

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Problém svobody v existenciální filosofii
The Problem of Freedom in Existential Philosophy

Bc. Simona Grospičová

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: Učitelství všeobecně vzdělávacích předmětů pro základní školy
a střední školy, anglický jazyk – základy společenských věd

2016

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma *Problém svobody v existenciální filosofii* vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 9. prosince 2016

.....

podpis

Poděkování

Ráda bych poděkovala všem, kteří mě podporovali při psaní diplomové práce. Především děkuji vedoucí mé diplomové práce doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc. za cenné rady, které mi v průběhu zpracování mé diplomové práce poskytovala, a také za trpělivost a ochotu, se kterou ke mně vždy přistupovala. Zároveň bych touto cestou chtěla poděkovat rodině, přátelům a vedení školy, kde pracuji, za morální podporu.

NÁZEV:

Problém svobody v existenciální filosofii

AUTOR:

Bc. Simona Grospičová

KATEDRA (ÚSTAV):

Katedra občanské výchovy a filosofie

VEDOUCÍ PRÁCE:

doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

ABSTRAKT:

Hlavním tématem této práce je pojetí svobody ve filosofii Jeana Paula Sartra a Sørensa Kierkegaarda. Cílem této práce je vyložit svobodu z hlediska dvou vybraných existenciálních myslitelů, aby pak následně mohlo dojít k jejich komparaci. Práce se snaží ukázat, že svoboda nemusí být promyšlena pouze jako etická hodnota, nýbrž může být pojata také jako bytostná součást nás samých. Svoboda je kladena do souvislosti s pojmem existence, volby, úzkosti, absurdity, paradoxu a odpovědnosti. První kapitola je věnována tématu existencialismu obecně. Ve druhé kapitole jsou rozebrána Sartrova ateistická a ontologická východiska. Ve třetí kapitole je Sartrova svoboda vykreslena ve vztahu k projektu a volbě. Čtvrtá kapitola se soustředí na absolutní pojetí svobody u J. P. Sartra. V páté kapitole je Sartrova svoboda spojena s absolutní odpovědností. V šesté, sedmé a osmé kapitole je rozebráno Kierkegaardovo pojetí existence a svobody. V deváté kapitole dochází k porovnání těchto dvou myslitelů, přičemž jsou zde identifikovány dvě odlišné podoby svobody.

KLÍČOVÁ SLOVA:

svoboda, existence, odpovědnost, bytí, úzkost

TITLE:

The Problem of Freedom in Existential Philosophy

AUTHOR:

Bc. Simona Grospičová

DEPARTMENT:

Social Sciences and Philosophy Department

SUPERVISOR:

doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

ABSTRACT:

The main theme of this dissertation is the concept of freedom in the philosophy of Jean Paul Sartre and Søren Kierkegaard. The aim of this paper is to interpret freedom from the point of view of two representative existential thinkers in order to compare them. The dissertation strives to show that freedom does not have to be seen only as an ethical value but it can also be approached as a fundamental part of ourselves. Freedom is connected with the notion of existence, choice, anxiety, absurdity, paradox and responsibility. The first chapter is dedicated to the theme of existentialism in general. In the second chapter are examined Sartre's atheistic and ontological themes. In the third chapter is Sartre's freedom depicted in relation to the project and choice. The fourth chapter concentrates on absolute concept of freedom in J. P. Sartre's philosophy. In the fifth chapter is Sartre's freedom put into relation with absolute responsibility. In the sixth, the seventh and the eighth chapter is examined Kierkegaard's concept of existence and freedom. In the ninth chapter is drawn comparison between these two thinkers and at the same time there are identified two different forms of freedom.

KEYWORDS:

freedom, existence, responsibility, being, anxiety

Obsah

1	Úvod	7
2	Existencialismus.....	10
3	Ateismus a ontologie jako základ úvah o svobodě u J. P. Sartra.....	15
3.1	J. P. Sartre jako ateista.....	15
3.2	J. P. Sartre jako ontolog.....	21
3.3	V čem spočívá svoboda podle J. P. Sartra?	28
4	Svobodná projekt a svobodná volba.....	31
4.1	Svoboda a projekt.....	31
4.2	Svoboda a volba	36
5	Hranice svobody.....	43
5.1	Fakticita svobody	46
6	Absolutní odpovědnost.....	51
7	Søren Kierkegaard jako inaugurator existenciálního myšlení	54
8	Život v nesvobodě	57
9	Existence a svoboda u S. Kierkegaarda.....	64
10	Srovnání pojetí svobody u J. P. Sartra a S. Kierkegaarda.....	71
11	Závěr	74
12	Seznam použitých informačních zdrojů.....	77

1 Úvod

Problémem svobody se zabývají různou měrou myslitelé již po celá staletí i v dnešní době se jedná o téma stále aktuální. Jako základní demokratická hodnota je svoboda nejčastěji pojímána jako svoboda „od něčeho“ nebo „k něčemu.“ V existenciální filosofii je však ukázáno, že pro pochopení bytostného významu svobody pro lidskou existenci je potřeba odlišit svobodu v běžném slova smyslu od svobody ontologické. Existenciální filosofie promýšlí svobodu z mnoha úhlů, avšak vždy vzhledem k lidské existenci.

Hlavním tématem této práce je svoboda v pojetí existenciálních filosofů. Vzhledem k rozsahu daného tématu jsou vybráni dva filosofové, na jejichž příkladu jsou ukázány dva různé existenciální přístupy ke svobodě. Jsou jimi Jean Paul Sartre a Søren Kierkegaard. Práce nejprve pojednává o J. P. Sartrovi jako popularizátorovi existenciálního myšlení a následně se vrátí o celé století zpět k iniciátorovi existenciálního myšlení S. Kierkegaardovi, aby odhalila prameny existenciálního promýšlení svobody vůbec. Cílem této práce je především vyložit svobodu z hlediska dvou vybraných autorů, aby pak následně mohlo dojít k jejich komparaci. Snaží se poukázat na to, že svoboda není pouze etickou hodnotou, nýbrž i bytostnou součástí nás samých. Dále hledá odpovědi na otázky: *Lze existencialismus považovat za filosofický směr? Jaké postavení v něm zaujímá J. P. Sartre a S. Kierkegaard? Jaký vliv má ateismus na promýšlení svobody u J. P. Sartra? Jak souvisí projekt s ontologickým pojetím svobody u J. P. Sartra? Je svoboda existence absolutní? Co znamená svoboda pro S. Kierkegaarda? V čem se shoduje a v čem liší přístup S. Kierkegaarda a J. P. Sartra ke svobodě?*

Téma svobody je zpracováno na základě studia primární i sekundární literatury. Vzhledem k rozsáhlosti obsahu této problematiky jsou promýšlena jen vybraná díla J. P. Sartra a S. Kierkegaarda. Nutno poznamenat, že práce se soustředí na pojetí svobody u raného J. P. Sartra tedy na čistě ontologické pojetí svobody. J. P. Sartrovi je v rámci práce věnováno více prostoru, neboť vypracoval složitý systém, který je potřeba vyložit, aby mohla být svoboda uchopena jako celek. Výklad S. Kierkegaarda se naopak snaží postihnout hlavní myšlenku, která se v dílech S. Kierkegaarda v různých formách opakuje.

Primárním pramenem, ze kterého vychází část o J. P. Sartrovi, je dílo *Bytí a nicota*, kde je svobodě věnován celý samostatný oddíl. Dále práce odkazuje na dílo *Existencialismus je humanismus*, kde se autor snaží své základní myšlenky podat zjednodušeným způsobem. Pro pochopení souvislostí je také použita Sartrova *Karteziánská svoboda* a román *Nevolnost*. Pojetí svobody u S. Kierkegaarda je promyšleno z hlediska četby díla *Svědčův deník, Bázeň a chvění, Nemoc k smrti a Čistota srdce aneb chtít jen jedno*.

Při výkladu Sartrovy filosofie je použita literatura česká i zahraniční, přičemž jedním z rozhodujících faktorů pro výběr děl je jejich dostupnost. Existuje mnoho autorů, kteří se snaží vyložit Sartrův pojem svobody a jeho existenciální stanovisko jako takové, ale jen málo z nich jde do hloubky, většina výkladů je spíše plochá. Proto je pro lepší ilustraci Sartrova přístupu ke svobodě jeho filosofie konfrontována s myšlením Martina Heideggera.

Ukazuje se, že kvalitní dostupné literatury věnované výkladu myšlení S. Kierkegaarda není mnoho, a proto je jeho dílo vykládáno především z hlediska Jiřího Olšovského, jehož výklad S. Kierkegaarda je ilustrací systematizujícího přístupu k jeho nesystematickému myšlení. Nebezpečím takového výkladu je však riziko zastření něčeho podstatného. Proto je myšlení S. Kierkegaarda na některých místech porovnáno se zástupcem křesťanské větve existencialismu Karlem Jaspersem a také s existenciálním myšlením M. Heideggera.

Při výkladu myšlení obou autorů je využito i internetových zdrojů a článků zejména z filosofických časopisů konkrétně z časopisu *Reflexe a Filosofického časopisu AV ČR*. Dále byly použity různé slovníky pro upřesnění některých pojmů.

Práce je strukturována do devíti kapitol, přičemž ji lze pomyslně rozdělit do čtyř částí. První část je věnována tématu existencialismu, druhá část je věnována myšlení J. P. Sartra a posléze jeho pojetí svobody. Třetí část je zaměřena na myšlení S. Kierkegaarda a ve čtvrté části je stručně srovnán přístup ke svobodě u obou autorů.

První kapitola je zaměřena na otázku po charakteru existencialismu jako filosofického směru a původu jeho názvu. Bude také velmi stručně nastíněno postavení J. P. Sartra a S. Kierkegaarda vzhledem k tomuto filosofickému proudu.

Druhá kapitola se věnuje problematice ateismu a ontologie v myšlení J. P. Sartra. Snaží se nalézt spojitost mezi ateismem a Sartrovým pojetím svobody.

Dále se snaží objasnit některé ontologické myšlenky J. P. Sartra, jež jsou určující pro pochopení svobody u J. P. Sartra.

Ve třetí kapitole bude rozebírána spojitost mezi projektem, volbou a svobodou. V této části bude Sartrovo myšlení konfrontováno s myšlením M. Heideggera, aby byl získán potřebný nadhled nad danou tematikou.

Čtvrtá kapitola je pak věnována myšlence absolutní svobody a vypořádání se J. P. Sartra s fakticitou. Je promyšlen vztah mezi danostmi a svobodou. Dále bude nastíněn Sartrův přístup ke světu jako takovému.

Pátá kapitola se věnuje konceptu odpovědnosti, který dotváří pojetí svobody u J. P. Sartra.

Šestá, sedmá a osmá kapitola se zaměřuje na myšlení S. Kierkegaarda. Budou propojeny myšlenky ze *Svědčova deníku*, *Bázně a chvění*, *Nemoci k smrti* a *Čistoty srdce* tak, aby byla vystižena podstata existence a svobody u tohoto myslitele. Zároveň zde bude nastíněn vztah S. Kierkegaarda k dobové filosofii a důvody, které ho vedly k obratu k jedinci jako jedinečnému individu.

Závěrečná kapitola je pak věnována komparaci pojetí svobody u J. P. Sartra a S. Kierkegaarda. Budou ukázány podobnosti a rozkoly nejen v promyšlení svobody samotné, ale zároveň také ve filosofii jako takové.

2 Existencialismus

V existencialismu slovo svoboda získává nové významové odstíny. Tento směr nahlíží na svobodu svébytným způsobem a odhaluje ji v nových souvislostech. Aby však byl problém svobody v existencialismu správně uchopen, jeví se jako nevyhnutelné věnovat pár slov existencialismu jako takovému. Existenciální myšlení zasáhlo nejen filosofii ale i umění. Zejména v literatuře slavil existencialismus velký úspěch. Pro účely této práce bude však existencialismus uvažován zejména jako filosofický směr.

„*Termín existencialismus pochází od německého historika filosofie F. Heinemanna.*“¹ Němečtí filosofové jako například K. Jaspers tento směr nazývají filosofií existence. „*Hovoříme-li o existencialismu, máme na mysli především existencialismus francouzský,*“² píše Jana Novozámská. Autorka ve své knize *Existoval existencialismus?* upozorňuje na fakt, že nejprve tu byla filosofie existence německých myslitelů a až poté se objevuje termín existencialismus užívaný právě pro francouzskou větev tohoto filosofického proudu. Dále podotýká, že francouzské myslitele mimo jiné spojuje i to, že se za existencialisty sami považují.³ Pro účely této práce budou pod termín existencialismus zahrnuti všichni myslitelé, kteří jsou obecně považováni za existencialisty bez ohledu na jejich národnost.

Název existencialismu je odvozen od latinského *existere*, což podle slovníků znamená vyvstávat nebo vyčnívat.⁴ Akademický slovník vysvětluje existenci v souvislosti s existencialismem jako „*povahu toho, co existuje, vztaženou k absolutně individuální svobodně se sebevytvářející osobě*“⁵. Odkazuje přitom na M. Heideggera a jeho *Dasein*⁶. Existence v tomto smyslu je tedy něco, co charakterizuje pouze člověka a co je neodmyslitelně spojeno se svobodou a subjektivismem.

Podle filosofického slovníku G. Durozoie a A. Roussela má slovo existence dvojí význam: „*existence o sobě, nezávisle na jakémkoliv možném poznání, anebo*

¹ Blecha, I. Filosofický slovník. Olomouc 2002, s. 116.

² Novozámská, J. Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J. - P. Sartra. Praha 1998, s. 26.

³ Tamtéž.

⁴ Durozoi, G. a Roussel, A. Filosofický slovník. Praha 1994, s. 75.

⁵ Petráčková, V. a Kraus, J. a kol. Akademický slovník cizích slov. Praha 1998, s. 211.

⁶ Termín slouží k „*označení specifického charakteru lidské existence, totiž toho privilegia, že se může dotazovat bytí, když sebe sama odkrývá jako intencionální přítomnost (bytí, jemuž jde o toto bytí).*“ Durozoi, G. a Roussel, A. Filosofický slovník. Praha 1994, s. 51.

*existence ve zkušenosti (možné či skutečně nastalé) v protikladu k nicotě.*⁷ A právě zejména onen druhý význam je předmětem úvah existencionalistů. Nutno podotknout, že k existenci přistupuje každý existenciální myslitel svým vlastním specifickým způsobem. Z toho vyplývá, že nelze formulovat definici existence tak, aby platila pro všechny myslitele naprosto stejně.

Existencialismus je jednou z nejrozporupnějších filosofii. Mnohými je uctívána a mnohými zatracována. Už jeho samotná definice činí a činila odborníkům nemalé potíže. G. Durozoi a A. Roussel definují ve svém filosofickém slovníku existencialismus takto: „*Jakýkoliv směr, který v protikladu k filosofickým konceptu nebo esence soustřeďuje své úvahy na existenci.*“⁸ Jak je na první pohled patrné, jedná se o velmi obecnou a širokou definici. Jinak než široce se však existencialismus zřejmě popsat nedá. Na překážku se totiž staví jeho roztříštěnost. Jerzy Kossak se dokonce zdráhá označit existencialismus za jeden filosofický směr, když se ptá: „*Jeden směr nebo souhrn antropologickofilozofických témat, řešených pomocí metod mnoha různých způsobů filozofické úvahy?*“⁹ Různorodost existencialismu je tak obrovská, že skoro ztrácí soudržnost, až se málem zcela rozpadá. Přesto je však stále všeobecně považován za jedinou filosofii. Co je tedy existencialismus?

Thomas R. Flynn píše o existencialismu jako o „*filosofii o konkrétním jednotlivci*“.¹⁰ Vybral si tak jeden znak existencialistického myšlení a z něho vychází. Ve své knize *Existencialismus – Velmi stručný úvod* se samozřejmě zabývá i dalšími charakteristikami existencialismu, ale individualita je pro něho výchozím bodem. Ve světle tohoto pojetí pak spatřuje kořeny existencialistického myšlení již ve starověku u Sókrata a jeho péče o duši.¹¹

V. T. Miškovská považuje definování existencialismu za přímo nemožný úkol. „*Pod tímto názvem se totiž shrnuje několik filosofických směrů, v nichž zase jednotliví myslitelé často znamenají odstíny velmi osobité.*“¹² Stejně jako Jerzy Kossak postrádá v existencialismu jednotu jak obsahu, tak metody.

⁷ Durozoi, G. a Roussel, A. Filosofický slovník. Praha 1994, s. 75.

⁸ Tamtéž, s. 76.

⁹ Kossak, J. Existencialismus ve filozofii a literatuře. Praha 1978, s. 21.

¹⁰ Flynn, T. R. Existencialism: A Very Short Introduction. Oxford 2006, s. ix.

¹¹ Tamtéž, s. 1.

¹² Miškovská, V. T. Existencialismus není humanismus. Praha 1948, s. 9.

Ona nejednotnost existencialismu plyne z různorodosti filosofických úvah jeho představitelů. Každý o existenci pojednává svébytným způsobem. V. T. Miškovská upozorňuje na rozrůzněnost interpretace zásadních pojmů, dokonce „*sám pojem existence se naprosto nekryje u všech těch, kteří z něho činí nebo snad někdy v minulosti činili východisko svých úvah.*“¹³ Neboli neexistují dva existencialisté, kteří by k existenci přistupovali zcela stejně. I z tohoto důvodu se odborníci nedokáží shodnout na tom, kdo k tomuto filosofickému směru patří a kam až sahají jeho kořeny. Objevují se velké neshody v tom, co ještě existencialismus je a co už není.

G. Durozoi a A. Roussel považují za otce existencialismu S. Kierkegaarda, i když připouští, že „*tento počátek lze posunout až k Pascalovi.*“¹⁴ J. Kossak označuje za předchůdce existencialismu i sv. Augustina.¹⁵ Nejdále zachází již zmiňovaný T. R. Flynn, který kořeny existencialismu hledá ve starověkém Řecku. V užším slova smyslu tedy ve smyslu filosofického hnutí je počátek existencialismu „*spojen s otřesem, který v kontextu evropské politiky vyvolala první světová válka.*“¹⁶ Válka vtiskla existencialismu 20. století jeho nezaměnitelnou podobu. Potýká se s pocity úzkosti, troskotání, marnosti, absurdity nebo dokonce s pochybnostmi o platnosti etických hodnot a pochybnostmi o povaze člověka obecně.

Existencialismus je od svých počátků předmětem ostré kritiky, která ho mnohdy, jak bylo ukázáno, odmítá uznat filosofickým proudem. Mezi radikální kritické hlasy patří například již zmiňovaná V. T. Miškovská. Vyčítá existencialismu především nemetodičnost, libovůli a nedostatek sebekázně při interpretaci cizího díla. Ve své knize píše: „*Uvolněné asociace mají téměř neomezené pole; málo stačí, aby se nápad předkládal jako objev.*“¹⁷ Existencialismus tak obviňuje z nedostatečné filosofické argumentace a nekritického přijímání nápadů jako objevů.

Co tedy drží existencialismus pohromadě? Zdá se, že to není metoda, ani jednota myšlení, ani jednota v interpretaci pojmů. Všechny pokusy charakterizovat existencialismus jako celek selhávají. T. R. Flynn si je tohoto faktu vědom a snaží se

¹³ Tamtéž, s. 17.

¹⁴ Durozoi, G. a Roussel, A. Filosofický slovník. Praha 1994, s. 76.

¹⁵ Kossak, J. Existencialismus ve filozofii a literatuře. Praha 1978, s. 24.

¹⁶ Novozámská, J. Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J. - P. Sartra, Praha 1998, s. 19.

¹⁷ Miškovská, V. T. Existencialismus není humanismus. Praha 1948, s. 14.

ho překonat úvahami o tzv. „*rodinné podobnosti*“.¹⁸ Onu podobnost spatřuje v tématech, které jsou buď stejné, nebo se určitým způsobem prolínají. Každý myslitel pak k těmto tématům, jak již bylo řečeno, přistupuje velmi osobitě. Existencialistické úvahy se pak podle T.R. Flynnna soustřeďují především na těchto pět oblastí: „*Existence předchází esenci; čas, humanismus, svoboda, odpovědnost; etika.*“¹⁹

Je důležité si uvědomit, že toto je jen jeden z mnoha pohledů na to, co je existencialistům společné. Například to, že existencialismus je v podstatě humanistická filosofie, je předmětem sporů od samého počátku. V. T. Miškovská věnuje dokazování toho, že existencialismus není humanismus, celou knihu.

T. R. Flynn je tedy přesvědčen, že i přes značné rozdíly lze mezi jednotlivými mysliteli nalézt podobnosti, a tak je možné je řadit k jednomu filosofickému směru. Sám J. P. Sartre vidí pojitko mezi představiteli směru v myšlence, že existence předchází esenci, když v knize *Existencialismus je humanismus* říká: „*To, co je spojuje, je jednoduše skutečnost, že soudí, že existence předchází esenci, nebo chcete-li, že je třeba vycházet ze subjektivity.*“²⁰ Oním zájmem „je“ zde autor myslí křesťanskou a ateistickou větev existencialismu. Existencialistům pak má být společná představa, že svůj život určuje každý sám, přičemž je zpochybněna myšlenka determinismu. Dalším autorem, který nachází společného jmenovatele existencialismu je Václav Černý. V *Prvním sešitu o existencialismu* říká: „*Existencialisté se – a to nejzákladněji, opakují – shodují v tom, že jejich východiskem je subjektivita individua, tj. osobní vědomí postihující sebe samo.*“²¹ Existencialistou se pak zdá být ten, který při svých úvahách vychází z jedinečné osobní zkušenosti, nikoliv z objektivních zákonitostí. Ze všech těchto úvah vyplývá, že existencialisty přeci jenom něco spojuje. Třebaže existencialismus budí nejistotu a vyvolává mnoho otázek, je stále přijímán jako jedna filosofie, která má své představitele a svá specifika.

Existencialisté se zpravidla dělí do dvou skupin na teisty a ateisty. Podle G. Durozoie a A. Roussela mezi křesťanské představitele existencialismu patří

¹⁸ Flynn, T. R. *Existentialism: A Very Short Introduction*. Oxford 2006, s. 8.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 13.

²¹ Černý, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha 1992, s. 26.

například N. Berďajev, G. Marcel a K. Jaspers, do ateistické skupiny řadí M. Heideggera, J. P. Sartra a M. Merleau-Pontyho.²² Toto rozdělení se shoduje s rozdělením, které ve své přednášce *Existencialismus je humanismus* zmiňuje J. P. Sartre. Jedná se o existencialisty 20. století, na křesťanské a ateistické myslitele lze však dělit i jejich předchůdce.

Specifickou povahu tohoto filosofického směru shrnuje V. Černý, když píše: „*Je opravdu tolik existencialismů, kolik existencialistů.*“²³ Z této charakteristiky lze odvodit, že pojetí svobody se u jednotlivých existenciálních myslitelů zřejmě více či méně odlišuje. Svoboda v existencialismu pak nabývá mnoha podob. Je-li úkolem této práce ji charakterizovat, musí se zaměřit na pojetí svobody u vybraných myslitelů a hledat v něm společné rysy.

²² Durozoi, G. a Roussel, A. Filosofický slovník. Praha 1994, s. 76.

²³ Černý, V. První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992, s. 28.

3 Ateismus a ontologie jako základ úvah o svobodě u J. P. Sartra

Jean Paul Sartre je nejen předním představitelem francouzského existencialismu ale i spisovatelem, dramatikem a literárním kritikem. Zabývá se studiem textů Kierkegaarda, Descarta, Hegela, Husserla, Heideggera a mnoha dalších, což má značný vliv na jeho vlastní úvahy včetně těch týkajících se svobody. Svoboda hraje ve francouzské větvi existencialismu ústřední roli a filosofie J. P. Sartra není výjimkou. Jana Novozámská o společném východisku francouzských myslitelů říká: „*Existence – to nejpůvodnější – je podle existencialistů svobodná, tzn. může nalézt sebe sama.*“²⁴ Tato definice svobody existence se sice zdá být příliš stručná a obecná, přesto z ní lze vyvodit důležitý fakt a to ten, že existence je prostě neodmyslitelně spjata se svobodou. Pouze svobodný člověk má možnost nalézt sebe sama, ať už to pro jednotlivé myslitele znamená cokoliv. Aby však mohlo být prozkoumáno právě sartróvské pojetí svobody, jeví se jako nezbytné věnovat nejprve několik slov Sartróvu existencialismu obecně a zaměřit se přitom předně na ty myšlenky, které tvoří základ pro úvahy o svobodě. Předně je potřeba hledat odpovědi na otázky o tom, jaký vliv má Sartrův ateismus na povahu svobody a jak sartróvská svoboda souvisí s naukou o bytí.

3.1 J. P. Sartre jako ateista

Sartróva filosofie, stejně jako existencialismus samotný, se na jedné straně těší obrovskému úspěchu, ale na druhou stranu se stává terčem ostré kritiky. Křesťanští myslitelé vyčítají J. P. Sartróvi zejména jeho radikální ateismus. Tento Sartróvi často vyčítaný radikalismus shrnuje M. Petříček, když píše: „*Nás svět je podle Sartra světem bez Boha.*“²⁵ Z toho tedy vyplývá, že svět ani lidstvo není stvořeno Bohem, Bůh nad námi nebdí ani neurčuje naši životní cestu. Jakékoliv učení o predestinaci je myslitelem odmítáno, protože v takovém světě by sartróvská svoboda měla pramalé možnosti. Není pro něho ani Boha, ke kterému by se člověk mohl obracet pro radu a který by ho jakýmkoliv způsobem vymezoval. Člověk je sám.

Do souvislosti s absencí Boha dává J. P. Sartre základní východisko všech existenciálních úvah a to tezi, že v případě člověka existence předchází esenci.

²⁴ Novozámská, J. Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J. - P. Sartra. Praha 1998, s. 28.

²⁵ Petříček, M. Úvod do současné filosofie. Praha 1997, s. 102.

V knize *Existencialismus je humanismus* J. P. Sartre totiž říká: „*Když Bůh neexistuje, pak je přinejmenším jedna bytost, u níž existence předchází esenci ... a touto bytostí je člověk.*“²⁶ Na první pohled by se mohlo zdát, že je zde absence Boha kladena jako podmínka. Avšak je potřeba si uvědomit, že neexistence Boha je J. P. Sartrem kladena jako prostý fakt, to znamená, že ateistický svět je mysliteli jednoduše nedotázaným východiskem. Autor na tomto místě pouze konstatuje, že právě v takovémto světě bez Boha nachází své místo svobodná existence, jejíž existence předchází esenci. Nicméně zůstává nezodpovězenou otázkou, jakou roli by v této teorii hrál Bůh, kdyby mu byla myslitelem přiznána existence.

Ve světě bez Boha myslitel nepovažuje za nutné vysvětlovat, jak je možné, že existence předchází esenci. Zdá se však, že kdyby Boha uznal, musel by se s touto skutečností lépe vypořádat. K možnosti existence Boha J. P. Sartre přidává jediný komentář: „*I kdyby Bůh existoval, nic by se nezměnilo.*“²⁷ Bohužel toto tvrzení dále nerozvíjí, jelikož nepovažuje za úkol existencialismu hledat důkaz toho, že Bůh opravdu není. Zde pravděpodobně narážíme na Sartrovi často vyčítanou nedostatečnou argumentaci. Nicméně je nezbytné poznamenat, že se ve svém pojetí ateistického světa a existence myslitel vlastně vymezuje vůči dogmatickému křesťanství, které člověka svazuje hlavně tím, že omezuje jeho svobodu. J. P. Sartre ve světě bez Boha nalézá prostor pro hledání sebe sama, nalézá otevřený prostor nabízející existenci nepřeborného množství možností, ze kterých může svobodně vybírat. Smysl lidského života tak má být teprve nalezen a v tom tkví ona volnost, kterou s sebou přináší Sartrova filosofie. Lidský život není předem napsaným příběhem s předem určeným dějem. Je spíše kreativním dílem, které je tvořeno zcela svobodně.

Když J. P. Sartre hovoří o Bohu, hovoří o něm hlavně jako o stvořiteli a připodobňuje ho k „*nejvyššímu řemeslníkovi*“²⁸, který stejně jako obyčejný lidský řemeslník má nejprve v hlavě koncept a teprve potom tvoří výrobek. A právě takovýto Bůh by mohl přeneseně řečeno stát v cestě svobodné existenci, protože kdyby člověk byl stvořen Bohem, stejně jako u lidských výrobků by jeho esence předcházela existenci. Bůh však není, takže se člověk musí teprve hledat, musí sám

²⁶ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 15.

²⁷ Tamtéž, s. 56.

²⁸ Tamtéž, s. 14.

pátrat po tom, čím se má stát. Vypadá to, že J. P. Sartre ve svých úvahách popírajících prvotnost esence mnohdy přímo argumentuje neexistencí Boha. Argumentuje přitom tedy něčím, co podle něho nemá na danou skutečnost žádný vliv, což může přinejmenším působit zmatečným dojmem. Na druhou stranu je však nutné si uvědomit, že Sartre tu odmítá představu Boha jako demiurga²⁹, ale myšlenkou Boha jako takového se opět nezabývá. Drží se tedy svého přesvědčení, že to není úkolem jeho filosofie.

Boha stvořitele popisuje například Descartés, jehož texty J. P. Sartre pečlivě studoval a na základě toho napsal článek *Karteziánská svoboda*. Podle tohoto textu je Descartův Bůh původcem všeho, je tvořivý, dává všemu hodnotu a hlavně je absolutně svobodný.³⁰ A takového Boha J. P. Sartre v podstatě strhává z nebe na zem, když říká, že „*Descartés poskytnul Bohu to, co náleží nám.*“³¹ Ona božská absolutní svoboda je vlastně svobodou lidskou. A tak stejně jako L. Feuerbach upozorňuje na omyl lidstva, které všechny své dobré vlastnosti a schopnosti připisuje Bohu. V předmluvě k *Podstatě křesťanství* L. Feuerbach praví: „*Náboženství nutí Boha stát se člověkem, a potom činí z tohoto Boha, který se neliší od člověka, z tohoto Boha, který má lidskou podobu, lidské city, a lidské myšlenky, předmět svého obdivu a uctívání.*“³² Autor se tu tedy stejně jako J. P. Sartre nevyhraňuje vůči myšlence Boha jako takového, nýbrž vůči konkrétnímu křesťanskému obrazu Boha.

Člověk ve světě bez Boha stvořitele je tvůrcem sebe sama. J. P. Sartre dále z této myšlenky vyvozuje: „*Není tedy žádná lidská přirozenost, protože není Bůh, který by ji pojal ve své mysli.*“³³ Člověk se nejprve narodí, existuje a teprve potom³⁴ se snaží se tvarovat a naplňovat. Vrozeného nemá nic. Člověk je tím, kdo si dává formu a utváří se. Má-li se však člověk plnohodnotně sebeutvářet, potřebuje k tomu

²⁹ Tento výraz byl použit Platónem v dialogu *Timaios*. Představuje umělce, řemeslníka, architekta, který podle světa idejí modeluje Vesmír. Myšlenka Boha nebo ducha či původce všeho, vůči které se J. P. Sartre vymezuje, tedy sahá až do antiky. Durozoi, G.a Roussel, A. *Filosofický slovník*. Praha 1994, s. 53.

³⁰ Sartre, J. P. *Karteziánská svoboda*. In: *Filosofický časopis*. Praha 2001, č. 4, s. 614.

³¹ Tamtéž, s. 616.

³² Feuerbach, L. *Podstata křesťanství*. Dostupné z: http://holbachia.sweb.cz/texty/klasik/Feu_pred.htm

³³ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 16.

³⁴ V tomto bodě je potřeba zdůraznit, že prvotnost existence nemá žádné dočinění s časovou následností. Existence s esencí se dějí a dějí se zároveň. Není tomu tak, že by tu nejprve byla existence a až po ní, až by přestala být, by přišla na řadu esence. Existence je podmínkou jakéhokoliv dávání si esence, bez existence totiž nemůže být o naplňování se esencí žádná řeč, a právě v tom tkví ono prvenství existence.

možnost a schopnost se volit, potřebuje svobodu. Existence volně naplňuje samu sebe esencí, ale musí k tomuto účelu být svobodnou. Svoboda zde tedy hraje roli nezbytné podmínky pro stávání se člověkem. Stojí za povšimnutí, že J. P. Sartre právě na tomto místě na základě neexistence Boha odmítá myšlenku předem určené lidské přirozenosti. Není Bůh, a tak není ani jednotná lidská přirozenost. Zdá se, jako by z jednoho plynulo to druhé.

Odmítnutí myšlenky Boha stvořitele vede u J. P. Sartra ke třem zásadním důsledkům. Za prvé v případě člověka je bez překážek možno, že existence předchází esenci. Myslitel sice upozorňuje, že existence Boha by na tomto faktu nic nezměnila, nicméně neexistencí Boha argumentuje ve prospěch této myšlenky. Za druhé nic jako lidská přirozenost neexistuje, člověk si dává formu zcela sám. V tomto případě, zdá se, už absencí Boha přímo podmiňuje své tvrzení. A za třetí neexistují univerzální hodnoty, kterými bychom se mohli řídit. Říká: „... je velmi stísnující, že Bůh není, protože spolu s ním mizí veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty.“³⁵ Není-li Bůh, ani lidská přirozenost, nelze univerzální hodnoty z ničeho vyvodit. O tom, co je hodnota, tedy rozhoduje člověk sám ve své svobodě. A nenajdeme-li jasně dané univerzální hodnoty, plyne z toho snad, že ani obecně platná morálka v sartrismu nemá své místo? Člověk je tak absolutně svobodný i v oblasti morálky, která se stává záležitostí subjektivní. Co je morální, co je hodnota, co se má a nemá, určuje každý člověk sám. Pro J. P. Sartra to však neznamená, že by každý mohl bez následků činit cokoli, co ho napadne. Myslitel přeci jenom uznává jednu základní hodnotu, která by měla být společná všem, a tou je právě svoboda. V díle *Existencialismus je humanismus* říká: „... konečným významem činů upřímných lidí je hledání svobody jako takové.“³⁶ Svět bez Boha, jak by se mohlo na první pohled zdát, není světem bez hodnot, hodnoty jsou tu pouze zrelativizovány, když je jim odepřena všeobecně daná platnost. Jedinou hodnotou, jejíž platnost je nepopíratelná, se tu stává svoboda.

Velkou inspirací byl J. P. Sartrovi i F. M. Dostojevskij, který v díle *Bratři Karamazovi* nechává jednu ze svých postav vyslovit myšlenku o tom, že není-li Bůh, vše je dovoleno. J. P. Sartre na této myšlence staví, přičemž ji vytrhává z kontextu. Svět bez Boha je J. P. Sartrovi světem příležitostí. F. M. Dostojevskij však nevidí

³⁵ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 23.

³⁶ Tamtéž, s. 49.

svět bez Boha tak optimisticky jako J. P. Sartre. Pro J. P. Sartra je tento svět plný možností a svobody, protože není Boha, který by člověka předurčoval a omezoval. F. M. Dostojevskij však takový svět popisuje velmi negativně, svět bez hodnot a úcty k nesmrtnosti je světem plným násilí a chaosu. Jedna z hlavních postav románu *Bratři Karamazovi* říká: „Pro každého jednotlivce, jako jsme třeba my, nevěří-li v Boha a ve svou nesmrtnost, musí se mravní zákon přírody okamžitě změnit v pravý opak dřívějšího náboženského zákona a že sobectví zahrnující i zločin má být člověku nejen dovoleno, ale i uznáno v takovém jeho postavení za nutné, nejrozumnější a takřka nejušlechtlejší východisko.“³⁷ Absence Boha zde není vyobrazena jako příležitost ke svobodnému sebeurčení, nýbrž má za následek absolutní úpadek morálky. Tato věta je obhajována zločinci, kteří tak zdůvodňují své činy. Sartrův i Dostojevského svět bez Boha je světem bez obecně platné morálky, to mají oba autoři společné. Liší se ale v tom, že u J. P. Sartra je člověk schopen se s touto skutečností vypořádat, kdežto u F. M. Dostojevského není. Dostojevského nevěrec je sobcem, který nebere ohled na nic jiného než na sebe, přičemž páchá zlo. Pro J. P. Sartra je absence Boha příležitostí k volnému sebeurčení, zatímco F. M. Dostojevským je spíše vnímána jako příčina zkázy lidstva.

„*Jsmě sami bez omluvy*,“³⁸ shrnuje J. P. Sartre. Člověk jako svobodná existence je ve světě bez Boha opuštěn a nemá se čeho chytit. Je ponechán ve své svobodě sám sobě napospas. Svoboda se tak pro existenci stává nejen obrovskou příležitostí ale i úkolem, kterému se nemůže vyhnout. Nelze se na nic vymlouvat, člověk je pánem svého osudu, vše má ve svých rukou. To pak má za následek to, že svoboda nevzbuzuje pouze pozitivní konotace. J. P. Sartre člověku totiž dává tolik svobody, až se mnohdy může zdát, že je mu spíše závažím. Je-li totiž jedinec absolutně svobodný a jedná bez jakéhokoliv omezení, je zároveň za vše, co činí, neomezeně odpovědný. Není totiž ničeho, co by ho k jeho rozhodnutím a činům mohlo opravdu nutit. Neexistuje žádný záchytný bod, žádné vodítko, které by mu pomohlo v tak zásadním rozhodování, jako je rozhodování o jeho vlastním životě. Svoboda tu v jistém smyslu i tíží.

Není divu, že je Sartrova filosofie protkána pocitem úzkosti a marnosti z opuštěnosti Bohem a neomezené odpovědnosti. Autora totiž velmi silně ovlivnila

³⁷ Dostojevskij, F. M. *Bratři Karamazovi*. Praha 1965, s. 35.

³⁸ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 24.

zkušenost druhé světové války. Po válce bylo potřeba odpovědět si na jednu z nejdůležitějších otázek a to na otázku po odpovědnosti za hrůzné činy spáchané nejen oddanými nacisty, ale i řadovými vojáky či občany. Mnozí myslitelé jako například další existencialista Karl Jaspers v knize *Otázka viny* se ptali sami sebe, jak je možné, že je člověk schopen spáchat takovéto činy a kam až sahá odpovědnost nejen jednotlivce, ale i celých národů a vlastně i lidstva obecně. Ve svých úvahách o odpovědnosti J. P. Sartre dává jasně najevo, že člověk jako jedinec je odpovědný za sebe i za celé lidstvo, aniž by se mohl na cokoliv vymluvit. V knize *Existencialismus je humanismus* totiž říká: „*Volbou sebe sama volím člověka.*“³⁹ Jakoby člověk svým individuálním rozhodnutím ukazoval celému lidstvu, co je pro něho hodnotou a správným způsobem chování. Dalo by se nejspíš říci, že se zde ukazuje ona stinná stránka Sartrovy svobody. Absolutní svoboda s sebou totiž přináší neomezené možnosti jak v oblasti dobra, tak v oblasti zla. Svobodná existence není dobrá nebo špatná, sama rozhoduje o tom, na kterou stranu se přikloní. Není zde Boha, který by předurčil její povahu a životní cestu.

Na základě těchto úvah by se na první pohled mohlo zdát, že transcendence nemá v Sartrově filosofii své místo. Záleží však na tom, jak je transcendence definována. V jistém ohledu transcendence své místo v sartrismu nemá a v jiném ohledu naopak hraje významnou a nezastupitelnou roli. „*V čistě filozofickém významu předpokládá transcendence nějakou podstatu absolutně přesahující nebo radikálně odlišnou.*“⁴⁰ V tomto smyslu je ve srovnání se světem a imanentním za ono transcendentní považován Bůh a právě z tohoto výkladu by se mohlo zdát, že myslitel transcendentno nepromýšlí. Existencialismus však transcendenci dává nový rozměr. N. Pelcová v článku *O krizi pojmu humanismus* píše: „*Transcendence je konstituující, nikoli v tom smyslu, že bůh je transcendentní, nýbrž ve smyslu přesahování a subjektivity...*“⁴¹ Člověk svým projektováním přesahuje sebe sama, je v jistém smyslu neustále mimo sebe a míří do budoucna směrem ke svým cílům, ke svým možnostem. K pohybu transcendence tak člověk ve filosofii J. P. Sartre Boha bezprostředně nepotřebuje, a možná právě proto by se pro člověka nic nezměnilo, i kdyby Bůh existoval. V tomto významu je tedy transcendence vlastní samotnému

³⁹ Tamtéž, s. 19.

⁴⁰ Durozoi, G. a Roussel, A. Filosofický slovník. Praha 1994, s. 305.

⁴¹ Pelcová, N. O krizi pojmu humanismus. Dostupné z:

<<http://paideia.pedf.cuni.cz/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=1&jcid=5>>

člověku a hraje zásadní roli v pojetí existence i svobody.⁴² I M. Heidegger pobytu přisuzuje schopnost transcendence. F. Karfík Heideggerovo pojetí charakterizuje takto: „*Transcendence není vykročení mimo svět, nýbrž do světa.*“⁴³ Není tedy překročením k nekonečnému protějšku, kterým by mohl být Bůh, je naopak vykročením vstříc vlastní konečnosti a vstříc pravdě bytí, kterou bytí hledá právě ve světě. Je to krok směrem k tomu, co je pobytu bytostně blízké.

S pravdou bytí souvisí Heideggerova myšlenka o tom, že J. P. Sartre k opravdovému promýšlení Boha vlastně ani dospět nemůže, i kdyby se o to býval pokusil, protože „*teprve z pravdy bytí lze myslet bytnost svátosti. Teprve z bytnosti svátosti má být myšlena bytnost božství. Teprve ve světle bytnosti božství může být myšleno a řečeno, co má slovo „bůh“ označovat.*“⁴⁴ Myšlení, které je k pravdě bytí slepé, Boha myslet nedokáže, netáže se na něho ve správné dimenzi. Až teprve myšlení prosvětlené bytím je s to uvažovat otázku Boha. A filosofie J. P. Sartra, prodlévajíc v rovině metafyziky a subjektu, bytí jako takové nepromýšlí, což nemá vliv pouze na nemožnost samotného promýšlení Boha, ale především na jeho pojetí existence jako takové.

Ačkoliv to J. P. Sartre popírá a zaujímá lhostejný postoj k otázce existence Boha, zdá se, že absence Boha a z toho pro myslitele vyplývající absence lidské přirozenosti i hodnot je základním východiskem jeho úvah o svobodě. Přináší tak svobodě na jedné straně neomezené možnosti a zároveň naopak na straně druhé i obrovskou tíhu odpovědnosti nejen za každý svůj čin, ale i za celé lidstvo. Do těchto podmínek je tedy zasazena svobodná existence. Jak ale taková svobodná existence existuje? Co ji činí existencí? Co ji činí svobodou? Odpovědi na tyto otázky lze hledat v Sartrově ontologii.

3.2 J. P. Sartre jako ontolog

J. P. Sartre svobodu nazírá především z ontologického hlediska. Než tedy bude přistoupeno k rozboru samotné svobody, je nezbytné nastínit základní principy Sartrovy ontologie a přitom vysvětlit některé základní pojmy, se kterými myslitel

⁴² Oproti tomu M. Heidegger naprosté transcendens vidí v bytí samotném, které „*je bytostně dále než veškeré jsoucno.*“ Netvrdí však, že je tímto vystižena bytnost bytí, ani že by toto bytí mělo být hledáno někde mimo tento svět, mimo nás. Heidegger, M. O humanismu. Praha 2000, s. 28.

⁴³ Karfík, F. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. In: Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii. Praha 1993, č. 9, s. 2.

⁴⁴ Heidegger, M. O humanismu. Praha 2000, s. 40.

pracuje. Aby totiž mohla být svoboda správně uchopena, je nutné si objasnit, jak se to má s existencí, v čem spočívá její vyjímečnost, neboli čím se liší od jsoucen. A až teprve na tomto základě je možno podat ucelený obraz svobody. To, že J. P. Sartre teorii svobody staví na ontologických, vlastně znamená, že při svých úvahách vychází především z povahy existence samotné.

J. P. Sartre při svých ontologických úvahách v díle *Bytí a nicota* rozlišuje bytí v sobě a bytí pro sebe. Jinými slovy uvažuje dvojí bytí – bytí věci a bytí vědomí. Pro bytí v sobě (bytí věci) je charakteristické, že „*je tím, čím jest*“.⁴⁵ Znamená to, že není ničím jiným, neklade si ani za cíl být něčím jiným, nevztahuje se k jinému. Jak praví J. P. Sartre: „... *bytí je ve svém bytí odděleno a není v žádném vztahu s ničím, co není ono samo.*“⁴⁶ Bytí v sobě je pouhé izolované holé jest. J. P. Sartre mu přisuzuje vlastnost, kterou nazývá absolutní „*neprůhlednost*“⁴⁷. Ona neprůhlednost tkví v celistvosti, nerozvrstvenosti bytí v sobě, nemá vnitřek a vnějšek, je celým svým bytím jen tím, čím je. Je neprůhledné, nic se v něm neskrývá ani neděje. Takovým bytím v sobě je J. P. Sartrovi například kámen nebo zvíře. Takže svět, který člověka obklopuje, je tvořen právě tímto bytím v sobě. Pro úvahy o svobodě je však podstatné to, že v případě bytí v sobě nelze hovořit o žádné svobodě v tom smyslu, který jí myslitel přisuzuje. Bytí v sobě totiž nesplňuje základní podmínku, která je nezbytná k tomu, aby bylo ontologicky svobodné. Bytí v sobě svobodu totiž v podstatě nepotřebuje, protože je plným bytím, neboli není nic, co by se mělo svobodně naplňovat. Je již hotové, a tak se netvoří, nevolí a neklade si cíle. Prostě je a v tomto bytí si vystačí. Dalo by se namítnout, že zvířata v určitých situacích volí a za cíl si mohou třeba klást ulovit nějaké zvíře, ale je nutné si uvědomit, že tak činí ze své přirozenosti, jednají na základě pudů, a nejsou tím pádem podle myslitele opravdu ontologicky svobodná. Zvířata žijící na svobodě samozřejmě jsou svobodná, ale pouze ve smyslu svobody pohybu a činu. Sartrova svoboda však sahá dál, je zakořeněna hluboko v samotné povaze existence.

Je-li bytí v sobě čistou pozitivitou, neboli je-li tím, čím je a ničím jiným, pak bytí pro sebe (bytí vědomí) „*je nicotou*“⁴⁸. To znamená, že bytí pro sebe charakterizuje určité chybění bytí. Je mu vlastní jisté nic. Dalším znakem bytí

⁴⁵ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 33.

⁴⁶ Tamtéž, s. 34.

⁴⁷ Tamtéž, s. 33.

⁴⁸ Petříček, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha 1997, s. 108.

pro sebe je jeho intencionalita, o které M. Petříček říká: „*Intencionalita nemá obsahy, je vždy mimo sebe, vždy u věci.*“⁴⁹ Tak po vzoru E. Husserla J. P. Sartre uznává, že vědomí je intencionální, z čehož plyne, že se neustále vztahuje k něčemu, čím samo není. Pro vědomí je tak charakteristický pohyb ven ze sebe k něčemu, co není bytí vědomí. Bytí pro sebe není tím, čím je, a také proto je onou nicotou, která se pak neustále vztahuje k jinému bytí. Tyto dva „nicující“ momenty tedy odlišují bytí pro sebe od bytí v sobě, kterému plnost a uzavřenost nedovoluje nicotu vůbec zakusit.

J. P. Sartre dále vysvětluje: „*A je-li bytí pro sebe nicotou, znamená to, že spolu s vědomím vchází do světa negace, zápornost.*“⁵⁰ Způsob, kterým člověk přemýšlí, se tak podle něho zakládá na negování. A myslící subjekt se tu stává původcem vši negativity ve světě. Zjednodušeně to lze přiblížit tak, že když myslící subjekt rozlišuje objekt, na který se dívá, nejprve ho odlišuje od ostatních. Zíří-li například vránu, nejprve si uvědomí, že nejde o věc, ale o živočicha, že nejde o savce, ale o ptáka, a tak by se dalo pokračovat dále. V těchto úvahách je J. P. Sartre nepochybně inspirován karteziánským pojetím subjektu jako ego cogito, které odlišuje od objektů. Tam, kde je člověku vlastní bytostné nic, tam kde člověk uvažuje skrze negaci, právě tam je i prázdno, privace, negace nebo nicota. A v tomto nicotou prostoupeném bytí pro sebe nachází J. P. Sartre místo pro svobodu. To znamená, že tam, kde je bytí pro sebe, tam je i nicota a tam, kde je nicota, tam je i svoboda. Svoboda je podmíněna nicotou, na základě které se člověk tedy může svobodně tvarovat. A právě jenom člověk, protože bytí pro sebe a svoboda vůbec jsou pro J. P. Sartra záležitostí výhradně lidskou.

Z nicoty, která se stává neodmyslitelnou charakteristikou existence, J. P. Sartre dále vyvozuje vztah mezi bytím pro sebe a bytím o sobě, když říká: „*A protože existence jako bytí pro sebe, jako jiné než bytí věcí není nic pozitivního, je separováno od bytí věcí, nemůže být tímto bytím nijak determinováno, je svobodné.*“⁵¹ Z tohoto tvrzení vyplývá, že bytí pro sebe se svobodně vztahuje k bytí v sobě, ale nikdy tomu tak není naopak. Proto bytí v sobě nemůže samo ze sebe ovlivňovat bytí pro sebe, protože jenom jest a hlavně jest odděleně, to znamená,

⁴⁹ Tamtéž, s. 108.

⁵⁰ Tamtéž, s. 109.

⁵¹ Tamtéž, s. 110.

že není v žádném vztahu k bytí pro sebe, tudíž ani ve vztahu determinace. A tak bytí pro sebe určuje sebe samo bez výjimky a bez možnosti delegovat svou odpovědnost na okolí, a tak je absolutně svobodné.

Jak vyplývá ze samotného názvu díla *Bytí a nicota* vychází J. P. Sartre z knihy M. Heideggera *Bytí a čas*. Jejich pojetí ontologie se však významně liší, i když mezi nimi lze zpozorovat určité podobnosti. Z pohledu M. Heideggera Sartrově ontologii chybí ta nejvýznamnější dimenze ze všech a to dimenze samotného bytí. Vymezení M. Heideggera vůči E. Husserlovi by se pak dalo aplikovat i na E. Husserlem a M. Heideggerem inspirovaného J. P. Sartra. E. Husserl rozlišuje bytí vědomí a bytí věcí, které se onomu bytí vědomí ukazují. Analogicky k tomuto pojetí J. P. Sartre formuluje myšlenku dvojího bytí – bytí v sobě a bytí pro sebe. „*Obě tyto oblasti tak vymezuje vzhledem k bytí, avšak na bytí samo se netáže, netáže se na smysl toho, co znamená být,*“⁵² shrnuje Heideggerou výtku M. Petříček. J. P. Sartre tak ek-sistenci⁵³ odpírá to, co je pro ni podle M. Heideggera bytostně určující a to vztaženost k pravdě bytí. Oba myslitelé tedy z bytí vychází, ale nijak se ho svým tázáním a úvahami nedotýkají.

M. Heidegger sice stejně jako J. P. Sartre rozlišuje bytí člověka a bytí věcí, nicméně se tomu tak děje na jiné úrovni, protože otázkou, která M. Heideggera nejvíce zajímá, je právě otázka po bytí. Vychází přitom z předpokladu, že člověk je bytím, které „*je zainteresované na svém bytí.*“⁵⁴ To znamená, že mu v tomto bytí jde o jeho vlastní bytí, není mu lhostejné, záleží mu na něm. Při všem, co člověk činí i při kladení všech cílů, neztrácí ze zřetele to, jak jest. Takže i Heideggerův člověk jako ek-sistence je schopen pohybu transcendence. Nepřekračuje však pouze to, co jest k tomu, co by mohlo být tedy k cílům a možnostem, jako je tomu v případě existence u J. P. Sartra, ale překračuje veškeré jsoucnost k tomu, co není jsoucí, k bytí samotnému. Bytnost ek-sistence tak spočívá hlavně v „*bydlení v blízkosti bytí.*“⁵⁵

⁵²Tamtéž, s. 69.

⁵³ M. Heidegger v díle *O humanismu* používá výraz ek-sistence, přičemž ho odlišuje od metafyzické existencie, kterou se myslí spíše skutečnost jako protipól možného než lidská ek-sistence jako taková. Na rozdílné použití pojmu existence a ek-sistence v díle M. Heideggera upozorňuje F. Karfík. Pojem existence používaný v díle *Bytí a čas* označuje bytí pobytu, kdežto pojem ek-sistence používaný autorem později označuje doslova „*vystavenost pobytu do odkrytosti jsoucího.*“ Pobyt jako ek-sistence je tedy uvolněn k tomu, aby se mu zjevovalo to jsoucí. Heidegger, M. *O humanismu*. Praha 2000, s. 17. a Karfík, F. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. In: *Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii*. Praha 1993, č. 9, s. 26.

⁵⁴Petříček, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha 1997, s. 71.

⁵⁵ Heidegger, M. *O humanismu*. Praha 2000, s. 33.

A toto bydlení v blízkosti bytí, vztah k vlastnímu bytí i k bytí samotnému se stává tím, co pobyt odlišuje od bytí jsoucna.

Ostatní jsoucna se k bytí nijak nevztahují, jsou jinak, a tedy se o nich nedá říct, že by ek-sistovaly. „*K bytí toho jsoucna, s nímž nějak zacházím a o jehož bytí vím, že není mým bytím a nějak s ním zacházím, patří to, čemu M. Heidegger říká nitrosvětstost,*“⁵⁶ píše M. Petříček. To znamená, že věci člověk vnímá vždy v nějaké souvislosti se světem, věci vyvstávají ze světa, který je podmínkou jejich zjevování. Věci se nám jeví jako k něčemu, na něco, místo toho, aby prostě jen byly. Nikdy se nám nedávají mimo souvislosti světa, vždy se nám zjevují pouze z těchto souvislostí a světlo na tyto souvislosti vrhají naše cíle a možnosti tedy v posledku i bytí samo. A tak rozdíl mezi ek-sistencí a bytím věcí je především ve starosti ek-sistence o vlastní bytí a bytí jako takové. Není to tedy nicota jako u J. P. Sartra, ale možnost života v pravdě bytí.⁵⁷

Existence v pojetí J. P. Sartra je původcem negativity a nicoty. Nicota ve smyslu chybění bytí, jež je vlastní bytí pro sebe a která ho odlišuje od bytí o sobě, dává prostor svobodě. Ve srovnání s tímto pojetím je pro Heideggerovu ek-sistenci určující její časovost, což plyne ze samotného názvu díla *Bytí a čas*. Autorem popsané momenty starosti vlastně odpovídají časovým určením. M. Petříček píše: „*Struktura pobytu na světě se tedy nakonec ukazuje jako sebezpředstih (souvisí s rozuměním: moment budoucnosti) na světě již (naladěnost: moment minulosti) pochopeném a soustředěném k bytí při něčem (výklad: moment přítomnosti).*“⁵⁸ Bytí pobytu je tedy časové, a tak vycházejíc z této charakteristiky, usuzuje M. Heidegger dál a dochází k závěru, že i samotné bytí souvisí s problémem času. S myšlenkou podobnou časovosti u M. Heideggera přichází i J. P. Sartre, když v díle *Bytí a nicota* uvažuje o temporalizaci existence. Když existence temporalizuje, tak slovy myslitele samotného „*je ustavičně v odstupu od sebe samé.*“⁵⁹ Z čehož J. P. Sartre vyvozuje, že nikdy nemůže být určena svou minulostí, je přítomností u sebe sama, protože je

⁵⁶Petříček, M. Úvod do současné filosofie. Praha 1997, s. 72.

⁵⁷J. P. Sartre podle M. Heideggera falešně přisuzuje nicotnosti myslícímu subjektu. Nicotnění má totiž své kořeny v bytí samotném. M. Heidegger říká: „*Nicotnění bytuje v bytí samém a nikoliv v pobytu člověku, pokud je tento myšlen jako subjektivita onoho ego cogito.*“ A tak, je-li myšleno bytí, je myšlena i nicota. J. P. Sartre tak nepromýšlí nicotu dostatečně, protože si opět neklade otázku po bytí samotném. Heidegger, M. O humanismu. Praha 2000, s. 48.

⁵⁸Petříček, M. Úvod do současné filosofie. Praha 1997, s. 80.

⁵⁹Sartre, J. P. Bytí a nicota. Praha 2006, s. 524.

vědomím o sobě samé, a hlavně je transcendencí v tom smyslu, že projektuje své vlastní cíle. To, co bylo, si existence vysvětluje ve světle toho, co bude, tedy ve světle svého projektu stejně jako svou přítomnost. Říká: „*Každý pochopitelný čin chápeme jako návrat budoucna do přítomna.*“⁶⁰ Temporalizace tu tedy vychází především z pojetí existence jako projektu, kdežto časovost M. Heideggera spíše staví na pojetí ek-sistence jako starosti.

Sartrův pokus o novou ontologii je M. Heideggerem podroben kritice hlavně v dopisu *O humanismu*. Autor v něm mimo jiné upozorňuje na nesprávnost samotného východiska Sartrovy filosofie. Věta o tom, že existence předchází esenci je vlastně jen obráceným tvrzením toho, co říkal už Platón, a tak zůstává v rovině metafyziky.⁶¹ M. Heidegger říká: „*Stejně jako tato věta setrvává Sartre spolu s metafyzikou v zapomenutosti bytí.*“⁶² J. P. Sartre tak k ontologickým otázkám přistupuje v rovině metafyziky, ačkoliv se ji snaží překonat, přičemž podle M. Heideggera zapomíná na to nejpodstatnější, a to na bytí samotné. S bytím pak zachází jako se jsoucný, ale na bytí jako takové se netáže. J. P. Sartrovi tedy z pohledu M. Heideggera chybí ona bytostná vztaženost k celku, která charakterizuje autentickou ek-sistenci a myšlení mířící k pravdě bytí. Dalo by se říci, že od tohoto Sartrova základního „omylu“ se pak odvíjí všechna další kritika ze strany M. Heideggera.

Na Sartrovu ontologii, v níž je rozlišeno dvojí bytí, a jeho pojetí svobody, ve své kritice ženského postavení navazuje i Simone de Beauvoirová v knize *Druhé pohlaví*. M. Walzer shrnuje, že pro Beauvoirovou žena jako tělesná bytost „*představuje existencialistické „en-soi“, „bytí o sobě“ ...*“⁶³ Žena, jejímž jediným úkolem je plodit potomky a starat se o domácí krb, nerozhoduje o svém osudu a je prostě tím, čím je. V případě takové ženy podle Beauvoirové nelze hovořit o jakémkoliv rozvrhování do budoucnosti. Zatímco muž jako bytí pro sebe hledí do budoucnosti a klade si cíle, žena utiskována ze strany přírody a muže je pouhou „*imanencí.*“⁶⁴ Prostě trvá, je na místě, nijak nepřesahuje samu sebe. Naopak muž jako svobodné bytí pro sebe prostřednictvím svých cílů a plánů nepokrytě

⁶⁰ Tamtéž, s. 530.

⁶¹ Metafyzika podle M. Heideggera stručně řečeno myslí bytí jsoucná, ale ne bytí jako takové, a vlivem toho mezi nimi ani nehledá rozdíly, což jí znemožňuje dobrat se k pravdě bytí. Heidegger, M. *O humanismu*, Praha 2000, s. 15.

⁶² Heidegger, M. *O humanismu*. Praha 2000, s. 20.

⁶³ Walzer, M. Simone de Beauvoirová a přizpůsobená žena. In: *Filosofický časopis*. Praha 2002, č. 6, s. 946.

⁶⁴ Tamtéž.

transcenduje. Zastupuje tak mnohem plněji to, co je pro J. P. Sartra existence. Simone de Beauvairová tak využívá rozdíl mezi bytím o sobě a bytí pro sebe, aby demonstrovala rozdíl mezi pozicí muže a ženy. Poukazuje tak na ontologickou hloubku společenského problému nerovnosti pohlaví. Nutno upozornit, že tento rozdíl mezi mužem a ženou je, jak poznamenává J. Patočka, jednou z „*historických lží*“⁶⁵ a neodráží skutečnost. Není pochyb o tom, že žena je stejně jako muž svobodnou existencí, zdá se však, že přijala roli bytí v sobě a aby se mohla plně projevit jako transcendence, musí se ze své role nejprve vymanit.

Simone de Beauvairová sice staví na myšlenkách J. P. Sartra, ale zároveň se od něho v jistém smyslu i distancuje. „*Její kniha je kritikou nesvobody žen, nesvobody, o níž se Sartrově filosofii ani nesní.*“⁶⁶ Simone de Beauvairová stejně jako J. P. Sartre čerpá při svých úvahách z vlastní zkušenosti, avšak její zkušenost je jiná než Sartrova, je to zkušenost ženy. Žena za svou svobodu musí bojovat, musí ji získat i přes překážky, které jsou jí od narození kladeny. Situace, do které se narodí žena, je zcela odlišná od situace, do které se narodí muž. K tomu M. Walzer navíc praví: „*Zdá se, že existencialisté nejsou schopni rozpoznat zkušenost útisku: výslovné potlačování člověka, který je i přes tento tlak stále bytostí pro sebe.*“⁶⁷ V problému útisku žen tak myslitel vidí oblast, která existencialisty nebyla ani uvažována. Možnost, že lidská svoboda je utlačována takovým způsobem, že je její svoboda nutně omezena, pro J. P. Sartra není tématem. Na tuto námitku by mohl odvětit, že nechat se utlačovat je také volba, být utiskován by se tedy jevilo jako rozhodnutí svobody. Nutno však říci, že Simone de Beauvairová se nesnaží Sartrovi oponovat, i žena jako lidská bytost je bytím pro sebe. Zdá se ale, že na to vlivem okolností a své situace zapomíná, pořád má však možnost se vzepřít a vstoupit do světa svobody společně s muži. Příkladem této revolty může být i sama Beauvairová. J. Patočka hovoří o této problematice jako o „*odcizení ženy, které přestože má historický původ, je s to zasáhnout až do přírodního základu lidské existence, do biologických a psychologických struktur.*“⁶⁸ Svoboda ženy je tak ohrožena v samotných základech, ale stále má naději, může se ze své hluboko uložené svobody vzepřít svému osudu, i když to nebude snadný úkol. Nátlak, který je na svobodnou

⁶⁵ Beauvairová, S. Druhé pohlaví. Praha 1966, s. 399.

⁶⁶ Tamtéž, s. 945.

⁶⁷ Tamtéž, s. 946.

⁶⁸ Beauvairová, S. Druhé pohlaví. Praha 1966, s. 397.

existenci v tomto případě vyvíjen, je tak obrovský, že by se možná mohl považovat za opravdovou mez svobody. Avšak zkušenost S. de Beauvoirové je důkazem toho, že i tato mez je překonatelná, a to právě a pouze na základě svobody, která je ženě jako člověku vlastní.

J. P. Sartre při svých úvahách o povaze bytí člověka dochází k závěru, že je svobodnou existencí a je přitom jedinou bytostí, která může být takto svobodná. Přiznává mu tedy výjimečné postavení mezi ostatními jsoucnými. I z pohledu Simone de Beauvoirové je člověk, ať už muž nebo žena, bytím pro sebe, i přesto že žena, aby byla v Sartrově smyslu svobodná, musí za svou svobodu nejprve bojovat. V čem tedy spočívá ona svoboda, která odlišuje lidskou realitu od světa věcí a zvířat? V jakém smyslu jsme svobodní?

3.3 V čem spočívá svoboda podle J. P. Sartra?

J. P. Sartre říká, že člověk je absolutně svobodný. Co to ale znamená? Jak to, že jsou všichni lidé stejně svobodní, když mají rozdílné postavení nebo rozdílné příležitosti? Gardner ve své knize *Sartre's Being and Nothingness* upozorňuje, že „*ontologická svoboda teoretizovaná Sartrem nekoresponduje a ani nemá korespondovat se svobodou, o které běžně hovoříme ...*“⁶⁹ Záměna těchto dvou konceptů svobody často komplikuje výklad Sartrova díla. Kritici pak Sartrovi vyčítají psychologickou nelogičnost svobody, přičemž zapomínají na svobodu nazírat ontologicky. Svoboda se totiž dle Sartra i S. Gardnera často zaměňuje s mocí. „*Musí být učiněn rozdíl mezi svobodou činu a svobodou samotnou,*“⁷⁰ upozorňuje S. Gardner. Proto se jeví jako nesmyslné vyvozovat z ontologické svobody důsledky pro svobodu činu, například ten, že každý z nás se může stát králem nebo jak poněkud zábavně podotýká Gardner „*že každý z nás je stejně svobodný letět na měsíc jako poškrábat se na prstě.*“⁷¹ Říká-li tedy Sartre, že je člověk svobodný, neznamená to, že si může dělat, cokoli se mu zlíbí. Svoboda činu má jasné a nepopíratelné limity, které ale nijak neomezují svobodu ontologickou. Otrok je tu stejně svobodný jako vládce. Ve své ontologické svobodě jsou si všichni lidé zcela rovni. Co je však míněno onou ontologickou svobodou?

⁶⁹ Gardner, S. *Sartre's Being and Nothingness*. New York 2009, s. 158.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Tamtéž.

„Člověk je svoboda,“⁷² prohlásí Sartre. A z toho by se dalo naopak vyvodit, že svoboda je člověk. Co je ale dle Sartra člověk? Z ontologického hlediska je člověk bytí pro sebe. A bytí pro sebe je opravdu svobodné, jak ukazuje autor v *Bytí a nicotě*. Svoboda je autorem popsána jako „látka našeho bytí“.⁷³ Na první pohled se tedy zdá, že svoboda je naší vrozenou součástí. Je však potřeba si ujasnit, že: „svoboda není nějaká připojená kvalita nebo vlastnost mé přirozenosti.“⁷⁴ Svoboda není pouhou vlastností, kterou by jeden měl a druhý ne. Svoboda sahá mnohem hlouběji do samotných struktur existence jako bytí pro sebe. Svoboda je v člověku zakořeněna a prostupuje ho celého bez výjimky. Co je tedy podle Sartra svoboda? Zatím se zdá, že by člověku mohla být vrozenou podmínkou pro stávání se sebou samým, bez níž by ani nebyl člověkem. Stačí však svobodu popsat jako podmínku?

„Člověk je odsouzen ke svobodě,“⁷⁵ říká myslitel. Tímto prostým sdělením chce J. P. Sartre říci, že všichni jsme svobodni, ale ne protože bychom si to zvolili. Svoboda nám náleží od narození, je to fakt a my nemůžeme být nesvobodni. Se svobodou se člověk rodí a s ní také umírá. Domnívá-li se J. P. Sartre, že svoboda je bytím člověka, pro člověka z toho pak vyplývají jen dvě možnosti – být svobodný nebo nebýt. Jak poukazuje V. T. Miškovská: „Svoboda je mu spíše trpným údělem, k němuž byl odsouzen, než výsadou.“⁷⁶ Ontologická svoboda se mezi lidmi tedy nedá pokládat za privilegium, jako je tomu v případě svobody v běžném hovoru, protože svobodni jsme všichni stejně. Svoboda však člověku jako takovému výsadou opravdu je, a to ve srovnání s ostatními jsoucný. Zde je tedy J. P. Sartre V. T. Miškovskou kritizován neprávem a hlavně z hlediska psychologie. Je tedy kritizován na nesprávné půdě, a tak tato obvinění jednoduše nemohou zasáhnout samotnou podstatu Sartrovu filosofie. V. T. Miškovská dále podotýká: „Lidé většinou nehledí na svobodu jako na něco, k čemu jsou odsouzeni, nýbrž jako na něco, oč stále bojují.“⁷⁷ Tvrzení, že lidé bojují o svobodu, však nepopírá Sartrův koncept ontologické svobody. Lidé totiž sice bojují o moc a touží po svobodě činu, ale u tohoto boje a pro tento boj jsou svobodni. Svobodně se rozhodli bojovat a toužit. A právě v tom dle J. P. Sartra tkví jejich svoboda. A tak ve snaze oponovat sartróvskému konceptu svobody mu vlastně

⁷² Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 24.

⁷³ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 508.

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 24.

⁷⁶ Miškovská, V. T. *Existencialismus není humanismus*. Praha 1948, s. 29.

⁷⁷ Tamtéž.

myslitelka prokazuje službu tím, že poukazuje na jeden z mnoha způsobů, kterým se svoboda může projevat.

Je nesporným faktem, že definovat svobodu u J. P. Sartra není snadné. To však nebrání myslitelům se o to alespoň pokoušet. Například G. Lisenbard v knize *Starting with Sartre* o svobodě píše: „*Svoboda spočívá v kreativní a autonomní schopnosti, ne, jak mnozí kritici obviňují, v lehkomyšlné vrtošivosti.*“⁷⁸ Svoboda se tedy jeví jako schopnost, která člověku umožňuje tvořit a formovat sebe sama na základě svých vlastních rozhodnutí. V tom tkví ona autonomie. Kreativita se pak projevuje v různorodosti lidských povah a životů. G. Lisenbard tedy vnímá sartrouskou svobodu jako všem lidem společnou schopnost. Nicméně vymezení svobody jako schopnosti se jeví jako nedostatečné. Svobodě je v existencialismu přiznáno mnohem výsadnější postavení než jakékoliv vlastnosti nebo schopnosti.

Je-li svoboda součástí člověka, ať už se projevuje jako schopnost nebo cokoliv jiného, znamená to, že nemůže mít obsah tak jako bytí v sobě. Svoboda není jsovcem, není vlastností, není jakousi přidanou hodnotou, nýbrž je samotným základem existence. Na otázku, co je svoboda, ani sám J. P. Sartre neodpoví definicí, ale popisem svobody ve vztahu k jiným konceptům. Toho si všímá S. Gardner, když říká: „*Koncept svobody není izolován ve své nedefinovatelnosti, nýbrž je uzamčen do horizontálních vztahů s ostatními základními koncepty.*“⁷⁹ J. P. Sartre definici svobody sice přímo neformuluje, ale uvádí svobodu do mnoha souvislostí tak, aby i přesto byla správně uchopena. Proto se v tomto místě jeví jako nezbytné vymezit svobodu ve vztahu ke konceptu projektu, volby, jednání a odpovědnosti.

⁷⁸ Lisenbard, G. *Starting with Sartre*. London 2010, s. 29.

⁷⁹ Gardner, S. *Sartre's Being and Nothingness*. New York 2009, s. 169.

4 Svobodná projekt a svobodná volba

4.1 Svoboda a projekt

Podle J. P. Sartra člověk bez pomoci či jakéhokoliv záchytného bodu píše příběh svého života a činí tak zcela svobodně. „*A člověk je svoboděn proto, že je zcela sám a je celý ze sebe,*“⁸⁰ shrnuje Satrovu myšlenku V. Černý. Svobodně být pak pro lidskou realitu znamená utvářet se prostřednictvím svých vlastních rozhodnutí a činů. A to, jakým směrem se tato sebetvorba bude ubírat, je opět pouze na něm. V Sartrově světě bez Boha přeci nejsou předem platné hodnoty, o které by se mohla lidská realita opřít, ani lidská přirozenost, která by jí cokoli diktovala. Člověk je na cestě, aniž by cokoli předurčovalo její povahu a směr a zároveň aniž by mu cokoli mohlo v jeho nelehkém úkolu pomoci.

J. P. Sartre toto svobodné sebeutváření se lidské reality nazývá projektem. Existovat tedy pro člověka znamená nepřetržitě se projektovat do budoucnosti. Z toho lze usoudit, že kdyby se člověk projektovat přestal, přestal by vlastně být. Myslitel prohlašuje: „*Člověk nemůže být chvíli svobodný a chvíli otrokem: je zcela a neustále svobodný, nebo není.*“⁸¹ Lidská realita se nemůže neprojektovat, protože kdyby se neprojektovala, nebyla by svobodná. A Sartrův člověk nemůže být nesvobodný.⁸² Dalo by se zajisté namítnout, že někteří lidé rezignují na život, přičemž upadají v nečinnost a letargii, ale i to by se podle myslitele dalo označit za určitý životní projekt. „*Svoboda ... nutí lidskou realitu, aby se vytvářela, místo aby jen byla,*“⁸³ píše J. P. Sartre v *Bytí a nicotě*. I nečinnost a letargie je volba, která musí být skutečněna, tedy aktivně vybrána a podstoupena. Pouze být může jen bytí v sobě, ale bytí pro sebe, které není plným bytím, se až na základě své svobody snaží dávat si obsah. Svoboda se tu pak stává hnacím motorem, který neustále žene člověka kupředu, ačkoliv se tato cesta na první pohled může jevit jako stagnace.

⁸⁰ Černý V. První a druhý sešit o existencialismus. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 49.

⁸¹ Sartre J. P. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 511.

⁸² J. P. Sartre člověku nedává možnost nebýt svobodný, což plyne z jeho pojetí svobody jako absolutní. Oproti tomu M. Heidegger nesvobodu promýšlí a myslí ji jako protiklad svobody ke konečnosti, která je znakem vlastního způsobu bytí pobytu. Zůstává-li tedy člověk v nevlastním způsobu bytí pobytu, je pro M. Heideggera vlastně nesvobodný, neboli není svobodná ke své konečnosti. Nesvobodný člověk je tedy ten, který nepřijal svou konečnost a jakýmkoli způsobem si ji zastírá. Karfik F. Dvoji pojem svobody u M. Heideggera. In: *Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii*. Praha 1993. č. 9.

⁸³ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 510.

Tím, že se lidská realita projektuje, překračuje vlastně to, čím byla a je, a směřuje do budoucna k tomu, čím si určila, že má být. Toto nikdy neustávající překračování toho, co je a bylo, J. P. Sartre nazývá nicováním⁸⁴. Svoboda je v tomto smyslu vykreslena jako „*nicující rozchod se světem a se sebou samým*.“⁸⁵ A jako neustále se dějící nicování sebe samé a světa neboli situace, ve které se nachází, svoboda získává odstín procesu. Svobodné projektování by se dalo vyložit jako nicování daného směrem k nedosažitelnému cíli. Tato myšlenka může vzbuzovat a často i vzbuzuje dojem marnosti lidského snažení. Nicota je totiž podle myslitele vlastní každé lidské realitě, nicota ve smyslu chybění obsahu a překračování daného. A jako taková je člověku opravdu trpkým údělem, jelikož je nevyhnutelná a hlavně neporazitelná. I přesto, že se člověk snaží svými projekty zaplnit vlastní nicotu, ono chybění určující bytí pro sebe, nikdy se mu to nemůže podařit. Protože kdyby se mu to podařilo, přestal by existovat, jinými slovy stal by se pouhým bytím v sobě. Z tvrzení o tom, že pro bytí pro sebe je charakteristické chybění, prázdno, a je jím motivováno k cílům a projektům, by se dalo usoudit, že toto prázdno je jen další podmínkou svobody, která člověka žene vpřed. Sartrova svoboda tu paradoxně představuje cosi, co vlastně nutí k projekci a nicuje to, co je. K tomu, aby však svoboda mohla nutit a nicovat, aby tu vůbec nějaká svoboda byla, musí tu nejprve být prázdno ve smyslu chybění bytí.

Projekt J. P. Sartre definuje jako „*svobodné stanovení cíle a jednání, které má být uskutečněno*.“⁸⁶ Formuluje tak definici projektu za pomoci svobody, z čehož lze odvodit, že není pouze jeho původkyní ale i je jeho nedílnou součástí. Lze se domnívat, že kdyby člověk nebyl svobodný, nemohl by svůj život pojímat jako projekt v tom smyslu, který mu myslitel přisuzuje. Sartrův projekt je svobodný, což

⁸⁴ I M. Heidegger hovoří o nicotě, kterou je prostoupen pobyt. Nicméně na ni nazírá z odlišného úhlu. Nicota je „*jakousi mrtvou průvodkyní každé zvolené možnosti, již pobyt je*.“ Negativita totiž v tomto případě označuje oblast nezvolených možností a patří k bytostné struktuře pobytu stejně jako pozitivita zvoleného. Kdykoliv pobyt učiní volbu a přitaká jedné z možností, zároveň i odmítá všechny ostatní. A touto negativitou je právě ona nicota. Nicota sice patří ke svobodě ve smyslu uvolněnosti ke svému moci být, k pobytu jako volícimu, ale pro konečnou svobodu člověka se stává také nepostradatelnou. „*Negativita, Nichtigkeit, prostupující skrz naskrz bytí pobytu, je tak nejenom základem možnosti jeho sebe-ztracení, nýbrž je právě tak základem možnosti jeho sebe-záskávání*,” píše F. Karfík. Negativita tedy stojí nejen za možností volby nevlastní, ale i té vlastní. Ono sebe-získávání tu spočívá v přijetí konečnosti každé volby, každé zápornosti, která vyplývá z nezvolenosti jiných možností. A také v tom spočívá konečná svoboda. A tak stejně jako u J. P. Sartra i u M. Heideggera svoboda potřebuje nicotu. Karfík F. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii. Praha 1993, č. 9.

⁸⁵ Tamtéž, s. 509.

⁸⁶ Tamtéž, s. 521.

znamená, že je jenom na jednotlivci, jakou bude mít podobu, jak bude realizován a dokonce, ale to velmi zřídka, i to, jestli bude změněn. Nejedná se tedy o projekt, který by jedinec trpně podstupoval, protože je mu nařízen, nýbrž o projekt, který je svobodně utvořen i následován člověkem jako projektantem.⁸⁷ Na druhou stranu nesvobodný projekt, tedy takový, který by byl člověku přiřknut a který by jednoduše musel následovat, myslitel vůbec neuvažuje, neboť svoboda je absolutní.

Tento fakt absolutní svobody kritizuje například M. Merleau-Ponty. Jeho kritiku stručně shrnuje J. Novozámská slovy: „Podle něj je to prázdné slovo, falešný význam, který se neguje; především tím, že svoboda se neliší od nesvobody, protože nesvoboda neexistuje.“⁸⁸ Vytýká tak J. P. Sartrovi, že zcela eliminoval nesvobodu jako protipól svobody. Z rozlišení mezi svobodou existenciální a svobodou v běžném slova smyslu vyplývá, že pro J. P. Sartra totiž existuje jediná nesvoboda a to případná nesvoboda činu, tedy nesvoboda k tomu v určité situaci něco učinit, například vydat rozkaz, když nejsi generálem. Existenciální nesvoboda však opravdu v myslitelově filosofii nemá své místo. Buď je lidská realita svobodná, nebo není, třetí možnost nepřichází v úvahu.

Kdyby byla volba projektu jednorázovou záležitostí, zdálo by se, že touto volbou úloha svobody končí. Sartrův svobodný projekt však připomíná spíše proces nežli stav. V *Bytí a nicotě* o něm říká: „Poněvadž svoboda je bytím bez opory a odrazového bodu, musí být projekt neustále obnovován, má-li být.“⁸⁹ Svobodný projekt tedy není uskutečněn jedinou volbou, která by navždy určovala cíl lidského života. Projekt k tomu, aby mohl být považován za svobodný, musí být neustále

⁸⁷ J. P. Sartrem zvolený termín projekt vyznívá spíše technicky, stejně jako jeho definice. Existování popsané jako projektování tedy směřování k předem stanoveným cílům připomíná spíše stanovení a následné stvrzování programu, který je třeba splnit, než bytostný úděl člověka. J. P. Sartre se tak jistým způsobem distancuje od pojmu rozvrhu a vrženosti, se kterým pracuje M. Heidegger. Ten tímto termínem označuje „skutečnost, že lidské bytí je stále vrháno a rozvrhuje se před sebe, a tak žije ve starosti (Sorge).“ Nevrhá se však samo, to, co stojí za onou vržeností je samotné bytí. „Vrhá ho do existence 'bytí tu' jako jeho bytnosti.“ Toto vržené bytí se pak na základě své vrženosti rozvrhuje ve světě, protože svět zcela neodmyslitelně patří k pobytu. To, že se jako člověk rozvrhuji, slovy M. Petříčka znamená, že „chápu své možnosti, předjímám je vzhledem k tomu, co si ukládám.“ Rozvrh se tak zakládá hlavně na porozumění možnostem, které se člověku nabízejí. Pobyt je vrženým rozvrhem, což znamená, že vždy rozumí svým možnostem ze své situace, kterou si nedal sám, nýbrž do které byl uvržen bytím. Být rozvrhem zde znamená směřovat kupředu a otevírat si přitom možnosti. Být rozvrhem hlavně znamená starat se o své bytí. Oproti tomu, zdá se, J. P. Sartre klade větší důraz na cílenost, na zaměřenost bytí pro sebe než na porozumění své situaci. Durozoi, G. a Roussel A. Filosofický slovník. Praha: EWA 1994, s. 260. a Heidegger, M. O humanismu. Praha: Ježek 2000, s. 28. a Petříček M. Úvod do současné filosofie, Praha 1997, s. 73.

⁸⁸ Novozámská, J. Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J. - P. Sartra. Praha 1998, s. 116.

⁸⁹ Tamtéž, s. 553.

stvrzován svou opětovnou volbou. Zdá se jakoby svoboda, která projekt sama umožnila, pak naopak přispívala k jeho křehkosti. Svoboda projektu totiž tkví i ve faktu, že může být kdykoliv změněn neboli kdykoliv má člověk možnost svou původní volbu nepotvrdit. Všim, co člověk v souladu se zvoleným životním projektem dělá, tím tento projekt vlastně znovu volí. A tak svoboda člověka doprovází při každém činu i každém rozhodnutí. Opět se tu ukazuje, že projekt je nejen zrozen ze svobody, ale je jí také nesen. Nicméně je jí zároveň bez přestání ohrožován.⁹⁰

Ukázalo se, že člověk si na základě své nezcizitelné svobody opětovně volí svůj životní projekt. Ten však nevolí pouze jeden a ne všechny zvolené projekty mají stejnou váhu. J. P. Sartre projekty uspořádává do hierarchie, přičemž rozlišuje projekt nadřazený, který nazývá projektem základním, a projekty jemu podřízené. O fundamentálním projektu se v knize *Starting with Sartre* dočteme, že „*je to projekt, který činí všechny mé ostatní projekty možnými a pomocí kterého všechny ostatní projekty mohou být interpretovány.*“⁹¹ Takže zatímco základní projekt je pouze jeden, podřízených projektů může být, zdá se, neomezené množství. Nadřazený projekt je základem všech základů odkazující pouze sám k sobě a k ničemu jinému. To znamená, že je zcela soběstačný a může být vysvětlen sám ze sebe. Nikde však není řečeno, že vztah nadřazenosti nebo naopak podřízenosti projektů závisí na různé míře svobody. Lze tedy odvodit, že všechny projekty jsou prostě svobodné. Svoboda tu buď je, nebo není, ale stupňovat se nedá. Nadřazenost nebo podřízenost projektu je tak píše dána jeho rozsahem a vlivem, přičemž jako by vyplývalo, že onen rozsah a vliv je určován na základě každodenní zkušenosti individua. J. P. Sartre totiž velmi hojně využívá praktické příklady ze života.

„*Svobodný projekt je základní, protože je mým bytím,*“⁹² říká J. P. Sartre. Základní projekt tak neleží v jednotlivostech, je absolutní, je celým bytím člověka. Gail Lisenbard v knize *Starting with Sartre* píše: „*Náš základní projekt označuje naši*

⁹⁰ Každý člověk si tedy svobodně volí svůj vlastní jedinečný projekt, který se může za určitých okolností změnit a být nahrazen projektem novým. To, jaký projekt si člověk zvolí, pak ovlivňuje jeho praktický život. Oproti tomu u M. Heideggera je rozvrh uvažován jako jeden, jako úděl, jehož variabilita spočívá v různorodosti zvolených možností. Jakkoliv ale pobyt volí, vždy zůstává jedním rozvrhem. Neuvažuje tedy jako J. P. Sartre hierarchii rozvrhů. Zdá se, že tento rozdíl je dán hlavně rozdílem v zaměření autorů. Zatímco J. P. Sartra se soustředí na subjekt a jeho každodenní zkušenost, M. Heidegger myslí dál za tuto zkušenost a hledá její bytostná určení.

⁹¹Lisenbard, G. *Starting With Sartre*, New York 2010, s. 51.

⁹² Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 553.

původní a obecnou volbu nás samotných ve světě.“⁹³ Dalo by se říci, že je naším základním přístupem ke světu a svému postavení v něm. Takovýto základní projekt pak ovlivňuje všechno, co člověk dělá. Svobodu jako nedílnou součást projektu lze tedy spatřit za všemi základními lidskými postoji – k sobě, ke světu a k druhým. Mohlo by se na první pohled zdát, že se tomuto jednou zvolenému projektu musí individuum za každou cenu podřídít, což by mohlo v jistém smyslu ohrozit samu svobodu. Je však nutné si připomenout, že základní projekt si člověk volí svobodně a hlavně se jím svobodně také řídí. Navíc je základní projekt „*křehký a otevřený změně, i když většina z nás se této změně brání.*“⁹⁴ Takže je tu vždy možnost zvolit jinak, svoboda přece nemizí, je-li jednou učiněna základní volba. Svoboda tak člověku umožňuje projektovat se jakýmkoliv způsobem ke svobodně zvolenému cíli a v krajním případě i původní projekt, tedy i cíle, změnit. Svoboda sama o sobě nikdy nesvazuje. A pokud se snad někdy zdá, že člověka omezuje, pak jen proto, že si to sám takto zvolil.

Co tedy myslitel míní tím, že tento základní projekt označí za svobodný? Odpověď na tuto otázku se snaží velmi zjednodušeně zformulovat Steven Churchill v knize *Jean-Paul Sartre: Key Concepts*, když říká: „*Svoboda je jednoduše ten fakt, že tato volba je nepodmíněná.*“⁹⁵ Jinými slovy svoboda zde tkví v naprosté volnosti při výběru fundamentálního projektu. To znamená, že svobodný projekt je vždy zvolen nepodmíněně bez jakékoli pomoci. Tato definice svobody svobodného projektu se však jeví jako velmi zjednodušená. Je totiž nutné si uvědomit, že volba fundamentálního projektu v sobě zahrnuje i jeho neustálé stvrzování původní volby, vlastní naplňování projektu a volbu vedlejších projektů. Svoboda není pouhou volbou cíle, je rovněž cestou k tomuto cíli.

Z konceptu svobodného projektu tedy vyplývá následující. Původní volba sebe samého se odráží ve všem, co člověk činí, říká, co si myslí, neboli obecně řečeno v tom, co si volí. „... *všechny naše druhotné projekty odhalují, každý po svém, naši původní volbu nás samotných,*“⁹⁶ shrnuje tuto myšlenku G. Lisenbard. Všechny vedlejší projekty tak odkazují k původnímu projektu a potvrzují ho různými způsoby, i když se to tak na první pohled nemusí zdát. Existence nemůže uniknout svobodnému

⁹³ Lisenbard, G. *Starting With Sartre*, New York 2010, s. 50.

⁹⁴ Tamtéž, s. 53.

⁹⁵ Churchill, S. a Reynolds J. *Jean-Paul Sartre: Key Concepts*. New York 2014, s. 152.

⁹⁶ Lisenbard, G. *Starting With Sartre*, New York 2010, s. 52.

formování sama sebe, jinými slovy nemůže uniknout volbě. Je totiž nezvratně svobodná a svoboda na základě nicoty, která je vlastní každému bytí pro sebe, nutí k volbě, k neustálému rozhodování se. Svoboda je absolutní, nelze jí tedy uniknout, dává nespočet možností, ale zároveň i bere. Bere jakékoliv záruky, zpochybňuje sama sebe a dává tak možnost kdykoliv změnit směr. Svobodě je vlastní moment nicování na cestě za obsahem, na cestě za nedosažitelným plným bytím a nedosažitelným je toto bytí mimo jiné právě proto, že je svoboda oním neustálým nicováním.

Zdá se, že lidský život se podle J. P. Sartra děje především skrze volbu. Lidská realita nevyhnutelně volí základní projekt, volí projekty vedlejší, volí své činy i svá slova, přičemž je každá jednotlivá volba zcela svobodná. V čem však tkví ona svoboda svobodné volby? Lze Sartrovu svobodu stručně vymežit jen jako svobodu volit tedy nepodmíněně vybírat vlastní projekt?

4.2 Svoboda a volba

Zatím se zdá, že svoboda člověka, spočívá především ve svobodné volbě, kterou chtě nechtě, neustále uskutečňuje. Co je však podle J. P. Sartra svobodná volba? V díle *Bytí a nicota* ji definuje takto: „*Volba platí za svobodnou, pokud je taková, že mohla být jiná, než je.*“⁹⁷ Z toho vyplývá, že svobodně jedinec volí tehdy, když má možnost vybírat z více možností a je jen na něm, kterou možnost zvolí. Zvolil, ale měl možnost zvolit jinak, nic ho tedy neomezovalo. Svoboda volby tedy neznamená pouze svobodu k volbě sebe sama neboli možnost se volit, ale i svobodu volně vybírat mezi možnostmi, aniž by byla lidská realita něčím k této volbě nucena. Za svobodou volby se tak skrývá dvojí – samotná možnost volit se a zároveň v rámci této volby vybírat mezi možnostmi nepodmíněně, přičemž „... *není možné volbu nepodstupovat,*“⁹⁸ říká autor v knize *Existencialismus je humanismus*. Člověk zkrátka volit musí, protože je svobodný. Svoboda se tak stává mezí pro sebe samu. Svoboda svobodné volby tedy spočívá i ve své vlastní nevyhnutelnosti.⁹⁹

⁹⁷ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 524.

⁹⁸ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*, Praha 2004, s. 44.

⁹⁹ U M. Heideggera je ve srovnání s teorií J. P. Sartra svobodná volba pojata mnohem konkrétněji. F. Karfík shrnuje: „*Svobodu, která tak vyznačuje vlastní způsob bytí pobytu, můžeme proto právem označit jako svobodu volby, ovšem nikoli jako svobodu té či oné volby, volby té či oné možnosti, nýbrž ve smyslu svobody celkové volby, totiž volby konečného volení jako takového.*“ Svoboda volby tedy spočívá ve volbě jediné možnosti a to vlastního způsobu bytí pobytu. Až tehdy když pobyt volí svou konečnost a volí s ohledem na ni, pak teprve volí opravdu svobodně. Ten fakt, že pobyt vůbec dokáže vybírat z možností a rozhodovat se mezi nimi, je autorem označen jako uvolněnost bytí.

Nutno podotknout, že J. P. Sartre svobodné rozhodování nenechává na libovůli, a to právě proto, že je svobodná lidská realita ve svém absolutně svobodném rozhodování omezena hranicí, kterou si dává sama. Tuto myšlenku se autor snaží vysvětlit na příkladu jedince, který se rozhodl přestat čelit své únavě a vzdát se. Nikdo a nic ho k tomu rozhodnutí nenutilo, jelikož to byla jeho svobodná volba, i přesto, že se mu možnost vzdát se mohla jevit jako nutnost. Ale jak si vysvětlit, že člověk občas v rozhodování cítí nutnost a nevidí jinou volbu, i když je absolutně svobodný? Autor odpovídá otázkou: „*Mohl jsem jednat jinak, aniž bych citelně modifikoval organický celek projektů, jímž jsem?*“¹⁰⁰ Neboli mohl tento jedinec jednat jinak, aniž by jeho jednání bylo v rozporu s jeho životním projektem? Z této úvahy vyplývá, že tou mezí, kterou si lidská realita sama klade, je samotný životní projekt. Ten se stává jakýmsi rámcem, který modifikuje náš pohled na svět a situaci, ve které se nacházíme, a podle něhož vnímáme naše možnosti jako možnosti. Svoboda si tak sama a svobodně dává mez, čímž volby, které člověk činí, získávají určitý řád a nepodléhají libovůli. V jistém smyslu by se tedy dalo říci, že ona absolutní svoboda s sebou přináší i omezení, které je však zcela svobodné, protože ho lze zařadit k výčtu našich voleb.

Dále autor vysvětluje, že životní cíle, které si člověk zvolí v jedné ze zmíněných situací, mohou být přímo v rozporu s jeho vůlí. „*Pomocí vůle se dokážeme cele utvářet, ale vůle, jež rozhoduje o tomto utváření, je sama zakotvena svým smyslem v původním projektu, který může zdánlivě popírat.*“¹⁰¹ Vůle někdy zcela nepochybně podporuje původní projekt, ale mnohdy může působit „*neupřímně*“¹⁰², čímž maskuje původní projekt. Takže jedinec, jehož základním životním projektem je například obětovat se a být využíván, může být vůlí motivován k tomu, aby v určité situaci jednal sobecky. Ale přesto nikdy neuspěje nebo je ze své volby nakonec tak nešťastný a cítí se tak provinile, že se obětuje ještě více. Vůle tak v tomto případě zdánlivě sice působí proti základnímu projektu, snaží se ho porazit, ale ve výsledku ho vlastně podpoří a dalo by se říci, že i zdůrazní. Vůle je vždy podřízena původnímu projektu. A toto vše se děje na základě svobody. Svobodně si

J. P. Sartre však myšlenku uvolněnosti zahrnuje do konceptu svobody samotné. Karfik F. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. In: Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii. Praha 1993. č. 9, s. 11.

¹⁰⁰ Sartre, J. P. Bytí a nicota. Praha 2006, s. 524.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 549.

¹⁰² Tamtéž, s. 545.

člověk zvolí svoje cíle, svobodně je následuje a svobodně se poddává působení vůle, jejímuž „úspěchu“ sám zabrání, jinak by se dostal do rozporu s vlastním životním projektem. Sám se svobodně nutí k tomu životu, který vede a není pro něho omluvy. Dalo by se říci, že člověk se mnohdy stává dokonce obětí své vlastní svobody. Taková svoboda s sebou totiž přináší mnohá úskalí a nepříjemné pocity.

To, co si v životě člověk zvolí, je pouze na něm. Vždy má možnost volit jinak, než volil. Jak si tedy J. P. Sartre vysvětluje, že nejsme všichni šťastni? Jak je možné, že i když jsme svobodni a volíme si svůj vlastní život, nevolíme tak, abychom byli co nespokojenější? Mýlil by se ten, kdo by se domníval, že svobodná volba musí být vždy šťastná, říká myslitel. Upozorňuje, že nelze „*nutnost, se kterou musíme volit sebe sama, zaměňovat s vůlí k moci.*“¹⁰³ To, co člověka nutí k tomu, aby volil, není pouhá vůle k moci, to znamená, že ona nutnost v sobě nenese předpoklad volby, která člověku zaručí prospěch. To, co člověka nutí volit, je přeci jeho svoboda, povaha jeho vlastní existence, a to za všech okolností tedy i za těch zdánlivě nepříznivých. J. P. Sartre vysvětluje: „*Volba může být provedena v rezignaci nebo v obtížné situaci, může být únikem nebo může být uskutečněna neupřímně.*“¹⁰⁴ Jinými slovy své projekty lidská realita nevolí ve vakuu, setkává se s druhými, pohybuje se ve světě a vždy se nachází v nějaké situaci. Svou situaci si vždy snaží nějak vyložit a mnohdy si ji vyloží negativně nebo neupřímně a na základě toho může učinit nešťastnou volbu. Ale to, jak si danou situaci jedinec vyloží a co z ní vyvodí, je opět pouze na něm. To znamená, že nešťastná volba není člověku předurčena, není do ní nikdy nucen a ani není dílem náhody, jelikož nešťastná volba stejně jako každá volba vždy mohla být jiná, tedy mohla být i šťastná. To, že šťastná nebyla, je tedy dílem jedince samotného.¹⁰⁵

¹⁰³ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 544.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Je velmi zajímavé, že v současné době lze najít analogie mezi konceptem svobodného projektu u J. P. Sartra a velmi populárními teoriemi, které se zabývají osobním rozvojem. Příkladem takové teorie mohou být úvahy Petra Casanovy, autora časopisu *First Class*. P. Casanova v podstatě říká, že veškeré překážky, které si člověk klade, mají svůj původ v myšlení člověka, a ne v objektivní realitě. Je jen na jedinci, jak se k tomu, co mu život přináší, postaví. I ta nejzoufalejší situace může být člověku buď odrazovým můstkem, nebo nepřekonatelnou překážkou. Jinými slovy člověk má vždy možnost zvolit svůj postoj sám podle sebe, aniž by si do svého rozhodování musel nechat mluvit ostatní. Volba je pouze na něm. Ve svých článcích zdůrazňuje sílu lidské mysli a hlavně odpovědnost člověka za svůj vlastní život. Kritizuje nečinné lidi, kteří místo toho, aby změnili to, co jim vadí, se jen naprázdno vymlouvají a hledají důvody, proč to nemohou udělat. Podle P. Casanovy stejně jako podle J. P. Sartra nese člověk naprostou odpovědnost za to, co činí i nečiní. Nešťastný život je tak výsledkem volby jedince, a ne dílem osudu. Motivační články P. Casanovy dávají sílu a naději mnoha čtenářů tak, jako

Lidská realita je na základě své svobody neustále pobízena k volbě. Svoboda tak podle J. P. Sartra vede člověka k „angažovanosti“¹⁰⁶. Tím, že volbu nelze nepodstupovat, nemá pasivita v jeho filosofii své místo. Je nutno si však uvědomit, že rozhodne-li se jedinec v určité situaci nejednat, z hlediska teorie svobody to neznamená, že by byl pasivní. I nečinnost musí být zvolena, k nečinnosti se člověk musí rozhodnout a musí si ji aktivně zvolit. Takže se v jistém smyslu stává jedním z životních činů. Myslitel se nesnaží tvrdit, že by neexistovala pasivita ve smyslu fyzické nečinnosti. Zamítnutým protipólem angažovanosti je pasivita ve smyslu nepodstupování volby. Pasivní je bytí v sobě, ale nikdy bytí pro sebe. Na základě nevyhnutelné angažovanosti existence J. P. Sartre prohlašuje: „Člověk je jen souhrnem svých činů.“¹⁰⁷ Z toho plyne, že život je tvořen pouze tím, co člověk zvolí, přičemž nezáleží na tom, co si přál, v co doufal či čeho lituje. Je jen skrze svobodnou volbu.

V. Černý o dopadu volby sebe sama říká: „*Volice sebe, volíme i určitý svět.*“¹⁰⁸ V Sartrově filosofii svět tedy není pro všechny stejný a neměnný. Na svět se lidská realita dívá skrze projekt, který si zvolila, a tak se dá říci, že svět se člověku vlastně stává nejen dějištěm, ale i zrcadlem. Svět lidské reality je stejně jedinečný jako ona sama. A volbou určitého světa, člověk volí i spektrum možností, ze kterých vybírá. Zároveň tedy volí i to, co pro něho bude nemožné, neboli nebude při volbě bráno na vědomí. Vybírá a třídí vlivy i možnosti, které do svého života vpustí. Opět se zde ukazuje, že filosofie J. P. Sartra je založena na subjektivitě individua. Svoboda tak zakládá nejen možnost člověka dát si formu, ale i možnost dát si svůj vlastní svět.¹⁰⁹

Nabízí se otázka, zda sartrovská svoboda netkví pouze v konceptu svobodné volby. Zdá se, že v rámci úvah o životním projektu a volbě, by tomu tak mohlo být.

to vlastně ve své době dělala i filosofie J. P. Sartra. Dalo by se tedy říci, že myšlenky J. P. Sartra jsou i ve 21. století živé a svým způsobem i aktuální. Casanova, P. First Class. Praha 2011 –. Dostupné z: <www.firstclass.cz>

¹⁰⁶ Sartre, J. P. Existencialismus je humanismus. Praha 2004, s. 33.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 34.

¹⁰⁸ Černý, V. První a druhý sešit o existencialismus. Praha 1992, s. 48.

¹⁰⁹ Pro M. Heideggera je svět existenciál neboli „svět patří ke způsobu, jak jsem.“ Pobyť je totiž bytím ve světě, svět je tu vždy s existencí a ta si ho vykládá ve světle svých možností, kterými je ze světa oslovována. Existenci a svět nelze oddělit. Pro M. Heidegger svět není pouhým jevištěm pro existenci, není prostým okolím, svět „patří ke způsobu bytí pobytu.“ M. Heidegger tedy uvažuje velmi silnou provázanost pobytu se světem, a tak vlastně i s bytím samotným. Petříček M. Úvod do současné filosofie. Praha 1997.

Tento závěr by se dal podpořit i dalším Sartrovým tvrzením: „*Svoboda je volbou svého bytí, ne však jeho základem.*“¹¹⁰ Být svobodný tu tedy znamená volit a nebýt ve své volbě ničím svázán. Je nutné si však uvědomit, že volit člověk může právě proto, že je absolutně svobodný. A tak tu svoboda stojí ještě dříve než volba. Svou svobodu si člověk nevybral, svoboda tu je a až na jejím základě je uskutečněna jakákoliv volba. Zdá se, že svoboda skrze volbu spíše promlouvá, než aby se omezovala pouze na ni. Vždyť člověk musí volit právě proto, že je svobodný.¹¹¹

G. Lisenbard nachází kořeny svobody mnohem hlouběji než ve volbě a poukazuje na významnou souvislost mezi Sokratem, R. Descartem a J. P. Sartrem. „*Sokrates, Descartes a Sartre byli stejně oddáni, i když každý z různých důvodů, svobodě myslí, která odlišuje člověka od všeho ostatního v univerzu.*“¹¹² Jinými slovy svoboda myslí, která je výsadou bytí pro sebe (vědomí) a zároveň je upírána bytí v sobě (jsoucnu), se stává nezbytným předpokladem možnosti jakékoliv volby.¹¹³ V této souvislosti svoboda myslí pro jedince znamená, že „*má jedinečnou schopnost odstupu od jakékoliv situace a vždy ji může zpochybnit, odmítnout a hlavně změnit.*“¹¹⁴ Člověk má vrozenou schopnost kritického odstupu, který jí umožňuje reflektovat všechno kolem sebe a do určité míry i sebe sama. Dokáže reflektovat

¹¹⁰ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 552.

¹¹¹ Existence tedy svobodně volí, to je fakt. Nabízí se však otázka po tom, odkud se ona svoboda bere. Sartrova svoboda je člověku osudem, je mu jednoduše vrozena. V díle *Existencialismus je humanismus* myslitel doslova říká: „*Člověk je odsouzen ke svobodě.*“ Z tohoto tvrzení lze vyvodit, že se nestvořil sám a zdá se, že nebyl stvořen ani Bohem. V tomto případě se J. P. Sartre rozhodne nejtít do hloubky a neptat se po tom, odkud člověk pochází, protože důležitější je pro něho právě fakt odsouzenosti. Autor se tak zaměřuje na samotnou existenci, přičemž od problému jejího původu zcela odhlíží. J. P. Sartre nachází inspiraci u M. Heideggera a jeho myšlenky vrženosti, přičemž ale podle M. Heideggera opět zapomíná na to nejdůležitější, na bytí. M. Heidegger v dopisu *O humanismu* píše: „*Ono v rozvrhu vrhající není člověk, nýbrž bytí samo, jež posílá člověka do ek-sistence 'bytí tu' jako jeho bytnost.*“ Ek-sistence je tedy údělem člověka, aniž by měl možnost tento úděl změnit. V tom lze spatřit analogii s myšlením J. P. Sartra. M. Heidegger však nezůstává u faktu vrženosti člověka jako rozvrhu a ptá se po onom vrhajícím. Za údělem bytí pobytu jako ek-sistence nachází samo bytí. Bytí je to, co vrhá, ale i to, co uvolňuje k možnosti být tedy k té svobodě, která je všem společná. Původ v bytí však lze hledat i u svobody ve smyslu konečné svobody. Směřování k pravdě bytí je bytostným úkolem, který je pobytém přijat a následován jedině tehdy, když si zvolí vlastní způsob bytí a vymaní se z bytí nevlastním způsobem. Až tehdy, když pobyt přitaká své vlastní konečnosti, obrací se plně k bytí. Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*, Praha 2004, s. 24. a Heidegger, M. *O humanismu*. Praha 2000, s. 28.

¹¹² Lisenbard, G. *Starting With Sartre*. New York 2010, s. 29.

¹¹³ G. Lisenbard tak naráží na východisko, které je Sartrovi vyčítáno M. Heideggerem. Člověk je totiž v tomto místě pojat jako animal rationale, což je určení metafyzické a nikoliv ontologické. Heidegger, M. *O humanismu*. Praha 2000, s. 15.

¹¹⁴ Lisenbard, G. *Starting With Sartre*. New York 2010, s. 29.

cokoliv a pochybovat o čemkoliv za všech okolností. Svoboda lidské reality se tedy neukazuje pouze v projektování a volbě, ale i v reflexi a pochybování.

J. P. Sartre o svobodě hovoří jako o absolutní.¹¹⁵ Co si však pod pojmem absolutní představit? Mnohdy je jeho absolutní svoboda zaměňována za ničím neomezenou libovůli, a na tomto základě je i podrobena kritice. Ve zkratce tato kritika zdůrazňuje, že být absolutně svobodný znamená, že si jedinec může dělat cokoli, co si zamane. Ale z vlastní zkušenosti je jasné, že to není reálné. Člověk se přeci nemůže najednou rozeběhnout a letět nebo nemůže odmítnout schválit zákon z pozice např. truhláře. Na tuto skutečnost upozorňuje vedle dalších i D. Detmer v knize *Freedom As A Value*, když tento argument nazývá "námitkou všemohoucnosti"¹¹⁶. Kritici pak podle D. Detmera zaměňují absolutní svobodu za lidskou všemocnost, proti které se samozřejmě snadno argumentuje. To, že člověk má své limity, je nepopiratelný fakt. Záměna absolutní svobody za všemocnost však pramení z naprostého nepochopení Sartrových textů. J. P. Sartre sice hovoří o lidské svobodě jako o absolutní, ale nemá tím na mysli, že by člověk mohl dělat cokoli.

Autor o absolutní svobodě píše: "Svoboda nemá žádnou mez kromě sebe samé, svoboda je omezena tím, že se svobody nemůžeme vzdát."¹¹⁷ Z takového výroku by se dalo usuzovat, že se J. P. Sartre opravdu domnívá, že lidské možnosti jsou neomezené a že jediné, co nelze změnit je fakt, že je člověk svobodný. Takový závěr by však byl mylný, ona absolutnost svobody totiž netkví v možnosti činit cokoli a kdykoli. Opět je zde nezbytné odlišit od sebe svobodu ve smyslu moci

¹¹⁵ Toto absolutní stanovisko je jedním ze specifik Sartrové filosofie. M. Heidegger je ve svých úvahách o svobodě méně radikální. Rozlišuje totiž dvojí pojem svobody a to uvolnění k možnosti být a svobodu ke smrti tzv. konečnou svobodu. Ke svému 'moci být' je uvolněn každý pobyt bez výjimky, neboli každý pobyt je rozvrhem svých možností. Ale ne každý pobyt je uvolněn ke smrti, jinými slovy ne každý pobyt je ve svobodě ke smrti. Tato konečná svoboda vlastně znamená „uvolnění pobytu pro možnost ne-moci být.“ Takto svobodný pobyt si nezastírá možnost své konečnosti, ale naopak ji přijímá jako svou nejzazší možnost, „předbíhá se ke smrti.“ Tato svoboda je podmínkou vlastního způsobu bytí pobytu, ten, kdo si smrt zastírá, ten existuje nevlastním způsobem a zůstává v tzv. propadlosti možnostem. Pobyt tak může bytovat dvojím způsobem, přičemž konečná svoboda patří pouze k jednomu z nich. U J. P. Sartra je existence svobodná, ať už existuje autenticky nebo ne. „Konečný význam činů upřímných lidí je hledání svobody jako takové,“ říká J. P. Sartre o autentické existenci. Neautentická existence si svou svobodu neuvědomuje a žije vlastně v omylu, když si nepřizná, že je svobodnou existencí, jejíž existence předchází esenci. To však neznamená, že by nebyla svobodnou, nebo že by byla svobodnou méně. Karfik F. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. In: *Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii*. Praha 1993, č. 9, s. 6. a Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 49.

¹¹⁶ Detmer, D. *Freedom As A Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. Chicago 1988. Dostupné z: <<https://books.google.cz>>

¹¹⁷ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 509.

a svobodu ontologickou. *"Každý je jako existence vždy a za všech okolností svobodný,"*¹¹⁸ zobecňuje Vladimír Váňa myšlenku absolutní svobody ve svém článku *O lidském údělu z pohledu existencialismu*. Absolutní je ontologická svoboda tehdy, když jí nelze uniknout a když prostupuje každý aspekt lidského bytí. Ať už se člověk ocitá v jakékoliv situaci, je vždy existenciálně a ontologicky svobodný. Absolutní svoboda z člověka přece nečiní všemohoucího Boha. Je-li člověk označen za absolutně svobodného, chce se tím spíše říci, že i když je omezena svoboda činu nebo moc člověka, neznamená to, že je omezena i samotná existenciální svoboda. I v nejtemnějším žaláři je člověk ontologicky svobodný, může reflektovat svou situaci, může zvolit nečinnost a poddat se svému osudu, nebo může naopak podniknout kroky k tomu, aby se ze žaláře dostal.

V. Černý o svobodě říká, že *„leží ve významu projektu a volby.“*¹¹⁹ Bylo však ukázáno, že svoboda se projevuje i v samotné schopnosti člověka rozvažovat a pochybovat. Dále je potřeba upozornit, že svoboda se v projektování a ve volbě pouze manifestuje, ale není jimi. K tomu, aby bylo možné sartrovskou svobodu uchopit opravdu celistvě, je nutné zkoumat dál a ujasnit si, je-li opravdu omezena pouze sama sebou, nebo jestli myslitel svobodě přiznává přece jenom nějaké limity.

¹¹⁸ Váňa, V. O lidském údělu z pohledu existencialismu. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/exist.htm>

¹¹⁹ Černý, V. První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992, s. 48.

5 Hranice svobody

Pro J. P. Sartra je svoboda existence absolutní. Zpočátku se zdá, že onou absolutností se míní totální neomezenost, přičemž jedinou přiznanou mezí svobody je svoboda sama. Omezena je pak v tom smyslu, že jednoduše nemůže být nesvobodou. Avšak lidská realita sama sebe mnohdy jako nesvobodnou přeci jenom vnímá, přičemž svůj svět chápe jako plný překážek. Cítí se být limitována svým okolím, druhými lidmi i vlastními schopnostmi. Vychází-li tedy myslitel z jedinečné lidské zkušenosti, musí se s tímto základním prožitkem existence vypořádat. Nejprve je nezbytné objasnit vztah mezi svobodnou existencí a světem. Svět je podle J. P. Sartra tvořen bytím o sobě, které se k bytí pro sebe tedy k lidské existenci nemůže nijak vztahovat, tedy ho nemůže ani ovlivňovat. Má se to snad tak, že svět je pro myslitele pouhou kulisou pro sebeutváření se svobodné existence? Je pro J. P. Sartra svět tím, čím je pro jeho A. Roquentina v románu *Nevolnost*, když říká: „*Není však žádný důvod, proč by ta tekoucí larva měla existovat. Nebylo však možné, aby neexistovala.*“¹²⁰ Je tedy prostou neodůvodnitelnou daností beze smyslu?

Pro J. Novozámskou mezi vědomím a předměty u J. P. Sartra zeje prázdnota a „*nabývají povahy absolutních protikladů.*“¹²¹ Hodnotí tak Sartrův pokus o překonání dualismu jako neúspěšný. Odkazuje se přitom na kritiku Merleau Pontyho, který Sartrovi filosofii označuje za „*filosofii pouhého subjektu*“¹²², tedy takovou, která od světa spíše odhlíží. Subjekt je v takovém případě vytržen ze světa. Nicméně svět má v Sartrově existencialismu své nepopíratelné místo a opodstatnění. Myslitel v *Bytí a nicotě* píše: „*Svoboda je původně vztahem k danosti.*“¹²³ A daností se mimo jiné rozumí i bytí v sobě. Svobodná existence tak svět potřebuje minimálně k tomu, aby se mohla k něčemu vztahovat, a tak se projevovat jako svobodná. Takže tam, kde je svět, nachází svůj prostor i svoboda. K objektivnímu světu však svobodná existence nedohlédne, jelikož na něj nazírá vždy subjektivně neboli slovy V. Černého: „*Svět je volitelný, pokaždé jiný ve svém významu podle jednotlivce a cílů, které si klade svým sebeprojektem.*“¹²⁴ Tak je pohled existence na svět

¹²⁰ Sartre, J. P. *Nevolnost*. Praha 1967, s. 172.

¹²¹ Novozámská, J. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J. - P. Sartra*. Praha 1998, s. 104.

¹²² Tamtéž, s. 34.

¹²³ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 560.

¹²⁴ Černý, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha 1992, s. 48.

formován její volbou životních projektů. Svět je u J. P. Sartra zrelativizován,¹²⁵ to ale neznamená, že by jeho existence byla popřena.¹²⁶ Objektivní svět je a patří k danostem, které neodmyslitelně patří k existenci, avšak smysl mu propůjčuje až svoboda.

A právě až v ryze osobně pojímaném světě se svoboda setkává s překážkami. Přesněji řečeno setkává se s danostmi, které se svobodě ve světle jejích cílů mohou jevit jako překážky, přičemž však samy o sobě překážkami nikdy nejsou. Svobodná existence „je vždy angažovaná ve světě, který klade odpor,“¹²⁷ píše J. P. Sartre. Odporem tu však není míněno jakési záměrné maření pokusů svobody o dosažení cílů, ale pouze ten fakt, že se svět nikdy nepřizpůsobuje přáním existence a je prostě takový, jaký je. Tento odpor daností však myslitel vykládá zcela pozitivně, ten totiž svobodě spíše slouží, než aby ji ohrožoval. Díky němu se totiž může svoboda projevovat jako svoboda. Je bytostným úkolem každé svobodné existence vypořádávat se s danostmi světa. V tomto případě tedy nelze hovořit o objektivních limitech svobody. Překážky si tu svoboda klade sama, z čehož lze odvodit, že i ony patří do oblasti svobodné volby. Danosti světa se tedy svobodné volbě vymykají, nezvolila si je a pouze v tomto smyslu mohou působit jako limity, avšak jejich význam a vytváření postoje k nim jsou opět záležitostí svobody. Svoboda je tedy danostmi omezena pouze v tom případě, že si to tak zvolila.

Uvažuje však autor i takové limity, které by byly hranicemi samy o sobě? Za objektivní hranice by se snad dala považovat tzv. „*univerzalita lidského údělu*.“¹²⁸ Pro člověka tento úděl znamená „...*být ve světě, pracovat v něm, nacházet*

¹²⁵ Pro M. Heideggera je svět také podmínkou ukazování se věci. Pro věci (jazykem J. P. Sartra bytí v sobě) je totiž podle myslitele charakteristická nitrosvětiskost. To znamená, že jsou vždy už ve světě a hlavně „*zjevné ve světle světa*.“ Věc se totiž existenci ukazuje vždy v nějakých souvislostech a „*tato souvislost jako celek ve své struktuře to je svět*.“ Svět sám však není dalším bytím o sobě nebo pouhým souhrnem předmětů, je existenciálem, prostě patří ke způsobu bytí pobytu, je zde vždy již s existencí. Nutno poznamenat, že věc je pobytu zjevná vzhledem k rozvrhu jeho možností, tak tedy i pobyt stejně jako Sartrova svobodná existence nahlíží na svět z pohledu toho, co si ukládá.

¹²⁶ Karl Jaspers, další představitel existencialismu, se rozdíl mezi objektivním a vyloženým světem věnuje o něco podrobněji. Veškeré vědecké teorie snažící se svět vysvětlit jsou pro něho pouhými výklady, avšak svět v celku nikdy cele nepostihnou. Příčinou této nesnáze se zdá být fakt, že svět má podle myslitele „*mizející bytí mezi Bohem a existencí*.“ V bytí světa se totiž „*odehrává řeč Boha*“, která je na rozdíl od mizejícího světa stejně jako existence skutečností. Svět se tak stává především místem, kde lze byt' jen na okamžik a vždy z mnohoznačnosti zaslechnout věčnost, Boha a to je jeho smyslem. Jaspers, K. Úvod do filosofie. Praha 1996, s. 53-59.

¹²⁷ Sartre, J. P. Bytí a nicota. Praha 2006, s. 557.

¹²⁸ Tamtéž.

se v něm v prostředí jiných lidí a být v něm smrtelný."¹²⁹¹³⁰ Všechny tyto životní okolnosti si člověk nezvolil, prostě tu jsou a nelze jim uniknout a ať už se k těmto skutečnostem postaví na základě své svobody jakkoli, pořád ho budou omezovat, neboli budou se vymykat jeho svobodné volbě. Tvoří snad tyto skutečnosti jakýsi rámec vymezující oblast, ve které se existence může svobodně určovat? Lisenbard říká: *"I když jsme svobodni k určení toho, kdo jsme, nejsme svobodni k určení toho, co jsme."*¹³¹ Ptáme-li se na člověka, ptáme se tedy na dvojí.¹³² Otázka po tom, kdo jsme, míří na nás samotné, tedy na to, kdo jsme my sami. Oproti tomu při odpovědi na otázku, co jsme, J. P. Sartre odkazuje na univerzalitu lidského údělu. Pro člověka z tohoto hlediska platí, že je svobodnou existencí čelící společnému lidskému údělu. J. P. Sartre však upozorňuje, že tyto meze *„nejsou ničím, jestliže je člověk nežije.“*¹³³ Na jednu stranu tedy nejsou hranicemi samy o sobě, protože představují hranice jen z hlediska člověka a jeho projektů, na druhou stranu však jsou všeobecně platnou a neměnnou hranicí pro každou svobodnou existenci. A tak i přesto že se jedná o hranice platné pouze pro člověka, lze říci, že se jedná o objektivní limity svobodné existence. Ve světle daných skutečností se myšlenka absolutní svobody začíná jevit jako méně radikální. Existence je sice plně svobodná, ale pouze v rámci jistých nepřekonatelných mezí. To, že je existence absolutně svobodná, v praxi tedy neznamená, že by se nikdy s žádným omezením nesetkala, ale spíše to, že se s ním vždy ve své svobodě nějakým způsobem vypořádává. Fakt narození, svobody, existence druhého a smrti je pro člověka na jedné straně limitem, ale na druhé straně také výzvou k tomu, aby se jako svoboda k tomuto lidskému údělu nějak postavil prostřednictvím základní volby sebe sama. Uvedené hranice tu tak opět svobodu spíše motivují k angažovanosti, než svazují.

V. Černý zmiňuje často vznášenou námitku proti Sartrově absolutní svobodě a formuluje ji takto: *"jsou fakta, jež jsem si v životě nezvolil, jimž jsem podlehl, fakta,*

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Nutno si však uvědomit, že se nejedná o lidskou přirozenost, jelikož člověku nijak nedává obsah ani vlastnosti, nýbrž ho jen, dalo by se říci, uvádí do všeobecné lidské situace.

¹³¹ Lisenbard, G. *Starting with Sartre*. London 2010, s. 30.

¹³² Kořeny dvojjakosti této otázky nachází H. Arendtová již v myšlení Augustina. Podle tohoto myslitele se prostřednictvím otázky *„Kdo jsem?“* člověk obrací sám k sobě samému, kdežto otázkou *„Co jsem?“* se podle Augustina člověk obrací k Bohu, protože jedině ten na ni může odpovědět. Otázkou po tom, co je člověk, je dotazována jeho bytnost. J. P. Sartre jako ateista samozřejmě tuto teologickou dimenzi otázky nepromýšlí a odpovídá způsobem sobě vlastním. Arendtová, H. *Vita activa*. Praha 2009, s. 19.

¹³³ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 41.

v nichž jsem naprosto závislý na světě vnějším a jež jsem si nemohl vybrat."¹³⁴ Těmito fakty je tu míněn například vzhled člověka, rodina, do které se narodil, doba jeho narození atd. Jedná se tedy o danosti, které se přímo týkají jedince jako jedinečného individua a nelze popřít, že tyto okolnosti existence sama neurčuje. V jakém vztahu je tedy svoboda k těmto okolnostem?

5.1 Fakticita svobody

Člověk nepochybně, ačkoliv absolutně svoboden, nemá jako svobodná existence možnost určit, komu, kdy a kde se narodí. Od úplného počátku se tak setkává s danostmi, které si sám nezvolil a které navíc podléhají náhodě.¹³⁵ I tyto danosti podle J. P. Sartra představují pro svobodu překážku pouze tehdy, když si to sama zvolí. Nijak tedy svobodu samotnou neohrožují. Je tomu však opravdu i tak, že například rodinné zázemí, národnost a historická situace jedince na jeho svobodné volení nemají vůbec žádný dopad, pokud si to sám nezvolí? Svobodu J. P. Sartre vykresluje jako „únik před daností“,¹³⁶ tento únik se pak děje skrze nevyhnutelnou angažovanost existence, skrze volbu projektů a cílů, skrze volbu postoje k holým faktům. A právě ty danosti, které se vymykají svobodné volbě, nazývá J. P. Sartre fakticitou. Ptáme-li se tedy na hranice a omezení svobody, ptáme se také na vztah fakticity a svobody.

Facticitou pak myslitel míní například holý fakt narození a ten fakt, že člověk je vždy svobodnou existencí. Dále v díle *Bytí a nicota* o fakticitě píše: „*tj. fakt, že věci jsou zde, jaké jsou, bez nutnosti nebo možnosti být jinak a já že jsem zde mezi nimi.*“¹³⁷ Pojem fakticita tedy zahrnuje vše, co prostě je, a tak sem lze zařadit i danosti, které tvoří tzv. situaci neboli to, že se člověk právě tady a právě teď nachází mezi věcmi společně s druhými lidmi.¹³⁸ Opět je však nutné si uvědomit, že o situaci

¹³⁴ Černý, V. První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992, s. 49.

¹³⁵ Zde je opět patrný vliv ateismu na Sartrův koncept svobody. Neboť ve světě bez Boha nelze hovořit o žádném předurčení. Nemá-li tedy okolnosti svého narození v rukou svoboda sama, jedná se o záležitost zcela kontingentní.

¹³⁶ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 558.

¹³⁷ Tamtéž, s. 625.

¹³⁸ V tomto místě je opět velmi patrný vliv M. Heideggera. Facticitou M. Heidegger míní na jedné straně „*facticitu uložení vlastního bytí*“ neboli vrženost bytí pobytu a na straně druhé fakticitu bytí-ve-světě. Z nich později vyvozuje fakticitu moci-být-ve-světě. Bytí pobytu je pak v této souvislosti charakterizováno jako vržený rozvrh. V jazyce J. P. Sartra je fakticita vrženosti charakterizována jako fakt narození, fakticita bytí-ve-světě pak snad jako situace a nakonec moci-být-ve-světě jako svobodný projekt. V obou případech je však fakticita výchozím bodem a neměnným základem bytí pobytu v případě M. Heideggera a svobodné existence u J. P. Sartra. Schüssler, I. *Pobyt a bytí u Martina*

Lze hovořit jen proto, že je tu svobodná existence, která určité danosti kolem sebe může vyhodnotit jako vlastní situaci a to samozřejmě opět ve světle svých cílů. Situace se pak podle J. P. Sartra skládá z „*mého místa, mého těla, mé minulosti, mého postavení a mého základního vztahu ke druhému.*“¹³⁹ Na základě analýzy těchto struktur dále vysvětluje vztah svobody a fakticity. Pro účely této práce jsou cíleně k rozboru vybrána jen některá z těchto určení.

V podkapitole věnované místu je ukázáno, že moje místo je právě tím místem, vůči kterému se jako svobodná existence nutně vymezují ostatně jako ke všem danostem. Zároveň však ohraničuje možnosti, ze kterých vzhledem k němu mohu vybírat. Zdá se tedy, že situace jedince vymezuje oblast možností, ze kterých lze svobodně vybírat. Vychází tak najevo, že situace přeci jenom představuje jakýsi limit pro mé možnosti, ale rozhodně neomezuje samu svobodu. J. P. Sartre totiž upozorňuje: „*Neomezená svoboda je nemyslitelná, protože je volba a každá volba předpokládá eliminaci a výběr.*“¹⁴⁰ Dá se tedy odvodit, že jedinec je absolutně svoboden tedy může nepodmíněně volit, ale pouze v rámci možností, které mu situace nabízí. Je tedy absolutně svoboden, ale nemá neomezený výběr, vždyť kdyby ho měl, stal by se všemocným. Danost tak neomezuje přímo svobodu, ale pouze eliminuje možnosti, ze kterých bude svoboda absolutně svobodně vybírat.

Na opravdovou hranici omezující svobodu v rámci lidské situace naráží svobodná existence až v setkání s druhým. S uznáním existence druhého na sebe jedinec bere své bytí pro druhé, a jelikož existenci druhého nelze nepřijmout, bytí pro sebe je vždy zároveň i bytím pro druhého. Bytí pro druhého se však od bytí pro sebe liší.¹⁴¹ „*Objeví-li se totiž druhý, ukazují se jistá určení, jimiž jsem, aniž jsem*

Heideggera: K otázce struktur pobytu po „obratu“. In: Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii. Praha 1995, č. 14, s. 1-9.

¹³⁹Sartre, J. P. Bytí a nicota. Praha 2006, s. 563.

¹⁴⁰Sartre, J. P. Bytí a nicota. Praha 2006, s. 569.

¹⁴¹ I pro M. Heideggera je setkání s druhými nevyhnutelné, přičemž nezáleží na tom, zda je ten druhý fyzicky přítomen nebo ne, jelikož spolubytí je „*existenciální konstituens bytí ve světě*“ neboli náleží ke struktuře pobytu samotného. Od spolubytí odlišuje pojem spolupobyt, který zde představuje „*vlastní způsob bytí nitrosvětsky vystupujícího jsoucna.*“ Pro druhé tedy spolubytí vystupuje jako spolupobyt. A tak jako bytí pro sebe uznává existenci druhého, čímž na sebe bere bytí pro druhé, tak pobyt jako spolubytí ve svém světě nechává vyvstávat druhé. Spolupobyt je předmětem starosti a péče pobytu i v případě deficientních modů starání. Myslitel upozorňuje na extrémní formu jednoho z pozitivních modů starání, které druhého „*předbíhá v jeho moci být*“ a osvobozuje ho v tom smyslu, že „*dopomáhá druhému k tomu, aby se stal ve své starosti sám sobě průhledným a pro ni volným.*“ U J. P. Sartra je ten druhý pojímán spíše jako omezení mé svobody, v případě M. Heideggera představuje ten druhý „*hrozbu*“ pouze v případě rozptýlenosti vlastního bytí v bytí pro druhé tedy v nevlastním způsobu bytí. Pobyt se pak odvolává na neurčité ‘ono se’ představující všechny, ale

je zvolil,¹⁴² píše J. P. Sartre. Ten druhý mě vnímá jako objekt se svými danostmi, na nichž pak vystaví můj obraz. Jedinec tak může být pro druhé dokonce něčím, s čím se sám neztotožňuje. Ten druhý mě vnímá jako předmět, objektivizuje mě i mou situaci, a tak ke mně i přistupuje. J. P. Sartre dále říká: „*Poněvadž existují druzí, existují v situaci, která má vnějšek, a tedy dimenzi odcizení, kterou od ní nemohu oddělit, a tím méně na ni přímo působit.*“¹⁴³ Tato oblast se tak vymyká oblasti svobodné volby, bytí pro druhého je třeba pouze přijmout, což samozřejmě nevylučuje možnost se vůči němu ohradit. Však tím, že se vůči něčemu ohrazuji, uznávám tím zároveň existenci odmítaného. Hranicí svobody je tedy svoboda druhého, jeho svobody ho nemohu zbavit, do jeho svobodné volby, jejímž předmětem je i můj obraz, fakticky nemohu zasáhnout. A tak se opět ukazuje, že opravdovou hranicí svobody je jen svoboda sama a to ve dvojitým smyslu. Svoboda je sama sobě omezením v tom, že nemůže být nesvobodná, a dále v tom, že se jí vymyká svoboda druhého, která zpředměťňuje mou situaci.

Poslední faktickou mezí, se kterou se J. P. Sartre v *Bytí a nicotě* vypořádává, je smrt. Ve svých úvahách se jasně vymezuje vůči M. Heideggerovi a jeho bytí k smrti. Dalo by se říci, že pro filosofii M. Heideggera jsou úvahy o smrti klíčové. Vždyť přijetím smrti jako své nejzazší možnosti se pobyt stává opravdu svobodným a má možnost být cele sám sebou, neboli být celkem a určitou jednotou. M. Petříček tuto myšlenku shrnuje větou: „*Je to autentická existence proto, neboť teprve nyní je s to rozvrhovat své možnosti s ohledem na svou možnost nejzazší.*“¹⁴⁴ Smrt je tak myslitelem zařazena mezi možnosti existence, přičemž by na ni při každém svém rozhodování měla existence brát zřetel. Pokud tak nečiní, hovoříme o existenci neautentické, která si zakrývá svou konečnost a nechce ji přijmout.¹⁴⁵

V úvahách J. P. Sartra smrt takto zásadní roli nehraje. V první řadě není smrt něčím, co by se dalo očekávat, protože se jedná o záležitost kontingentní a nikdy není

nikoho konkrétního, které vede k průměrnosti a je způsobem úniku před vlastní odpovědností. Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha 1996, s. 144-155.

¹⁴² Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 1996, s. 600.

¹⁴³ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 1996, s. 602.

¹⁴⁴ Petříček, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha 1997, s. 81.

¹⁴⁵ J. P. Sartre identitu smrti a konečnosti zcela odmítá. V *Bytí a nicotě* píše: „*Smrt je kontingentní fakt, který patří k fakticitě; konečnost je ontologická struktura bytí pro sebe, jež určuje svobodu a existuje jen prostřednictvím svobodného projektu cíle, který mi dává na vědomí mé bytí.*“ V podstatě tím, že svoboda zvolí jednu možnost, přičemž odmítne jinou, potvrzuje tak svou konečnost, konečnost své volby. Smrtelnost však nabývá významu až v setkání s druhým, je vůči svobodné existenci vnější, stejně jako fakt narození. Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 1996, s. 622.

jisté, kdy se objeví. Smrt pak definuje jako: „*stále možné nicování mých možností, které je mimo mé možnosti.*“¹⁴⁶ A tak se smrt vymyká svobodné volbě, nepatří mezi její možnosti a zcela podléhá náhodě. Bytí pro sebe tedy není bytím k smrti, protože smrtelný je jedinec pro druhého. A tak smrt představuje určitou hranici, další z řady daností, na které svoboda reálně nenaráží, jelikož se vznikem smrti bytí pro sebe zaniká. Smrt je pro J. P. Sartra záležitostí absurdní, jelikož svým způsobem maří všechny snahy existence.

Když hlavní postava románu *Nevolnost* A. Roquentin začíná vnímat svou situaci z pohledu uvědomělé svobodné existence, říká: „*Avšak žádná nezbytná bytost nemůže vysvětlit existenci: kontingence není falešnou podobou, zdáním, jež lze rozptýlit; je to absolutno, tedy dokonalá bezdůvodnost.*“¹⁴⁷ Skrze A. Roquentina tak promlouvá sám J. P. Sartre prohlašujíc, že danosti, se kterými se svobodná existence setká, podléhají náhodě, že v posledku chybí řád, důvody a účely. Svobodná existence je prostě svobodná a nic jí doopravdy není záchytným bodem. Ona nevolnost hlavního hrdiny plyne především ze setkání se s a s uvědoměním si absurdity vlastní existence. Ta pak v člověku, v tomto případě v A. Roquentinovi, budí pocity úzkosti, opuštěnosti, bezdůvodnosti a přespočetnosti. Román *Nevolnost* J. P. Sartre tak zasvětil popisu prvního setkání s opravdovou povahou lidské existence, které, můžeme se domnívat, i pro něho znamenalo velký otřes. Později však myslitel nachází v bezútěšné situaci svobodné existence obrovský potenciál, například v díle *Existencialismus je humanismus* o existencialismu píše: „*Neexistuje optimističtější učení, protože toto učení tvrdí, že osud člověka spočívá v něm samém.*“¹⁴⁸ Existencialismus se zakládá na angažovanosti a člověk sám sebe tvoří skrze činy, a tak má realizaci svých projektů plně ve svých rukou, je svobodný. Existenciální svoboda dává člověku možnost převzít kontrolu nad svým životem.

Vyplývá, že podle J. P. Sartra svoboda má faktickou hranici, ale to podle myslitele ještě neznamená, že není absolutní. Říká: „*Svoboda je absolutní a neomezená, což vůbec neznamená, že nemá hranice, nýbrž jen to, že na ně nikdy nenaráží.*“¹⁴⁹ Zdá se, že ačkoliv se svoboda setká s hranicemi, v jejich rámci je absolutně a neomezeně svobodná a na její absolutně svobodný charakter nemají vliv.

¹⁴⁶ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 1996, s. 615.

¹⁴⁷ Sartre, J. P. *Nevolnost*. Praha 1967, s. 168.

¹⁴⁸ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 38.

¹⁴⁹ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 1996, s. 609.

Jinými slovy svobodná volba je vždy nepodmíněná, ať už je její výběr možností jakkoliv omezen. Danosti vymykající se oblasti svobodné volby jsou neustále překonávány směrem do budoucna, směrem k neexistující situaci tedy směrem k cílům. Jedinou uznanou hranicí absolutní svobody je tedy pouze ona sama. Ačkoliv je lidská existence v podstatě absurdní, je člověk J. P. Sartrem vyzýván k aktivitě. Kromě absurdity však s sebou svobodná existence přináší ještě jedno břemeno, a tím je odpovědnost.

6 Absolutní odpovědnost

Odpovědnost v *Bytí a nicotě* J. P. Sartre vymezuje jako: „*vědomí toho, že jsem původcem události nebo určitého předmětu.*“¹⁵⁰ A právě k takto pojímané odpovědnosti je existence odsouzena stejně tak, jako je odsouzena ke svobodě. Odpovědnost je faktem, ať už si to existence připouští nebo ne. Má-li svobodná existence absolutní kontrolu nad tím, kým je, pak logicky za toto své bytí nese i plnou odpovědnost. Lidská odpovědnost je však u J. P. Sartra stejně jako u M. Heideggera něčím jiným než jen převzetím důsledků vlastních činů a o to tíživější se tato cena za svobodu může zdát.

Tíha odpovědnosti je pro J. P. Sartra spojena s pocitem úzkosti, před nímž člověk mnohdy raději uniká do života v neupřímnosti. Takový člověk si svou odpovědnost zastírá, hledá viníky své situace a vymlouvá se například na nepřízeň osudu nebo na ostatní. Svou odpovědnost se tak snaží rozmělnit, hledá spoluviníka, který by nesl spoluodpovědnost, avšak věří-li v tuto možnost, žije v omylu a klame sám sebe. Odpovědnost je totiž absolutní, nedělitelná a asymetrická. Neupřímný člověk však není člověkem, který o své odpovědnosti neví, je spíše člověkem, který se snaží obelhat sám sebe a před hloubkou své odpovědnosti zavírá oči. Autenticky existující člověk na druhou stranu své úzkosti čelí a připouští si svou odpovědnost v celém jejím rozsahu.¹⁵¹ V. Černý o naprosté odpovědnosti píše: „*Jsem odpovědný za vše, i za to, co jsem podstoupil „trpně“, i za to, co se děje na druhém konci světa.*“¹⁵² Jedinec je odpovědný za všechno, co se ve světě děje, za války, za hladomor, za utrpení, a to jak jinak než na základě své vlastní svobody.¹⁵³ Vždyť jako svobodná existence má vždy možnost volby, vždy může volit možnost aktivního odporu, možnost vzepřít se a riskovat tím vše včetně svého života. Vždyť i pasivní přihlížení je pro J. P. Sartra činem, neboť je volbou. Svobodná existence je tak

¹⁵⁰ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 1996, s. 630.

¹⁵¹ I pro Karla Jaspersa je přijetí vlastní odpovědnosti jdoucí ruku v ruce s uvědoměním si vlastní svobody základem autentického života. Avšak na rozdíl od J. P. Sartra není autentický život účelem sám o sobě. Pro K. Jaspersa je jedinou cestou k uvědomění si Boha a k naplnění vlastního určení člověka jako bytosti vztážené k Bohu.

¹⁵² Černý, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha 1992, s. 50.

¹⁵³ Heideggerovo a Sartrovo pojetí absolutní odpovědnosti je stále aktuální a možná by se dalo považovat i za základ moderní environmentální etiky. Člověk odpovědný za svět totiž odpovídá též za současný stav přírody, a to i ten, který pro zlepšení jejího stavu nic nedělá a současné problémy přehlíží. Za svět jsou odpovědní všichni lidé bez výjimky. Olšovský, J. Heideggerovo a Kierkegaardovo pojetí svobody a odpovědnosti. In: *Envigogika*. Praha 2011, ročník 6, číslo 2.

dokonce odpovědná i za vlastní narození, ačkoliv si ho sama nezvolila. Každým okamžikem totiž volí žít, i když má vždy možnost zvolit jinak.

Ona úzkost svobodné volby však neplyne pouze z faktu plné odpovědnosti za sebe sama, všechny události ve světě a svět sám, nýbrž i z toho, že nese odpovědnost i za druhé. J. P. Sartre říká: „*Člověk, který se zavazuje a který si uvědomuje, že je nejen tím, čím si zvolil být, ale že je také zákonodárcem, jenž volí současně sebe sama a celé lidstvo, nemůže uniknout pocitu své naprosté a hluboké zodpovědnosti.*“¹⁵⁴ A tak má každý čin dopad na celé lidstvo, jelikož jeho prostřednictvím vlastně dává jedinec najevo, jak by měl podle něho jednat druhý, ať už si to přizná nebo ne.¹⁵⁵ Skrze svobodnou volbu tedy každý jednotlivec vynalézá lidstvo, a tak stejně jako je jednotlivý člověk souhrnem svých vlastních činů, tak i podoba člověka obecně závisí na činech jednotlivců.¹⁵⁶

„*Jsem odpovědný za vše kromě své odpovědnosti,*“¹⁵⁷ píše J. P. Sartre v *Bytí a nicotě*. Absolutní svoboda s sebou přináší i břemeno absolutní a nevyhnutelné odpovědnosti. Člověk je odsouzen k úzkostné a zoufalé nutnosti volby, přičemž nese odpovědnost i za to, co sám nezvolil, tedy za nepředpokládané a třeba i nechtěné důsledky svých činů a vlastně nejen svých. Volí sám a bez pomoci ve své opuštěnosti. Svě svobodě nemůže uniknout a chce-li žít v upřímnosti, musí se postavit své

¹⁵⁴ Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 19.

¹⁵⁵ Nabízí se otázka po souvislosti této myšlenky s konceptem kategorického imperativu u I. Kanta, zvláště pak s touto jeho formulací: „*Jednej tak, aby se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.*“ J. P. Sartre ukazuje, že naše činy zavazují celé lidstvo, takže by možná mohl s I. Kantem souhlasit. Přece budu-li jednat morálně, jdu tak příkladem i ostatním. Avšak Kantův mravní zákon je univerzálním principem a J. P. Sartre všechny a priori principy odmítá. Morálka je v případě J. P. Sartra zcela subjektivní záležitostí. Jedná-li jedinec podle zásad, o kterých se domnívá, že jsou správné, není zaručeno, že jeho jednání je opravdu morální. Vždyť i o tom, co je a není morální, rozhoduje opět každý jedinec sám. Nic jako univerzální nebo předepsaná morálka ve světě svobody nemá své místo. Není nic, co by mohlo dokonale zaručit správnost mého jednání. Lisenbard píše: „*I když je pravda, že v několika pracích při rozboru morálních otázek Sartre používá kantovský jazyk, tak nesdílí Kantovy významy.*“ Lisenbard, G. *Starting with Sartre*. London 2010, s. 104. a Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Praha 2001, s. 54.

¹⁵⁶ Zdá se, že v konceptu neomezené odpovědnosti se odráží Sartrova zkušenost s válkou. Ukazuje, že i za válku jsou všichni lidé odpovědní, ať už si to přiznají nebo ne. Válka je situací a je situací lidskou, protože něco jako nelidská situace neexistuje. Je výsledkem lidského (ne)konání. V tomto místě lze spatřit podobnost s Karlem Jaspersem a jeho konceptem metafyzické viny. Metafyzická vina podle K. Jasperse spočívá v nedostatku absolutní solidarity s člověkem jako člověkem. Takže v situacích, kdy člověk pouze přihlíží něčemu, s čím nesouhlasí, nese na páchaném spoluvinu. Člověk je tu tedy spoluzodpovědný za činy druhého a i za události, na nichž se přímo nepodílel. Jaspers, K. *Otázka viny*. Praha 1991.

¹⁵⁷ Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 632.

odpovědnosti a přijmout ji za svou.¹⁵⁸ Nelze se vymlouvat na předurčenost, determinismus nebo zdánlivou nesvobodu. A i když se lidská situace může jevit jako bezútěšná, paradoxní a absurdní, J. P. Sartre vybízí k aktivismu a dává člověku naději, protože vždy má možnost se zlepšit nebo něco změnit.

¹⁵⁸ I M. Heidegger pojímá svobodné přijetí vlastní odpovědnosti jako základ autentické existence. Stejně jako u J. P. Sartra odpovídá jedinec nejen za sebe, ale i za svět a druhé. Odpovídá však hlavně bytí. „*Bytí je třeba hájit a ochraňovat*,“ míní M. Heidegger. Komu nebo čemu odpovídá svobodná existence u J. P. Sartra, není tak jednoznačné. Na základě dosavadních úvah se lze domnívat, že existence odpovídá sobě samé a v neposlední řadě druhým. Olšovský, J. Slovník filozofických pojmů současnosti. Praha 2005, s. 162.

7 Søren Kierkegaard jako inaugurační myšlenka existenciálního myšlení

První myslitelem, který se hlouběji zabýval existencí jako pobyváním na zemi, se stal dánský křesťanský myslitel Søren Kierkegaard. Od abstraktního pojmu existence se tak dostává k pojetí existence jako záležitosti ryze lidské. S. Kierkegaard je přímým předchůdcem existencialismu, a i když se stále vedou spory o to, zda i jeho lze nazvat existencionalistou, je nepopiratelným faktem, že jeho obrat od abstraktního k jedinci inspiroval a ovlivnil mnoho (nejen) existenciálních filosofů jako například právě J. P. Sartre nebo Martina Heideggera, Karla Jaspersa a Gabriela Marcela. Kierkegaardovo pojetí lidské existence a s ní neodmyslitelně spjaté svobody se stalo odrazovým můstkem filosofického směru, který stejně jako Søren Kierkegaard obrací svou pozornost k tématům jako je existence, svoboda, úzkost, odpovědnost, absurdita a paradox.

S. Kierkegaard z pozice upřednostňující téma konkrétního jedince se nepokrytě vymezuje vůči G. W. F. Hegelovi jeho přílišné abstrakci a upřednostňování logiky. Staví se proti všem totalitním systémům včetně ve své době populárnímu hegelianismu, přičemž zdůrazňuje „*neredukovatelnost a nepřekonatelnou specifickou prožitku*“, ¹⁵⁹ které veškerá spekulativní filosofie nedokáže vystihnout a mnohdy se o to ani nesnaží. Subjektivní prožitek víry, bytostný pohyb existence, prožitek nekonečné svobody není redukovatelný na vědění, a tak nepodléhá poznání. Pravda je pro S. Kierkegaarda zakoušena individuálně skrze vlastní subjektivitu.

S. Kierkegaard se však nestaví pouze proti převládajícím filosofickým systémům, ale také proti falešnému pojetí křesťanství v 19. století. Nemohl se smířit s podobou „*zesvětštělé a zestátnělé církve, která udělala z bohoslužeb formální úkony a z farářů bezduché panáky nebo úředníky, kteří dostávají za svou službu plat*“. ¹⁶⁰ V takové době odvážně volá po návratu k sobě samému a k osobní víře, která nepotřebuje prostředníků. Vrací se tak zpět k původní podobě křesťanské víry, která nežádá hmotných statků a klade důraz na osobní vztah k Bohu. Na rozdíl od církevních hodnostářů odvrací svou pozornost od davu zpět ke konkrétnímu jedinci a apeluje na jeho svědomí. Tím, kdo stojí před Bohem, totiž není dav,

¹⁵⁹ Sartre, J. P. *Marxismus a existencialismus*. Praha 1966, s. 13.

¹⁶⁰ Kierkegaard, S. *Čistota srdce aneb chť jen jedno*. Praha 1989, s. 10.

ale jedinec sám. Vztah k Bohu nepotřebuje prostředníků a ani jich mít nemůže, jelikož prožitek víry je něčím zcela nezprostředkovatelným.

Na rozdíl od ve své době populárního J. P. Sartra, jehož existenciální filosofie pomáhala mnoha lidem a stala se velmi módní, je Søren Kierkegaard spíše slovy Josefa Veselého „*osamělým chodcem*.“¹⁶¹ Význam Kierkegaardova díla rostl až po jeho smrti, „*teprve krátce před první světovou válkou se pro několik mladých lidí, theologů a filosofů setkání s ním stalo událostí*.“¹⁶² S. Kierkegaard nebyl pouhým teoretikem, celý svůj život zasvětil Bohu, své víře byl ochoten obětovat mnoho včetně své snoubenky. Prostřednictvím svého díla se snaží otevřít lidem oči a ukázat jim směr, probudit je z jejich nevědomí o svém bytostném úkolu, k čemuž se cítil být přímo povolán.¹⁶³ S. Kierkegaard však v souladu se svým přesvědčením o objektivní nezachytitelnosti víry k tomuto účelu nevypracoval žádný ucelený filosofický systém, kterým by se mohl ve své době proslavit. Snaží se tak na své čtenáře působit nepřímo skrze svá díla, jež jsou mnohdy spíše beletrická než filosofická.

Podle S. Kierkegaardova nelze dospět k vrcholu existence tedy k blaženosti ve víře v Boha cestou rozumu, logiky a reflexe. To však neznamená, že by rozum zcela odmítal a popíral. „*Víra je Kierkegaardovi něčím jsoucím nad rozumem*“,¹⁶⁴ píše J. Olšovský. Dialektické myšlení tak má své opodstatnění, ale na prosvětlení toho věčného v nás nestačí. Logika a myšlení pracují s tím, co je poznatelné, avšak oblast věčného lze zakoušet jen ve své niternosti. V. Černý se dokonce nezdráhá

¹⁶¹ Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 7.

¹⁶² Jaspers, K. Kierkegaard. Reflexe. Časopis pro filosofii a teologii. Praha 1990, č. 2, s. 6 – 1.

¹⁶³ Zde lze spatřit souvislost s Kierkegaardem obdivovaným Sókratem. J. Olšovský v *Niternosti a existenci* píše: „*Kierkegaard je dědicem sokratovského maieutického umění, kdy se nepřímým způsobem a v náznacích vzbuzuje v posluchači reflexe a sebereflexe a tak ho ponouká k hledání a nalézání sebe sama, k realizaci skutečné osobnosti*.“ S. Kierkegaard si Sókrata velmi cenil, a tak navázal na Sókratovo pojetí péče o duši jako životního úkolu. Kierkegaardovým posláním je obracet člověka k sobě samému jako k jedinečné bytosti, protože to považuje za naprosto elementární krok k tomu, aby člověk mohl opravdu nalézt sebe sama. In: Olšovský J., *Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha 2005, s. 38.

¹⁶⁴ Olšovský, J. *Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha 2005, s. 145.

Kierkegaardovu filosofii označit za „*jakýsi filozofický expresionismus*.“¹⁶⁵¹⁶⁶ Myšlení S. Kierkegaarda se tak zásadně liší od myšlení J. P. Sartra, který vypracoval obsáhlý filozofický systém a u něhož práce s filozofickými pojmy budí až technický dojem.

I přesto, že je S. Kierkegaard myslitelem křesťanským, neznamená to, že by ovlivnil a inspiroval pouze křesťanskou větev existencialismus. Jeho myšlenky byly přejímány a transformovány i ateistickými mysliteli, kteří jeho myšlenky mnohdy rozpracovávají dál nebo se vůči nim vymezují. Pro lepší pochopení pojetí svobody v existencialismu se proto jeví jako nezbytné zaměřit svou pozornost na první pokus o vyjasnění vztahu lidské existence a svobody vůbec, ze kterého ostatní teorie vychází, tedy právě na Kierkegaardovo pojetí svobody.

¹⁶⁵ Expresionismus jako umělecký směr v malířství, sochařství i literatuře se zaměřuje na city a pocity jako jsou například úzkost, deprese, strach. Traduje se, že tento směr byl ovlivněn F. Nietzsche, podle jehož dělení umění expresionismus představuje dionýský přístup, je tedy spíše chaotický, opojný a extatický. Na první pohled se tedy může zdát, tento myslitel odmítající jakýkoliv filozofický systém a zabývající se vnitřními pocity individua jako je vášně a úzkost, má s expresionismem něco málo společného. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že myšlení S. Kierkegaarda má jasný řád a pocity jimiž se zabývá nejsou stejnými pocity, které zažíváme v běžných každodenních situacích. Vášně a úzkost o které hovoří, mají své kořeny v nekonečném. Glenn, M. Expresionismus. Dostupné z: <http://www.artmuseum.cz/smery_list.php?smer_id=63>

¹⁶⁶ Černý, V. První a druhý sešit o existencialismu. Praha 1992, s. 16.

8 Život v nesvobodě

Stejně jako J. P. Sartre i S. Kierkegaard svým způsobem rozlišuje autentickou a neautentickou formu existence člověka, avšak u S. Kierkegaarda jde spíše o rozdíl mezi bytím v pravdě a v nepravdě. U J. P. Sartra ona autenticita existence spočívá hlavně v uvědomění si vlastní svobody a odpovědnosti, zatímco u S. Kierkegaarda je spíše dána uvědoměním si sebe sama, převzetím svého bytostného vztahu k věčnosti tedy k Bohu v dokonalé svobodě. Sartrova existence je odsouzena k svobodě, avšak pro S. Kierkegaarda je opravdová svoboda privilegiem, pro něž je třeba vyvinout jisté úsilí. Na druhou stranu i jedinci v estetické a etické podobě existence¹⁶⁷ jsou obdařeni jistým druhem svobody, ale svobodni v pravém slova smyslu ještě nejsou. Jejich svoboda, zdá se být, jakýmsi druhem nesvobody. J. Olšovský píše: „*Kierkegaard rozlišuje reálně-relativní svobodu, jež je konečná a omezená. Nekonečná svoboda pak kráčí k nekonečnosti a překračuje relativní svobodu.*“¹⁶⁸ Aby bylo možno zcela odlišit v pravdě svobodného člověka od člověka svobodného pouze relativně, jeví se jako nezbytné podat krátký obraz toho, co pro S. Kierkegaarda znamená přirozený člověk.¹⁶⁹

Zjednodušeně řečeno přirozený člověk nemá víru a celý svůj život žije v sebeklamu, čímž se udržuje v omylu. Jedním ze způsobů, jak poznat přirozeného člověka je to, že má strach z toho, z čeho by mít strach neměl, a naopak mu schází strach před tím, čeho by se bát měl. Názornou ukázkou takového omylu je S. Kierkegaardovi přístup přirozeného člověka k smrti, o níž píše: „*Z křesťanského hlediska je ve smrti nekonečně více naděje, než je jí v životě samém.*“¹⁷⁰ Na smrt totiž může být z hlediska nekonečnosti pohlíženo jako na možné vysvobození ze zoufalství, které je vlastní každému člověku, avšak ponejvíce sužuje toho, kdo se obrací do svého nitra a k Bohu. Přirozený člověk se smrti bojí právě proto, že nevěří

¹⁶⁷ J. Olšovský u S. Kierkegaarda rozlišuje tři základní stadia vývoje existence, jimiž jsou estetické, etické a náboženské stadium, které se dále dělí na religiozitu A a religiozitu B. Nutno poznamenat, že všemi stadii si nemusí projít každá existence, naopak se často stává, že jedinec ustrne v jednom z těchto stadií po celý život. S. Kierkegaard samotný o stadiích vývoje existence nehovoří, setkáváme se tu tak s pokusem o systematizaci Kierkegaardova myšlení. Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005.

¹⁶⁸ Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005, s. 145.

¹⁶⁹ Tento výraz S. Kierkegaard zavádí v díle *Nemoc k smrti*. Přirozený člověk je zde kladen jako protiklad křesťana a duchovního člověka. Pravý křesťan u S. Kierkegaarda neodpovídá mase lidí, kteří se v 19. století hlásili ke křesťanství. Křesťan je pro myslitele spíše vzácností. Jedná se o člověka, který bezpodmínečně věří v Boha a zjevení Krista.

¹⁷⁰ Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 121.

ve věčnost, jelikož se neobrací sám k sobě, aby se poznal a prohlédl svou vinu. Svou pozornost upíná k časnému a pomíjivému, tedy k věcem světským. Dívá se tak na smrt očima konečnosti a v tomto smyslu se mu smrt opravdu může jevit jak zlo, protože svým způsobem maří všechny jeho konečné cíle. Přirozený člověk je dobrovolným otrokem časnosti, který pocituje strach z věcí konečných, ale bázeň před věčností je mu zcela cizí.

Základním omylem přirozeného člověka je podle S. Kierkegaarda jeho zdánlivá spokojenost, neboť každý člověk je ze svého věčného základu zoufalý.¹⁷¹ Přirozenému člověku je vlastní „zoufalství, jež neví, že si zoufá, čili zoufalá nevědomost o tom, máme-li já, věčné já.“¹⁷² Tento typ zoufalství je podle autora nejrozšířenější a plyne z neuvědomění si vlastního úkolu každého jedince, který „je určen k tomu, aby se stal duchem.“¹⁷³ Úkolem jedince je tak podle S. Kierkegaarda obrátit se do svého nitra, nalézt v sobě to věčné a bytostně se k němu vztahovat. Stát se duchem tu znamená být úplně sám sebou, ale být sám sebou lze jedině ve vztahu k Bohu.¹⁷⁴ Přirozený člověk však zůstává v zajetí svých smyslů, světa a jeho cílů tedy v bezprostřednosti.

Na výklad konceptu přirozeného člověka lze navázat pojednáním o estetické a etické existenci, protože estét a etik stejně jako přirozený člověk ještě nejsou svobodni v pravém slova smyslu.¹⁷⁵ O estetické existenci pojednává S. Kierkegaard například v díle *Bud' – anebo*¹⁷⁶ a v *Čistotě srdce*. Názornou ukázkou člověka

¹⁷¹ Zoufalství člověka plyne z disharmonie mezi konečným a nekonečným, časností a věčností, možností a nutností, jejichž syntézou je jedinec. Zoufalství člověka plyne buď z toho, že si neuvědomuje vlastní já, nebo z toho, že si ho uvědomuje, ale nechce být sám sebou nebo naopak chce být sám sebou „způsobem odpovídajícím jeho vlastní bídě.“ Protikladem zoufalství je myslitelů víra, pouze jejímž prostřednictvím se lze ze zoufalství osvobodit. Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993.

¹⁷² Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 148.

¹⁷³ Tamtéž, s. 149.

¹⁷⁴ O vztaženosti k Bohu pojednává i Karl Jaspers, který zcela analogicky říká, že „vztaženost člověk k Bohu není přirozeně daná vlastnost.“ Až na vrcholu autenticky svobodné existence se věřící v pravdě vztahuje k Bohu stejně jako u S. Kierkegaarda. S podobnou myšlenkou pracuje i M. Heidegger, který však místo o vztaženosti k Bohu hovoří o vztahu k tajemné hlubině bytí, která stejně jako věčnost u S. Kierkegaarda a K. Jasperse je k nalezení v nitru člověka. Jaspers, K. *Úvod do filosofie*. Praha 1996, s. 47.

¹⁷⁵ Zde se zdá být vhodné upozornit, že pojetí přirozeného člověka se mnohdy kryje s pojetím estéta.

¹⁷⁶ Jedná se o jeden z titulů, které S. Kierkegaard vydal pod pseudonymem. Existuje několik názorů na to, proč se rozhodl své autorství skrývat. Jedním z názorů je, že „spisy nelze přímo ztotožnit s jeho vlastními názory“, jak v epilogu ke *Svědčovu deníku* píše Ladislav Hejránek. Toto tvrzení lze podpořit například odkazem právě ke *Svědčovu deníku* (části spisu *Bud' – anebo*). Je naprosto evidentní, že hlavní postava Johannes slouží spíše jako vzdělávací pomůcka než jako vyjádření Kierkegaardova přesvědčení. Stejně tak postava etika, který spisy svědce našel. Na druhou stranu je velmi těžko pochopitelné, že by se neztotožňoval ani s obsahem díla *Nemoc k smrti*, kde vyjadřuje svá základní

svobodně prodlévajícího v estetické existenci je Johannes Svůdce, hlavní postava díla *Svůdcův deník*. Shrnuto J. Olšovským: „*Estetický život se vyznačuje bezprostředností, bažením po požitku, nejružnějšími emocionálními projevy, vynacházením se v náladách.*“¹⁷⁷ A přesně takový je i Johannesův život, je plný změn nálad, pocitů a vášní. Na druhou stranu je však Johannes vykreslen jako postava, která je schopna reflexe, čímž se dostává o něco výš, než je například postava Dona Juana (*Bud' - anebo*), který svým vášním podléhá zcela bezprostředně. Svým přemýšlivým způsobem je tak Johannes o krok blíže k přechodu do etické existence. Svobodně se však rozhodl zůstat v estetice, tím „svobodně“ se v tomto smyslu myslí na základě vlastního uvážení, na základě svobody myšlení. Netouží po etickém životě, protože jeho vlastními slovy „*etičnost je stejně nudná ve vědě jako v životě.*“¹⁷⁸ Je mu nudnou, protože jako správný estét žije v diskontinuitě, v mnohosti vjemů a okamžiků, což se projevuje například v přelétavé pozornosti, kterou věnuje všem mladým dívkám, které se mu připlou do cesty. V etickém by musel uznat vyšší hodnoty, omezit se a zapojit do hry vlastní svědomí. Volí však bezstarostný život v zajetí světskými cíli. Johannes není svobodný, přes svou touhu po estetickém prožitku nedokáže získat nadhled nad svou situací jako nesvobodnou. Jediná svoboda, které se užívá, je svoboda ve volbě světských cílů. A taková svoboda je pomíjivá. Johannesův omyl spočívá v tom, že si svou schopnost odolávat svým vášním a myšlením proniknout světskou situací, ve které se nachází, plete se svobodou. Zatímco je jeho duše zmítána v bouři vášní a touhy, Johannes říká: „*Sedím si tu jako skalní král.*“¹⁷⁹ Považuje sám sebe za pána situace a hraje si se skutečností. Cítí se být nadřazen Cordelii, která podléhá svým citům a vášním bez hlubší reflexe.¹⁸⁰ Johannesova svoboda, zdá se, spočívá ve svobodné volbě mezi možnostmi tohoto světa a svobodném uskutečňování svých cílů na základě reflexe, avšak tím se tento estét nijak nevymaňuje z časnosti. Jeho svoboda je pouze relativní.

stanoviska týkající se lidského údělu a svobodného života. Kierkegaard, S. *Svůdcův deník*. Praha 1970, s. 184.

¹⁷⁷ Olšovský, J. *Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha 2005, s. 27.

¹⁷⁸ Kierkegaard, S. *Svůdcův deník*. Praha 1970, s. 83.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 33.

¹⁸⁰ Jako by slabost Cordélie spočívala v tom, v čem spočívala slabost Dona Juana, tedy v neschopnosti povznést se nad situaci a reflektovat sebe i své možnosti, v bezprostředním podléhání náladám. Johannes doslova říká, že „*žena je zcela podřízena přírodním zákonům, a proto je svobodná jen esteticky.*“ Reflektující estét je tak tu vyobrazen jako nadřazený estétovi bezprostřednímu. Kierkegaard, S. *Svůdcův deník*. Praha 1970, s. 159.

Místy se však zdá, že i Johannes se svým způsobem snaží vztahovat k věčnosti. O Cordelii říká: „*Musí objevit nekonečno, musí poznat, že je právě to, k čemu má člověk nejbliže.*“¹⁸¹ Je si tedy vědom jisté nekonečnosti, která přesahuje konečnost, avšak k tomuto vědění mu nedopomohlo jeho reflektivní myšlení, které ho osvobozuje v reálném světě. Zdá se, že se k němu dopracoval prostřednictvím lásky ke Cordelii. Vždyť v okamžiku, kdy se blíží naplnění jeho dosavadních snah, Johannes říká: „*Všechno konečné a časové je zapomenuto, zůstává jen věčné – moc lásky, její touha její blaženost.*“¹⁸² I v *Čistotě srdce* S. Kierkegaard píše, že pravá láska je výchovou k dobrému. „*Tím, že člověk miluje nebo ztratil svou milovanou, je přiveden k tomu, aby chtěl v pravdě jedno a chtěl tak dobro.*“¹⁸³ Zdá se, že v tomto místě myslitel čerpá z vlastní zkušenosti zrušeného zasnoubení s Reginou Olsonovou, které však zůstal věrný po celý svůj život.¹⁸⁴ Ten, kdo věrně miluje, chce jen jedno a chtít jen jedno je kontinuita, která může člověka přivést ke chtění dobra v pravdě, a tak i k čistotě srdce. A právě až čistá srdce „*mohou vidět Boha.*“¹⁸⁵ V Johannesově případě však nemá náklonnost k věčnému ni k milované osobě dlouhého trvání, protože jako estét, kterého charakterizuje diskontinuita a neustálý pohyb, se nedokáže jednomu cele oddat. Byť je ve své lásce tak blízko ke skoku do další podoby existence, na cestu za svobodou v pravém slova smyslu se nevydává.

Johannes jako estét nachází požitky v kráse nejen fyzické, ale i v kráse okamžiku, kterou popisuje až umělecky. Nálezce Johannesových deníků a dopisů o autorovi říká: „*... své prožitky vytrvale a téměř básnický reprodukoval.*“¹⁸⁶ A opravdu jazyk svědcův místy vykazuje až básnické rysy.¹⁸⁷ J. Olšovský o něm píše:

¹⁸¹ Kierkegaard, S. Svůdcův deník. Praha 1970, s. 111.

¹⁸² Tamtéž, s. 175.

¹⁸³ Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 49.

¹⁸⁴ O oběti Reginy Olsonové a vlivu této události na Kierkegaardovo myšlení a pojetí lásky podrobněji popisuje L. Hejdánek v doslovu ke *Svůdcovu deníku*, příčinu Kierkegaardovo rozhodnutí zrušit zasnoubení vidí v „*křečovitém protestu vůči její prostomyslnosti a sebedůvěře.*“ Z pohledu Kierkegaardova myšlení by se dalo říci, že její estetická existence byla jiná než podoba existence jejího snoubence a tento rozkol pak Kierkegaard pocíťoval jako nepřekonatelný. I Johannes opouští Cordelii a tím podle J. Olšovského „*Kierkegaard naznačuje své pojetí člověka vztahujícího se k absolutnu, idy jedinec opouští druhého, aby se těsněji mohl přimknout k tomuto absolutnu, dobru.*“ A tak, zdá se, musel S. Kierkegaard milovanou osobu opustit proto, aby se mohl plně soustředit na to jedno, na svůj bytostný úděl. Kierkegaard, S. Svůdcův deník. Praha 1970, s. 183. a Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005, s. 24.

¹⁸⁵ Kierkegaard, S., Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 33.

¹⁸⁶ Kierkegaard, S. Svůdcův deník. Praha 1970, s. 9.

¹⁸⁷ V tomto místě je vhodné si uvědomit, že sám S. Kierkegaard psal díla spíše esteticky literární, nežli filosofická, styl jeho psaní ve čtenáři místy vyvolává až umělecký dojem. Jako příklad může posloužit krátká pasáž z *Čistoty srdce*: „*Kdo je opravdu jedno sám v sobě, je v tichu. A i to je jako převlek,*

„Vztah k něčemu vyššímu v něm probouzí básníka, dosahuje takové estetické sféry, v níž se mu otevírá mýtické, na jehož sebetvorbě pracuje, odhaluje se mu poetický živel v jeho autenticitě, stává se mýtem.“¹⁸⁸ Umělec se prostřednictvím své obrazotvornosti a fantazie¹⁸⁹ dokáže jistým způsobem osvobodit od skutečnosti a utvářet svou vlastní, stejně jako to činí Johannes. Ačkoliv se tak Johannes svým smýšlením a přístupem dostává až na vrchol estetické existence,¹⁹⁰ k životu v pravdě a svobodě má ještě daleko.

Ani v etické podobě existence jedinec není zcela svoboděn, byť stojí z hlediska existence vývojově výš než estét, neboť mu jde o dobro a přijímá svou odpovědnost. Úskalí etického postoje ve srovnání s náboženskou tedy nejvyšší podobou existence vykresluje S. Kierkegaard mimo jiné v *Bázní a chvění*, přičemž je ilustruje na příběhu Abrahama. Abrahám svým jednáním dokázal svou víru, avšak paradoxně se provinil proti etickým požadavkům tím, že chtěl zabít vlastního syna. S. Kierkegaard o etice píše: „*Imanentně vzato spočívá sama v sobě, její telos není mimo ni, ale sama je telos pro vše, co je mimo ni.*“¹⁹¹ Etika je věcí obecnou a obecnou vždy a bez výjimek klade nad jedince. Abrahamův čin je však činem pro Boha a vlastně i pro sebe samotného, čímž porušuje etickou zásadu o nadřazenosti obecného. Abrahám se však cítí být absolutně povinován Bohu a „*svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v poměru k němu etiku*

zbaví-li se člověk všeho marného hluku, aby se ocitl v lůně ticha.“ Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 29.

¹⁸⁸ Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005, s. 30.

¹⁸⁹ Pro srovnání i v díle *Nemoc k smrti* S. Kierkegaard hovoří o fantazii jako bráně k nekonečnu. Píše: „*Fantazie je reflexe, jež dopomáhá k nekonečnosti.*“ Míra fantazie určuje míru citu, poznání a vůle. Nebezpečnoství fantastična pak tkví v tom, že se v oné vzdálenosti od reálna může až ztratit. „*Člověkovu já pak žije fantasticky v abstraktním stavu nekonečna či v abstraktní izolaci a neustále bez svého já, od něhož se stále více vzdaluje.*“ Člověk se nedokáže k sobě samému vrátit a v tom tkví jeho zoufalství. Opačným problémem je pak případ, kdy je člověk zcela pohlcen konečnem a k nekonečnému se vůbec nevztahuje. Takový člověk žije zcela v časnosti. „*Člověk na sebe zapomene, jelikož sleduje lidi kolem,*“ píše S. Kierkegaard. Stává se jedním z davu, přičemž se vzdává své původnosti a jedinečnosti. Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 138 – 140.

¹⁹⁰ Kierkegaard si vysoko cení básníků, kteří určitým způsobem vynikají nad ostatní estéty. J. Olšovský Kierkegaardův postoj shrnuje takto: „*Výjimečný básník je s to být sám sebou a ve stupňovaném životě pobývat jako skutečná existence otevírající se tajemství bytí.*“ Být dobrým básníkem ještě neznamená být zcela sám sebou ve své svobodě. Hodnota dobrého básníka spočívá v tom, že básní v pravdě, čímž se dotýká věčného. V díle *Nemoc k smrti* o básnictví píše: „*Z křesťanského hlediska (a navzdory veškeré estetice) je každá básnická existence hříchem.*“ Její hříšnost spočívá v tom faktu, že básník místo, aby se snažil být on sám dobrým, se pouze vztahuje k dobru prostřednictvím fantazie. Jeho hodnota však spočívá v tom, že „*obsahuje představu o Bohu, čili stojí před Bohem.*“ Olšovský, J. Heidegger a Kierkegaard. Praha 2013, s. 149. Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 177.

¹⁹¹ Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění*. Praha 1993, s. 47.

suspendoval. ¹⁹² I přesto, že syna miloval, dokázal ve své úzkosti učinit paradoxní volbu, kterou se rozhodl syna obětovat. Rezignoval tak na celý svět včetně obecna a vrhl se vstříc absurdnu. V etice však moment nekonečné rezignace chybí. Je posledním stadiem před skokem do paradoxní víry. Víra je totiž „*paradoxem života*“, ¹⁹³ jelikož je na rozdíl od etiky logicky neodůvodnitelná a slovy nepopsatelná. Etik jedná odpovědně vůči etickému, plní své povinnosti vůči etickému a svou svobodu realizuje ve skoku z estetické existence, ale stále ještě není plně sám sebou, i když je sám sobě mnohem blíže, než byl v rámci estetické existence. Etik získal odstup od estetického a vztahuje se k obecnému, to ho však na druhou stranu zároveň poutá, jelikož jemu plně odpovídá a jím se cítí být povinován. ¹⁹⁴

Problémem každodennosti je ambikvita, mnohost, v níž člověk snadno ztrácí ze zřetele to podstatné. Má-li člověk dospět k sobě samému, musí v pravdě chtít jen jedno, a tím jedním je dobro tedy Bůh, protože pouze čistému srdci se otevírá hlubina věčnosti. Chtít dobro ale ještě nestačí. S. Kierkegaard od jedince požaduje víc, musí chtít dobro pro dobro samé a chce-li ho pro něco jiného, je „*rozdvojen*“. ¹⁹⁵ Rozdvojenost je poslední z řady charakteristik člověka žijícího v nepravdě a nesvobodě. Rozdvojená duše chce sice dobro, ale sleduje tím jiný záměr. Chce jedno, aby dosáhla druhého, a tak nechce v pravdě. ¹⁹⁶ Ještě pořád je vázána nějakým cílem mimo věčnost. Rozdvojená duše se pak nedokáže rozhodnout, jelikož jí v tom brání „*velká a nebezpečná moc*“ ¹⁹⁷ dřímající v každém člověku a tou je chytrost. Chytrostí S. Kierkegaard míní jistý druh logiky, jejímž prostřednictvím člověk hledá výmluvy, proč ten velký krok do odevzdanosti jednomu neudělat. Hledá důvody, proč to neudělat a zároveň nenachází jediný, kterým by mohla skok do víry v dobro pro ně samé podpořit, protože zkušenost opravdové víry je prostě nesdělitelná a slovy

¹⁹² Tamtéž, s. 51.

¹⁹³ Tamtéž, s. 41.

¹⁹⁴ V tomto místě je potřeba upozornit, že S. Kierkegaard nestaví etické do protikladu k religióznímu. Etické je mu spíše předstupněm religiózního. J. Olšovský píše: „*V určitých hraničních okamžicích je etika pouze dočasně suspendována, aby posléze mohlo dojít k návratu k etickému.*“ V nejvlastnější podobě existence etika není zavrhnuta, dochází spíše k jakési syntéze etického a náboženského. Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005, s. 54.

¹⁹⁵ Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 34.

¹⁹⁶ S. Kierkegaard v *Čistotě srdce* píše, že rozdvojená duše chce dobro tajně pro odměnu, ze strachu před trestem nebo z domýšlivosti. Mimo to ještě rozlišuje rozdvojenost slabosti, pro kterou je typická její vrtkavost, kdy v jednu chvíli chce dobro a v druhou zase něco jiného. Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 102.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 107.

nevysvětlitelná.¹⁹⁸ Chytrost jako síla rozumová nikdy nedokáže prohlédnout to podstatné, a tak se mu brání.

Většina lidstva tak žije v nepravdě a v nesvobodě v zajetí konečnosti a světských cílů. Možnost být svobodný v pravém slova smyslu však vždy dřímá v jejich nitru. Svoboda je totiž „*co do možnosti a nutnosti dialektická*.“¹⁹⁹ Existence člověka je mimo jiné syntézou nutnosti a svobody a nutnost lze u S. Kierkegaarda pochopit dvojím způsobem. Nejprve lze hovořit o „*slepém determinismu nutnosti*“,²⁰⁰ jež je záležitostí každodenního bezprostředního setkávání se se světem. Právě v přirozeném člověku převládá takováto nutnost, čímž je zabráněno harmonii mezi nutností a možností. Protipólem této nutnosti je pak svoboda jako možnost, protože je v člověku vždy jako možnost už přítomna. Další nutností je svoboda sama, protože je údělem každého jedince k ní dospět a být sám sebou.

Ačkoliv svoboda nepodléhá časovosti, jelikož pochází z věčného²⁰¹ a jako taková je svoboda člověku stále přítomná ve své potenci, lze hovořit o určitém „*času svobody*“,²⁰² a to v okamžiku, kdy věčné vstupuje do časnosti, kdy se člověk obrací k věčnosti, aby mohl být celkem. Čas svobody je tak vlastně okamžikem jejího naplnění. Původní a pravá svoboda tedy pro S. Kierkegaarda není samozřejmostí tak jako je svoboda samozřejmostí pro J. P. Sartra.²⁰³ Pro S. Kierkegaarda je svoboda blaženým završením dlouhé a strastiplné cesty do svého nitra, v čemž lze spatřit spíše podobnost s myšlením M. Heideggera.

¹⁹⁸ Na tuto nevysvětlitelnost víry a věčného lidskou řečí upozorňuje S. Kierkegaard už v *Bázi a chvění* a ukazuje tak, proč se Abrahám rozhodl mlčet a své ženě ani svému synovi nic o své zkoušce neříkat. Nikdy by totiž nedokázal vysvětlit to, co se v něm odehrává. Tuto myšlenku lze najít i u K. Jasperse. Ten říká: „*Mluvit dokážeme však jen o tom, co nabývá předmětné podoby. Ostatní je nesdělitelné.*“ Řeč se tedy pohybuje v subjekt – objektovém rozštěpení, ale to věčné, bytí, Bůh se nachází mimo tento rozvrh. Chybou každého mystika je podle K. Jasperse to, že se snaží svůj mystický zážitek převést do slov, ne samotná myšlenka mystického zážitku. Také Kierkegaardovo pojetí víry jako absurdní, paradoxní, nesdělitelné a jako nezprostředkovatelného osobního vztahu k Bohu vykazuje určité rysy mystiky.

¹⁹⁹ Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 150.

²⁰⁰ Olšovský, J. *Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha 2005, s. 135.

²⁰¹ I pro K. Jasperse jsme si ve své svobodě darováni. Pochází od Boha, a proto říká, že „*čím víc je člověk autenticky svobodný, o to víc je si jist Bohem.*“ Obratem k sobě samému, naplňováním své vlastní svobody se stejně jako u S. Kierkegaarda jedinec obrací k tomu věčnému ve svém nitru. Jaspers, K. *Úvod do filosofie*. Praha 1996, s. 47.

²⁰² Olšovský, J. *Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha 2005, s. 156.

²⁰³ Pro J. P. Sartra je svoboda údělem, kterému se nelze vyhnout, ať už si ji člověk uvědomuje nebo ne. Pro S. Kierkegaarda je božskou odměnou vydobytou vlastním nezměrným úsilím jednotlivého člověka, ačkoliv je mu vždy přítomna jako možnost. Stejně tak je opravdová svoboda výsadou i pro M. Heideggera, neboť přichází až tehdy, žije-li člověk ve světlině bytí, uvědomuje si sám sebe jako bytí k smrti a na základě toho rozvrhuje své možnosti.

9 Existence a svoboda u S. Kierkegarda

Filosofie 19. století, v níž převládá idealismus, opomíjí člověka jako jedinečnou bytost v jejích konkrétních podmínkách. Z hlediska Kierkegardova myšlení jí lze vytknout právě to, že utíká do sfér abstrakce a je pro konkrétního jedince spíše zavádějící, než aby projasňovala to podstatné. A tak se S. Kierkegaard odvážně rozhodne odvrátit od současné podoby metafyziky²⁰⁴ a obrátit svou pozornost ke konkrétnímu individuu, skrze něhož se lze dostat k Bohu.²⁰⁵²⁰⁶ Poprvé je tu existence pojímána jako záležitost lidská, a ne jako abstraktní kategorie. V centru pozornosti stojí konkrétní člověk jako jedinečné já, žádné obecné lidství nebo lidská přirozenost. S. Kierkegaard tak pokládá základy pro vytvoření nové metafyziky, na jehož pokusy navazuje i J. P. Sartre a M. Heidegger.²⁰⁷ Existence jako záležitost výhradně lidská vyvstává jako časová, je-li kladena jako protiklad proti věčnosti, Bohu. V *Čistotě srdce* S. Kierkegaard píše: „*Je třeba považovat věci, které mají svůj čas, za rovné a za družky druhých, které jsou podřízeny časnému řádu a které musí pominout. Avšak věčné je svrchované.*“²⁰⁸ Znakem časnosti je tedy pomíjivost a změna, kdežto věčnost je charakterizována stálostí, která nikdy nepodléhá změně a z níž si je vše časné dáno. Protiklad časnosti a věčnosti tak u S. Kierkegarda odpovídá protikladu konečnosti a nekonečnosti. Avšak existence prodlévající v pouhé časnosti je svou nejnižší formou, aby člověk mohl plně a pravdivě existovat, musí se s vypětím všech sil vztahovat k věčnému.²⁰⁹ Neznamená to ale, že by v sobě neměla to věčné, to je přítomno v každém jednotlivci, jen o něm prostě mnohdy neví.

²⁰⁴ V tomto místě je důležité poznamenat, že ačkoliv se S. Kierkegaard staví proti současné filosofii, ve svých úvahách často zaměstnává dialektický pohyb myšlení. Píše: „*V duchovním životě je všechno dialektické.*“ Dialekticky skrze dvojí negaci například ukazuje, že hřích je vlastně pozitivností. A tak i když se S. Kierkegaard staví proti hegelianismu, je jím značně ovlivněn, což ale neznamená, že by byl sám se sebou v rozporu. S. Kierkegaard je pouze přesvědčen, že dialektické myšlení samotné nemůže dovést člověka k pravdě, protože k tomu je zapotřebí věřivé vášně. In: Kierkegaard S., *Nemoc k smrti*, Praha : Svoboda, 1993, s. 213.

²⁰⁵ Srov. Olšovský, J. *Niternost a existence – Úvod do Kierkegardova myšlení*. Praha 2005, s. 135.

²⁰⁶ Nabízí se srovnání s M. Heideggerem, který svou pozornost obrací k pobytu a existenci právě z toho důvodu, že se skrze ně lze dostat k bytí. Ve filosofii J. P. Sartra tato dimenze nadlidského zcela chybí.

²⁰⁷ S. Kierkegaard i M. Heidegger se snaží „*překračovat ontotheologická omezení a subjektivní voluntarismus moderní doby.*“ Přílišná abstrakce, spekulace, nadhodnocení myšlení a vůle, kladení pouhého vědění nad niterné poznání existenci pouze zavádí a zastírá jí možnost poznat sama sebe, což je jejím základním úkolem. Olšovský, J. Heidegger a Kierkegaard. Praha 2013, s. 7.

²⁰⁸ Kierkegaard, S. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha 1989, s. 19.

²⁰⁹ A tak stejně jako u J. P. Sartra a M. Heideggera nacházíme u S. Kierkegarda rozlišení mezi autentickou, pravdivou existencí a existencí neautentickou, nepravdivou.

Definovat pojetí existenci u S. Kierkegaard je úkolem velmi obtížným nejen proto, že nevypracoval žádný ucelený filosoficko-teologický systém, přičemž v souladu se svým přesvědčením nechal pravdu vytušit ze svých děl, nýbrž také proto, že existence v sobě nese cosi nevyslovitelného. Něco, o čem Abrahám úzkostlivě mlčí a co lze nalézt pouze v nitru člověka cestou kontempace a hlavně víry. Existence se uskutečňuje esteticky, eticky nebo nábožensky, a právě až na vrcholu posledního religiózního stádia se v pravdě stává sama sebou. Chce-li jedinec existovat v pravdě, musí se vydat na cestu sebehledání ve svém vlastním nitru a až právě v hlubině svého nalezeného já se může vrhnout vstříc věčnosti. „*Paradox víry je právě niternost, jež se vnějškově měřit nedá,*“²¹⁰ píše S. Kierkegaard. Jedině skrze vlastní niternost se může jedinec přiblížit sobě samému a zároveň i ve vášnivém víře Bohu.²¹¹ J. Olšovský říká: „*V pohybu k sobě samému se u Kierkegaard v pravém zniternění rodí skutečná lidská existence.*“²¹² V subjektivitě člověka tkví klíč k dosažení pravé lidské existence, proto je nutno se k ní obracet jako k ryze vlastní, unikátní, ukrývající to, co je M. Heideggerovi tajemstvím bytí a S. Kierkegaardovi Bohem.

V tomto místě se jeví jako vhodné poukázat na to, že existence není vlastností, kterou člověk má nebo nemá, je spíše pohybem, který se buď děje v pravdě, nebo v nepravdě. N. Pelcová píše: „*Skutečnost člověka - existence je sahání toho konečného po nekonečném, je přesahováním, probouzením, dokonce vášní po nekonečném.*“²¹³ Existence je pohybem od možnosti ke skutečnosti, od nesvobody ke svobodě, od nepravdy k pravdě, od nebytí k bytí, je prostě stáváním se sebou samým. A sám sebou se člověk stává „*pouze díky pohybu víry,*“²¹⁴ shrnuje J. Olšovský. Jako by pohyb existence byl hnán pohybem víry. Tam, kde dojde

²¹⁰ Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění*. Praha 1993, s. 60.

²¹¹ J. Olšovský Kierkegaardovu niternost vykládá jako subjektivitu, přičemž píše: „*Kierkegaardovi je niternost jakousi bytostnou oblastí duše, skrze niž se může dít pravda, když ovšem člověk procitne ke své nejniternější absolutnosti.*“ A tak je potřeba, aby se jedinec ponořil do své niternosti a našel tak sám sebe. Niternost pak dává J. Olšovský do souvislosti s pobytem u M. Heideggera, odkazuje přitom na dílo *Kant a problém metafyziky*, kde M. Heidegger říká, že „*pobyt je určitá dimenze v člověku,*“ kde stejně jako u S. Kierkegaard lze nalézt pravdu bytí. Přihlédneme-li však k pojetí pobytu v díle *Bytí a čas* jako jsoucna, které rozumí bytí a je existencí, zdá se, že nejprve je pobytem míněn člověk a až posléze je pobyt odhalen jako dimenze v člověku. Na rozdíl od M. Heideggera J. P. Sartre na koncept obratu do vlastního nitra k pravdě bytí u S. Kierkegaard nenevazuje. Olšovský, J. Heidegger a Kierkegaard. Praha 2013, s. 17 – 18.

²¹² Olšovský, J. Heidegger a Kierkegaard. Praha 2013, s. 23.

²¹³ Pelcová, N. *Vzorci lidství*. Praha 2001, s. 68.

²¹⁴ Olšovský, J. Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku. In: *Filosofický časopis*. Praha 2005, ročník 53, číslo 3, s. 371.

k pohybu směrem k víře, dochází i k vývoji existence směrem k pravdě. Víra vlastní nejvyšší podobě existence je sama pohybem, je pohybem směrem k absurdnu, stejně jako celá existence poddává-li se své víře.

Ztělesněním v pravdě existujícího jedinice je S. Kierkegaardovi Abrahám. Na jehož příkladu lze vyložit to, co pro myslitele znamená být celý a ukázat tak, v čem spočívá nejvyšší stádium existence, v němž je člověk opravdu svobodný. „*Nejvyšší vášeň člověka je víra,*“²¹⁵ říká S. Kierkegaard. A jako ryze osobní vášeň spočívající v subjektivním prožitku je nesdělitelná, je absurdnem, které se nedá logicky vysvětlit, k němuž pouhým myšlením nelze dospět.²¹⁶ Věřit, znamená věřit v něco, co nemohu dokázat, jelikož „*jediným důkazem existence věčnosti je víra v ni.*“²¹⁷ Víra je to, co odlišuje etickou existenci od náboženské, je podmínkou dosažení nejvyšší podoby existence. Důkazem víry je ochota Abraháмова obětovat to nejcennější, co má, svého syna, ačkoliv si nemůže být ničím jist. Je připraven učinit něco, co nelze žádnou světskou logikou odůvodnit, ni slovy vysvětlit. Ve víře je člověk před Bohem sám „*a v tom spočívá ta hrůza,*“²¹⁸ napíše S. Kierkegaard. Rozhodnutí oddat se plně víře je totiž osamělým krokem do neznáma, jemuž přechází nekonečná rezignace. K té je potřeba „*síly, energie, a svobody ducha.*“²¹⁹ Oproštěním se od vší nutnosti, všech světských cílů a důvodů se jedinec dostává do poslední fáze své existence před vírou.

Celý tento proces stávání se celkem tedy plně sám sebou je neodmyslitelně spojen s úzkostí. S. Kierkegaard napíše: „*Bez úzkosti by Abrahám nebyl tím, čím je.*“²²⁰ Jeho úzkost spočívá právě v tom, že si nemůže být ničím zcela jist, že se nemůže se svým bytostným rozhodnutím nikomu svěřit, je opuštěn a ve vší nejistotě má volit absurdno, čímž vlastně popře etické principy, kterými se doposud řídil. Nic mu nemůže zaručit správnost jeho rozhodnutí.²²¹ Stojí před možností buď/anebo, třetí

²¹⁵ Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění*. Praha 1993, s. 106.

²¹⁶ A tak je myslitelem vyloučena jakákoliv možnost důkazu Boha, čímž se staví proti racionální teologii jako takové. Víra je z racionálního hlediska nepochopitelná. Lze ji však zakoušet v individuálním prožitku. Cestou myšlení a reflexe se lze dostat daleko, ale zásadní je pro existenci až víra.

²¹⁷ Kierkegaard, S. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha 1989, s. 67.

²¹⁸ Tamtéž, s. 68.

²¹⁹ Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění*. Praha 1993, s. 41.

²²⁰ Tamtéž, s. 26.

²²¹ Úzkost pak, zdá se, má své kořeny ve věčném, jelikož plyne z možnosti volit absurdno. Pramení v tom věčném v nás, je úzkostí před nevysvětlitelným, před hrozící nicotou. A jako taková je úzkostí svobody, protože ta je člověkovou nejzazší možností, která se v okamžiku rozhodnutí stává naléhavou.

cesta neexistuje. To je důkazem toho, že úzkost náleží existenci ještě před pohybem absurdní víry.²²² Protože ve víře člověk nabývá jakési nevysvětlitelné vnitřní jistoty o věčném, kterému se odevzdává, aby si byl znovu darován, čímž se oprostuje od vši úzkosti a stává se svobodným. J. Olšovský říká: „*Skutečná svoboda přichází s překonáním úzkosti.*“²²³ V okamžiku, kdy je nejistota překonána pohybem víry, je překonána i úzkost, a jedincovo já je od ní osvobozeno.²²⁴

Existence, která nedospěla k paradoxní víře, je hříšná. „*Hřích je zoufalství a je bez Boha,*“²²⁵ napíše S. Kierkegaard. Hříšník se pak provinil hlavně tím, že nevěří, že není ochoten převzít svůj úděl, žije v nepravdě. Hřích jako zoufalství je pak protikladem víry. Ve víře „*člověkovo já spočívá průzračně v Bohu tím, že je samo sebou a že samo sebou být chce.*“²²⁶ Opět se zde ukazuje, že zoufalství náleží člověku, který se ještě nestal sám sebou skrze svůj poměr k Bohu.²²⁷ Chce-li žít v pravdě, musí se „*nekonečně vzdálit od sebe samého tím, že se jeho já stane nekonečné, a pak se sám k sobě vrátí a jeho já se stane konečné.*“²²⁸ A v oné nekonečné vzdálenosti se pak člověk stává opravdu svobodným a zároveň zcela oddaným Bohu.²²⁹ Zoufalství, ačkoliv je nemocí k smrti sužující každého jednotlivce, se může stát bránou k harmonii všech protisil, kterými je člověk. Zoufalství je nezbytným prožitkem, kterým si člověk musí projít, má-li poznat sám sebe

²²² N. Pelcová píše: „*Úzkost tak nepřichází najednou, ale je plodem vnitřního sebepoznání...*“ Úzkost se jasně ohlašuje až tehdy, je-li být vzdáleně tušeno věčné a svoboda. Zoufalství popisované v *Nemoci k smrti* je vlastně úzkostí. Pelcová, N. Vzorce lidství. Praha 2001, s. 71.

²²³ Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005, s. 84.

²²⁴ S pojmem úzkosti pracuje i J. P. Sartre. Úzkost pro něho plyne z „*naprosté a hluboké zodpovědnosti*“ za sebe sama i za lidstvo. Stává se tak doprovodným jevem svobody, ačkoliv před touto úzkostí člověk mnohdy utíká do neupřímnosti. J. P. Sartre pak přímo odkazuje na Abrahámovu úzkost v pojetí S. Kierkegaarda a otázku soužící Abrahama „*Je to opravdu Bůh, kdo po mě tuto oběť chce?*“ formuluje takto: „*Kdo dokáže, že jsem opravdu určen k tomu, abych lidstvu vnutil svoje pojetí člověka a svou volbu?*“ Úzkost pak v tomto případě nevychází z možnosti věčného v nitru člověka, ale z povahy samotného bytí pro sebe. Na Kierkegaardovo pojetí úzkosti navazuje i M. Heidegger v díle *Bytí a čas*, kde mu věnuje celou pasáž. Úzkost jasně odlišuje od strachu, který se vždy týká něčeho nitrosvětského, avšak „*to, z čeho je nám úzko je bytí ve světě jako takové.*“ Hlavním úkolem úzkosti je pak to, že „*zjevuje volnost pro svobodu zvolit a uchopit sebe sama.*“ A tak se kryje cíl úzkosti s její příčinou. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha 1996.

²²⁵ Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 182.

²²⁶ Tamtéž.

²²⁷ Hřích S. Kierkegaard v *Nemoci k smrti* definuje jako provinění vůči Bohu, kdy jedincovo já prodlévá v konečnosti, tedy žije v nepravdě. Platí zde přímá úměrnost mezi věděním o Bohu a sebenalezením: „*Čím více představy o Bohu, tím více já; čím více já, tím více představy o Bohu.*“ Vina přirozeného člověka spočívá v tom, že není sám sebou a nevztahuje se v pravdě k Bohu. Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 180.

²²⁸ Tamtéž, s. 137.

²²⁹ K. Jaspers v návaznosti na S. Kierkegaarda říká: „*Nejvyšší svoboda se ve svobodě od světa chápe zároveň jako nejhlubší svázanost s transcendencí.*“ Svoboda je darem a jako taková je vázána na Boha, bez Boha není svobody. Jaspers, K. Úvod do filosofie. Praha 1996, s. 32.

a spočinout tak ve věčném. Jedině skrze hluboké vědomí vlastní viny a z ní plynoucí lítosti²³⁰ a zoufání se existence může vyvíjet.

Nejvyšší podobou existence je pro S. Kierkegaarda religiózní existence. Z hlediska naplnování své svobody je pak určující religiozita B.²³¹ Jedinec v této existenci dospěl k sobě samému, dospěl k syntéze konečnosti s nekonečností, časnosti s věčností a nutnosti s možností. Odevzdal se absurdnu a paradoxu víry, je tak plně odevzdán vůli Boží. Zbavil se své úzkosti, neboť je zcela svoboděn. Je překonáno „zapomenutí“²³² existence,²³³ která si nyní sama sebe uvědomuje v celé své hloubce. Přechod do této existence však není záležitostí kontinuální změny. Existence neroste plynule, nýbrž skokem, jakýmsi přetržením kontinuity. Avšak tento skok, toto vržení se vstříc neznámému, není záležitostí náhlou a impulzivní. Předchází mu dlouhá a strastiplná příprava spočívající v nejhlubší úzkosti, pocitu viny z vědomí své hříšnosti a z ní vyplývající lítosti. Jen taková změna je vskutku niternou změnou. I Abrahám musel trpět, v bázni a chvění setrvat několik dní, než nadešel čas, kdy měl rozhodnout o svém dalším osudu.

²³⁰ Lítost je S. Kierkegaardovi „věrným a upřímným přítelem.“ Tato niterná síla spočívá v „tichém souzením každého dne.“ Nepřichází náhle jako myšlenka, je niterná a má svůj čas přípravy. Není okamžikem, ale trváním a jako taková má svůj původ ve věčném. Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 21–27.

²³¹ Rozdíl mezi religiozitou A a B spočívá v tom, že religiozité A chybí „skutečná paradoxní proměna existence skrze vztah k dějinnému faktu inkarnace Krista.“ O Kristu S. Kierkegaard píše jako o Bohočlověku. Víra v Krista v tento největší paradox, kdy člověk a Bůh jsou jedním, ačkoliv platí, že člověk a Bůh jsou kvalitativně zcela odlišní. V *Nemoci k smrti* myslitel píše: „Skutečnost, že Kristus je, že existuje a existoval, je rozhodující pro celý život.“ Kdo v pravdě a zcela odevzdaně věří, je zcela oproštěn od imanentního a bezmezně se odevzdává paradoxu dějinné události Bohočlověka. Tím se liší religiozita B od religiozity A, která tohoto stupně paradoxní víry nedosahuje. Věřící v religiozité A slovy J. Olšovského „je ideální člověk se svou niternou, absolutně imanentní věčností.“ Právě k religiozité B nelze dospět myšlením, ale pouze vášnivým pohybem víry. Opět je zde patrný Olšovského pokus o systematizaci. Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha 1993, s. 225. a Olšovský, J. *Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha 2005, s. 141.

²³² Můžeme hovořit o zapomenutí, jelikož autentická existence v člověku vždy prodlévá jako možnost, jen je třeba si ji připomenout obratem k sobě samému. V tomto pohybu lze spatřit analogii s Platónovým pojetím duše, která si rozpomíná na svět idejí. I J. Olšovský spojuje tento pohyb s Platónem, když píše: „Lidská konečnost si tehdy může platónsky plně uvědomit svou účast na nekonečnosti a věčnosti.“ Olšovský, J. Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku. In: *Filosofický časopis*. Praha 2005, ročník 53, číslo 3, s. 375.

²³³ Pelcová, N. *Vzorci lidství*. Praha 2001, s. 71.

K tomu, aby se existence mohla takto skokově²³⁴ vyvíjet, potřebuje svobodu. J. Olšovský píše: „*Dění, pohyb, proměna, skok jsou možné skrze svobodu.*“²³⁵ Svoboda ukrytá v nitru člověka jako nevyhnutelná možnost se ohlašuje ve zlomových okamžicích bytostného rozhodování,²³⁶ nejvíce však v rozhodnutí mezi etickou a náboženskou existencí. Toto rozhodnutí je pak totožné se skokem víry k absurdnu, neboť to v pravdě člověka osvobozuje. Tak „*na sebe člověk vezme všechno zoufalství a těžkosti vlastní, absolutní volby a otevírá se dimenzi dobra a tajemství bytí,*“²³⁷ shrnuje J. Olšovský. Svobodná volba je tak vždy úzkostná a osamělá. Ona opravdová a niterná svoboda je jedinci božskou odměnou za to, že se vydal na správnou cestu, že přijal svůj úděl a své povolání od Boha. A tak je hříšník zbaven viny, zoufalec vysvobozen ze svého zoufání, ztracená duše nalézá sama sebe a „*průzračně spočívá v Bohu.*“²³⁸ Chce jen jedno a tím je dobro, čímž se osvobozuje od všech cílů, jeho jediný cíl spočívá ve věčném. Potom co se já absolutně odevzdá věčnému, je si zase navraceno, avšak je jiné než dříve, udála se v něm kvalitativní změna. Z nekonečnosti je si vrácen do sfér konečnosti, ale tentokrát se ve své svobodě „*v podmínkách časnosti učí žít v duchu svobody a pravdy.*“²³⁹ A teprve takto svobodný jedinec existuje autenticky.

S věčným úkolem člověka a jeho naplňováním pak u S. Kierkegaarda souvisí i odpovědnost. Odpovědný je absolutně každý bez výjimek, a to ať už si je svého životního údělu vědom nebo ne. S. Kierkegaard v *Čistotě srdce* píše: „*Existuje nevědomost o sobě samém, která je tragická pro učeného i prostého, neboť oba mají*

²³⁴ Pojem skoku přejímá i K. Jaspers, když říká, že je potřeba učinit „*skok k sobě samému, tj. tam, kde je člověk autenticky osvobozen od světa.*“ I M. Heidegger hovoří o skoku, ale spíše ve smyslu skoku myšlení než skoku víry. J. Olšovský říká: „*Heideggerovi jde především o skok do upomínajícího/rozjímajícího nového myšlení, jež vychází z překonané metafyziky, kdy se zjevuje bytí jako propast.*“ Jde zde spíše o obrat k otázce bytí samotného o skok od jsoucího k promýšlení celku bytí. Olšovský, J. Heidegger a Kierkegaard. Praha 2013, s. 117.

²³⁵ Olšovský, J. Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku. In: Filosofický časopis. Praha 2005, ročník 53, číslo 3, s. 366.

²³⁶ Zde je potřeba poznamenat, že S. Kierkegaard rozlišuje dva typy rozhodování. První se týká volby v rámci běžných každodenních záležitostí, které jsou spíše záležitostmi svobody relativní. S. Kierkegaard o nich píše: „*Rozhodnutí jsou kolísavá, nestálá. Tvarují se, mění podle okolností.*“ Druhým typem rozhodnutí je svobodné rozhodnutí v okamžicích, kdy má jedinec volit mezi přechodem do vyšší podoby existence a setrváním v současném stavu. Odtud pak plyne ona úzkostnost svobodné volby, jelikož na prahu rozhodnutí se hrozivě ve vsí své nejistotě ohlašuje svoboda. Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 68.

²³⁷ Olšovský, J. Niternost a existence – Úvod do Kierkegaardova myšlení. Praha 2005, s. 54.

²³⁸ Kierkegaard, S. Nemoc k smrti. Praha 1993, s. 182.

²³⁹ Olšovský, J. Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku. In: Filosofický časopis. Praha 2005, ročník 53, číslo 3, s. 369.

*tutéž odpovědnost.*²⁴⁰ Člověk hřeší vůči Bohu a je vinen hlavně před Bohem, odpovídá za svůj život právě jemu. „*Každý člověk je existencí pro Boha,*“²⁴¹ je to jeho bytostným posláním a za jeho plnění se musí zodpovídat. Tuto ryze osobní odpovědnost člověka tváří v tvář Bohu je však nutno odlišit od etické odpovědnosti. Z etického hlediska člověk odpovídá obecnému. Etik ještě v plnosti prožitku nezakouší svou odpovědnost před Bohem. Není tomu tak, že by etická odpovědnost s odpovědností Bohu byla v rozporu, spíše by se dala označit za její předstupeň. Odpovědnost vůči Bohu je vždy kladena nad etickou odpovědnost. Věčná odpovědnost, ať už se to tak na první pohled nemusí zdát, plyne ze svobody. Právě proto, že má jednotlivec možnost se vždy zhostit svého úkolu v pravdě a směřovat tak k sobě samému a k věčnosti, nese za svá rozhodnutí odpovědnost. Je odpovědný za to, že žije v hříchu, za to, že je vinen, za to, že nevěří a paradoxně i za to, že vlastně není svobodný. Ačkoliv niterně nesvobodný, je vždy dost svobodný na to, aby se sám mohl za svobodného zvolit, z čehož vyplývá jeho plná odpovědnost.²⁴²

²⁴⁰ Kierkegaard, S. Čistota srdce aneb chtít jen jedno. Praha 1989, s. 68.

²⁴¹ Kierkegaard, S. Nemoc k smrti, Praha 1993, s. 185.

²⁴² Dojde-li k srovnání pojetí odpovědnosti u S. Kierkegaarda, J. P. Sartra a M. Heideggera, dá se říci, že na jedné straně stojí S. Kierkegaard a M. Heidegger se svým pojetím odpovědnosti k nekonečnému, k bytí samotnému a na druhé J. P. Sartre s odpovědností, která se neodpovídá ničemu vyššímu, než je existence sama.

10 Srovnání pojetí svobody u J. P. Sartra a S. Kierkegaarda

V přístupech J. P. Sartra a S. Kierkegaarda ke svobodě lze na jedné straně spatřit několik podobností, ale na druhé zase mnoho rozkolů. Tyto rozkoly plynou hlavně z odlišností v jejich pojetí ontologie a z celkového rozdílu v myšlenkovém naladění myslitelů. Jako zástupci existenciální filosofie vychází z konkrétního, jedinečného života jedince a sdílejí spolu jistá témata jako například téma existence, svobody, úzkosti, absurdity a odpovědnosti, avšak jejich přístup k nim se velmi liší. J. P. Sartre je tvůrcem obsáhlého, propracovaného filosofického systému, kdežto S. Kierkegaard jako odpůrce systémů pravdu nechává tušit ze svých mnohdy spíše beletristických než filosofických děl. Svým filosofováním zůstává J. P. Sartre v oblasti myšlení, nehledá přesah jiný než přesah jedince sama do budoucna, kdežto S. Kierkegaard vychází z pojetí víry jako vášně, jejímž prostřednictvím je jedinec schopen transcendovat sama sebe a spočinout v Bohu. Z hlediska myšlení S. Kierkegaarda by se dalo říci, že oblastí zájmu J. P. Sartra je oblast konečnosti, zatímco S. Kierkegaard se vztahuje k nekonečnému. A právě tento rozdíl mezi autory plyne z jejich odlišného přístupu k bytí. J. P. Sartre rozlišuje bytí pro sebe neboli existenci od bytí v sobě, kdežto S. Kierkegaard vše podřizuje bytí samotnému, které nazývá Bohem. J. P. Sartrovi by tedy mohl vyčíst stejně jako M. Heidegger opomenutí té nejbytostnější otázky ze všech, tedy otázky po tajemství bytí. Z rozdílu mezi velmi technickým a systematickým myšlením J. P. Sartra a niterným, vášnivým promýšlením existence S. Kierkegaarda pak vyplývá i jejich odlišnost v přístupu ke svobodě samotné.

Oba myslitelé rozlišují dvojí stav existence. J. P. Sartre hovoří o autentické a neautentické existenci, přičemž jejich rozdíl tkví v uvědomění si a přijetí vlastní svobody a odpovědnosti. I S. Kierkegaard pojednává o existenci v pravdě a existenci v nepravdě,²⁴³ avšak rozdíl mezi nimi tkví spíše v celistvosti bytí sám sebou jedinečného já a ve vztahu k božskému paradoxu. Sartrova autentická existence je autentická právě proto, že si uvědomuje svou svobodu a odpovědnost, zatímco u S. Kierkegaarda se až v pravdivé existenci stává jedinec opravdu svobodným, neboť jeho niterná svoboda mu doposud byla jen možností. Ukazuje se tak základní

²⁴³ U S. Kierkegaarda se navíc setkáváme s rozlišením různých podob existence, kde je hlavním faktorem existenciální změny vůle, víra a svoboda. J. P. Sartre s touto myšlenkou nepracuje a k této problematice přistupuje spíše černobíle. U S. Kierkegaarda se člověk učí umění existence, kdežto pro J. P. Sartra jedinec prostě existuje.

rozdíl mezi Sartrovou nevyhnutelnou svobodou a Kierkegaardovým pojetím svobody jako možnosti a v posledku neobyčejného stavu existence, která je plně sama sebou. Sartrova existence je ke svobodě odsouzena a není jasné kým nebo čím, je to holý fakt, kdežto S. Kierkegaardovi je svoboda darem věčnosti. S. Kierkegaard navíc píše o nesvobodě v nepravdě, kdy je svoboda jen možností, avšak není uskutečňována. Pro J. P. Sartra nic jako nesvoboda neexistuje, neboť svoboda je absolutní.

Svoboda ve filosofii J. P. Sartra spočívá především v nepodmíněnosti volby svého vlastního projektu tedy v procesu sebe tvorby. I S. Kierkegaard pracuje s myšlenkou stávání se sebou samým, ale to spočívá spíše v sebe nalezení já ve vlastním nitru a ve svém vztahu k věčnosti. V tomto případě se jedinec netvoří, spíše si sám na sebe vzpomíná. Sartrova nepodmíněnost volby spíše odpovídá Kierkegaardovu konceptu relativní svobody, jelikož se týká běžného rozhodování v rámci každodennosti. U S. Kierkegarda se svoboda ohlašuje až v okamžicích bytostného rozhodování ve volbě mezi stagnací a vývojem existence. Niterné svobody však jednatelce dosahuje až skokově ve víře v absurdno a paradox, je tak osvobozen od úzkosti, hříchu, pout světských cílů a odevzdává se věčnosti. A teprve tehdy se jeho existence stává svobodnou. Taková svoboda je neomezená, neboť pochází od věčnosti. I J. P. Sartre se snaží ukázat, že jeho existenciální svoboda je neomezená, avšak zcela přitom zůstává v oblasti profánního. Sartrova svoboda se je absolutní v rámci omezení plynoucích z povahy světa a lidského údělu, zatímco svoboda u S. Kierkegarda je osvobozena od všech možných omezení, neboť se vztahuje k nekonečnosti.

S. Kierkegaard svobodu mimo jiné vnímá jako osvobození od úzkosti, která je vlastní každému člověku. Úzkost je pro něho spojena se životem v nesvobodě a plyne právě z povahy této nesvobody. Je zoufalstvím spojeným s možností svobodné volby a možností naplnění vlastního určení, ke kterým lze dospět pouze skokem vášnivé víry do absolutní nejistoty, do nekonečna. Ve svobodě se však úzkost rozplývá, nejistota mizí, možnost se stává skutečností. I J. P. Sartre spojuje pojem úzkosti se svobodou. Pro tohoto myslitele však ona úzkost plyne z osamělé volby sebe sama bez jakéhokoliv záchytného bodu a z faktu absolutní odpovědnosti za sebe, za lidstvo a svět. Odpovědný je i Kierkegaardův jedinec. Jeho odpovědnost je však ryze osobní, neboť odpovídá sám za sebe a za plnění svého bytostného údělu, kterého se mu dostalo od Boha, jemuž se odpovídá. Hovoří tak o odpovědnosti tváří v tvář

Bohu. Naopak J. P. Sartre s myšlenkou absolutního soudce nepracuje. Jeho svobodná existence odpovídá především sama sobě a pak také lidstvu.

Se svobodou u obou myslitelů souvisí i pojem absurdna. Absurdita u J. P. Sartra vyplývá z povahy existence samé. Absurdní je sama odsouzenost člověka k existenci ve svobodě, neboť postrádá jakýkoliv hlubší smysl. Nelze najít účel nebo důvod lidské existence, člověk prostě existuje, přičemž je veškeré jeho úsilí nakonec nicováno smrtí. S. Kierkegaard absurdno spojuje s vírou a věčností. Absurdno je Bůh a chce-li se člověk stát svobodným, musí se mu odevzdat. Absurdní je sama víra, která se odhodlala věřit v nevysvětlitelné. Přijetí absurdna je tak pro S. Kierkegaarda jednou z podmínek pro stávání se svobodnou existencí, kdežto J. P. Sartrovi je spíše nevyhnutelným rysem svobodné existence.

Tak jsou zde nastíněny dva odlišné přístupy ke svobodě v existenciální filosofii. Společným východiskem je jim individuální lidská existence, avšak jejich postoje k ní se v mnohém liší. Svoboda může být tíživým úkolem zakořeněným v povaze existence samotné, ale i blaženým osvobozením dosahovaným vášnivým pohybem víry. V každém případě je však existenci údělem. J. P. Sartre a S. Kierkegaard sice pracují se stejnými nebo podobnými pojmy, ale vztahy a poměry mezi těmito pojmy se liší.

11 Závěr

Ústředním tématem této práce bylo pojetí svobody u J. P. Sartra a S. Kierkegaard. Ukázalo se, že svoboda u obou myslitelů nabývá různých podob v závislosti na odlišnostech v jejich myšlení. Pro J. P. Sartra je existence ke svobodě odsouzena. Svoboda člověku umožňuje realizovat se tak, jak si sám zvolí. Svobodně volit pro myslitele znamená volit nepodmíněně, nelze se vymlouvat na okolnosti, determinismus nebo nutnost. Svoboda člověka je absolutní,²⁴⁴ což však neznamená, že by mohl činit cokoliv. Ontologická svoboda musí být odlišena od svobody činu, která samozřejmě podléhá omezením, neboť existence není všemocná. Svoboda tedy člověku dává moc nad sebou samým, možnost absolutně nepodmíněně volit sám sebe. A svým způsobem i lidstvo jako takové, protože lidská přirozenost neexistuje a lidství je utvářeno skrze jednotlivce prostřednictvím jeho individuálních voleb. Svoboda je však spojena s pocity úzkosti, absurdity a marnosti, neboť je člověku i přetěžkým břemenem. Svobodná volba je v podstatě zoufalá, jelikož na rozhodování je člověk úplně sám a nemá se čeho chytit. Neexistují žádné univerzální hodnoty, žádný Bůh, který by mohl člověka ve volení nasměrovat. Svobodná volba je úzkostná, protože je zatížena odpovědností nejen za sebe sama, ale i za celý svět. Svoboda není nějakou vlastností, kterou by jeden měl a jiný ne. Je zakořeněna v povaze existence jako bytí pro sebe, které se skrze svobodnou volbu naplňuje. Svobodný je každý bez výjimky, avšak jen ten, který si tento fakt připustí a přijme svou odpovědnost, existuje autenticky.

Ukázalo se, že bytí se J. P. Sartre S. Kierkegaardem inspiroval, v mnohém se od něho vzdálil. S. Kierkegaard promýšlí svobodu jako výsostný stav existence, která spočívá plně sama v sobě a s důvěrou se odevzdává věčnosti. Být svobodný pro S. Kierkegaard znamená být osvobozen od světských cílů, od hříchu a od úzkosti spojené s existencí v nesvobodě. Svobodná existence naplňuje svůj bytostný úděl a odměnou od věčnosti je jí právě svoboda. Svoboda je existenci vždy možností, ale až pohybem víry dochází k jejímu naplnění. Svoboda je blaženým stavem existence, kterého lze dosáhnout jen poznáním sebe sama, niterným pohybem

²⁴⁴ Absolutní je však pouze v rámci Sartrem stanovených mezí, které ji však nečiní méně svobodnou, protože na ně nikdy nenaráží. V jejich rámci je absolutně svobodná. U S. Kierkegaard jsou tyto meze ve svobodě překročeny.

víry, kterým se individuum odevzdává Bohu. Svoboda se nejvíce ohlašuje v okamžicích bytostného rozhodování o podobě vlastní existence.

Nakonec vyplynulo, že pojetí svobody se u obou myslitelů spíše liší a podobností je mezi nimi velmi málo. J. P. Sartre uvažuje svobodu v podmínkách konečnosti, kdežto S. Kierkegaard je překračuje a vztahuje svobodu k nekonečnu. J. P. Sartrovi je svoboda nevyhnutelným údělem, který s sebou kromě nepodmíněnosti ve volení sebe sama přináší i obrovské břemeno odpovědnosti a absurdity lidské existence. S. Kierkegaardovi je svoboda naopak privilegiem, kterého se lze dopracovat niternou cestou vášnivé víry. Svoboda pak člověka povznáší nad hoře života v každodennosti a skrze nekonečno ho opět vrací do konečnosti, ve které dokáže existovat zcela svobodně ve své oddanosti věčnosti. Svoboda tedy není nevyhnutelným údělem jako u J. P. Sartra, ohlašuje se nevyhnutelnou možností volit svobodu a naplňuje se až na vrcholu existence v pravdě.

První kapitola ukázala protichůdnost postojů vůči otázce existencialismu. Zaměřila se také na původ jeho názvu v latinském pojmu *existere*. J. P. Sartre byl zařazen mezi ateistické existenciální myslitele, zatímco S. Kierkegaard byl spíše řazen do křesťanské větve existenciálního myšlení. J. P. Sartre byl také vykreslen jako popularizátor existencialismu ve 20. století a naopak S. Kierkegaard byl označen za „otce“ existencialismu.

Druhá kapitola se podrobně zaměřila na problematiku ateismu a ontologie v myšlení J. P. Sartra. Ukázalo se, že ateismus má přímý vliv na pojetí svobody jako absurdní, úzkostné a osamělé volby sebe sama. Dále byl promyšlen vztah svobody a rozdělení bytí na bytí pro sebe a bytí v sobě. Přičemž bylo ukázáno, že svoboda je zakořeněna v samotné povaze bytí pro sebe, jež charakterizuje určité chybění bytí, které chce být naplněno skrze svobodu.

Ve třetí kapitole bylo ukázáno, že význam svobody pro J. P. Sartra leží především v projektu a volbě. Projekt byl promyšlen jako výraz svobodné volby vlastních cílů. Vyplynulo, že význam svobody spočívá především v nepodmíněnosti volby.

Čtvrtá kapitola se věnovala rozboru myšlenky absolutní svobody u J. P. Sartra a poukázala na vztah svobody, danosti a světa vůbec. Z úvah vyplynulo, že Sartrova

svoboda je sice absolutní, ale pouze v rámci daností, které nepodléhají svobodné volbě.

V páté kapitole byla rozebrána odpovědnost svobodné existence. Vyšlo najevo, že stejně jako svoboda sama je i odpovědnost s ní spojená zcela absolutní. Tíha odpovědnosti se pak projevuje jako břemeno svobody.

V šesté, sedmé a osmé kapitole byla skrze porovnání vybraných Kierkegaardových děl vystižena základní myšlenka svobodné existence jako existence náboženské, která je osvobozena ve své svázanosti s Bohem. Dále byl nastíněn kritický postoj S. Kierkegaarda k ve své době převládajícímu německému idealismu, který odhlíží od jedince, a tak se vzdaluje od pravdy.

V závěrečné kapitole se podařilo velmi stručně porovnat myšlení J. P. Sartra a S. Kierkegaarda. Bylo nalezeno několik shodných východisek, ale vyšlo najevo, že myslitelé se v mnohém spíše odlišují. Dále bylo poukázáno na zásadní rozdíly v pojetí svobody u těchto myslitelů.

V předkládané práci vyšlo najevo, že svoboda v existencialismu nabývá mnoha podob. Rozkol v promýšlení svobody u J. P. Sartra a S. Kierkegaarda plyne především z rozdílného přístupu těchto myslitelů k bytí. Svoboda je tak na jedné straně pojímána jako nevyhnutelný tíživý úkol a na straně druhé jako blažené osvobození dosahované vášnivým pohybem víry.

12 Seznam použitých informačních zdrojů

Literatura

- ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 3. vyd. Praha : Academia, 2001. 292 s. ISBN 80-200-0917-5
- ARENDTOVÁ, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. 2. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2009. 431 s. ISBN 978-80-7298-413-8
- BEAUVOIROVÁ, Simone. *Druhé pohlaví*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1966. 412 s. ISBN 11-047-67
- ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1992. 152 s. ISBN 80-204-0337-X
- DETMER, David. *Freedom As A Value. A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. Chicago : Open Court, 1988. 276 s. ISBN 978-0812690835
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Bratři Karamazovi*. Praha : Academia, 2004. 850 s. ISBN 80-200-1226-5.
- FLYNN, Thomas R. *Existentialism: A Very Short Introduction*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2006. 160 s. ISBN 978-0192804280
- GARDNER, Sebastian. *Sartre's Being and Nothingness. A reader's guide*. New York : Continuum, 2009. 275 s. ISBN 9780826474681
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7
- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. 1. vyd. Praha : Ježek, 2000. 55 s.
- CHURCHILL, Steven, REYNOLDS, Jack. *Jean-Paul Sartre. Key Concepts*. New York : Routledge, 2014. 256 s. ISBN 978-1844656356
ISBN:80-85996-32-4
- JASPERS, Karl. *Kierkegaard*. In: *Reflexe*. Časopis pro filosofii a teologii. Praha : OIKOYMENH, ročník 1990, č. 2. ISSN 0862-6901
- JASPERS, Karl. *Otázka viny (Příspěvek k německé otázce)*. 2. vyd. Praha : Mladá fronta, 1991. 96 s. ISBN 80-204-0244-6
- JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4
- KARFÍK, Filip. *Dvojí pojem svobody u M. Heideggera*. In: *Reflexe*. Časopis pro filosofii a teologii. Praha : OIKOYMENH, ročník 1993, č. 9. ISSN 0862-6901

- KIERKEGAARD, Søren, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1993. 250 s. ISBN 80-205-0360-9
- KIERKEGAARD, Søren. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1989. 200 s. ISBN 80-7017-036-0
- KIERKEGAARD, Søren. *Svědčův deník*. 2. vyd. Praha : Mladá fronta, 1970. 190 s. ISBN 80-204-0452-X
- KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1978. 278 s.
- LISENBARD, Gail. *Starting with Sartre*. 1. vyd. London : Continuum, 2010. 136 s. ISBN 978-1847065285
- MIŠKOVSKÁ, Vlasta Tatjana. *Existencialismus není humanismus*. Praha : Kostnická jednota, 1. vyd. 1948. 60 s.
- NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.- P. Sartra*. 1. vyd. Praha : Filosofia, 1998. 160 s. ISBN 80-7007-108-7
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Heidegger a Kierkegaard. Na cestě k myšlení*. Praha : Akropolis, 2013. 195 s. ISBN 978-80-7470-044-6
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Heideggerovo a Kierkegaardovo pojetí svobody a odpovědnosti*. In: *Envigogika*. Praha : Centrum pro otázky životního prostředí UK, 2011, ročník 6, číslo 2. ISSN 1802-3061
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku*. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav Akademie věd, 2005, ročník 53, číslo 3. ISSN 0015-1831
- PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Praha : ISV, 2001. 163 s. ISBN 80-85866-64-1
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. 11 improvizovaných přednášek. Praha : Herrmann & synové, 1997. 178 s. ISBN 80-238-1741-8
- SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2006. 720 s. ISBN 80-7298-097-1
- SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2004. 110 s. ISBN 80-7021-661-1
- SARTRE, Jean Paul. *Karteziánská svoboda*. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav Akademie věd, 2001, ročník 49, číslo 4. ISSN 0015-1831
- SARTRE, Jean Paul. *Marxismus a existencialismus*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1966. 171 s.

SARTRE, Jean Paul. *Nevolnost*. 1. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1967. 229 s.

SCHÜSSLER, Ingeborg. *Pobyt a bytí u Martina Heideggera*. K otázce struktur pobytu po „obratu“. In: *Reflexe*. Časopis pro filosofii a teologii. Praha : OIKOYMENH, 1996, č. 15. ISSN 0862-6901

WALZER, Michael. *Simone de Beauvoirová a přizpůsobená žena*. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav Akademie věd, 2002, ročník 50, číslo 6. ISSN 0015-1831

Slovníky

BLECHA, Ivan a kolektiv. *Filosofický slovník*. Olomouc : Olomouc, 2002, 464 s. ISBN 8071820644

DUROZOI, Gérard a André ROUSSEL. *Filosofický slovník*. 1. vyd. Praha : EVVA, 1994. 352 s. ISBN 80-85764-07-5

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. 2. vyd. Praha : Academia, 2005. 264 s. ISBN 80-200-1266-4

PETRÁČKOVÁ, Věra, KRAUS, Jiří a kol. *Akademický slovník cizích slov : [A-Ž]*. Praha : Academia, 1997. 834 s. ISBN 80-200-0607-9

Internetové zdroje

CASANOVA, Petr. *First Class*. Praha : First Class Publishing a.s., 2011 –. Dostupné z: <www.firstclass.cz>

FEUERBACH, Ludwig. *Podstata křesťanství* [online]. [cit. 16. června 2016].

Dostupné z: <http://holbachia.sweb.cz/texty/klasik/Feu_pred.htm>

GLENN, Martina. *Expresionismus* [online]. [cit. 31. listopadu 2016]. Dostupné z:

<http://www.artmuseum.cz/smer_list.php?smer_id=63>

ISSN 1211-0442 Dostupné z: <<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/exist.htm>>

PELCOVÁ, Naděžda. *O krizi pojmu humanismus*. Paideia : philosophical e-journal of Charles University [online]. 2004, r. 1, č. 1. [cit. 14. června 2016]. ISSN 1214-8725. Dostupné z:

<<http://paideia.pedf.cuni.cz/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=1&jcid=5>>

VÁŇA, V. *O lidském údělu z pohledu existencialismu*. In: *E-LOGOS*. Electronic journal for philosophy. Praha : Filozofická fakulta VŠE, 1994, ročník 1.

Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta

M. Rettigové 4, 116 39 Praha 1

Evidenční list žadatelů o nahlédnutí do listinné podoby práce

Jsem si vědom/a, že závěrečná práce je autorským dílem a že informace získané nahlédnutím do zveřejněné závěrečné práce nemohou být použity k výdělečným účelům, ani nemohou být vydávány za studijní, vědeckou nebo jinou tvůrčí činnost jiné osoby než autora.

Byl/a jsem seznámen/a se skutečností, že si mohu pořizovat výpisy, opisy nebo rozmnoženiny závěrečné práce, jsem však povinen/povinna s nimi nakládat jako s autorským dílem a zachovávat pravidla uvedená v předchozím odstavci tohoto prohlášení.

Poř. č.	Datum	Jméno a příjmení	Adresa trvalého bydliště	Podpis
1.				
2.				
3.				
4.				
5.				
6.				
7.				
8.				
9.				
10.				

**Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta
M. Rettigové 4, 116 39 Praha 1**

**Prohlášení žadatele o nahlédnutí do listinné podoby práce před její
obhajobou**

Závěrečná práce:

Druh závěrečné práce: Diplomová práce

Název závěrečné práce: Problém svobody v existenciální filosofii

Autor práce: Bc. Simona Grospičová

Jsem si vědom/a, že závěrečná práce je autorským dílem a že informace získané nahlédnutím do zveřejněné závěrečné práce nemohou být použity k výdělečným účelům, ani nemohou být vydávány za studijní, vědeckou nebo jinou tvůrčí činnost jiné osoby než autora.

Byla jsem seznámena se skutečností, že si mohu pořizovat výpisy, opisy nebo rozmnoženiny závěrečné práce, jsem však povinna s nimi nakládat jako s autorským dílem a zachovávat pravidla uvedená v předchozím odstavci tohoto prohlášení.

Jsem si vědoma, že pořizovat výpisy, opisy nebo rozmnoženiny dané práce lze pouze na své náklady.

V Praze dne

Jméno a příjmení žadatele	
Adresa trvalého bydliště	

.....

podpis