

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Sartrův krok k existencialismu**

**Radim Trojan**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

Studijní program Filozofie

Studijní obor Filozofie

**Bakalářská práce**

**Sartrův krok k existencialismu**

**Radim Trojan**

Vedoucí práce: Mgr. Miloš Kratochvíl Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2018

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

V Plzni, duben 2018 .....

Děkuji vedoucímu své práce Mgr. Miloši Kratochvílovi Ph.D. za podnětné připomínky, rady, odborné vedení a pomoc při volbě tématu.

# Obsah

Úvod.....	1
1. Dvě složky reálna.....	3
1.1 Fenomén a bytí .....	3
1.2 Vědomí .....	4
2.3 Bytí v sobě a bytí pro sebe.....	6
2. Nicota.....	9
2.1 Třetí složka reálna .....	9
2.2 Krok k existencialismu .....	10
2.3 Nicota a svoboda .....	14
3.4 Úzkost.....	17
3. Neupřímnost.....	22
3.1 Neupřímnost .....	22
3.2 Sartre versus psychoanalýza.....	23
3.3 Neupřímnost a přímmost .....	26
3.4 Neupřímnost jako špatná víra.....	32
Závěr.....	35
Seznam literatury.....	37
Resumé.....	39

# Úvod

Lidská existence je záležitostí jedince a jeho konkrétní situace. Úvodní pasáže *Bytí a nicoty*, opírající se ve své argumentaci o dílo Sartrových předchůdců Edmunda Husserla a Martina Heideggera, mají k takovému stanovisku ještě poměrně daleko. Zlom na sebe ale nenechává dlouho čekat a je to už první část díla, kde se Sartre při výkladu pojmu nicoty oprostí od přísnosti Husserlovy fenomenologie a neutrální formy Heideggerova pobytu, na základě čehož se do popředí dostává konkrétní lidská situace. Z pokusu o fenomenologickou ontologii se rázem rodí svébytný filozofický směr, kterému se začne říkat existencialismus, přičemž *Bytí a nicota* je i při své naprosté absenci výskytu tohoto názvu považována za „bibli existencialismu“.

Má práce si dává za cíl zmapovat právě tento zlom a pomocí interpretace celé první části Sartrova spisu, která nese název „Problém nicoty“, popsat Sartrův unikátní styl myšlení. Takového cíle, domnívám se, nelze dosáhnout analýzou jednotlivých pojmů, které se často vykládají izolovaně a jsou považovány za nejreprezentativnější aspekty Sartrovy filosofie, nýbrž je nezbytné provést interpretaci, v níž nezanikne návaznost a poměrně sevřená struktura, která je kruciólním rysem celého díla.

První úsek mé práce se bude věnovat stručné interpretaci úvodu *Bytí a nicoty*. Hlavním cílem je objasnit zásadní východiska, jež sehrála nezaměnitelnou roli ve výstavbě dalších pasáží knihy. Dalo by se říci, že úvod *Bytí a nicoty* je vlastně takovým shrnutím úspěchů fenomenologie Sartrovy doby, které on sám do jisté míry přejímá a v určitých ohledech přizpůsobuje svému vlastnímu myšlení. I když se zde jistě na první pohled nabízí místo pro komparaci s Husserlem a Heideggerem, není mým záměrem se jí věnovat do přílišné hloubky, protože by přehlušila celkové vyznění a zastínila již avizovaný hlavní cíl práce. Oba autory ale hodlám v jistých okamžicích zmínit a odkázat na vybrané, zcela zjevné podobnosti – nakonec samotný Sartre vliv těchto dvou myslitelů na své dílo otevřeně přiznává.

Ve druhé části pak bude ústředním tématem pojem nicoty. Mým zájmem je především dosáhnout srozumitelného výkladu tohoto pojmu skrze vylíčení podob jeho výskytu a deskripci Sartrových snah vměstnat ho do konkrétní lidské situace pomocí myšlenkových experimentů, pro

ktelé je celé dílo známé. Právě ony myšlenkové experimenty, užívané jako pomůcky při analýze jednotlivých druhů chování, budou mít v mé interpretaci klíčovou úlohu, protože dle mého přesvědčení dobře ukazují jak silná, tak slabá místa Sartrovy filosofie.

Pro úplnost popisu charakteru myšlení, jež je prezentováno ve spisu *Bytí a nicota*, poslouží třetí, závěrečná část, ve které bude představen fenomén neupřímnosti, tedy druh chování dle Sartra pro člověka zcela typický. Na oddílech spisu, majících ve svém primárním zájmu analýzu neupřímnosti jakožto druhu chování, je dle mého možné obstojně ilustrovat aspekty Sartrova myšlení, jejichž přítomnost má čtenář šanci zaregistrovat i v následujících kapitolách *Bytí a nicoty*. A to je důvodem, proč interpretací fenoménu neupřímnosti, opírající se o struktury vyložené v kapitolách předcházejících, hodlám svou práci zakončit.

Motivací pro zpracování tohoto tématu je otázka, jak vlastně k Sartrově filosofii přistupovat. Lze jí považovat za systém rozpracovávající problém bytí - za monumentální filosofickou koncepci, jakou vytvořil například Heidegger, nebo se jedná o čistě osobní vzdor autora, jaký (třebaže v odlišné podobě) nalézáme například v díle Kierkegaarda, vůči jakékoli formě mechanismu, jež by mohla narušit představu jedince jakožto svobodného projektu; jinými slovy: je Sartrova filosofie myšlením, které má ambice dosáhnout objektivitu, nebo se jedná spíše o intimní záležitost?

# 1. Dvě složky reálna

Na začátku první kapitoly díla *Bytí a Nicota* Sartre přiznává existenci dvěma oblastem bytí, jež se mu podařilo odkrýt.<sup>1</sup> Ústředním tématem se pro něj nyní stává analýza vztahu mezi nimi a já se snad nedopustím vulgarizace, když prohlásím, že smysl celého díla se bude dále od tohoto vztahu nějakým způsobem odvíjet. Pro svoji interpretaci jsem si vybral část, kterou Sartre rozehrává právě touto základní otázkou po vztahu mezi dvěma oblastmi bytí, a proto v ní nemohu začít, dokud nebude přesně vymezeno, o jaké oblasti bytí se jedná. Je tedy třeba vrátit se k úvodu.

## 1.1 Fenomén a bytí

Svět, jak ho popisuje Sartre, už není sférou dualismů, jež by například kladly vnitřek proti vnějšku. Už zde taktéž nefiguruje představa nějaké skryté podstaty. Veškeré existující se modernímu myšlení podařilo převést na řadu jevů, jimiž se toto existující projevuje. Zároveň tyto jevy nepoukazují na nějaké „věci o sobě“; žádný z jevů neodkazuje na něco, co je za ním – jev strhává veškerou pozornost na sebe a zároveň na úplnou řadu jevů, jíž je součástí. Tím padá i dualismus bytí a jevení se, protože jev nadále nehraje roli jakéhosi iluzorního „stínu“ pravého bytí existujícího. Jev už nemá negativní charakter, jako tomu bylo dříve; je něčím zcela pozitivním, protože jeho podstata spočívá v tom, že „*se jeví*“ a není v protikladu k samotnému bytí – stává se jeho mírou. „Vždyť bytí určitého existujícího je právě to, že *se jeví*.“<sup>2</sup>

Sartre se tak dostává k pojmu „fenomén“, tak jak ho chápou Husserl a Heidegger. Fenomén je jakési absolutno, protože sám sebe odhaluje *tak, jak je* a zároveň je svou vlastní podstatou. Fenomén je prvním bytím, s kterým se setkáváme.<sup>3</sup> Nyní se tedy logicky zaměří na pojem bytí samotný a jeho porozumění na základě fenoménu. Heidegger ve svém díle *Bytí a čas* mluví o tom,

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 39.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 11-12. (zvýraznění Sartre)

<sup>3</sup> V tomto místě se Sartre z fenomenologie vědomí, kde jsou objekty vědomí brány pouze jako intencionální koreláty, přesouvá do hlubších ontologických sfér, protože jev je jím pojímán jako jev Bytí. Na tuto skutečnost poukazuje například Peter Caws ve své interpretaci *Sartre: The Arguments of the Philosophers* (s. 52).



že se vždy již v nějakém porozumění bytí pohybujeme a z této situace vyvstává otázka po jeho smyslu.<sup>4</sup> Sartre tento výklad de facto bez úprav přejímá a mluví o manifestaci bytí nám všem: bytí se nám nějakým způsobem všem manifestuje, protože o něm dokážeme mluvit a nějak ho chápeme.<sup>5</sup> To, co se nám manifestuje, je fenomén. Z toho Sartre vyvozuje závěr, že musí být „*fenomén bytí*, jev bytí, popsatelný tak, jak je.“<sup>6</sup> Pokud mluvíme o onticko-ontologickém překonání předmětu k jeho bytí, máme dle Sartra na mysli situaci, kdy odvracíme pohled od fenoménu předmětu k fenoménu bytí. Tento fenomén bytí je tedy něčím, co odhalujeme - je jevem, jež potřebuje také nějaké bytí, na jehož základě ho lze odhalit. Máme zde co dočinění s fenoménem bytí a bytím fenoménu. Bytí fenoménu v tomto případě musí mít transfenomenální základ, což znamená, že bude unikat podmíněnosti samotného fenoménu, která spočívá v tom, že existuje jen potud, pokud se vyjevuje. Fenomén je to, co se nám jeví a my jsme schopni ho poznat – jeho bytí je tedy svou povahou překonávající a zároveň zakládající toto poznání.<sup>7</sup>

Husserl po provedení fenomenologické redukce prohlásí o bytí jevu, že spočívá v tom, že se jeví. S tím se Sartre nehodlá spokojit, neboť se tak dle něj celek, který je pro jevení esenciální,<sup>8</sup> „vnímání-vnímané“ zhroutlí do nicoty kvůli nedostatku opory v „solidním bytí“. Základ bytí celku vnímání-vnímané musí být vně vnímaného (jevu). Toto transfenomenální bytí, jež hledáme, je tudíž bytím *subjektu*; protože vnímané odkazuje na vnímání samotné a na jeho bytí, dostáváme se k *vědomí*.<sup>9</sup>

## 1.2 Vědomí

Vědomí Sartre popisuje jako „dimenzi transfenomenálního bytí subjektu“. Přijímá Husserlovu tezi o intencionalitě, že „každé vědomí je vědomím něčeho“. Zatímco ale

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 21.

<sup>5</sup> Jistě se nedopustím zásadní dezinterpretace, když doplním, že ono chápání je zde stejně jako u Heideggera pojímáno jako zcela vágní.

<sup>6</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 14. (zvýraznění Sartre)

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 14-16.

<sup>8</sup> Fenomén je třeba myslet i jako relativní, protože zde musí vždy být někdo, komu se jeví.

<sup>9</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 16-17.

*transcendentální ego*, zahrnující u Husserla vědomí, si neustále v sobě a *pro sebe* konstituuje předměty,<sup>10</sup> Sartřův záměr by se dal charakterizovat jako snaha o vypuzení předmětů z vědomí, čímž má být nastolen pravý vztah mezi vědomím a světem. Vědomí je něčím zcela negativním - samo o sobě neobsahuje nic, protože celý svět je vně vědomí a ono samo se k předmětům transcenduje, což je výkon, kterým se zároveň vyčerpává. Výstižné odůvodnění takového charakteru vědomí podává ve své knize *Negativní platonismus* Jan Patočka: „Pouze „bytí“, které svým celým rázem je cosi radikálně negativního, bytí, které je skrz naskrz nicotné, může se vztahovat k něčemu mimo sebe.“<sup>11</sup>

Pro vědomí, které je poznávající svůj předmět, je taktéž nezbytné, aby bylo zároveň vědomím tohoto poznávání. Člověk musí mít vědomí toho, že má vědomí určitého předmětu – to je totiž podmínkou, aby vůbec toto vědomí mohl mít. To na „silnou“ existenci předmětu *o sobě*, jež se nyní snažíme získat, ještě nestačí, ale už se dá prohlásit, že daný předmět existuje *pro vědomí*. Důležitou otázkou je povaha tohoto „vědomí vědomí“. Na první pohled je zřejmé, že se jedná o jakousi reflexi vědomí, protože vědomí se díky tomuto vědomí odhaluje samo sobě; tuto reflexi umožňuje nereflektované vědomí<sup>12</sup>, nebo Sartřovými slovy: „Existuje předreflexivní *cogito*, jež je podmínkou *cogito* karteziánského.“<sup>13</sup>

Vědomí nemůže být omezeno ničím jiným než sebou samým. Jeho existence v sobě obsahuje i jeho *esenci*, protože jeho bytí je podmínkou jakékoli možnosti a zároveň není možné před tím, *než je*. Existuje samo sebou a odvozuje se od plného bytí - časově si před ním nelze představit *nicotu*, neboť samo vědomí je podmínkou *nicoty*.<sup>14</sup> Jan Patočka v této souvislosti mluví

---

<sup>10</sup> HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*, s. 64.

<sup>11</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 165.

<sup>12</sup> To může znít jako nonsens, ale Sartre na obranu tohoto tvrzení uvádí příklad s počítáním cigaret: když počítám cigarety v balíčku, mám pocit, jako bych odhaloval nějakou reálnou skutečnost ve světě (vědomí se v této fázi transcenduje ke svému předmětu) a při této činnosti přirozeně nemám ve vědomí myšlenku „teď počítám“, ale jakmile ke mně někdo přistoupí a zeptá se: „Co děláte?“, bez prodlevy odpovídám: „Počítám“ – tato odpověď je v podstatě důkazem existence nereflektovaného vědomí.

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 18-20. (zvýraznění Sartre)

<sup>14</sup> O *nicotě* budu pojednávat v interpretaci samotné první části, zde je tento pojem zmíněn jen pro ucelenější představu.

o jakémsi nedostatku kladného bytí subjektu, jež se na určitých místech pozitivního bytí (identitního jsoucna) projevuje jako degradace.<sup>15</sup>

Pokud je tedy dimenze transfenomenálního bytí subjektu vědomí a vědomí (taktéž popisováno jako „totální prázdnota“) je zcela nicotné, je možná na místě otázka, jak se zachovává nějaká „vědomá“ identita subjektu. Husserlovo *ego*, které samo sebe vnitřně kontinuálně konstituuje jako jsoucí a sebe samo zachycuje jako „já“, automaticky předpokládá určitou vnitřní pozitivitu struktury vědomí<sup>16</sup> - tu ale zde podaný výklad vědomí zcela vylučuje. Předreflexivní *cogito* nám umožňuje být si vědomí svého vědomí, ale mluvit v tomto případě o nějaké zachovávající se identitě by bylo jistě naivní. Tento problém Sartre řeší ve své knize *Vědomí a existence*, kde dochází k závěru, že ono *ego* není ani formálně, ani materiálně obsaženo ve vědomí, nýbrž je taktéž (jako celý svět) vně vědomí. Prakticky se to projevuje tak, že mé „já“, ale například i „já“ druhého, je jsoucnem ve světě, které poznáváme podobně jako každé jiné jsoucno - „Moje „já“ totiž není pro vědomí více jisté než „já“ druhých.“<sup>17</sup> Zároveň se tak vyhýbáme solipsismu, který je v Husserlově případě vždy možný, pokud postavíme vědomí a jeho „já“ do protikladu k vnějšímu světu.<sup>18</sup>

Vědomí nemá v sobě nic „substanciálního“ a existuje potud, pokud se zjevuje. Vědomí je „čistým jevem“ a naprostou prázdnotou. Na základě jeho identity mezi jevem a existencí lze vědomí považovat za absolutno.<sup>19</sup>

## 2.3 Bytí v sobě a bytí pro sebe

Zjistili jsme, že ontologický základ poznání a prvotní bytí, kterému se jevy jeví, je absolutno, ke kterému se vztahují fenomény – jde o samu subjektivitu, o vlastní imanenci sebe sama k sobě. Sartre takto docílil odnětí bytí fenoménu a toto bytí dal vědomí. Teď je otázkou, zdali

---

<sup>15</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 166.

<sup>16</sup> HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*, s. 65.

<sup>17</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*, s. 51. (zvýraznění Sartre)

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>19</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 23.

vědomí toto bytí zase fenoménu vrátí. Nahlédneme-li o kousek zpátky, můžeme vidět, že přednostním záměrem ohledně vědomí bylo vypudit z něj předměty. Poznávané věci tedy musí mít nějaké bytí, o které se opírají, protože nemohou být uvnitř vědomí, neboť by se tak staly čistou imanencí a rozplynuly by se.

Vrátíme-li se k definici *intencionality* a přijmeme-li tezi „vědomí je vědomí něčeho“, je jasné, že vědomí se zakládá na něčem odlišném od sebe sama. Vědomí tedy funguje jako odhalující odhalení bytí, které je od něj odlišné a nabízí se jako existující již ve chvíli, kdy ho vědomí odhaluje. „Vědomí jednoduše požaduje, aby bytí toho, co se jeví, neexistovalo, *pouze* pokud se jeví. Transfenomenální bytí toho, co je *pro vědomí*, je samo bytím v *sobě*.“<sup>20</sup> Existující se tedy nutně musí před vědomím objevovat na základě svého bytí. Co se týče překonání existujícího k jeho bytí, není zde řeč o klasickém onticko-ontologickém schématu jako u Heideggera; Sartre upřednostňuje výklad, který mluví o tom, že vědomí dokáže překonat existující nikoli k jeho bytí, ale ke *smyslu* jeho bytí. A smyslem tohoto bytí existujícího, pokud se odhaluje vědomí, je fenomén bytí. Vědomí je vlastně bytí, jehož existence klade *esenci*<sup>21</sup> a jev této *esence* je podmíněn bytím. Charakteristické pro bytí je, že se neodhaluje vědomí samo, osobně – není bytí, jež by nebylo určitým způsobem bytí.

Máme před sebou tzv. bytí v sobě, které je sebou – není vztahem k sobě samému, jako je tomu u vědomí – je zcela zabředlé do sebe sama. Jeho nepřetržitá reflexe sebe sama, konstituující sebe, se rozplývá v identitě. Je masivní, protože neskrývá žádné tajemství; je celistvé; není zde vnitřek, který by mohl být kladen proti vnějšku; je plnou pozitivitou; není ani pasivní ani aktivní a zcela se vymyká těmto „lidským“ charakteristikám. Na rozdíl od vědomí, které se vyčerpává transcencí, bytí v sobě se zcela vyčerpává tím, že *je bytím*. Bytí v sobě *je tím, čím jest*. Toto *bytí v sobě*, jakožto jedna ze složek reálna, se vyznačuje tím, že *je, čím je*.<sup>22</sup> Sartre bude dále proti tomuto bytí stavět tzv. *bytí pro sebe*, které se naopak vyznačuje tím, že „je tím, čím není a není tím, čím je“.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 30. (zvýraznění Sartre)

<sup>21</sup> *Esence* vědomí je tedy pojímána jako fenomén bytí.

<sup>22</sup> Naproti tomu vědomí „*má být tím, čím jest*“.

<sup>23</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 30-35.

Východiskem tedy byly „jevy“ a postupně se Sartrovi podařilo odhalit dvě oblasti bytí: bytí v sobě a bytí pro sebe – informace o nich jsou zatím zcela nedostačující a povrchní,<sup>24</sup> ale lze s nimi už pracovat v další interpretaci.

---

<sup>24</sup> To platí hlavně v případě bytí pro sebe. Sartre této oblasti hodlá věnovat celou jednu část svého díla – pro potřeby mé interpretace se však zatím spokojím s tímto poněkud vágním pojetím.

## 2. Nicota

### 2.1 Třetí složka reálna

Najít vzájemný vztah mezi dvěma oblastmi bytí je dle Sartra úkolem, ve kterém není vhodné postupovat separací těchto dvou oblastí – není vhodné od sebe odloučit dva články téhož vztahu, jelikož vztah je syntézou, takže by nakonec nezbyvalo nic jiného, než se pokusit oba články vztahu znovu spojit. Když mluvíme o vztahu mezi jednotlivými oblastmi bytí, máme na mysli vztah, který je složkou struktury jednotlivých existujících. Při bližším pohledu například na vědomí totiž zjišťujeme, že se jedná o pouhou abstrakci, která v sobě nese ontologický zdroj odkazující na bytí v sobě; s fenoménem se mají věci zcela totožně – musí se jevit vědomí, a proto je abstraktnem. Konkrétnem je naproti tomu člověk, protože se vyznačuje sepětím „člověka“ a „světa“. Onen syntetický vztah, o kterém byla řeč na začátku této kapitoly, nyní přiblížen v konkrétní formě, dostává své jméno shodné s tím, s kterým se setkáváme i u Heideggera: „bytí ve světě“<sup>25</sup>. Odtud vyvstávají dvě otázky, jež nelze v jejich zodpovězení od sebe oddělit: jaký je tento vztah a pokud má být tento vztah možný, čím musejí být jeho substantiva – člověk a svět? Pro eventuální uspokojivé odpovědi je třeba přijmout předpoklad, že způsoby chování člověka ve světě jsou objektivně uchopitelné. Není tedy již žádným tajemstvím, že autor díla *Bytí a nicota* bude své bádání směřovat k analýze jednotlivých typů chování člověka ve světě.<sup>26</sup>

Prvním způsobem chování, jež bude středem pozornosti, je tázání. Důvod, proč začít zrovna u tázání, je zcela logický: samotná otázka po vztahu mezi člověkem a světem je totiž výsledkem postoje tázajícího se subjektu. Jistě znova stojí za poukázání podobnost s Heideggerem – tentokrát ovšem pouze, domnívám se, v metodologickém slova smyslu; v obratu k samotnému tázání.<sup>27</sup>

Otázka je de facto lhostejná ke slovům, jež jí formulují - primárně se jedná o postoj. Pro otázku je charakteristický předpoklad bytí, jež se táže, a zároveň bytí, na které je namířena. Otázka

---

<sup>25</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 39-40.; HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 73.

<sup>26</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 39-40.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 20.

se udržuje v rámci vztahu člověka a světa, který předpokládá; zároveň se ale člověk bytí *na něco* dotazuje. Od dotazovaného bytí se čeká nějaká odpověď, a proto se otázka jeví jako „možnost očekávání“.<sup>28</sup>

Toto očekávání v sobě zahrnuje posibilitu negativní odpovědi. Tázající je obklopen hned trojí negací: fakt, že se táže, předpokládá, že *neví* odpověď<sup>29</sup>; hraje zde roli možnost *ne*-bytí ve sféře transcendentního bytí (člověk se bytí *na něco* dotazuje – *něco* je tak sférou transcendentního bytí); a samotná pravda nám zjevuje, že věci se mají nějakým způsobem, čímž se vylučují ostatní možnosti, jak by se mohly mít. Tímto trojím „nebytím“, které je dle Sartra podmínkou každé otázky, se naše pozornost znova upíná na subjekt. Tázání v této podobě zkoumání vlastně odhaluje více situaci tázajícího než věci, na které se dotazuje.<sup>30</sup> Subjekt je, po právě provedeném obratu k tázání, obklopen *nicotou*. Místo zodpovězení otázky po vztahu mezi člověkem a světem se - obratem k tázání samotnému - Sartre dobral k třetí složce reálna: vedle dvou oblastí bytí – bytí v sobě a bytí pro sebe – je třeba vzít ještě v úvahu nebytí.<sup>31</sup> Brzy bude zřejmé, že negativita, s kterou se setkáváme u tázání, je pouhým příkladem a nástinem mnohem fundamentálnějšího faktu; a to sice, že negativita zcela obklopuje a proniká do existence člověka jako takového.<sup>32</sup>

## 2.2 Krok k existencialismu

Bytí v sobě bylo Sartrem definováno jako plné a pozitivní. Nyní je tedy otázkou, jak něco plného a pozitivního dokáže dát podnět k záporným odpovědím. Pokud je negace pouhým výsledkem určitých psychických operací, její bytí tkví v jejím jevení a nebytí tak lze redukovat na pouhou subjektivitu. „Problém bytí nás odkázal na problém tázání jako lidského postoje, zatímco problém tázání nás odkazuje k problému bytí negace.“<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 40-41.

<sup>29</sup> Zde bychom mohli Sartrovi vytknout opomenutí situace, kdy se subjekt ptá a odpověď zná, ale je pravda, že motivace takového tázání není stejná jako u otázky po vztahu mezi člověkem a světem.

<sup>30</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 54.

<sup>31</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 41-42.

<sup>32</sup> MARCUSE, Herbert. Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Étre et le Néant, *Philosophy and phenomenological research, volume VIII, No. 3.* s. 313.

<sup>33</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 43.

Nebytí se vždycky objevuje až v mezích lidského očekávání. Svět nedokáže odhalit svá nebytí tomu, kdo je neklade jako možnosti – to bylo zřejmé již z povahy tázání. Zde se pořád v nějakém smyslu ale vracíme k subjektu, protože otázka očekává odpověď, soud. Vyplývá z toho, že negace je pouhou vlastností soudu? Sartre se domnívá, že nikoliv: otázka je formulována tázacím soudem, ale nemůže být sama soudem, protože je možné se tázat například gesty či pohledem, a proto je prejudikativním chováním. Zastaví-li se nám hodinky a odneseme je hodináři, aby se na ně podíval a zjistil příčinu poruchy, hodinář ve svém zkoumání neočekává od koleček, jež tvoří vnitřní strukturu hodinek, nějaký soud – očekává, že se mu odhalí nějaké bytí, na jehož základě bude možné soud vyslovit. Pokud očekává nějaké bytí, musí automaticky vzít v úvahu, že se mu může odhalit i nějaké nebytí. Jakékoliv tázání tedy předpokládá, že subjekt disponuje nějakým porozuměním nebytí. Navíc se o samotném bytí, jež je předmětem zkoumání subjektu, dá vždy prohlásit, že jest *tímto* a nadto - *ničím*.<sup>34</sup>

Předložené argumenty však můžeme stále po právu vnímat jako neuspokojivé. Pokud hodinář nahlédne do hodinek a neobjeví *nic* neobvyklého, nelze přece ještě prohlásit, že je zde „přítomné“<sup>35</sup> nějaké nebytí – lze vůbec určité chybě na struktuře koleček uvnitř hodinek přiznat nějaké *specifičtější* bytí<sup>36</sup>, než jaké přiznáváme samotným kolečkům a od tohoto *specifičtějšího* bytí následně odvodit nebytí na základě odhaleného faktu, že očekávaná chyba není přítomna? Sartre jako by si byl sám vědom těchto nedostatků a přichází s poněkud propracovanějším příkladem, jež má konečně obhájit existenci negace a vyjmout ji z náručí subjektu: Mám domluvenou schůzku s Petrem v kavárně. Opozdil jsem se a dorazil jsem na smlouvané místo o čtvrt hodiny později. K mému překvapení zde Petr na mne nečeká. Petr bývá vždy přesný. Kavárna, kde jsme se měli před čtvrt hodinou sejít, je sama se svými stoly, lavicemi, hrnky atd. plným bytím, avšak jakmile do ní vcházím s očekáváním, že zde na mne bude Petr čekat, nastává první znicování, při kterém se tato plná bytí, jež jsou kavárnou, přesunou do pozadí, z kterého pro mě má vystoupit Petrova osoba. Kdybych náhle zahlédl jeho tvář, kavárna by se kolem něho seskupila v

---

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 44-45.

<sup>35</sup> Mluvit o nebytí jako o „přítomném“, nebo jednoduše konstatovat jeho „bytí“ se mi zdá z hlediska významu poněkud problematické, ale mám-li podat smysluplný popis problému, jsem nuceny tyto formulace přijmout.

<sup>36</sup> Též by se dalo mluvit například o „nástavbě“ bytí, což je pochopitelně taktéž absurdní.



„nenápadnou přítomnost“. To ovšem není můj případ – Petr tu není a jeho nepřítomnost nechává kavárnu ztuhlou v masu, která se dokáže nabídnout jen mé okrajové pozornosti jako neustále ustupující a nerozrušená. Tato masa se přizpůsobuje jako forma, jež má bez přestání nabízet mizení hledané postavy – Petra. „Bezprostřednímu pohledu se tak nabízí mihotání nicoty, nicota pozadí, jehož nicování volá a požaduje tvar, formu – nicotu, jež jako *nic* klouže po povrchu pozadí.“<sup>37</sup> Základ pro můj soud, že „Petr zde není“, je tím pádem uchopení dvojího nicování. Mé očekávání, že uvidím Petra, způsobilo reálnou událost a objektivní fakt v kavárně, jež „vyrostl“ na základě jeho nepřítomnosti. Já sám jsem objevil syntetický vztah mezi Petrem a kavárnou a pro mě nyní nepřítomný Petr prostupuje místností a nicujícím procesem způsobuje odsun veškerého plného bytí do pozadí. Všimněme si, jak zásadní roli soud „Petr tu není“ zde hraje pro mě, jakožto člověka „nacházejícího se v kavárně, kde mám domluvenou schůzku s Petrem“. Budeme-li mluvit o nepřítomnosti jiných lidí, kteří jsou pro mě v mé momentální situaci zcela indiferentní (např. o Napoleonově nepřítomnosti v kavárně), jedná se o soudy s čistě abstraktním významem, jež mohu pronášet leda pro svou zábavu. Toto je dle Sartra dostačující důkaz tvrzení, že nebytí nevniká do věcí prostřednictvím negativního soudu, neboť je tomu naopak: negativní soud je nesen nebytím.<sup>38</sup>

Můžeme takovýto důkaz přijmout jako dostačující? Peter Caws ve své interpretaci Sartrova díla vyzdvihuje tuto pasáž jako reprezentativní ukázkou rozdílu mezi anglosaskou a kontinentální filozofickou tradicí, kdy z pohledu jedné strany lze Sartrovy hypotézy zcela odsoudit a onálepkovat je jako výsledek chybného užití jazyka či jako domněnky vyplozené na základě pocitů.<sup>39</sup> I takový pohled je jistě důležité zmínit, ale důvod, proč jsem se zde rozhodl dopodrobna popsat tento myšlenkový příklad uvedený v *Bytí a nicotě* je poněkud komplikovanější, než poukázání na obecně známý rozdíl mezi dvěma dominantními proudy filozofie 20. století.

Zůstaneme-li na poli, na kterém má dle podnázvu svého díla „Pokus o fenomenologickou ontologii“ záměr setrvat i Sartre; tudíž na poli fenomenologie - čili záměrně přesného popisu skutečnosti tak, jak se nám jeví, narážíme na problém, který na jedné straně dle mého mínění

---

<sup>37</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 47. (zvýraznění Sartre)

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 45-47.

<sup>39</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 54.

Sartrovu koncepci zcela rozbíjí a na straně druhé jí posouvá do úplně jiných sfér. Za chvíli bude zřejmé, že vlastně záleží jen na ochotě Sartrova čtenáře zaujmout jeden, či druhý postoj.

Pokud Petrovu nepřítomnost odhaluji jako obecný fakt ve světě, který poskytuje nebytí, jež vytváří oporu pro negativní soud; stále zde pracuji s dualismem bytí a nebytí. Fakt Petrovy nepřítomnosti tedy jasně implikuje možnost jeho přítomnosti. Je něco takového vůbec představitelné? Je pro mě, jakožto subjekt stojící uprostřed kavárny, jako by mimochodem přejíždějící svým pohledem znicovanou formu bytí vytvářející pozadí, na jejímž základě má vystoupit Petr, reálná představa Petrovy přítomnosti? Při bližším zkoumání je zřejmé, že Petrova přítomnost by mi zakryla určitou výseč toho, co v daný moment fakticky vidím v kavárně. Ona „znicovaná masa“ je přeci pořád něčím, co jsem schopen vnímat – a toto něco je pro mě přítomné taktéž jako objektivní fakt. Představa Petrovy přítomnosti tudíž přesahuje možnosti našeho bezprostředního vnímání, ba dokonce fantazie (budeme-li po fantazii požadovat přesnost). Mám před sebou kavárnu a náhle do ní prostřednictvím své mysli umístím Petra: jeho postava mi musí zakrýt část výhledu na kavárnu – zde vzniká ale zásadní rozpor, protože já vím, jak vypadá část kavárny, kterou mi Petrova postava zakrývá – informaci o tom, jak vypadá tato část kavárny ale v realitě, kde nastává opačná situace, a s kterou během tohoto výkladu Sartre neustále v pozadí zachází<sup>40</sup>, nemám k dispozici; jakmile vstoupím do kavárny a Petr zde na mě čeká, jeho postava mi část kavárny zakrývá a znemožňuje nabýt vědomí o rozložení stolů, lavic a hrnků schovaných za jeho tělem, třebaže už se díky jeho přítomnosti nejedná o znicované součásti nerozrůzněné masy někde v pozadí, protože i tato nerozrůzněnost se mi při jeho nepřítomnosti musí jevit nějakým způsobem definitivní a nelze si od ní libovolně odmýšlet – to by bylo přeci absurdní.

Jsem přesvědčen, že při požadavku fenomenologie Sartrova představa nebytí selhává a nebytí je zpět v oblasti soudu, jež pronáší subjekt. Ale právě zaměřením se na subjekt dovoluje zaujmout i smířlivější postoj. Fenomenologie má za cíl postupovat s vědeckou přesností, což automaticky mnou pronesený soud „Petr tu není,“ dává na stejnou úroveň, jako bych ho vyslovil o osobě, ke které nejsem vázán absolutně žádným vztahem. To se v mém případě ale nedá říci, tudíž se vracíme zpět k subjektu: Petr je můj známý a já se nacházím v situaci, kdy nedorazil na

---

<sup>40</sup> Důležitost pojetí nebytí jakožto protikladu k bytí se později ukazuje u vymezení vůči Hegelovi (*Bytí a nicota*, s. 52).

dohodnutou schůzku, což nepochybně ovlivňuje můj stav vědomí – Petrova nepřítomnost je faktem vědomí, jež na mě nějakým způsobem působí, s kterým jsem nucen se vyrovnat – dostáváme se tak do sféry emocí. Teorii emocí jakožto faktů vědomí Sartre rozvíjí ve své knize *Vědomí a existence*: „[...]význam určitého faktu vědomí spočívá v tom, že fakt vědomí udává celou lidskou realitu, jež *činí* emocionálně pohnutou, pozornou, vnímavou, chtějící apod.“<sup>41</sup> Budeme-li se tedy držet subjektu a jeho *prožívání*, začíná vše dávat smysl. Lidská realita subjektu, který je konfrontován s nenaplněným očekáváním, má možnost zkušenosti s něčím, co bychom mohli dát do protikladu k plnému bytí – tedy s nebytím.

Setrvání na úrovni subjektu pravděpodobně zcela potápí veškeré ambice na dosažení objektivní platnosti, ale zároveň posouvá Sartrovo zkoumání do oblasti lidské existence v jejím jedinečném způsobu prožívání a vnímání reality. Tuto pasáž lze označit za problematickou, ale v rámci celého díla je zásadní změnou – je krokem k *existencialismu*. Neboť právě existencialismus je filosofií prožitku, jež je založená na subjektivní životní skutečnosti a jejím hlavním poznávacím znamením je opírání se o substrát subjektivně prožitého.<sup>42</sup>

## 2.3 Nicota a svoboda

Má-li ovšem interpretace pokračovat, je nepřijatelné nechat se strhnout výše popsaným pohledem. Nezbyvá než pro další výklad přijmout negaci jakožto kladoucí bytí a následně bytí popírající, což způsobuje jeho uvržení v nicotu. Z bytí samotného, jež je plné a pozitivní, nelze ale odvodit negaci, a proto je pro možnost vyslovení negativního soudu zcela žádoucí, aby nebytí bylo neustále přítomné v nás a mimo nás – nicota tedy *prostupuje* bytím.<sup>43</sup>

Argumentace dále postupuje úvahou o nicotě v protikladu k Hegelovi. Dle Hegela jsou bytí a nicota dvě abstrakce, z čehož jedna je plná a druhá prázdná; dialekticky stojí naproti sobě a společně vstupují do všeho, co *je*. Sartre pohled, kdy používáme bytí a nicotu jakožto tezi a antitezi,

---

<sup>41</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*, s. 101. (zvýraznění Sartre)

<sup>42</sup> ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*, s. 26.

<sup>43</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 48.

zcela odmítá, protože dle něj tak zapíráme logický vztah, který mezi sebou mají.<sup>44</sup> „Klást bytí proti nicotě jako tezi a antitezi podle Hegela by znamenalo předpokládat, že jsou logicky současné.“<sup>45</sup> Takto by se bytí a nicota zároveň vynořovaly, aby představovaly dva krajní články logické řady; ergo dohromady vytvářely buď souhlasně pozitivní, či negativní celek. Nebytí je ale dle Sartra protikladem k bytí a nicota tím pádem nevstupuje na scénu zároveň s bytím, nýbrž bytí následuje - neboť nejdříve musí být kladeno nějaké bytí, aby mohlo být následně popřeno.<sup>46</sup> To jasně implikuje, že nicotu nelze nikdy klást před bytí, protože bytí je samo předpokladem nicoty. Bytí je na světě dříve než nicota a nicota z bytí odvozuje svou konkrétní účinnost. Nicota je tak bytím podpírána, protože bez něj by se rozplynula *jakožto nicota* a nezbývalo by nic jiného, než se vrátit k bytí.<sup>47</sup>

Nuže, nebýt negace, nebylo by možné položit jakoukoliv otázku. Negace při bližším pohledu odkazuje na nicotu jakožto svůj zdroj. Nicotu nelze pojímat *vně* bytí, a proto musí být dána v bytí samotném. Bytí v sobě je ale plnou pozitivitou, jež těžko ze sebe vyprodukuje nicotu. Přirozeně tak vyvstává následující otázka: odkud pochází nicota?<sup>48</sup>

Nicotě nelze přiznat „nicování“, protože jedině bytí se dokáže nicovat – nejdříve musí něco *být*, aby se toto něco mohlo znicovat. O nicotě ale platí, že *není*, neboť je „byvší“, tudíž sama sebe nenicuje, protože „je nicována“. Musí existovat bytí, které má schopnost nicování nicoty. Takové bytí nemůže být bytí v sobě - to je totiž plné a pozitivní. Takové bytí podpírá svou existencí nicotu a neustále jí nosí. Prostřednictvím tohoto bytí *přichází nicota k věcem*. Pokud má prostřednictvím tohoto bytí nicota přicházet k věcem, musí být toto bytí nějak specificky ustrojeno, aby takového úkonu bylo schopné. Toto bytí nemůže být ve vztahu k nicotě pasivní a pouze ji přijímat, protože by tak bylo nutné najít další bytí, které mu nicotu „dává“ a takovým postupem by bylo nutné najít další bytí, což by vedlo k nekonečnému odkazování na další a další bytí. Zároveň si toto bytí ale nelze ani představit jako vytvářející nicotu a k tomuto vytváření zcela lhostejné. Máme-li ovšem

---

<sup>44</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 56.

<sup>45</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 51.

<sup>46</sup> Nutnost logické chronologizace bytí a nicoty jsem naznačil již v kapitole o vědomí.

<sup>47</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 52-59.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 59-60.

bytí jako plné a pozitivní, není možné ho pojímat jako něco, co si bude *vně* sebe udržovat transcendentní nicotu bytí, protože v takovém plném bytí není nic, pomocí čeho by se mohlo toto bytí přesáhnout k nebytí. Bytí, jehož prostřednictvím přichází nicota na svět, musí samo v sobě nicovat nicotu. „Bytí, jímž přichází nicota na svět, je to bytí, u něhož v jeho bytí jde o nicotu tohoto jeho bytí: *bytí, kterým nicota přichází na svět, musí být svou vlastní nicotou.*“<sup>49</sup>

Po tomto poněkud těžkopádném popisu se dozvídáme, že hledáme bytí, jež je svou vlastní nicotou. Pohlédneme-li zpět, zjišťujeme, že jsme se s nicotou de facto poprvé setkali u tázání, což je způsob chování, kterým předpokládáme možnost nicoty. Tato možnost nicoty implikuje, že každou otázkou tazatel přivádí do světa určitou dávku negativity. Jak už jsem avizoval: otázka má tazatele, takže je lidským procesem. Čili bytím, které přivádí nicotu do světa, je člověk.<sup>50</sup>

Člověk, jak již bylo předvedeno na příkladu tázání, se vztahuje ke světu (mimo jiné) skrze negace, což mu umožňuje vůči bytí v sobě, které je plné a pozitivní, zaujmout negativní postoj: má schopnost odmítat věci takové, jaké jsou a stavit mezi sebe a svět jakousi „zeď“ z nicoty. Lidské bytosti plodí nicotu, jež je izoluje od zbytku světa a toto plození nicoty je umožněno *svobodou* (jak jí chápe například Descartes).<sup>51</sup>

Takto definovaná svoboda nemůže zatím být brána jako svoboda jednání, neboť je spíše svobodou zaujmout určitý postoj. Svobodu zde nelze pojímat jako pouhou vlastnost příslušící k podstatě člověka. Lidské bytí, které má umožnit příchod nicoty na svět, musí být svobodné. Lidské bytí a svobodné bytí jsou jedna a ta samá záležitost. Pokud se má lidské vědomí samo k sobě vztáhnout, je k tomu zapotřebí svobody. Primární funkcí svobody je odříznutí minulosti a negace jejích determinací. Vědomé bytí samo sebe konstituuje ve vztahu k minulosti, ale musí zároveň samo sebe od své minulosti oddělit nicotou, takže se vědomí prožívá jako neustálé nicování svého minulého bytí. Vědomé bytí si tak musí být vědomo určitého přeryvu bytí, ale nikoli ve smyslu přeryvu bytí jako fenoménu, který nějakým způsobem snáší, ale jako struktury, kterou samo toto vědomé bytí jest. Sartre se tato tvrzení snaží podpořit argumentem, že v psychickém životě není

---

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 60. (zvýraznění Sartre)

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>51</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 57.

moment, kdy by se neobjevily negativní nebo tázací způsoby chování aspoň jako sekundární struktury, a proto je nevyhnutelnou nutností, že lidské vědomí musí být vždy svou vlastní nicotou a tím pádem i svou vlastní svobodou.<sup>52</sup>

### 3.4 Úzkost

Pokud je svoboda způsobem bytí lidského vědomí, struktura samotného vědomí musí být taková, aby si byla s to tuto svou svobodu uvědomit; vědomí musí mít jevový obsah, skrze který si bude schopno svobodu uvědomit. Sartre, půjčujíc si od Kierkegaarda, proto zavádí koncept *úzkosti*.<sup>53</sup>

Ze Sartrova odkazování se na Kierkegaarda, který pojímá úzkost jako úzkost před svobodou, a na Heideggera, jež dle Sartra považuje úzkost za uchopení nicoty, jasně vyplývá, že mu půjde o jakousi syntézu těchto dvou (zároveň na sebe navazujících) pohledů, neb jak on sám tvrdí: „vzájemně se implikují.“<sup>54</sup> Ovšem s tvrzením, že Heidegger pojímá úzkost jako uchopení<sup>55</sup> nicoty, se dle mého (pokud vycházíme z Heideggerova rozpracování této tematiky v přednášce *Co je metafyzika?*) nedá souhlasit. Zároveň se na Heideggerově příkladě dá poukázat na další problém (tentokrát spíše jazykový) nicoty jako takové.

Naladěnnost (člověku „je“ tak a tak) nás dle Heideggera situuje do jsoucna v celku. A situovanost nálady toto jsoucno v celku odhaluje a toto odhalování je „základním děním našeho bytí ve světě“. Úzkost je nálada, v jejíchž okamžicích se zjevuje „Nic“. Tato úzkost se vyznačuje neurčitostí, protože je úzkostí „před...“, ale není úzkostí před „tím či oním“. Tato neurčitost je ale zároveň nutnou podmínkou zjevování Nic. Úzkost v Heideggerově pojetí působí jako stav, který nám „bere půdu pod nohama“ a my jako bychom se v prožívání takové nálady „neměli čeho

---

<sup>52</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 62-67.

<sup>53</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 57.

<sup>54</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 67.

<sup>55</sup> Možná by se mohlo namítnout, že se jedná o zavádějící překlad, ale v *L'être et le néant* se užívá slovesa „saisir“, což skutečně znamená „uchopit“ či „uchvátit“. Překlad mi nepřipadá chybný ani vzhledem ke kontextu, přihlédnou-li k původní formulaci věty, ve které se obrat vyskytuje: „Mais Heidegger, dont on sait combien il a subi l'influence de Kierkegaard, considère au contraire l'angoisse comme la saisie du néant.“ (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, s. 64.)

chytit“, protože jsme konfrontováni s vymykáním jsoucna v celku a naléháním Nic na nás samotné.<sup>56</sup>

Úzkost tedy není uchopení nicoty. I přesto ale s „uchopením“ co dočinění v tomto případě dle mého názoru máme. Nicotu (nebo Nic) uchopil totiž sám Heidegger – uchopil ji slovy; a to je problém, na který chci upozornit. Samotná otázka po Nic Heideggera dovedla k úzkosti jako ke stavu, kdy se Nic zjevuje, ale po celou dobu svého výkladu jako by tušil, na jak vratké ploše se pohybuje, když se po Nic táže: takové tážení je ve své podstatě velmi problematické; když se táží po Nic, tak jako bych přeci jen předpokládal nějaké jsoucno.<sup>57</sup> Pokud je Nic (nebo v Sartrově případě nicota) popřením všeho, pak se nedá pochopit, protože není způsobu jak. Není ani možnost, jak „něco“ takového fixovat do slov. Možná se namítne, že slova označují i abstraktní věci, jenže Nic není ani abstrakcí, protože de facto není z čeho ho abstrahovat – jak z bytí odvodit nic? A tak samotné slovo „Nic“, tak jak ho lze ve větě použít, nemůže nabýt jiného významu než pouhého ohraničení či vymezení skutečnosti – Nic je vlastně takovým pomocníkem pro rozporcování masivního bytí světa na části snesitelné lidskému vnímání. Samotné užívání slov „Nic“ nebo „nicota“ za účelem jejich zachycení (které je vlastně nemožné), je tak podle mě neadekvátní. Zčásti by se dal problém vyřešit absencí takových slov ve větě a dát tak vyniknout kontrastu mezi smysluplně uspořádanými písmeny a absurdní mezerou neříkající zhola „ “.

Vraťme se ale k pojetí úzkosti u Sartra. Stejně jako Kierkegaard a Heidegger, dává Sartre důraz na důležitost rozlišení mezi úzkostmi, které nás skličují v každodenním životě a „skutečnou úzkostí“. Skrze úzkost se člověk dozvídá, že jeho existence jakožto svoboda je nejistou a postrádá bezpečí bytí, které náleží do bytí v sobě.<sup>58</sup> Člověk je v úzkosti, když je zanechán na pospas sám sobě a světu bez jakékoli pomoci; je donucen volit, rozhodovat se a svěřovat sám sebe vlastním činům a jejich následkům.<sup>59</sup> Úzkost je třeba oddělit od strachu, protože se jedná o dva různé stavy. Když má člověk strach, je zaměřen na něco, co se k němu blíží zvenčí. Strach se soustředí na svět.

---

<sup>56</sup> HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*, s. 47-51.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 41-43.

<sup>58</sup> OLSON, Robert G. *The Three Theories of Motivation in the Philosophy of Jean-Paul Sartre. Ethics*, vol. 66, no. 3, 1956, s. 181–185.

<sup>59</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 57.

Ve strachu je ten, kdo se bojí, zcela vně sebe u věci, ze které má strach. Naproti tomu v úzkosti se vědomí obrací k sobě a ke své svobodě.<sup>60</sup> „Strach je nereflektované uchopení transcendentna a úzkost je reflexivní uchopení sebe sama.“<sup>61</sup>

Člověk je izolován nicotou na všech frontách - nicota ho odděluje od jeho minulosti, budoucnosti a přítomnosti (*já*, které je podstatou člověka, označuje svobodné bytí a takové bytí si neustále uniká, a proto neustále je tím, čím bylo<sup>62</sup>). Není tím, co zažívá, není zavázán tomu, co byl v minulosti a zároveň se nemůže spoléhat na to, co bude. Nehledě na tuto izolaci se stává tím, co není a v procesu tohoto stávání se, musí rozhodovat o svém osudu a plně nést následky svých rozhodnutí.<sup>63</sup> Individuum se rozhoduje v souladu s hodnotami, ale právě v úzkosti si uvědomuje, že zdrojem těchto hodnot je ono samo. Žijeme ve světě, ve kterém nejsou hodnoty a priori o sobě; hodnoty přiřkne věcem až člověk. Tento akt přiřknutí hodnot je zcela podřízen jeho lidským cílům, které jsou nereflektované; nejsou zpochybňovány. Zpochybnění těchto cílů nastává až v úzkosti a člověk se tak začíná obávat podmínek jejich splnění.<sup>64</sup> Takže hodnota vlastně čerpá svou existenci z existence svobody samotné, protože jen svoboda umožňuje rozhodnutí přiřknout věci takovou a takovou hodnotu. „Z toho plyne, že moje svoboda je jediným základem hodnot a že *nic*, absolutně *nic*, mne neospravedlňuje přijmout tu či onu stupnici hodnot.“<sup>65</sup>

Tento postoj k hodnotám není většinou ale nijak skličující, protože je člověk ve světě hodnot angažován. Uchopení hodnot v úzkosti je sekundárním a zprostředkovaným fenoménem, zatímco svět ve své naléhavosti je pro člověka sférou bezprostředna. Tato bezprostřednost na

---

<sup>60</sup> JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*, s. 114.

<sup>61</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 68.

<sup>62</sup> Z výkladu podaného v kapitole o vědomí jasně vyplývá, že svobodné bytí vlastně ani nemá jinou možnost, než sobě unikát, protože na své *já* pohlíží jako na jsoucno ve světě a takovým pohledem sebe na jedné straně odděluje od svého *já* a na straně druhé je takový pohled vždy zpětný. Svoboda sama ale znamená neustálý pohyb kupředu, neustálé utváření *já*.

<sup>63</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 58.

<sup>64</sup> OLSON, Robert G. *The Three Theories of Motivation in the Philosophy of Jean-Paul Sartre. Ethics*, vol. 66, no. 3, 1956, s. 185–186.

<sup>65</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 77-78.; (zvýraznění Sartre); Sartre takto pochopitelně odstranil i veškeré hodnoty, jež jsou například katolíky pokládány za věčné, což je mu později i z jejich strany vytýkáno a on na tuto kritiku reaguje ve svém pojednání *Existencialismus je humanismus*.



člověka doléhá tím způsobem, že je automaticky „v situaci“, projevuje se v akcích a sám sebe poznává až při odstupu. Sám sebe člověk poznává uprostřed projektů, jež jsou „v průběhu realizace“. Veškeré tyto banální každodenní hodnoty, které charakterizují jeho přítomnou lidskou realitu (právě sedí, za dvacet minut má schůzku s Petrem, atd.) čerpají svůj smysl z projektu prvotního, kterým je první volba sebe sama ve světě. Tento prvotní projekt je příčinou existence veškerých hodnot či výzev, ba dokonce existence světa - člověku se ale objevuje vně světa, jako „abstraktní a logický smysl a významová náplň mých činů“.<sup>66</sup>

Bezprostřednost světa tedy do jisté míry chrání před úzkostí a úzkost se dostavuje až ve chvíli, kdy si individuuum uvědomí svou svobodu jakožto součást své subjektivity, která se naivně domnívala, že žije ve stabilním světě, čímž se dostává ke zjištění, že tato stabilita byla jejím vlastním výtvořem a může tím pádem být kdykoli zcela odstraněna.<sup>67</sup>

Tváří v tvář úzkosti má ovšem člověk tendenci zaujmout různé způsoby chování, zvláště pak ty únikové. Jedním z těchto způsobů útěku je psychologický determinismus – ten má v tomto případě jakýsi omluvný charakter; vůči úzkosti je reflexivním způsobem chování. Determinismus vytváří *přirozenost*, čímž spouští nepřetržitou hru omluv a redukuje člověka jen na to, co je – odmítá transcendenci lidské reality a znemožňuje překročení vlastní esence, což ve finále z lidské bytosti dělá pozitivní bytí v sobě. Determinismus se ale nedává jako bezprostřední reflexivní názor, a proto nedokáže *evidenci* svobody nijak znegovat. Psychologové determinismus předpokládají jako hypotézu, která vyhovuje faktorům. Taktéž se determinismus klade jako nutný postulát k vybudování psychologie. Ale konstituje-li člověk sám sebe jako porozumění nějaké své možnosti, musí počítat s existencí této možnosti na konci svého projektu – uchopit ji tedy jako sebe sama v budoucnu, oddělené od něj nicotou – chápe tak sebe jako prvotní zdroj svých možností, což Sartre nazývá vědomím svobody.<sup>68</sup>

Pro lepší pochopení tohoto vyvrácení determinismu je dobré zopakovat, že individuuum je sice na vnějším světě závislé (už jen tím, že vědomí je zaměřeno zcela vně sebe), ale z výše

---

<sup>66</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 78-79.

<sup>67</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 58.

<sup>68</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 80-81.

uvedeného je zřejmá skutečnost, že svět je taktéž částí sebevolby člověka, protože fakta ve vztahu ke světu si člověk svobodně volí v jejich významu pro něj samotného. Ono pouto, kdy člověk počítá s existencí svých možností, které je zahaleno nicotou, ho odsuzuje ke svobodě.<sup>69</sup>

Únik před úzkostí znamená prchání před vlastní transcendencí, pokud nese a překonává esenci. Tento únik je snahou vyhnout se budoucnosti a zároveň se oprostít od minulosti. Člověk, který se pokouší o únik před úzkostí, tvrdí, že je svou esencí na způsob bytí v sobě, ale současně odmítá fakt, že tato esence byla sama historicky vytvořena a obsahuje v sobě akt. Svou povahu chápe jako počátek svých možností, ale nehodlá připustit, že má počátek sama v sobě.<sup>70</sup>

Úzkost však nejde potlačit, protože člověk sám *je* úzkostí. Tuto formulaci ovšem nelze přijmout doslova, protože ze zkušenosti víme, že člověk dokáže určité věci zastříit: nejméně vnější předměty dokáže ignorovat tím, že upře zrak jinam – je ale nutné mít stále na paměti, že aby dokázal subjekt určité věci ignorovat, musí o nich už dříve mít vědomí. Má-li člověk odvrátit pohled od úzkosti a tím jí zakrýt, musí zakrýt sám sebe. To ovšem nejde. Myslitelná je ale situace, kdy je člověk úzkostí a zároveň před ní utíká - v takové situaci zaujímá decentrovaný postoj, kdy může být úzkostí ve formě „nebýt jí“ a dokáže v hloubce úzkosti disponovat nicující mocí. „Tato nicující moc nicuje úzkost, pokud před ní utíkám, a nicuje sebe samu, pokud jí jsem, abych jí unikl. To právě nazýváme neupřímností.“<sup>71</sup>

Nyní jistě neuškodí shrnout dosavadní průběh interpretace: obratem k tázání se Sartrovi podařilo odhalit třetí složka reálna – nebytí; další úvahy už se zaměřovaly na negaci podmíněnou nebytím; bez nebytí by nebylo možné položit jakoukoliv otázku či vyřknout soud – tyto otázky a soudy jsou ovšem pro lidskou realitu zásadní a mají na ní neoddiskutovatelný vliv, a proto nicota prostupuje bytím; bytí, přivádějící nicotu do světa, je člověk – to je umožněno tím, že člověk je svou vlastní svobodou; svou svobodu si člověk uvědomuje v úzkosti, ale úzkosti se snaží člověk vyhnout – jedním ze způsobů chování, kterým se individuum snaží utéct před úzkostí, je neupřímnost.

---

<sup>69</sup> ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*, s. 49.

<sup>70</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 82-83.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 83-84.

# 3. Neupřímnost

## 3.1 Neupřímnost

Dozvěděli jsme se, že lidské bytí odhaluje negativitu ve světě a zároveň dokáže zaujmout negativní postoj i směrem k sobě samému. Pro Sartrovo dílo je zcela charakteristická (jak již bylo avizováno) analýza jednotlivých druhů chování a postojů. Nyní je tedy nasnadě popsat takový postoj, který je negativní a míří nikoli směrem k vnějšímu světu, ale k samotnému vědomí, nositeli tohoto postoje. Takovým postojem je neupřímnost.<sup>72</sup>

Kapitola o neupřímnosti je dle Roberta Solomona snad vůbec nejčtenější částí *Bytí a nicoty* a bývá považována za jádro celého spisu, ba dokonce Sartrova filozofického myšlení jako takového. Dochází tak ale k pojmání této kapitoly v izolaci od částí, které jí předcházejí.<sup>73</sup> Proč je neupřímnost klíčem k Sartrovo myšlení v rámci jeho filozofie prosycené svobodou, se dle mého lze dozvědět právě interpretací, která se nebude zaměřovat na fenomén neupřímnosti zcela odříznutý od základních stavebních kamenů Sartrovy filozofie představených v předešlých kapitolách této práce, nýbrž uchopí ji v její návaznosti na ostatní pasáže. Tato návaznost je zde zcela zřejmá a byla již nastíněna: člověk si v úzkosti uvědomuje svou naprostou svobodu, na kterou se váže úplná zodpovědnost za své činy – před tímto neotřesitelným faktem lze prchat a uchýlovat se tak k zastírání vlastní úzkosti: k unikání před vlastní svobodou prostřednictvím neupřímnosti.<sup>74</sup>

Neupřímnost je třeba ostře odlišit od lži, protože lhář je člověk, který pravdu zná a vystupuje vzhledem k druhému jako klamající, kdežto u člověka neupřímného se jedná o jakýsi druh sebeobelhávání.<sup>75</sup> Neupřímnost bývá se lží často ztotožňována, ale lež je naproti ní transcendentním způsobem chování, protože lež předpokládá existenci lháře, klamaného člověka,

---

<sup>72</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 87-88.

<sup>73</sup> SOLOMON, Robert C.. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 131-132.

<sup>74</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 19.

<sup>75</sup> JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*, s. 108

existenci lháře pro klamaného člověka a existenci klamaného člověka pro lháře, zatímco při neupřímnosti dualita klamajícího a klamaného nepřipadá v úvahu. Neupřímnost, na rozdíl od lži, vyžaduje jednotu singulárního vědomí.<sup>76</sup>

Vědomí je samo sebou infikováno neupřímností – to znamená, že neupřímnost nepřichází odněkud zvenčí. Je ale nutné předpokládat nějaký původní záměr a projekt neupřímnosti. Projekt neupřímnosti v sobě zahrnuje předreflexivní uchopení vědomí jako neupřímného a porozumění samotné neupřímnosti. Když si subjekt lže, tak je klamajícím i klamaným naráz a jakožto klamající musí tím pádem znát pravdu, aby ji mohl před sebou ukrýt – takový úkon ale musí být proveden v jednom okamžiku; nelze se spoléhat na jakékoli zdání dualismu – vše se odehrává v rámci jednotné struktury projektu, jíž nazývá Sartre neupřímností. Bytí vědomí je vědomím bytí, a proto subjekt musí být upřímný alespoň v tom, že si je své neupřímnosti vědom. Takto vykládaný fenomén neupřímnosti se pochopitelně hroutí, protože upřímný pohled subjektu ničí veškeré pokusy o vybudování struktury sebeklamu. „Máme tu co činit se *ztrácejícím se* jevem, který existuje jen ve svém rozlišení a skrze ně.“<sup>77</sup>

I přes to, že existence neupřímnosti se může po takovémto nastínění zdát poměrně komplikovaná, Sartre zdůrazňuje její naprostou běžnost výskytu mezi aspekty každodenního života většiny lidí. Neupřímnost představuje trvalou a autonomní formu, ale připouští i situace, kdy se u člověka žijícího v neupřímnosti občas objeví opravdovost či upřímnost (například ve formě cynismu). Takto na první pohled zčásti rozpolcený stav ovšem vyžaduje specifický a stálý životní styl. „Ocitáme se očividně ve velkých rozpacích, neboť nejsme s to neupřímnost ani odmítnout, ani pochopit.“<sup>78</sup>

## 3.2 Sartre versus psychoanalýza

Jednou z cest, jak vyřešit před námi se rozprostírající paradox neupřímnosti, je uchopení problému sebe-obelhávání skrze Freudovu psychoanalýzu; přestože Freudovi o takové uchopení

---

<sup>76</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 89.; Sartre se při výkladu lži silně opírá o heideggerovské „Mit-Sein“.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 89-90. (zvýraznění Sartre)

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 90.

primárně nejde a jeho koncepce má za cíl se spíše zabývat (stejně jako Sartre) nejhlubšími otázkami lidské motivace a odpovědnosti.<sup>79</sup>

Psychoanalýza člověka ve vztahu k jemu samému umísťuje do pozice druhého a vytváří tak možnost, jak může být obelháván, aniž by musel sám sobě lhát. Místo základního dualismu lži sestávajícího z „klamajícího“ a „klamaného“, je zde zaveden dualismus nový: „já“ a „ono“.<sup>80</sup> Jinými slovy: pravda, která má být potlačena (např. kvůli její nepřijatelnosti vzhledem k morálním hodnotám kultury sdílené subjektem s dalšími lidmi), je odsunuta do nevědomí a vědomí se tak ocitá pod nadvládou klamu.<sup>81</sup> Vzhledem k tomu, že jeden z hlavních atributů Sartrova myšlení je boj s mechanismem, který by ohrozil smysl odpovědnosti, Freudův pokus o mechanizaci myslí fragmentací vědomí na různé části, kdy jedna část je skrytá té druhé, čímž se dochází k určité formě determinismu, je pro humanistu Sartrova typu naprosto nepřijatelný. Jeho kritika ale nemíří na Freudův determinismus, nýbrž na oblast nevědomí, ve které Freud rozehrává myšlenku, že lidé vlastně nevědí, co je tíží, protože jejich psychický problém je spojen s něčím natolik závažným, přes co se jim nedaří přenést. Distinkcí mezi vědomím a nevědomím se Freud snaží vysvětlit, jak může člověk sám před sebou schovávat nějakou pro něj nepřijatelnou pravdu.<sup>82</sup> Nevědomí, neboli „ono“, jež má vystupovat vůči psychoanalytikovi jako objekt jeho zkoumání, nemá formu indiferentní věci, protože (jak sám poznamenává Freud) jakmile se psychoanalytik začne přibližovat k pravdě, setkáváme se s odpory – indiferentní věc je lhostejná k dohadům o ní samotné, zatímco „ono“ se cítí být v tomto případě dotčeno. Na této rovině vzniká cenzura projevující se odmítáním subjektu a právě díky ní je psychoanalytik s to rozpoznat, zdali se jeho odhalení přibližují k pravdě, která je potlačována. Z toho ale dle Sartra logicky vyplývá, že cenzura musí znát to, co potlačuje, protože by jinak nemohla plnit svoji funkci. Psychoanalytik vysvětluje cenzuru jako temné a neproniknutelné odpory přicházející z té samé věci, jíž se snaží objasnit. Dle Sartra ale musíme připustit, že cenzura má schopnost volby, jelikož musí být schopná rozpoznat veřejně odsuzované sklony a následně je postihnout za nutně potlačitelné, čímž si přinejmenším

---

<sup>79</sup> SOLOMON, Robert C.. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 147.

<sup>80</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 92.

<sup>81</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 61.

<sup>82</sup> SOLOMON, Robert C.. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 147-148.

vytváří představu o své aktivitě. „Odpor nemocného na úrovni cenzury obsahuje představu o potlačeném jako takovém, pochopení cíle, k němuž míří psychoanalytické otázky, a syntetický akt, kterým přirovnává *pravdu* potlačovaného komplexu k psychoanalytické hypotéze, jež je na něho zaměřena.“<sup>83</sup> Paradox neupřímnosti nebyl tedy pomocí psychoanalýzy vyřešen, protože je to samotná cenzura, kdo je v takovém případě neupřímný – právě ona totiž zná pravdu, kterou zároveň popírá. K vyřešení problému sebe-obelhávání je rozdělení vědomí na neprůhledné části, které mezi sebou nemají žádné bližší vazby, zcela nevyužitelné.<sup>84</sup>

K potlačení neupřímnosti vkládá psychoanalýza mezi vědomí a nevědomí jakési další autonomní a neupřímné vědomí, kterým je cenzura, jejímž pomocí psychoanalýza odděluje uvědoměné od nevědomí. Jenže oba aspekty sebe-obelhávání jsou vzájemně komplementární a doplňují se; „něco si zakrývat“ obsahuje jednotu téhož duševního života: vyznačit věc, která má být ukryta a její následné ukrytí. Freud odmítá jednotu psychična rozštěpením vědomí na různé oblasti, ale zároveň tak musí mlčky předpokládat jakousi magickou jednotu spojující překážkami oddělené jevy.<sup>85</sup>

Sartre se dále ve své kritice psychoanalýzy opírá o studii vídeňského psychiatra Steckela *La Femme frigide*, ve které se dochází k přesvědčení, že jádro psychózy je vždy uvědomělé, tudíž představa „nevědomí“ je v podstatě nelegitimní. Tato studie se zabývá patologicky frigidními ženami, které se během sexuálního aktu snaží odpoutat svou pozornost od rozkoše, z které mají obavy, a myslet např. na své každodenní starosti. Manžel, přicházející s tímto problémem za odborníkem, často dle Steckela vypověděl, že jeho žena projevuje obecné známky uspokojení; naproti tomu zmíněná žena něco takového zcela popírala. Pro Steckela z toho plyne závěr: žena odvracející se od vědomí rozkoše tak činí proto, aby si dokázala, že je frigidní. Sartre takový příklad nazývá fenoménem neupřímnosti, protože vynaložené úsilí k odvrácení se od zakoušené rozkoše musí zahrnovat uznání, že rozkoš je zakoušena. Psychoanalýza tedy není schopna takový fakt

---

<sup>83</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 92-93. (zvýraznění Sartre)

<sup>84</sup> SOLOMON, Robert C.. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 149-150.

<sup>85</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 94.

vysvětlit, přestože nám na první pohled připadá, že jeho objasnění zcela spadá do její kompetence – opět se zde setkáváme s problémem rozbití psychické jednoty výkladem psychoanalýzy.<sup>86</sup>

Při bližším pohledu na Sartrovu interpretaci *La Femme frigide* je na první pohled zcela zřejmá zásadní chyba, které se buď dopustil on sám, nebo jí má na svědomí už Steckel. Dotazovaná žena přece sama mluvila o tom, že během aktu necítí žádné potěšení a rozhodně není její chování doprovázeno známkami rozkoše. Au contraire zde máme opačné tvrzení manžela a jak pro Steckela, tak i pro Sartra, z dané situace jasně vyplývá, že pravdu má manžel a žena se chová neupřímně. Sartrova motivace pro opomenutí této skutečnosti, jež je naprosto zjevná, by jistě mohla být předmětem spekulací a považuji za zcela legitimní poznámku, že v jeho filosofii lze najít mnoho záchvěvů misogynie (s přihlédnutím i k jemně nekorektnímu příkladu ženy, která se rozhoduje mezi flirtem a sexuální zdrženlivostí, jež bude představen v další kapitole), ale nehodlám se tímto hlediskem zabývat do větší hloubky, protože bych byl nucen zcela narušit dosavadní strukturu mé práce.

### 3.3 Neupřímnost a přímost

Pro pochopení neupřímnosti nyní nezbyvá než prozkoumat a popsat způsoby neupřímného chování – jediné tak totiž bude Sartre moci objasnit charakter bytí člověka jakožto bytosti, která může být neupřímná.

Hned na úvod popisuje příklad ženy na první schůzce, která je plně obeznámena s úmysly muže, ale nechce si je v prvních okamžicích připouštět. Jakoukoli lichotku, kterou k ní muž pronáší, zužuje ve svém významu na to, co znamená v explicitním slova smyslu; věta typu „Tolik vás obdivuji,“ pro ní ztrácí sexuální pozadí. Dá se říci, že tato žena se nachází v jakémsi rozporu: na jednu stranu by přímé sexuální narážky považovala za hrubé a odradily by ji od dalšího seznamování, ale zároveň je citlivá na žádostivost, kterou u muže rozněcuje a svým dobrovolným odpoutáním pozornosti od jeho zjevných záměrů stvrzuje touhu pokračovat. Náhle ji muž chytne za ruku, čímž vzniká nebezpečí flirtu – odtáhnout ruku znamená zničit kouzlo citově nestabilního

---

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 95-96.

okamžiku, tudíž se rozhodne muži ruku ponechat, ale stále je pro ni důležité oddalovat přímé rozhodnutí pro či proti flirtu. Dle Sartra u ženy nyní vzniká rozlučka mezi tělem a duší: její ruka sice spočívá v partnerových dlaních, ale ona tento fakt vlastně ani nepozoruje, protože dává mnohem větší důraz na ducha: začíná mluvit o životě, ukazuje se partnerovi jako osobnost, jako vědomí. Skutečnost je ale taková, že její ruka je v partnerově dlani a nijak se nevzpouzí – je ve stavu indiferentní věci.<sup>87</sup> Tato žena se tedy rozdělila na tělo a ducha, přičemž nedbá na to, že každý tělesný projev má svůj smysl, za nějž zodpovídá a zcela ignoruje fakt, že vědomé okouzlení se vztahuje k tělesnosti – má tak možnost užívat si své tělesnosti, aniž by se jí její vlastní tělesnost týkala.<sup>88</sup>

Sartre na tomto příkladu popisuje neupřímnost jakožto postoj ke dvěma kardinálním strukturám lidské existence: fakticitě a transcendenci. Přičemž je například ze strany Jonathana Webbera upozorňováno na to, že fakticita v tomto smyslu je souhrnem minulosti subjektu a materiálních faktů jeho těla; ale neměl by být opomíjen i jeho charakter sestávající ze zakoušených projektů, protože druhá struktura, čili transcendence (spojována se svobodou subjektu), je v takovém pojetí chápána jako schopnost subjektu přesáhnout svou aktuální situaci a posunout se k nové.<sup>89</sup>

Jedním ze základních nástrojů neupřímnosti je pojem transcendence-facticita; není však jediným. Dvojkolejnost lidské reality lze vyjádřit i tím způsobem, že mluvíme o bytí pro sebe shodně zároveň obsahující bytí pro druhého, protože každý způsob chování může být vystaven dvěma pohledy: mým a pohledem druhého. V mých očích je mé bytí pro druhého a bytí pro mne v podstatě srovnatelně důležité, a proto je tato dvojakost strůjcem nepřetržité syntézy a únikové hry z bytí pro sebe do bytí pro druhého a vice versa.<sup>90</sup> Další komplikace neupřímnosti vytvářejí

---

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 96-97.

<sup>88</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 169-170.

<sup>89</sup> WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, s. 75-76.

<sup>90</sup> Později Sartre bytí pro druhého poněkud radikalizuje a zahrne do něj aspekt vlastnění: „Druhý mě má jako věc; pohled druhého hněte mé tělo v jeho nahotě, produkuje je takové, jaké *jest*, a vidí ho, jak já ho nikdy nevidím. Druhý je nositelem tajemství, jež je tajemstvím o tom, co jsem. Dává mi být, a tím mne vlastní; toto vlastnění není nic jiného než vědomí, že mne má ve svém držení.“ (SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 426. (zvýraznění Sartre)) Na této citaci je zřejmý důležitý aspekt Sartrovy filosofie, jež se taktéž promítá do výkladu neupřímnosti, a to sice její objektivizující



například i všechny tři časové ex-tase, protože na jednu stranu tvrdí o člověku, že je to, co byl, nebo můžou tvrdit i úplný opak, pokud se člověk rozhodne vyzdvihnout svou svobodu a odpoutanost od své minulosti. Ze všech takto nastíněných příkladů je zřejmý neustále přítomný rozpor lidské reality, který nám v popisu její struktury jasně určuje mantinely: „[...] je třeba konstituovat lidskou realitu jako bytí, které je tím, čím není, a které není tím, čím je.“<sup>91</sup>

Nastává otázka, jak vůbec tyto rozkladné pojmy mohou působit před vědomím aspoň jako zdání existence. Odpověď nám v tomto případě má poskytnout průzkum antiteze neupřímnosti - tedy pojem přímosti.<sup>92</sup> Přímost není stavem, protože se prezentuje jako požadavek. Tento požadavek je očividný: člověk by měl být tím, čím je. To ale nevyjadřuje nic jiného než bytí v sobě. Pokud má být ovšem přímost jakýmsi ideálem, není možné, aby konstitutivním prvkem lidské reality byla identita – jinými slovy lidská realita nemůže být bytím v sobě, protože by tak musela být tím, čím je zcela nutně a nemohla by být tím, čím není – byla by tak tedy zrušena možnost konstituovat se vzhledem k ideálu přímosti.<sup>93</sup> Problémem bytí v sobě je to, že pokud má hledět na nějakou existenci, směrem ke které by se třeba chtělo projektovat, nemá k dispozici jiný model než své vlastní bytí v sobě.<sup>94</sup>

Permanentní transcendence bytí pro sebe za každou jeho kontingentní situaci je Sartrem popisována i jako hra – hra, ve které jde o dosažení ideálu přímosti, což se z podstaty hry samé pochopitelně nedaří. Tato hra je představena pomocí známého příkladu číšníka v kavárně.<sup>95</sup> Na tomto myšlenkovém experimentu se Sartre vlastně snaží ukázat, že neupřímnost je de facto snaha o identifikaci dvou pravidel vztahujících se k pojům „fakticitu“ a „transcendence“, vyplývajících

---

tendence, které by se daly možná dát do protikladu k důrazu na svobodu, ale v podstatě tak vypovídají jen o velkém akcentu individuality.

<sup>91</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 99-100.

<sup>92</sup> Důvod, proč se překladatel rozhodl zrovna pro tento překlad slova „sincerité“, kterému by zcela jistě na první pohled více „slušel“ český ekvivalent „upřímnost“, i s přihlédnutím ke kontextu první věty, ve které Sartre tento pojem zavádí („Un examen rapide de l'idée de sincérité, l'antithèse de la mauvaise foi, sera très instructif à cet égard.“ (SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, s. 93.)), je mi zcela neznámý, ale pro větší přehlednost se hodlám této varianty držet.

<sup>93</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 100.

<sup>94</sup> CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*, s. 63.

<sup>95</sup> MARCUSE, Herbert. Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant*, *Philosophy and phenomenological research, volume VIII, No. 3*. s. 325.

z možnosti, že neupřímost sama je popřením existence jakéhokoliv charakteru.<sup>96</sup> „Pozorujeme číšníka v kavárně. Jeho gesta jsou živá a jistá, poněkud příliš přesná, trochu příliš rychlá, přistupuje k hostům poněkud živějším krokem, uklání se trochu přehnaně úslužně a jeho hlas i oči vyjadřují zájem, který je o něco horlivější v souvislosti s hostovou objednávkou;...“<sup>97</sup>; tímto způsobem popisuje Sartre chování číšníka, které dle jeho slov vypadá jako hra; realizuje tak své postavení, protože být číšníkem je jeho povinností. Ovšem představa, že by se stal číšníkem na způsob bytí v sobě, je zcela mylná, neboť on sám má, na rozdíl od věcí, možnost zamýšlet se nad svým postavením a mluvit o něm, vytvářet o něm soudy. Jakožto pracující zná svá práva a své povinnosti – všechny tyto pojmy odkazují k transcendentnu, protože se jedná o abstraktní možnosti přiznané právnímu subjektu, což je právě subjekt, kterým číšník není, ale měl by jím být; lze jím být pouze jako představa, ale právě když si člověk představuje, že něčím je, tak tím zcela očividně není, protože je od své představy odloučen, jako je subjekt odloučen od objektu skrze nic; jakmile si člověk představuje, že je číšníkem, tak tuto svou představu afikuje nicotou. Je-li tedy člověk číšníkem, může jím být jen v modu takového bytí, které není. Člověk není nikdy žádným ze svých postojů, ze svých způsobů chování.<sup>98</sup>

Číšník zde představuje jeden z druhů neupřímnosti v obecném slova smyslu. Jeho chování manifestuje vlastnosti, které doopravdy má, jako jsou např. dispozice k dobré obsluze zákazníků a schopnost servírovat kávu, ale tyto vlastnosti nejsou dané v tom smyslu, v jakém se je snaží předvádět.<sup>99</sup> Tyto vlastnosti jsou od něj očekávány a on se tato očekávání svým chováním snaží naplnit: „hraje“, že je číšníkem, „hraje“ své vlastní bytí. Jeho povinnost se tak stává hrou, performancí, - svoboda jeho bytí pro sebe dokáže sama sebe transcendovat k této performanci.<sup>100</sup> Z tohoto příkladu jasně vyplývá, že své postavení si člověk nevolí – jeho postavení je čistá fakticita, nahodilost – člověk nemůže být ničím bez toho, aniž by si nehrál na to tím být.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, s. 76.

<sup>97</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 101.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 101-102.

<sup>99</sup> WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, s. 77.

<sup>100</sup> MARCUSE, Herbert. *Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Étre et le Néant, Philosophy and phenomenological research, volume VIII, No. 3.* s. 325.

<sup>101</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?*, s. 99.

Následuje pojetí smutku. Smutné bytí není vědomí, které by se samo afikovalo smutkem; jestliže se někdo smutně naladí, znamená to, že vlastně smutný není, protože samotný smutek mu uniká v aktu samém, jímž se afikuje. „Bytí smutku jako „bytí v sobě“ je nepřetržitě v patách mému vědomí o tom, že jsem smuten, avšak jako hodnota, kterou nemohu realizovat, jako regulativní smysl mého smutku, a ne jako jeho konstitutivní modalita.“<sup>102</sup> Sartre na námitku, která vyzdvihuje vědomí jakožto vztah a zdůrazňuje jeho existenci podobnou předmětu či stavu, odpovídá, že vědomí nepochybně nějak je, ale to pouze na způsob bytí pro druhého, protože jen takového bytí se mohou týkat soudy a úsudky. Odkazuje se zde na Husserla, který poznamenal, že vědomí se původně druhým subjektům jeví jako nepřítomnost. Ovšem pozorujeme-li druhého, vytváří se objektivní fakt vědomí druhého jako bytí v sobě, které se klade jako něco, co se ihned následně rozplývá v negativitě a svobodě. „*Vědomí o druhém je to, co není*“.<sup>103</sup> Sartre v tomto místě tedy jasně trvá na tom, že smutek není tím, čím člověk je, nebo co by měl jako své vlastnictví, nýbrž spíše se jedná o zprávu vysílanou k ostatním lidem – jinak řečeno: je fenoménem bytí pro druhého. Takové pojetí neupřímnosti nás zavádí daleko od únikových způsobů chování, jež byly představeny výše a přináší zcela nový rozměr tohoto fenoménu.<sup>104</sup>

Zůstaneme-li u vědomí, tak jak se jeví člověku samotnému, zjišťujeme, že tíseň způsobená nemožností poznat sám sebe má na svědomí nepřekonatelná skutečnost, že nelze sebe samotného konstituovat jako bytí v sobě, jako věc, protože jeho původní struktura je vymezena jako „nebýt to, co jsem“. V takové situaci ale není možná přímota a samotná snaha o ni se stává neupřímností. Tuto skutečnost hodlá Sartre demonstrovat na dalším příkladu.

Na jedné straně máme homosexuála, kterého tíží pocit provinění a zcela se tímto pocitem nechává ovládat; přiznává, že má homosexuální sklony, ale zároveň je nějakým způsobem omlouvá a hledá pro ně vysvětlení v tom duchu, že má svérázné pojetí krásna, jež nedokáže ženy naplnit, či se takovým, jakým je, stal nějakou nešťastnou náhodou; ačkoli tedy přiznává veškerá fakta, odmítá z nich vyvodit důsledky. Na straně druhé je zde tzv. „bojovník za přímota“, který tuto dvojakost

---

<sup>102</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 103-104.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 104. (zvýraznění Sartre)

<sup>104</sup> SOLOMON, Robert C.. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 162.

odsuzuje a vyzývá homosexuála, aby si svou orientaci přiznal, a poté snad nad ním projeví schovávavost – nechce po něm vlastně nic jiného, než aby nahlas přiznal, že je homosexuál, ať už to prohlásí pokorně, či hrdě. Kdo je tu neupřímný?<sup>105</sup>

Osoba, která se nachází v konfliktu, kdy si je zcela vědoma svých homosexuálních sklonů, ale zároveň je svým chováním v minulosti znechucena a je rozhodnuta se od nich distancovat tím, že se stane jiným člověkem, je nepochybně neupřímná, protože zcela zavrhuje svou fakticitu na úkor bezmezného zdůraznění vlastní transcendence.<sup>106</sup> Zůstává na úrovni společnosti, z jejíž strany se obává odsouzení, čímž zpečetuje svůj postoj upnutý výhradně na transcendenci.

Bojovník za přímost na homosexuálovi vlastně žádá, aby byl tím, čím je, a nebyl už, čím není. Jde o to, že doznatý hřích je brán jako už napůl odpuštěný. Požaduje od své oběti, aby se konstitovala jako věc, která odevzdá svou svobodu, již mu následně on zase vrátí nazpět. Požadovat po svobodě, aby se konstitovala jako věc, je nepochybně taktéž neupřímné. Stoupenec přímosti se chce ve své podstatě dle Sartra upokojit, ale předstírá, že je nezaujatým pozorovatelem homosexuálovy osobnosti. Ve finále takový přímý člověk sám sebe ve vztahu k sobě konstituuje jako věc, aby unikl věcnému charakteru přímosti: když někdo například přizná, že je zlý, uniká tím vlastně zlu, protože vyměnil znepokojivou svobodu ke zlu za špatnost, která je špatností v souladu s tím, co je. „Bytostná struktura přímosti se proto neliší od bytostné struktury neupřímnosti, neboť přímý člověk se konstituuje jako to, co je, *aby tím nebyl*.“<sup>107</sup>

I v případě snahy o přímost tedy platí, že je neupřímná.<sup>108</sup> Přímost totiž vyžaduje, aby byl člověk tím, čím je, zásadně a úplně, ale zákonem našeho života je být tím, čím nejsme, a nebýt, čím jsme. Nemožnost přímosti a s ní spojená nutná vnitřní falešnost ukazuje, že jsme tím, čím nejsme, a nejsme tím, čím jsme a zároveň chceme z tohoto vnitřního nedostatku bytí uniknout tím,

---

<sup>105</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 105-106.

<sup>106</sup> SOLOMON, Robert C.. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, s. 165.

<sup>107</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 107-108. (zvýraznění Sartre); Jistě by se na tomto místě opět dalo polemizovat na téma vhodnosti příkladu, o který se Sartre opírá. Je otázkou, zdali on sám je schopen se do takové situace, ve které je dotýčný homosexuál, vžít a přesně rozumí všem jejím projevům do takové míry, že je schopen z ní vyvozovat závěry.

<sup>108</sup> Později Sartre ukáže, že v jednom případě přeci jen lze být sám k sobě přímý; a to sice ve vztahu k vlastní minulosti, protože ta se nám jeví jako bytí v sobě: „Minulost je bytím v sobě, jím jsem jako ten, kdo se *překonal*.“ (SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 164. (zvýraznění Sartre))

že se snažíme své nevyplněné, prázdné bytí nějak realizovat.<sup>109</sup> Život člověka je charakterizován neustálým toužením po vyplnitelnosti, ale ze Sartrova výkladu jasně vyplývá, že jeho osudem je nevyplnitelnost. Touha po vyplnitelnosti je pouze prázdným záměrem – jejím základem je rozpor naší transcendence, nicota.<sup>110</sup>

### 3.4 Neupřímnost jako špatná víra

Deskripce neupřímnosti pomocí téměř beletristických příkladů, pro které je Sartrovo dílo známé, může na první pohled v mnoha ohledech pokulhávat. Žena na první schůzce jako by měla zapadat do nějakého předpokládaného vzorce chování a vnitřního prožívání, jež se Sartre s poněkud posměšným tónem, kdy ji označuje za „mladou koketu“, která se svou žádostivostí snaží zakrýt vzletnější konverzací, pokouší vměstnat do vážných struktur své fenomenologické ontologie. Podobné výtky by se nepochybně daly najít i u dalších příkladů chování, ale v čem lze spatřovat jejich hodnotu, je konkrétnost. Na rozdíl od neutrality Heideggerova *Dasein* se Sartre pokouší v rámci líčení charakteru lidské reality přiblížit svou filosofii konkrétní zakoušené situaci. Jeho existencialismus se tak snaží stát na pevné půdě reality a má nepochybně silný nádech pozitivismu: realita má vždy poslední slovo.<sup>111</sup>

Takto uchopený fenomén neupřímnosti ale pořád působí jen jako sebeklam, potažmo lež a to i přes fakt, že od lži byl hned v úvodu rozlišen. Stále můžeme přeci mluvit o pouhém sebeobelhávání i navzdory vědomí pravdy rozpolceného subjektu. Tím pravým problémem neupřímnosti je dle Sartra skutečnost, že se jedná o víru. Víra je lpění na předmětu, není-li předmět dán, a proto je problém neupřímnosti problémem věření. Vystává otázka, jak neupřímně věřit v pojmy vytvořené jen k tomu, aby se jimi člověk přesvědčil. Sám projekt neupřímnosti musí být neupřímný. V okamžiku, kdy se člověk chystá stát neupřímným, musí už být neupřímný ke svým dispozicím samým. Rozhodnutí být neupřímný nemůže vědomě sklouznout do nějakého cynismu,

---

<sup>109</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 170.

<sup>110</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?*, s. 100.

<sup>111</sup> MARCUSE, Herbert. Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Neant*, *Philosophy and phenomenological research*, volume VIII, No. 3. s. 335-336.

kdy by si člověk svůj krok uvědomoval – neupřímnost sama sebe nikdy nepojmenuje. Objevuje se tak i specifická pravda, metoda myšlení, druh bytí předmětů; neupřímnost je celý jeden svět, kterým se neupřímný jedinec obklopuje. S tím přicházejí na scénu i tzv. „nepřesvědčivé evidence“, protože neupřímnost uchopuje evidence, ale nepoddává se jim, aby se jimi nemusela nechat přesvědčit a proměnit se ze špatné víry na dobrou. „Neupřímnost tedy již svým původním projektem, a jakmile se objeví, rozhoduje o přesné povaze svých požadavků, celá se obráží ve svém rozhodnutí *mnoho nežadat*, být spokojena, i když nebude plně přesvědčena, a vynucovat rozhodnutím souhlas i s nejistými pravdami.“ Na samém počátku neupřímného projektu tím pádem stojí víra, která si přeje být nepřesvědčená.<sup>112</sup>

Samotná povaha víry je potom o něco složitější, než se může na první pohled zdát: víra zůstává na úrovni, kdy si člověk projektuje své přesvědčení, kterému uvěřil, na realitu kolem něj – pokud věří v náklonost druhé osoby, vykládá si všechny její činy ve stínu této víry v sympatii směrem k jeho vlastní osobě; víra se tak ukazuje jako zvláštní vědomí smyslu chování druhého. Ve vědomí se ovšem to, co je bezprostřední, a to, co je zprostředkované, slévá do jednoho, identického bytí. Z charakteru samotného vědomí plyne v tomto případě problém: věřit znamená, že subjekt zároveň musí vědět, že věří, naproti tomu ale vědět, že věří, znamená, že už nevěří. Víra se totiž omezuje na věření samotné v rámci jednoho non-thetického vědomí. Tento fakt už sám ale je problematický a termín „vědění“ zde vlastně nemusí hrát ani takovou roli, protože zákonem předreflexivního cogito, jak už bylo popisováno v předešlých kapitolách, jasně implikuje, že bytí věření musí být vědomím víry. Víra se tedy sama ve svém bytí problematizuje a věřit znamená nevěřit.<sup>113</sup>

Důvody takového závěru jsou zcela zřejmé: sebevědomí (zprostředkované skrze předreflexivní cogito) je určení, které ukazuje nicotu vědomí a staví před nás subjekt, jež je svou povahou beze všeho pozitivního obsahu – veškeré jeho bytostné determinace se stávají zápornými.<sup>114</sup> Víra se tak musí automaticky přeměnit v ne-víru.

---

<sup>112</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 110-112. (zvýraznění Sartre)

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 112-113.

<sup>114</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?*, s. 95.

Pokud je neupřímnost špatná víra, dobrou vírou je naopak snaha o přímost, protože v ní se snaží subjekt o splnutí fakticity a transcendence a o následná vytvoření bytí v sobě. Takový projekt je pochopitelně rovněž odsouzen k selhání. Jestliže ale každá dobrá víra je nemožná, na světě je prostor pro každou nemožnou víru. Nemožná víra je stav, ve kterém si subjekt zcela přiznává, že věří proto, aby nevěřil, a že nevěří proto, aby věřil. A právě takovou vírou je i neupřímnost, protože neupřímnosti se nepodaří uvěřit v to, v co chce věřit, ale neupřímností je proto, že se pokorně smíruje s faktem, že nevěří, več věří.<sup>115</sup>

Fenomén neupřímnosti je opět charakterizován nepřekonatelným rozporem; tak jako další esenciální součásti Sartrovy filosofie. Sám projekt neupřímnosti ukazuje „hluboký rozklad v nitru bytí“. Záměrem neupřímnosti je pak být tímto rozkladem.<sup>116</sup> Takový popis neupřímnosti jakožto něčeho, co si žádá být rozkladem a chce tak vlastně působit poněkud dekadentně, zcela nepokrytě připravuje půdu k představení jednoho z nejdůležitějších prvků Sartrova myšlení: ateismu. V dalších kapitolách svého díla hodlá ukázat, že Bůh je vlastně nemožnou spornou fikcí<sup>117</sup> a i když by se mohlo na první pohled zdát, že problematika existence Boha by se měla bytostně vázat na fenomén neupřímnosti jakožto „špatné víry“, Sartre ho odsouvá až k výkladu své koncepce hodnot, který rozvíjí v další části *Bytí a nicoty*.

---

<sup>115</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*, s. 113.

<sup>116</sup> Tamtéž, 114.

<sup>117</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 172.

# Závěr

Může se zdát poněkud troufalé vyvozovat obecné atributy Sartrovy filosofie jako takové na základě interpretace jedné části jeho nejslavnějšího filosofického díla, ale odmyslíme-li si pozdější období jeho tvorby, charakterizované příklonem k marxismu, domnívám se, že lze i na tomto krátkém výkladu myšlenek prezentovaných na stránkách první části *Bytí a nicoty* vypořádat mnoho zásadních rysů.

Postup je zpočátku relativně odpovídající Sartrovým předchůdcům Edmundu Husserlovi a Martinu Heideggerovi. Od rozlišení dvou složek reálna – bytí v sobě a bytí pro sebe – na základě analýzy fenoménu ve smyslu, ve kterém ho chápou právě dva zmiňovaní autoři, se Sartre dostává k výkladu nebytí, tedy třetí složky reálna, jež má být uchopeno pomocí analýzy jednotlivých způsobů chování. Negace, plynoucí z nebytí, přitom hraje podstatnou roli v životě člověka. Člověk může zaujmout ke světu nekonečně mnoho postojů, přičemž je třeba počítat i s těmi negativními.

I přes to, že negace je v tomto případě stále na straně subjektu, pro Sartra negace bytí klade a následně ho i popírá, čímž bytí upadá do nicoty a nicota tím pádem prostupuje bytím – je zde v podstatě něco jako neustále přítomná negativní možnost. Prohlásit takový postup za pomýlený je asi silné slovo, ale kritice (kterou toto schéma podrobuji v kapitole „Krok k existencialismu“) se vyhnout taktéž nedá. Co je ovšem mnohem podstatnější, než poněkud haprující argumentace, je výsledné vyznění. Právě svým důrazem na subjekt a jeho prožívání, kterému se v podstatě podřizuje celá realita, se Sartre přesouvá na pole poněkud beletrističtějšího rázu. A to i přes to, že formální upjatost a sevřenost textu zůstává stejná.

Sartrův zájem o konkrétní lidskou situaci rozhodně zavání důrazem na individualitu a jedinečnost každého z nás. Člověk, odkázaný sám na sebe a svojí svobodu, s kterou přichází zodpovědnost za své činy, žije ve světě, do kterého právě svou přítomností přináší nicotu. Svět jako takový si nelze před příchodem lidské reality představit jiný než zcela pozitivní a zabředlý do úplnosti bytí v sobě. Na jednu stranu je tedy subjekt líčen jako téměř všemocný tvor, u něhož *existence předchází esenci*; zcela svobodný ve vztahu ke světu i k sobě samému – není nikdo, kdo by mu mohl určit, čím se má stát, protože takové rozhodnutí leží pouze na něm. Na stranu druhou



ona svobodná existence však přináší i útrapy ve formě rozpolcenosti, jež se těžko překonává a nutí člověka k úprku. Úzkost se objevuje v podobě uvědomění si vlastní svobody, která lidské bytosti bere půdu pod nohama: neexistuje žádný druh pevné, odůvodnitelné morálky, není solidního bytí, kterému by se mohl člověk propůjčit, aniž by nebyl ve svém konání neupřímný; naše vědomí, spojnice se světem, je zcela prázdné, neboť vše se odehrává vně, a tak na naší straně nezbývá nic než nicota. Onen rozpor pak nejlépe charakterizuje Sartrem užívaný oxymóron, který tvrdí, že bytí pro sebe *je tím, čím není, a není tím, čím je*.

Sartrův existencialismus je filosofií vnitřní rozervanosti, již lze přijmout pouze s odhodláním čelit vlastní svobodě ve všech možných podobách, v každé představitelné situaci. Myslím si, že taková filosofie je ve finále velmi intimní záležitostí konkrétního jedince, který ji může a nemusí přijmout za svou. Ačkoli míří zcela otevřeně k ateismu, je v ní výzva směřovaná k člověku, aby věřil: je třeba věřit ve vlastní svobodu a neomezenost možností, které se nám nabízejí. Ani tak nelze mluvit o cestě k nějaké formě autenticity – neupřímnost je všudypřítomným fenoménem, navíc pro člověka zcela typickým. Jistě by si však nikdo nedovolil tvrdit, že na otevřené konfrontaci s vlastní svobodou ve stavu nejhlubší úzkosti není ani kousek pravdivosti.

# Seznam literatury

CAWS, Peter. *Sartre: The Arguments of the Philosophers*. Routledge, New York, 1979. ISBN 0-203-84964-7.

ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992, ISBN 80-204-0337-X.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-048-3.

HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-167-6

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1993. ISBN 80-205-0311-0

JANKE, Wolfgang. *Filozofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0510-0

MARCUSE, Herbert. Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Etre et le Neant. *Philosophy and phenomenological research*, volume VIII, No. 3, March 1948, pp. 300-336.

NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-108-7

OLSON, Robert G. The Three Theories of Motivation in the Philosophy of Jean-Paul Sartre. *Ethics*, vol. 66, no. 3, 1956, pp. 176-187.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. 1.vyd. Praha: Československý spisovatel, 1990. ISBN 80-202-02350-8.

SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943. ISBN 2070293882.

SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-171-4.

SOLOMON, Robert C. *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*. Oxford University Press, 2006. ISBN-13 978-0-19-518157-9.

WEBBER, Jonathan. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Routledge, New York, 2009. ISBN 0-203-88317-9.

# Resumé

The aim of this bachelor thesis is to uncover the roots of Sartre's existentialism which grows from phenomenology of Edmund Husserl and Martin Heidegger. Such objection will be achieved through interpretation of the first chapter of his main philosophical work called *Being and Nothingness*.

This book, underlined as „An Essay on Phenomenological Ontology“ is known for its tight structure and spectrum of iconic philosophical concepts such as nothingness, anxiety, bad faith etc., that can be found in the works of other existentialism authors. Objection of this bachelor thesis is not to explain these concepts on their own, but to show them as a crucial part of Sartre's way of thinking as a whole.

A substantial part of the book consists of examples of human behavior in certain conditions. This thesis also aims to describe this sort of more „fictional“ parts of Sartre's philosophy and to explain such significant focus on the individual human situation in the most specific sense of word possible.

Overall this thesis should present a way of looking at Sartre's thinking, which derives itself from phenomenology and continues as what we call existentialism, by interpretation of some of the most important concepts of his philosophy with the special accent on the phenomenon of bad faith.