

Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta
M. D. Rettigové 4, Praha 1

Katedra občanské výchovy a filosofie

Diplomová práce

Od absurdity lidské existence ke spolubytí

Vedoucí práce: *PhDr. Miloslava Blažková, CSc.*
Autor práce: *Tomáš Hazlbauer*

2010

Prohlášení o samostatném zpracování diplomové práce

Předkládám tímto k posouzení a k obhajobě svou diplomovou práci, kterou jsem zpracoval na závěr studia na Pedagogické fakultě Karlovy univerzity v Praze.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma *Od absurdity lidské existence ke spolubytí* vypracoval samostatně, s použitím odborné literatury a pramenů uvedených v bibliografii, jež je součástí této práce.

V Praze dne 12. 4. 2010

Tomáš Hazlbauer

Poděkování

Rád bych poděkoval v první řadě vedoucí diplomové práce PhDr. Miloslavě Blažkové za ochotné konzultace a podnětné kritické poznámky. Stejně tak děkuji za přátelský přístup a současně odborné vedení.

Velice bych chtěl poděkovat svým rodičům a prarodičům za celoživotní podporu a trpělivost, díky čemuž jsem vůbec mohl studovat na vysoké škole. Nesmírně rád bych také poděkoval své přítelkyni Anežce Pavlové, která je mi v mém celkovém úsilí velkou motivací a současně oporou. Své díky chci také vyjádřit svému bratrovi Janovi, který mi průběžně pomáhal při mém studijním úsilí.

Dále bych rád poděkoval svým nejbližším přátelům Jendovi Šimkovi, Petru Železnému a Jakubovi Ducháčovi za příjemné společně strávené chvíle, při kterých se během inspirativních rozhovorů a diskusí ve mě začalo rodit téma a směřování této diplomové práce.

Obsah:

ÚVOD	5
1. DOBOVÝ KONTEXT	9
2. POJETÍ LIDSKÉ EXISTENCE	13
2.1 BYTÍ EXISTENCE	15
2.2 ODCIZENÁ EXISTENCE	23
2.3 VÝCHODISKA ANALÝZ LIDSKÉ EXISTENCE	29
3. ABSURDITA V KONTEXTU EXISTENCE	31
3.1 STŘET S ABSURDITOU	33
3.2 MÁ LIDSKÁ EXISTENCE SMYSL?	42
4. „NESPOLUBYTÍ“	45
4.1 NESPOLUBYTÍ „S DRUHÝMI“ A „S OHLEDEM NA CELEK BYTÍ“	47
4.2 K ČEMU MŮŽE VÉST NESPOLUBYTÍ?	58
5. FENOMÉN SPOLUBYTÍ	61
5.1 LIDSKÁ EXISTENCE VE SPOLUBYTÍ	62
6. ZÁVĚR	70
RESUMÉ	74
POUŽITÁ LITERATURA:	76

Úvod

Jednadvacáté století s sebou přináší specifické rysy, které životu dodávají nádech flexibility, rychlosti, fragmentárnosti a neomezeného počtu možností. Díky rozvoji moderních technologií jsou informace, ale i různé druhy zábavy takřka vždy po ruce. Tento diskurz se stejně rychle a pružně přenesl i do běžného každodenního života. Dnešní člověk navíc musí zvládat spoustu rolí (občan, rodič, partner, muž / žena, přítel, zaměstnanec, student, uživatel, atd.), které na něj kladou nároky v množství ovládaných dovedností společenských, občanských či profesních, ale i všeobecně lidských. Často se nám stává, že se v této dynamické a eventualitní situaci ztrácíme a někdy i topíme, a tak pomaličku, aniž si to plně uvědomujeme, začínáme ještě více přicházet o svou osobní identitu. Snaha uměle si ji nahradit něčím, co si do ní přineseme z venku a pomůže nám ji tak zpředmětnit, je naivní. Tento celospolečenský trend plíživě postihuje takřka každého, a tak opět začínají zesilovat hodnoty jako tradice, domov, rodina, kořeny či snaha o porozumění celku, jehož jsme součástí.

Důsledkem roztříštěnosti identity bývá obtíž provádět závažná rozhodnutí, která zrcadlí schopnost individuálního jednání, které je rozhodné a současně křehké, v souladu se sebou samým i celkem bytí. Pokud nevím nebo pokud se alespoň nesnažím přicházet na to, kdo jsem a kam směřuji, nemohu najít sílu k odpovědným činům a to obzvláště v situacích, které vyžadují přítomnost a váhu celé osobnosti. Denně se ocitáme v nesčetném množství situací, do kterých jsme vrženi a v nichž jsme nuceni si zvolit, jakou z nabízejících se cest se vydáme. Neexistují dva identické životy ani totožné situace, tudíž i jednotlivé dispozice té které z nich jsou vždy autentické a jedinečné – právě proto je tak zásadní, abychom se rozhodovali vždy s porozuměním situaci a světu a současně dostatečně odpovědně k sobě samým i k druhým lidem.

Jedním ze zásadních dilemat současného euroamerického člověka je, jestli se rozhodne svůj život zasvětit tomu „mít se dobře“ (hledisko materiální) nebo tomu „cítit se dobře“ (subjektivně morální hledisko). Tlaky společnosti na to být jejím právoplatným a tvrdě pracujícím členem jsou všudypřítomné – hodnota lidí se

posuzuje podle úspěšnosti, která je převážně chápána jako schopnost „vydělat hodně peněz“. Současně i ostatní lidé, kteří tolik neprahnou po úspěchu a vysokém ohodnocení vykoupeným sebeobětujícím přístupem k zaměstnání, kteří směřují „jen“ k domovu a rodině s ambicemi rozvíjet porozumění své i druhých, jsou vystavováni náporu, jenž soudobá společnost vytváří. Domov a s ním spojené obydlí jsou zátěží natolik velkou, že jen těžko se ambice těchto lidí kloubí s tím, jít svou vlastní cestou, a tak často ve snaze zajistit svým blízkým domov ztrácejí sebe sama i je.

Obě potřeby jsou však člověku bytostně vlastní, jak potřeba starosti o své blízké a zabezpečení domova (během které současně dochází k realizaci sebe sama v oblasti pocitu vlastní úspěšnosti), tak potřeba budování si vlastního vztahu ke světu, druhým lidem a sobě samému a snažit se tak porozumět celku bytí¹. Z tohoto dilematu býváme sklíčení, což nás vede k nutnosti vše „rozštípnout“, obvykle směrem k zabezpečení sebe a svých blízkých na úkor porozumění – produktem toho je větší uznání od druhých a pocit sebeuspokojení. Když se naopak rozhodneme pro upřednostnění snahy o porozumění celku bytí, dostavuje se pocit morálního uspokojení, avšak současně také jakéhosi sociálního selhání.² Tato protichůdnost obou přístupů je paradoxní a vyvolává v nás pocit nesmyslnosti, a tak se nabízí otázka, kde najít průsečík obojího. Pojítko je nabíledni – jsme jím my sami. A skutečnost, že jej tak obtížně hledáme či objevujeme, je způsobena právě dysfunkcností naší identity.

Pokud si uvědomuji, kdo jsem a cítím se být součástí celku, dostaví se uklidňující a uspokojující pocit plynoucí z porozumění celku bytí, jehož jsem součástí, jelikož mým bytostným určením je sounáležitost s bytím díky stejnému ontologickému základu. V momentě, kdy žiji v souladu se sebou samým a se světem a i s lidmi okolo sebe, avšak přílišně se nefixuji na svět ani na své blízké, jsem druhým opravdovou oporou a svá rozhodnutí činím dostatečně sebejistě, ale současně s veškerým možným porozuměním a související odpovědností. Mohu pak

¹ Souslovím „porozumění bytí“ myslíme v Heideggerovském smyslu dodání ontologické hodnoty praktickému vědění, tedy i vlastnímu bytí.

² Toto dilema hůře snášejí obvykle muži, jelikož nemají možnost dosáhnout sepětí s celkem přirození potomků. U žen se obvykle toto dilema vyřeší se založením vlastní rodiny, avšak jsou také vystaveny většímu riziku upnutí se na roli matky, v důsledku čehož zapomínají na celek bytí a začínají ztrácet sebe samé.

začít nepochybovat o tom, kdo jsem a současně mohu poklidně čelit dobovým nárokům. Žádné dilema pak pro mě není neřešitelné. Avšak tato analýza lidské existence napomáhající nám nalézt obrysy vlastní identity zas až tak jednoduchá není.

Pokusíme se proto vycházet z prací filosofů tvořících v první polovině 20. století, kteří se právě lidskou existencí intenzivně zabývali. Přínosem pro nás budou jejich koncepce k bytí člověka zaměřené, ale i pocit v zažívání absurdity z vlastního bytí a hrozícího odcizení, a to i přes skutečnost, že tehdejší identita byla snáz pojmenovatelná. Naše „rozteklá“ identita a neosobní, tuhé (vesměs pracovní) vztahy nás vedou k podobným pocitům a také k zamyšlení, jak se chovat k druhým a neztratit přitom sami sebe. Zabývat se budeme lidskou koexistencí z pohledu povšechně existencialistického (míněno nikoliv jakožto z pohledu konkrétního filosofického směru, ale jakožto oblast tázání se v horizontu „člověk a jeho existence ve světě“), na jejímž jednom pólu odhalíme odcizení a na druhém pak spolubytí. Právě toto tématické zaměření filosofů minulého století pro nás může být přínosné a poučné zároveň.

I přes dílčí vyhodnocování společných a rozdílných východisek jednotlivých autorů necháme na čtenáři, který z komparovaných způsobů lidské existence může nejlépe přispět k lepšímu pochopení sebe a tedy i druhých lidí a světa. Věnovat se budeme především dílům a myšlenkám Franze Kafky, Alberta Camuse, Jean-Paula Sartra a Martina Heideggera. U pražského německy hovořícího a písničícího židovského autora Kafky se budeme zabývat především jeho *Procesem* a myšlenkám týkajícími se lidské existence v něm obsažených. Camusův pohled na člověka a jeho absurdní život nám zprostředkují především *Cizinec* a *Mýtus o Sisyfovi*, částečně pak *Člověk revoltující*. Pohled na problematiku existence a s ní souvisejícími vztahy k druhým u Jeana-Paula Sartra nám podkryje jeho dílo *Bytí a nicota*. Z projektu *Bytí a čas* od Martina Heideggera si podobně jako u ostatních děl vezmeme na pomoc především ty pasáže, které nám pomohou odkrýt cestu od absurdity lidské existence ke spolubytí, a to především „analýzu pobytu“ a „každodenního spolubytí“. Společně překračíme od odcizení se druhým lidem a neporozumění sounáležitosti s celkem k participaci na vlastním bytí a ke starosti o toto své bytí.

Abychom si problematiku více přiblížili a snad i zvnitřnili, začneme krátkou exkurzí do doby, v níž zmiňovaní autoři tvořili a žili. Celkový kontext doby ovlivněné dvěma světovými válkami může být v lecčems osvětlující. Zajímat nás poté bude pojetí člověka – jak se ve světě vyskytuje, jakým způsobem jest přítomen, jaká tedy může být lidská existence. Od ní se dostaneme k tomu, jaký vztah má lidské bytí k absurditě a kdy se s ní dostává do kontaktu a jakým způsobem se s tím vypořádává. Případy, kdy člověk rezignuje na boj s absurdními situacemi a přiklání se raději k odcizení a kapitulaci před autentickým prožíváním v sounáležitosti s druhými a světem, se budeme zabývat v oddíle o „nespolubytí“. Naopak spolubytím a podílení se na celku bytí naši rozpravu o lidské existenci a jejím přínosu pro současný pocit vlastní identity zakončíme. Nevymezíme však identitu jasnou a ohraničenou tak, jak nám naše subjekt-objektové struktury uvažování prikazují. Nejedná se totiž o věc – proto se těžko uchopuje a proto také máme sami problém se s ní vypořádat: je nám bytostně vlastní a při tom nám činí obtíž ji vymezit – vzbuzuje v nás jen dotazy a neurčité pocity.

1. Dobový kontext

Netřeba přílišně akcentovat, že základními východisky evropské kultury jsou antika, křesťanství a osvěcenství. Ostatní vlivy byly buď méně významné, nebo se neuplatnily plošně v celé Evropě. Kulturní různorodost evropského kontinentu se zrodila v průběhu historického vývoje na základě toho, do jaké míry se v té které zeměpisné oblasti uplatnil vliv jednotlivých výše zmíněných základních kulturních zdrojů. Tento diferenciativní proces byl završen v průběhu 19. století národně emancipačními procesy, které dnes známe jako tzv. národní obrození (české, německé, italské, polské atd.). Výsledky této diferenciaci však byly v průběhu 20. století do značné míry setřeny postupující globalizací, sekularizací a unifikací životního stylu evropského obyvatelstva.

Významným inspiračním zdrojem současného myšlení je především osvěcenství, ze kterého v německé klasické filosofii vycházela řada vynikajících filosofů, kteří položili jak časově, tak oblastmi tázání základ filosofie 20. století. V 17. a 18. století se ustavil řád, který bezvýhradně uvedl do vůdčí pozice „praktický rozum“, jenž konstituoval „objektivní pravdu“ ve všech oblastech života včetně morálky, práva či vědy. Tento diskurz se usadil tak pevně ve společenském podvědomí, že už nás o těchto „pravdách“ ani nenapadne pochybovat, jelikož jsme přesvědčeni, že jsou přeci samozřejmé, protože jsou matematicky exaktně obhájitelné. Obecně lze říci, že je přirozené, když žáci od svých učitelů teze s obdivem nepřijímají, ale naopak se s nimi kriticky vypořádávají, což filosofii do jisté míry rozvíjí a obohacuje. Někdy je třeba se vyrovnat s antikou, jindy s mysliteli křesťanskými a takřka vždy s myšlenkami doby právě uplynulé – nejinak tomu bylo i v první polovině 20. století.

Rok 1900 byl v celé Evropě vítán s velkým nadšením. Moderní vynálezy, technický pokrok a celkový rozvoj přírodních věd dávaly tušit, že celá řada obtíží, se kterými se doposud obyvatelé starého kontinentu stěží vypořádávali, bude určitě překonána. I díky hospodářskému rozvoji a pokrokům ve fyzice, matematice, astronomii, biologii, ale i psychologii či lingvistice byli všichni přesvědčeni o vynikající příležitosti prožít skvělý život v úžasném 20. století. Vize o budoucím

podmanění si světa, přírody i kosmu a následném životě v blahobytu však skončily fiaskem: dvěma světovými válkami, hospodářskými krizemi, krvavými revolucemi, nástupem totalitních režimů, terorem a genocidou.

19. století bylo charakteristické gradací důvěry v empirické poznatky a snahou objektivizovat svět. Proti tradici osvícenského racionalismu se nejprve postavili voluntaristé Schopenhauer a Nietzsche, postupně na přelomu staletí stoupci fenomenologie či takzvaní „filosofové života“ a později filosofové zabývající se lidskou existencí. Bohaté a pluralitní 20. století však generovalo mnoho filosofických hnutí, která však ne vždy následovala po sobě či na sebe přímo navazovala – naopak existovala často vedle sebe a navzájem na sebe působila. Proto nesmíme při jmenování filosofických škol od sklonku 19. do poloviny 20. století zapomínat na zvláště výrazný pozitivismus („osvícensky“ zdůrazňující nutnost vycházet z fakt, neboli empirických dat) či v Americe vzniknuvší pragmatismus.

Domněnka, živená především tehdejšími přírodovědci, že svět začínáme popisovat takový, jaký doopravdy a objektivně je, začala znepokojovat Edmunda Husserla. Nejenže o těchto premisách pochyboval, obával se také budoucnosti tradiční filosofie, kterou exaktní vědy začaly vytlačovat: *„Dějiny filosofie se podstrkují za filosofii, nebo filosofie se stává osobním světovým názorem, a poněvadž se nakonec chce z nouze dělat ctnost, řekne se, že filosofie prý nemůže plnit v lidstvu vůbec jinou funkci než jako suma osobního vzdělání načrtávat obraz světa odpovídající individualitě.“* (Husserl, 1972, s. 219) V přístupu proti pozitivismu a v odklonu od novokantovství byl na Husserlovi znát vliv jeho učitele Franze Brentana. Prostějovský rodák se zamýšlel nad tím, co znamená, když se nám nějaká věc či nějaký předmět ukazuje - „jeví“. Je tedy naše pozorování a tím pádem i popisování věcí vskutku tak přesné, anebo má samo o sobě takový vliv, že se pravé podstaty jevů - „fenoménů“ nedobereme? Na základě těchto úvah postavil Husserl základy filosofického směru či spíše metody zkoumání – fenomenologie. To, co se našim smyslům ukazuje, je třeba vidět „jakoby poprvé“, a to za pomoci *transcendentálního epoché*, které nám pomůže si jevy uzavřít, což nás přivede k *čistému vědomí* - na základě toho jsme schopni se dostávat „k věcem samým“.

V meziválečném období začala v důsledku první světové války evropská

kultura ztrácet svou bývalou jednotu. I přes hospodářskou prosperitu 2. poloviny 20. let vedla atmosféra doby značnou část Evropanů k ústupu do soukromí, k frustraci z nenaplněných očekávání a morálním pochybnostem, k ideové a myšlenkové nezakotvenosti. Příznaky nihilismu, sociální zmatky, absence základní myšlenkové orientace a příchod hospodářského pádu roku 1929 (s jehož důsledky se Evropa potýkala až do začátku 2. světové války), s ním související růst nezaměstnanosti a celkové ohrožování životních jistot – to vše vedlo k radikalizaci společnosti. V tomto období vydává Max Brod posmrtně *Proces Franze Kafky* – rukopis sice pocházel z let 1914 – 1915, avšak atmosférou dílo přesně zapadalo do poválečného období. Podstatné tak bylo, že už v této době se filosofie začala orientovat na člověka a na subjekt. Husserlova fenomenologie a popis krize evropských věd položily základ rozvíjejícím se tendencím zaměřeným na lidskou existenci. V návaznosti na Kierkegaarda ve filosofii existence před druhou světovou válkou rozvíjeli své teze Karl Jaspers a Gabriel Marcel. Avšak i tak, stejně jako v celé společnosti, panoval i ve filosofii „zmatek“, a tak nejzásadnějšího filosofa 20. století Martina Heideggera můžeme jen stěží zařadit do nějakého směru. Přesto i on se zabýval lidskou existencí, ač přiřazování k existencialistům striktně odmítal.

Kořeny Heideggerovy filosofie je třeba vidět především u Edmunda Husserla. Ač v této práci budeme těžit především z jeho pojetí lidské existence - *pobytu (daseinsanalýzy)*, je třeba zdůraznit, že Heidegger je především myslitelem zabývajícím se ontologií a nikoliv primárně existencí, jak může ze studia *Bytí a času* snadno vyplynout. Ve svých tezích se odráží od *ontologické difference*, kde odlišuje všechno jsoucné od bytí. Ve studiu *bytí* pak přechází k bytí člověka, protože člověk je jediné jsoucné, které svému bytí a tedy i bytí celkově, nějak rozumí. Skrze člověka tedy Heidegger pokládá své základy ke zkoumání bytí. *„Analýza existence ovšem pro něho není samoučelem. Slouží zásadnímu ontologickému tázání, jež Heidegger označuje jako ‚fundamentální ontologii‘. Nadto došlo v jeho myšlení později k obratu, po němž lidské bytí nechápal primárně z něho samého, nýbrž z jeho vztahu k epochálně se proměňujícímu ‚údelu bytí‘“.* (Thurnher; Röd; Schmidinger, 2009, s. 221) Druhá světová válka a krátké členství Heideggera v nacistické NSDAP jeho tvorbu a myšlenky zdiskreditovaly, díky čemuž se na jeho práci dlouhou dobu pohlíželo velmi přísně. Nicméně i tak se

pozdější filosofie musela s jeho dílem kriticky vyrovnat a v současné době je mnohými Martin Heidegger považován za nejvýznamnějšího filosofa 20. století vůbec. V období války však stejně jako celá kultura Evropy ustoupil do pozadí.

Druhá světová válka měla rozsáhlé a hluboké důsledky. Kromě těch politicko-hospodářských je třeba vidět i dopad na ducha a celkové smýšlení obyvatel starého kontinentu. Příslušníci evropských národů se jen těžko vyrovnávaly (a tento proces probíhá např. v Německu, Izraeli, Polsku či Rusku dodnes) s tím, že během války byly systematicky vyvražďovány celé etnické, náboženské či politické skupiny obyvatelstva. Totální a definitivní selhání *ratia* mělo vliv i na podobu filosofie po druhé světové válce. Nejvíce na prožitky války a situaci v poválečné Evropě reagoval existencialismus 50. let, jenž vycházel z linie myslitelů zabývajících se z různých pohledů lidskou existencí - Kierkegaarda, Nietzscheho, částečně Husserla, Kafky, Heideggera, Jasperse, Marcela.

Nejzásadnějším a nejrozšířenějším filosofickým směrem 20. století se stal právě existencialismus, který už naprosto důsledně reflektoval pocity absurdity z tehdejšího světa a často prožívanou niternou úzkost. Nemůžeme však jednoznačně říci, že by existencialismus reagoval bezprostředně na válku – jak již bylo naznačeno, byl celkovým vyústěním filosofického vývoje, který šel čím dál tím více k člověku a překročení dosavadního západního myšlení – tradiční metafyziky. Zajímavým rysem tohoto směru v poválečném vývoji byla propojenost s uměním, díky které zejména Albert Camus, ale i Jean-Paul Sartre vtiskovali svým myšlenkám větší přístupnost širokému publiku a ještě více tím zdůrazňovali „nevědeckost“ existencialismu, který svými zneklidňujícími, provokativními otázkami nejvíce vyjadřoval bezradnost evropské kultury po dvou světových válkách. Zaměření se na individualitu a konkrétní situace v každodenním životě, prožitek, nálady a chování pobytu, přístup k vlastní svobodě a utváření sebe sama jako možnosti – to vše obsahuje existencialismus.

2. Pojetí lidské existence³

Při hledání určitých prvků naší identity tak, jak byla ovlivňována mimo jiné filosofií v průběhu 20. století, se chceme opřít o již zmiňované myslitele, které pro potřeby této práce řadíme souhrnně do skupiny „zabývající se lidskou existencí“. Už díky různým obdobím působení je zřejmé, že netvoří žádný sjednocený filosofický směr či kompaktní školu. Ani Martin Heidegger, ani Albert Camus si nepřáli být řazeni k existencialistům, postavení beletristy Franze Kafky ve filosofii je těžko zařaditelné samo o sobě. A tak „nejčistším“ existencialistou zůstává Jean-Paul Sartre (a to i přes jeho příklon k marxismu a uplatňování fenomenologické metodologie). Přesto tito myslitelé mají mnoho společného a v pracích, kterými se v největší míře hodláme zabývat, je nejvýraznějším pojítkem zájem o bytí člověka, z jehož perspektivy vždy vycházejí.

Přesto se jejich pojetí existence v mnoha ohledech liší a problematiku individua v odcizeném světě vnímá každý jinak. Srovnání jednotlivých přístupů a vyhodnocení podobností a odlišností těch kterých myšlenek je už samo o sobě problémové a pro další oddíly nezbytné. Bytí člověka ve světě vždy v nějakém ohledu hrozí, že pokud neuchopí svou situaci pevně do rukou, riskuje neautentický život. „*Smysl pobytu už nezískává ontoteologicky z bytí nejvyššího jsoucího (Boha), nýbrž v úpadku nivelizovaného, neautentického pobytu v odcizeném, rozbitém světě zakouší újmu bytí a neskrytosti.*“ (Janke, 1995, s. 10)

Celý oddíl je kromě tohoto prologu rozdělen na tři části. První, pojmenovaná „Bytí existence“, je zaměřena na bytí pobytu v souvislosti se světem (*bytí ve světě*).

³ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 302: **existence** (z lat. *ex-sisto*, vycházím, vynořuji se, vystupuji), sama skutečnost bytí jednotlivého jsoucího s důrazem na jeho jednotlivost a zpravidla i nahodilost. Středověká filosofie rozvinula protiklad e. jako aktuálního bytí zde a podstaty, esence, jako ideálního a obecného určení bytosti či jsoucná. Tento strom zde je jednotlivou e. (moderně řečeno výskytem) esence stromu. I v Hegelově filosofii je e. zevnějšněním podstaty ducha. V moderní filosofii přechází důraz na jednotlivou, konkrétní e., zejména člověka (Kierkegaard). Právě lidská (tj. naše) e. je východiskem veškerého poznání, zkušenosti, ale i usilování (intence, E. Husserl) a svobody. E. člověka přitom není jen nějakým „výskytem“ předmětu (M. Heidegger), nýbrž pobytím (*Dasein*), údělem bytosti, jíž na jejím bytí záleží a která ví, že je konečná, smrtelná. E. není izolovaný a svrchovaný „subjekt“, nýbrž je pobytím na světě, který přehlídá, přičítá si svoji minulost a je neustálou starostí o budoucí. Dramatičnost lidské e. jako prázdny svobody ke tvoření sebe sama zdůrazní existencialismus (Sartre, Camus), současná filosofie staví do popředí otázky odpovědnosti, e. jako východiska vztahů ke druhému („já a ty“, M. Buber) a etiky vůbec (E. Lévinas)

Tento spíše ontologický pohled nám zajistí Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre. Druhá část nesoucí název „Odcizená existence“ analyzuje spíš pohled na problematiku postavení existence ve světě, který se zdá být cizím a nepřístupným. Myšlenkově se opřeme především o teze Alberta Camuse a Franze Kafky, přičemž si také představíme jejich pojetí lidské existence. V závěrečné třetí části vyhodnotíme, co tato pojetí souhrnně znamenají pro člověka, který v dnešní době jen s obtížemi hledí na sebe ve vztahu ke světu, a tak jen těžko propojuje své bytí s bytím jako takovým.

2.1 Bytí existence

Ač Martin Heidegger věnoval „lidské existenci“ velkou pozornost, přesto není cílem jeho filosofie její analýza. Filosofii chápal jako „fenomenologickou ontologii“, což ji vymezuje co do jejího způsobu zkoumání a předmětu.⁴ Oživení ontologie plyne z potřeby rozbít samozřejmé současné uvažování, ve kterém v důsledku antické tradice „víme“, že člověk sobě a *bytí* rozumí ze světa, ale už se netážeme po vlastním bytí. Proč tedy tolik prostoru „lidské existenci“? Důvodem je to, že člověk, kterého Heidegger nazývá *pobytem*, je jediným jsoucнем, které *bytí* nějak rozumí. Rozumí mu z času, a tak při propracování se k *bytí* jako takovému, je třeba nejprve analyzovat *pobyt* s ohledem na jeho časovost a dějinnost. Heidegger však na cestě porozumění celku *bytí* zvolil speciální interpretaci určitého jsoucná – a to právě *pobytu*, díky němuž má být získán horizont pro *porozumění bytí*. Nás zajímá především *pobyt* sám o sobě a to, co je v Heideggerově pojetí na něm specifické.

Člověk ve světě existuje – ne však ve smyslu metafyzického existentia (v protikladu k *essentia*), které vyjadřuje, že něco pouze je. Ovšem, člověk je také jsoucнем (*Dasein*), ale je jinak než věc či nějaký jiný živočich – jako jediný totiž ví o své jsoucnosti, proto on jediný existuje. Heidegger tyto dva způsoby bytí jsoucnem (člověka a „ostatních jsoucnem“) odlišuje: naproti existenci věcí (ve významu, že skutečně jsou) staví *ek-sistenci* (*vy-v-stávání*) člověka, kterou vyslovuje z jeho *bytnosti*, „to znamená z lidského způsobu ‚bytí‘“ (Heidegger, 2000, s. 16). Člověk tedy jako jediný může uvažovat o bytnosti svého bytí, což však nesouvisí s jeho příslušností k „zvířecí říši“ a s analýzou jeho „oraganičnosti“, ani metafyzickým tvrzením, že člověk má nesmrtelnou duši a rozum. Pobyt je způsobem bytí člověka, kterému náleží *porozumění bytí*, jelikož ví o svém vlastním bytí.

Ek-sistence se různými způsoby střetává se světem, je v něm přítomná, pobývá v něm. Každý z nás má ve svém každodenním pobývání ve světě svůj vlastní způsob bytí, o který mu jde, proto je pro každého vždy jeho bytí pojímáno

⁴ „Filosofie je univerzální fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika existence upevnila konec Ariadniny nitě všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání vzniká a do čeho se opět vrací“ (Heidegger, 2008, s. 56)

jako „moje“. Toto si v dnešní době málokdo uvědomuje, a tak není divu, že máme problém si vytvořit vztah ke světu, který se nám tím odcizuje. Je problémem, že každý z nás se stává čím dál tím víc „globálním“ - jsme vše a současně nic. Díky tomu, že pobyt svému vlastnímu bytí rozumí a je mu otevřen, tak se současně o své bytí také stará, jelikož mu na něm bytostně záleží. Ek-sistenci tedy na svém bytí bytostně záleží a *obstarává* jej – je tedy v úzkém vztahu ke světu, v němž je zakotvena v přítomnosti (pobyt je *při-tom*, je přítomný ve světě).

Pobyt si však svou situovanost nevybírání – je do světa vržen, nemá možnost si vybrat své bytí – avšak jakmile se v něm octne, začne svou aktivitou své bytí *obstarávat*. V každodennosti lidského *obstarávání* se však pobyt zamýšlí nad průměrností této každodennosti. Není však pejorativně míněna – ona bytostně patří k pobytu, je v ní existencialita. Heidegger bytostné charakteristiky všedního, každodenního bytí průměrného pobytu nazval *existenciály*⁵: „Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály*. Je třeba je ostře odlišovat od bytostných určení nepobytového jsoucna, která nazýváme kategorie.“ (Heidegger, 2008, s. 63) Jedním ze základních *existenciál* je *bytí ve* (něco jiného je „*bytí v*“: míněno prostorově a navíc zahrnující dvě stejná jsoucna, která nemají způsob bytí pobytu; např. hlína v květináči), který znamená „bydlet v“, „prodlévat u“, „být důvěrně obeznámen s“. „*Bytí ve* je tudíž formální existenciální výraz pro bytí pobytu, které má bytostnou strukturu *bytí ve světě*.“ (Heidegger, 2008, s. 75) Tato bytostná struktura pobytu, kterou se fakticky ve světě vyskytuje, má i své deficitní způsoby – nejen *obstarávat*, ale i něco zanedbat, od něčeho upustit, zůstat v klidu.

„Bytí ve světě“ (In-der-Welt-Sein) je fenomén, který je pro nás velmi důležitý. Abychom vůbec mohli jednat, nějak se v různých situacích rozhodovat, musíme vědět, jakým způsobem je možné zacházet s věcmi – jak co používat jako

⁵ K tomu Jiří Olšovský ve *Slovníku filosofických pojmů současnosti*:
existenciály

Konstitutivní momenty (rysy, kategorie) lidského tubytí; výraz (existenciální kategorie) pro základní (bytostné, ontologické) určení člověka (např. možnost, láska, naděje, starost, bytí ve světě, úzkost, radost, upadlost, rozhodnutí, odhodlanost, odevzdanost, rozpoložení, opakování, reduplikace, hřích, vina, smrt). Tyto bytostné struktury odhalovali **M. Heidegger**, **S. Kierkegaard** aj. v každodennosti člověka.

nástroj. Nástroje vždy používáme v určité souvislosti s jednáním, ale nemyslíme při tom na jejich použitelnost – souvislost nás uvádí do celku situace. Během zacházení s určitými věcmi v jisté souvislosti se střetáváme s důležitým aspektem naší bytnosti: díky těmto nástrojům máme možnost být určitým způsobem. Věci nás tak vztahují do souvislostí a v nich máme možnost být určitým způsobem – tato souvislost vědění o věcech je pak světem. Z toho vyplývá, že pobyt je neoddělitelně ‚bytím ve světě‘, pobyt a svět jsou spolu vždy propojeny. Svět se tak pro nás stává významným, jelikož nám dává dostatečné množství možností, jak ve světě v různých souvislostech jednat. Tento pocit je pro nás důležitý, jelikož cítím svou *patříčnost* ve světě.

Pobyt je tedy vždy pro své porozumění bytí jaksi odemčen, sobě samému a svému ‚bytí ve světě‘ rozumí, jelikož se s ním „uvnitř“ svého světa setkává. Při poznávání jsoucna se člověk také setkává se světem – poznání samo je zakotveno v tom, že již jsme u světa; pohlížíme na jsoucna, bereme si je na mušku. Zdržujeme se u jsoucna a pojmáme ho – to se děje tak, že něco oslovujeme a vyslovujeme. Co jsme pojali a vyslovili ve větách, to je možné si podržet a uchovat v sobě. Poznávání je bytostný modus pobytu jako ‚bytí ve světě‘ – tím se „vnitřkově“ poznání (jelikož patří k člověku, ale není jeho vnějškovou uzpůsobeností) dostává „ven“. Pobyt tedy při poznávání nevychází vždy ven ze své vnitřní sféry, v níž je uzavřen, ale jeho primárním způsobem bytí je být vždy již „venku“ u některého ze jsoucna, se kterým se setkává ve svém již odkrytém světě. „Poznání *nevytváří* však ani nějaké prvotní „*commercium*“ subjektu se světem, ani *nevzniká* působením světa na subjekt. Poznání je v ‚bytí ve světě‘ fundovaný modus pobytu. Jako základní struktura tudíž ‚bytí ve světě‘ vyžaduje, aby jeho interpretace *předcházela*.“ (Heidegger, 2008, s. 84)

Lidská existence je tedy Martinem Heideggerem co do své bytnosti pojímána jako *ek-sistence*. Člověk jako *ek-sistující* pak v rámci *po-bytu* si dělá *starost* o toto své bytí a *bytuje* jako *vrženost*. Francouzský filosof a spisovatel Jean-Paul Sartre si do čela svého myšlení klade neústupnou premisu: *existence předchází esenci*.⁶ Tam, kde se Heidegger rezolutně rozešel se subjekt-objektovým

⁶ Heidegger mu tento princip v dopisu Jeanu Beaufretovi (podzim 1946), který je vydáván pod názvem O humanismu, vytýká: „Chápe přitom existentia a essentia ve smyslu metafyziky, jež od

rozvržením světa, tam se k němu zase Sartre vrátil. Stejně jako ostatní existencialisté vycházel z Kierkegaarda a Husserla, avšak inspirace plynoucí z *Bytí a času* je na jeho ideách patrná, a tak můžeme říci, že vlivy Heideggera jsou na Sartrovi nejvýraznější, ač se v zásadních myšlenkách nakonec rozcházejí. Kromě metodologických postupů a podobných témat analýz bral francouzský myslitel podněty i z typicky heideggerovského názvosloví. „Na rozdíl od Heideggera však Sartre nechápal ontologii jako výsledek analytiky pobytu, nýbrž jako rámeček, v němž rozvíjel své pojetí lidského bytí.“ (Thurner; Röd; Schmidinger, 2009, s. 371)

Ze středověké tradice můžeme vyčíst, že v původním smyslu je existence vše, co je stvořené. Věc existuje, když povstala z působících příčin (Bůh), ale i před postaveným domem, je první idea domu a ambice v něm bydlet – i tyto esence jsou tu dříve než samotná existence domu. Hegel pak říká něco ve smyslu: „Každá věc je dříve, než existuje; a sice je jako bytost neboli jako nepodmíněné.“ Jean-Paul Sartre s primárností esence před existencí souhlasí, avšak jen za předpokladu, že věříme v Boha. Ten jako tvůrce všeho jsoícího vytváří nejprve boží myšlenku a teprve v návaznosti na ní samotný výtvar. Sartra pak ale překvapuje, že ač byla metafyzika stvoření z filosofického myšlení odstraněna (Voltaire, Diderot, Kant), přesto dál žije princip o předchůdnosti esence před existencí. Pokud se víra v Boha sesypala, je třeba poupravit základní ontologické relace.

Sartre pak prezentuje teze ateistického existencialismu: důsledným opuštěním víry v Boha, vystupuje minimálně jedno jsoící, u kterého je existence před esencí – tím jsoícím je člověk. „Prohlašuje, že když Bůh neexistuje, existuje aspoň jedna bytost, u níž existence je před podstatou.“ (Sartre, 2004, s. 21) Zkušenost člověku ukazuje, že nad ním nic není, že boží existenci nelze nijak dokázat, a tak ani nic vyššího nedefinuje vzor lidské podstaty. A tak pouze člověk existuje, což mu dává naprosto výjimečné postavení. Jedině člověk je zpočátku ničím a má tu jedinečnou možnost se teprve sám nějak ustavit. Lidská existence tedy spočívá v tom, že je doposud nedefinovaná a teprve na základě *rozvrhu* a

Platóna říká: *essentia* předchází *existentia*. Sartre tuto větu obrací. Převrácení metafyzické věty však nadále zůstává metafyzickou větou. Stejně jako tato věta setrvává Sartre spolu s metafyzikou v zapomenutosti bytí.“ (Heidegger, 2000, s. 20) Z výše popsaného pojetí Heideggerova jasně vyplývá proč, k čemuž ještě dodejme: „Člověk ale možná existuje v otevřenosti, v níž se *bytí* dává do otevřena, takže člověk bytí vůbec nerozvrhuje, nýbrž je bytím do pravdy bytí „vrhán“.“

projektování sebe sama je tím, čím se udělá. Existující subjekt se tedy volí jako *rozvrh* sebe sama a sama existence je ve svém bytí *rozvrhem*. „Člověk pouze je, a to nejen jako takový, za jakého se považuje, ale je takový, jakým být chce a za jakého se považuje poté, co už existuje, jaký se chce stát po onom vzepětí k existenci; člověk je takovým, jakým se učiní.“ (Sartre, 2004, s. 16)

V Sartrově pojetí lidské existence velmi silně zaznívá priorita subjektu, z jejíž perspektivy musíme vždy při analýze člověka, druhých lidí i světa vycházet. Takovýto autonomní a silný subjekt má velkou svobodu v tom, jak se zvolí ve svém projektu do budoucnosti. Avšak pod rouškou úplné svobody se skrývá i s tím související odpovědnost – člověk má naprostou odpovědnost za to, jak se z *ničeho* stane sám sebou. Nemůže se v tomto projektu odvolávat na Boha, na druhé lidi ani na svět, má vše ve svých rukou, což není zrovna jednoduché. Odpovědnost člověka je o to větší, že tím, jak svůj život naplňuje, a čím se postupně stává, vlastně určuje a konstituuje esenci člověka. Podstata lidské existence je tedy aktivně vytvářena každým jednotlivým subjektem v tom, jakým se za svůj život vytvořil.

Člověk jakožto naprosto svobodná existence je neustále vystavován nespočetnému množství situací, v nichž musí volit. V naprosté nezávislosti a autonomnosti subjektu je obsažena i jeho zoufalost: člověk vržen do světa si nemůže zvolit, zda bude svobodný či zda za sebe nechá rozhodovat. Svoboda je člověku bytostně vlastní, objevuje se nečekaně a intenzivně; člověk je odsouzen ke svobodě, což pramení v pocit úzkosti. Ta je umocněna z toho plynoucí definitivní opuštěností Bohem, pro kterého už takovému pojetí světa není místo. „K nevyhnutelným fakticitám lidského života, jako je tělesnost, smrt, práce, pohlavnost, patří v první řadě fakt, že musíme existovat ve svobodě.“ (Janke, 1995, s. 131)

Pravá struktura lidské existence vystoupí dle Sartra v jeho pojetí fenoménu nepravdivosti. Tu je třeba odlišit od „prolhanosti“ (u ní vím, jaká je pravda a úmyslně ji obcházím) – je spíše jistým druhem „sebeobelhávání“, při kterém nepříjemné věci redukuji (zastírám, že jsem lakomý) a příjemné umocňuji (nepřiznám si, že jsem neúspěšný v zaměstnání, a tak z drobného úspěchu vytvořím „auru“ zdárného zaměstnance). *Existenciál* nepravdivosti má 4 podmínky: 1)

protiklady *fakticity* a *transcendence*; 2) *bytí-pro-sebe* a *bytí-pro-jiné*; 3) *vnitrosvětскost* a *centrum světa*; 4) *budoucnost* a *bylost*. Člověk se v přebíhání mezi těmito protiklady schovává sám před sebou. V případě prvního protikladu při sebezastírání jdeme od *fakticity* (situovanost: místní, tělesná, časová; zkratka nezvolená vrženost) k *transcendenci* (vědomé překročení fakticity, *nicování* faktičnosti) a naopak. Z toho vyplývá dvojsmyslnost prožívání a *sebeomlouvání* našeho neautentického existování, místo toho, abychom směřovali k tomu, k čemu se rozvrhujeme a ne k tomu, čím jsme (respektive nejsme). Podobné je to i u spolubytí: jak *bytí-pro-sebe* (jaký jsem) tak *bytí-pro-druhé* (jaký jsem v očích druhých) jsou neredukovatelné způsoby lidského pobytu. Často však tyto mody existence spojujeme či je střídáme, což v důsledku znamená, že si přisuzujeme takové vlastnosti, jaké máme v očích druhých, anebo naopak ignorujeme pohled druhých na nás (např. jejich vnímání naší tělesnosti). Obdobně je tomu u našeho poměru ke světu. Pro sebe jsem subjektem a centrem svého světa, pro druhé pak objektem v jejich světě. V duchu neautentičnosti zaměňujeme jedno za druhé: stavíme se do centra, když to zrovna není vhodné, anebo se schováváme do pozice objektu – že jsme jen náhodou se vyskytujícím případem. Ve čtvrtém příkladu protikladnosti u existenciálního času si většinou zahráváme s trojí časovostí. Z hlediska analýzy pobytu jsou těmito třemi časovými extázemi míněny ony tři rozměry či „vzdálenosti“, které tvoří stejně původně jednotu naší časovosti: *budoucnost* (pobyt se předbíhá v rozvrhu – schopnosti být), *bylost* (pobyt se vrací k sobě z předbíhání, aby přejal, čím byl), *přítomění* (pobyt může být v každé situaci u nitrosvětského). Dvojsmyslnost bylosti tak spočívá v tom, že jsem jí i nejsem (mohu se odkazovat, že mě konstituovala nebo se od ní distancovat), dvojsmyslnost budoucnosti v tom, že jsem svou budoucností (odstřihávám se od přítomnosti – můj život je budoucnost) a také jí nejsem (možnost, mohu také negovat každý rozvrh), a dvojsmyslnost přítomnosti: můžeme se vidět svázání přítomností a také ji brát na lehkou váhu.⁷

Pokud své čtyři podmínky existence zakouším v dvojznačnosti, žiji neautenticky. Pobyt se tím snaží dostat z dosahu sebe sama. Při sebeobelhávání si člověk zastírá svou vlastní *fakticitu*, do které spadá i odsouzenost ke svobodě,

⁷ JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995. s. 108 – 113.

ze které na nás padá úzkost. Sama úzkost je však také propojena s časovostí lidské existence. V úzkostném vnímání budoucnosti například cítíme, že nejsme tím, čím se hodláme ustavit v rozvrhování sebe sama na základě vlastní volby – proto je svoboda úzkost. V souvislosti s minulostí má svoboda obavy ze sebe samé: bylé bytí nedeterminuje přítomnost, a tak nám nic nebrání v tom, abychom chyby či slabiny minulosti neopakovali, ač si je vnitřně zakazujeme – i proto je svoboda úzkost.

Myšlenky Jean-Paul Sartra týkající se existence jsou také úzce spjaty s lidským *vědomím*. *Vědomí* se samo spontánně ozývá, tvoří se v existenci z ničeho, toto sebetvoření v nás také vyvolává úzkost. „Z toho plyne, že vědomí nevzniká jako specifický příklad abstraktní možnosti, nýbrž, vynořujíc se z nitra bytí, vytváří si a nese svou esenci, tj. syntetickou výbavu svých možností.“ A také: „Z toho dále plyne, že typ bytí vědomí je opakem typu bytí, jaký nám odkrývá ontologický důkaz: ukazuje se totiž, že vědomí není možné už předtím, než je, ale jeho bytí je zdrojem a podmínkou jakékoliv možnosti, takže jeho existence obsahuje v sobě svou esenci.“ (Sartre, 2006, s. 21) Subjekt, který nějakým způsobem poznává, má bytnou determinaci *být-vědom*. *Vědomí* není zvláštní způsob poznání (sebepoznání), ale „transfenomenální“ rozměr subjektu. *Být-vědom* spočívá v předpokladu vědomí sebe neboli sebevědomí, které je základním ustanovením vědomí. Toto vědomí (můžeme ho srovnat s lidským bytím) vyjadřuje prereflexivní vztah k sobě. Vědomí je plností existence a toto určení sebou samým je jeho bytostnou charakteristikou. „Předmět je vždy uvědomován nějakým subjektem, nějakým já, a toto já musí vědět o sobě, což znamená, že musí mít sebevědomí. Jinak by ve vědomí existovalo něco, o čem bychom nevěděli: předpoklad nevědomé vědomí je ale absurdní.“ (Thurner; Röd; Schmidinger, 2009, s. 374)

Teze Jean-Paula Sartra jsou, jak vidno, těsně spjaty s východisky Martina Heideggera, ale jejich vyznění je často odlišné. Obecně nejtypičtější pro tuto diferenci je „zjednodušující“ Sartrovo zúžení na perspektivu subjektu, který se pak stává centrem veškeré ontologie. Heidegger oproti tomu pobyt staví do pozice jediného jsoucna, které ví o svém bytí, a tak napomáhá porozumění bytí v jeho celku. Pojetí francouzského myslitele nám tak může pomoci spíše si uvědomit, že při hledání sebe sama ve změti světa se můžeme spolehnout pouze sami na sebe a

taky si za to sobě zodpovídáme. S naší identitou nám nikdo nepomůže: částečně je ovlivněna naší *fakticitou*, částečně si ji naprosto svobodně utváříme sami. Německý filosof nás spíše přivádí k úvahám o propojenosti našeho bytí s celkem bytí. Naše *vrženost* do světa konstituuje naši identitu a my bychom se při hledání svých kořenů měli snažit porozumět celku bytí. V otázce vztahu k okolnímu světu jsou oba celkem zajedno: svět je *fakticitou* - k naší existenci bytostně patří, a tak lze naše bytí nazvat jako bytí-ve-světě.

2.2 Odcizená existence

Jestliže jsme tvrdili, že Jean-Paul Sartre staví do středu své filosofie člověka, z jehož pohledu je na vše nahlíženo, pak musíme zdůraznit, že jeho krajan a vrstevník Albert Camus je naprostým subjektivistou. „...Camus je ztělesněním subjektivního myslitele: pozornost nevěnuje vnitřní souladnosti nějaké ideové stavby, nýbrž otázce, jaké důsledky musí mít pro jednání a způsob života myšlení, které sebe sama chápe jako neúplatnou analýzu základních lidských zkušeností.“ (Turner; Röd; Schmidinger, 2009, s. 396) Analyzuje své myšlení v kontextu s jedinečnými konkrétními situacemi, v nichž se člověk ocitá, a zvažuje, zda vůbec stojí za to existovat. Propojení úvah s individuálním a subjektivním pojetím lidské existence Camuse přivedlo k psaní spíše beletristických než výhradně filosofických textů, což mu umožnilo postupovat spíše induktivně. Jeho filosofie oproti Heideggerově postrádá výraznou strukturu, zato je však více „živoucí“.

Podle Alberta Camuse si ve schodě s dalšími mysliteli „zabývajícími se lidskou existencí“ lidská existence svou vrženost do světa nevybírání, je jí určen život, který počíná narozením a končí smrtí. Vědomí vlastní konečnosti ji neustále předhazuje otázky, zda vůbec stojí za to žít, a pokud ano, tak jak žít. Jelikož podobně jako Sartre odmítá hledat smysl žití ve víře v Boha a v posmrtném životě, dospěje k tomu, že veškeré konání je vzhledem k našemu předem danému konci nesmyslné. Lidská existence tedy směřuje k vlastnímu popření, z čehož vyplývá, že charakteristickým rysem existence je její absurdita. Pobyt je součástí nesmyslného koloběhu, ve kterém ke vzniku bytostně patří zanikání, díky čemuž se pro nás i celý svět stává jen každodenní mechaničností. Odcizený svět je pro existenci neproniknutelný a vzdálený.

Ústřední postava Camusovy novely *Cizinec Meursault* je člověkem, který nemá stanoven žádný cíl či smysl života – nic pro něj není důležité, nic ho pořádně nezajímá, k ničemu nesměřuje. Zvykl si na stereotypní život a v pravidelnosti a rytmu dne a týdne si užívá svých malých radostí – slunce, cigaret, plavání, spaní a těla ženy. Je bytostí naprosto tělesnou a racionální – nad věcmi přísně logicky uvažuje a situace vyhodnocuje podle toho, na co má zrovna chuť, co mu není nepříjemné, v čemž jedná naprosto upřímně a svobodně – nikdy se nepřetváří.

„Camus uvažoval o tom, že Cizinec ponese podtitul *Svobodný člověk*. I když jej nakonec nepoužil, je tím jeho záměr ještě více ozřejměn. Jde o to, aby svobodný člověk jako bytost žil autenticky svou existencí“ (Novozámská, 1998, s. 130)

Každodennost je pro Camuse ústředním pojmem, jelikož při ní zažíváme nesmyslné pocity jako je například omrzelost, nuda či z ní plynoucí pocit prázdna.⁸ Právě nuda nás vytrhává ze stále se opakující každodennosti a připomíná nám cizost světa, jenž nás obklopuje. Díky intenzivnímu prožitku nudy a prázdnoty se dostavuje až nihilistická omrzelost ze stereotypu života, což nás rázem upozorní na to, že svůj život promrháváme a že nám zas tak moc času nezbyvá. A tak opět shledáme lidskou existenci absurdní a přijmeme tuto její danost.

Člověk je ve světě sám, nikdo a nic mu na jeho volání neodpoví. Sám musí řešit svou absurdní situaci a také by měl být schopen snášet tuto realitu a být „při smyslech“. Utěšovat se nesmyslným skokem do víry či rezignovat před absurditou sebevraždou je nepřípustné. Člověk by vždy měl být silnější než jeho situace, navzdory všemu musí jednat a tvořit. Proto Camus nesouhlasí se sebevraždou, protože ta je kapitulací před absurditou. Jako řešení navrhuje revoltu a světu hlásá: „Revoltuji, tedy jsem!“ Revoltující člověk tedy přijímá svou existenci na tomto světě, neboť jiný svět mu nebyl nabídnut, ale zavrhuje akceptovat jeho absurditu a nespravedlnost.

Subjekt, ač nesouhlasí se svou situací a nereagující svět vnímá jen jako kulisy, přitaká životu. „Absurdní člověk“ dokáže žít bez iluzí a proti absurditě se postavit a i přes vědomí vlastní konečnosti je schopen prožít aktivní život. Jeho zoufalá situace se pojí se svobodou. „Kdo opravdu svobodně existuje, ví, že je „pánem svého času“. Osvobodil se od veškeré „naděje v“ a od vši „starosti o“ budoucnost. Pro absurdního člověka už neexistuje žádné zítra. Je prost všech nadějí, starostí, projektů.“ (Janke, 1995, s. 92) Absolutně svobodný pobyt musí přijmout svůj osud, který patří jen jemu – podstatou lidství, pokud se o ní v Camusově pojetí dá hovořit, je naučit se žít s vědomím absurdity své existence.

⁸ Právě tak prožívá svou každodennost hrdina Camusova díla Cizinec, jehož ze stereotypu dnů nevytrhne ani úmrtí matky: „Myslel jsem na to, že neděle je pokaždé tak ucouraná, že maminka je po smrti, že zítra jdu zas do práce a že se zkrátka a dobře nic nezměnilo.“ (Camus, 1969, s. 21)

Pokud se nad tím zamyslíme, je zajímavé si položit otázku, zda je cizinec *Meursault* opravdu nelidský či zda nás na něm dráždí jeho „nadhled“? Pokud totiž zastáváme názor, že naše existenciální zkušenost je absurdní, avšak chceme ji stále zakoušet a nerezignujeme (míněno ve smyslu – nechceme spáchat sebevraždu), jednáme pak tak, jak nikdo neočekává – jsme svobodní ve svých rozhodováních, víme, co se všude okolo děje, ale je nám to jedno, nezáleží nám na tom, jak o nás smýšlejí druzí. Jestliže toto vše připustíme, stane se pro nás normálním, že blízcí umírají a možná si i řekneme, že jejich osud je konečně naplněn – vždyť ostatně ani nebylo o co stát. Výsledkem pak může být, jak je v *Cizinci* naznačeno, že člověka s takovými východisky, jež je racionální a méně emotivně založený, úmrtí matky příliš nezdrťí, jelikož se vlastně „nic nezměnilo“ a zvyk či morálka pro něj nejsou uznávanými hodnotami.

V *Cizinci* je pak i popsán moment, kdy *Meursault* odmítne přijetí do „náruče boží“ a vyjadřuje tak, že člověk by měl svou existenci prožít sám za sebe a s plnou odpovědností, což mu dává alespoň nějakou jistotu v tomto nejistém světě. *Meursault* se neospravedlňuje, je stále upřímný a to i v situacích, kdy mu to škodí; přijímá svůj úděl. Díky tomu je z procesu, kde je souzen za vraždu, vlastně vyloučen: od začátku do konce ví, že se při něm mluví o někom jiném. Opět se ostatním lidem odcizuje - *Meursault* je totiž ve společnosti cizincem. Odmítá přijmout útěchu, kterou by mu podle vyšetřujícího soudce mohl přinést obrat k Bohu. Ještě prudčeji reaguje na vězeňského kaplana, který ho dokonce vyprovokuje tak, že u něj dojde k vnitřnímu zvratu. Je si jistý sám sebou, má svou pravdu a ničeho nelituje. *Meursault* bez jakéhokoliv hrdinského chování souhlasí, že zemře pro tuto svou pravdu. „Já třeba vypadám, jako bych měl jen prázdné ruce. Ale sebou si jistý jsem, a vším jsem si jistý, jsem si jistý svým životem i tou smrtí, která už dlouho čekat nebude. Samozřejmě, mám jen tohle. Ale aspoň tu jistotu držím v ruce stejně pevně, jako ona drží mě. Měl jsem pravdu a mám pravdu, pokaždé mám pravdu.“ (Camus, 1969, s. 77)

Pro Camuse je lepší zůstat v těchto ruinách rozumu, než se upnout mimo racionální svět – do mystického světa, odmítá „skok do víry“. Podle něj, ač se člověk ocitá v pekle přítomnosti, musí odmítat skok do iracionality, chce přeci vždy konat jen to, čemu sám rozumí. Čemu člověk nerozumí, to nemá smysl.

Tato hrdinská kontradikce – „žiji všemu navzdory, ač to nemá smysl“ – vede k tomu, co Camus popsal v *Mýtu o Sisyfovi*: „Absurdní člověk může všechno jen vyčerpat a sám sebe vyčerpat.“ Jeho postoj není nikterak amorální a lhostejný, svobodný revoltující člověk plný vášně sice žije v pravdě před sebou samým, ale určitě ne na úkor druhých. Naopak vědomí vlastní svobody a nezávislosti na vnější morálce nám vtiskuje o to větší závazek autentické odpovědnosti, která plyne z nás samých a není nám přisuzována zvenku.

Albert Camus tedy lidskou existenci vymezuje především tím, že se odmítá smířit s absurditou, která bytostně patří k jejímu pobytu. Člověk ví, že tuto danost stejně nezmění a že nad nesmyslností stejně nedokáže zvítězit, jelikož smrt jej s jistotou vždy přemůže. Důležitá proto je aktivita existence a odhodlanost „valit kámen vždy znovu do kopce, i když víme, že zase spadne“. Když se postavíme absurditě tváří v tvář a budeme proti ní bojovat, ukážeme tím svou velikost. Člověk je tedy bytostí revoltující, avšak v tomto svém úsilí zcela osamělou, protože každý z nás si musí svůj život prožít sám a to ještě navíc v odcizeném světě.

Námi prozatím naznačení myslitelé „zabývající se lidskou existencí“ se všichni netajili svým obdivem k dílům Franze Kafky. Tento židovský spisovatel v rušné době před první světovou válkou napsal mimo jiné i svůj román *Proces*, jenž je velmi subjektivní výpovědí *Josefa K.* o jeho pobytu ve světě, který se zdá být naprosto nesmyslným. Právě pocíťovaná absurdita a odcizenost lidí sobě navzájem zaujala filosofy 20. století natolik, že se k těmto tématům buď ve svých koncepcích měli potřebu vyjádřit, anebo z nich učinili ústřední a elementární body svých úvah.

Kafkovo poselství v jeho dílech obsažené však vždy musí vzhledem k neexistující teoretické základně, kterou by sám autor kdy vystavěl, mít charakter interpretační, a tak je, jak už tomu v těchto případech bývá, ovlivněno subjektivním náhledem interpreta. Motivy absurdity a odcizení jsou však v jeho dílech nesporně obsaženy, což záměrům této práce dostatečně poslouží.

Na hlavní postavě *Procesu* je prezentován typický nevýrazný tehdejší občan, kterému je smysl autentického žití nepřekonatelně vzdálený. Díky své zaslepenosti však *Josef K.* nevidí, jak chladný je ke svému okolí. Navázat intersubjektivní vztah

pro něj není možné – stará se jen sám o sebe, druzí ho nezajímají, je existenciálně osamělý. Často zažívá pocit trapnosti, který pociťuje v situacích, kdy selhává při „mezilidském“ (v jeho podání spíše nelidském) kontaktu s druhými lidmi. *Proces*, který se „samovolně“ rozbíhá, je absurdní, avšak jen za předpokladu, že *Josef K.* trvá na své nevině. Fakt, že úřad vykonávající spravedlnost v procesech, které jsou podobné těm, do kterého se i *Josef K.* dostal, je vinou přitahován, napovídá, že každý, kdo bude podobně jako on chladný a nelidský, bude za to po zásluze potrestán. Jelikož se však proces odehrává netradičním, dost zastřeným způsobem, dochází k závěru, že jde o nějaké spiknutí, což podporuje jeho přesvědčení o vlastní nevině. Přitom jeho odcizenou percepci druhých bytostí sledujeme takřka ve všech situacích, kdy s někým přijde do kontaktu.

Čím dál tím více z Kafkových myšlenek vyvstává, že nepodílení se na životě a i nevědomá odcizenost druhým lidem je trestuhodná. *Josef K.* vyniká svou necitlivostí vůči lidem, je to člověk vlažný, který stojí sám za sebe: zdánlivá nemožnost se zeptat na cokoliv, co by objasnilo příčinu obžaloby, a něco vypátrat, je ve skutečnosti neschopnost se optat – bariéra, která nás svádí k přesvědčení, že *Josef K.* je doopravdy vinen – a to svým existenciálním osamocněním.

Je odcizený druhým lidem, absentuje u něj jakákoliv dávka empatie, lidi ve svém okolí jen využívá, povyšuje se nad ostatní, cítí se být bezchybným. Možná by někdo méně všímavý a podobně smýšlející jako *K.* nesouhlasil – viděl by v *Procesu* jen příběh ubohého jedince, který je zfanatizovaným soudem dohnán až k popravě. „Vina Josefa K. však není vědomá. Je to řadový občan jako každý jiný [...] ke svému okolí je celkem lhostejný – žije tak, jako žili a žijí milióny „řadových“ občanů.“ (Kautman, 1992, s. 97) *K.* není průměrný člověk, jeho manýry při jeho jednání s okolím bijí do očí. Otázkou však zůstává, jestli takovýto člověk za to, že je existenciálně osamělý a nebetyčně sobecký, zaslouží smrt. Pokud se rozhodujeme v intencích reálného světa, tak určitě ne, to bychom však byli stejně nevšímaví jako *Josef K.* Kafkův román je totiž mnohem více symbolický a alegorický, a evidentně se neodehrává v reálném světě, nýbrž fantaskním s mnoha prvky světa skutečného, o čemž nepochybně svědčí mnoho pasáží. Pojdme se teď zaměřit na smysluplnost či nesmyslnost procesu, který je proti *K.* veden.

Když za *K.* přicházejí v úvodu hlídači, aby mu řekli, že je zatčen, usoudí obžalovaný, že „ten zákon je asi jen ve vašich hlavách“. Myslel to samozřejmě ironicky, ale ani netuší, jak přesně se vyjádřil – jde o zákon mezilidského chování. *K.* je souzen za svůj nezáměr o bytí druhých, je to nepsaný zákon lidské existence. *Josef K.* jakožto jsoucí subjekt se málo stará o své bytí. V heideggerovském smyslu se ve své každodennosti *nestará* ani se *nesnaží porozumět*.

Pan bankovní prokurista je nechápvavý především sociálně. Jinak je vesměs inteligentní, avšak svým sebejistým postojem hned od počátku brání tomu, aby se proces nějak vyřešil. *K.* - *ovo* absurdní vyjádření, kdy apriori tvrdí, že je absolutně nevinen, uvádí řízení do pohybu, čímž začne analogicky vznikat množství absurdních situací. Nesmyslné jsou však díky své fantasknosti, nikoli kvůli tomu že by skutečnost odpovídající realitě našeho světa byla nepřiměřená rozumu. Pokud totiž připustíme, že zobrazování reality v *Procesu* je alegorické a symbolické (tj. že soud a soudní proces se všemi svými nesmyslnostmi vyjevuje mechanickou byrokracií moderní společnosti nebo (záleží na výkladu) je metaforou soudící lidské společnosti), je zřejmé, že v těchto intencích je *Josef K.* naprosto vinen. Pokud však chceme být stejně exaktní jako *K.*, neslučuje se tento střízlivý modus s pojetím reality, jak jí v *Procesu* popsal Kafka. Pro *Josefa K.* tedy jeho situace je naprosto (!) absurdní, pro nás, jako čtenáře, je absurdní pouze jeho chování a rozpor mezi zobrazováním reálného prokuristy a nereálného soudu.

Pro Franze Kafku jsou tedy východiskem etické názory ve smyslu: lidská existence, která neparticipuje na svém bytí a tedy i na bytí jako takovém, nemá možnost dosáhnout jakékoliv formy „spolubytí“, a tak jejím údělem je odcizení. Tento stav neslučitelnosti jejího bytí s bytím druhého či s bytím celku se pak projevuje i v celkové odcizenosti světa, v němž se fakticky ta která existence nachází. Z tohoto pohledu musíme v duchu „existencialistického“ stanoviska konstatovat, že člověk i v pojetí Kafkově má být aktivní bytostí, která by měla usilovat o porozumění celku bytí.

2.3 *Východiska analýz lidské existence*

Při komparaci jednotlivých pojetí lidské existence jsou více nápadné shodné rysy než odlišnosti. Zaměříme svou pozornost na oboje, avšak vždy s ohledem na to, co to znamená pro celkové pojetí lidské existence, jak je vnímáme dnes. Stručně řečeno ve filosofické koncepci „existence“ Martina Heideggera je ústředním pojmem *pobyt*, který je prostředkem, jak porozumět bytí jako takovému - v celku bytí. Jean-Paul Sartre pak vidí ve svém *subjektu* základ ontologického principu. Albert Camus se celku bytí příliš nevěnuje, jelikož *lidská existence* je pro něj naprostým centrem a perspektivou veškerého filosofování. A Franz Kafka přirozeně žádnou koncepci vystavenou nemá, avšak z jeho děl je cítit příklon spíše k heideggerovskému pojetí v oblasti nutnosti porozumět celku bytí, jehož je i člověk součástí, a současně sartróvská morálka v oblasti aktivního podílení se na vlastním bytí, za které si každý do plné míry ručí sám.

Ze srovnání také výrazně vyplývá, že Heidegger ve svém pojetí jde v teoretické rovině do problematiky lidské existence nehlouběji a Camus na opačném pólu naopak co do propracovanosti zůstává pouze v rovině náznaků. Na druhou stranu ovšem pojetí německého filosofa je více abstraktní, a tak často špatně převoditelné do praktického života, což jeho myšlenkám může ubírat na příznivcích. Camusovy teze jsou oproti tomu vztaženy vždy velmi konkrétně k životu člověka a snaží se lidskou existenci uchopit v její každodennosti. Sartrovy analýzy mají rysy obojího, avšak o co nedokonalejší jsou ve svých teoretických či praktických extrémech, o to univerzálnější jsou v pohledu celkovém. Kafkovu problematiku pozici jsme již naznačili a pro pojmenování rysů jeho myšlenkové koncepce bychom napřed potřebovali zjistit, do jaké míry se rozešel se svou vírou, což by jeho úmysly více ozřejmilo.

Společný je všem myslitelům moment *vrženosti* existence do světa a její následná aktivita: u Heideggera pobyt své bytí obstarává, u Sartra subjekt projektuje sebe sama a utváří se do budoucna, u Camuse zase člověk revoltuje proti absurditě vlastní existence ač ví, že tak vzhledem ke své smrtelnosti koná zbytečně. Problematiku vztahu lidské existence a světa vnímá Camus jako jednoznačné

odcizení, Sartre a Heidegger jako s pobytem těsně a bytostně spojený. Franz Kafka pak vztah světa k existenci vidí tak, že je důležité svět nejprve poznat a pak jej v jeho *fakticitě* přijmout a následně se s tímto faktem vyrovnat.

Pro nás je důležité, že v jejich tezích se nám otevírá již v celku kompaktní obrázek toho, jak byla nejen prožívána, ale i spoluvytvářena podoba lidské existence v 2. polovině 20. století, ze které se odvinula ve smýšlení evropského ducha naše existence dnešní. Pro naši existenci určitě stále platí, že se intenzivně setkává s existenciálem každodennosti, ve které často vykonáváme jen to, co se od nás očekává, aniž bychom si byli jisti smyslem svého konání. V neustálém opakování a v cyklech našich týdnů si hledáme řád a pevnou půdu pod nohama. Vidíme v tom úsilí o zakotvení, o najití jistot, avšak když si tento řád konečně ustavíme, prohlédneme, jak je prázdný, svazující a neautentický – jako bychom si z „kulis“ chtěli vytvořit vlastní identitu.

Zajímavé je se podívat na činnostní charakter pobývání. Ve starší generaci je určitě silněji obsažen a způsob existence „všemu navzdory“ je možné v různých podobách „přežívání“ sledovat dodnes. Co však může být zarážející, je pasivita dnešních mladých lidí, kteří ač žijí v době, která jim dává velké množství možností, jak naložit se svým volným časem i životem, nejeví zájem o to svou existenci řešit.

3. Absurdita v kontextu existence

Člověk žijící ve 20. století se chtěl nechtěl setkával s fenomény, které jeho pobývání ve světě podstatně ovlivňovaly. Některé přímo, aniž bychom o nich uvažovali či se k nim propracovali dlouhodobým reflektováním svého způsobu existování, jiné zase až při hlubší analýze v rámci úvah „o smyslu života“. Lidé si však ze století „světových válek“ do dnešní doby přinesli velkou zátěž a tou jsou pochybnosti o směřování vlastní existence, o opěrných bodech, na nichž je postavena. Klopýtající a nejistý člověk si zdůvodňuje své pobývání ve světě vším, co je zrovna po ruce. Nejistoty se nejčastěji zbaví tím, když zůstává v nevědomosti a raději se netáže – ani smysl ve svém životě nehledá. Výrazně se tak i díky námětům „existencialistické“ filosofie střetáváme s pojmem *absurdity*, který ve spojitosti s lidskou existencí budí rozruch v mysli každého hloubavého člověka.

Proč však absurdno⁹ vyvolává tolik vzrušených reakcí a obav? Pokud přeci něco nemá smysl, je pro nás obvykle snadné se s tím vypořádat – díky iracionálnosti se daným problémem ani nehodláme zabývat. Mrazení se však dostavuje v momentech, kdy si uvědomíme, že nesmyslná je sama naše existence či některý její aspekt, jež se našeho života bytostně dotýká. Je těžké se vážně zamyslet nad vlastní absurditou a připustit tak možnost popření sebe sama, otřesení všeho absurditou.

Rozpor mezi člověkem a jeho životem či některou jeho okolností je součástí myšlenek v dílech autorů v minulém oddíle analyzovaných, a to především Alberta

⁹ K tomu OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005, s. 10: **absurdno**

To, co vychází z hrůzy a nesmyslnosti bytí; otevírá však – u **S. Kierkegaard**a – sféru víry, jež je z hlediska běžného (přirozeného) rozumu absurdní. Za absurdní považuje běžný lidský pohled paradox víry (ten je spjat s paradoxem inkarnace, kdy věčné/božské vchází do sféry časného. U **Kierkegaard**a je dále zdůrazněn paradoxní a nadrationální charakter niterného života existence ve vztahu k sobě i k transcenci; a. je jediným předmětem víry; víra v a. (boha jako paradox) je mu vztahem k věčnosti, k nekonečnosti, k něčemu úplně jinému. Je třeba vykonat „pohyb absurdna“, podržet svůj rozum a u absurdna, aby jedinec navázal absolutní vztah k absolutnu; musí se ubírat k „hrůze paradoxu“. Lidská existence se tak klade pod absurdno. U **A. Camuse** se pocit absurdna (absurdity) rodí z náhlého uvědomění nepřítomnosti smyslu ve světě. Východiskem z absurdity je pak revolta proti nesmyslu, přijetí konečnosti naší existence, její naplňování smyslem, kdy se stáváme sebou samými. Podle **A. Schopenhauera** se absurdní svět vrhá zpět do nicoty.

Camuse, ale i Jeana-Paula Sartra či Franze Kafky. Pokud se naše existence zdá být absurdní (i v současné době, kdy jen těžko nacházíme hlubší smysl ve svém chování či postoji k životu), je třeba si tento možný aspekt lidské existence přiblížit a zproblematizovat, jelikož bez jeho rozřešení nemůžeme v cestě za porozuměním celku bytí pokračovat.

Střet s absurditou však vždy neznamená zpochybnění smysluplnosti celé lidské existence. Pro nějakého myslitele je absurdita předpokladem, pro jiného východiskem, pro dalšího jen fenoménem, se kterým se člověk při svém bytí v různých situacích setkává. My těmito úvahám budeme věnovat pozornost a odkryjeme přitom další, s absurditou související, „existenciál“, jak jej uchopují Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre, a to přítomnost smrti v bytování pobytu. Současně pojem absurdity v kontextu lidské existence v závěru oddílu vystavíme pochybám.

3.1 Střet s absurditou

Už sama otázka o smyslu či absurditě lidské existence (chápeme-li jedno jako protipól druhého) je poněkud obtížná a vesměs nezodpověditelná. I tak však samotné dotazování se nám dává tušit, že zde nějaká míra smysluplnosti obsažena vždy je. Avšak nechtějme od filosofie příliš – jejím cílem není dávat na všechny otázky odpovědi, nýbrž především se dotazovat a také pochybovat, a tak dávat tušit to, co je navždy ukryto odpovědím, které jsou hned „clare et distincte“.

Jedním z myslitelů, který se snaží dát jasnou odpověď na to, jaký je „smysl“ naší existence, je Albert Camus. Již zaznělo, že jeho teze se odvíjejí od zoufalství člověka, který svou existenci shledává absurdní. Marnosti života však nepodléhá a svůj beznadějný boj nevzdává – člověk se naopak hrdě staví proti všudypřítomné nesmyslnosti své existence a aktivním postojem proti ní dokazuje svou jedinečnost a sílu. Jakmile zemřeme, vše ztrácí smysl a jen se potvrzuje výchozí nesmyslnost bytí. Avšak důležité je vědět, že svět sám není absurdní, je pro nás jen iracionální – absurdním jej činí teprve člověk.

Albert Camus tvrdí, že když člověk hledá ve světě a ve svém životě nějaký smysl, který by ho utvrzoval v jeho hodnotách a podporoval je, dojde k tomu, že skutečnost, v níž žije, vůbec není racionální a svět, v němž žijeme, nemá sám o sobě žádný smysl, čímž vznikne poznání, z něhož se rodí pocit absurdity a otázka svého setrvání v této „situaci“ – otázka sebevraždy. Východiskem je dle Camuse postoj, ve kterém se jedinec, jakožto existující individuum, postaví proti všemu, co jest, a i přes revoltující postoj proti nesmyslnosti, přijímá svou existenci na tomto světě, neboť jiný svět mu nebyl nabídnut, ale odmítá akceptovat jeho nespravedlnost.

Pocity absurdity a zmatení nás v nepřátelském a odcizeném světě přepadají kdekoliv a kdykoliv. Na této existenciální nesmyslnosti nás nedráždí jen její prožitek, ale také vědomí iracionality toho, co uniká našemu chápání. Chtěli bychom totiž znát hranice „pravdy“ a „omylu“. Avšak jelikož svět je pro nás ve svém celku nepochopitelný, stává se tak ve vztahu k nám iracionálním – až konfrontace světa s naším vědomím jej dělá absurdním. Camus naznačuje tři možné

odpovědi na prožitek absurdity: 1) útěk (sebevražda); 2) naděje, že jednou vše pochopíme (víra), 3) bdělé vědomí – neustálá konfrontace se svou fakticitou (revolta). Volí revoltu, aby nepopřel svou existenci ani se nemusel spoléhat na Boha.

Absurdno neexistuje mimo ducha, ani mimo svět, je to pouto, které oba propojuje. Má tedy tři členy: myšlení člověka, svět a spojení obou. Konfrontace člověka a světa je neustálý a marný boj, který končí smrtí. Člověk se tak ocitá v pekle přítomnosti. V novele *Cizinec* je ústřední postava *Meursault* trochu podnapilý, zmučený vedrem a úpalem, s myšlenkami na zemřelou matku, nakonec doveden až do mezní situace, která ho vrhne do rukou justice.

Ústředním momentem absurdity se pro něj stává výstřel na pláži – aniž by se *Cizinec* s Arabem znal a měl s ním osobně nějaký spor, přesto ho zastřelí, vraždí naprosto nesmyslně. Započíná se s ním proces, při kterém *Meursault* stvrzuje, že jeho přístup k životu nebyl jen pózou a pohodlností – odmítá hrát podle pravidel soudní procedury.

Prožíval absurditu každodennosti, aniž by měl tendence se vyhýbat nesmyslné skutečnosti sebevraždou či životní lží. Díky svému činu má možnost stát se revoltujícím člověkem, odmítnout Boha, bojovat proti nespravedlnosti světa a současně jej přijmou v jeho absolutní absurditě s vědomím, že svůj pobyt, svou existenci žije šťastně a pravdivě – a za toto své přesvědčení bez okázalého heroismu také umírá. Absurdno tak má smysl jen potud, pokud s ním člověk nesouhlasí. Čím více mu čelíme, tím více se naše existence stává absurdnější, a tak v případě Alberta Camuse nemůžeme příliš hovořit o „smyslu“ lidské existence, ale pouze o její absurditě, která je stvrzena smrtí.

Naproti tomu můžeme postavit stanovisko Martina Heideggera – jeho vnímání smrti není spojeno s absurditou, smrt jakožto součást života je naopak zcela přirozená a „namístě“, náleží pobytu. Smrt je proto vždy „moje“, *vyvstává* před každým pobyt, na který čeká. „Smrt je naopak třeba chápat jako vždy a napořád možný konec, který vždy již večnívá do pobytu, a takto vždy již k pobytu patří. Pobyt se k němu může vztahovat různým způsobem a v souladu s tím pak

získává smrt jiný existenciální charakter. Fakticky je tomu tak stále, takže smrt zůstává v smyslu možnosti, že pobyt se může – podle postoje k ní – změnit v svém charakteru.“ (Thurner; Röd; Schmidinger, 2009, s. 310) I tak je však smrt *odemčena* jako možnost ‚moci tu již nebýt‘. Díky tomu je jako taková jedinou jistou možností pobytu. Avšak lze svým způsobem říci, že už od počátku pobytu vždy něco *chybí*, co se ještě „neuskutečnilo“. Tato zdánlivá nedokonalost spočívá ve způsobu bytí tohoto jsoucna (Dasein): „Jakmile však pobyt „existuje“ tak, že už v něm naprosto nic nechybí, stal se zároveň něčím, co ‚už tu není‘. Odstranění neukončenosti bytí znamená zánik bytí pobytu. Dokud pobyt jako jsoucno jest, nikdy nedosáhl své „celosti“. Ale dosáhne-li jí, stává se tento zisk ztrátou ‚bytí ve světě‘ vůbec.“ (Heidegger, 2008, s. 272)

Jak se tedy může pobyt „zaživa“ setkat se smrtí? Jelikož je pobyt současně spolubytím s druhými, může získat zkušenost o smrti. V situaci, kdy někdo druhý umírá, sice smrt úplně sami nezakoušíme, ale jsme v té situaci přítomní, jsme přítom. Ve světě tak mohou být spolu zesnulý i žijící pobyt – pozůstalý, avšak ten stále jako ‚bytí ve světě‘, zesnulý jako ‚již nebytí ve světě‘. V tomto druhu obstarávání je pobyt samozřejmě naprosto nezastupitelný. A tak je smrt vždy moje, žádný druhý ji nemůže vzít na sebe za mě; smrt je koncem všech vztahů s druhými; je také možností osamocení pobytu a jeho navrácení sobě samému z upadání do neurčitého ‚ono se‘ a světa.

Heideggerovy předběžné úvahy o smrti lze shrnout do tří tezí: „1. K pobytu, pokud jest, patří jakési ‚ještě ne‘, jímž teprve bude – patří k němu stálá neukončenost. 2. Když bytost ‚nejsoucí ještě u konce‘ ke konci dospěje (bytotné zrušení neukončenosti), ztrácí charakter pobytu. 3. Spění ke konci představuje modus bytí, který je pro každý jednotlivý pobyt zcela nezastupitelný.“ (Heidegger, 2008, s. 278)

Proto tedy pobyt, pokud je, stále *jest* svým ‚ještě ne‘, tak také vždy *jest* svým koncem. Toto končení ve smyslu smrti neznamená, že pobyt je u konce, nýbrž znamená *bytí ke konci* tohoto jsoucna. Smrt je pro pobyt způsobem bytí, který na sebe bere, jakmile jest. Heidegger se o tom vyjádřil také v citaci z díla *Der*

Ackermann aus Böhmen: „Jakmile člověk nabude života, ihned je s dostatek stár, aby zemřel.“ (Heidegger, 2008, s. 281)¹⁰ A tak pobyt vždy již ví o svém konci, který má před sebou. V husserlovském smyslu je to jediná *protence*, kterou má každý pobyt vždy již jistou. Tato možnost toho, že nás smrt „čeká“, odkazuje k časovosti pobytu a spočívá v tom, že je odemčen formou „předstihu před sebou“. Takovýto moment starosti pobytu o své bytí se výrazně konkretizuje právě v *bytí k smrti*, které se tedy jeví jako možnost pobytu.

Čím je však způsobena tolik pocíťovaná *úzkost* ze smrti? Heidegger tuší, že je to způsobeno úzkostí z nejvlastnějšího, bezeztažného a nepředstižného ‚moci být‘. Naše úzkost neplyne ze smrti, ale už z naší fakticity ‚bytí ve světě‘. Proto na nás úzkost padá ze samotného ‚moci být‘ pobytu.

Výrazným existenciálem v bytí pobytu je každodennost, ke které patří i neurčité ‚ono se‘. Tak se v kontextu k ‚bytí k smrti‘ i právě toto neurčité ‚ono se‘ projevuje v situacích, kdy v duchu neautentického žití lidé nepovažují smrt za součást svého bytí. Smrt najednou nepatří k pobytu, který tak nemá možnost se s ní nejen vyrovnat, ale i jí porozumět, a tak porozumět více celku bytí. Smrt si nepřipouštíme, lidé o ní nemluví, jakoby to bylo tabu. „Analýza tohoto „umřít se musí“ odhaluje zcela nedvojznačně způsob bytí každodenního bytí k smrti. Smrt je v takových řečech pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samy *ještě není v dohledu*, a tudíž nás neohrožuje.“ (Heidegger, 2008, s. 289) Takovéto zavírání očí před smrtí může vést k odcizení i lhostejnosti k umírání. Každý z nás ví o jistotě smrti, a přesto se *bytí* v této jistotě vyhýbáme, což důsledně vede k neautentickému ‚bytí ke smrti‘.

Naproti tomu pobyt, který si připouští ‚bytí k smrti‘ jako nejvlastnější a bezeztažnou možnost a neinterpretuje ji jako masové, anonymní a neurčité ‚ono se‘, vnímá smrt autenticky jako konec pobytu v bytí tohoto jsoucná k jeho konci. Bytí v této možnosti odemyká pobytu jeho nejvlastnější ‚moci být‘, v němž jde o bytí pobytu vůbec. Vědomí této možnosti sebe sama pobytu umožní se kdykoliv i

¹⁰ *Der Ackermann aus Böhmen*, vyd. A Bernt a K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, vyd. K. Burdach, sv. III, část druhá) 1917, kap. 20, str. 46. [Srv. český překlad J. Povejšila: Jan ze Žatce, *Oráč z Čech*. Vyšehrad 1985.]

v předběhu vyvázat z vlivu neurčitého ‚ono se‘, což nás přivede k porozumění neautentičnosti každodennosti bytí sebou v modu ‚ono se‘.

„Charakteristiku existenciálně rozvrženého autentického bytí k smrti lze shrnout společně s Heideggerem takto: „*Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ‚ono se‘ a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého ‚ono se‘ zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.*“ (Heidegger, 2008, s. 302)

Smrt tedy k pobytu nepřichází z vnějšku, ale náleží k němu, z toho vyplývá naléhavost pobývání, na základě čehož si můžeme jasně uvědomit, jak nás naše fatalita vyzývá k převzetí odpovědnosti za naši existenci, k autentickému svobodnému prožívání, ale také k aktivitě a naplnění našeho života, který není nekonečný a také v něm není možné vzít cokoli zpátky.

Jean-Paul Sartre svým kolegům filosofům Heideggerovi a Camusovi mnohé vytýkal, ale minimálně v otázce sebevraždy je s nimi (a obzvláště s Camusem) zajedno: „Sebevražda je absurdita, která vrhá můj život do absurdity.“ (Sartre, 2006, s. 618) Ze Sartrova pojetí lidské existence jasně vyplývá, že člověk je *sebeprojekt*, který se utváří do budoucnosti – aktem sebevraždy by si samozřejmě tuto svou možnost vzal a připravil se tak o svůj rozvrh a vlastní volbu v té které situaci.

V přednášce *Existencialismus je humanismus* Jean-Paul Sartre hájí odůvodněnost této volby před „nesmyslnými“ výtkami svých odpůrců. Argumentuje tím, že člověk sebe sama vytváří, poté, protože ještě není hotov, se začne vytvářet tím, že si zvolí svou morálku, jelikož tlak okolností je tak silný, že není možné se tomu vyhnout. Tvrdí pak, že existencialisté definují člověka pouze vztahem k určité angažovanosti.¹¹ V návaznosti na to posiluje autonomní postavení subjektu, který sám dává svému absurdnímu životu smysl: „...ale jestliže jsem odstranil Boha Otce, je nanejvýš zapotřebí mít někoho, kdo by hodnoty vynalézal. J nutné brát věci tak, jak jsou. A ostatně, říci, že vynalézáme hodnoty, znamená jen toto: život nemá a

¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 47.

priori žádný smysl, a hodnota je jen ten smysl, který si vyberete. Vidíte tedy, že je možné vytvořit lidskou pospolitost.“ (Sartre, 2004, s. 53)

Zdánlivě souhlasně s Heideggerem se Sartre vyjadřuje o smrti – ta je pro něj jen „posledním článkem řady“ v řetězu života, který je stejně jako ostatní články součástí celku. Narození i smrt jsou tedy také mým životem, z čehož plyne, že mám odpovědnost nejen za svůj život, ale i za svou smrt. Avšak už ryze existencialisticky zazní, že charakter smrti je naprosto absurdní. Je naprosto nepředvídatelná a náhodná. Moudrost křesťanů v tomto smrt pochopila, a tak káže připravovat se na smrt tak, jako kdyby nás mohla zastihnout kdykoliv a kdekoliv. Abychom si ji mohli osvojit, mění se smrt na očekávanou smrt. A stane-li se smyslem našeho života očekávání smrti, pak smrt svým příchodem život jen zpečetuje. „Bohužel se ale tato útěcha snadněji dává, než uskutečňuje, a to ne následkem přirozené slabosti lidské reality nebo původního projektu neautentičnosti, nýbrž v důsledku smrti samé. Člověk totiž může očekávat jen konkrétní smrt, a ne smrt vůbec.“ (Sartre, 2006, s. 612)

Zde se už s Heideggerem francouzský filosof rozchází a jeho teze začíná kritizovat. Nelíbí se mu tvrzení, při kterém je smrt jedinou možností pobytu, která se týká pouze jeho samotného, je naprosto subjektivní možností, kterou nikdo nemůže využít za něj. Je logické, že nikdo nemůže zemřít za mne, ale stejně tak nemůže nikdo milovat za mne, ani přinést krumpáč za mne, jelikož je to mou vlastní konkrétní událostí. Neexistuje tedy žádná personalizující schopnost, která by náležela konkrétně „mé“ smrti. Teprve v momentě, kdy přijde, se stává „mou“. Je *mou* až teprve aktem umírání, který se bezprostředně týká mojí subjektivity, což ale ze smrti nedělá *mou* smrt, kterou mohu očekávat. Smrt je totiž vyjevením absurdity každého očekávání, i očekávání smrti samotné. Se smrtí lze počítat, že neočekávaně přijde, ale nelze ji očekávat. „Nemohu tedy říci, že minuta, která právě míjí mě přibližuje smrti. Platí, že mě přibližuje smrti jen když uvažuji vcelku a obecně o tom, že můj život je ohraničený, avšak uvnitř těchto hranic, které jsou velmi pružné (...) nemohu vědět, zda se mi smrt přibližuje nebo vzdaluje.“ (Sartre, 2006, s. 614) A proto smrt není *mou* možností toho, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, nýbrž je to „*stále možné nicování mých možností, které je mimo mě*

možnosti“.

Smrt proto nemůže dávat životu smysl, jelikož ten mu dáváme jen sami sebou, utvářením sebe sama – jen ze subjektivity samé. Smrt právě naopak v protikladu k našemu svobodnému rozvrhu může životu a projektu nečekaně smysl vzít. To, že očekávám svou smrt a mým posledním očekáváním je právě ona a současně já jsem ten, který očekává, pak po zmizení takového subjektu je charakter očekávání jednoznačně absurdní. „... to všechno – konkrétní chování, očekávání, hodnoty – se pojednou stává absurdní. Smrt tedy nikdy není tím, co dává životu smysl: naopak je tím, co mu z principu bere význam. Máme-li zemřít, náš život nemá smysl, neboť jeho problémy nebudou vyřešeny a sám smysl těchto problémů zůstane neurčitý.“ (Sartre, 2006, s. 618) Smrt se tedy stejně jako mé narození řadí k mým danostem, které během svého života svou vržeností do svobody nemohu změnit. Ani má volba, ani sebeprojektování či snad dokonce očekávání nezmění nic na tom, že smrt není mou možností, ale je fakticitou lidské existence.

Subjekt tedy bytostně spadá do života, nikoliv do smrti. Je bytím pro sebe, kterému jde v jeho bytí o toto jeho bytí, z čehož můžeme usoudit, že sem nespadá smrt. I samotné očekávání smrti by veškeré projekty i ostatní očekávání uvrhlo do absurdity. Očekávání smrti ničí samo sebe, jelikož je negací každého očekávání. Svou smrt nemohu rozvrhovat (respektive mohu v případě sebevraždy či poprav) jako neurčitou a nenačasovatelnou možnost, která bytostně patří k mému bytí – takovýto projekt by zlikvidoval všechny ostatní projekty. Smrt není mou možností – naopak, naprosto ji nemám ve svých rukou a je od mého narození mou fakticitou, což je v ostré kontradikci proti tezí Heideggera, který smrtelnosti připisuje vlastnosti nejvlastnějšího bytí pobytu. „Co je tedy smrt? Nic jiného než určitý aspekt fakticity a bytí pro druhé, tj. nic než danost. Je absurdní, že jsme se narodili, je absurdní, že zemřeme; na druhé straně se však tato absurdita ukazuje jako setrvalé odcizení mého bytí – jako možnost, která není mou možností, nýbrž možností druhého. Je to tedy vnější a faktická mez mé subjektivity.“ (Sartre, 2006, s. 623)

Absurdita je kromě dalších „existencialistických“ témat výrazným konstitutivním prvkem většiny děl Franze Kafky. Velkou inspiraci Kafkou vidíme u Alberta Camuse, který ji i ve svých dílech přiznává. Především rozpor, který sám o sobě je absurdní, mezi vědomím člověka a světem, přičemž ve vědomí subjektu vyvolává pocit, že naprosto nesmyslný je svět. Z této situace, ve které se najednou člověk objeví, vzhledem k nezbytnosti žít ve světě, který mi byl dán, si snadno „zmatený“ subjekt odvodí, že jeho existence je absurdní. U Kafky však je tento moment rozvedený dále.

Ve vědomí individua je svět nepřátelský a odcizený, vesměs camusovsky neproniknutelný a „mlčící“; důležité však je rozplést hru, kterou s námi, jakožto čtenáři, autorský subjekt sehrává. Díky indiciím v celém díle (konkrétně v *Procesu*) vyskládaným si snadno domyslíme, že svět, ve kterém se hlavní hrdina *Josef K.* nachází, je pro ostatní postavy normální a běžný, z čehož vyplývá, že fantaskní a „nesmyslné“ prvky jsou ve světě *Procesu* normální a reálné. Jediný, kdo je přesvědčen o jejich absurditě je sám *Josef K.* a nepozorný čtenář. Přitom při soustředěnější četbě a následné interpretaci můžeme spatřit, že absurdní je pouze chování *Josefa K.*, který zaslepeně a tvrdošijně trvá na tom, že on jediný je normální (a také, že je nevinný, ač neví, z čeho je obviněn!), a proto je mu nesmyslně ubližováno, což ho vrhá do náruče zoufalství.

Abychom lépe demonstrovali absurdní postoj *Josefa K.*, je třeba zvážit následující. Někdo za vámi přijde a řekne vám, že jste něčím vinen a že jste za tento prohřešek zatčen. Logickou reakcí pak bývá odpověď otázkou: z čeho jsem viněn?! A hlavou se obžalovanému začne honit: snad mě neviděli, jak jsem jel na červenou, nebo snad někomu došla trpělivost s tím, jak mu neustále kradu přes plot jablka? Nu, možností je mnoho, mají na mysli toto, tamto anebo ono? Bude-li člověk velmi citlivý a často své jednání reflektující, určitě ho napadne, že není dokonalý a různých prohřešků, třeba i proti morálce, má za sebou mnoho – určitě tedy něco provedl (a to je úplně opomenuta možnost „dědičného hříchu“). Zkrátka možností je kvantum. *Josef K.* však reaguje jinak: „nejsem vinen a jsem si tím naprosto jist“. Jak to může říct?! To není ani trochu soudný, nemá v sobě špetku pokory, nebo nevěří v Boha? Zřejmě ne, a tak tedy začne zjišťovat, kdo ho soudí, protože nemá

smysl zjišťovat z čeho je obviněn, jelikož ví, že je nevinný. Nepřipouští, že by mohl být čímkoli vinný, ve své neotřesné sebejistotě hodlá napsat obhajobu, ve které vypíše svůj život a tím vyvrátí každou možnost viny. Je to sebejistota zatvrzelá a pošetilá. Tímto svým přístupem se K. dostává do bezpočtu absurdních situací, které ho však ani svou nesmyslností nepřivádějí k tomu, aby na proces šel z jiné strany a změnil svůj způsob uvažování. Absurdno tedy nabývá na síle a obžalovaný svým projevem více a zřetelněji stvrzuje svou vinu.

Franz Kafka tedy nevykreslil svět, ve kterém je absurdní lidská existence. Dává nám tušit, že něco není v pořádku, ale není to apriori ani svět ani sama existence člověka. Vlastně podobně jako u Camuse je to až teprve rozpor mezi konkrétním subjektem a světem, což však neznamená, že by tento prožitek absurdity zažívali všichni. Zažívají jej jen ti lidé, kteří se nesnaží pochopit svou sounáležitost s celkem bytí. Jen ti, kteří se staví mimo svět a nesnaží se jej ani druhé pochopit – alegoricky a poněkud drsně pak Kafka naznačuje, že pro takové tu není místo a budou s hanbou popraveni. Ve skutečnosti to znamená, že jediný způsob existence, který je plnohodnotný je takový, který je autentický a nevytrhuje sebe sama z celku bytí. Neautentický život pak vede k odcizení se druhým lidem i světu, který se začne jevit cizím, situace v něm vznikající absurdními. Nezájem o druhé vede k osamocení a k „nespolubytí“.

3.2 *Má lidská existence smysl?*

Absurdita je jako pojem značně problematická a jak vidno především v kontextu lidské existence. Spisovatel a filosof Camus v ní vidí celý „ne-smysl“ lidské existence, která se však tímto faktem nesmí dát odradit a naopak se proti absurditě ze všech sil ohradit. Alespoň do té doby, než celou marnost života ztvrdí smrt. Konečnost člověka je tedy nevyhnutelná, avšak se smrtí si ruku nechce podat ani Jean-Paul Sartre, pro něhož je jak smrt, tak sebevražda stejně jako pro Camuse absurdní. Pouze brání subjektu se projektovat a utvářet se – činí veškerou snahu bojovat s vlastní nesmyslností marnou. U Hiedeggera takový střet s absurditou už nenajdeme – jeho pojetí smrti je naopak velmi smířlivé a přisuzuje jí výsostné postavení v nejvlastnějším bytí pobytu. Kafkovy myšlenky pak vedou k premisám, že lidská existence je absurdní jen tehdy, když člověk svou situaci nezvládá a nesnaží se porozumět – když žije neautenticky... Vždyť přeci jen *Josef K.* (egoistický, necitlivý a nechápavý) – naprosto *nenaladěný* člověk, pociťuje a vnímá absurditu své situace, která však při pohledu zvenku není nesmyslná. Naopak, je patřičně přiměřená, je taková, jak si zaslouží.

Výchozí situací člověka není absurdita, ani svoboda, ale *vrženost*. Jsem *tu*, a tak mi nezbyvá než se snažit poznat a porozumět tomu, co je to moje *tu* a proč je právě takové. Determinace člověka je velká, avšak možnost smíření se se svou situací také – čeho uspokojivějšího mohu dosáhnout, než že poznám sebe, svou situaci a v důsledku toho se dotknu i celku, jehož jsem součástí? Už jenom samotná otázka znějící ve smyslu: „co je celek, čeho jsem součástí?“ nám dává tušit, že nějaký celek tu je a já se ho nějakým způsobem „zúčastňuji“. Ve snaze porozumět zjistíme, že nejsme sami, kdo o to usiluje – jsou tu i další pobyty, které se potí na této cestě, a i ostatní by rádi věděli, jaké je jejich místo ve světě. Proto je nesmírně důležité vyrovnat se se svým původem, se svojí výchozí situací, fakticitou. Ta je vždy daná a vždy stejně žalostná v původní nevědomosti toho, kdo jsem já, kam doopravdy patřím a co je má účast na celku bytí.

Od svého počátku se nelze odtrhnout – ten tu je vždy, vždy se musím vypořádat se svou rodinou a se svým domovem. Je tu mnoho věcí, které v

souvislosti s těmito fenomény nelze popsat slovy a přesto všichni víme, o čem je řeč a co je pro nás tak důležité. I absentování domova odkazuje k jeho důležitosti, možná o to více. Ze své rodiny (i případně „nerodiny“) si odnášíme strašně moc a nemá hlubšího smyslu revoltovat proti této danosti. Naše situace je *tu* a je taková, jaká je, což však neznamená, že je absurdní.

Naše situace je vždy silnější než my, avšak ne ve smyslu, že ji máme vždy přijmout takovou, jaká je. Naopak, naším cílem je snažit se jí porozumět, přijít jí na kloub – odhalit její místo v celku bytí. Situace je tu vždy dřív než my, my do ní vcházíme, vstupujeme do ní a ona na nás má vliv ještě dříve, než se pokusíme v ní zorientovat. Tak to je a tak to má být. Ve všech důsledcích je nemožné situaci poznat, má příliš mnoho aspektů a my jsme až příliš nedokonalí na to, abychom to zvládli. Ale jsme v ní naprosto zainteresováni, což je naše obrovská výhoda, naše přítomnost v celku bytí a naše schopnost naladit se na situaci je nám všem společná.

Každý z nás je díky determinantám, které si neseme z rodiny a z již prožitých chvil, ve své situaci vždy jinak. Univerzálnost na poli individuálního prožívání nefunguje. Ale pozor, nejsme v tom osamoceni, Camusova teze, že každý má vždy svou situaci a v ní je sám a je tedy osamělý, neplatí. Situace je naše, ale všichni si s ní stejným způsobem musíme poradit – musíme se snažit ne ji poznat, ale porozumět jí. Na porozumění jsme nastaveni, připraveni, zrozeni – někdo rozumí snáz a rychleji, někdo s větším úsilím – zásadní však je o to usilovat. Naše dispozice nikdy v žádných situacích nebudou stejné. Ne všichni máme stejnou „startovní čáru“, a tak to je. Ano, revoltovat bychom měli, ale ne proti absurditě své existence, jelikož ona absurdní není, ale proti sebelítosti plynoucí z vyhodnocování svého počátku. Mám to já těžší než ten či onen? V čem to mám těžší a v čem lehčí? Důležité je stát si za sebou samým a snažit se porozumět sám sobě.

Jen na základě toho budeme schopni obdarovat druhé a svět částmi sebe a při tom nebourat vlastní základ, který je v nejvlastnější a nejodhalejší podobě neotřesitelný. Je totiž součástí celku, naše bytí má v sobě obsaženo bytí celku a zhroutlí-li se to naše, zhroutlí se vše. Proto tak krutý a nepřátelský se nám zdá svět, když jsme otřeseni sami v sobě. Naše optika se promítá do celku, a tak se musíme

opět navrátit k tomu, co nás pojí s celkem bytí a přehodnotit, zda naše situace, do které jsme vždy vrženi je pro nás zvládnutelná nebo ve snaze porozumění celku bytí potřebuje druhého a být ve „spolubytí“. Málokdy se nám totiž podaří se v osamoceném bytí neodcizit druhým, světu, a tak i sobě.

4. „Nespolubytí“

Naše situace ve světě se nezdá být absurdní, ale spíše danou – je faktem, se kterým se musíme stůj co stůj vypořádat. Ne ve všem jsme svobodní, počáteční determinace nás zdánlivě v lecčems omezuje, avšak pouze pokud vycházíme z premisy, že svět je pro naši existenci neprostopupný a je nám odcizený a druzí jsou ze svého založení našimi nepřáteli a konkurenty. V naší vrženosti, v našem nenadálém octnutí se v situacích, které jsou tu vždy před námi, se můžeme rozhodnout, zda se budeme ohlížet stále na to, jací jsme ve své fakticitě, anebo se odhodláme zaměřit raději na to, co jsme schopni ovlivnit – pokusíme se své situaci porozumět, uchopit ji a žít tak *autenticky*.

Zde se dostáváme k momentu, kdy už je nezbytné vysvětlit pojem, jenž se objevuje v hlavě oddílu – „nespolubytí“. Jeho opak *spolubytí* v heideggerovském a sartrovském pojetí předznamenává spolubytí s druhými. My v této práci, ač tento sémantický odstín do celkového významu zahrnujeme, budeme s pojmy „nespolubytí“ a „spolubytí“ zacházet v širším horizontu, a to ve smyslu: „participace / neparticipace na celku bytí“. Pokud budeme uvažovat o koexistenci s druhými subjekty budeme používat spojení „ne- / spolubytí s druhými“, pokud by mohlo dojít ke smíšení významů se širším významem, užijeme „ne- / spolubytí s ohledem na celek bytí“. Konkrétně se tedy v tomto oddíle zaměříme nejen na to, jak v očích myslitelů „zabývajících se lidskou existencí“ vypadá nespolubytí s druhými, ale i jak se pobyt staví ke své situaci ve světě a jak svou existenci pojímá, když ji převezme neautenticky.

Mnohého jsme se náznakem dotkli již v předchozích oddílech, avšak ty se vždy věnovaly vlastním cílům – představení a vyhodnocení jednotlivých pojetí lidské existence u filosofů v této práci akcentovaných a vypořádání se se smyslem či absurditou lidské existence. V této části se zaměříme na již zmiňované širší pojetí „nespolubytí“, přičemž u francouzských filosofů Alberta Camuse a Jeana-Paula Sarta se budeme zabývat především „nespolubytím s druhými“, které však pro oba dva vždy neznamena neautentickou existenci. Naopak u Franze Kafky a Martina

Heideggera odkryjeme, že „nespolubytí s druhými“ vede k neautentičnosti lidské existence, jelikož díky starosti pobytu o své vlastní bytí se přibližuje bytí celkovému a stejně tak ve spolubytí, a tak opomenutí této bytostné charakteristiky pobytu dochází i k „nespolubytí s ohledem na celek bytí“. U všech myslitelů pak zjistíme, že nejvíce neautentická je pasivita, kdy subjekt odmítá převzít odpovědnost za svou situaci a aktivně se nepodílí na jejím utváření.

Zajímat nás také samozřejmě bude, co to souhrnně a s odstupem několika desítek let znamená pro naše současné pojetí lidské existence a v důsledku toho pro obtíže s konstituováním naší identity.

4.1 Nespolutybyťi „s druhými“¹² a „s ohledem na celek byťi“

Pro Alberta Camuse je východiskem jeho úvah absurdita, která má primární vliv na jednání a prožívání člověka. Lidská existence se dle Camuse střetává se svou absurditou ve své každodenní zkušenosti. Avšak ne každý si tuto svou výchozí pozici uvědomuje či připouští. Ne každý se s touto zoufalostí své situace rozhodne poprat. A tak neautentický pobyt prožívají ti, kteří se smíří se zjetím každodennosti a ani si nepřipouštějí odcizení světa, který jim na jejich marné snažení absolutně neodpovídá. Hra na spokojenost a štěstí v nevědomosti je pouze plochým přežíváním, které se bez jakékoliv reflexe vlastní existence upíná pouze k univerzálním stereotypům s mechanickými intervaly dnů, týdnů a měsíců.

„Obvykle se totiž lidé vzhledem ke zkušenosti absurdity uchylují k osvědčeným strategiím. Zastírají ji, snižují význam prožitého a nevědomky se „navrací do řetězu“, tj. opět se zapojují do všednosti a ke svým obvyklým gestům a horizontům smyslu. Naproti tomu jasnozřivý, absurdní člověk se chce držet pouze toho, co je jisté.“ (Thurner; Röd, Schmidinger, 2009, s. 404)

Takováto nepravdivost v prožívání a zavírání očí před nesmyslností vlastní existence je pro Camuse jedním z možných projevů neautenticity. Těmi dalšími a ve svém důsledku ještě tragičtěšími jsou „nejisté“ kroky, kterými člověk pouští svou existenci z rukou a před absurdním raději kapituluje. Definitivní rezignací na boj s nesmyslností lidské existence je sebevražda. Její zvážení a důkladné promyšlení je však pro nás přirozené: je tím prvním, co nás napadne, když si naplno připustíme všudypřítomné absurdno – Camus tvrdí, že otázka sebevraždy je „jediný, vskutku

¹² K tomu OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005, s. 43:

druhý

Bližní, jiný subjekt, jiná existence, druhé já, *alter ego*; kdo není mnou a utváří se v mém vědomí; transcendentence existující mimo mé já. Druhého je třeba vidět v jeho (nekonečné) jinakosti (E. Lévinas, H.-G. Gadamer, E. Kohák, J. Poláková). V druhém se zpřítomňuje nekonečno. Lévinas dává přednost druhému před otázkou bytí. Sama sebe lze poznávat přes druhého (bližního). Tvář druhého vyjadřuje transcendentenci (boha). D. je pak ten, jímž se zjevuje bůh. Vůči já je d. asymetrický (není mi podobný, je nesouměřitelný). Nelze ho nijak ujařmovat. Problém druhého klade již E. Husserl, d. se konstituuje v poznávajícím a zakoušejícím já. Druhého lze pochopit a odhalovat ve zkušenosti, ale vcelku je poznávajícím já nepřístupný, neuchopitelný. S druhým se mohu původně setkat, když se otevřu (ve svém bytí) jeho úplné transcendentenci (J.-P. Sartre, R. Barbaras). Prostřednictvím druhého se zpětně setkávám se sebou. Vůči druhému je třeba být otevřen – jen tak pro nás podle G. Marcela existuje, jen tak ho můžeme milovat. O svém bližním, o druhém člověku, je třeba přemýšlet, jen tak se mé vlastní já stává skutečným.

závažný filosofický problém“. Nejistá smrt je však ještě nepřijatelnější než jistota absurdity. Tedy i podlehnutí této svůdné myšlence je stejně v rozporu s autentickým pojetím existence jako odevzdání se do „náruče boží“. Francouzský myslitel v karteziánském duchu odmítá jakékoliv iracionální spoléhání se na vyšší instanci, jejíž jistota a poznatelnost je stejně malá, jako v případě nesmyslného světa. A tak člověk, který se nespolehá jen sám na sebe, ale obhájí si opodstatněnost své existence kulisami světa či „skokem do víry“, žije neautenticky.

Co se týče „spolubytí s druhými“, je v takovéto přímo zaměřené otázce Camus poněkud zdrženlivý. Z jeho slov většinou vyplývá, že zásadní je vycházet ze subjektu a z konkrétní situace každého individua. Smyslem lidské existence proto ani nemůže být „spolubytí s druhými“, jelikož každý z nich si prožívá svou vlastní osamocenost ve světě a díky tomu i odcizenost druhým. Člověk se tak může vždy spolehnout jen sám na sebe a také ze své perspektivy vše vyhodnocovat. Na základě tohoto principu musí subjekt podle sebe řídit veškeré své jednání a chování a přijímat za to také odpovědnost.

Nejlépe nám „nespolubytí“ pomůže vykreslit opět novela *Cizinec*, jejíž ústřední postava *Meursault* přesně vystihuje jedince, který je lhostejný k druhým a dost málo mu druzí přijdou důležití, jelikož ústřední boj se odehrává v něm samém a ne ve vztahu k ostatním existencím. *Meursault* je člověkem okamžiku, budoucnost i minulost jsou pro něho prázdné, a tak když se ve vodě při koupání v průplavu seznámí s písáčkou *Marií*, pozve ji do kina na veselohru, jelikož po ní moc zatouží, aniž by na něj měla nějaký dopad skutečnost, že jeho maminka je tři dny po smrti. Jeho vztah k *Marii* je určován pouze touhou – je jí mocně přitahován a líbí se mu její tělo, ale i jak se obléká a jak se směje. Nesnaží se jí porozumět, ani ho nezajímají její názory či zájmy – je mu s ní dobře a rád se s ní miluje. I když je inteligentní, řídí se především veskrze tělesnými stavy – nadměru je determinován tím, jak se cítí, co cítí, a tak je spojen obzvláště se sluncem a pocitem tepla a světlosti, s vodou a radostí z koupání a pití, s ženou a jejím vášním tělem.¹³

¹³ CAMUS, Albert. *Cizinec*. In *Romány a povídky*. Praha: Odeon, 1969. s. 44: „*Já mu ale přesto vysvětlil, že vzhledem k mému vrozenému založení bývají mým citům často na překážku fyzické potřeby. Ten den, co jsem pochovával maminku, mě zmohla těžká únava a chtělo se mi spát.*“

Z toho logicky vyplývá, že postrádá jakýkoliv smysl třeba *Mariina* otázka, zda ji *Meursault* miluje a zda si ji chce vzít.¹⁴ Jeho přirozeností je vše lhostejně sledovat a popisovat, nehodlá se absurditě nijak výrazně vzpouzet. Za manželstvím vidí jen konvenci a je ochoten tento akt klidně i podstoupit, jelikož jej nebere vůbec vážně.

Podobně nezúčastněný postoj zaujímá *Meursault* i k *Raymondovi* – svému sousedovi, na kterém mu vůbec nevadí, že „ho živí pochybné ženské“, že je jednoduchý a že bije svou přítelkyni.¹⁵ Rozumějí si, protože mají podobné „zájmy“ – kouření, pití a ženy. *Raymond* však není tak duchaplný jako *Meursault*, jeho přístup k bytí není založen na stejných základech jako u *Meursaulta* – má dosti omezený žebříček hodnot, je materiálně založený, agresivní a egoistický, šovinistický, nemorální a primitivní. *Meursault* je k němu – jako ke všem ostatním – indiferentní, ale jelikož je k němu *Raymond* milý, pasivně přijímá jeho přátelství.

Meursault s druhými sice žije, ale výrazně se o jejich existenci nestará, což z něj v očích ostatních lidí, kteří si však nepřipouštějí absurditu vlastní existence, činí chladného jedince, kterého je za to třeba potrestat, a tak paradoxně není souzen za vraždu, kterou spáchal, ale spíše za své odcizení. Pro Camuse tak „nespolubytí s druhými“ není překážkou k tomu, aby člověk žil svou existenci autenticky. Tento fenomén není pro jeho myšlenky důležitý, zásadní je aktivní revolta proti absurditě naší existence. Avšak i tak z jeho próz vysvítá poselství, že ten, kdo nežije ve „spolubytí“, riskuje, že bude druhými odmítnut a jeho život se navzdory pravdivému a upřímnému způsobu života bude zdát ještě marnějším. Je však důležité říci, že Albert Camus nevybízí k extrémům – ani ke snaze zalíbit se druhým a za každou cenu s nimi „pobývat“, avšak ani se jich nestránit, natož přikročit třeba

¹⁴ CAMUS, Albert. *Cizinec*. In *Romány a povídky*. Praha: Odeon, 1969. s. 32: „Večer za mnou přišla Marie a vyzvídala, jestli bych si ji chtěl vzít. Řekl jsem jí, že je mi to jedno, a jestli o to stojí, mohli bychom to udělat. Chtěla taky ode mě slyšet, jestli ji miluju. Odpověděl jsem jí totéž, co už jednou, že to přece je bezvýznamné, ale že ji podle všeho nemiluju. ‚Proč by sis mě tedy měl brát?‘ řekla. A já jí vysvětlil, že na něčem takovém ani dost málo nezáleží, a jestli si přeje, můžeme se vzít. Ostatně s tím přišla ona a já jenom kývl. Poznamenala, že manželství je vážná záležitost. Řekl jsem, že není. Chvilí se na mě beze slova dívala. A pak zase začala. Prostě by ráda věděla, jestli bych takový návrh přijal i od jiné ženy, ke které bych byl poután stejně jako k ní. Řekl jsem: ‚Přirozeně.‘“

¹⁵ Tamtéž, s. 23: „U lidí vcelku není ani dost málo oblíbený. Ale se mnou se baví často a sem tam ke mně přijde na chvilku posedět, poněvadž ho beze všeho poslouchám. Podle mého dovede vykládat zajímavě. Ostatně ani nemám důvod, proč s ním nemluvit.“

k vraždě. Pouze „absurdní člověk“ žije svou existenci autenticky a je si jistý sám sebou. Pokud spáchá nějaký zločin, selhal a bude za to potrestán – avšak nijak se nevymlouvá a svůj trest přijme s veškerou odpovědností. Díky upřímnému a neústupnému postoji však nedokáže existovat v úplné harmonii s druhými.¹⁶ Proto také takovýto člověk je cizincem a aspekt úmyslného „nespolubytí“ a smíření se s odcizeností je v Camusových tezích slabým místem, i když je pravdou, že z novely *Mor* už více vyznívá lidská solidarita subjektů, kteří si absurditu uvědomují, s těmi, kteří jí jenom trpí.

U Jeana-Paula Sartra je pojetí „nespolubytí“ ve schodě s Camusem v tom ohledu, že jej vnímá jako běžnou součást lidské koexistence a nebrání tak subjektu v autentickém prožívání. Je dokonce přesvědčen, že vztah k druhému je v první řadě vždy konfliktem. S druhým proto není možné se identifikovat, avšak ve svých osamoceních jsme s druhými pro sebe významní v tom, že si pomáháme ve svém sebepoznání. Druhý se proti mně staví jako svoboda, která také sama myslí a vyžaduje to samé co já, anebo opak toho, co chci já. To mi pomáhá se zorientovat v situaci intersubjektivní, která je pro lidskou existenci běžná a častá, a také si díky tomu ujasňuji, kdo jsem já a kdo jsou ti druzí

Dle Sartra se s druhým setkávám nejčastěji v odcizujícím pohledu. Svým pozorováním mě druhý uchopuje a vytrhuje z mého bytí-ve-světě a staví mě do centra cizího světa, v němž se stávám objektem. Samozřejmě tento princip funguje recipročně a nelze se mu bránit. V tomto konfliktním „nespolubytí s druhými“ ale také dochází k sebepoznání, ač v příliš obnažené podobě před zraky diváků, kdy zažívám pocit studu za sebe sama: „Druhý je proto nutný prostředník mezi mnou a mnou-samým: stydím se za sebe takového, *jak se jevím druhému*. Jakmile se objeví druhý, jsem nyní schopen posuzovat sebe sama jako předmět, protože jako předmět se jevím druhému. [...] pocit studu je svou povahou *rozpoznáním*. Přiznávám, že jsem, jak mne vidí druhý.“ (Sartre, 2006, s. 276)

¹⁶ CAMUS, Albert. Cizinec. In *Romány a povídky*. Praha: Odeon, 1969. s. 78: „Jako by mě ten prudký hněv očistil ode všeho zlého a jako by mě zbavil naděje, já pod tou nocí těžkou hvězdami a znameními se poprvé otevíral něžné netečnosti světa. A protože jsem vnímal, jak se mi podobá, jak se mi bratrsky podobá, já cítil, že jsem býval šťastný, že dosud šťastný jsem. Ještě aby se všechno dovršilo, abych si nepřipadal tak sám, mohl jsem si už jen přát hustý dav diváků, který mi přijde na popravu a uvítá mě pokřikem plným nenávisti.“

V této tezi o odcizení v analýze pohledu jde Sartre ještě hlouběji. Tomuto odcizení samozřejmě subjekt neunikne, když se pokusí učinit pohled druhého objektem svého světa. Vzájemné odcizení je absolutní a k naší existenci nespolutyť neoddělitelně patří: „Druhý je ten, kdo není mnou a jímž nejsem já. Toto *není* naznačuje *nicotu* jako prvek oddělení mě a druhého na způsob danosti. Mezi druhým a mnou je *nicota* oddělení. Tato *nicota* nemá svůj původ ani ve mně, ani v druhém, ani ve vzájemném vztahu druhého a mě samého, nýbrž je naopak původní, je základem každého vztahu mezi druhým a mnou jako primární absence jakéhokoli vztahu. Druhý se mi totiž empiricky objevuje, spatřím-li nějaké tělo, jež je vůči mému tělu vnější věcí.“ (Sartre, 2006, s. 285)

Stejně tak já mohu druhého „nicovat“ a nechat ho ztuhnout ve věc v mém světě tak, že na něj upírám svůj pohled a činím tak z něj věc a prostředek, který je pro mě buď užitečný či neúžitečný. I toto člověka odcizuje v *bytí pro sebe*. Sartre se k odcizení dostává také přes marxismus a kolektivní odcizení. Stačí aby se z dvou existencí stalo pozorováním třetího *my* – do tohoto vztahu se dostaneme poměrně snadno. Sartre popisuje situaci, kdy někoho zezadu sledujeme a ani nevíme, o koho se jedná – činíme z něj objekt svého pozorování, ale to neznamená, že zažíváme nějaké *my*. Ale jakmile na nás oba někdo třetí pohlédne, stane se z nás solidární *my*: ze dvou *bytí pro sebe* třetí perspektiva vytvořila společné *my*. Tímto principem pak osvětluje sounáležitost utlačované třídy nějakým mocipánem, který ze svého pohledu všechny začleňuje do třídy, která se zase naopak sama cítí spjata solidárním *my* a stejně tak cítí kolektivní odcizení.

V takto kolektivně pojatém (rozuměj ne jen třídně jako v minulém odstavci) *my* se pak částečně ztrácí „nespolutyť s druhými“ jednotlivých subjektů a z toho plynoucí odcizení. „Tyto zkušenosti se *a priori* jeví v rozporu se zkušeností mého bytí-objektu pro druhé nebo se zkušeností bytí druhého objektu pro mne. V subjektu *my* není nikdo předmětem. *My* zahrnuje mnohost subjektivit, které se navzájem uznávají jako subjektivity.“ (Sartre, 2006, s. 479) Avšak takováto specifická zkušenost, kdy se například všichni společně stáváme diváky nějaké události na ulici či představení odehrávajícího se před námi, nic nemění na tom, že jsme stále jen normálními individuálními vědomími, které však zažívají společný fenomén *my*.

Francouzský myslitel pak zákonitě vymezuje i dva odstíny tohoto *my*, a sice „*my* jako předmět“ a „*my* jako subjekt“. V *my* člověk pociťuje výrazně svůj objektivní, faktický úděl, že spadá do společenství s druhými. „*My* jako předmět“ je zakoušeno jako anonymní kdokoliv a je v něm vždy přítomen někdo *třetí*. „Ačkoli zakouším *my* jako předmět v souvislosti s konkrétní solidaritou (zastydíme se právě proto, že jsme byli přistiženi při rvačce), přesto *my*-předmět svým významem překonává specifickou solidaritu a zvláštní okolnosti, za nichž byl pocítěn, a zahrnuje mě jako předmět do lidské celistvosti, chápané rovněž jako předmět (bez čistého vědomí třetího). Odpovídá tedy prožitku pokoření nebo bezmoci: uvědomím-li si, že spolu s jinými tvořím *my*, cítím, že jsem vpleten do bezpočtu cizích existencí, že jsem radikálně a bezvýchodně odcizen“ (Sartre, 2006, s. 485).

„*My* jako subjekt“ je pociťováno při společném pracovním či pochodovém rytmu, které nejsou používány jako kolektivní rytmus (prostředek) ani jako pozorovaný rytmus (tanečníci na scéně). Je to rytmus, který člověka unáší a není pro něj jen předmětem. Vzniká spolu se mnou a ne primárně jako kolektivní rytmus – i když se později stane jak mým, tak i rytmem ostatních – naším rytmem, kdy společně zakoušíme *my* jako subjekt. Tato psychologická zkušenost však stejně předpokládá, že jsme již před tím odhalili, co obnáší existence druhého, což vede vždy k závěru, že podstatou vztahů mezi jednotlivými vědomími není „spolubytí“ nýbrž konflikt.

Soužití s druhými je dle Jeana-Paula Sartra pro lidskou existenci nevyhnutelné a dochází při něm ke vzájemným konfrontacím, při kterých odkrýváme jak sebe, tak i druhé, což nám pak napomáhá k orientaci ve specifických zkušenostech, do kterých se ve společenství existencí neustále dostáváme. Výsledkem konfliktů mezi subjekty je odcizení, a tak můžeme říci, že ani pro Sartra není „spolubytí s druhými“ podstatné pro autentickou existenci.

Mnoho o odcizení můžeme vyčíst i z *Procesu* Franze Kafky, avšak je třeba mít na mysli, že Kafka, jakožto spisovatel, popisuje osud a odcizené jednání konkrétní, jednotlivé postavy. Jak jsme již v jiných oddílech naznačili, je právě *Josef K.* souzen za své „nespolubytí“ a svou příliš slabou snahu o porozumění své

situaci. Hlavní postava však svým nedokončeným příjmením a nejasnou fyziognomií, žijící v nepojmenovaném městě odkazuje k tomu, že ač se jedná o individuální osud tohoto bankovního prokuristy, je v jeho „nejasné a neohraničené“ deskripci možno zahlédnout univerzální varování pro všechny, kdo budou tak zatvrzele odcizení jako právě *Josef K.*

Jak známo *Josef K.* je obžalován z neznámého přečinu, avšak aniž by věděl, kdo ho viní a z čeho, je si jistý, že je nevinný. „Slyšíš, Vildo, přiznává se, že nezná zákon, a zároveň tvrdí, že je nevinný. ‚To máš věru pravdu, ale mluv s ním, když nic nechápe,‘ řekl druhý.“ (Kafka, 1958, s. 4) *Josef K.* jak vidno „nechápe“, avšak má o sobě vysoké mínění (je přeci prokuristou v bance!) a je přísně racionální. V zaměstnání je evidentně úspěšný, avšak celkově nejspíš málo oblíbený – nemá přátele, kontakty udržuje vesměs jen pracovní. Dobře zná pravidla slušného chování, ví, co se v jakých situacích sluší říct, avšak málokdy je upřímný – je to pokrytec, který má druhé jen za prostředky k uskutečňování svých sobeckých cílů. Na všechno má svůj neměnný názor a je skálopevně přesvědčen, že je dobrým člověkem. K prezentaci „nespolubytí s druhými“ dochází na každé straně románu, kde *Josef K.* přichází do kontaktu s druhými.

Ze své pozice bankovního prokuristy a s cítěním sebe sama jakožto úspěšného a slušného člověka, vstupuje *Josef K.* do vztahu s jinými lidmi z pozice nadřazeného. Od těch, kteří nejsou jeho úrovně, vyžaduje formální úctu, pokud se mu jí nedostává, začne druhým opovrhovat. Neustále pečuje o svou důstojnost, která by odpovídala jeho vlivnému postavení. Když je mu oznámeno, že je zatčen, nevěří, jelikož přece neprovedl nic špatného a *posluhové z nároží* mu nejsou dostatečně věrohodnými. „Několik slov, jež si promluví s člověkem mé úrovně, objasní všechno nesrovnatelně líp než nejdelší řeči s těmito lidmi.“ (Kafka, 1958, s. 4) Neobjasnilo, a tak je *K.* nucen svému obvinění přivyknout a poprat se s ním, jelikož není ochoten připustit, že by vůbec mohl být něčím vinný, a tak si myslí, že došlo k chybě – není schopen si svou situaci správně „vykládat“.

Jeho odcizenou percepci druhých bytostí sledujeme takřka ve všech situacích, kdy se objeví v kontaktu s druhým. *K.-ova* zahleděnost do sebe sama a

jeho pocit nadřazenosti se naplno odhalí už v úvodu románu. „„Jakže?“ zvolal K. a zadíval se s úžasem na trojici. Ti tak nevýznační nedokrevní mladíci, jež měl ve vzpomínce pořád ještě jen jakožto skupinu u fotografií, byli opravdu úředníci z jeho banky, nikoli kolegové, to byla nadsázka a dokazovala mezeru v dozorcově vševědoucnosti, ale ovšem to byli podřízení úředníci z banky.“ (Kafka, 1958, s. 8) Nejen, že nepozná spolupracovníky z banky, i když jsou u něho v pokoji, přičemž je evidentně zná (dokonce i jejich jmény), ale i současně prezentuje svou ješitnost, když poznamenává, že se nejedná o kolegy, ale o „podřízené úředníky z banky“. Jako by díky jejich pozici v zaměstnání a mladému věku trpěla kvalita jejich bytí. Koexistence se snahou porozumět sobě i druhému zde absentuje. Při tom pro Kafku „spolubytí“ je řešením, stačí o něj jen usilovat a snažit se k němu „rozvrhovat“.

Druhý subjekt je pro *K.* jen předmětem, a tak ve svém neautentickém bytí vyhledává pomoc u druhých, ale nedochází mu, že v této situaci jde o jeho přístup k druhým, a proto jedině on sám si může pomoci¹⁷. Každého, s kým se baví, sice trochu více pozná, ale zároveň si s ním neporozumí. Všichni o jeho procesu vědí, všechno je podle reakcí ostatních v pořádku – takovéto procesy jsou běžné a normální, avšak *K.* stojí jaksi mimo své bytí ve světě, nevšímá si evidentních a k objasnění procesu důležitých možností, jako by je opomíjel, jako kdyby nerozuměl. Je naprosto „nenaladěný“ na svou situaci, není schopen ji převzít.

V *Procesu* si však již můžeme všimnout (oproti pojetí Camuse a Sartra), že „nespolubytí s druhými“ zákonitě vede k „nespolubytí s ohledem na celek bytí“. Svým odcizením a chladným postojem k druhým tak *Josef K.* nerozumí ani svému vlastnímu bytí, což mu jako pobytu znesnadňuje i porozumění bytí v celku. Nestará se o své bytí, natož o bytí druhého, a tak v odhalení jeho neautentické existence v závěru zjišťujeme, že svůj život prožil marně a zbytečně.

Kontext „nespolubytí s ohledem na celek bytí“ je silně obsažen v tezí

¹⁷ Špatně uchopuje i kontakt se ženami – chce je pouze využít ve svém procesu anebo „využít“ jejich tělesnost – opět člověka vnímá jen jako objekt. Svou bytnou paní *Grubachovou* často krutě „dusí“, je k ní lhostejný, pouze ji využívá, kdykoliv je to možné. Trapně se cítí, když kvůli němu začne plakat – nemá tyto situace rád. Ze sartrovského postoje je zajímavé se zaměřit na situaci, kdy *K.* bez dovolení vniká ze zvědavosti do bytu své spolubydlící a je při tom přistižen. Nepocítí totiž stud, pouze se zlobí na drzé lidi, kteří ho vlezle pozorují na každém kroku – propásl tak další možnost dozvědět se něco o sobě a dojít při fenoménu pohledu k sebepoznání.

Martina Heideggera. Náš pojem „nespolubytí“ však u Heideggera musíme brát doopravdy jen v uvozovkách, jelikož pro něj je svět vždy bytostně spolu-světém a stejně tak pobyt je vždy bytostně spolubytím s druhými. Pobyt tu není izolovaně od druhých, avšak ve svém spolubytí může svou existenci uchopit buď autenticky anebo neautenticky. Celkový princip spolubytí, kterému se budeme věnovat v závěru této práce prozatím necháme stranou a podíváme se na Heideggerovo neautentické bytí.

Druzí jsou vždy *tu*, setkáváme se s nimi v jejich ‚bytí ve světě‘. Svět vždy sdílíme spolu s druhými, jejichž nitrosvětským bytím o sobě je spolupobyt. „Spolubytí však existenciálně určuje pobyt i tehdy, když se druhý fakticky nenaskytá a není vnímán. I osamocenost pobytu je spolubytí ve světě. *Chybět* může druhý *jen ve* spolubytí a *pro* spolubytí. Osamocenost je deficientní modus spolubytí, její možnost je pro ně důkazem. Fakticky osamocenost na druhé straně není odstraněna tím, že se „vedle“ mne vyskytne druhý exemplář člověka, nebo třeba deset takových.“ (Heidegger, 2008, s. 150 – 151). I tak samozřejmě člověk může být osamocen mezi mnohými; jejich spolupobývání vystupuje v modu lhostejnosti a cizosti.

Navíc se pobyty často skrývají, přetvářejí, nebo jsou zdrženlivé – je potřeba se seznámit, proniknout do sebe. V tomto odstupu je však i vyjádřeno, že pobyt jakožto každodenní ‚bytí spolu‘ je v *podřízenosti* druhým. „Druzí“, nejsou nějakí určití druzí, ale naopak „kdokoliv“. Tam, kde jsme všichni veřejně a masově a bezmyšlenkovitě spolu, tam se pobyt rozpouští a přichází ‚bytí spolu‘, ve kterém druzí ještě více mizí. V takovéto neurčitosti se začíná prosazovat neurčité ‚ono se‘. Tímto pojmem má Heidegger na mysli vše průměrné, co dělají všichni a vlastně nikdo konkrétní: „Líbí se nám a baví nás to, co *se* líbí; čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak *se* čte a jak *se* posuzuje; ale také se z „davů“ stahujeme, jak *se* to obvykle dělá; shledáváme „pohoršujícím“, co *se* obvykle takovým shledává. ‚Ono se‘, kterým není nikdo určitý a kterým jsou všichni, i když ne jako suma, předpisuje způsob bytí každodennosti.“ (Heidegger, 2008, s. 157)

Neautentické bytí tak patří k naší každodennosti, avšak je chybným

způsobem jejího uchopení. Neurčité ‚ono se‘ můžeme nazvat také jako *veřejnost*, která má základní vlastnosti *průměrnost*, *odstup* (starost o rozdíl vůči druhým), *vyrovnávání* (činění z výjimečného běžné). Tato veřejnost vždy předkládá ověřený výklad světa a existence a vždy má ve všem pravdu. Nečiní tak však na základě význačného porozumění bytí nebo rozumění pobytu, ale naopak na základě povrchnosti a protože nejde v ničem do hloubky. Tím je na pobyt vytvářen všudypřítomný nátlak, aby žil pod taktovkou neurčitého ‚ono se‘, tedy neautenticky. Z tohoto každodenního ovlivňování se musí pobyt vytrhnout a teprve sebe sama najít – nejdřív je pobyt neurčitým ‚ono se‘ a ve většině případů jím zůstává až do své smrti.

Díky neurčitosti jsme ztratili i břemeno volby možností – neví se, kdo vlastně volí – z toho je třeba se vrátit a své bytí pevněji uchopit. ‚Návrat z ‚ono se‘, to znamená existenciální proměna bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se‘ v *autentické* bytí sebou, musí být *provedením volby*. Provést tuto volbu však znamená *zvolit tuto volbu*, rozhodnout se pro moci být ze sebe sama. Teprve volbou této volby si pobyt *umožňuje* své autentické ‚moci být‘.‘ (Heidegger, 2008, s. 305) Po tomto procesu se snažíme najít takové ‚moci být‘, které vychází z nás samých a stane se z něj autentické ‚*moci být sebou*‘.

Pobytu ve své starosti jde o své bytí, volá sebe sama jako faktické a upadající ‚ono se‘ z odcizené neosobnosti ke svému vlastnímu ‚moci být‘. Stejně jako do neurčitého ‚ono se‘, upadáme i do světa, přičemž se odcizujeme sobě samým. Existujeme neautenticky a nepronikáme k ‚bytnosti‘ jelikož se nedokážeme zeptat na své bytí. Utěšujeme se veřejným ‚ono se‘, vyhýbáme se vlastní vrženosti a odmítáme uchopit svou existenci se snahou porozumět bytí. Upadá tak v nás snaha dobrat se počátku a autenticky přijmout své spolubytí. Uklidňující odcizenost nám zakrývá naše vlastní možnosti. A tak v modu nespolubytí směřujeme pod rouchem *upadlosti* k odcizení.

Pobyt by se měl snažit žít autenticky, k čemuž patří obstarávat své bytí a ve vztahu k druhým být spolubytím. Pohodlným a anonymním přežíváním v neurčitém ‚ono se‘ pobyt zavírá dveře svému vlastnímu rozvrhování v možnostech a stává se

volbou kohokoliv. Situace je pobytu uzamčena. „Zná jenom „všeobecný stav věcí, ztrácí se v nejbližších „příležitostech“ a naplňuje své bytí počítáním „náhod“, které mylně považuje a vydává za vlastní výkon.“ (Heidegger, 2008, s. 338) Pobyt se tedy nestará dostatečně o své vlastní bytí a nemůže tak skrze něj porozumět bytí v jeho celku.

4.2 K čemu může vést nespolutyť?

Albert Camus i Jean-Paul Sartre v oblasti koexistence znatelně vycházejí z odcizení a přisuzují mu patřičnost v bytí člověka. Tento fakt hraje velkou roli při vyhodnocování, zda „nespolutyť s druhými“ je důležité pro autentickou existenci. Oba také do centra své filosofie staví silný subjekt, který se nemůže spolehnout na nic jiného, než sám na sebe, a tak se aktivně musí snažit svou existenci činit plnohodnotnou a obdivuhodnou. Ani absurdita existence či úzkost z vlastní svobody ani pocit odcizení se druhému subjektu nebrání v tom uchopit svou existenci a být „pravdivě a opravdově“.

Druhý je tak pro Sartra i pro Camuse pouze tím, který se ocitá ve stejné situaci jako my. Vzájemnému odcizení však nemůžeme zabránit, a tak je lepší se soustředit na projektování sebe sama, což však neznámá, že s druhým nedokážeme soucítit. „Nespolutyť“ tak pro ně není překážkou v prožívání autentické existence.

Oproti tomu jsme u Franze Kafky a Martina Heideggera rozpoznali, že „nespolutyť s druhými“ je tím nejzásadnějším krokem k tomu, jak nedosáhnout porozumění celku bytí. Kafka ve svých myšlenkách vidí jako největší problém právě odcizení, na kterém má vinu nejen „nechápvavý“ jedinec, ale i odmítající společenství, které se o zrod takového člověka zasadilo. Na druhou stranu však společnost utváří klima situace, ve které se ocitáme a ve které se musíme vždy zorientovat. Jít proti proudu sice nemusí být špatným směřováním, avšak pokud u něj absentuje jakákoliv snaha porozumět své situaci a tím pádem i sobě, druhým a světu, vede to k neautentické existenci, která subjekt, jenž v jejím modu žije, odkazuje k nepravdivému a zbytečnému životu.

A tak Franz Kafka na počátku 20. století nenápadně naznačil, kde může člověka nejvíce hryzat svědomí. Život v pohodlné pracovitosti a zdánlivé slušnosti, proti které „nelze“ vlastně nic namítnout, si zaměňujeme za opravdové autentické pobývání. A veřejnost tomuto našemu obelhávání vždy nemusí jen pasivně přihlížet – jelikož se skládá z jednotlivých „druhých“, je možné, že nám jednou ve svém

celku dá silně najevo, „že takhle by to nešlo“. Svým chladem a odcizením budeme vyloučeni z možnosti podílet se na celku bytí, což samo o sobě znamená to samé, jako bychom o své bytí byli připraveni.

„Popravu“ pobytu za „nespolubytí s druhými“ je možné vidět i za Heideggerovým neautentickým uchopením vlastní existence. Pokud ve svém „spolubytí“ jsem odcizený a nesnažím se skrze vlastní sounáležitost s celkem bytí porozumět bytí, je mé pobývání marné a vágní. Nic na tom nemění skutečnost, že většina lidí v tomto neosobním a neautentickém způsobu bytí setrvává a nehledá z něj cestu ven. Bez snahy přiblížit se celku bytí nenaplňuji svůj smysl a nemohu tak poznat sebe ani druhého.

Druhý je v mém životě nesmírně důležitý, zažívá velmi často velmi podobné situace a dokonce je podobně vyhodnocuje, ale nikdy nemohu posoudit, jestli je jeho život lepší než můj. Oba dva nebudou stát za nic, pokud se nepokusíme jim porozumět. Protože pokud své sounáležitosti s celkem dostatečně porozumím, jsem se sebou samým srozuměn. Neznamená to, že budu zákonitě šťastný, třeba dospěji k tomu, že nemám dostatečnou vůli na základě svého poznání svůj život proměnit, ale v tom případě už vím, kde svou slabinu hledat a na co se mám zaměřit. Nikdy ale nemohu pochybovat o smysluplnosti své existence, je tu, patří sem, je naprosto náležitá a ospravedlnitelná. Moje stejně jako tvá – každá. Každopádně do mé snahy porozumět celku bytí bezvýhradně patří druhý a „spolubytí“, jelikož jen společně jsme součástí celku.

Naše životy, naše počátky, naše determinace prostředím, naše možnosti a naše prožitky jsou vždy jiné, ale naše směřování ve snaze porozumět tomu, kam patříme a čeho jsme součástí, je nám všem společné. Na základě toho se můžeme smířit se svou situací a hledat v ní oblasti, které nás trápí a které můžeme vlastním úsilím proměňovat. Druhý je tu však vždy s námi, někdy je tu více on s námi než my s ním anebo naopak. Avšak vždy právě druhý zprostředkovává cestu od nás k celku. Nemůžeme přeci chtít poznat jednotlivinu a hned z ní porozumět celku. Většina smysluplného v našem světě se děje kvůli druhému, před zraky druhého, s druhým, v konfrontaci s druhým, v osamocení bez druhého. Druhý společně se

situací vytváří náš svět. Věci jsou nám jen k uspokojování biologických potřeb, ale s druhým jsme v naší vrženosti nejbližší bytí o sobě.

Ač v důsledku máme všichni podobné problémy, jejich příčiny je třeba hledat u každého jinde, není třeba je zkoumat a dávat na ně jednoznačné odpovědi. Stačí se jimi zabývat, dotazovat se na ně, snažit se porozumět. A tak každý z nás univerzálních globálních lidí, kteří máme každý své vlastní starosti, bychom měli usilovat o hledání svého místa, svého dotýkání se celku bytí. Jen tehdy zahlédneme sami sebe, jen tehdy se dotkneme toho, co je nám všem společné, z čehož pro nás plyne obrovská úleva a radost z „bratrství“ ve snaze porozumět celku a svému místu v něm.

5. Fenomén spolubytí

S předposledním oddílem této práce se pokusíme téma nerozvádět dále do nabízející se šíře, ale naopak jej zase zužovat k problémům v úvodu naznačeným, abychom v závěru dospěli k tomu, jak problematiku koexistence pojmají nejen filosofové „zabývající se lidskou existencí“, ale i autor těchto řádků. Výstupem určitě nebude přesný „návod“, jak v dnešní době autenticky prožívat lidskou existenci. Pokusíme se naznačit, kudy se vydat za odhalení sebe samého a dotknout se tak porozumění celku bytí, abychom se při tom co nejméně cítili odcizení, ale naopak co nejvíce ve spolubytí s druhými a s vědomím sounáležitosti s celkem, jehož jsme součástí.

V logické návaznosti na kapitolu o „nespolubytí“ bychom rádi nakročili k zamyšlení o „spolubytí“ v onom již naznačeném užším kontextu. U Alberta Camuse k pojetí spolubytí dospějeme především převrácením neautentického prožívání či shrnutím v práci roztroušených myšlenek, ale také již naznačenou solidaritou zaznívající z *Moru*. Jean-Paul Sartre, ač se ve srovnání se svým vrstevníkem častěji vyjadřuje k vztahu subjektu s druhými a i k *Mit-sein*, důsledněji akcentuje konflikt mezi existencemi a motiv spolubytí se u něj objevuje jen v již naznačené spolu-účasti v *my*. S Franzem Kafkou rozvedeme dále, jakou podobu může mít spolubytí v kolektivnějším měřítku s ohledem na přizpůsobení se nárokům society. Vrcholem v otázce spolubytí pak budou teze Martina Heideggera, pro kterého je tento fenomén neoddělitelně spjat s pobytem a jeho *ek-sistencí* ve světě.

Spolubytí se pro nás stane součástí autentické existence, která při podílení se na celku bytí zahlédne skrze situace, v nichž se ocitá s druhými, svou sounáležitost s bytím a umožní tak porozumění světu, druhým, ale i sama sobě – v takovémto rozpoložení už snáze zahlédneme i kořeny vlastní identity a silný základ pro odpovědné a sebe-vědomé jednání v dnešním světě.

5.1 Lidská existence ve spolubytí

Poměrně snadno popíšeme, jak si Albert Camus představuje autentickou lidskou existenci: absurdní člověk chce všemu rozumět a žít svou existenci podle svého, chce se řídit jen tím, co je jisté. Odmítá přetvářku a rutinu každodennosti a všednosti a už dávno poznal, že svět je nepoznatelný a neprostupný. Ví, že ve své existenci jsme každý sám za sebe a tím pádem jeden druhému odcizený a že jsme v tomto marném snažení objevili nesmyslnost našeho života, který navíc může být kdykoliv přetnut absurditu stvrzující smrtí, jež nám po celý život šlape na záda s výhružkou marnosti veškerého našeho konání. Autentická existence však vypadá tak, že subjekt tuto absurditu svého života přijme jako fakt a odmítá ji stvrdit tím, že před ní uhne – nepřipadá proto v úvahu život ve lži bez reflexe údělu lidské existence, ani útěk v podobě sebevraždy (biologická i „metafyzická“).

Absurdní člověk proto přijme tento svůj osud s jistotou konečnosti a s existencí bez iluzí se formou revolty rozhodne proti její nesmyslnosti vzdorovat a odhodlaně se jí vzpírat. Neuhne ani před absurditou, ani před svou fakticitou, ani před svou konečností – převezme svou existenci takovou, jaká je, a v čase, který mu byl dán, ji vlastním pohybem a aktivitou vystaví podle svých představ s vědomím odpovědnosti za takovéto sebeutváření.

Ve spolubytí s druhými však absurdní člověk svou existenci příliš nesdílí – je si vědom toho, že druzí mají před sebou podobný boj, což jej vede k soucitu s druhými. Autenticky tak svobodný člověk žije s druhými v solidaritě k jejich ubohé situaci. Osamělost člověka v jeho absurdní existenci mu však nebrání v tom, aby miloval člověka jako takového, tedy i ostatní. V románu *Mor* se hlavní postava Bernard Rieux vydá ve prospěch léčení nemocných obyvatel města, přičemž sám přijde o nejlepšího přítele a vlastní manželku. Nedopustí nepostavit se bez odporu moru, který rozsévá strach a bolest do myslí a těl jeho spoluobčanů. Všichni v uzavřeném městě trpěli hlavně odloučením od světa a ti, kteří museli být v karanténě, tak odloučením od svých blízkých. Ač Camus v této knize opět opakuje nutnost bouřit se a být činný proti nesmyslnosti své existence pod neustálou a v dohledu moru ještě bezprostřednější výhružkou smrti. Odvaha aktivních lidí,

kteří vše riskují pro druhé a pro své přesvědčení, má velkou morální hodnotu. Nesmíření se se svou zoufalou situací, postavení se lhostejnosti a solidaritu s utrpením druhých – to vše můžeme z Moru pochopit. „Stařík měl pravdu, lidé jsou stále stejní. Ale v tom právě je jejich síla i jejich nevinnost a právě tehdy Rieux přes všecku svou bolest cítil, že k nim patří.“ (Camus, 1969, s. 278)

Jakoby se i Camus pozvolna přesouval k postoji, že i přes osamělost ve svém vlastním údělu je pro nás druhý důležitý. Autentická existence cítí odpovědnost za své skutky, a tak když má volit z možností svou individuální cestu, rozhodne se soucitně raději pomoc těm, kteří to potřebují a absurditu své situace nevidí, než aby sobecky naplnil své vlastní štěstí. Přesně tak se vyvíjí příběh Ramberta, který je ve městě pouze náhodou a není tak jeho občanem. Jeho život zůstal za zdmi izolovaného města, je soužen odloučením od své milované, a tak se snaží za každou cenu dostat z pandemií zachváceného Oranu. „Rambert řekl, že o tom znovu přemýšlel, a že má na to stejný názor jako předtím, ale že by mu bylo hanba, kdyby teď odjel. Že by mu to překáželo v lásce k té, kterou zanechal venku. Ale Rieux se narovnal a řekl tvrdě, že to je pitomost a že není žádná hanba dávat přednost štěstí. ‚Ano, ale člověku může být hanba, že má být šťasten sám.‘ Tarrou, který až dosud mlčel a ani hlavu k nim neotočil, poznamenal, že chce-li Rambert sdílet neštěstí druhých lidí, nebude mít už nikdy čas na své osobní štěstí. Musí si vybrat. ‚Tak to není,‘ vybuchl Rambert. ‚Vždycky jsem si myslel, že jsem v tomhle městě cizincem a že nemám s vámi nic společného. Ale teď když jsem viděl, co jsem viděl, vím, že sem patřím, ať chci nebo nechci. Tahle věc se týká nás všech.‘“ (Camus, 1969, s. 213)

Nejedná se tedy o ontologicky pojaté spolubytí, ale přesto o něco, co nám ve velmi podobném duchu říká, že lidská existence má v sobě založeno, že je na světě ve vztahu s druhými. Dokonce bychom mohli říci, že Camusův postoj je, konec konců jako vždy, spíše konkrétnější a z života samého vycházející, tudíž druzí tu pro mě jsou především jako ti, kteří se svou společnou subjektivní revoltou stávají členy lidského společenství.

Tato sounáležitost se societou v důsledku vyplývá i z myšlenek Franze

Kafky obsažených v jeho dílech. V *Procesu* přímo nepopisoval, jak naplňovat „spolubytí s druhými“, zato ho však vymezoval opakem – „nespolubytím“ a varováním, jak je takovéto neautentické žití nechápající a bez šance na přiblížení se druhým existencím. *Josef K.* žije v odcizení a své bytí obstarává po svém a jednoznačně neautenticky bez snahy porozumět, ale pouze s ambicemi opanovat. Druzí mu jeho nesolidaritě a „nespolubytí“ nehodlají trpět a skutečnost, že se svým výjimečným chladem vymyká, z něj činí opravdu osamělého jedince, který na společenství s druhými naprosto není naladěný.

V tomto smyslu souhlasně se vyjadřuje ve svých úvahách *Eseje o Kafkovi* Libuše Moníková, která přímo dokazuje souvislost mezi soudem a společností na straně jedné a obžalovaným a jedincem na straně druhé. *Josef K.* svou vinou přivolává soud, z čehož lze vyvodit otázku, zda je vina a outsiderství jedno a totéž. Můžeme-li prokázat, že na soudu se podílí celá societa (ve smyslu malíře *Titorelliho*: „Všechno přece patří k soudu“), pak z toho lze odvodit, že oba pojmy jsou v Kafkově pojetí identické – respektive outsiderství je pojem nadřazeným a vina je zvláštním aspektem toho vyčlenění. Malířův výrok by však bez znalosti kontextu (sociálního pozadí) měl jen rétorickou hodnotu. Od počátku však vše nasvědčuje tomu, že okolí je o případu *Josefa K.* informováno – dokonce dříve než on sám, což dokazují zvědavé pohledy lidí z okna protějšího domu. O procesu ví paní *Grubachová*, strýc, bankovní sluha, továrník – okruh se rozšiřuje o nesčetné postavy, které vystupují v jasné souvislosti se soudem, a o ty, jež *K.* navštěvuje kvůli možné pomoci; ti jsou o řízení zpraveni samozřejmě také.

Nikdo však jeho procesem není překvapen, ani tím, že je *Josef K.* obžalován, nikoho neudivuje způsob, jakým je proces veden. Ten se sice odehrává v civilizované společnosti, ne však běžnými prostředky. Každé řízení je životním obsahem obžalovaných a soudců, probíhá celý život jak při „odkladu“ tak při „zdánlivém zproštění viny“. Nevede k zprošťujícímu rozsudku (to je známo jen z legend), ale ani k odsuzujícímu rozsudku, jen ke smrti. *Josef K.* má strach z odsouzení, přičemž se cítí nevinný, a tak nechce být ze společnosti vyvržen úplně. Ostatně k odsuzujícímu výroku o vině ani dojít nemůže, neboť společnost by nesla stejný díl viny jako *Josef K.*, jelikož on je také členem právě této společnosti. Je

možné tedy vidět shodu mezi soudem a společností a mezi obžalovaným a jednotlivcem.¹⁸

„Společenství druhých lidí“ tedy soudí ty, kteří nežijí ve „spolubytí“, což je tedy považováno za neobvyklé, trestuhodné či minimálně neslučitelné s tím, abychom byli druhými přijatí. *Josef K.* to nejenže neakceptuje, navíc se ani nesnaží tomu porozumět. Nevidí ani svou souvislost s celkem bytí, jeho proces je přeci jeho životem, ve kterém se nám neustále dostává od druhých zpětné vazby, zda jsme obstáli před nepsaným sociálním zákonem. Někdy je úsudek o nás vyřešen odkladem, někdy jsme zdánlivě zproštěni viny, jelikož se už ocitáme ve spolubytí. Avšak o to je třeba usilovat neustále, abychom neautenticky nezakotvili v odcizení – druzí nás nikdy nesprostí viny ani nás neodsoudí, to není v jejich moci, ale budou nás vždy soudit – přesto náš život / proces vede ke smrti. Se svojí fakticitou je třeba se smířit, ne revoltovat proti absurditě, která zde vůbec není.

Ani Jean-Paul Sartre neuvádí v pochybnost že *bytí pro druhého* zakládá možnost *bytí s druhým*, avšak přesto zkušenost *my* nemůže tvořit ontologickou strukturu lidské reality. „Chtěli jsme pouze ukázat, že tato zkušenost nemůže být základem našeho vědomí o druhých. ...dokázali jsme, že existence vědomí uprostřed druhých je od samého počátku metafyzický a kontingentní akt. Ostatně je jasné i to, že *my* není žádné intersubjektivní vědomí ani nové bytí překonávající a obsahující jako syntetický celek své části podle kolektivního vědomí sociologů.“ (Sartre, 2006, s. 480)

Ani Sartrovi není druhý lhostejný, naopak – jeho přednáška Existencialismus je humanismus nás už svým názvem vede k přesvědčení, že francouzský myslitel filosofuje především kvůli člověku jako takovému. Avšak existence druhých ve světě je sama o sobě pro něj absolutním a evidentním faktem, avšak nahodilým, tudíž ho nelze vyvodit z ontologických struktur bytí pro sebe. Druhý mi může odkrýt bytí, jakým já jsem, aniž se ho zmocním či ho pochopím (druhý ví, co jsem a uchovává tajemství o mém bytí, ale také mnou druhý diriguje). Veskrze konfliktní vztah k druhému vědomí však nebrání tomu, abychom s druhým

¹⁸ MONÍKOVÁ, Libuše. *Eseje o Kafkovi*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000. s. 11 – 19.

nesoucítili či jej nedokázali milovat.

Sartre však i v lásce vidí, že člověk skrze ni naplňuje svůj subjektivní projekt, ve kterém požaduje, aby mě druhý miloval, avšak vždy dojde k deziluzi, že naprosté „spolubytí“ ani u vzájemně zamilovaných není možné. Oba milující vždy zůstávají každý za sebe v naprosté subjektivitě, oba si stále musí svou existenci pro sebe rozvrhovat a nic je nezachrání z této jejich fakticity. „Jestliže mě však druhý miluje, jsem jeho láskou hluboce zklamán, neboť jsem od něho požadoval, aby založil mé bytí jako privilegovaný předmět a sám se uchoval jako čistá subjektivita vůči mně samému, avšak tím, že mě miluje, zakouší mě jako subjekt a hrouží se před mou subjektivitou do své objektivitě.“ (Sartre, 2006, s. 439)

Dle Sartra neexistuje žádný univerzální model toho, jak správně existovat s druhými – autentické je si vytvářet vědomou volbou svůj vlastní projekt v seberozvrhu, neupřímné je „nahodile“ přijímat dogmata a pravdy. Stejně tak neautentické je i vymlouvání se na nějaký determinismus, jelikož situace člověka jakožto svobodná volba, je vždy bez výjimek a bez pomoci v ruce subjektu. Avšak pokud uznám svou bytostnou svobodu, přeji ji i druhému. Všichni společně pak v rovině etiky máme spoluodpovědnost za to, jakým způsobem sami sebe volíme. Protože člověk je bytost, jehož existence předchází esenci, volbou sebe volíme i obraz člověka univerzálně, máme za svůj výběr možnosti obrovskou odpovědnost.

Sartre tak svými myšlenkami zdánlivě nabádá k nemorální subjektivitě, „kde vše je dovoleno“. Ve skutečnosti však na každého jedince nakládá obrovskou zátěž odpovědnosti za sebe sama i za druhé. Naprostá svoboda a neuznání jakéhokoliv determinismu nechává člověka na pospas sobě samému, přičemž hodnoty i východiska by si měl bez jakékoliv ukotvenosti vytvořit sám. Člověk je sledem svých činů, existuje jen do té míry, dokud uskutečňuje ve svobodné volbě sebe sama. V svém snažení však není ve „spolubytí“, avšak jedná vždy s ohledem druhé, jelikož svým projektem utváří člověka jako takového. Pro Sartra je také proto existencialismus humanismem.

Nejvíce se „spolubytím“ zabýval Martin Heidegger, nejvíce se také

přibližuje našemu pojetí a proto se také na jeho uchopení spolubytí nejdetailněji zaměříme. Již zaznělo, že spolubytí je jedním z existenciálů, který neoddělitelně patří k pobytu. Ten však vždy začíná ve své každodennosti v upadajícím způsobu bytí a je tedy vždy nedostatečně ve spolubytí s druhými.

At' už pobyt druhé nepotřebuje nebo je naopak postrádá je vždy ve způsobu spolubytí, k tomu je odemčen ve svém pobytu. „Tato k spolubytí patřící odemčenost spolupobytu druhých znamená: poněvadž bytí pobytu je spolubytí, je v jeho porozumění bytí obsaženo porozumění druhým. Toto rozumění, tak jako rozumění vůbec, není nějaká znalost vyrůstající z poznání, nýbrž původní existenciální způsob bytí, jenž poznání a znalost teprve umožňuje. Znat' se s druhým tkví v původně rozumějícím spolubytí“ (Heidegger, 2008, s. 154).

Vzchopit se ze své původní neurčitosti pod diktátem neurčitého ‚ono se‘ vede k autentické existenci i k autentickému spolubytí. Pobyt tedy většinou setrvává v deficientních modech obstarávání. Na základě této skutečnosti můžeme odvodit z bytostné struktury pobytu (spolubytí) fenomén ‚péče‘. Jelikož mezi možné způsoby starání patří i být bez druhého, navzájem se míjet, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat. Pobyt má v sobě možnost obstarávat své bytí i spolubytí autenticky, avšak musí ji v sobě nejprve nalézt. K tomu pobytu slouží *hlas svědomí*, kterému odpovídá možnost poslouchání. Pokud pobyt rozumí volající výzvě, znamená to, že *chce mít svědomí*. Oproti ‚žvanění‘ a ‚řečem‘ však musí tento hlas volat nehlučně a nedvojznačně a aniž by budil zvědavost. Pobyt je ve svém průměrném každodenním obstarávání bytostně otevřen i sám sobě, takže si vždy rozumí.

Výzva svědomí *pomíjí* pobyt v tom, jak je ve světě chápan ostatním i sebou samým. Volání, které se tak obrací na ‚bytí sebou‘ a snaží se jej přivolat k sobě samému, neautenticity a neurčitosti vůbec nedbá. „Protože volání k ‚bytí sebou v neurčitém ono se‘ se dovolává výhradně ‚bytí sebou‘ a vynucuje si jeho pozornost, dochází ke zhroucení *neurčitého ‚ono se‘*“ (Heidegger, 2008, s. 310). Svědomí tedy k nám promlouvá způsobem mlčení, což nemá vliv na slyšitelnost, ale dokonce to nutí pobyt ke zmlknutí v sobě samém. Ačkoliv volání vychází

zevnitř pobytu a ne zvenku, přesto dopadá zase na pobyt (volající a volaný je proto týž) – je to volání starosti, která je základem našeho bytí a podněcuje nás svým voláním z „upadání do neurčitého ono se“.

To, jak se pobyt na základě volání zachová, je jeho svobodnou volbou. Neuposlechnutí je také určitým způsobem bytí pobytu, autentickým modem k jehož rysům patří v kontextu „hlasu svědomí“ i pocit viny, který se však nedostavuje až po pochybení. Heidegger odvážně tvrdí, že pobyt má prostě být to, co je – totiž „vinen“ – autenticky. „Správně poslouchat výzvu svědomí pak znamená rozumně si ve svém *nejvlastnějším*, moci být’, tj. rozvrhovat se ke svému nejvlastnějšímu autentickému , moci být vinen’. Rozumějící , nechat se před-volávat’ k této možnosti předpokládá, že pobyt je už pro toto volání *svoboden*: že je připraven moci být vyzván. Pobyt, rozumějící volání svědomí, je *poslušen nejvlastnější možnosti své existence*. Zvolil sebe sama.“ (Heidegger, 2008, s. 325) Pobyt se tak vyrovnává se svou bytostnou provinilostí, která mu jako neurčitému ,ono se’ přísluší – rozumějící pobyt chce mít svědomí!

Pobyt ve svém autentickém rozumnění je *odemčen* bytí. Tato odemčenost (či *odhodlanost*) spjatá s „chtít mít svědomí“ je konstituována mlčenlivostí vnitřního hlasu, úzkostí z viny, rozuměním svému seberozvrhu do své provinilosti. Ve své odhodlanosti pobyt může rozumět volání svědomí, což ho nabádá k vytržení ze *ztracenosti* z neurčitého ,ono se’ a také svým rozvrhem má vliv na odemčenost druhých. Odhodlanost jako autentická odemčenost je vlastně autentickým ,*bytím ve světě*’. „Autenticky zvolené ,moci být’ je to ,kvůli čemu’ se odhodlaný pobyt uvolňuje pro svůj svět. Teprve odhodlanost k sobě samému umožňuje pobytu nechat spolusoucí druhé ,být“ v jejich nejvlastnějším ,moci být’ a péčí, která předbíhá a osvobozuje, jim toto ,moci být’ pomáhá odemykat. Odhodlaný pobyt se může stát „svědomím“ druhých. Až z autentického ,bytí sebou’ odhodlanosti pochází autentické spolubytí – nikoli z dvojznačných a soupeřivých úmluv a upovídaného sbratřování v rámci záměrů a podniků neurčitého ,ono se’.“ (Heidegger, 2008, 336)

Heideggerův pobyt vždy již nějak sám sobě rozumí a jakožto bytostný

spolupobyt rozumí i bytí druhého. Skrze své vlastní bytí, které obstarává, a skrze „spolubytí s druhými“ může zahlédnout „spolubytí s ohledem na celek bytí“, které se mu neustále na horizontu ukazuje. Je stále tu, ale nelze se mu více přiblížit. Avšak takovéto vědomí vlastní sounáležitosti s celkem bytí je pro pobyt zásadní zkušeností. Bytností člověka je vrženost do pravdy bytí bytím samotným. Nesmíme na bytí zapomínat a brát v potaz pouze jsoucnost – jsme „pastýři bytí“.

6. Závěr

Člověku musí jít o opravdové porozumění bytí v jeho celku. A jelikož druzí a situace vytvářejí naše nejnaternější bytí ve světě, skrze ně poznáváme svět. V naprosté shodě s Heideggerem můžeme říct, že tím, jak člověk obstarává své bytí, už nějak svému bytí rozumí, ptá se na své bytí. Různé *příručnosti* a *nástrojovosti* mu pomáhají se zorientovat ve světě, který je pro nás zprvu doopravdy neprostupný a odcizený, avšak jen na malou chvíli – v dětství z něj rychle učiníme svůj domov, abychom v dospělosti zjistili, že je nepoměrně větší, než jsme si představovali a více cizí, než jsme kdy pocítovali. Přesto však je stále naším domovem a vytváří našim situacím různá prostředí.

Pokud tato prostředí nestřídáme, méně cítíme nepřátelskost světa, ale o to větší stereotypnost a úmorná cykličnost nás v ten moment přepadá. V opačném případě se cítíme více nejistě a současně více obohaceni. Každý z nás si musí najít míru toho, kde se cítí doma, avšak v přístupu k domovu určitě je třeba být umírněný. Oba extrémy (setrvání pořád na jednom místě, přílišné obměňování prostředí) na nás působí destruktivně. Stávají se spíš jakýmsi útekem před tím, co nás svazuje. V případě velkého cestování neschopnost se odpovědně postavit k založení svého vlastního domova a rodiny nebo se vypořádat s tím starým, opuštěným. V případě zatvrzelého setrvávání zase neschopnost opustit „jistoty“ a nemožnost se vymanit ze stereotypu (člověku chybí odvaha vyvázat se z nezdravé fixace). Pokud tedy hovoříme o extrémech jako u útěcích, jsou vlastně něčím jako azylem – a azyl není domov, azyl je jen přechodné bydliště. Někdy se z něj výjimečně může stát domov, avšak neměla by to být trasa našeho směřování. Vytvořit si autentický domov není vůbec jednoduché, avšak pro naši existenci naprosto nezbytné.

Náš domov ve světě jsme si vymezili trochu více z pohledu každodenního setrvávání ve světě, ve kterém se fakticky ocitáme. Jenže domov tvoří hlavně lidé – rodina. Bez druhého není domov domovem, bez rodiny také ne, bez návaznosti v koloběhu života by nebylo kořenů a tradic. Druhý se tak pro mě stává dalším

podstatným fenoménem na cestě porozumění celku bytí. Ve světě se ocitám v situacích, ve kterých se snažím zorientovat a porozumět jim, paralelně si vytvářím ve světě i svůj domov, v obojím se pak setkávám s druhým. Druhý činí ze situací a z domova náš *domov ve světě*. Až teprve díky druhému začínáme rozumět situacím, v nichž se ocitáme, díky druhému snáz porozumíme celku bytí, které na nás ze všech stran mává. Díky spolubytí se cítím účasten na celku bytí a svou vrženost vnímám jako patřičnou.

Lásku k druhému nevnímáme pouze jako vztah milenců, ale v širším smyslu jako „spolubytí s druhými“. Vesměs souhlasíme se Sartrovým pojetím lásky, avšak domníváme se, že není třeba být ve svých postojích tak radikální. Ve vztahu s druhým je třeba vystupovat jako autonomní subjektivita, která se s druhými dostává do množství „konfliktů“, které nám umožňují si vymezovat hranice vlastní existence a „ořukávat“ si i hranice druhých. Konflikt však není třeba a priori vnímat negativně – díky němu poznáváme sebe i druhé, vzájemně si vyjasňujeme nejasnosti, posouváme své porozumění, zlepšujeme kvalitu svého bytí. Je však důležité vždy myslet na to, že když v „konfliktu“ promlouvá subjektivita, není to nikdy se sobeckými ambicemi utrhnout si co nejvíc pro sebe a zvítězit, ale ukázat „tady jsem já“ a druhý dechem dodat: „kde jsi ty?“. Jen tak můžeme žít ve spolubytí s druhými, se kterými neustále do jednotlivých situací vstupujeme.

Každý ve vztahu vystupujeme sami za sebe, ale ne ve směřování od sebe, ale v harmonii vedle sebe – kdybych nebyl s druhým ve spolubytí, šel bych jinam, od něj, takhle se učím s různými odbočkami a zacházkami jít vesměs pospolu vedle něj, sem tam se protnout a pročistit nejasnosti, ale nikdy si cíleně nelézt do cesty či se neustále křížit. To ale neplatí jen o druhém, do kterého jsem zamilován, ale i o druhých, kteří tu spolu s námi ve světě jsou.

Můžeme proto říci „ano“ existencialistickému subjektivismu, ale s větším důrazem na snahu přiblížit se celku a ne jej hledat jen v sobě samém. Zásadní je pro nás větší vztah k druhému, a menší „silácké“ přesvědčení, že determinismus neexistuje. Možnosti člověka jsou poměrně omezené, avšak to neznamená, že kvůli tomu máme plakat či se litovat – je to fakt, se kterým neheme, musíme však ze

všech sil hýbat s tím zbytkem, ve kterém jsme svobodní a za který jsme adekvátně odpovědní. Pokud se ve své situaci ztratíme, je tu o to víc druhý, který jako jediný rozumí i nám a může nám tak pomoci odhalit naši identitu.

Naše obstarávání tak směřuje k participaci na celku bytí, jehož jsme součástí. Spolubytí není důležité jen ve spolubytí s druhými, ale především ve spolubytí s ohledem na celek bytí. Spolupobýváme tu v harmonii s druhým a se světem – v těchto momentech (v autentických modech v kontaktu se světem a s druhými) se dotýkáme celku bytí. Pokud porozumíme celku, jehož jsme součástí, už nikdy nepocítíme strach z „cizosti“ světa, protože je naším domovem. Pokud porozumíme celku, už nikdy nezažijeme „odcizení se“ druhým, jelikož jsme jednou velkou rodinou. Žádný domov a žádná rodina neexistuje jednoduše a bez problémů. O harmonii je třeba usilovat a bojovat. Participace na celku bytí musí být v duchu existencialismu aktivní a odpovědná. Podílení se na utváření svých možností, čímž vytváříme svůj domov ve světě a spolubytí s druhými, je autentickým uchopováním naší existence. Z přiblížení se druhým i světu díky porozumění celku bytí dospějí k velkému smíření se sebou samým. Vyrovnání se s domovem (bývalým i budoucím) a s rodinou (bývalou i budoucí) mi dodá na klidu. Ve stínu takového vyrovnání s vlastním bytím pro nás ani smrt není hrozbou, ale je inspirací k nepromrhávání svého pobytu. Je, stejně jako my, součástí celku našeho bytí. Patří k našemu domovu ve světě.

S vědomím vlastní identity je pro nás orientace v současném světě o něco snazší. Pokud víme, kam v celku světa patříme, a porozuměli jsme naší sounáležitosti s celkem bytí a příslušnosti k ní, autentičtěji a ryze se za sebe v důležitých situacích rozhodujeme. Pečujeme o své bytí.

Ač máme dnes všichni problém s tím pojmenovat si své vlastní a subjektivní hodnoty, ač se na vrchních příčkách dost možná objevují u různých lidí ty samé, tak přesto je u jednoho problém s osamělostí způsoben přílišnými nároky, u druhého přílišnou nejistotou, u třetího malou možností se s někým setkat, a u dalšího tisíce lidí způsobeno tisíci jinými příčinami. Přesto je všem společné, že si svůj osud nesou s sebou, že neodkladně každému patří ten jeho a ta jeho determinovanost a že

nikdo jiný, kromě toho samotného individua nemá možnost tomu druhému jeho situaci nějak vyřešit. Ano, můžeme podat pomocnou ruku, nastínit srovnání se svou zkušeností, poskytnout radu, být tu pospolu – ale každý ten důležitý a závažný krok musí udělat sám za sebe. Neznamená to, že se nám podaří své nedostatky vždy napravit, ale důležité je se tím neustále zabývat a snažit se porozumět, protože skrze své bolesti a své kořeny, můžeme objevit sebe sama, porozumět si, a tak porozumět i celku a druhým. V tom všem jsme všichni společně, nejsme v tom sami, jsme tu všichni ve stejné situaci, ač v různých individuálních situacích. Situace jsou jednodušší i složitější, ale chléb se láme jinde – v tom, jak se jim snažím porozumět.

Resumé

Lidská existence budila vždy zvědavost myslitelů, avšak až ve 20. století se jí začala filosofie důsledně a cíleně věnovat. Zajímají nás proto autoři, které pro potřebu této práce souhrnně řadíme do skupiny autorů „zabývajících se lidskou existencí“ (Franz Kafka, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus). Na základě analýzy jejich pojetí lidské existence odkryjeme různé způsoby pobývání na světě, které se zdají být spojeny s absurditou a odcizením. Z vypořádání se s nesmyslností existence dospějeme k možným způsobům autentického prožívání a ke spolubytí. Postupně nám vyplyne, že zásadní snahou současného člověka by v heideggerovském smyslu měla být především starost o vlastní bytí. Naše obstarávání tak směřuje k participaci na celku bytí, jehož jsme součástí. Ve spolubytí s druhými a se světem prožíváme autentickou existenci a dotýkáme se celku bytí. Pokud porozumíme celku, už nikdy nepocítíme strach z „cizosti“ světa, protože je naším domovem, a nezažijeme „odcizení se“ druhým, jelikož jsme tu v našem spolusvětě všichni pohromadě ve spolubytí.

Die menschliche Existenz hat immer die Aufmerksamkeit des Menschen geweckt, aber erst anfangs des 20. Jahrhunderts begann die Philosophie sich ihr konsequent und zielgerichtet zu widmen. Deswegen interessieren wir uns für die Autoren, die für den Zweck dieser Arbeit in die Gruppe „der sich mit der menschlichen Existenz befassenden Autoren“ eingeordnet werden (Franz Kafka, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus). Aufgrund der Analyse ihrer Auffassung der menschlichen Existenz enthüllen wir verschiedene Weisen von Verbleiben in der Welt, die mit Absurdität und Entfremdung verbunden werden. Von der Auseinandersetzung mit der Sinnlosigkeit der Existenz gelangen wir zu den verschiedenen Arten vom eigentlichen Erleben und zum Mitsein. Schrittweise erkennen wir, dass das gründliche Bestreben des gegenwärtigen Menschen vor allem (mit Heidegger gesagt) *die Sorge um das eigene Sein* sein sollte. Unsere Sorge zielt dann auf die Partizipation an dem Ganzen des Seins ab, dessen Bestandteil wir sind. Durch das Mitsein mit den Anderen und mit der Welt erleben wir die eigentliche Existenz und berühren das Ganze des Seins. Falls wir das Ganze

verstehen können, empfinden wir keine Angst mehr vor der „Fremdheit“ der Welt, weil die Welt unser Zuhause ist; und wir erleben keine „Entfremdung“ von gegenüber den Anderen mehr, denn wir sind hier in unserer Mitwelt alle zusammen im Mitsein.

POUŽITÁ LITERATURA:

- BĚLINA, Pavel. *Dějiny evropské civilizace*. 2. díl. Praha: Paseka, 1995.
- BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995.
- BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994.
- CAMUS, Albert. Cizinec. In *Romány a povídky*. Praha: Odeon, 1969.
- CAMUS, Albert. Mor. In *Romány a povídky*. Praha: Odeon, 1969.
- CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2007.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: za menšinovou literaturou*. Praha: Herrmann, 2001.
- FIGAL, Günter. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1972.
- JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- KAFKA, Franz. *Proces*. Praha: Československý spisovatel, 1958.
- KAUTMAN, František. *Franz Kafka*. Praha: Rozmluvy, 1992.
- MONÍKOVÁ, Libuše. *Eseje o Kafkovi*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000.
- NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?* Praha: Filosofie, 1998.
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia, 2005.
- PATOČKA, Jan. *Náš národní program*. Praha: Evropský kulturní klub, 1990.
- PETRÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka*. Praha: Vyšehrad, 2007.

STARK, Stanislav. *Filozofie člověka v historickém kontextu*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2008.

THURNHER, Rainer; RÖD, Wolfgang; SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: Oikoymenth, 2009.