedle všech dalších určení jež definují bytí pro sebe, např. velmi důležitá otázka časovosti, kterou necháváme zcela stranou, jsou to určení bytí-pro-druhého, jimiž se Sartre pokusil nejen vymezit problém existence druhého jako takový, ale pokusil se rovněž o fenomenologický popis těla druhého a o popis konkrétních vztahů s druhým.⁵⁶

Je nasnadě, proč byla kategorie *druhého* tak důležitá pro Sartrůvu ontologii: poznání, že lidská skutečnost vskutku *je* bytím pro sebe, přesto však nevyčerpává celou skutečnost subjektu. Uvědomuji si sebe sama jako své bytí pro mne, nicméně vedle tohoto mého bytí

⁵⁴Sartre, c. d., s. 81.

⁵⁵Viz Sartre, c. d. III. část.

⁵⁶K významu této prestižní vysoké školy jaký měla pro Sartra samého a celou jeho generaci viz níže.

pro mne se ještě může objevit — a rovněž se zpravidla zjevuje — vědomí o takovém mém Já, jež není bytím pro mne, nýbrž mým bytím pro druhého: objevuje se moje Já tak jak ho vidí nebo jak já se domnívám, že ho vidí, někdo druhý. Toto moje vědomí, že někdo vidí moje Já zcela odlišně od Já, jaké je pro mne, zprostředkovává mému vědomí na příklad pocit hanby, studu. Popisu pocitu studu věnoval Sartre jako filosof a jako spisovatel opravdu velké úsilí a bylo by jistě nošením dříví do lesa, kdybychom této skutečnosti věnovali větší pozornost, než jakou dovoluje omezený rozsah tohoto příspěvku. Nicméně je nutno zdůraznit, jak důležité místo mu připadá v sartróvském ontologickém rozboru Já, jakožto toho, co je to bytí pro sebe a Já, které jím není, které je mým Já pro druhého. Tyto Sartróvy rozborů nepředstavují pouhou subtilní hříčku obratného dialektika, či zdatného absolventa filosofie pařížské Ecole Normale Supérieure,⁵⁷ jak by nám snad mohlo připadat, nýbrž představují naopak cestu „ven“, jak z úzce vymezeného pole filosofického realismu a idealismu, tak z mezí a úskalí psychologického behaviorismu, jak uvádí Sartre sám.⁵⁸

Nejde ovšem v prvé řadě vůbec o otázky filosofické kritiky, nýbrž o pochopení toho, co je to moje Já ve vztahu k druhému a jakým se toto moje Já, jež není — jak jsme zmínili — prvořadě bytím pro sebe, postupně stává, po té, kdy dojde k uvědomění si toho, že ono Já je pro druhého, snad ještě důležitější složkou osobnosti, než Já, jež je bytím pro sebe. Nejen vědomí studu nad tím, jak jsem viděn a vnímán,⁵⁹ nýbrž rovněž pohled druhého, láska, nenávisť, touha a lhostejnost atd. vytváří z druhého v *mé* percepci jiný subjekt a ze mne v *jeho* percepci

⁵⁷Viz Sartre, c. d., s. 267 an.

⁵⁸Sartre, c. d., s. 265–267.

⁵⁹Srov. Gilles Deleuze, *Logique du sens*. Appendices II: *Michel Tournier et le monde sans autrui*. Paris, Ed. de Minuit, 1969, s. 356. G. Deleuze rozebírá román Michela Tourniera, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris, Gallimard 1967.

mne zase jiný objekt.⁶⁰ Já i Druhý navzájem podmiňujeme fungování perceptivní struktury, jejímiž jsme *oba* součástí a podmínkou.⁶¹

Sartrovy rozbor v *Bytí a Nicotě* (a ovšem rovněž v dalších dílech, ať filosofických nebo literárních) této struktury, měly nepochybně veliký vliv na celou francouzskou intelektuální scénu, nejenom na jeho filosofické současníky. Možná, že ponechaly dokonce ve stínu jeho fundamentálně ontologické rozbor bytí. Zcela určitě přispěly k tomu, že *existencialistické* převážilo nad *existenciálním*.⁶²

Vzhledem k omezenému rozsahu této studie a jejímu tématu se však musíme nyní opět obrátit k otázce svobody, přesněji řečeno, znovu se k ní vrátit. Svoboda není žádnou samostatnou podstatou, kterou bychom mohli uchopit a popsat jako takovou, svoboda není prostě nějaké bytí nýbrž je to znicotnění bytí, jež by jinak zůstávalo pouze bytím o sobě. „Člověk je svobodný nikoli proto, že je sám o sobě, nýbrž proto, že je vědomím sebe (...) Svoboda, to je právě nicota v nitru člověka a která ho nutí k tomu, aby *se sám uskutečnil*, místo toho, aby *byl* (...)“⁶³ Svoboda se projevuje v aktu, který je vždy intencionální a jehož podmínkou je rozpoznání (uvědomění si) nějakého nedostatku: Sartrovy explikace této zdánlivě podivné formulace jsou dostatečně známé a výmluvné.⁶⁴ Proto může rovněž tvrdit, že naše vědomí (cogito) nám odhaluje svobodu jako naši svobodu a jako – parfrázujeme – čistou faktickou nutnost, jako něco,

⁶⁰Deleuze, c. d., s. 358.

⁶¹Viz humornou poznámku Hanse-Georga Gadamera, in: „*L'être et le néant*“, přednáška pro *Kongres Sartre*, Frankfurt a. M., 9.–12. 7. 1987, o tom, že Martin Heidegger mu zaslal svůj výtisk Sartrovy knihy *Bytí a nicota* nedočten. Výtisk byl podle Gadamera rozřezán (a tedy Heideggerem čten) jen prvních čtyřicet stran.

⁶²Sartre, c. d., s. 495. Podtrženo J.-P.Sartrem.

⁶³„Je třeba zvrátit obecné mínění a připustit, že to není tvrdost nějaké situace nebo utrpení, jehož je příčinou, které motivují pojetí jiného stavu věcí, v němž by se všem dařilo lépe; naopak, teprve od okamžiku, kdy lze uvažovat o jiném stavu věcí, osvítili naše trápení a utrpení nové světlo a my se *rozhodeme*, že jsou nesnesitelná“. Sartre, c. d., s. 489. Znovu upozorňujeme na to, jaký důraz kladl Sartre na *aktivní* roli, jaká připadá vědomí v uvědomování si vlastní svobody: svoboda není pasivním stavem, něčím, co zvedáme ze země jako předmět, abychom se jím potěšili, nýbrž je naším *vědomím* svobody..

⁶⁴Sartre, c. d., s. 493.

co je nahodilé, ale co nemohu nezakoušet, jako něco, co poznávám prostřednictvím jejich aktů. „O moji svobodu“, tvrdí Sartre, „se neustále jedná v mém bytí; ona není nějakou přidanou kvalitou nebo *vlastností* mé přirozenosti, ona velmi přesně vzato vyplňuje mé bytí; a protože moje bytí je neustále zpochybňováno v mém bytí, musím nutně docházet k jistému chápání svobody (...)“.⁶⁵

Je svoboda pro Sartra totožná s vůlí? Nikoli, odpovídá Sartre, svoboda je základem pro dosažení cílů, které si stanovím, ale nelze ji omezovat pouze na akty vůle, neboť jsou zde ještě vášně, jejichž podkladem je rovněž svoboda (Descartes naopak, jak Sartre připomíná, odsunul vášně do oblasti, jež zkoumá fyziologie, podle Descarta náleží vášně k tělesné podstatě člověka, k jeho tělesnosti), ani ji nelze těmito psychickými procesy zcela vyčerpat.⁶⁶

Pro Sartra je nakonec podstatná totiž ta skutečnost, že svobodu určuje jako totožnou s autonomií volby. Autonomie volby zde znamená „dosahovat to, co chci“, nýbrž „determinovat sebe sama k tomu, abych si něco přál (v širokém slova smyslu) sám od sebe“.⁶⁷ Pojem autonomie volby je nutně spojen s pojmem a vědomím zodpovědnosti. Člověk je „odsouzen k tomu, aby byl svoboděn, nese celou tíhu světa na svých bedrech: zodpovídá za svět a za sebe sama, jakožto za způsob bytí“.⁶⁸ Uvedli jsme výše, že právě takto hodnotil Sartre krok, který učinil Descartes směrem k autonomii vůle a tedy k autonomii volby. Pod touto zodpovědností rozumí Sartre to nej-

⁶⁵Sartre, c. d., s. 497, 498, 507.

⁶⁶Sartre, c. d., s. 540.

⁶⁷Sartre, c. d., s. 612. Je pozoruhodné, že se tato slova nachází v III. podkapitole 1. kapitoly IV. knihy *Bytí a nicota*, překvapivě krátké rozsahem — má pouhé čtyři strany, což opravdu není mnoho, uvážíme-li, že celá kniha má 692 stran textu (v reprintovém vydání z roku 1984, které zde užíváme) — a že celá tato část je oddělena ještě téměř šedesáti stranami, jež jsou věnovány jiným problémům, od logicky na ni navazujícího závěru, který se obrací k morálním perspektivám toho, co bylo vykonáno touto knihou. Tyto morální perspektivy vyústily do rozsáhlých *Cahiers pour une morale*, které ale Sartre za svého života nevydal (vyšly až roku 1983, péčí Sartrovy adoptivní dcery, jak připomínáme výše).

⁶⁸Sartre, *ibid.* Dle Sartra člověk před touto zodpovědností utíká... Srov. k tomu A. Finkielkraut, *L'Humanité perdue*, c. d., kap. II., s. 48–49.

obyčejnější vědomí toho, že jsem „nepopíratelným autorem nějakého skutku nebo něčeho“.⁶⁹ Metafysika tedy ústí do morálky, svoboda, jakožto základní podmínka pro to, aby se pouhé bytí (bytí o sobě) proměnilo ve vědomí mého bytí, tedy v bytí pro sebe, se z ontologického problému bytí stává problémem lidské existence ve světě. Právě zde je patrně nutné hledat *vnitřní* zdroj pro Sartrův přechod z pozice politicky neangažovaného profesora filosofie a spisovatele na pozici politicky velice angažovaného intelektuála, pociťujícího, že „nese na svých bedrech tíhu celého světa“. Ale takto angažování jsme všichni, protože neseme zodpovědnost za každé rozhodnutí, které podstoupíme, byť by to bylo v té nejobyčejnější věci. Nikdo nemůže v ničem rozhodovat za Druhého: v tomto ohledu se Já a Druhý nemohou zastoupit, jakkoli jsou nerozlučně svázáni vztahem, který — jak jsme viděli — je nezbytný pro to, aby vůbec Já mohlo poznat své já pomocí toho, jak si uvědomuje, že je vnímá ten Druhý.⁷⁰ Hledá-li někdo radu u někoho jiného ač ji mohl vyhledat stejně dobře u mne, znamená to, že se už rozhodl, jakou odpověď pro svůj problém hledá. V tom spočívá jeho svoboda i jeho zodpovědnost.⁷¹

V samých počátcích Sartrova poválečného působení ve světě ve vědomě zvolené roli angažovaného intelektuála, rozpoznal tento Sartrův krok od metafysiky (ontologie) k morálce snad nejlépe Francis Jeanson. Vystihl snad také nejlépe, čím mohla uchvátit francouzskou veřejnost té doby, ale ovšem nejenom ji, Sartrova filosofie bytí a nicoty, jakmile byla transponovaná z obtížného stejnojmenného filosofického díla z roku 1943 do přístupnějšího jazyka Sartrových přednášek, divadelních, románových a publicistických textů ze dvou, tří let bezprostředně po osvobození Francie (pro její největší část k němu

⁶⁹Tuto skutečnost připomíná symbolicky další ze známých Sartrových výroků, „peklo, to jsou ti druzí“.

⁷⁰Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard 1996 (Editions Nagel 1946 pro 1. vydání této přednášky, pronesené J.-P. Sartrem v klubu Maintenant v Paříži 29. října 1945), s. 109.

⁷¹Francis Jeanson, Un quidam nommé Sartre, doslov z roku 1965 k jeho vlastní knize *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Paris, Ed. du Seuil 1965 (1. vydání 1947), s. 307 (proloženo F. Jeansonem).

došlo prakticky do konce roku 1944) a z následujících desetiletí. Sartřův koncept „vědomí v situaci“, jímž jeho autor shrnoval ve zkratce jistě nikoli nejsnáze pochopitelné filosofické určení vztahu vědomí a světa měl přímo „magický“ účinek: byla vyzvednuta role svobodného rozhodnutí subjektu proti jakémukoli determinismu a byla zároveň vyzvednuta, na pozadí této svobody, nezastupitelná role jednotlivé existence, v transcendoání jejíž nahodilosti mohla doznat právě svoboda volby, kterou jedinec podstupuje, svůj pravý význam. „Mohli jsme cítit, že existujeme a to až k nevolnosti; a mohli jsme rovněž 'existovat v našem těle', osvojovat si ho jeho překonáváním, tak jak nám o tom poskytl příklad sám Sartre tím, že napsal *Nevolnost*“.⁷² Nahodilost, jinak řečeno tělesnost nebo fakticita, tyto pojmy Sartrova jazyka (Sartre se ovšem nikdy netajil tím, že si svůj jazyk do značné míry osvojil z Husserlovy a Heideggerovy filosofie; tato skutečnost nebyla ovšem nikterak na překážku, spíše naopak) vzrušovaly, protože byly autentické, byly objektivní, každý jimi mohl vyjádřit *svou vlastní* zkušenost, každý mohl díky jim zakoušet *svou* svobodu v nahodilosti *své vlastní* tělesnosti, a tíhu *svého vlastního* svědomí *vrženého* do světa, aby si toto všechno uvědomoval prožitkem naprosto jedinečného zážitku, jakým je pro nás setkání s druhými jedinci, který nás uvědomí o tom, že naše „Já“ je tím „druhým“.⁷³ Toto vše posiluje moje vědomí o tom, že existuji a tím také moje uvědomění si mé vlastní svobody, ale uvědomuji si rovněž stud, hanbu nad sebou samým a sebenenávisť,⁷⁴ uvědomuji si, rovněž, že existuji v určité jedinečné historické situaci. Uvedli jsme tyto stavy vědomí výše, v této souvislosti je zmiňujeme jen jako další prvky Sartrova jazyka, které dle Jeansonova svědectví (a nikoli jen jeho) ve své době tolik zapůsobily. Ukázaly rovněž Sartra — a to je důležitější — jako „filosofa, jenž dalek toho, aby si budoval svůj systém, do něhož by se uzavíral před lidmi, se naopak stále více snaží, aby sám „zůstal 'ubohý' —

⁷² Jeanson, c. d., s. 309, 312, 313, 317 (proloženo autorem).

⁷³ Jeanson, c. d., s. 319, 331 an.

⁷⁴ Jeanson, c. d., s. 337.

po boku všech ubohých lidí světa“, ovšem proto, aby jako intelektuál znovu „vymýšlel člověka“, jinak by musel všechno vzdát“. ⁷⁵

Dodejme, že sama Sartrova filosofie ho takto *odsuzuje* — měl-li být důsledný — k tomu, aby ji proměnil z fenomenologického a ontologického výzkumu vědomí jako o bytí ve světě v morální filosofii, pojímanou s postupem doby čím dále více jako *morální angažování* se ve světě. Nepředstavuje to snad jakýsi *romantický postoj*, který vyhovoval určité historické situaci, přesně ve shodě s vlastní Sartrovou filosofii? Známa anglická spisovatelka a filosofka Iris Murdochová nazvala v ranných 50. letech Sartra *romantickým realistou*, ⁷⁶ který si nade vše cení individuum a který věří ve svobodnou a demokratickou společnost v tradičním liberálním slova smyslu: přesnější by snad bylo říci, že ranný Sartre měl politicky nejbližší k ideálům a k praxi francouzského demokratického radikalismu, jehož intelektuální vůdčí osobností byl v celé první polovině 20. století ve Francii filosof Alain. Jako filosof však ranný Sartre postrádal prostředky, jak tyto hodnoty filosoficky ospravedlnit, tvrdí dále Iris Murdochová. Je skutečně pravda, že tyto hodnoty potřebují oporu ve víře nebo v přírodním, či historickém determinismu? Pokud ano — a dnes, v době postmodernistického diskursu si buď pozitivně nebo negativně uvědomujeme, že historicky vzato není možný diskurs moderny, aniž by se opíral o některý z uvedených předpokladů, aniž by hledal své transcendentní zakotvení buď ve víře v Boha nebo ve víře v Přírodu (buď ve smyslu představy o jedinečnosti lidské přirozenosti nebo ve smyslu určité teleologie přírodní evoluce) nebo ve víře v Historii (ve smyslu zákonitého historického pokroku). Avšak Sartre nevěřil ani v Boha, ani v Přírodu, ani v Historii, pouze věřil v rozum, nikoli jako v prostředek k dosahování určitých, předem stanovených cílů, nýbrž jako v projev ducha — a v tom se nápadně lišil třeba od marxistů. Za nejvyšší ctnost přece uznával reflexivní sebeuvědomění: jeho rozum se proto

⁷⁵Iris Murdochová, *Sartre: Romantic Realist*. Sussex, Harvester Press/New York, (Barnes, Noble 1980, Cambridge, Bowes, Bowes Publishers Ltd. 1953 pro první vydání).

⁷⁶Iris Murdochová, c. d., s. 50, 51.

jevil jako solipsistický a romantický, protože byl vzdálen všeho působení ve sféře skutečnosti, protože se jevil jako rozum nepraktický a nevědecký, protože chtěl být a byl především filosofický rozumem. Kořen opravdového zla pro něho netkvěl ani tak v lidská bídě, v sociálním postavení, ve zlé vůli, nýbrž v nepochopitelnosti smyslu našeho lidského údělu.⁷⁷ Právě tím vším však podle Murdochové oslovil Sartre svou dobu (tj. bezprostředně poválečná léta): porozumět Sartrovi, se rovnalo autorce, která přece sama ve své literární a filosofické tvorbě usilovala o postižení morálního světa pomocí metafyziky,⁷⁸ pochopení čehosi velice důležitého z naší přítomnosti. Iris Murdochová tak vlastně potvrzuje to, co o Sartrovi napsal Francis Jeanson, byť s větším odstupem. Shrneme-li, pak Sartre, ať už jako *romantický realista* nebo jako *moralista* — obojí se ostatně vůbec nevyklučuje — představuje skutečně nepominutelnou osobnost francouzského intelektuálního života poválečných let. Zde jsme se omezili jen na jeho pojetí svobody a vše ostatní jsme ponechali stranou. Ovšem právě toto pojetí, jak se nám jeví, podmiňuje vše ostatní, alespoň v tomto období. Je nesporně důležité pro tomu, aby Sartre vůbec mohl dospět ke své představě o suverénní svrchovanosti subjektu, který si v tomto

⁷⁷A to jak ve svých románech, tak ve filosofických dílech, uveďme její velkou práci z poslední doby, *Through metaphysics to morals*. London, Penguin Books 1993.

⁷⁸Srov. Iris Murdochová, c. d., *Úvod*, s. 7: „(Sartre) je myslitel, který se plně začleňuje do tří hegelovských proudů myšlení: marxistického, existencialistického a fenomenologického. Pociťoval vliv každého z nich a každé z nich modifikoval. Užívá analytických nástrojů marxistů a sdílí s nimi naléhavou vášeň pro akci, aniž by však přijímal teologický názor na dialektiku. V nitru zůstává liberálním sociálním demokratem. Od Kierkegaarda přejímá obraz člověka jako ustrašeného osamělého bytí v dvojnásobném světě, avšak zavrhuje Kierkegaardova skrytého Boha. Užívá Husserlovy metody a terminologie, postrádá však Husserlův dogmatismus a jeho platónské aspirace. Filosoficky mají jeho pokusy definovat 'lidskou skutečnost' podobu vyčerpávajících a subtilních popisů. Tyto popisy zahrnují obraz 'vědomí' a jsou na něm závislé, v němž se spojuje husserlovský a hegelovský slovník v kombinaci s psychologickým vhledy, jež naznačil Freud. Antikartesiánský útok na dualismus ducha a těla a na zvěčnění duševních procesů kráčí ruku v ruce s kartesiánským zdůrazněním svrchovanosti jaké přísluší vědomí v určení svého vlastního významu.“

údobí představoval jako subjekt, jenž v ničím neomezené autonomii své vůle *existuje* svoje individuální bytí; je to *filosofická* představa, jež se však měla v následujících letech rychle transformovat v představu subjektu jako dějinného Subjektu naplňujícího Historii. Jedinec Sartre nemohl prožívat tuto transformaci své filosofie bytí jako moralisující komentování okamžitých projevů bytí subjektu ve světě, nýbrž angažováním sebe sama v Dějinách — ať už je představovalo cokoli. Jenže právě v tomto okamžiku zasáhla Sartra a jeho filosofii hluboká proměna intelektuálního klimatu ve Francii, kterou si paradoxně (paradoxně vzhledem k východiskům své vlastní filosofie) odmítl připustit jako věrohodný projev rovněž skutečně *nové dějinné situace*.

Situace

Sartrovo vystoupení na francouzské intelektuální scéně od druhé poloviny 30. let do začátku 50. let našeho století lze jistě chápat a vysvětlovat jako svéráznou reakci tohoto myslitele na historickou, tedy politickou a společenskou situaci Francie, Evropy a světa, s nápadným rozdílem v této reakci mezi léty 30. a 40. na jedné a přelomem 40. a 50. let na straně druhé. Z tohoto rozdílu lze pak vyvozovat určité závěry o Sartrově osobnosti a o jeho charakteru. Negativní soudy, apologetika a pokusy o vyrovnanější hledisko se střídají a ještě dlouho budou střídat v rytmu, v jakém se budou objevovat další a další útržky z archivů tohoto neklidného století⁷⁹ a dokud bude, ať už

⁷⁹Stranou našeho zájmu zůstanou tedy v této souvislosti jak úvahy o „ztroskotání“ Sartrovy filosofie (viz např. Jana Novozámská, „Ztroskotání. Jean-Paul Sartre a jeho slova“, in: Respekt 1995, č. 14, s. 17), tak prohlášení typu: „raději se mýlit se Sartrem, než mít pravdu s Aronem“, která zaznívala svého času ve Francii v souznění s protichůdnými úvahami jako: „co zůstane ze Sartra za dvacet let? Snad jen Slova...“ (k těmto a podobným výroky viz např. tyto knihy: Jean-Jacques Brochier, *Pour Sartre*, Paris, Lattès 1995; Jean-François Louette, *Jean-Paul Sartre*. Paris, Hachette 1993; týž *Silence de Sartre*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail 1995; Denis Hollier, *Politique de la prose*. Paris,

z jakýchkoli zjevných, či zastřených důvodů, osud a působení intelektuálů této doby nacházet vděčné publikum. Naším cílem zde ovšem nejsou a nemohou být žádné podrobné dějiny těchto osudů, natož pak převratné objevy v nich; chceme jen připomenout to, co se nám zdá být důležité pro pochopení úspěchu Sartrovy filosofie v této zvláštní a jistě svým způsobem jedinečné intelektuální historii. Přitom je natolik samozřejmé, že ohlas Sartra dramatika, spisovatele a publicisty razil cestu úspěchu jeho filosofie, že nepovažujeme za nutné se zde o něm vůbec zmiňovat, stejně jako musíme zcela pominout dramatické události 30. až 50. let, které jistě, ať chceme nebo nechceme, hluboce zapůsobily na francouzské intelektuály: můžeme jen mlčky předpokládat, že si je čtenář uvědomuje.

Sartrova filosofie a v ní jeho pojetí svobody — nezapomínejme, že to představuje hlavní téma této studie — zapůsobily proto tak mohutně, že vyjádřily, jak je konečně patrné z výše citovaných stanovisek F. Jeanson a I. Murdochové, filosoficky velice působivým, přístupným jazykem cosi, co nebyla schopna vyjádřit, protože se o to až na malé výjimky vůbec nezajímala, tradiční francouzské akademické filosofie. Sartre sám ve své stati o intencionalitě charakterizuje tuto filosofii jako jakousi digestivní epistemologii. Nebyl sám, kdo se kriticky stavěl v 30. letech k této tradiční akademické, intelektualistické filosofii, charakterisované jmény Brunschvicga, Meyersona, Renouviere, Lalande, Lagneaua, a z níž se poněkud vymykali — pokud jde o akademickou filosofii — snad jen Alain, Bergson a Bachelard. Vedle Sartra to byli zcela určitě přátelé nebo alespoň vrstevníci, jako Paul Nizan, Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-

Gallimard 1982; John Ireland, *Sartre un art déloyal. Théâtralité et engagement*. Paris, Ed. Jean-Michel Place 1994; Annie Cohen-Solal, *Sartre*. Paris, Gallimard 1985). Stranou musí rovněž zůstat nedávno uveřejněná kniha Karla Bartoška, *Les Avez des Archives: Paris-Prague 1948–1968*. Paris, Seuil 1996, v níž autor uvádí archivní doklad z roku 1953 o tom, že se Sartre zajímal o pražské stalinské pocesy 50. let způsobem, jenž jakoby naznačoval, že s nimi souhlasil (odpověď viz Alexandre Adler, „L'histoire à l'estomac“, in: *Le Monde*, 15. listopadu 1996, s. 1 a s. 17, a další polemiku a stanoviska v *Le Monde* z 24./25. listopadu 1996). Rovněž jsme zde nemohli přihlédnout ke knize *Pourquoi et comment Sartre a écrit „Les Mots“*, (kolektiv pod vedením Michela Contata), Paris, PUF 1996.

Ponty, Claude Lévi-Strauss, Jean Hyppolite, o něco málo mladší Albert Camus a další, kteří rovněž sdíleli tuto kritiku, byť v různé míře a podobě. Obracejí se jinam,⁸⁰ objevují Husserla, Kierkegaarda, Dostojevského, Jasperse, Heideggera, znovu objevují Hegela,⁸¹ ale také Marxe a Webera. To platí ze Sartrových generačních druhů zejména pro Raymonda Arona, pro něhož mělo poznání díla Maxe Webera za pobytu v Německu rozhodující význam pro jeho vlastní filosofii dějin a politickou filosofii. Kam bude směřovat Aronův zájem se projevilo už v jeho knize o německé sociologii z poloviny 30. let, plně pak v jeho dvou pracích, jež Aron obhajoval jako své disertace ke státnímu doktorátu (doctorat d'Etat) těsně před vypuknutím II. světové války.⁸² Aron toto svoje prvotní zaměření nikdy neopustil, jak je zřejmé z jeho dalších důležitých odborných děl, která napsal v průběhu třiceti poválečných let a která zůstávají pohříchu někdy ve stínu jeho známějších

⁸⁰K intelektuálům jako byli Bernard Groethuysen, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Gaston Berger, Lev Šestov, Nikolaj Berdajev, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Eric Weil, Simonea Weilová atd.

⁸¹Roli prostředníků zde sehráli A. Koyré a A. Kojève prostřednictvím vysokoškolské instituce nezávislé na universitě i na Ecole Normale Supérieure, totiž Vysoké školy praktických studií (Ecole Pratique des Hautes Etudes), kde postupně oba vedli hegelovský seminář, navštěvovaný řadou později dobře známých, tehdy mladých intelektuálů. Obsáhlý zápis z Kojèveova semináře pořídil Raymond Queneau, známý a úspěšný spisovatel (autor Zazie v metru a řady dalších děl), a vydal ho v roce 1947. Právě od A. Kojèvea převzal Francis Fukuyama původně hegelovskou formulaci o „konci dějin“, v nedávné době, tj. po roce 1989, skloňovanou ve všech pádech a většinou naprosto nepochopenou. A. Kojève zastoupil ve vedení zmíněného hegelovského semináře A. Koyrého, který byl povolán počátkem 30. let k universitním přednáškám do Spojených států. Koyré spojoval matematickou a filosofickou erudici (studoval ještě před I. světovou válkou u Ed. Husserla v Göttingách), podílel se spolu s E. Lévinasem na předválečné francouzském vydání Husserlových pařížských přednášek — Kartesiánských meditací — ale více je znám (a právem), jako autor pozoruhodných a autoritativních děl z dějin vzniku moderní vědy. Pro poválečnou generaci sehrál obdobnou roli prostředníka Hegelovy filosofie Jean Hyppolite, Sartrův generační současník.

⁸²Viz Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*. Paris, 1935; týž: *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris, Gallimard 1938 (1986); týž: *Essais sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Paris 1938 (Paris, Julliard 1987).

populárnějších sociologicko politologických prací. Byl to rovněž Aron, kdo vybídl svého „kamarádíčka“ Sartra (mon petit camarade Sartre), aby se začal zabývat o Husserlovu fenomenologii a o studijní pobyt v Německu.⁸³

Stěží lze rovněž docenit, jakou roli v tomto odporu vůči filosofickému akademismu, včetně jeho reálného vlivu na budoucí osudy Sartrovy filosofické generace,⁸⁴ v hledání *autentické svobody* sehrála moderní krásná literatura a film. Bylo by jistě zajímavé sledovat, co všechno v tomto ohledu znamenal pro Sartra např. William Faulkner a americký román vůbec, André Gide, do jisté míry též Franz Kafka, celé prostředí tehdejší *Nouvelle Revue Française* v čele s Jeanem Paulhanem, americký film atd.⁸⁵

⁸³Viz pozn. (18) I. části. Rovněž jeden z dalších „kamarádíčků“ Sartra a Arona z let studií na Ecole Normale Supérieure, René Maheu, o němž se často zmiňuje Simone de Beauvoir, po válce generální ředitel UNESCO, absolvoval na přelomu 30. let podobný pobyt na universitách v Kolíně nad Rýnem a v Berlíně. Dodejme pro úplnost, že ke „kamarádíčkům“ náleželi Sartre, Maheu, Aron, Merleau-Ponty, Nizan (Srov. uvedené paměti S. de Beauvoir a knihu Jeana-Françoise Sirinelliho, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. Paris, Fayard 1995, s. 45 a s. 246 např.).

⁸⁴Mocenskému vlivu (v nejširším slova smyslu) významných francouzských akademických institucí věnoval řadu prací sociolog Pierre Bourdieu; pro Sartrovu generaci mají v tomto smyslu snad největší význam práce Pascala Oryho, Jeana-Françoise Sirinelliho, Cristopha Charlea, Anny Boschettiové, Victora Karadyho, Louise Pinto, které proměnily tradiční dějiny filosofie v historicko sociologickou analýzu vzájemných vztahů intelektuálů, pedagogických institucí, které je formovaly (nejde jen o vysokoškolské instituce: důležitá jsou některá lycées, vybavená přípravnými třídami, tzv. classes préparatoires, nazývané tradičně hypokhâgne a khâgne, jež zčásti nahrazují a zčásti připravují vysokoškolské studium; důležitá je rovněž žárlivě udržovaná existence celostátních konkursů, která velice přispívala a dodnes přispívá k vědomí sounáležitosti s intelektuální elitou národa) a o prostředí, v němž působí.

⁸⁵Odkazujeme zde jak na Sartrovu korespondenci se Simonou de Beauvoir (*Letres au Castor et à quelques autres*, I. 1926–1939; II. 1940–1963. Paris, Gallimard 1983) a jeho *Zápisky z podivné války* (*Carnets de drôle de guerre*. Novembre 1939 – Mars 1940. Paris, Gallimard 1983), tak na jeho literární kritiky, které uveřejňoval v 30. a 40. letech a jež souhrnně vyšly v J.-P. Sartre, *Situations* I. Paris, Gallimard 1947 (a dalších vydání).

Pouhá zmínka jistě nemůže nahradit důkladnou analýzu, kterou by si zasluhovalo celé toto jedinečné zázemí sartrovského pojetí svobody.⁸⁶ Protože tak nemůžeme na tomto místě učinit, uvedeme jako příklad sartrovského požadavku autenticity v literatuře jeho kritiku románu Françoise Mauriaca, *Konec noci (La Fin de la Nuit)*, kterou Sartre uveřejnil v roce 1939 pod názvem *François Mauriac a svoboda (François Mauriac et la liberté)*. Už v názvu recenze se tedy objevuje pojem tolik důležitý pro Sartrovu filosofii. Recenze jednoho románu známého a uznávaného spisovatele přechází ovšem od samého začátku v kritiku vícero jeho děl a končí jeho zdrcujícím odsudkem, který považujeme za vhodné na tomto místě ocitovat: „Proč nedosáhl tento vážený a pilný autor svého cíle? Myslím, že pro hřích pýchy. Nechtěl dbát toho, čehož se ostatně dopouští většina našich autorů, že teorie relativity platí plně rovněž pro svět románu a že ve skutečném románu, stejně jako v Einsteinově světě, nemá privilegovaný pozorovatel místo, a že v systému románu neexistuje o nic víc než ve fyzikálním systému experiment, který by umožnil rozpoznat, zda se tento systém nachází v pohybu nebo v klidu. Pan Mauriac dal ovšem přednost sobě samému. Zvolil pro sebe samého vševědoucnost a všemocnost, jež náležejí Bohu. Jenže román píše člověk pro lidi. Z hlediska Boha, který proniká pouhá zdání, aniž by se dal jimi zastavit, román vůbec není, jako vůbec není umění, protože umění žije ze zdání. Bůh ovšem není umělcem: p. Mauriac rovněž ne.“⁸⁷

F. Mauriac se podle vlastních slov po dlouhá desetiletí neodvážil po této Sartrově kritice uveřejnit žádný nový román.⁸⁸ Podstatné v naší souvislosti ovšem je to, že Sartre dal ve své kritice najevo

⁸⁶Pokud jde o ideologický kontext celé epochy, přesahující svým trváním onu dobu, která nás zde bezprostředně zajímá, a přesahující rovněž jen Sartrovu osobu, odkazujeme na pozoruhodné dílo Françoise Fureta, *Minulost jedné iluze. Esej o komunistické ideji XX. století. (Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle)*. Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy 1995.

⁸⁷Jean-Paul Sartre, *Situations I. Essais critiques*. Paris, Gallimard 1947, s. 56-57.

⁸⁸Citováno dle Anny Boschettiové, *Sartre et „Les Temps Modernes“*. Paris, Ed. De Minuit 1985, s. 65.

jak své přesvědčení o potřebě autenticity, tak nesouhlas s takovým postojem spisovatele, který jako by ho stavěl „nad“ situaci, do postoje „objektivního“ popisovatele nebo posuzovatele světa. Tentýž postoj postoj zazlíval Sartre a jeho generační druhové tradiční akademické filosofii: neznamenal pro ně projev svobodné vůle a přesvědčení, nýbrž programové omezení a zaslepenost.

Konkrétní důsledky, které Sartre ze svého postoje vyvodil opět přesahují rámec naší studie a jsou ostatně dostatečně známé.⁸⁹ Sartre směřuje napříště jak svým veřejným vystoupením, tak svým dalším myšlenkovým vývojem k takovému pojetí subjektu a jeho svobody, v němž jak jsme uvedli, hraje stále důležitější roli osobní angažování se v Historii. Peripatie jeho vztahu k marxismu, ale rovněž k psychoanalýze⁹⁰ k Francouzské komunistické straně a Sovětskému svazu, k osvobozeneckému hnutí, k politice tzv. třetí cesty, k válce ve Viet-

⁸⁹Jen je pro úplnost shrneme: Sartre se vzdal profesury a vůbec akademické dráhy koncem války, kdy mu už jeho hry získávají určitý věhlas Jeho *Zápisky* a jeho korespondence ze začátku války sice ještě naznačují, že naopak uvažoval o tom, že předloží disertaci nutnou k získání státního doktorátu. Snad jí měla představovat kniha *Bytí a nicota*. Nicméně tuto představu rychle opouští. Cesta do Spojených států koncem roku 1944, kam byl pozván s dalšími francouzskými spisovateli a novináři v rámci oficiální propagační akce, mající dokumentovat americké válečné úsilí, ale především založení revue *Les Temps Modernes* v srpnu 1945 a neuvěřitelný ohlas jeho veřejné přednášky z konce téhož roku *Je existencialismus humanismem?*, ho definitivně vrhají na dráhu angažovaného intelektuála, který si rychle získal postavení doslova veřejného činitele. Nastává slavné období existencialistického hnutí, které přesáhlo osobu samotného Sartra a Simony de Beauvoir (viz S. de Beauvoir, *La force des choses*, I., Paris, Gallimard 1963, s. 60–61. Užitečný pro toto období Sartrova života, ale pochopitelně nikoli jen pro ně, je rovněž Sartrův životopis z pera Annie Cohen-Solalové, *Sartre*. Paris, Gallimard 1985) a jejich revue *Temps Modernes*, jejíž vznik a působení v prvních letech její existence samo dokonale dokresluje onu intelektuální a společenskou situaci, do níž se vpisuje Sartrova filosofie v těsně poválečné době (viz. Anna Boschettiová, c. d., zejména I. část.).

⁹⁰Je dobře známo, že tento vztah vůbec nebyl idylický, že byl naopak provázen vzájemným obviňováním, polemikami, roztržkami a urážkami všeho druhu. Sartrova cesta od konce 40. let až do smrti byla ovšem poznamenána také roztržkami s takovými přáteli, jako byli nesporně, alespoň po určitou dobu A. Camus, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron (s nimiž zakládal *Les Temps Modernes*) a dalšími.

namu atd. patří už k jinému životnímu údobí J.-P. Sartra, než jaké je spojeno s oním pojetím svobody, které zde bylo předmětem našeho zájmu. Domníváme se ovšem, že Sartre touto cestou důsledně naplňoval předpoklady, které jsou patrné už v jeho začátcích a že se neměnil. Změnila se ovšem *situace*: politická, sociální, ale také intelektuální — a ta nás zde zajímá především. Sartre, který se dokázal po počátečním odmítání smířit s psychoanalýzou a s marxismem,⁹¹ naopak rozhodně odmítl strukturalismus. Právě ten ovšem poznamenal počátek proměny intelektuálního klimatu ve Francii víc než cokoli jiného. Claude Lévi-Strauss, sám ještě příslušník Sartrovy generace, ukázal jak je sporný základ Sartrova pojetí Historie a subjektu.⁹² Snad ještě výraznější je tato proměna intelektuálního klimatu patrná u Michela Foucaulta. Nejen v jeho stěžejních dílech publikovaných v 60. letech, tj. především v jeho knihách *Slova a věci (Les mots et les choses)* a *Archeologie vědění (Archéologie du savoir)* a v několika důležitých přednáškách a textech z téže doby,⁹³ nýbrž také a snad zejména ve Foucaultově odpovědi Sartrovi z roku 1966 a v obsáhlém interview z roku 1980. Stanoviskem, které je v obou textech vyjádřeno uzavřeme naši studii o Sartrově pojetí svobody.

Pro ono nové intelektuální klima, v němž najednou jakoby Sartrova filosofie přestávala působit, bylo charakteristické především vědomí, že filosofie nemůže vysvětlit všechno: doba, kdy se ve velkém filosofickém textu, ať pocházel ze Sartrova pera nebo z pera Merleau-Pontyho nebo kteréhokoli jiného autora, prostě doba velkých filoso-

⁹¹ Viz Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard 1960. Sartre do této práce začlenil svou studii *Otázka metody (Question de méthode)* z roku 1957, k níž se s nadějí obracel reformní marxismus konce 50., začátku 60. let. Sartrova *Kritika* přišla pozdě. Podrobil ji důkladné kritice snad jen R. Aron. Sartrův obsáhlý a proto nepoužitelný scénář k filmu o Siegmundovi Freudovi, který Sartre psal pro režiséra Johna Houstona rovněž v 50. letech, vydal po Sartrově smrti jeho přítel, psychoanalytik J.-B. Pontalis pod názvem J.-P. Sartre, *Le Scénario Freud*. Paris, Gallimard 1988.

⁹² Viz Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*. Z francouzštiny přeložil Jiří Pechar. Praha, Čs. spisovatel 1971 (1996).

⁹³ Viz Michel Foucault: *Diskurs, autor, genealogie*, Praha, Svoboda 1994, přeložil Petr Horák.

fických textů o nichž panovala přesvědčení, že mohou vysvětlit vše, že mohou vysvětlit, co je to svoboda, co je to život, smrt, Bůh, sexualita, že mohou být, či dokonce že jsou návodem jak je třeba se chovat v politickém a osobním životě, tato doba byla najednou pryč. Nikoli proto, že by zmizely otázky, které ony velké texty obsahovaly, z nichž vycházely, ale odpovědi na ně začaly dávat jiné obory: lingvistika, etnologie, dějiny, přírodní vědy atd. Různé vědecké obory, pluralita jejich teoretického snažení zaujaly místo, které do té doby náleželo sjednocujícímu filosofickému diskursu: tomuto rozptýlení teorii možná, dle Foucaulta, odpovídá i to, že Sartre sám v 50. letech skoncoval s filosofickou spekulací jako takovou a „svou filosofickou aktivitu uložil do nitra chování, jež bylo chováním politickým“.⁹⁴ Od Hegela po Sartra usilovala filosofie o totalisaci ne-li už světa a vědění, tak alespoň o totalisaci lidské zkušenosti, což se najednou na přelomu 50. a 60. let projevilo jako nemožné. Foucaultova generace pocítila, že už nebyla možná, ani vlastně únosná únosná taková filosofie, v níž člověk nevystupuje jako objekt vědění, ale jako subjekt svobody a existence. Tážeme-li se, proč to už nebylo možné nebo lépe, čím se projevily totalisující filosofické pokusy jako neúnosné, pak Foucault odpovídá asi tak, že takových filosofíích (ať to byl existencialismus nebo marxismus), v nichž vystupuje „člověk jako subjekt svého vlastního svědomí a své vlastní existence“, vlastně člověk nahrazuje Boha, nastupuje na jeho místo.⁹⁵ To je ale filosofie 19. století, a proslulý foucaultovský výrok o „konci člověka“ znamená v podstatě skoncovat s filosofií 19. století, s tou filosofií, která zbožnila člověka, lidský subjekt a která se snažila z tohoto základu vyvozovat všechno ostatní. Ve francouzském kontextu (ale nejen v něm) to znamenalo rovněž skoncovat s pojetím dějin, jaké mají rádi filosofové a které zaměřuje

⁹⁴ Michel Foucault, „Foucault répond à Sartre“, in: *La Quinzaine littéraire*, 1968, č. 46; cit. dle M. Foucault, *Dits et écrits*, (vydali Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange), Paris, Gallimard 1994, I., s. 662–663.

⁹⁵ Foucault, c. d., I. s. 664. Foucault, c. d., s. I. 666.

zcela konkrétní dějiny s jejich přerывy a zlomy za neškodné vyprávění o kontinuálně nepřetržité historii evropské filosofie.⁹⁶

Takové vyprávění nejen že však není neškodné, protože chce být zárukou jakési původnosti a základem transcendence k čemusi „vyššímu“, jaké představují pojmy jako např. „nutný řád“, „pokrok“, „vývoj“, od čehož lze odvozovat určité politické chování, ale hledá takové vyprávění rovněž hledá „původ“, „originalitu“, tam, kde žádný „původ“ a žádná „originalita“ nejsou a nemohou být. „Systém“, „diskurs“, „epistéma“, „diskontinuita“, „archeologie“, „struktura“, to byly pojmy, které náhle charakterisovaly intelektuální klima Francie, nikoli „subjekt“, „vědomí“, „Historie“, „Pokrok“, „Revoluce“. Strukturalismus a nikoli existencialismus a ortodoxní marxismus ovládly intelektuální pole, Sartre byl vytlačen Lévi-Straussem, Althusserem, Lacanem, Barthesem, Jacobsonem a ovšem Foucaultem, mezi nimiž veřejné mínění nečinilo často žádný rozdíl, což všichni zúčastnění dost nelibě nesli, protože si byli vědomi toho, že je v podstatě spojovalo pouze jediné, totiž naléhavé vědomí o tom, že je nutno položit jinak otázku *subjektu*, jinak než ji kladla tradiční filosofie, jinak než ji kladl existencialismus a jinak než ji kladl ortodoxní marxismus.⁹⁷ Hlasitě nebo méně nápadně hlásaný antihumanismus tohoto nového proudu myšlení však ve skutečnosti dosti úzce navazoval na tutéž kritiku, kterou Sartre obracel proti těm formám evropského hu-

⁹⁶Foucault, c. d., s. I. 666. (Proslulý Foucaultův výrok o „konci člověka“ pochází ovšem ze závěru jeho knihy *Slova a věci*.) Foucault nicméně uznává Sartrovu velikost: „Domnívám se, že veliké Sartrovo dílo, stejně jako jeho politická akce, poznamenají jednu epochu. Je pravda, že mnozí dnes směřují jiným směrem. Nikdy nepřipustím, aby se srovnávala — dokonce proti němu — malá práce historického a metodologického kletění půdy, kterou jsem podnikl, s takovým dílem, jaké je jeho (...)“. Viz Michel Foucault, „Stanovisko Michela Foucaulta“, in: *La Quinzaine littéraire*, 1968, č. 47; cit. dle M. Foucault, *Dits et écrits*, c. vyd., I., s. 669–670.

⁹⁷Viz na př. rozhovor M. Foucaulta pro *Le Monde des livres*, 1969, č. 7558, cit. dle M. Foucault, *Dits et écrits*, cit. vyd., I., s. 788. Srov. rovněž obsáhlý rozhovor Michela Foucaulta pro italský časopis *Il Contributo*, 1980, č. 1, cit. dle M. Foucault, *Dits et écrits*, c. vyd., IV., s. 41–95, v němž se Foucault vrací ke svému vlastnímu vývoji a ke svému strukturalismu 60. let.

manismu, jež ospravedlňovaly násilí vně evropské společnosti i uvnitř ní samé, jak ukázal v jedné ze svých nedávných studií současný *angažovaný* francouzský intelektuál, Alain Finkielkraut.⁹⁸

Můžeme tedy zakončit naši malou studii o Sartrově pojetí svobody, že bylo jen jednou, byť významnou částí filosofického diskursu pomalu se uzavírající epistémy evropské modernity? Snad ano, ovšem ani „archeologický“ pohled neubírá nic na významu, půvabu, obsahu a dosahu vrstvy, kterou odkryl, spíše naopak. Tím spíše, když si uvědomíme, že představuje součást velkého díla, kterému ani největší nepřátelé jeho tvůrce nemohou upřít místo, jaké mu v celku francouzského myšlení 20. století nesporně patří.

⁹⁸Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue*, c. vyd., s. kap. II., zejména s. 62–64. Autor se nicméně dopouští dle našeho soudu chyby, protože podceňuje dosah rozdílu mezi *filosofickými* východisky Sartra a Foucaulta, což je sice pochopitelné vzhledem k jeho fundamentálnímu heideggerianismu, avšak současně přece jen těžko přijatelné z hlediska dějin filosofie jako takových.