

K Sartrově ontologii a metafyzice

Ján Pavlík¹

1 Máme-li porozumět Sartrovu existencialismu, který má pretenzi být ontologicky založenou filosofií svobody, je nezbytné uvést základní konceptuální půdorys, na němž se rozvíjela tematizace problému svobody v dějinách západní filosofie. Vzhledem k logickým potížím spojeným s přímou konceptualizací svobody, které mají svůj základ v historické prioritě kolektivního sociálního donucování vůči individuální svobodě jednotlivce (slovo „svobodný“ ve svém prvotním významu vyjadřovalo vyvázání individua z povinností stavu nevolnického či otrockého), se filosofické chápání povahy svobody odvíjelo skrze vymezení jejího protikladu, jímž je determinace něčeho něčím jiným (heterodeterminace). V rámci tohoto kontrapozitivního přístupu je svoboda myšlena buď jako sebedeterminace či autodeterminace (něco není determinováno něčím jiným, nýbrž sebou samým), anebo jako prostá absence vůbec jakékoliv determinace.

2 Naprostá absence determinace splývá ovšem s nahodilostí, přesněji řečeno s absolutní nahodilostí (reprezentovanou např. stochasticko-chaotickým tepelným pohybem částic).² Pokus o ontologickou fundaci svobody lidské vůle v absolutní nahodilosti podal Epikuros zavedením pojmu *clinamen*, jímž rozumí ničím nedeterminovanou změnu směru pohybu atomů; analogické pokusy z 20. století, odvozující svobodu vůle z nezrušitelného intervalu neurčitosti kauzální determinace, tak jak jej stanovují Heisenbergovy relace neurčitosti v kvantové mechanice, se ve světle dalšího vývoje fyziky (teorie dekoherence) ukazují být typickým dobově podmíněným „krátkým spojením“. Založení svobody v ryzí nahodilosti odpovídá známá *action gratuite* (A. Gide), tj. naprosto bezdůvodný, kauzálně nepodmíněný a bezúčelný čin.

3 Různorodost filosofických pojetí svobody jakožto autodeterminace odpovídá různosti odlišných typů heterodeterminace, od nichž se příslušná pojetí svobody cestou kontrapozice odvozují. Lze rozeznat čtyři typy heterodeterminace: kauzální, teleologickou (jde především o determinaci něčeho tzv. vnějším účelem, kdy dotyčné něco slouží jako prostředek realizace něčeho jiného; v případě vědomého jednání jde o realizaci účelu stanoveného někým/něčím jiným) a normativní (v případě normativní heterodeterminace se jedná, jak zřejmo, o heteronomii); čtvrtým typem heterodeterminace je uskutečňování ideálních entit jakožto objektů myšlenkového aktu vykonávaného subjektem, jenž s oněmi objekty není totožný.

1 Doc. PhDr. Ján Pavlík, vedoucí Katedry filosofie Fakulty informatiky a statistiky Vysoké školy ekonomické v Praze.

2 Od této ryzí nahodilosti je nutno odlišit nahodilost relativní, která spočívá v „překřížení“ nezávislých zákonitých kauzálních řad; relativní nahodilost se vyznačuje tím, že nemá pravidelný (periodický) charakter a že v poslední instanci se odvozuje ze souhry daných podmínek, za nichž probíhají zákonům podřízené procesy.

4 Korelativními typy autodeterminace jsou spinozovská *causa sui* (k sobě vztažená kauzální determinace čili autokauzace), v případě teleologické autodeterminace je to účelové jednání, jež realizuje účel nedeterminovaný ničím jiným než jednajícím subjektem,³ dále je to autonomie jakožto determinace jednání zákonem, který si ukládá sám jednající subjekt, a konečně jde o sebeuskutečňování ideálních entit sebemyšlením, v němž je myslící myšlení (subjekt) totožné s myšleným myšlením (objektem). V dějinách filosofie se autokauzace a sebeuskutečňování sebemyšlením objevují původně jako charaktery absolutna (Boha) – v druhém z uvedených případů se jedná o Aristotelovo pojetí Boha jakožto toho, který myslí sebe sama, a tím se zároveň uskutečňuje (HO HEAUTON NOON).

5 K aplikaci pojetí autodeterminace na problém svobody lidského jednání dochází u zakladatele ontologického individualismu Descarta. Sféra kauzální determinace je u něj omezena na hmotnou přírodu (*res extensa*), zatímco nehmotná lidská mysl se – podobně jako Aristotelův Bůh – uskutečňuje nekauzálně aktem sebemyšlení. Sebeuskutečnění sebemyšlením implikuje, že akt myšlení sebe sama neustavuje pouze existenci mysli, nýbrž *eo ipso* i její podstatu (*res cogitans*). Autodeterminace lidské mysli, resp. lidského Já (v modu ontologické priority aktu sebemyšlení vůči jím konstituované podstatě) zakládá nejen svobodu člověka od přírodní kauzální heterodeterminace, nýbrž i jeho svobodu k ovládnutí přírody cestou aranžování takových podmínek pro kauzální procesy podřízené přírodním zákonům, aby tyto ve svém výsledku realizovaly účely stanovené lidskou myslí. K tomuto ontologickému založení lidské svobody se však Descartes dopracovává pouze za cenu dualistického rozštěpení skutečnosti na polární protiklady nehmotné (nepřestorové) mysli a hmotné (prostorové) tělesnosti, jejichž vzájemnou interakci, jak ukazují jeho důslední pokračovatelé okkasionisté, může zprostředkovat jedině Bůh.

6 Kant později zakládá svobodu lidského jednání od kauzální determinace ze strany přírody tím způsobem, že synteticky propojuje autodeterminaci aktem sebeuskutečňujícího sebemyšlení s autodeterminací normativní a teleologickou: Nutnou podmínkou toho, aby se lidské Já uskutečnilo sebemyšlením jakožto praktické Já, je podle Kanta kategoricko-imperativní podřízení lidského jednání zákonu, který je odvozen z nutné vnitřní organizace praktického rozumu a nezávisí tudíž na ničem, co je ve vztahu k jednání vněj-

3 Uvedené vymezení teleologické autodeterminace sice rámcově postačuje pro přiblížení Sartrovy pozice, ve skutečnosti je však vztah mezi ní a teleologickou heterodeterminací mnohem komplikovanější. Např. v Aristotelově pojetí pohybu jakožto teleologicky determinovaného přechodu z možnosti ve skutečnost lze najít jak autodeterminační, tak heterodeterminační rysy. Když se totiž věc spontánně vyvíjí ke své skutečnosti (definované jako jednota esence a existence), je tento její vývoj teleologicky determinován její vlastní esencí (aktivní formou, která příslušným způsobem ztvárňuje individualizující látku); skutečnost věci, která je účelem tohoto vývoje (exemplifikovaného třeba vyrůstáním rostliny ze semene), není primárně prostředkem pro něco jiného, a tudíž ji lze chápat jako samoúčel, a to dokonce i v případě, že by byla zároveň traktována jako prostředek realizace harmonie světa jako celku (jak to později explicitně vyslovil např. Leibniz). Vzhledem k tomu, že ideální esence věcí tvoří svým myšlením Bůh, však na druhé straně platí, že proces převádění esencí do existence i samotné existování věcí nijak neovlivňuje jejich esence. Tento heterodeterminační rys je zvlášť markantní u člověka, který svou vědomou účelovou činností nemůže nijak měnit, přetvářet či dokonce vytvářet svou esenci (podstatu); je to naopak jeho esence, jež mu předepisuje účely, které má svou činností realizovat (u Aristotela jde především o péči o obec); jelikož je tvůrcem této esence Bůh, realizují se v bytostně lidské činnosti Bohem předepsané účely. Člověk je sice s to jednat v rozporu s vlastní podstatou, avšak podle Aristotela je důsledkem této „svobody“ pouze úpadek člověka do stavu horšího, než je zvěřecí; jednání neadekvátní lidské podstatě lze v rámci aristotelického pojetí vysvětlit jen tím, že v důsledku vnějších kauzálních vlivů nedošlo k jejímu plnému uskutečnění. Uvedené heterodeterminační rysy aristotelismu (které lze přenést *mutatis mutandis* i na moderní evolucionismus) konstituují klasickou podobu esencialismu, vůči němuž se zejména Sartrův existencialismus vymezuje jako jeho radikální popření. Teleologická autodeterminace má ovšem i jiné podoby, především Kantem odhalenou vnitřní účelnost – ta se uplatňuje v rámci živého organismu, jehož každá část je ve vztahu ke všem ostatním zároveň účelem i prostředkem. Ze sebevztázných zacykleností vztahu účel-prostředek, jež je charakteristická pro vnitřní účelnost, odvozuje pak Hegel relativní svobodu živého organismu od kauzální determinace ze strany jeho okolí a v konečném důsledku i schopnost lidského účelového jednání podřít si svézákonné přírodní procesy v rámci tzv. „lsti rozumu“. Jak uvidíme, pro Sartra je toto Hegelovo řešení právě tak nepřijatelné jako aristotelický esencialismus.

ší; jednání v souladu s kategorickým imperativem je zároveň (autodeterminačně stanoveným) nejvyšším účelem lidského jednání neboli samoúčelem, který jako takový nemůže naplňovat roli prostředku pro žádný jiný účel. Nezávislost sebemyšlením se uskutečňujícího Já, kategorického imperativu i nejvyššího účelu jednání na kauzální determinaci je v Kantově pojetí umožněna jejich formálně-apriorním charakterem čili jejich nezávislostí na obsazích smyslové zkušenosti, které jsou podle Kanta myslitelné s objektivní platností jen jako podřízené kauzálním zákonům. Omezení sféry působnosti kauzality na oblast smyslové empirie (které je nezbytnou podmínkou toho, aby kromě sféry kauzálního determinismu bylo možné myslet i sféru svobody jakožto autodeterminace) nemá u Kanta podobu metafyzické duality dvou odlišných substancí, jako je tomu u Descarta, nýbrž podobu dualismu empirického jevu a věci o sobě; v rámci tohoto dualismu vystupuje věc o sobě (tj. základ jevové zkušenosti, tak jak jest nezávisle na svém zjevování) jako ontologický základ svobody (autodeterminace), neboť se nepodřizuje kauzalitě, která je nutnou kategoriální formou právě jen zkušenostního poznání jevů. (Hlubkovým zdrojem dualismu u Kanta je stejně jako u Descarta nezbytnost postavit proti konečnosti heterodeterminace rovněž konečný způsob lidské autodeterminace.)

6 Jednodušeji řečeno, svoboda člověka od kauzální determinace přírodními zákony (projevující se zejména pudem sebezáchovy) i od společenského donucování, které může mít podobu heteronomního zákona a kterému člověk ustupuje také skrze svou determinovanost přírodními pudy a instinkty, se podle Kanta realizuje tím, že se lidské jednání podřídí autonomní mravní normě, která jakožto formálně-apriorní zákon nezávisí na kauzalitě a ani na kauzalitou zprostředkovaných empirických účelech. Kant tímto způsobem klasicky vyjadřuje myšlenku neoddělitelnosti svobody a zákona (normativní autodeterminace); svobodou v jeho pojetí není ani libovůle („dělám to, co se mi zlíbí“), ani anarchická svévolle, neboť v obou případech jde o kauzální heterodeterminaci lidského jednání ze strany přírody; jednání v rozporu s poznáním kategorickým imperativem je podle Kanta rozumem nepochopitelný projev radikálního zla v člověku. Svobodné jednání jakožto dodržování kategorického imperativu navíc vyžaduje neustálé aktivní přemáhání pudů, emocí a libostí, tj. všech motivů, které nemají svůj původ ve svézákonné (sebe)organizaci našeho praktického rozumu.

7 Sartre jako fenomenolog nemůže akceptovat žádnou variantu kantovského založení svobody ve věci o sobě; fenomenologie totiž popírá, že by „za“ tím, co se zjevuje, existovala nějaká jiná původnější realita (že by tedy fenomén svým zjevováním neukazoval pouze sebe sama, nýbrž něco jiného, než je on sám).⁴ Sféra svobody „za“ smyslovými jevy, podřízenými kauzálním zákonům, tudíž nemůže být žádnou „věcí“ či „něčím“, nýbrž pouze ničím. Sartrovo zakotvení svobody v nicotě, resp. nicování má svoji inspiraci rovněž v Heideggerově pojetí nicoty (tj. hranice bytí) jakožto východiska rozumění bytí jsoucího (zhuštěně vyjádřeného větou *ex nihilo omne ens qua ens fit*), v Hegelově pojetí negativity atd. V převedení duality *res extensa-res cogitans* či duality jev-věc o sobě na dualitu bytí-nicota vidí Sartre zároveň možnou definitivní překonání dualismu, který byl jak u Descarta, tak u Kanta nezbytným důsledkem jejich snah o ontologickou fundaci svobody. Na úrovni konceptuální dvojice bytí-nicota lze totiž dualismus překonat velmi jednodu-

4 „Zatím prvním důsledkem »teorie jevu« je to, že jev neodkazuje na bytí tak jako kantovský fenomén na noumenon. Protože za ním nic není a protože označuje pouze sebe sama (a úplnou řadu jevů), nemůže být podepřen žádným jiným bytím, nýbrž pouze svým vlastním...“ [J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, in Ján Bodnár, ed., *Antológia z diel filozofov (Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus)*. Bratislava, Epoque, 1969, str. 230.] Srv. též následující Sartrovy formulace: „bytí jevu není skryto za jevy... jev nemůže zakrývat bytí, jev není zdání, které odkazuje na jiné bytí; bytí jevu je koextenzivní s jevem, avšak vymyká se jevové podmínce (která tkví v tom, existovat natolik, nakolik se něco projevuje); jev přesahuje poznání, které o něm získáváme a je jeho základem“. (*Ibid.*, str. 232.) Svou koncepci bytí jevu zaměřuje Sartre proti berkeleyovskému subjektivnímu idealismu, který hlásá, že jevy se vyskytují jen v imanenci vědomí, aniž by měly jakýkoliv vnější zdroj či základ.

chým způsobem, který prvně použil již Parmenides – jde o redukci dvou polárně protikladných určení na ohraničenost jednoho z nich. V případě bytí a nicoty to znamená popřít samostatnou jsoucnost nicoty a prohlásit nicotu/nicování za hranici či sebeohraničování bytí. (Podobně se u Platóna i v antimanichejské argumentaci křesťanských myslitelů tvrdí, že zlo nemá jsoucnost a je pouze hranicí či absencí dobra.) V aplikaci na problém svobody tomu odpovídá tvrzení, že svoboda (autodeterminace) jakožto nicování je pouhým (sebe)ohraničením heterodeterminace.

8 Význam Sartrova zakotvení svobody (autodeterminace) v nicotě/nicování se nám nejlépe ujasní v kontextu s problémem konečnosti autodeterminace, který nebyl uspokojivě vyřešen ani u Kanta, ani u Descarta. Sartre v návaznosti na Heideggera vyjadřuje tuto konečnost v termínech vrženosti a situovanosti, přičemž má na mysli základní skutečnost, že samotné zrození lidského (tělesného) individua není výsledkem jeho autodeterminace a že člověk je neustále vystaven silným heterodeterminačním vlivům, ať již v rovině kauzální, teleologické či normativní. Svoboda jakožto nicování (negativita) je podle Sartra individuálnímu vědomí inherentní možnost i schopnost zrušit veškeré heterodeterminační působení. Tím se vytvoří předpoklad pro teleologickou autodeterminaci, v níž v rámci daných konečných možností (situovanost) individuum volí realizaci činu, jenž určí jeho podstatu (kdo-bytí); teleologickou autodeterminaci Sartre často spojuje s autodeterminací kauzální (svoboda znamená být příčinou sebe sama), na rozdíl od Kanta však odmítá autodeterminaci normativní. Důvodem, proč Sartre nepřipouští kategorický imperativ v jeho nutné intersubjektivní platnosti nebo nějakou jeho analogii, je jeho hodnotový relativismus (hodnotou je vše, co je objektem individuálního chtění), který mu znemožňuje definovat nadindividuálně platné normy. Navíc také odmítá normativní autodeterminaci v podobě subjektivní zásady (maximy), jejímž stanovením by individuum natrvalo determinovalo své jednání – v rámci jeho pojetí času, v němž je minulost oddělena od přítomnosti nicotou, by totiž dodržování maximy, stanovené v naší minulosti, znamenalo heterodeterminaci (být determinován tím, čím již nejsem), a tudíž nesvobodu. (Svoboda je tedy u Sartra negace všeho, co není mým produktem, včetně mne sama jakožto produktu mého byvšího Já, která již není mým nynějším Já.) Sartre se tak dostává do tábora filosofů, kteří, jako například Rousseau, staví jednoznačně svobodu proti mravnímu a právnímu zákonu.⁵

9 Co se týče autodeterminace v modu sebeuskutečnění sebemyšlením, Sartre je natolik závislý na Descartovi, že akceptuje jeho základní pojetí (převzaté z Aristotelovy metafyziky), v souladu s nímž se vědomí konstituuje v ničím nepodmíněném aktu sebevztahení probíhajícího v rámci ryzí ideality. (Explicitně Sartre říká, že neexistuje možnost myšlení, pouze myšlení možnosti, a napomíná Heideggera, že přistoupil k existenciální analytice, aniž by prošel přes *cogito*.)⁶ Sartre tedy ignoruje vědecké pojetí konstituce sebevědomí cestou zniternění meziindividuálních vztahů, které v návaznosti na myšlenky G. Vica, A. Smitha a J. G. Fichteho rozvinul ve své dialektice pána a raba Hegel.⁷

5 V analogii ke známému rozlišení mezi utilitarismem jednání (*act utilitarianism*) a utilitarismem pravidel (*rule utilitarianism*) lze vztah mezi Sartrem a Kantem charakterizovat pomocí rozlišení mezi autodeterminismem činu (*act auto-determinism*) a autodeterminismem pravidel (*rule auto-determinism*).

6 Descartes i Sartre byli tak fascinováni Aristotelovým modelem božského sebemyšlení, že přehlédli, že v případě lidského myšlení Aristoteles přiřadil ještě neaktualizovanému trpnému rozumu (tj. rozumu pojímajícímu EIDE věcí) zvláštní druh potenciality – schopnost trpět (DYNAMIS TOY PATHEIN).

7 Toto pojetí přijali za své i někteří inteligentnější francouzští marxisté. Tak například Roger Garaudy uvádí Fichteho myšlenku, že existence druhého je pro dané individuum podmínkou získání vědomí o sobě samém a že tedy přítomnost druhého předchází *cogitu*, protože „já“ se může klást jen jako „já“ omezené, a svobodná činnost může být omezena jen svobodnou činností, a nikoli věcí. (Srv. R. Garaudy, *Marxismus XX. století*. Praha, Svoboda, 1968, str. 78.)

10 Sartre se nicméně liší od Descarta tím, že ideální sebevztah, jímž se uskutečňuje vědomí, traktuje jako předreflexivní *cogito*. Důvod tohoto posunu spočívá v tom, že vědomí (označované Sartrem i jako bytí pro sebe) je v jeho chápání „místem“, v němž se zjevuje a uskutečňuje nicota/nicování. (Vědomí čili bytí pro sebe je podle Sartra „tím, čím není“ a „není tím, čím je“,⁸ což lze dostatečně jasně chápat v kontextu teleologického předběhu k budoucnosti.) Vědomí sice traktuje Sartre jako intencionalitu, tj. tak, že vědomí je vždy vědomí nějakého objektu, avšak zároveň zdůrazňuje, že vědomí je to, co se od intendovaného objektu či věci absolutně liší, čili to, co není objekt či věc; vědomí tedy nemá žádný samostatný obsah a jako takové je čirou nicotou.⁹ Reflexivní *cogito* Descartovo ovšem nemůže ve svém výkonu uskutečnit vědomý intencionální vztah k něčemu jako bezobsažnou nicotu, neboť reflektující myšlení činí reflektované vědomí objektem (vnáší do něj předmětnou sebeidentitu, činí z něj něco). Předreflexivní sebevztah, který zavádí Sartre, se naproti tomu vyznačuje tím, že tetické (tj. objektivující) vědomí něčeho je zároveň netetickým (neobjektivujícím) vědomím sebe sama.¹⁰ Další rozdíl podle Sartra tkví v tom, že zatímco v objektivující reflexi vynáším soudy o reflektovaném vědomí nebo se za ně stydím či jsem na ně hrdý, chci je nebo je odmítám, předreflexivní uvědomování mého předmětně orientovaného vědomí mi ve své bezprostřednosti a spontaneitě nedovoluje ani soudit, ani chtít, ani se stydět.¹¹

11 Rozdíl mezi tetickým vědomím něčeho a netetickým vědomím tohoto vědomí je u Sartra pouhou negací jejich identity, a nikoliv rozlišením, které by ustavovalo subjekt a objekt sebeuvědomování jakožto sebeidentické póly vztahu rozdílnosti. Onen rozdíl nemá ani podobu časové nebo prostorové distance či psychologického rozdílu. Není tudíž podle Sartra něčím reálným, co by při své pozitivitě pouze plnilo negativní funkci odlišování či separace; je naopak „štěrbinou“ ve vědomí, která je mimo toho, co je jí negováno, ničím. Jakmile ji chceme uchopit samostatně (tj. jako sebeidentický objekt myšlení), jednoduše mizí. (Pokud chceme např. uchopit rozdíl mezi vírou v něco a vědomím této víry, jejich předreflexivně daná odlišnost mizí, neboť víra je vědomím víry.) O nicotě, která se uplatňuje v předreflexivním sebevztahu, nelze tedy říci, že je – je totiž vždy jen jako byvší. Tato nicující se nicota, která zakládá bytí pro sebe, má charakter odstupu od sebe jakožto přítomnosti-při-sobě a je zároveň podle Sartra mocí, která ničí všechno.

12 Nutno však říci, že Sartre ve své koncepci předreflexivního *cogito* objevuje Ameriku. Hlavní rysy toho, co prezentuje jako odlišnost reflexe a předreflexivního sebe-vědomí, popsal již dávno před ním (a z fenomenologického hlediska mnohem přesněji) Brentano ve svém odlišení vůlí řízené introspekce a spontánního vnitřního vnímání psychických fenoménů, kterému v rámci své terminologie říká reflexe. Podle Brentana se každý intencionální akt zaměřený *modo recto* ke svému intencionálnímu objektu zjevuje sám sobě *modo obliquo* (tj. mimochodem) v rámci vnitřního vnímání, které je rovněž samo sebou vnitřně vnímáno.

8 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 247.

9 Srv. Milan Průcha, Doslov, in Jean-Paul Sartre, *Marxismus a existencialismus*. Praha, 1966, str. 160.

10 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 235.

11 V Sartrově příkladu se subjekt věnuje počítání cigaret v krabičce, aniž by přitom měl tetické vědomí, v němž by se poznával jako počítající; přesto však má netetické vědomí své sčítací činnosti, které je podle Sartra i podmínkou jejího provádění, resp. „jediným způsobem existence, který je pro vědomí něčeho možný“. Zmíněné netetické uvědomování umožňuje onomu subjektu promptně odpovědět na otázku, co dělá, větou „Počítám.“ – Tehdy předreflexivní *cogito* přechází v *cogito* reflexivní. Tematizace předreflexivního *cogito* dovoluje Sartrovi, aby se (ovšem pouze verbálně) distancoval od metafyzického termínu „akt“ – pokud by prý sebeuskutečnění vědomí něčeho v netetickém předreflexivním sebeuvědomění bylo aktem, pak by vědomí bylo vědomím sebe jakožto aktu, což však neplatí. Sartre ovšem nebere v potaz, že pojetí vědomí jakožto aktu je filosofické pojetí založené na reflexi reflexe. Odmítá v této souvislosti i termín *causa sui*, i zrození *ex nihilo*, a navrhuje formulaci, že „vědomí existuje samo sebou“.

Brentano zdůrazňuje, že způsob danosti intencionálního zaměření *modo recto*, tak jak je dáno samo sobě ve vnitřním vnímání, nemá charakter intencionálního objektu; mezi vnímanou a vnímající složkou intencionálního aktu se tudíž nerozevře diference subjekt-objekt a ani diference typu akt-objekt (zahrnující vědomí, že objekt si uchovává svou identitu nezávisle na plynutí aktu, v němž se zjevuje). Tak jako se intencionální akty ve své zaměřenosti *modo recto* rozlišují na tři základní třídy [akty představování, souzení a hodnocení (milování a nenávidění)], rozlišuje se podle Brentana na tři analogické složky i jejich sebevztah *modo obliquo*: to znamená, že každý intencionální akt zahrnuje sebe-představování, sebe-souzení a sebe-hodnocení v modu sebe-lásky (sebe-schvalování) a sebe-nenávisti (sebe-odmítání). První z těchto složek, sebe-představování intencionálního aktu, odpovídá Sartrově nicující se „šterbině“ mezi vědomím něčeho a v něm zahrnutém předreflexivním vědomím tohoto vědomí. Brentanovo shlednutí sebe-souzení jakožto nezbytné složky sebevztahu *modo obliquo* se zdá být v rozporu se Sartrovým tvrzením, že netetický předreflexivní sebevztah nezahrnuje ani souzení, ani kladení existence subjektu vědomé činnosti, avšak jen dokud nevezmeme v úvahu, že souzení *modo obliquo* u Brentana pouze potvrzuje (v descartovském smyslu) evidentní skutečnost vnitřně vnímaného zaměření aktu *modo recto* (tj. eliminuje možnost, že by šlo o falešné zdání). Tento důležitý aspekt descartovského dědictví, který ostatně stál u zrodu Husserlovy fenomenologie, v Sartrově pojetí předreflexivního *cogito* citelně absenteje.¹² Mnohem větší deficienci ve vztahu k Brentanově deskripci intencionality vykazuje Sartrovo pojetí tím, že popírá existenci jakékoliv emocionálně-hodnotící dimenze předreflexivního *cogito*: kvazisubjekt tohoto *cogito* je jen zcela pasivním a absolutně nezajímavým divákem či registrátorem. (Paralela s nezajímavým pozorovatelem Adama Smitha je zde nemístná, protože Smithův pozorovatel, dle „v srdci“ jednajícího individua, je zbaven jeho individuálních zájmů takřka jen proto, aby mohl posuzovat jeho jednání z hlediska všelidských hodnot.) Když Sartre vylučuje emocionalitu a hodnocení z předreflexivního sebevztahu, dostává se navíc do rozporu s proponovaným fenomenologickým přístupem – když totiž tento přístup aplikujeme opravdu nezaújatě (tak jak to učinil Brentano), snadno odhalíme jejich evidentní danost.¹³ U Sartra má toto zastírání skutečnosti zcela účelovou povahu – kdyby totiž připustil existenci hodnotící složky předreflexivního sebevztahu, zhroutila by se jeho koncepce nicující se nicoty jakožto základu sebeuskutečňování vědomí předreflexivním sebezpřítomňováním; nemohl by traktovat rozdíl mezi vědomím něčeho a vědomím tohoto vědomí jako ryzí, ničím nevyplněný odstup, v důsledku čehož by se musel vzdát i svého pojetí svobody jako absolutní autodeterminace, které onen odstup nezbytně předpokládá. Přitom uniká jeho pozornosti, že se dostává do rozporu se svým vlastním vymezením vědomí jakožto bytí, jemuž v jeho bytí jde o jeho bytí natolik, nakolik toto bytí implikuje jiné bytí, než je ono samo;¹⁴ myšlenka bytí, jemuž jde o jeho bytí, kterou zformuloval Heidegger při kritice Husserlova pojetí naprosto nezajímavého transcendentálního Já právě pod vlivem Brentanovy koncepce hodnotícího, a tedy zainteresovaného sebevztahování, totiž v rámci fenomenologického přístupu předpokládá, že „jít o“ se realizuje již na předreflexivní úrovni (v podobě předracionální emotionality). Sartre také vytušil (pokud nečetl Brentanovo dílo *O původu mravního poznání*), že přítomnost hodnocení v předreflexivním sebevztahování se

12 Význam sebe-souzení v Brentanově pojetí si ozřejmíme následujícím příkladem: když v důsledku zaznění nějakého zvuku zaměříme náš pohled patřičným směrem, změní se obsahová náplň horizontu našeho aktuálního zrakového vnímání. V předreflexivním (dle Sartrovy terminologie) sebevztahu si uvědomujeme, že k této změně došlo v důsledku aktivity našeho zrakového smyslu čili vidění. Brentanovské potvrzení evidentní skutečnosti této aktivity souzením *modo obliquo* nám umožňuje *eo ipso* netematizovaně věřit, že svět kolem nás ve svých základních rysech zůstal tím, čím je.

13 Třeba v případě, kdy se člověk při lhaní soustřeďuje na konsistentnost smyšlené konstrukce (a tedy explicitně ne-reflektuje, že je lhář), je tato jeho činnost *modo obliquo* (předreflexivně) odmítána a emocionálně zavržována až do té míry, že se to projeví fyziologicky (zrudnutím, zblednutím atd.).

14 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 244.

může stát východiskem nalezení nadindividuálních (objektivních) hodnot a jim odpovídajících norem; to ovšem jako axiologický relativista a teoretický imoralista nemohl nijak akceptovat.¹⁵

13 Třebaže Sartrova *Esquisse d'une théorie des émotions* byla napsána dříve než jeho *Bytí a nicota*, lze tvrdit, že jeho pojetí absolutně nezajímavého, nesoudícího a „bezcitného“ kvazisubjektu předreflexivního *cogita* je PROTON PSEUDOS, který osudově ovlivnil Sartrovu antropologii. Plyne z něj totiž, že onen kvazisubjekt má od našich citových vztahů k předmětům (realizujících se dle Brentanovy terminologie *modo recto*) nezrušitelný odstup založený v nicující se nicotě; ještě víc to platí o subjektu racionální reflexe. Sartre tímto pojetím chtěl prokázat, že emoce nejsou síly, které by mohly ovlivňovat subjekt rozhodování a determinovat lidské jednání; tento subjekt je svobodný od emocí, protože nepronikají do něj a protože má od nich vždy odstup. Tato svoboda se podle Sartra uskutečňuje tím, že bytí pro sebe může svobodně volit, zda budeme ve světě žít racionálně, anebo naopak emocionálně (což může dokonce zahrnovat i svobodné popření logiky).¹⁶ Emocionální způsob bytí ve světě přitom podle Sartra znamená, že na předměty nevědomky přenášíme kvality, které tyto předměty jinak nemají, čímž měníme strukturu světa jako celku; změněné struktury celku světa pak přizpůsobujeme své chování. Jde vlastně o jistý způsob magické strukturalizace světa, k němuž přistupujeme obvykle tehdy, kdy racionální orientace ve světě selhává; jak říká Sartre, emocionální způsob bytí ve světě je hra, kterou bereme vážně.

14 Kromě zjevné rozpornosti mezi tvrzením o nevědomém charakteru emocionální struktury světa a tvrzením, že si tuto strukturu svobodně volíme, je zřejmé, že Sartrova teorie emocionality má málo co společného s naší bezprostředně prožívanou zkušeností. Oporu ve zkušenosti nachází naopak následující výrok Davida Huma: „Nikdo není naprosto lhostejným ke štěstí a strasti druhých. Ono přirozeně působí radost, tato zase nelibost.“¹⁷ Hume jím vyjadřuje skutečnost, že každý jednotlivec zcela nezávisle na své vůli a na svých zájmech empaticky sdílí pocity štěstí a strasti, které prožívají druzí. Vůči koncepci priority citu vůči vůli řízené rozumem, kterou na bázi přesných fenomenologických deskriptí hlásá nejen Hume, nýbrž i Adam Smith a Brentano, se Sartrovo protichůdné pojetí ukazuje jako spekulativní dogmatismus absolutní svobody. Je třeba mít na mysli i to, že na základě stejně přesných fenomenologických deskriptí podává Smith teoretickou rekonstrukci procesu, jímž se z empatického sdílení citů druhých postupně vyvíjí nezajímavý pozorovatel, jenž přebývá v našem nitru a zaujímá odstup od našich individuálních zájmů; Sartre naproti tomu dospívá ke svému absolutně nezaujatému pozorovateli nikoliv empiricky, nýbrž cestou metafyzické spekulace zdatně maskované fenomenologickou frazeologií. Nehledě k tomu, že v další etapě své teoretické rekonstrukce dialektiky vývoje mravních citů Smith ukazuje způsob, jímž tento vývoj vrcholí ustavením obecných mravních a právních pravidel (což samozřejmě naprosto přesahuje obzory Sartrovy teorie emocí jakožto magické, a proto reálně neúčinné struktury světa), jistě stojí za to zmínit, že známou Sartrovu koncepci, podle níž v pohledu druhého na mne se mé bytí pro sebe redukuje na pouhý objekt, lze s použitím Hu-

15 Podrobnější analýzu této problematiky lze nalézt v následujících článcích J. Pavlíka: Brentano's Theory of Intentionality, in: W. Baumgartner, ed., *Brentano Studien, Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Band 3*, Würzburg 1991, str. 63–70; Brentano und Masaryks Auffassung der Ethik, in: J. Zúmr, T. Binder, eds., *Masaryk und die Brentano-Schule*, Prag und Graz, 1992, str. 82–93; Franz Kafka and Franz Brentano, in: W. Baumgartner, ed., *Brentano Studien, Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Band 8*, Verlag J. H. Röll, Dettelbach 2000, str. 121–147.

16 Srv. Hazel E. Barnes, Translator's Introduction, in: Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, The Citadel Press, Secaucus, New Jersey, 1956, str. xxxv.

17 David Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, Praha, Jan Laichter, 1899, str. 54.

movy a Smithovy myšlenky empatického vcítění velmi jednoduše vyvrátit: pokud se druhý dívá na mne (nebo já na něj), nedochází k degradaci viděného člověka na objekt, jelikož zároveň s pohledem proniká hledící člověk zcela automaticky do nitra viděného člověka svou empatií, jež mu umožňuje sdílet jeho radost i žal (a ustavuje ho jako *alter ego*). Ve světle Humova a Smithova pojetí by bylo možné dospět i k daleko adekvátnějšímu chápání lásky, než jaké podává Sartre, který v ní vidí variantu hegelovského boje pána a raba, realizovanou více méně mírovými prostředky.¹⁸

15 Právě Sartrova teorie emocí výstižně ukazuje, že nakolik je její autor poplatný Descartovu racionalismu. Zavedením absolutně nezaujatého a nehodnotícího kvazisubjektu předreflexivního *cogito* popírá Sartre veškeré přínosy, které vzešly z Heideggerovy kritiky Husserlova absolutně nezaujatého transcendentálního já; jeho ontologie představuje tudíž regresi ve vývoji fenomenologického myšlení.

16 Sartrův racionalismus implikuje neblahé důsledky i pro jeho známou koncepci zodpovědnosti. Sartre v ní hlásá, že za každý svůj čin, v němž vždy nově realizujeme podstatu člověka, nutně neseme odpovědnost před všemi lidmi, neboť jim dáváme najevo, že v našem činu realizovaná podoba lidství je ta nejsprávnější. Ovšem odpovědnost, o níž mluví Sartre, nemůže mít povahu citu, emoce či citové pohnutky – jako taková by totiž mohla být svobodným rozhodnutím vůle odvržena; pokud je nutná, musí mít ryze racionální povahu, tj. musí být odvozena „suchou cestou“ racionální dedukce. Sartre se tedy v tomto svém elementárním a fundamentálně nijak nezaloženém zárodku etiky blíží poněkud Kantovi; Kant však věděl, že jednání podle kategorického imperativu musí mít i citovou motivaci (úctu k zákonu). Právě tato citová motivace v Sartrově pojetí zodpovědnosti absentuje. Sartre se ve své „etice“ liší od Kanta i tím, že proponuje nesmírně náročný a reálně nikdy neuplatnitelný etický konsekvencialismus (jsme odpovědní za všechny důsledky všech našich činů), zatímco Kantova etika je etikou smýšlení (objektem mravního hodnocení je pouze úmysl).

17 Jak již bylo řečeno, Sartre se ve svém úsilí o fundaci konečné autodeterminace (lidské svobody) snaží vyhnout dualistickým důsledkům. Traktuje tudíž intencionální zaměřenost vědomí k jeho objektu jako bezprostředně dané propojení autodeterminace (tkvící v nicující se nicotě, jež konstituuje vědomí, resp. bytí pro sebe) a toho, z čeho pochází heterodeterminace (tj. objektu); jinými slovy to znamená, že vědomí (bytí pro sebe) se *ex definitione* vztahuje k něčemu, co není vědomí. Jelikož se vědomí konstituuje ryzím odstupem od sebe sama (tj. nicující se nicotou jakožto rozvíráním ryzí difference), bude to, co není vědomí, charakterizováno absencí takovéto difference neboli identitou se sebou; jakožto polárnímu protikladu vědomí čili bytí pro sobě mu Sartre dává označení „bytí o sobě“.

18 Prvním z důsledků absence negativity v bytí o sobě je, že nemůže být příčinou sebe sama (jako je tomu u vědomí); není ani stvořeno něčím jiným, protože nezná jinakost a nemůže se nikdy pokládat za jiné, než je jiné bytí. Je ustavičně sebou samým v plné pozitivitě

18 Zhuštěný výklad vpravdě nepěkného Sartrova pojetí lásky podává Václav Černý: „V lásce zajisté se nehodlám zmocnit druhého jakožto věci; vidím a uznávám v něm více, uznávám v něm subjekt, **jeho** sebe-projekt, jeho svobodu; a chci, aby i on ve mně viděl právě mne, subjekt, nevyměnitelného jedince, **svého jediného**. Ale o to zrovna běží: chci-li v milovaném jeho svobodu, chci ji tak, aby tato svoboda chtěla mou svobodu, naplnila se jí, cítila potřebu mé existence i pro svůj život, aby dobrovolně, tj. svobodně její já projevilo ochotu existovat výhradně skrze mé já, abych já byl důvodem její existence a jejím sebe-projektem. Láska je tedy zvláštním případem přivlastnění: není to už sice objektivizace druhého na věc, ale je »vlastnictví cizí svobody jakožto svobody« (Sartre). (...) A zde hned vnímáme v povaze lásky vlastní rozpornost její. Usiluje v subjektu sice o sám subjekt, ale je ochočením jeho, spoutáním, redukcí na subjekt můj; v podstatě milujeme v milovaném jen samé sebe; láskou proměňujeme druhého v něco, čím on není, tedy vzhledem k němu ve věc. Láska nakládá s milovaným jako s věcí, ač jej chce přitom jakožto subjekt. I ona, existenčně, je krach.“ (V. Černý, *První a druhý sešit o existencialismu*, Praha, Mladá fronta, 1992, str. 45.)

a vymyká se dokonce i z rámce času (bytí neexistuje jako nedostatek tam, kde bylo – jeho rozpadem se znovu vytváří plná pozitivita bytí). Absentuje v něm rozlišení nitro-vnějšek, není ani aktivitou, ani pasivitou, neboť obojí jsou lidské pojmy a označují lidské chování. To, že bytí o sobě prostě je, podle Sartra znamená, že nemůže být odvozeno z možného, ani nemůže být redukováno na nutné. Nutnost se totiž týká pouze spojování myšlenkových propozic, nikoliv však spojování existujících věcí; fenomenálně existující jakožto existující proto nemůže být nikdy odvozeno z jiného existujícího. Bytí o sobě je tudíž podle Sartra nahodilé. Dále Sartre tvrdí, že bytí o sobě nemůže být odvozeno ani z možného, neboť možné je strukturou bytí pro sebe. Jelikož bytí o sobě není možné, ani nemožné, leč prostě je, a jelikož je nelze odvodit z ničeho, tj. ani z jiného bytí, ani z možného, ani z nutného, lze bezdůvodnost jeho existence a absenci jeho vztahu k čemukoliv jinému vyjádřit antropomorfní řečí tím způsobem, že mu přičkneme přídomek přebytečnosti (*de trop*).¹⁹

19 Jak zřejmo, v Sartrově popisu bytí o sobě máme před sebou primitivní koncept parmenidovského bytí, které vylučuje veškeré difference, včetně diferencí časových (a logicky i prostorových); Hegel měl dobrý důvod klást takovéto abstraktní bytí jako totožné s nicotou. Zároveň nám však Sartre ve svém chápání bytí o sobě podává repliku Kantovy věci o sobě, která je však její karikaturou, neboť neplní roli ontologického fundamentu svobody, nýbrž právě naopak roli základu heterodeterminace. Podobně jako u Kanta je i u Sartra zdrojem veškerých kategoriálních diferencí (možnost-skutečnost-nutnost, vnitro-vnějšek, totéž a jiné, aktivita-pasivita atd.), jakož i diferencí časových a prostorových naše vědomí, přesněji řečeno ona pra-diference (nicující se nicota), která vědomí konstituuje;²⁰ z toho plyne, že v rámci intencionální zaměřenosti se veškerá tato rozlišení (nevědomky) vkládají do nijak nediferencovaného zjevování bytí o sobě. (Totéž patrně platí i o kategoriálním rozlišení příčina-účinek, o němž Sartre při vymezení bytí o sobě cudně pomlčel; lze se domnívat, že kauzální chápání přírody vzniká jako průmět bytostně lidského pojmu sebe-kauzace, zbaveného ovšem cykličnosti a redukováného na pouhou lineární heterokauzalitu.) Jenže na rozdíl od Sartra Kant věděl, že věc o sobě poznáváme pouze v jejím zjevování, na něž je již uplatněna časová, prostorová a kategoriální diferenciace, a že tedy sama o sobě je nepoznatelná, neboť ony typy diferenciace lze aplikovat pouze na její zjevování, nikoliv na ni samotnou. Podle Kanta na ni nelze aplikovat ani (v jeho terminologii tzv. reflexivní) pojem (sebe)identity, protože ten také patří k apriorní výbavě našeho rozumu a navíc jej lze aplikovat pouze na vztah myšlenek, nikoliv na vztah věcí. Sartrovi tudíž nic nedává oprávnění, aby své bytí o sobě, jež se v rámci vnímání nikdy nezjevuje ve své masivní identitě, traktoval jako identitu se sebou; pokud by byl důsledný, nemohl by o bytí o sobě říci v ontologickém smyslu vůbec nic.

20 Aplikací rádobý fenomenologické metody se Sartre nicméně snaží ukázat, že bytí o sobě ve své bezdůvodnosti, masivnosti a neprůhlednosti (která ovšem neskryvá žádná tajemství) se bezprostředně zjevuje v prožitcích nausey (nutkání ke zvracení), tak jak je ve stejnojmenné knize (do češtiny nepřesně překládané pod názvem *Nevolnost*) zakouší její hrdina Roquentin. Onen prožitek dávivého zhnusení povstává z nahlédnutí, že bytí o sobě není ani produktem něčího účelového jednání, ani *causa sui*, a že jeho masivní přítomnost prokazuje, že (Roquentinovo) bytí pro sebe jakožto *causa sui* je radikálně ohraničené. Roquentin (a samozřejmě každý člověk vědomý si své svobody) tedy zvrací

19 Srv. J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 248.

20 Sartre se zde inspiroval Heideggerovým pojetím nicoty, něhož vzchází vše jsoucí jako jsoucí, ovšem s tím rozdílem, že zatímco u Heideggera vystupuje nicota jako nepředemětné předracionální intencum, z něhož vzcházejí všechny intencionální objekty, klade Sartre nicování jako bytostný charakter intencování. Sartrovu pojetí se zakotvenosti všech rozdílů v pra-diferenci se pokusil rozvíjet J. Derrida ve své koncepci diférence, a sice cestou syntézy se Sausurovým strukturalismem.

hnusem především nad tím, že jakožto konečná bytost není bohem. Značná prudkost onoho prožitku vzhází z toho, že konečná *causa sui* má bytostnou tendenci stát se nekonečnou příčinou sebe sama neboli absolutnem, mimo něž již nic jiného není. Přesně na tuto tendenci poukazuje Sartrovo tvrzení, že jediným autentickým cílem svobodného jednání je rozšiřovat sféru svobody. Jinými slovy, člověk podle Sartra chce, aby i on sám i veškerenstvo kolem něj bylo produktem jeho stvořitelské účelové činnosti, a trpí tím, že tomu tak není. Radikálnější a zároveň nedůtklivější podobu konstruktivistického racionalismu si už nelze představit.

21 Sartrovská nausea je zvráceným protějškem estetického prožitku vznešena, tak jak jej ve své *Kritice soudnosti* vymezil Kant. Podle královeckého myslitele nám smyslová zkušenost, odhalující nesmírnost kosmických sil v poměru k nepatrnosti naší tělesnosti, připomíná, že jako mravně jednající bytosti (jež se dodržováním kategorického imperativu mohou osvobodit od heterodeterminace ze strany přírody) jsme nadřazeni veškerému hmotnému univerzu; a právě tato připomínka nadřazenosti lidského ducha nad hmotou, a tedy důstojnosti mravně jednajícího člověka, k níž dává podnět zakoušená nesmírnost kosmu, v nás vyvolává prožitek vznešena, v němž pociťujeme libost z naší svobody. Jak zřejmo, Kantovi postačuje k libému prožitku vědomí svobody od...; Sartre, toužící po neomezené svobodě k..., musí naproti tomu trpět velmi nepříjemnými prožitky pocházejícími z vědomí, že jeho svoboda k... je i zůstane provždy konečnou.

22 Je třeba ještě dodat, že vykazatelnost prožitku nausea (v němž se má bezprostředně zjevit bytí o sobě) na bázi fenomenologické metody je pouze zdánlivá. Mohl by jej totiž (ovšem za dalších, velmi specifických podmínek) zakusit pouze přesvědčený ateista; fenomenologická metoda naproti tomu vyžaduje, abychom to, co se zjevuje v intencionálních prožitcích, očistili ode všech apercepčních schémat, teorií, přesvědčení a předsudků – jediné tak se můžeme dopracovat k čistým fenoménům a k uchopení jejich eidetického charakteru, jež nám pak umožní o nich tvrdit, že se s apriorní nutností zjevují v každém lidském vědomí. Prožitek nausea není tudíž apriorně univerzálním prožitkem; je rezervován pouze pro fiktivní literární postavu a začleňuje se tedy nikoliv do fenomenologické ontologie, nýbrž do hájemství poesie. Kromě toho i ateisté budou při kontemplaci mimolidského jsoucna nejspíše obdivovat vnitřní účelnost živého organismu nebo matematický řád, jemuž se podřizuje neživá příroda; poznání, nakolik nevědomá vnitřní účelnost organismů (vzniklá paradoxně ryze kauzálním způsobem cestou darwinovské evoluce) přesahuje svou složitostí a dokonalostí naši vědomou účelovou činnost, zcela jistě nevyvolá sartrovskou nausea, nýbrž právě kantovský prožitek vznešena.

23 Ještě méně důsledný než v ontologii je Sartre ve své tzv. metafyzice, v níž se snaží uchopit logickou genezi bytí pro sebe (tj. nicoty) z bytí o sobě. Na jedné straně zde tvrdí, že bytí, které je tím, čím je (bytí o sobě), musí mít možnost být bytím, které není tím, čím je; tvrdí též, že nicota je vlastní možností bytí, jeho jedinou možností. Na druhé straně však, jak jsme již viděli, upírá bytí o sobě charakter možnosti (a též i diferencí mezi možností a skutečností), a sice z toho důvodu, že možnost je strukturou bytí pro sebe. To je flagrantní rozpor, který se Sartre pokouší obejít tvrzením, že nicota jako původní možnost bytí se jeví pouze v absolutním aktu, který ji realizuje.²¹ Jde o tzv. ontologický akt,

21 Sartre se zde dostává do blízkosti zajímavého pojetí vztahu možnosti a skutečnosti, který v podobně zaměřené snaze o fundaci svobody zformuloval Bergson, jemuž se Sartre explicitně dost vyhýbá kvůli jeho kritickému rozpuštění pojmu nicoty (což mu ale nebrání, aby při popisech bytí o sobě nepřebíral skoro doslovně Bergsonovy formulace o plnosti bytí zbaveného iluze nicoty). K problému možnosti a skutečnosti se Bergson vyslovuje takto: „Jak se postupně vytváří nepředvídatelná a nová skutečnost, její obraz se odráží za ní v nedohledné minulosti; takto se ukazuje jako odedávna možná; avšak odjakživa možnou začíná být právě až v této chvíli, a proto vám říkám, že teprve až se skutečnost objeví, její možnost vyvstane jako něco, co jí předcházelo. Možné je tedy zrcadlením přítomného v minulosti...“ (Henri Bergson, *Myšlení a pohyb*. Praha, Mladá fronta, 2003, str. 110.) Kdybychom tuto Bergsonovu koncepci

jímž se bytí o sobě nepřetržitě (?) degraduje (?) na přítomnost při sobě čili bytí pro sebe; ještě jinak řečeno, nicota jako díra v bytí vzniká v tomto aktu „pádem“ bytí o sobě k sobě.²² To vše lze korunovat dalším protichůdným tvrzením, že totiž nicota se dostává na povrch bytí prostřednictvím lidské reality, a nikoliv v důsledku dialektiky vlastní samotnému bytí.²³ Po tomto již jistě není zapotřebí uvádět další Sartrovy ontologicko-metafyzické fantazie, jako například že zcela bezdůvodně, náhodně a přeby-
tečné bytí o sobě (tedy ryzí identita se sebou) v sobě nalezne chtění či tendenci k tomu, aby se založilo jako nutné po způsobu *causa sui*, pročez (patrně sebeomezením či sebe-
popřením) degeneruje v nicotu, jež umožní svobodné sebezakládání atd.²⁴ To by bylo možné, kdyby bytí o sobě nebylo ryzí sebeidentitou, nýbrž jednotou identity a neidentity, jak věděl již Platón a později zopakoval Schelling či v rozvinuté podobě Hegel; právě této koncepci se však chce Sartre co nejdůsledněji vyhnout. Není na škodu připomenout, že záhadná tendence *ad nauseam* absurdního bytí o sobě k sebezakládání je vlastně tendencí ke zrušení jeho absurdity čili tendencí k sebeosmyslení, které se realizuje ve svobodné volbě a realizaci projektu; toto Sartrovo pojetí (z něhož plyne, že tím, co uděluje smysl jinak absurdní existenci, je naše účelová činnost, resp. že smysluplnost naší existence je výhradně produktem účelové činnosti) je zatíženo nepřekonatelným vnitřním rozparem: Naše existence má totiž smysl pouze tehdy, když se jí naplňuje něco, co nás přesahuje; není však možné, aby nás přesahovalo něco, o čem můžeme arbitrárně rozhodovat, resp. něco, co jako takové můžeme svým rozhodnutím kdykoli zrušit; sebezpřesah v tomto smyslu je *contradictio in adiecto*. Jednodušeji řečeno, v Sartrově pojetí osmyslování, které myšlenku sebezpřesahu zahrnuje, nalézáme barona Prášila, který se za vlastní cop vytahuje z močálu; tomuto pojetí odpovídá i modloslužebnictví (klanění se modlám, jež jsme sami vytvořili). Konstruktivistický racionalista Sartre nemůže pochopit jednoduchou pravdu, a sice že smysl existence či života je hledán a nalézán (právě tak jako je soudcem hledán a nalézán zákon typu NOMOS v Hayekově terminologii), a nikoliv „produkován“ v arbitrární účelové činnosti. Jestliže je historicky i ontogeneticky prvotní formou osmyslení lidské existence mýtus a náboženství, pak zkoumání původu těchto duchovních útvarů od Schellinga přes Feuerbacha až k Hayekovi ukazuje, že geneze smyslu lidské existence je spontánní (účelovým vědomím neřízenou) genezí a že řád tohoto smyslu může fungovat pouze jakožto spontánní řád. (Není ovšem nutné argumentovat jen v hayekovském duchu; Sartre se měl víc zamyslet třeba nad důvody, které vedly Husserla k tomu, že striktně vyloučil teleologii z intencionálního smyslodajství, nebo uvážit, proč je struktura účelového rozvrhování u Heideggera pouze formou ustavování smyslu bytí zde-bytí, aniž by determinovala jeho obsah.)

24 Sartrova ontologie a zvláště jeho metafyzika zůstává ve svých hlavních rysech poněkud nepovedenou variací na Kantovo řešení vztahu autodeterminace a heterodeterminace, variací, která se sice shoduje se svou předlohou akceptací metafyzického aristotelsko-descartovského konceptu sebeuskutečnění subjektu sebeuvědoměním, avšak pomíjí Kantův nejdůležitější přínos, jímž je neoddělitelnost svobody a mravního zákona.

(která mimochodem nachází zajímavé paralely ve Wheelerově interpretaci tzv. pokusu s odloženou volbou v kvantové mechanice a v jeho teorii účastnického vesmíru) aplikovali na problém Sartrova ontologického aktu, znamenalo by to, že s objevením sebevztahu lidského vědomí (založeném v nicující se nicotě), by se zpětně v přírodě, tak jak existovala před člověkem, měla objevit „odjakživa“ jsoucí možnost zrodu oné nicoty, resp. lidského vědomí. To Sartre ovšem ve své kritice dialektiky přírody vylučuje, protože by to znamenalo přiznat v souladu s Hegelem (i s naším Karlem Kosíkem) předlidské přírodě či dokonce hmotě jak možnost, tak i jakési postupné uskutečňování sebenegace; jak víme, podle Sartra vědomí existuje „samo sebou“, aniž by mělo svou možnost mimo sebe.

22 Srv. J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 255.

23 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 254.

24 Srv. J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 257.

Sartre se také staví velmi kriticky k pozdějším koncepcím Schellinga a Hegela (a také Schelera), které svou tematizací procesů, v nichž se příroda vyvíjí k lidskému vědomí, řešily rozpory vlastní Kantově verzi transcendentalismu. Mnohem problematičtější je však pro Sartra skutečnost, že jeho ontologie, která připouští diferenciaci jen v rámci subjekt-objektového vztahu, se dostává do rozporu s moderním evolucionismem jakož i s teoriemi samoorganizace a autopoiese, které naopak traktují spontánní diferenciaci jakožto objektivní proces, čímž se dostávají do stále více uvědomované blízkosti k Hegelově dialektice (srv. například dílo Ilyi Prigogina a I. Stengersové *Bytí a stávání*).²⁵ Sartrova metafyzika tedy místo toho, aby harmonicky doplňovala či fundovala vědecké poznání (což je požadavek, který klade na metafyziku např. i Bergson), se staví vůči němu do protikladu; jako taková je pouze zajímavým dokumentem dějin filosofie, resp. dějin ideologií či dokonce dějin specifické konceptuální poezie.

25 Co se týče Sartrova metafyzicko-ontologického založení svobody, plyne z něj, že člověk je ve své „podstatě“ principiálně vždy svobodný. Je nesvobodný pouze tehdy, kdy se pod vlivem deterministických filosofii či různých náboženství domnívá, že svobodný není, a jedná podle toho. K tomu, aby se stal svobodným, však stačí, aby toto mylné poznání odvrhl a (se Sartrovou pomocí) si uvědomil, že je svobodný: vědomí svobody je bytí svobody. Sartrovo pojetí je v tomto ohledu repeticí mladohegelovské simplifikace Hegelovy koncepce sebeuvědomění absolutna, s níž se můžeme setkat v dílech Feuerbacha, mladého Marxe či Lukáče: zprvu je lidská „podstata“ nábožensky či ekonomicky „odcizena“ sama sobě – člověk ji nezná nebo má o ní nesprávné představy, v souladu s nimiž také jedná; nicméně poté, co mu tuto jeho doposud neznámou podstatu osvětlí „spásná“ filosofie, ji může ve svém jednání uvědoměle realizovat, čímž se odcizení ruší. Filosofie mladého Marxe je Sartrovi poměrně blízká, protože Marx také chápe lidskou podstatu jako svobodu – v modu svobodné, biologickými aj. potřebami nedeterminované práce (neboli fichteovského čistého činu); Marx se však snaží ukázat nutné (reálné) příčiny kapitalistického „odcizení“ této podstaty, zatímco u Sartra není vznikání a přetrvávání deterministických koncepcí popírajících lidskou svobodu (ať již jde o koncepce náboženské, filosofické či vědecké) nijak ontologicky založeno či jinak fundamentálně zdůvodněno. Akt zrušení odcizení čili osvobození má proto u Sartra typicky „osvícenský“ charakter: člověk jednoduše přestane věřit v Boha či v bohy (jak je tomu v dramatu *Mouchy*) a racionálně posílí tento svůj postoj četbou Sartrova *Bytí a nicoty*. Sartrovský svobodný člověk (tj. člověk, který tou či onou cestou dospěje k přesvědčení o autodeterminaci svého jednání) je ovšem svobodný i pod tlakem nejstrašnějšího teroru a donucování – vždy se totiž může vzepřít, pokud je za své svobodné „ne!“ ochoten obětovat život. To je sice velmi heroické, ale zároveň matoucí pojetí svobody, neboť poněkud ztěžuje rozlišení vyššího nebo nižšího stupně či rozsahu empiricky zakoušené svobody, která je obvykle institucionalizovaná formou právního řádu. Jak již víme, Sartre sice hlásá svobodu jako samoučel, tedy to, že jediným autentickým cílem svobodného jednání je rozšiřování sféry svobody;²⁶ to opět zní hezky, avšak Sartrův autodeterminismus jednání a jeho negativní postoj k normativitě vůbec implikuje, že rozšiřování sféry svobody podle něj by sotva probíhalo formou právní institucionalizace; z toho, že staví svobodu proti zákonu, zároveň plyne, že sféra svobody jednoho člověka nebo skupiny určitých lidí by se vždy rozšiřovala na úkor svobody někoho jiného. Proto je vždy lepší mluvit méně o metafyzické, resp. jediné a nedělitelné svobodě, a klást důraz na mnohost

25 Blíže viz Ján Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*. Praha, Professional Publishing, 2004, str. 272–331.

26 Ostatní, méně autentické cíle svobodného jednání – jako např. svobodné rozhodnutí vypít sklenici vína – mají sice formu svobodného jednání, avšak po obsahové stránce by právě tak mohly být výsledkem jednání řízeného falešnými deterministickými představami; v případě svobodného rozhodnutí rozšiřovat sféru svobody je svoboda nejen formou, nýbrž i obsahem činu. Vzhledem ke zmíněnému „osvícenskému“ charakteru sartrůvského aktu osvobození se člověka je ovšem odpovídající náplní rozšiřování sféry svobody šíření „bojovného ateismu“.

empiricky vykazatelných a právně garantovatelných svobod (jež mají povahu svobody od...), jak to činí Fritz Machlup.²⁷ Je totiž příznačné, že Sartre jako nejvehementnější hlasatel nedělitelné metafyzické svobody, jakého pamatuje XX. století, se po několika příklonech k marxismu a poté k maoismu stal obhájcem terorismu – terorismus je podle něj zbraň chudých. Zastánce etiky odpovědnosti každého člověka za celé lidstvo se dopouštěl velice nezodpovědných činů.

26 V duchu Fichteho výroku „jaký člověk, taková filosofie“ lze základní osobnostní charakteristiku J.-P. Sartra, kterou vystihuje *terminus technicus* J. Ortegy y Gasseta „vzpouora rozmazleného dítěte“, přenést i na jeho filosofii. Jde v ní o intelektuálně podmanivé ztvárnění vzpoury proti Bohu, rodině, tradicím, liberálním hodnotám a normám, zkrátka proti všemu, co ustavuje a udržuje řád; zároveň je výrazem neochoty podřídit se jakékoliv normě, dokonce ani takové, kterou si člověk sám autonomně uloží – dát svému životu tvar a řád považuje Sartre za zpředmětnění, které je současně i odcizením. V jeho filosofii se hlásí revoluční „běs zanikání“, který podle Hegela poté, co zničil vše, co nebylo vytvořeno po způsobu konstruktivistického racionalismu, ničí promptně i veškeré zpředmětnělé výsledky již osvobozené činnosti; Hegel ve své analýze Francouzské revoluce jasně ukazuje, že když kolektivní subjekt této ničivé negativity již nenachází žádný předmět, který by mohl zničit, zahájí sebenegaci ve formě revolučního teroru.

27 Sartrovské nicování, míněné jako základ svobody, se rázem octne ve zcela jiném světle, připomeneme-li si, že negativita (ničení předmětu) je podle Hegela bytostným znakem živočišné žádostivosti; teprve práce jakožto zadržaná žádost (tj. negace negace) je tím, co podle Hegela utváří trvalý předmět a zakládá tímto způsobem lidský vztah ke skutečnosti. Sartre ovšem negací negace nezná, a proto u něj může snadno dojít k záměně svobody s bezbřehou živočišnou žádostivostí.²⁸ Tak třeba ve svém známém příkladu hazardního hráče, který si uložil maximu nikdy již nehrát, interpretuje úzkost napraveného hráče, pramenící z toho, že by mohl onu maximu někdy v budoucnu porušit, jako úzkost ze svobody. V souladu s Kantem, ale i se zdravým rozumem jde v tomto případě naopak o úzkost z toho, že by nad autonomním ztvárňováním osobnosti mohla převládnout přírodně-kauzální heterodeterminace (tj. pokušení podlehnout temné, iracionální hráčské vášni, kterou lze dokonce považovat za psychickou poruchu), jde tedy o úzkost z nesvobody. Na této falešné interpretaci hráčovy úzkosti má svůj podíl i to, že Sartre nenahlíží, že Hegelova negace negace má i význam syntézy či sjednocení toho, co se rozlišilo na základě negované negace: ignorance nezbytnosti syntetizovat to, co bylo před negací, s tím, co nastalo po ní, vede u Sartra k tomu, že v jeho pojetí lidská osobnost nemůže nabýt své identity, neboť její podstata se pluralizuje do podoby prostého souhrnu jednotlivých disparátních činů.

28 Tím, co ve skutečnosti „sjednocuje“ člověka v Sartrově pojetí (a co „sjednocovalo“ i Sartrovu vlastní osobnost), je křečovitá snaha nebýt jako ostatní, resp. být *causa sui* ve smyslu originality, nezávislosti a nepředvídatelnosti svého jednání, třebaže i formou destrukce nejposvátnějších norem a tabu, jež však ve skutečnosti znamená odblokování animality. U Sartra se to mj. projevilo despektem vůči „seriózním“, tj. buržoazním hodnotám a neustálým úsilím provokovat (ve smyslu *épater le bourgeois*). Tento dětinsko-adolescentní postoj lze velmi přiléhavě označit Hayekovým termínem „falešný individualismus“.²⁹

27 Srv. Fritz Machlup, Liberalismus a volba svobod, in T. Ježek, ed., *Liberální ekonomie*. Praha, Prostor, 1993, str. 116.

28 Základní podobou bytí pro sebe je podle Sartra touha resp. potřeba. Jde o bezprostředně žitou nicotu, která se vyplňuje, a tím i ruší jakožto nicota ničením svého předmětu.

29 O podstatě a formách falešného individualismu a o Sartrově nezanedbatelném příspěvku k tomuto nebezpečnému postoji viz podrobněji in: Ján Pavlík, On Hayekian “False Individualism” and Its New Sources, in: *E-LOGOS - Electronic Journal for Philosophy*/2001 (<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/ethics/Pavlik1-01.htm>)).

K Sartrově ontologii a metafyzice

Ján Pavlík

Úkol vytčený Kantem (tj. nalézt fundaci ryzí svobody jakožto „výjimky“ z kauzálního řádu) řeší Sartre v kontextu fenomenologické ontologie ztotožněním základu svobody s ryzí nicotou; tím nahrazuje Kantův dualismus jev-věc o sobě rovněž nepřekonatelným dualismem nicota-bytí o sobě. Ze srovnání Sartrova pojetí tzv. „prereflexivního cogito“ s Brentanovou koncepcí reflexe dále plyne, že brentanovská emocionálně zainteresovaná reflexe je věrnou fenomenologickou deskripcí lidského vědomí, zatímco Sartrova „prereflexe“, spekulativně „založená“ v nicování a naprosto zbavená veškeré emocionální dimenze, je účelovou konceptuální konstrukcí, jež neodpovídá realitě; totéž platí (*mutatis mutandis*) i pro poměr mezi Sartrovou teorií emocí a *Teorií mravních citů* A. Smitha. Sartra lze tudíž charakterizovat jako extrémního pokračovatele Descartova a Kantova racionalismu, u něhož je ovšem (praktický) rozum zbaven veškeré intersubjektivní obecnosti; tuto absenci obecná nemůže nijak nahradit Sartrem proklamovaná odpovědnost, neboť v Sartrově podání jí schází právě emocionální dimenze. Sartrova „metafyzika“, v souladu s níž nahodilé a přebytečné (*de trop*) bytí o sobě degeneruje v nicotu, čímž vytváří lidské vědomí (bytí pro sebe) a *eo ipso* lidskou svobodu, a sice za tím účelem, aby si takto dalo alespoň tu konečnou podobu smyslu, která spočívá v autonomním seberozvrhování svobodných jedinců, je zastaralou teleologickou metafyzikou, jež je v logickém rozporu s výchozími předpoklady Sartrovy fenomenologické ontologie; je též principiálně neslučitelná s výsledky vědeckého poznání, zejména moderního evolucionismu a teorie samoorganizace.

Klíčová slova: heterodeterminace, heteronomie, autodeterminace, autonomie, svoboda, nicota, bytí pro sebe, bytí o sobě, emoce, prereflexivní *cogito*, intencionalita.

On Sartres Ontology and Metaphysics

Sartre's ontology is not only self-contradictory in many respects but also heavily burdened by the heritage of Aristotelian and Cartesian metaphysics. This results in the principal incompatibility of Sartre's allegedly phenomenological analyses of the relations between *être pour soi* and *être en soi* with the advancements of modern evolutionary and self-organisation theories. Being under a massive influence of Cartesian constructivist rationalism, Sartre fails to present an adequate phenomenological description of human emotions, too; this failure becomes explicit especially in comparison with Hume's and Smith's theory of moral sentiments and with Brentano's descriptive psychology.

Keywords: hetero-determination, heteronomy, self-determination, autonomy, freedom, nothingness, being for itself, being in itself, emotion, pre-reflexive *cogito*, intentionality.

JEL classification: B24

K Sartrově ontologii a metafyzice

Ján Pavlík

Úkol vytčený Kantem (tj. nalézt fundaci ryzí svobody jakožto „výjimky“ z kauzálního řádu) řeší Sartre v kontextu fenomenologické ontologie ztotožněním základu svobody s ryzí nicotou; tím nahrazuje Kantův dualismus jev-věc o sobě rovněž nepřekonatelným dualismem nicota-bytí o sobě. Ze srovnání Sartrova pojetí tzv. „prereflexivního cogito“ s Brentanovou koncepcí reflexe dále plyne, že brentanovská emocionálně zainteresovaná reflexe je věrnou fenomenologickou deskripcí lidského vědomí, zatímco Sartrova „prereflexe“, spekulativně „založená“ v nicování a naprosto zbavená veškeré emocionální dimenze, je účelovou konceptuální konstrukcí, jež neodpovídá realitě; totéž platí (*mutatis mutandis*) i pro poměr mezi Sartrovou teorií emocí a *Teorií mravních citů* A. Smitha. Sartra lze tudíž charakterizovat jako extrémního pokračovatele Descartova a Kantova racionalismu, u něhož je ovšem (praktický) rozum zbaven veškeré intersubjektivní obecnosti; tuto absenci obecná nemůže nijak nahradit Sartrem proklamovaná odpovědnost, neboť v Sartrově podání jí schází právě emocionální dimenze. Sartrova „metafyzika“, v souladu s níž nahodilě a přebytně (*de trop*) bytí o sobě degeneruje v nicotu, čímž vytváří lidské vědomí (bytí pro sebe) a *eo ipso* lidskou svobodu, a sice za tím účelem, aby si takto dalo alespoň tu konečnou podobu smyslu, která spočívá v autonomním seberozvrhování svobodných jedinců, je zastaralou teleologickou metafyzikou, jež je v logickém rozporu s výchozími předpoklady Sartrovy fenomenologické ontologie; je též principiálně neslučitelná s výsledky vědeckého poznání, zejména moderního evolucionismu a teorie samoorganizace.

Klíčová slova: heterodeterminace, heteronomie, autodeterminace, autonomie, svoboda, nicota, bytí pro sebe, bytí o sobě, emoce, prereflexivní *cogito*, intencionalita.

On Sartres Ontology and Metaphysics

Sartre's ontology is not only self-contradictory in many respects but also heavily burdened by the heritage of Aristotelian and Cartesian metaphysics. This results in the principal incompatibility of Sartre's allegedly phenomenological analyses of the relations between *être pour soi* and *être en soi* with the advancements of modern evolutionary and self-organisation theories. Being under a massive influence of Cartesian constructivist rationalism, Sartre fails to present an adequate phenomenological description of human emotions, too; this failure becomes explicit especially in comparison with Hume's and Smith's theory of moral sentiments and with Brentano's descriptive psychology.

Keywords: hetero-determination, heteronomy, self-determination, autonomy, freedom, nothingness, being for itself, being in itself, emotion, pre-reflexive *cogito*, intentionality.

JEL classification: B24