

J. P. SARTRE: HĽADANIE ZMYSLU UPROSTRED BYTIA (NÁČRT EXISTENCIÁLNEJ ONTOLÓGIE)

IVAN BURAJ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

BURAJ, I.: Existence as the Search for Meaning (An Outline of Existential Ontology).
FILOZOFIA 50, 1995, No 10, p. 532

The paper is an attempt to rethink Sartre's existential ontology as a relatively closed and consistent philosophical system, consisting of several basic and mutually related premises and concepts. The first group of these concepts (such as appearance of being and being of appearance, being in „itself“ and „for itself“, nothingness) make the background of Sartre's peculiar interpretation of phenomenological ontology as well as of his existential philosophy as a whole. The second group of the concepts (existence, freedom, responsibility, anxiety) represent the very core of his existential ontology. The third group (being-for the other, the other's view, love etc.) make the Sartrean ontology of human relations possible. These concepts together with the basic premises of the existential philosophy should then serve as a key to understanding the sense of human life.

Veľkou celoživotnou témou filozofických a umeleckých diel J. P. Sartra bolo hľadanie miesta a zmyslu ľudskej existencie uprostred – ako často v rôznych obmenách opakoval – zvecneného, odcudzeného a v podstate nezmyselného bytia. Z toho pramenila jeho úporná snaha vybudovať podľa vzoru M. Heideggera novú ontológiu. Presnejšie, osobitný druh ontológie, ktorá by zahrňovala nielen bytie, ale i ne-bytie, t.j. ľudskú realitu alebo, čo je podľa Sartra to isté, ničotu. Preto aj dáva svojmu fundamentálnemu a z existencialistického hľadiska zrejme najautentickejšiemu filozofickému dielu príznačný názov *Bytie a ničota*. Hoci ide o prácu ešte z raného obdobia jeho tvorby, sú v nej obsiahnuté niektoré základné východiská existenciálnej ontológie, ktorých sa inak večne nepokojný Sartre nikdy úplne nevzdal.

1. Základné východiská existenciálnej ontológie. Podľa Sartra doterajšia filozofia – až na niekoľko vzácných výnimiek – nesprávne orientovala človeka vo svete. Sám je presvedčený, že pochopiť svet znamená predovšetkým pochopiť ho cez prizmu ľudskej existencie. Od tejto optiky sa odvíja jeho kritika predchádzajúcich filozofických koncepcií vzťahu vedomia a bytia. Svoj kritický pohľad zameriava najmä na dve, ako ich nazýva, „krajné tendencie“ – „idealizmus“ a „realizmus“, ktoré až doposiaľ udávali tón filozofického myslenia. Obom týmto tendenciám vyčíta ich „substancialistický“ prístup k riešeniu vzťahov vedomia a bytia, keď jedni hypertrofovali bytie, vonkajšiu realitu („realisti“) a druhí zase vedomie, myslenie, poznanie, Ducha, idey („idealisti“). Pritom skutočný človek ako bytosť vnútorne prežívajúca strach, úzkosť, hnu a pod. im uniká. V porovnaní s nimi Sartre vysoko hodnotí Husserla, ktorý hovorí o prežívaní objektu pravdy. Tým sa vytváral akýsi nový „životný svet“ fenomenologického subjektu, ktorý stál v protiklade k „holému“ svetu bytia. Pripomeňme si v tejto súvislosti, že

paradoxne to bol práve Husserl, ktorý žiadal očistiť filozofiu od všetkých reziduí psychologizmu a od tradičného delenia skutočnosti na podstatu a jav, vnútorné a vonkajšie fenomény, na vedomie a bytie, subjekt a objekt atď. Preto bolo treba z predmetu filozofie vylúčiť, „vyzátvorkovať“ vonkajšiu empirickú realitu, psychické predstavy, skrátka všetko, čo podľa jeho názoru doposiaľ bránilo pravdivému poznaniu skutočnosti. Výsledkom takto uskutočnenej fenomenologickej redukcie bolo „čisté vedomie“, zbavené všetkých obsahov, ktoré malo iba jednu vlastnosť – intencionalitu, teda zameranosť vedomia na svoj predmet. Sartre si ale mysli, že Husserlovi sa nepodarilo dotiahnuť princíp intencionality do konca, a tak sa zbaviť i posledných zvyškov substancializmu. Intencionálna alebo transcendentálna fenomenológia mala totiž podľa Husserla slúžiť v konečnom dôsledku na vyhľadávanie eidosov, t.j. akýchsi nadčasových podstát fenoménov v samotnom vedomí. Sartre chce zaujať ešte radikálnejší postoj k vedomiu: „Vedomie“ – ako zdôrazňuje – „nemá nič substanciálne, je to čistý 'jav' v tom zmysle, že existuje len natoľko, nakoľko sa javí. Ale práve preto, že je čistým javom, je čistou prázdnotou (pretože celý svet je mimo neho). Práve v dôsledku toho, že je v ňom identita javu a existencie, možno ho považovať za absolútne“ ([1], 23). Preto aj prvé kroky filozofie by mali smerovať k „vypudeniu vecí z vedomia“ a k nastoleniu jediného možného správneho vzťahu vedomia k bytiu, čo znamená, že vedomie sa stane „postojovým“ vedomím bytia. Je postojovým v tom zmysle, že všetko, čo je intencionálne v aktuálnom vedomí, sa transcenduje, aby dosiahlo nejaký objekt, a „vyčerpáva“ sa v tomto postoji. To aj vysvetľuje, prečo cogito musí existovať v nerozlučnej jednote so sum, s bytím. Vedomie je vždy vedomím niečoho a ako také neustále prekračuje svoje hranice, vychádza mimo seba, k bytiu. Preto aj všetky tzv. subjektívne alebo psychologické fenomény (strach, úzkosť, nuda a pod.) treba považovať za konkrétne spôsoby bytia vedomia vo svete. Súčasne Sartre zdôrazňuje, že toto bytie vedomia treba chápať *existenciálne*, t.j. ako určitý subjektívne podfarbený postoj človeka k svetu, ktorý sa iba vďaka tomuto postoji stáva svetom „pre nás“. Existenciálne vedomie je vždy zainteresovaným vedomím. Človek svet prijíma, alebo odmieta, miluje ho, alebo nenávidí, prežíva v ňom radosť, alebo smútok, nudu, alebo úzkosť. Existenciálne vedomie však nemá suplovať psychologické vedomie. Aby sa teda Sartre vyhol obvineniam z psychologizmu, proti ktorému od začiatku svojej filozofickej kariéry dôrazne vystupoval, okamžite upozorňuje, že *sám svet*, jeho vlastnosti a fenomény sa nám odkrývajú v podobe strachu, nenávisť, úžasu a pod. Napríklad strach z japonskej masky sa nedá jednoducho vysvetliť psychologickými reakciami človeka na kúsok vyrezávaného dreva, ale pramení z vlastností samotnej masky *byť strašidelnou*. Ale to tiež samo osebe nestačí. Masku môže byť *strašidelnou pre nás* len prostredníctvom zvláštnej existenciálnej aktivity vedomia. Z toho všetkého robí Sartre záver, že vo vedomí nie je nič, čo by nebolo vedomím existencie ([1], 508). To súčasne znamená, že existenciálne vedomie nečerpá podnety bezprostredne zvonka, keďže je úplne zaujaté svojím vlastným svetom – existenciou. Od tohto momentu Sartre v rozpore so svojimi pôvodnými zámermi striktné rozhraničuje dve oblasti bytia: transcendentné bytie, bytie vecí, ktoré nazýva „bytím-o-sebe“, a bytie vedomia („bytie-pre-seba“) ako vedomie existencie. Kameň napríklad *je*, ale *neexistuje*, kým mu vedomie nedá určitý zmysel alebo kým nemá pre vedomie nejaký význam. Rovnako aj každé iné bytie pre človeka „existuje“ len v rozsahu tých významov, ktoré získa prostredníctvom vedomia. A naopak, samé vedomie môže prekročiť existujúce nie v priamom smere k bytiu, ale smerom k *zmyslu* tohto bytia, ktorým je jav bytia. A iba ten sa bezprostredne odhaľuje vedomiu.

Skutočnosť je takto rozdelená na dve uzavreté totality – „bytie-o-sebe“ a „bytie-pre-seba“, medzi ktorými niet spojenia ([1], 31). O tom jasne svedčia už ich diametrálne odlišné vlastnosti, atribúty. Obsah „bytia-o-sebe“ zhrnul Sartre do troch základných charakteristík: „Bytie je. Bytie je v sebe. Bytie je tým, čím je“ ([1], 34). Prvá charakteristika vyjadruje jednoduchú skutočnosť, že bytie nemá príčinu. To ale neznamená, že je *causa sui*, pretože „bytie-o-sebe“ nevykazuje žiaden pohyb, aktivitu. Preto neobsahuje ani možnosť, ani nemožnosť, ktoré patria do celkom inej sféry bytia („pre-seba“). „Bytie-o-sebe“ jednoducho *je*. Je naplnené samým sebou, je čistou náhodou bez zmyslu a dôvodu svojho bytia, bez akéhokoľvek vzťahu k inému bytiu. Je bytím „v sebe“. „Bytie-o-sebe“ je takto úplne totožné so samým sebou, bez najmenšieho odstupe od seba, bezo zmeny: je teda vždy tým, čím je. Čo platí o „byti-o-sebe“, nemôže podľa Sartra platiť o „byti-pre-seba“. To vo svojej najvlastnejšej podstate totiž je ne-bytím, t.j. je negáciou bytia. Ak teda „bytie-o-sebe“ neprejavuje nijaký pohyb, zmenu, „bytie-pre-seba“ je naopak v neustálom pohybe, ktorým ustavične modifikuje svoje bytie. Kým „bytie-o-sebe“ je naplnené samým sebou, „bytie-pre-seba“ sa v svojom vnútri rozpadá na vedomie a bytie: je vedomím bytia a zároveň bytím vedomia. Napokon, zatiaľ čo „bytie-o-sebe“ je totožné so samým sebou, „bytie-pre-seba“ už vo svojom zárodku obsahuje protirečenie – je vždy tým, čím nie je. To preto, že vedomie je súčasne aj (hoci veľmi špecifickým) bytím. Takto vedomie od samého počiatku zahrňuje v sebe negatívnu črtu existovať pre nejakého „svedka“, aj keby týmto svedkom bolo samo vedomie ([1], 113). I keď sa vedomie neustále usiluje zbaviť tohto neprijemného svedka, jeho snaha je vopred odsúdená na neúspech. Nemôže byť sebou, lebo zhoda so sebou spôsobuje zmiznutie „seba“. Nemôže však ani nebyť sebou, pretože „seba“ je označením vedomia ako subjektu ([1], 115). Ako vedomie niečoho a súčasne seba samého je „bytím prítomnosti pri sebe“, a nie je jednoducho bytím seba ([1], 508). Sám výraz „prítomnosť pri sebe“ má vyjadrovať istý časový a priestorový odstup v „byti-pre-seba“, skutočnosť, že toto bytie nie je nikdy úplne totožné so sebou samým. Bytie vedomia teda „znamená existovať v odstupe od seba a tento nulový odstup, ktorý má bytie vo svojom bytí, je Ničota“ ([1], 116). S ničotou sa takto „bytie-pre-seba“ stretáva vtedy, keď sa snaží uchopiť svoje vlastné bytie, ktoré mu stále uniká. Ničota je ne-bytím, je „dierou v bytí“, implikuje odtrhnutie bytia vzhľadom na seba ([1], 117, 115). Preto ničota je vždy niečo na inom mieste. Je vždy bývalá: ničota nie „je“, ničota „bola“. Ničota je čistá negativita ([1], 116). Podľa Sartra iba takto chápaná ničota a s ňou aj celá ľudská realita sa môže stať základom skutočnej slobody individua.

2. Existencia ako sloboda. Podstatu sartrovskej koncepcie existencie tvoria dve navzájom prepojené tézy. Prvá hovorí, že existencia, čo je vlastne len iné pomenovanie „bytia-pre-seba“ alebo ľudskej reality, *je vždy tým, čím nie je, a nie je tým, čím je*. Druhá téza, mnohými považovaná za jadro celej existencialistickej filozofie, tvrdí, že *existencia predchádza podstatu*. Na rozdiel povedzme od Descartovho alebo Hegelovho spytovania sa na človeka vôbec, Sartra zaujíma konkrétny človek. Nie však ako izolované individuum, ale bytie človeka vo svete. Už sme spomínali, že aby mohol dať človek svojmu bytiu určitý zmysel, potrebuje si v prvom rade vytvoriť aspoň pomyselnú jednotu so svetom bytia „vecí“. Preto „moje prvotné bytie je bytím vo svete“ ([1], 516). No na druhej strane, túto jednotu so svetom môže existencia dosiahnuť iba prostredníctvom „bytia-pre-seba“, ktoré – ako je známe – stojí v priamom protiklade k „bytiu-o-sebe“. Existenciálny človek sa neustále usiluje odpútať od skutočnosti, v ktorej bol. Existen-

cia nemá minulosť, lebo minulosť je už niečo dané, a teda nenávratne patrí k „bytiu-o-sebe“. Nemá prítomnosť, pretože existencia je tým, čím nie je. A napokon nemá ani budúcnosť, lebo akonáhle dosiahne človek svoj cieľ, snaží sa od neho ujsť čo najďalej, aby spolu s ním neustrnul v nehybnom „bytí-o-sebe“. Existencia je takto oddelená od bytia ničotou. Preto rovnako ako „bytie-pre-seba“ nemá v sebe nič substanciálne. Existencia predchádza podstatu. To znamená, že človek nie je vopred ničím alebo že človek nie je ničím iným, iba tým, čím *sa stane*. „Niet determinizmu, človek je slobodný, človek je sloboda“ ([2], 3, 6). Z toho vyplýva, že sloboda ako kľúčový pojem sartrvskej filozofie nie je jednoducho súčasťou ľudskej existencie, ani len jej základom. Sloboda je sám spôsob bytia existencie či presnejšie – nebytím jej bytia, pretože bytie, ktoré je tým, čím je, nemôže byť podľa Sartra slobodné. Skrátka, sloboda je ničotou. No ako sme už videli, Sartre nechápe ničotu iba negatívne. Skôr naopak: za akýsi „ideál“ bytia považuje bytie, ktoré nie je, a nebytie, ktoré je ([1], 692). Človek je slobodný aj preto, že ustavične ničuje svoju identitu, že sa v každom okamihu usiluje sám sebe uniknúť, že sa neustále tvorí, stáva sa (se fait), namiesto toho, aby len jednoducho bol. V tomto chápaní je existencia slobodná do tej miery, do akej má bytie svojej vlastnej ničoty ([1], 508). To, okrem iného znamená, že sloboda sa nedá vlastniť, ale sa musí získavať. Sloboda je takto sústavne problematizovaná, otvorená rozličným možnostiam. Existencia ako sloboda má možnosť urobiť za sebou hrubú čiaru a začať opäť odznova. Má možnosť odpútať sa od toho, čo je dané, a za každým zvoliť svoje konanie, a tým aj svoje bytie. Človek sa môže stať diablom a vzápätí bohom, ako znie názov jednej zo sartrvských drám (*Diabol a pánboh*). Všetko je rovnako možné, lebo človek bude predovšetkým tým, čím *zamýšľal byť*. No nie tým, čím *chcel byť*, lebo vôľa je reflexívne rozhodnutie, teda niečo druhotné, odvodené od slobody, ktorá je vo svojej podstate spontánnym aktom, tzv. predreflexívneho cogito. Sloboda je tiež základom cieľov, na ktoré je zameraná ľudská vôľa. Ba čo viac, sloboda je cieľom sama osebe, lebo je jediným fenoménom uprostred absurdity sveta, ktorý má nejaký zmysel. Pritom k veciam nič nepridáva, ale sama ich robí takými, aké sú – nepriateľskými, ľahostajnými, nevyhnutnými a pod. A tak vlastne všetko, čo patrí k „bytiu-pre-seba“ (či už je to existencia, ničota, možnosť, zmysel, motívy, ciele, vôľa atď.), sa uzatvára do jednej jedinej totality, nazývanej sloboda. Z tohto aspektu je sloboda nielen nezávislá, ale aj neobmedzená. Je absolútnom, ktoré nemá stupne: buď je človek úplne slobodný, alebo nie je slobodný vôbec ([1], 495). Jedným dychom však Sartre k tomu dodáva, že sloboda existuje iba v *situácii*. A nielen to. Sloboda doslova *potrebuje* situáciu, tak ako potrebuje bytie, aby sa sama definovala, sebaurčila ako sloboda. Podľa Sartra sa dá na situáciu pozeráť z dvoch možných hľadísk. Prvé hľadisko posudzuje situáciu, pred ktorou stojí slobodná vôľa, výlučne negatívne: ako fakticitu slobody. V tomto prípade situácia nič netvorí, skôr obmedzuje slobodu voľby. Tá sa realizuje nie vďaka, ale napriek bytiu situácie. A preto je tu sloboda definovaná ako únik od danosti, od skutočnosti ([1], 541). To je jeden, podľa Sartra len empirický pohľad na situáciu. Druhý pohľad vychádza z predpokladu, že so situáciou sa nikdy nestretávame v jej „surovej“ podobe. Všetko, čo v nej nachádzame, je už nejakým spôsobom „osvietené“, skonštruované našim projektom. Takto projektujeme svoju minulosť, svoje telo, miesto a postavenie vo svete a napokon svoj základný vzťah k druhému. Každá z týchto situácií je nám ľahostajná, pokiaľ jej nedáme zmysel, t.j. pokiaľ sa v nej človek slobodne nezvolí, kým zamýšľa byť. Paradox slobody, tvrdí Sartre, spočíva práve v tom, že „sloboda exis-

tuje len v situácii a situácii existuje len prostredníctvom slobody. Ľudská realita sa všade stretáva s odporom a prekážkami, ktoré nevytvorila. Ale tento odpor a tieto prekážky majú zmysel iba v slobodnej voľbe a prostredníctvom slobodnej voľby, ktorou je ľudská realita“ ([1], 546). V živote človeka nejestvujú absolútne prekážky. Každá prekážka je prekážkou iba podľa toho, aké ciele si človek zvolil. Skalné bralo bude pre neho prekážkou vtedy, keď sa rozhodne stoj čo stoj vystúpiť na jeho vrchol. Prestáva byť však prekážkou, len čo si vo svojom projekte slobodne stanoví hranicu tohto rozhodnutia a napríklad sa vzdá želania vystúpiť na vrchol brala. Na námietky, že človek si takto môže zvoliť čokoľvek, Sartre odpovedá, že sloboda voľby má isté ohraničenie. Predovšetkým si človek nemôže zvoliť „okolnosti“ svojej existencie. Nemôže sa rozhodnúť o svojom tele – či bude napríklad mužom alebo ženou, či je od narodenia fyzicky zdatný alebo nie a pod. No môže sa rozhodnúť, kým sa stane. A z tohto hľadiska si sám volí svoje telo, hoci tým, že ako človek s chatrným zdravím sa rozhodne odstrániť tento vrodený handicap zvýšenou športovou aktivitou. V danom prípade, ako napokon aj vo všetkých ďalších, samotnú situáciu netreba považovať za príčinu ani za podmienku voľby, ale len za výzvu, ktorú človek svojím rozhodnutím buď prijíma, alebo odmieta. Rozhodnúť sa však musí. Osobitne nalichavou sa nevyhnutnosť rozhodnutia stáva v tzv. hraničných situáciách, ktoré ponechávajú minimálny priestor pre slobodu voľby. A predsa je v nich človek nútený rozhodnúť sa, pretože voľbou toho či onoho riešenia súčasne volí seba samého, celú svoju existenciu. Navyše túto – ako ju Sartre nazýva – fundamentálnu voľbu musí urobiť výlučne sám, bez akejkolvek pomoci alebo opory. Sloboda takto postupne nadobúda novú, nečakanú dimenziu. Existenciálny človek akoby už nebol neohraničene slobodný. Človek je skôr *odsúdený k slobode*. Je odsúdený, pretože o jeho zrode „rozhodol“ niekto iný – „prvopočiatkový projekt“, ktorým bol „vrhnutý na svet“. Od tejto chvíle je nútený existovať za hranicami svojej podstaty a súčasne rozhodovať o vlastnej existencii. Napriek tomu, či práve vďaka tomu je človek slobodný, lebo raz vrhnutý na svet rozhoduje sám o všetkom a takisto je zodpovedný sám za všetko. Túto zodpovednosť musí prijať s hrdým vedomím, že je pôvodcom každej, i tej najnezniesiteľnejšej situácie, akou je napr. vojna. Ak ma zmobilizujú do vojny, tak táto vojna – tvrdí Sartre – bude „mojou“ vojnou už len preto, že vzniká v situácii, ktorú vytváram sám prostredníctvom svojho projektu. A v tomto zmysle som za ňu tiež úplne zodpovedný, pretože som sa jej mohol vyhnúť samovraždou alebo dezerciou ([1], 612-613). Z nevyhnutnosti voliť si a nieť za túto voľbu absolútnu zodpovednosť pramení zvieravý pocit úzkosti, hlboko usadený v duši existenciálneho človeka. Nejde tu však o úzkosť, ktorá by mu mala brániť v konaní. Naopak, existenciálna úzkosť je podmienkou ľudského konania. Predpokladá totiž, že ľudia pociťujúci úzkosť z vlastného rozhodnutia majú vždy na výber viacero možností. A keď si jednu vyberú, sú si vedomí, že má cenu iba preto, že si ju sami zvolili ([2], 3). Z tohto hľadiska považuje Sartre úzkosť za špecifické, reflexívne vedomie slobody. Ba čo viac – za jediný možný spôsob uvedomenia si človekom svojej slobody. A zároveň svojej ničoty. Existenciálny človek pociťuje úzkosť, lebo mu chýba totožnosť, identita so sebou samým. Je to úzkosť z nebytia, z ničoty. Úzkosť teda nie je obyčajný strach. Strach je strachom z bytia sveta, kým úzkosť je úzkosťou pred sebou samým ([1], 64). Takáto úzkosť ako primárny, základný a neodstrániteľný pocit ľudskej existencie sprevádza individuum aj v jeho styku s inými ľuďmi.

3. Existencia a „druhý“ (alebo ontológia medziľudských vzťahov). Vzťahy existencie k druhému subjektu Sartre nazýva „bytím-pre druhého“. Ako naznačuje už sám tento termín, ich vzájomné vzťahy považuje za primárny ontologický problém: natoľko, nakoľko je ontologickou otázkou, že som vo svete, v určitej situácii, že existuje nejaký druhý pre mňa a tiež to, že ja som pre neho druhý. Preto nie náhodou sa Sartre aj v tomto prípade opiera o rovnaké (alebo aspoň analogické) princípy a postupy existenciálnej ontológie, s ktorými sme sa už stretli v predchádzajúcich častiach nášho príspevku. Na začiatku vychádza z prvého empirického odhalenia druhého – z jeho pohľadu. Pohľad druhého hodnotí Sartre ambivalentne. Na jednej strane pohľad druhého stimuluje moje predreflexívne vedomie, aby si uvedomilo vlastnú existenciu, čím vzniká sebauvedomenie. Povedané stručne a jasne: človek „o-sebe“ je prítomný vo svojom vedomí len do tej miery, do akej je objektom druhého ([1], 306). Napríklad pocit hanby, ktorý je konkrétnym dôsledkom pohľadu druhého, t.j. pramení z môjho uvedomenia si faktu, že sa práve stávam objektom druhého, a zároveň mi zvestuje, že som. Pohľad druhého sa stáva jedným z fundamentálnych spôsobov mojej sebaidentifikácie, môjho sebaopotvrdenia. Pohľad druhého nie je však v bytí existencie akýmsi náhodným, subjektívnym fenoménom. Naopak, naša objektívna podstata zahŕňa prítomnosť a slobodu druhého ako základ bytia našej vlastnej existencie. No práve preto, že existujem prostredníctvom druhého, necítim sa byť vôbec bezpečný. Keď sa totiž objavuje na svete druhý, prisudzuje „bytiu-pre-seba“ kvality „bytia-o-sebe“. To znamená, že „bytie-pre-seba“ *je*, jestvuje vo svete ako vec medzi vecami. V tejto petrifikácii „bytia-o-sebe“ pohľadom druhého tkvie hlboký zmysel mýtu o Medúze ([1], 481). Vďaka pohľadu druhého pociťujeme naše nepolapiteľné „bytie-pre-druhého“ v podobe ovládania. Pohľad druhého odкрýva moje telo v jeho nahote, vytvára ho, robí ho takým, akým je, vidí ho takým, akým sa ja sám nikdy nevidím. „Som ovládaný druhým“ ([1], 413). V očiach druhého som objektom pozorovania a hodnotenia, jeho čírym prostriedkom, nástrojom. Z tohto hľadiska prítomnosť v pohľade druhého znamená pre existenciu neustálu hrozbu. A ako sme už spomenuli, táto hrozba vôbec nie je náhodná, ale, ako hovorí Sartre, „tvorí permanentnú štruktúru môjho bytia-pre-druhého“ ([1], 314). To preto, že zachytávam pohľad druhého v samom vnútri tohto vzťahu a vnímam ho ako odcudzenie svojich vlastných možností, ako sebaodcudzenie. V danej situácii mám iba dve možnosti: buď sa opäť stanem bytím „pre-seba“ tým, že sa zmocním pohľadu druhého, alebo sa ním nechám naďalej objektivizovať, čím zároveň napomáham aspoň dočasne upevňovanie subjektivity druhého. Predstavme si, pokračuje vo svojich úvahách Sartre, že sa pokúsím realizovať prvú možnosť a že zameriam tentoraz ja svoj pohľad na pohľad druhého. Vďaka tomu môžem súčasne vlastniť bytie druhého, ktoré doposiaľ bolo základom mojej objektivity. Zdá sa, že som dosiahol cieľ. Som to ja, kto ovláda svoje bytie i bytie druhého, zatiaľ čo on musí podriaďiť svoju slobodu mojej slobode. Zrazu však zisťujem, že neovládam a nevlastním vôbec nič, pretože bytie a sloboda druhého sa úplne rozpadli vplyvom môjho pohľadu. Vidím už len jeho oči: jeho bytie, ktoré by uznalo moju slobodu sa mi stráca v nedohľadne. Okrem toho nemôžem reálne predpokladať, že druhý sa bude vždy ku mne správať takto pasívne a že sa už nebude usilovať svojím pohľadom objektivizovať moje bytie a ovládnuť moju slobodu. V skutočnosti sa práve naopak medzi nami odohráva sústavný a nezmieriteľný boj. „Kým ja sa usilujem oslobodiť spod nadvlády druhého, druhý sa usiluje oslobodiť spod mojej nadvlády. Zatiaľ čo ja sa snažím opanovať druhého, druhý sa snaží opanovať mňa“ ([1], 413). Z toho robí Sartre záver, že podstatou vzťahov „bytia-pre-druhého“

nie je Mitsein, ako tvrdil Heidegger, ale permanentný konflikt ([1], 481). Tak ako v celej sartróvskej existenciálnej ontológii je jeho hlavnou príčinou principiálna nescudziteľnosť individuálnej slobody, rovnako aj tu hlavným dôsledkom tohto konfliktu je ničota. Pritom ničota tu vzniká jednak zásluhou vnútornej negácie jedného subjektu druhým subjektom a zároveň je skutočnou ničotou – priepasťou medzi obidvomi vnútornými negáciami, t.j. medzi negáciou, prostredníctvom ktorej sa druhý stáva iným, ako som ja, a negáciou, prostredníctvom ktorej sa zase ja stávam iným ako druhý. Jednota s druhým je teda zásadne neuskutočniteľná. Každý projekt takéhoto zjednotenia je iba zdrojom nových konfliktov. Jasným dôkazom toho sú podľa Sartra ľúbostné vzťahy medzi milujúcim (l'ayant) a milovaným (l'aimé). V určitom zmysle ich vzťahy pripomínajú klasický hegelovský model vzťahu pána a raba. A sám Sartre sa tejto analógii nebráni: to, čo Hegelov pán znamená pre raba, to chce milujúci znamenať pre milovaného. Avšak tým sa ich paralela končí. Kým pán u Hegela žiada len laterálne, takpovediac implicitne slobodu raba, milujúci vyžaduje od milovaného práve a predovšetkým jeho slobodu. No zvláštnosťou lásky je aj to, že milujúci nechce jednoducho slobodu milovaného. Kto chce byť milovaný, ten si jednoducho nemôže želať úplné podrobenie milovanej osoby. Zo skúsenosti totiž vieme, že úplné podrobenie zabíja lásku. Keď milujúci chce, aby ho druhý miloval, žiada „iba“ to, aby ho druhý *chcel* milovať. To znamená, že ak mám byť milovaný, musím byť v prvom rade celkom slobodne vyvolený. To tiež znamená, že milujúci si v láske neželá (alebo aspoň by si nemal želať) vlastniť milovaného ako vlastnime veci, lebo druhý „o-sebe“ nemá nikdy dostatok síl ani schopností, aby v ňom vyvolal lásku. Milujúci sa teda usiluje o osobitný druh privlastnenia. Nechce vlastniť iba telo milovaného, chce vlastniť aj dušu, subjektivitu druhého. Chce vlastniť slobodu druhého ako slobodu. A práve v tom spočíva paradox lásky a zároveň skrytý zdroj konfliktov medzi milujúcim a milovaným. Na jednej strane milujúci nechce priamo zasahovať do slobody milovaného. Ani si neželá odstrániť túto slobodu. Ale súčasne si ju chce privlastniť a podrobiť pomocou samotnej slobody milovaného. Inými slovami, chce, aby sa táto sloboda voľne sebaurčovala, keď sa stáva láskou, a hneď nato si želá, aby uviazla v pavučine vlastnej požiadavky byť milovaný. Pritom táto požiadavka už svojou orientáciou na druhého predpokladá závislosť milovaného na milujúcom. A tak z pôvodne relatívne nezávislého milovaného sa stáva absolútne závislý milujúci, nakoľko si želá byť milovaným výlučne prostredníctvom kohosi Druhého. To, čo žiada, je práve ten Druhý, bez toho, aby sa primárne usiloval byť milovaný. Preto sa celkom dobrovoľne vzdáva svojej identity a subjektivity. Ani jeho sloboda sa už nechce určovať sama. Chce vyjsť von, smerom k druhému, aby napokon splynula s jeho slobodou. Je teda slobodou, ktorá si želá vlastné odcudzenie. Avšak takéto sebaodcudzenie milovaného je protirečením, lebo je v rozpore s pôvodným projektom milujúceho zmocniť sa slobodnej, autonómnej subjektivity milovaného. Namiesto toho vlastní prázdnu slobodu sebaničujúceho, sebaodcudzeného a objektivizovaného „subjektu“, o ktorú vôbec nestojí. K sebaodcudzeniu milovaného sa takto pridáva sebaodcudzenie milujúceho. Očarenie z inakosti druhého, z magickosti jeho slov a gest sa vytráca. A s ním zaniká aj láska. Po jej zániku sa obaja, tentoraz však už osve, púšťajú do zúfaleho hľadania rozličných náhradok lásky. Jeden ich hľadá v uspokojení „normálnych“ sexuálnych túžob, iný zase v sadisticko-masochistickom styku. Tak či onak, tieto snahy končia zásadne neúspechom. To preto, že všetky typy vzťahov k druhému sú podľa Sartra koniec-koncov odvodené z lásky, ktorá už vo svojom zárodku ukrýva momenty vlastného sebazničenia ([1], 426).

Kvôli ucelenosti sa v súvislosti s touto témou žiada ešte doplniť, že Sartre v ďalšom období svojej filozofickej tvorby prekonal dosť významnú evolúciu, keď viackrát prehodnocoval a korigoval názory obsiahnuté v práci *Bytie a ničota*. Pritom azda najvýraznejší názorový posun sa u neho prejavuje práve v postojoch k vzťahu existencie a „druhého“. Namiesto konštatácie večného, nezmieriteľného konfliktu v medziľudských vzťahoch o niečo neskôr pripúšťa a možnosti medziľudskej solidarity a v záverečnej etape svojho života dokonca snáva o „skutočnej revolúcii“ v medziľudských vzťahoch – o radikálnej zmene ekonomických, kultúrnych a citových vzťahoch, ktorá povedie k dosiahnutiu pravej spoločenskej dohody ([3], 72).

A celkom na záver už len jedna poznámka. Ako možno ukázať i tento príspevok, dalo by sa Sartrovi všeličo vyčítať: jeho rozporuplnosť, snád' aj istý schématicizmus, redukcionizmus, atď. No zároveň treba uznať aj to, že dnes by sme ťažko hľadali filozofa – navyše s takým verejným ohlasom –, ktorý by sa s väčšou zanietenosťou venoval zvláštnostiam ľudskej existencie, odhaľovaniu jej skrytých a niekedy i tajných zákutí, jej spôsobom vyrovnávania sa s odcudzeným svetom bytia vecí, ktorý by sa horlivejšie teoreticky i prakticky stavал na obranu suverenity a slobody človeka. A to nie je určite málo. Najmä, keď si tieto snahy porovnáme so snahami niektorých súčasných mysliteľov, ktorí chcú vytlačiť problematiku človeka na perifériu filozofického záujmu či už dopredu ohlasujú jeho „smrť“ v tzv. posthominálnom svete. Možno práve vtedy si uvedomíme, niekto viac, iný menej, že nám podobný typ filozofa, ako bol Sartre, v dnešnej dobe veľmi chýba.

LITERATÚRA

- [1] SARTRE, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Éditions Gallimard 1943.
- [2] SARTRE, J.-P.: Existencializmus je humanizmus. In: Literárny týždenník. Bratislava 1990, č. 32.
- [3] „Ce que je suis“ par Jean-Paul Sartre (pour son 70-ème anniversaire, Sartre fait son autoportrait). In: *Le Nouvel Observateur*. Paris 1975, No. 554.

PhDr. Ivan Buraj, CSC.

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

Šafárikovo nám. č. 6

818 06 Bratislava

SR