

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**OBEČNÁ TEORIE A DĚJINY UMĚNÍ A KULTURY**

**KATEDRA ESTETIKY**

**TEZE DISERTAČNÍ PRÁCE**

**PROLEGOMENA K PROBLEMATICE OSAMĚLOSTI**

**PROLEGOMENA TO PROBLEMATICS OF SOLITUDE**

**Petr Pola**

Vedoucí práce: PhDr. Miloš Ševčík, Ph.D.

Praha, 2015



## PŘEDMLUVA K PROBLEMATICE OSAMĚLOSTI

Téma osamělosti nacházíme zejména v existencialisticky laděných studiích, které vznikají v průběhu nebo bezprostředně po skončení druhé světové války. Sartrova novela *Nevolnost*, kterou můžeme považovat za nástin jeho budoucího projektu filosofie existence, má osamělost za své východisko a v konečném uchopení existence jako „přespočetné“ /de trop/ ji i pojmenovává.<sup>1</sup> Ladění Sartrovy filosofie, jakkoli originální, však nelze považovat za bezprecedentní. Osamělost přespočetné bytosti je vyústěním širší problematiky, která se dostává do popředí nejpozději od Kierkegaardovy kritiky Hegelova systému. Téma osamělosti však není vlastní pouze určitému okruhu podobně smýšlejících autorů. Téma samoty existence je východiskem filosofie E. Levinase a výrazně se projevuje i u dalších autorů tohoto období, např. u E. Fromma a H. Arendtové. Směrem k současnosti se však problematika osamělosti vytrácí. Filosofickou perspektivu, která se u Sartra manifestovala jako apel poukazující na problematičnost existence a u E. Levinase jako nutnost osamělost existence přesáhnout, střídá perspektiva speciálních věd. Avšak tážeme-li se po osamělosti, jak se projevuje na rovině existence, jaké šance speciální vědy nabízí?

Sociologicky laděná větev psychologie nazírá osamělost zejména optikou historického vývoje a aktuálního stavu společnosti (E. Fromm). Teorie nahlížející osamělost jako politicko-sociální problém spatřují v osamělosti problém určitého postoje a způsobu myšlení a jednání (H. Arendtová). Existenciálně laděná psychologie interpretuje osamělost jako podmínku existence, kterou je nutné překonat, aniž by došlo k popření její danosti (I. D. Yalom). Filozofická antropologie osamělost nahlíží jako výslednici určité trvalejší konstelace, která má svůj vývoj a která vede k téměř nepřekonatelně osamělému rozpoložení moderní doby (M. Buber). Napříč těmito odlišnými přístupy nacházíme jeden společný rys, všechny ve svých analýzách dříve či později naráží na nezbytnost uchopit osamělost jako existenciální charakteristiku.

Uvnitř této existenciální problematiky, se osamělost nahlíží jako otázka

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Nevolnost*. Praha: Československý spisovatel, 1967.

možnosti kontaktu a obecně vztahu. V existenciální psychologii I. D. Yaloma se osamělost chápe jako „odloučení mezi člověkem a světem“. Dle H. Arendtové nás osamělost vystavuje ztrátě „sebe sama“, která je v tom samém okamžiku ztrátou světa i možné zkušenosti. E. Fromm interpretuje osamělost jako původní zdroj úzkosti vyplývající ze separace od světa. Konečně u M. Bubera na jedné straně nacházíme popis zrození antropologické otázky z problematiky osamělé bytosti, a na straně druhé kritiku namířenou zejména proti filosofii M. Heideggera, která dle Bubera tuto osamělost rozšiřuje do všech aspektů světa své současnosti.

Třetím společným rysem jsou konkrétní řešení, která se pokoušejí osamělost přesáhnout určitými formami vztahu. U Bubera můžeme nalézt tři podoby bytostného vztahu, tj. vztahu, který má „završení a proměnění“: vztah k věcem (umění), k lidem (láska), k tajemství (náboženské zvěstování).<sup>2</sup> Dle Bubera nelze vyprostit jedince z celkového rozpoložení osamělosti bez ohledu na tyto základní vztahy, které jsou vyjádřením obecnějšího vztahu k bytí, k ne-já. Vlastní Buberovo řešení je dobře známé, klade proti sobě dvě základní slova, které mají podobu vztahu - „Já-Ty“ a „Já-To“,<sup>3</sup> který vládne nejen Heideggerově filosofii, ale ontologii obecně. S podobnou intencí probírá možná řešení problému osamělosti i E. Fromm, který po označení tvořivé práce či orgiastického splynutí jako pouze částečných řešení, nachází plnou „odpověď na problém existence“ v lásce jako vztahu interpersonálním.<sup>4</sup> Toto řešení sdílí s E. Frommem i I. D. Yalom.

Domníváme se, že všechna tato řešení jsou v jistých ohledech nedostatečná. Osamělost je pro nás právě tak jako pro zmíněné autory především otázkou vztahu. Avšak jak tematizovat vztah na existenciální rovině, je-li z definice existence „sama“? Neukazují se poté všechny řešení zmíněných autorů jako částečné, protože buď jako u Bubera nakonec odhalí prvost vztahu, který osamělost popírá, nebo přijmou danost osamělosti, ale vztah uchopí jako pouhou adaptaci (Fromm) nebo její zmírnění (Yalom)? Domníváme se tedy, že skutečné položení otázky po problematice osamělosti vyžaduje přístup „existenciálnější“.

---

<sup>2</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 113.

<sup>3</sup> Srv. BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha: Mladá fronta, 1969.

<sup>4</sup> FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966, s. 21.

Překvapivě tento přístup nereprezentuje žádný z představitelů běžně spojovaných s filosofií existence, nýbrž filosof *jiného* E. Levinas. Z tohoto důvodu představíme Levinasovo ontologické pojetí samoty bytí, ve které samota bytí neznačí faktickou izolaci určité bytosti, ani izolaci jedince od určitých psychických obsahů, ale naopak „nezrušitelnou jednotu mezi existujícím a jeho dílem existování“.<sup>5</sup> Tato perspektiva totiž umožňuje pojmout osamělost jako existenciálně původní charakteristiku a přesto si neuzavřít dveře před plnou odpovědí na „problém“, který osamělost klade.

### 1. EXISTENCIÁLNÍ OSAMĚLOST JAKO PROBLÉM IZOLOVANÉ EXISTENCE

Americký psycholog Irvin D. Yalom ve své rozsáhlé knize *Existenciální psychoterapie* rozvíjí existenciální model psychického dynamismu. Existenciální model pracuje s netradičním typem základního konfliktu: „nikoli konflikt s potlačenými instinktivními touhami, ani konflikt se zvnitřněnými významnými dospělými, nýbrž *konflikt, který pramení z konfrontace člověka s podmínkami existence*“.<sup>6</sup> Podmínkami či „záležitostmi“ existence, které se týkají bytí každého jednotlivého člověka, jsou smrt, svoboda, osamělost a absence smyslu.

Konkrétní podmínky existence však u Yaloma nepojímáme pouze jako jednoduché vlastnosti, které by na sobě byly zcela nezávislé, protože společně tyto podmínky vytvářejí i určitý obraz moderní existence. Hlavní charakteristiku této existence tvoří možnost vztáhnout se k sobě. Tento vztah však Yalom ve svém modelu nereflektuje, protože zmíněné podmínky interpretuje jako danosti existence a nikoli jako součásti dramatu bytí, ve kterém se může vytvořit kritický odstup, který by umožnil existenci uchopit v její vlastní dialektice.

Yalom zavádí tři typy osamělosti, interpersonální, intrapersonální a existenciální, která předchází oba typy osamělosti, protože ani nejspokojivější mezilidský vztah ani nejúplnější integrace duševního

---

<sup>5</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 27.

<sup>6</sup> YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 16.

života nemůže tuto osamělost odstranit. Existenciální osamělost Yalom popisuje ve vztahu ke smrti, svobodě a fenoménu růstu. Současný člověk je nejen odsouzený k vlastní osamělé existenci, ale z důvodu nepřítomnosti jakékoli vyšší instance je i „sám sobě rodičem“.<sup>7</sup> Tyto motivy Yalom prostřednictvím Heideggerova pojmu „vrženost“ převádí na fundamentální úroveň. Osamělost, která plyne z vědomí, že svět, ve kterém žijeme, není přirozeným domovem posvěceným z vyšší instance, lze popsat jako vpád zkušenosti defamiliarizace. Absolutní defamiliarizace znamená ztrátu světa vůbec a konfrontaci s pouhým nic „v jádru bytí“. Nakonec Yalom vztahuje osamělost k procesu růstu, „stávání se oddělenou bytostí“.<sup>8</sup> Osamělost je základní hrozbou každé individuace jako formy růstu. Individualizace je dramatická, nese v sobě nerozřešitelný konflikt. Osamělost vytváří nesnesitelný konflikt uvnitř existenciální situace individua. Dle Yaloma můžeme k tomuto konfliktu přistoupit ze dvou stran, buď se vydat cestou, kterou naznačil Heidegger, této osamělosti se „odhodlaně“ postavit a rozvrhovat svou existenci pouze ve vztahu k bytí nebo se pokusíme vytvořit určitou formu vztahu. Yalom takovýto vztah nazývá nezištnou láskou /need-free love/. Nezištná láska není původně citem, jde o způsob, jak učinit snesitelnou tragiku moderní existence. Z tohoto důvodu Yalom prezentuje tři významné odpovědi (Buber, Maslow, Fromm) na otázku, jakou podobu by měla mít láska jako způsob plného vztahu individua k jeho okolí v podmínkách moderní existence. Všichni autoři, dle Yaloma, přes odlišná východiska dospívají ke shodnému pojetí nezištné, zralé lásky, která umožňuje ve splynutí zachovat individualitu a celistvost.

Yalomův model existenciální psychodynamiky pozoruhodně rozvíjí model Freudův. Existenciální dynamická struktura umožňuje vymanit psychický dynamismus z Freudova biologizujícího pojetí a integrovat i jeho kulturní a sociální aspekt. Na druhou stranu tím, že Yalom pojímá lidskou bytost primárně jako existující ve světě, umožňuje vyhnout se opačnému přeceňování sociální a kulturní stránky člověka. A konečně vytrhuje člověka z jeho individuální historie či rodinné konstelace a

---

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 364.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 368.

přivádí jej před své přítomné bytí ve světě. Zároveň však provádí významnou redukci na straně existenciální. Yalom psychologizuje existenciální problematiku, což vede k zvěcnění existence a dále psychologickou problematiku rozšiřuje na existenci samotnou, takže nakonec můžeme problematiku existence chápat jako jakési „psychologické drama“. A dále proti Freudovu modelu oslabuje možnosti individua v tomto psychologickém dramatu obstát. Bez nadsázky řečeno, pokud byl Freudův člověk ve válečném stavu se světem, lze tvrdit, že Yalomův člověk je ve válečném stavu s vlastním bytím.

Implicitní podmínku Yalomovy existenciální psychologie tvoří doktrína moderního individualismu. Přímý inspirační zdroj Yalomova přístupu lze sledovat ve Frommově studii *Strach ze svobody*.<sup>9</sup> Moderní individualismus spatřuje člověka jako svobodného a individualizovaného, avšak svoboda je hodnota o dvou stranách, přináší individuu nezávislost a racionalitu, v ten samý okamžik jej však vystavuje izolaci, jejímž důsledkem je osamělost a bezmoc.

Yalomova analýza sice vychází ze samostatně existujících záležitosti bytí, ale tyto záležitosti nahlíží zároveň jako součásti celkového obrazu komplexnější skutečnosti. Tento obraz je implicitní podmínkou Yalomových analýz, bez kterých tyto analýzy postrádají smysl. Vedle realistického pojetí existence, traumatizace existence jako takové, zde rozpoznáváme i proces individualizace, které z původně nezávislých faktů existence činí nikoli univerzální (existenciální), nýbrž historicky podmíněnou skutečnost *moderní* existence.

## 2. PŮVOD IZOLOVANÉ EXISTENCE

Existenciální osamělost není pouze jednou z podmínek existence, ale jakožto součást určitého obrazu existence, vede k uzavření individua v jeho osamělosti. Na povahu tohoto uzavření poukazujeme konfrontací Yalomova pojetí osamělosti jako existenciální izolace a Buberova pojetí osamělosti jako na jedné straně „žáru“ osaměvší bytosti, který zdrojem antropologického tázání se po člověku a na straně druhé nesnesitelně

---

<sup>9</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014.

osamělého rozpoložení moderní doby. Na základě konfrontace Yalomova a Buberova pojetí osamělosti ukazujeme, že každý z autorů míří na jiné pojetí člověka. Yalomův člověk je individuem izolovaným v existenci, zatímco člověk Buberův si uvědomuje sebe sama, nejde o individualitu, izolovanou existenci vytrženou z přírody a ztracenou v hučícím světě, ale „Já“ jistě si samo sebou – *osobu*, která nalézá potvrzení své existence.

Dle Buberova se problematika osamělosti v dějinách stále vrací, ale směrem k naší přítomnosti je stále nesnadnější osamělost překonat. Hlavním způsobem, jak čelit osamělosti v dějinách představovala možnost vztahování se k „božské podobě bytí“.<sup>10</sup> Pro současnou situaci je však typické, že osamělá bytost se k božské podobě bytí již vztáhnout nemůže. Právě tuto skutečnost pojmenovává událost, kterou Nietzsche nazývá „smrtí boha“ a jejíž význam interpretuje tak, že „osamělci už zdánlivě nezbyvá nic jiného, než se snažit o intimní poměr k sobě samému“.<sup>11</sup> Moderní koncepce života, tedy individualismus a kolektivismus jsou reakcí na zoufalou situaci, do které přivádí osamělost. Individualismus je pouze přijetím a dokonáním izolace člověka jako individua. Kolektivismus nevidí člověka vůbec.

Otázka po člověku se u Buberova odhaluje člověku, který osaměl, ale může být zodpovězena jedině člověkem, který tuto „osamělost překonává“, avšak právě tato možnost je díky „určitému“ pojetí bytí uzavřena. Cestu tohoto uzavření Buber sleduje od Kanta k Heideggerovi. Způsob tohoto uzavření má zvláštní podobu, která spočívá v tom, že *člověk sám sebe opouští*. Heideggerovo „osvobozené bytí sebou“ /pobyt/, totiž „nezahrnuje víru, že v tomto bytí se světem by mohly být prolomeny meze ‚sebe‘, a nezahrnuje ani přání, aby k tomu došlo.“<sup>12</sup>

V existenciální izolaci rozpoznáváme nemožnost z osamělosti vystoupit, kterou označujeme jako skrytou osamělost, která má původ v antropologické redukci, která znamená „redukci bytí na neproblematického člověka“.<sup>13</sup> Za hlavního protagonistu této redukce Buber označuje Feuerbacha. Avšak Feuerbach zároveň objevuje skutečné

---

<sup>10</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 92.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>12</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 99.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 57.



lidskou cestu z osamělosti, protože člověka nechápe jako individuum, ale mívá „člověka s člověkem“, člověka, který je skutečným pouze ve společenství. Nikoli „jednotlivý člověk pro sebe“, ale člověk, který se opírá „o realitu rozdílu mezi Já a Ty.“<sup>14</sup>

Z hlediska osamělosti hraje zásadní roli možnost, aby mohla být překročena, avšak na druhé straně nesmí být zcela odstraněna. V tomto spočívá Buberova osamělost jako „žár“. Osamělost není daností, ale tragikou existence, je položenou otázkou. Avšak Buber nakonec odpovídá na tuto osamělost takovým způsobem, že se ukazuje, že i on sám nakonec tento žár a tragiku osamělosti zrazuje. Člověk je u Bubera bytostí v říši „mezi“ a bytnost člověka vyjadřuje prvotní slovo Já-Ty. Pokud Yalom marně přemáhal osamělost vztahem, Buber naopak do existence zavedl vztah takovým způsobem, že se sama existence ukázala být vztahem. Tvrdíme, že existuje ještě jiná cesta, která spočívá v rozvedení pojmu „sdílení samoty“, o které původně hovoří Yalom, avšak nedostatečně ji explikoval. Možnost sdílení samoty totiž předpokládá, že mám k této samotě odstup. Avšak odstup zároveň znamená, že již byla prolomena existenciální izolace.

### 3. OD EXISTENCIÁLNÍ OSAMĚLOSTI K SAMOTĚ BYTÍ

Yalom ve svých interpretacích mísí dvě roviny popisu existenciální osamělosti. Na jedné straně používá pojem existenciální osamělost v čistě popisném smyslu pro vyjádření skutečnosti osamocení /isolation/ existujícího ve smyslu „být sám v existenci“, na straně druhé existenciální osamělost označuje za nejosamělejší /loneliness/ zkušenost. Yalom přechází mezi popisem existenciální situace a určitým kritickým postojem k této situaci. Avšak přechod od existence jako osamocení k existenci jako osamělé předpokládá distanci od této situace a v tomto smyslu to, co E. Levinas nazývá „kritikou“.<sup>15</sup> Levinas existenci zprvu nenazývá osamělou, ale hovoří o samotě existování. Existence je

---

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>15</sup> Srv. zejména LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997 a Levinas, E. Realita a její stín, *Filosofický časopis*, 2009, roč. 57, č. 6, s. 871-886.

osamocená primárně proto, že je sama, nikoli proto, že je osamělá. Pojem bytí není u Levinase prázdným pojmem „daným bytím“, což zároveň znamená, že bytí má svou dialektiku. Posunem na ontologickou rovinu se Lévinas rovněž vymezuje proti antropologickému pojetí osamělosti u Bubera a nakonec se Levinasovi daří ukázat inherentně osamělý charakter Heideggerovy filosofie.

U Yaloma i Lévinase rozlišujeme dvě roviny. Rovinu světa a rovinu existence. Oba autoři však tyto roviny uchopují jiným způsobem, jak se ukazují na fenoménu defamiliarizace. Po rozpadu světa se existence noří do prvotního světa fascinace, která je však u Yaloma interpretovaná jako setkání nicotou a fascinaci je poté přisuzován tradiční význam údivu před bytím. Lévinas přináší jiný význam defamiliarizace, hovoří o pádu do anonymního bytí *ono je*, které je „bytím vůbec“. Anonymní bytí zde „skutečností obecnější existence“, která nepodléhá dialektice bytí a nicoty. V této obecnější existenci dle Levinase „splývá subjektivní existence, ze které vychází existenciální filosofie a objektivní existence starého realismu.“<sup>16</sup>

Existence je u Levinase osamělá proto, že existující přirozeně lpí na bytí a že existující na sebe vzal bytí takovým způsobem, že nemůže nebýt sám. Samota je proto celistvostí, jednotou, která pojí existujícího k jeho existenci, plyne z prosté definitivnosti tohoto svazku. Přesáhnout osamělost poté znamená změnit povahu vztahu existujícího k existenci, rozlomit onen žárlivý vztah, který mně uzavírá v mé samotě. Osamělost plyne ze samotného vztahu k bytí, které však, jakkoli je mým bytím, se mi nakonec může „odcizit“ a ukázat se ve své anonymní skutečnosti, že „pouze je“. Levinas nakonec umožňuje nahlédnout pozitivní rozměr samoty. Samota neznamena pouze žalář jménem bytí, ale rovněž suverenitu a moc nad tímto bytím. Svobodu počátku v každém okamžiku vycházet ze sebe.

#### **4. OSAMĚLOST JAKO PŘEKÁŽKA LIDSKÉHO ÚDĚLU**

V knize *Původ totalitarizmu* H. Arendtová formuluje tři aspekty

---

<sup>16</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 17.

osamělosti. Osamělost zde má místo jednak jako politicko-sociální problém, který vrcholí právě totalitarismem. Další dva aspekty se týkají osamělosti jako existenciální charakteristiky. Osamělost je „současně protikladem základních požadavků lidského údělu a jednou ze základních zkušeností každého lidského života.“<sup>17</sup> Osamělost v posledním významu je radikální osamělostí, která znamená ztrátu bazální důvěry v sebe a svět, která je podmínkou možnosti „mít zkušenost“. Tato osamělost přináší formu existence bytosti „opuštěné vším a všemi“, kterou Arendtová nazývá „živou mrtvolou“.<sup>18</sup> Živá mrtvola je nadbytečnou existencí, která „nepatří ke světu vůbec“.<sup>19</sup>

Arendtová odlišuje samotu /solitude/ od osamělosti /loneliness/ ve významu nadbytečnosti existence, „opuštěnosti vším a všemi“. Samota je izolací, která však stále znamená možnost přináležet k sobě a možnost vycházet ze sebe, není zde zrušena bazální podmínka individua, spontaneita. Osamělost je ztrátou „já“, elementární důvěry ve svět, která je nutnou podmínkou pro zkušenost vůbec. Arendtová popisuje osamělost, která není ani momentem osamění (žárem osamělosti), ani skrytou osamělostí (redukce bytí). V situaci osamělosti již neexistuje jsoučno nazývané člověkem, které by mělo identitu, suverenitu čili moc nad bytím. V této osamělosti vystupuje pouze bezejmenné bytí, které je „bytím vůbec“. Jde o moment vymazání existence existujícího čili „zničení faktu samotné existence“.<sup>20</sup>

K ontologickým kořenům radikální osamělosti u Arendtové lze dospět pouze na základě Lévinasova vymezení samoty bytí a formulace možnosti pádu do anonymního bytí „ono je“. Předpokladem samoty bytí v Levinasově pojetí je skutečnost, že existence je bytostně dualitou: „člověk není, nýbrž jest se“.<sup>21</sup> Osamělost nespočívá ve faktu, že jsme izolovaní od světa a druhých, ale jsme strženi do anonymity, ve které se smazává ona primární dualita existence, „já“ ztrácí ono „sebe“ a s ním i svět a možnost zkušenosti vůbec. Osamělost zde značí ztrátu původní

---

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 641.

<sup>18</sup> Srv. tamtéž, s. 604 - 612.

<sup>19</sup> Srv. Tamtéž, s. 604 – 617 a 641.

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 598.

<sup>21</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 24.

celistvosti existujícího, která je vůbec možností toho „že“ někdo existuje.

Arenedtová tak umožňuje poukázat na zcela nový aspekt v problematice osamělosti. Otázka, jak je možné osamělosti navrátit žár, který je otevřenou otázkou po člověku, se stává otázkou po možnosti samoty jako duality existence. Snaha překonat skrytou osamělost nyní nahrazuje jiný úkol, který směřuje k možnosti obnovení vlastní suverenity a tedy znovudosažení samoty existujícího, která je nutnou podmínkou existence. Teprve v okamžiku obnovení suverenity je možné se zabývat osamělostí v Yalomově smyslu, jako bytosti uzavřené ve své samotě jako ve vězení, oddělené od světa a druhých.

## 5. ESENCIÁLNÍ SAMOTA A OSAMĚLOST SMYSLOVÉHO

V dodatku ke knize *Literární prostor*<sup>22</sup> M. Blanchot zavádí pojem esenciální samota /La solitude essentielle/, jehož význam poukazuje na způsob existence na rovině, kde chybí „bytí“ i „bytosti“. Na této rovině se zjevuje esence bytí, která však je odkazem k bytí vůbec, bezejmenného bytí, které stojí „za“ dialektikou bytí a nicoty.

Osamělost je zde podobně jako u Heideggera, výsadní formou participace na bytí. Pobyt je v autentickém vztahu k bytí tehdy, „nacházeli se“ v původním osamocení, ve kterém pouze mlčenlivě „jest“ a nic více. Právě v tomto smyslu je u Blanchota pochopeno „psaní“ jako způsob „vztahu“ k bytí. Psaní není aktem, který by započínal v nějakém subjektu a původní řeč, kterou toto psaní „mluví“ není řečí, která mluví. Řeč pouze „jest“. Umění je však u Blanchota obrazným prostorem, který se vymyká z horizontu pravdy bytí, avšak umělecké dílo je rovněž hledáním původu umění, původu onoho „že“ jest a v tomto ohledu Blanchot podléhá možné kritice, která byla výše směřována Heideggerovi. Esenciální samota je absolutním vydáním se bytí a osamělost, která z tohoto vztahu plyne, je osamělostí za současného vyloučení egoismu „já“.

Spisovatel je s dílem svázán pasivním přináležením a bezmocnou participací. A to proto, že umění je stykem se „základem bezmoci“, stykem ještě tam, kde pravda již nemá své místo. Ve zkušenosti umění je

---

<sup>22</sup> BLANCHOT, Maurice. . *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999.

umělec konfrontován s „prázdným vnějškem“ s „nicotnou a bezmeznou existencí“, před kterou umělci nezbyvají žádné možnosti, krom nekonečného úkolu psát dílo. Přesto v určitém význačném smyslu autor, který píše dílo, musí zároveň udržovat určitý kontakt se sebou, s řečí, která může říkat „já“, protože jinak se stane pouhou ozvěnou řeči, která bez ustání mluví, ozvěnou anonymního šelestu bytí: „ve smazání, kterému je vystaven, se 'velký spisovatel' ještě vzpírá“.<sup>23</sup>

Zkušenost umění tedy přináší nesnadnou zkušenost. Psaní znamená „zdomácňování“ prázdného vnějšku. Avšak v tomto se otevírá bytí bez možnosti jakéhokoli završení, jde o úkol bez konce. Zabydlí-li dílo vnějšek přespříliš, ztratí se vnějšek jako původ, ztratí se bytí. Otevře-li se dílo původu příliš, ztratí svou schopnost uskutečnění. Osamělost díla je osamělostí esenciální, která přináší úkol bez možnosti završení a ukazuje nekončící „skrývání“ bytí, které pokračuje ještě tam, kde chybí bytí, kde chybí bytosti.

Blanchotovo pojetí esenciální samoty nás odkazuje zpět k problematice samoty jako možnosti existence subjektu. Levinas vymezil existenci jako dualitu a jako zvratnost onoho „jest se“. Tato zvratnost znamenala možnost privátnosti existence. Samotná svoboda počátku je projevem oné privátnosti mé existence. Je tu jakési „Já“, které značí, že již byla protržena totalita anonymního bytí. A egoismus je vlastním vyjádřením toho, že někdo existuje. U Arendtové byla identita jako privátnost mého vztahu k bytí způsobem ochrany spontaneity ve smyslu, že já mohu začínat něco ze sebe a zároveň „předpokladem pro všechny lidské vztahy“.<sup>24</sup> Po destrukci „osoby“ se bytost stává anonymní součástí totality bytí. V umění se tato privátnost existence odcizuje. Ten kdo píše, se nevrací k sobě. Avšak nikoli proto, že by směřoval k jinému, ale proto, že se k sobě vrací jako někdo, koho již nepoznává. Esenciální samota je radikálním narušením spontaneity osobního vztahu k bytí, privátnosti, tedy zrušení možnosti, že mohu začínat něco ze sebe.

Blanchotovo pojetí esenciální samoty, která vládne umění má svůj odraz i v estetických koncepcích 20. století. Otázka po místě umění

---

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 20-21.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 614.

v dobrodružství bytí naráží na „osamělost smyslového“. Událost, kterou Blanchot nazýval zkušeností umění, událost přinášející konfrontaci s bytím, které mne vytrhuje z mé příslušnosti ke světu, můžeme sledovat v textech věnovaných estetice u E. Levinase, ale například i v estetických koncepcích J-P. Lyotarda či u G. Deleuze s F. Guattarim. Osamělost smyslového je pojmenováním pro způsob existence vycházející ze vztahu k estetické události uchopené jako *aisthesis*.

Estetická zkušenost byla vždy považována za zkušenost mířící „vně“ světa, avšak nikdy, až do relativně nedávné doby, nebyla interpretována jako samostatná ontologická událost, která značí nepřináležení světu vůbec a v souvislosti s touto událostí nikdy nebylo možné hovořit o radikálním rozporu mezi zkušeností umění a světem. Vnějšek, na který umění poukazovalo, a směrem k němuž estetická událost subjekt unášela, byl chápán jako povznášející zkušenost umožňující vystoupení ze světa přinášející nadhled z odstupů. Estetická distance znamenala odstup od světa, nikdy izolaci vně světa. Blanchot ve svých úvahách zavádí pojem zkušenosti umění, který značí právě bytostnou nesamozřejmost estetické události. Proti estetice dokonce vznáší kritiku, která se týká neschopnosti estetiky reagovat na zkušenost, kterou moderní umění přináší. Jeho výtky směřuje zejména na to, že estetik zachází s uměleckým dílem jako s „přítomnou realitou“, kterou „zkoumá“ jako předmětnost. Estetik „bez nebezpečí“ pozvedá kolem díla „pravděpodobné myšlenky“ a tím jej vysvětluje.<sup>25</sup> Od dob Blanchotovy kritiky estetiky již uplynulo mnoho času a jeho kritika byla v doslovném i v přeneseném slova smyslu mnohokrát vyslyšena.

Jako odpověď na Blanchotovo volání po takovém přístupu k estetice, který by byl schopen uvažovat o uměleckém díle, jako o skutečnosti existující vně oblasti identifikovatelných předmětů, uvádíme hlavní obrysy estetické oblasti uchopené jako estetická událost v monografii *Aisthesis: problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho* Miloše Ševčíka.<sup>26</sup> Estetická oblast je oblastí estetické události, protože „vyvstává na podkladě nicoty či

---

<sup>25</sup> BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 319.

<sup>26</sup> ŠEVČÍK, M. *Aisthesis: problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.

neuchopitelnosti“<sup>27</sup> a v tomto smyslu „představuje realizaci samotného ontologického pohybu“.<sup>28</sup> O estetické události jakožto *události* lze hovořit proto, že „představuje dění, přechod nebo stávání se“.<sup>29</sup> Na druhé straně je estetická událost ve vlastním smyslu událostí *estetickou* - smyslovou čili počitkovou – jakožto *aisthesis*. Estetická událost jako *aisthesis* vyznačuje oblast bez „vnímatelných a pochopitelných předmětů“.<sup>30</sup> „Nepředmětnost“ estetické události „zároveň znamená absenci vnímajícího a chápajícího vědomí v této události, tedy absenci subjektu“.<sup>31</sup>

Nepředmětnost estetické události má řadu důsledků, ze kterých je pro nás podstatné zejména vyřazení subjektu jako „korelátu uchopitelných předmětů“, „křehkost“ její konstrukce, která znamená neustálou hrozbu rozplynutí se v nerozlišenosti, chaosu, nicotě a konečně nemožnost odstupu od estetické události, která značí nemožnost teoretického nebo kritického uchopení. Zejména u Lévinase se tato otázka po (ne)možnosti odstupu blíží přístupu k problematice, jak ji zaujímáme v této práci. Obraz je bytostnou pasivitou, kterou je nutné do světa integrovat. Smysl filosofické kritiky by poté spočíval v úkolu integrovat do světa nelidskou skutečnost umění.

Filosofická kritika je schopností činit z uměleckého díla, které je starostí o původ přítomnou realitu. Osvobozuje dílo od jeho neukončitelnosti a rozpoznává v tomto díle „mrtvý“ úkol. Tedy takový úkol, který neuvolňuje spisovatele k jakékoli „přítomné realitě“, protože jej pouze neodolatelnou silou strhuje k tomu, co je a vždy bylo mrtvé. Blanchot znehodnocuje přítomnou realitu. Rozlišení mezi dílem, které je úkolem bez konce a dílem jako přítomnou realitou, není rozlišením mezi autentickým a neautentickým přístupem k dílu. Estetika, která poukazuje na bytí díla jako samostatné estetické události, zároveň poukazuje na nutnost z této události vystoupit.

---

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 240.

<sup>28</sup> Tamtéž.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Tamtéž.

<sup>31</sup> Tamtéž.

## ZÁVĚR

V závěru rekapitulujeme problematiku, zejména proměnu v pojetí problematiky osamělosti, ke které nás přivedla H. Arendtová a E. Levinas a nakonec se ještě naposledy vrátíme k problematice esenciální samoty u Blanchota. Psaní je opakovaným nezdarem, opakováním téže zkušenosti, ve které se však pokaždé znovu nemožnost pustit pero stává nadějí na skutečné setkání. Právzorem této zkušenosti je setkání Orfea s Euridikou. Naděje se však vždy záhy stává zoufalstvím, které přináší Orfeův pohled. A spisovatel je odkázán k věčnému znovuzačínání.

V neukončitelnosti psaní však existuje jedna výsadní situace, která dle Blanchota tvoří centrum psaní díla, protože znamená přerušování psaní a obnovení svobody počátku. Centrem díla je Orfeův pohled jako „poslední dar dílu“, jako okamžik, kdy se „obětuje“ dílo pro cosi důležitějšího než je dílo samo.<sup>32</sup> Dílo se obětuje v bleskovém rozhodnutí ohlédnout se za Euridikou, ve spontaneitě tohoto nezávazného činu. Orfeus dílo „odmítá“ a „obětuje“, ačkoli sám je tímto pohledem „rozptýlen“. Orfeův pohled je „okamžikem nejzazší svobody“, osvobozuje „dílo od své snahy, osvobozuje posvátno v díle obsažené, dává posvátno sobě samému, svobodě své podstaty, své podstatě, která je svobodou“<sup>33</sup>. Avšak oběť je zde stále ještě tímž pohybem, který směřuje k tomu, aby existovalo dílo. Orfeus je tímto okamžikem nejzazší svobody ztracen. Orfeus touto obětí nenachází svobodu pro svou existenci, která se otevírá životu ve světě s druhými. Orfeovi se dostává slávy, která je vším i ničím, která je prázdným obrazem zrazujícím to, co by mohlo být.

Domníváme se, že zde existuje cesta, která uvolňuje sevření ruky, která nutká neviditelným směruje k opakování série selhání až do okamžiku definitivní ztráty umění. Tato cesta spočívá v možnosti odstupu, možnosti, která přináší skutečnou suverenitu, nikoli pouze moc přerušovat to, co se píše. Tato možnost však vyžaduje vzdát se příslibu, který psaní slibuje, rozpoznat v tomto příslibu „mámení“, které jej strhává k nemožnému úkolu. Upustit od tohoto příslibu nikoli proto, že je

---

<sup>32</sup> BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 236.

<sup>33</sup> Srv. tamtéž, str. 237-238.



neskutečný a neuskutečnitelný, ale protože je vždy již „mrtvým“ úkolem. Subjekt, který se v tomto okamžiku rodí, je subjektem suverénním, který nemá svázané ruce neviditelným úkolem bez konce. Tento subjekt již není bezmocným, vstupuje-li do prostoru psaní, tento úkol bez konce jej neovládá jako jediná možnost, která stojí za uskutečnění. Tento subjekt skutečně existuje ve své suverenitě „nemusím“, která jej vyvazuje z úkolu bez konce. Vyvazuje jej k sobě, k tomu, co může začínat skrze něj. Objevuje se možnost počátku pro něj a skrze něj.

Esenciální samota neumožňuje obnovit samotou jakožto suverenitu subjektu vycházejícího ze sebe. Pouze přítomnost druhého mne vrací k sobě, je hranicí, která umožňuje obnovit suverenitu subjektu. A pouze skutečná možnost vycházet ze sebe jako počátku, znamená opravdové protržení anonymity bytí. Svoboda počátku v tomto smyslu není pouze počátek existence v samotě bytí, ale zároveň zrození osoby, která se může opírat o své hranice a nemá křehkou stabilitu na hranici rozpadu. Vztah, který vychází z přítomnosti druhého lze nazvat „sdílením samoty“. S tímto sdílením jsme se již setkali u Yaloma, kde však představovalo možnost, jak se vypořádat s osamělostí jako daností bytí a pouze ve smyslu představně dosažení nezištné lásky. Sdílení samoty je naopak skutečnou odpovědí na problém, který klade existence. Sdílení samoty počítá s přítomností druhého ve smyslu schopností být přítomný a odpovídat. Ve vztahu, který je sdílením samoty, druhý vnáší jinakost, která nevylučuje reciprocitu, a proto se s přítomným druhým mohou konfrontovat a tato konfrontace mne obrací k sobě.

## LITERATURA

- ARENDR, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 2013.
- BATAILLE, Georges. *Svrchovanost*. Praha: Herrmann & synové, 2000.
- BRUNS, Gerald L. *Maurice Blanchot - The Refusal of Philosophy*. John Hopkins University Press, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *Faux pas*. Paris: Éditions Gallimard, 1943.
- BLANCHOT, Maurice. *Livre à venir*, Garamond, 1959.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, Gallimard, 1969.
- BLANCHOT, Maurice. *La Part du feu*, Paris: Gallimard, 1949.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1980.

- BLANCHOT, Maurice. Literatura a právo na smrt. *Česká literatura 2/2004*, s. 194-230.
- BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999.
- BUBER, Martin. *Between man and man*. Taylor & Francis e-Library, 2004.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. Překlad Jiří Navrátil. Praha: Mladá fronta, 1969.
- BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda, 1995.
- COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, 1971.
- DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. Co je filosofie?. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. Tisíc plošin. Praha: Herrmann & synové, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Essays Critical and Clinical*. London and New York: Verso, 1998.
- FIGAL, Günter. Úvod do Heideggera. Praha: Academia, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*, in: *Myšlení vnějšku*, Herrmann & synové, 2003, str. 35-70.
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014.
- FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966.
- HARTMAN, Geoffrey H. The Fulness and Nothingness of Literature. *Tale French Studies*, č. 16, 1989, s. 63-78.
- HAUSER, M. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, 2008.
- HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*. Praha: Filosofia, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. (přeložili Macquarrie & Robinson), Blackwell, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 14. durchgeseh. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. "Už jenom nějaký bůh nás může zachránit": rozhovor s Martinem Heideggerem pro německý časopis Der Spiegel. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. Zrození uměleckého díla. *Orientace*, roč. 3. 1968, č. 5, s. 53–62, č. 6, s. 75– 83, *Orientace*, roč. 4., 1969, č. 1, s. 84–94.
- HILL, Leslie. *Blanchot: Extreme conterporary*. London: Routledge, 1997.
- HORÁK, Petr. Problém svobody u raného Sartra jako problém modernity

(a její ontologické zdůvodnění). In: Horák, Holzbachová, Krob. *Tři studie o francouzské filosofii*. Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 30-74.

HORNEY, Karen. *Neurotická osobnost naší doby*. Praha: Portál, 2007.

JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1994.

JUNG, Carl Gustav a PLOCEK, Karel, ed. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 2000.

JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe: tavistocké přednášky*. Praha: Academia, 1993.

KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

KOUBOVÁ, Alice. Druhý a struktura zkušenosti: mezi Blanchotem a Levinasem. *Filozofia*. Roč. 64, 2009, č. 8, s. 774 - 780.

LÉVY, Bernard-Henri. *Sartrovo století: (filozofické zkoumání)*. Brno: Host, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. Realita a její stín, *Filosofický časopis*, 2009, roč. 57, č. 6, s. 871-886.

LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana, 1975.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

LIBERTSON, Joseph. *Proximity, Lévinas, Blanchot, Bataille, and Communication*. Hague, 1982.

LOTZ, Johannes Baptist. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk - čas - bytí*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

de MAN, Paul. Ne-osobní rysy kritického díla Maurice Blanchota, *Česká literatura* 1/2003, str. 26-43.

MORPURGO-TAGLIABUE, Guido. *Současná estetika*. Praha: Odeon, 1985.

MUKAŘOVSKÝ, Jan, ČERVENKA, Miroslav, ed. a JANKOVIČ, Milan, ed. *Studie*. Brno: Host, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995.

NOVOTNÝ, Jaroslav. Osamělost a bezvýznamnost v perspektivě Arendtové typologie lidských aktivit. *Lidé města*, č. 7, 2005.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Heidegger a Kierkegaard: na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis, 2013.

- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Kierkegaard - niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha: Akropolis, 2005.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky: výbor*. Praha: Mladá fronta, 2000.
- PEPPER, Stephen C. *Aesthetic quality: a contextualistic theory of beauty*. 1938.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Herrmann & synové, 1997
- SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. New York: New Directions, 1967.
- SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *Nevolnost*. Praha: Československý spisovatel, 1967.
- SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2008.
- ŠEVČÍK, Miloš. *Aisthesis: problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006.
- YALOM, Irvin D. *Existential Psychotherapy*. Basic Books, 1980.
- YALOM, Irvin D. *Když Nietzsche plakal: román o romantické posedlosti, osudu a lidské vůli*. Praha: Portál, 2003.
- The Summoning of Everyman*, Internet History Sourcebooks Project <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/everyman.asp>
- YALOM, Irvin D. *Léčba Schopenhauerem*. Praha: Portál, 2006.
- ŽIŽEK, S. *Nepolapitelný subjekt*. Chomutov: L. Marek, 2007.