

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

OBEČNÁ TEORIE A DĚJINY UMĚNÍ A KULTURY

KATEDRA ESTETIKY

DISERTAČNÍ PRÁCE

PROLEGOMENA K PROBLEMATICE OSAMĚLOSTI

PROLEGOMENA TO PROBLEMATICS OF SOLITUDE

Petr Pola

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

Praha, 2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, dne

.....

Petr Pola

Poděkování

Rád bych poděkoval panu PhDr. Miloši Ševčíkovi, Ph.D. za vedení této práce a vstřícný přístup během celého studia.

Klíčová slova:

Osamělost, existence, individualismus, osoba, umění, estetika, I. D. Yalom, E. Levinas, M. Buber, H. Arendt, M. Heidegger, M. Blanchot.

Keywords:

Solitude, Existence, Individualism, Individual, Art, Aesthetics, I. D. Yalom, E. Levinas, M. Buber, H. Arendt, M. Heidegger, M. Blanchot.

Abstrakt

Cílem disertační práce nazvané *Prolegomena k problematice osamělosti* je představit osamělost jako existenciální charakteristiku, prozkoumat cesty k jejímu přesažení a formulovat její vztah ke zkušenosti umění. V problematice osamělosti spatřujeme možné východisko k pochopení moderní existence. Nejprve zkoumáme osamělost jako problém izolované existence a formulujeme otázku po jejím původu. Rozlišením existenciální osamělosti a samoty bytí dospíváme k možnosti uchopit vztah mezi osamělostí a samotou ve smyslu suverenity bytí. Existenciální osamělost znamená smazání vztahu existujícího k sobě, který je předpokladem jeho existence. Nakonec formulujeme vztah mezi existenciální osamělostí a esenciální samotou, která je paradigmatem zkušenosti umění u M. Blanchota. Prohloubení problematiky existenciální osamělosti pro nás dále znamená možnost stanovit východisko pro diskusi o pojmu subjektivity, která v současnosti opět ožívá.

Abstract

The aim of the dissertation entitled *Prolegomena to Problematics of Solitude* is to introduce solitude as an existential characteristic, explore ways of its surpassing and articulate its relationship to experience of art. The issue of solitude represents for us a possible way to understand modern existence. First we examine the problem of solitude as an problem of isolated existence and formulate the question of its origin. The resolution of existential loneliness and solitude of being come to grasp the possibility of a relationship between isolation and solitude of being as sovereignty of being. Existential solitude means to effacer the relation of one who exists to oneself, which is a precondition for its existence. Finally

we formulate a relationship between existential solitude and essential solitude, which is the paradigm for the experience of art especially for M. Blanchot. Deepening the problematics of existential solitude also enables to formulate the basis for discussions on the concept of subjectivity, which recently been revived.

Předmluva k problematice osamělosti	11
1. Existenciální osamělost jako problém izolované existence	25
2. Původ izolované existence	43
3. Od existenciální osamělosti k samotě bytí	63
4. Osamělost jako překážka lidského údělu	89
5. Esenciální samota a osamělost smyslového	97
Závěr	114
Literatura	124

Naše základní přirozenost se nezměnila; avšak v důsledku plného odhalení svobody a rozkladu vnějších struktur, jsme dnes blíže než kdy jindy prožívání existenciálních skutečností života. Nejsme však připraveni.¹

Irvine D. Yalom

Ačkoliv se výrazy jako „rozbitý svět“ nebo „rozvrácený svět“ staly běžnými a banálními, vyjadřují stále autentický pocit. Divergence mezi událostmi a racionálním řádem, vzájemná neproniknutelnost duchů neprůhledných jako hmota, vznik mnoha logik, které se jedny druhým zdají absurdní, nemožnost pro *já* dosáhnout *ty* a v důsledku toho nezpůsobilost existence k tomu, co mělo být její základní funkcí – to vše jsou zjištění, která v soumraku jistého světa probouzejí posedlost koncem světa.²

Emanuel Levinas

Otázka po bytnosti člověka se ve svých hlubinách odkrývá teprve člověku, jenž osaměl, cesta za odpovědí poukazuje na člověka, který osamělost překonává, aniž by ztratil její sílu ptát se. Tím je již řečeno, že zde lidské myšlení dostává životně nový úkol. A sice úkol nový právě životně. Neboť znamená, že člověk, který chce pochopit sebe sama, musí zachránit napětí osamělosti a žár její problematiky pro život se svým světem, obnovený navzdory všemu, a musí myslet na základě této situace.³

Martin Buber

¹ „Our basic nature has not changed; one might say that, with the stripping away of freedom-concealing diversions, with the deconstitution of externally imposed structure, we are today closer than ever to experiencing the existential facts of life. But we are unprepared.“ Viz YALOM, Irvin D. *Existential Psychotherapy*. Basic Books, 1980, s. 224. Český překlad viz YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 232.

² LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 18.

³ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 145.

Sama o sobě, aniž bychom brali v úvahu její nedávné historické příčiny a její novou úlohu v politice, je osamocenost současně protikladem základních požadavků lidského údělu a jednou ze základních zkušeností každého lidského života.⁴

Hannah Arendt

Tón není hlasem spisovatele, ale intimitou ticha, které vnucuje řeči, což způsobuje, že toto ticho je stále ještě jeho tichem [...] ve smazání, kterému je vystaven, se „velký spisovatel“ ještě vzpírá.⁵

Maurice Blanchot

⁴ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 641.

⁵ BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 20-21.

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.⁶ Sartrova filosofie je v tomto smyslu filosofií osamělé existence. Ladění Sartrovy filosofie, jakkoli originální, však nelze považovat za bezprecedentní. Osamělost přespočetné bytosti je pouze 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. Například filosofie E. Levinase, kterého nelze považovat za autora filosofie existence, je přinejmenším ve svých počátcích, které spadají rovněž do 40. let 20. století, ovlivněna tématem samoty existence. Samota bytí tvoří východisko jeho studií *Existence a ten, kdo existuje* a knižně vydané série přednášek *Čas a jiné*.⁷ Takto stanovené východisko jen potvrzuje, že téma osamělosti bylo v daném období význačným tématem, na jehož pozadí se formulovalo obecné porozumění světu a artikulace tohoto vztahu ve filosofii.

V případě francouzské filosofie tohoto období je dobře známé výrazné ovlivnění autory německými, zejména vyrovnáváním se s Hegelem, Nietzsche, Husserlem a Heideggerem, které probíhá velmi intenzivně. Téma osamělosti se však výrazně projevuje i u autorů s existencialismem pouze druhotně rezonujícími jako byl psycholog a humanistický filosof E. Fromm.⁸ Jistě, lze tvrdit, že i Fromm byl ovlivněn náladou kontinentálního kulturního milieu, avšak svoji knihu o

⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Nevolnost*. Praha: Československý spisovatel, 1967.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

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

⁸ Například ve studii *Strach ze svobody*, ve které se osamělost považuje za primární zdroj úzkosti. Srv. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014. A FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966.

strachu ze svobody sepsal již po své emigraci do Ameriky a jeho rozbor jde napříč dějinami a společenskými zřízeními. Jako typický příklad osamělosti a s ní spojené bezmoci uvádí dílo F. Kafky, ale rovněž například amerického spisovatele J. Greena. Pro Fromma je osamělost odvrácenou stranou procesu individualizace ve smyslu procesu stávání se člověkem. Vliv Frommova díla lze paradoxně dále sledovat například i u H. Arendtové, zejména v její prvotině epického rozsahu *Původ totalitarismu*. Osamělost je u Arendtové chápána z opačné strany než u Fromma, nikoli ve smyslu „přebytku“ individuality, ale jejího „smazávání“ či chybění, a v tomto smyslu právě i jako zdroj totalitarismu. Studie Fromma a Arendtové zasazují problematiku osamělosti do širšího kontextu moderní společnosti a ukazují, že nejde pouze o omezený rozměr existencialistického světového názoru, který s existencialismem opět může zmizet.

Směrem k současnosti se však problematika osamělosti skutečně vytrácí, což potvrzuje skutečnost, že osamělost se stává neoddělitelnou součástí každodenního života. Přesáhnou-li obtíže spojované s osamělostí mez únosnosti, je dotyčnému jedinci vyhrazeno místo v čekárně celé řady psychotherapeutických ordinací (praktikujících široké spektrum přístupů) nebo v horším případě se mu načas doporučí odpočinek v některém z psychiatrických ústavů. Existence je osamělá a nezbyvá než se s tímto faktem smířit.⁹ Filosofickou perspektivu, která se u Sartra manifestovala jako apel poukazující na problematičnost existence a například u již zmíněného E. Levinase jako nutnost osamělost existence přesáhnout, střídá perspektiva speciálních věd. Avšak tážeme-li se po osamělosti, nikoli ve smyslu osamělosti mezilidské či osamělosti ve vztahu jedince k psychické celistvosti, nýbrž osamělosti, jak se ukazuje na rovině samotné existence, jaké šance

⁹ Veškeré úvahy v této studii vycházejí z tohoto pobuřujícího tvrzení, ve kterém se po subjektu požaduje, aby připustil, že uznáním své subjektivity se zároveň musí zříci jakékoli možnosti skutečného společenství. Pobuřující fakt /násilí/ moderní doby, která přináší individualitu, svobodu a nezávislost, jedním slovem ideu emancipace, avšak jen za cenu ztrát, které dost dobře nelze přijmout. Pravděpodobně z tohoto důvodu má tato studie strukturu odporu proti pocitu stále rozněcované nespravedlivosti a nikoli pokojný postup vědeckého zkoumání.

speciální vědy nabízí?

Vzniká tak paradoxní situace. Osamělost existence jako svrchované téma, které prosycuje klima značné části moderní epochy, se postupně vytrácí. Tím nemíníme, že mizí jako „velké“ téma filosofie nebo jako módní životní postoj (tzv. existencialismus), ani že se „rozptyluje“ mezi jednotlivé obory (psychologie, sociologie, antropologie), které se s ním pokoušejí v rámci svého přístupu metodicky vypořádat. Domníváme se, že v jistém smyslu, který bude nezbytné blíže vyjasnit, se vytrácí možnost tuto osamělost existence uchopit jako problém. Zde již neběží o to, zda se určité, snad jistou dobou a přístupem příliš zvýrazněné téma, navrátí zpět mezi ostatní témata. Otázkou je, zda vůbec dnes existuje osamělost jako otevřené téma, které lze ve svém celku uchopit jako problém.

Osamělost existence pochopitelně nemizí, to, že samota existence není význačným tématem současnosti, nečiní existenci o nic méně osamělou, pouze, slovy amerického spisovatele a psychologa Irvina D. Yloma, nás činí nepřipravenějšími a bezmocnějšími. Nenachází-li samota vyjádření v koncentrujícím pohledu filosofie, nachází si zcela jistě jiné cesty, kudy proniknout na povrch. Principiální otázka, kterou před nás samota na rovině existence klade, zní: jak s ní naložit? Avšak zodpovědět tuto otázku předpokládá, nejprve nahlédnout osamělost jako problém. Nikoli pouze konstatovat její faktičnost, nazývat ji upadlou či naopak heroickou, pohlížet na ni jako na určitý deficientní modus vztahu k druhému, nazývat ji obecnou podmínkou bytí, atd., ale spatřit v osamělosti skrytou tragiku existence. Nazvat osamělost tragickou neznamena užít metaforického vyjádření pro důsledky její faktické danosti, ale tázat se, jaké je místo samoty v dramatu bytí.

Přiblížení problematiky osamělosti

Filozofující přístupy, které se pohybují na křižovatce speciálních věd, přistupují k osamělosti z nejrůznějších stran, a nejrůznější jsou i jejich „diagnózy“ a „léčebné postupy“. A to v závislosti na tom, v čem spatřují její podstatu. 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 tuto osamělost nahlíží jako reflektovanou danost existence, kterou je nutné překonat, aniž by došlo k popření její danosti (I. D. Yalom). Filosofická 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 existenciálního charakteristiku.

Ukazuje se však i druhý společný rys. Uvnitř této existenciální problematiky, se osamělost nahlíží jako otázka možnosti kontaktu a obecně vztahu. V existenciální psychologii I. D. Yaloma nacházíme tento problém nejvýrazněji vyjádřený právě na rovině existence. Nejde o osamělost interpersonální, tedy problematiku vztahu mezi lidmi, ani problematiku intrapersonální, tedy problematiku jedince a jeho vztahu k vlastní celistvosti, ale problematiku „odloučení mezi člověkem a světem“. H. Arendtová mluví na stejnou skutečnost, když ve svém rozlišení samoty a osamělosti hovoří o tom, že osamělost nás vystavuje ztrátě „sebe sama“, která je v tom samém okamžiku ztrátou světa i možné zkušenosti. E. Fromm ve svém pojetí osamělosti jako nejpůvodnějšího zdroje úzkosti, když hledá způsob, jak překonat hrůzu a bezmoc skrývající se v separaci od světa, probírá různá řešení, která mají to společné, že hledají právě obnovený vztah ke světu. 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 a zamezuje jejímu přesažení, protože v této filosofii není místa pro jakýkoli „bytostný“ vztah, tedy vztah jiný než ke svému vlastnímu bytí.¹⁰

¹⁰ Buberova pozice je specifická právě v tomto pojetí Heideggerovy ontologie. Jeho pozici lze minout, pokud ji budeme interpretovat tak, že Buber provádí jakousi

Třetím společným rysem jsou poté 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).¹¹ 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“,¹² 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.¹³ 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 jako částečná, 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“. Překvapivě tento přístup nereprezentuje žádný z představitelů běžně spojovaných s filosofií existence, nýbrž filosof *Jiného* E. Levinas.

personalistickou subjektivizaci Heideggerovského bytí. Buberova interpretace míří na jiný aspekt Heideggerovy filosofie, kterou poté v jejích ontologických důsledcích plně rozvíjí až E. Levinas. Buberova kritika totiž míří na samotnou prioritu bytí, kdy „bytí“ je chápáno jako „dobro“. Zde jde nejen o kritiku určité interpretace bytí pobytu, který nemá žádnou „potřebu“ vztáhnout se k čemukoli jinému než k sobě, ale vůbec kritiku takové filosofické pozice, ve které je bytí posledním horizontem jsoucna, které Buber nazývá člověkem. Buber proti prioritě bytí staví prioritu dobra a tím posledním není otologie nýbrž etika.

¹¹ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 113.

¹² Srv. BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha: Mladá fronta, 1969.

¹³ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966, s. 21.

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“.¹⁴ Tato perspektiva totiž umožňuje pojmout osamělost jako existenciálně původní charakteristiku a přesto si neuzavřít dveře před plnou odpovědí na „problém“, který osamělost klade.

Osamělost je pro nás právě tak jako pro zmíněné autory otázkou vztahu. Avšak otázkou vztahu na existenciální rovině, tedy na rovině, kde nelze uvažovat vztah v běžném slova smyslu jako relaci mezi dvěma nezávislými členy. Z tohoto důvodu můžeme hovořit o tom, že vztah k existenci se může paradoxně jevit jako absence jakéhokoli vztahu. A protože existenciální osamělost konfrontuje bytost s absencí kontaktu na té nejhlubší úrovni, je pro nás tato otázka zároveň otázkou po tom, jak se z této konfrontace vrátit do světa. Budeme-li parafrázovat Yalomův výrok z počátku této práce a tvrdit, že naše přirozenost se nezměnila, pouze jsme dnes blíže než kdy jindy prožívání existenciálních skutečností života, můžeme se tázat: jak navrátit člověka světu čili jak jej vyrvat oné holé a nehostinné existenci a navrátit mu důstojnost bytosti obývající tento svět?

Osamělost a umění

Osamělost mizí z horizontu filosofické tematizace úměrně s opouštěním diskursu, který tematizoval střet dvou antagonistických zkušeností člověka – zkušenosti samoty a společenské zkušenosti. Nejpozději od 60 let je ve filosofickém žargonu pojem „člověk“ nejen reminiscencí a archaismem, ale téměř urážkou. Problematika osamělosti však pochopitelně jako existenciální charakteristika nemizí. S jejím ústupem můžeme sledovat přítomnost osamělosti či přímo její tematizaci v umění. V této souvislosti můžeme položit dvě otázky. Uchylujeme se k tomu, pozorovat osamělost v umění proto, že

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 27.

ustupuje ze striktně filosofické perspektivy? Neprojevuje se osamělost v umění nikoli proto, že umění supluje filosofii v jejím zkoumání osamělosti, ale protože je umění s osamělostí spojeno jakýmsi hlubším svazkem? V tomto případě musíme nalézt vazbu mezi osamělostí jako faktem existence, osamělostí jako důsledkem určitého stavu společnosti či rozpoložení doby (Buber, Fromm) a osamělostí, která by byla vlastní samotnému médiu umění (Levinas, Blanchot).

Osamělost a současnost

Pokud jsme teoretickou část vymezení problému osamělosti explikovali na autorech působících zejména ve čtyřicátých a padesátých letech 20. století, pokusíme se nyní aktualitu této problematiky vztáhnout i k současnosti. Nepůjde však o filosofické koncepty, ale odraz problematiky osamělosti v oblasti seriálové televizní tvorby. Reflektovat problematiku osamělosti na pozadí televizní tvorby, má smysl především z toho důvodu, že televizní tvorba reprezentuje toto téma jako již zakořeněné ve společenském povědomí či obrazně „klimatu doby“.

Přestože není osamělost explicitně reflektována mimo odborný diskurs psychologie popř. sociologie, vrací se takřkajíc zadními vrátky. Vyhoštěna mimo realitu zaplavuje současné umění či alespoň tu jeho část, která je věnována většinovému publiku v podobě televizní produkce. V posledních letech dochází k jevu, který nezůstal bez povšimnutí. Dominantní postavení filmové produkce vzhledem ke schopnosti artikulovat současnou naladěnost na situaci, alespoň v západním světě, přebírá právě televize. Aniž bychom tento pozoruhodný fenomén museli komplexně rozebírat, můžeme si všimnout řady televizních seriálů, zejména stanice HBO a BBC, které přicházejí s počiny proměňujícími pojetí televizní zábavy. Z našeho hlediska je důležité si povšimnout témat, která se v těchto seriálech objevují. Jmenovitě máme na mysli televizní série, mezi které patří *Luther*, *Hra o trůny*, ale zejména *Dexter* a nedávno uvedený *Temný případ*. Dokonce i téma Sherlocka Holemese je v nejnovějším

zpracování z roku 2010 zarámováno jako střetnutí samozvaného a podivínského detektiva, který vyvolává v lidech znepokojení. Jeho fascinace zločinem dává tušit, že je otázkou času, kdy takzvaně „přejde na druhou stranu“ zločinu. A Doktora Watsona, který záhy přichází na to, že jeho potíže nespočívají v postraumatickém stresu vyvolaným zážitky z války, ale naopak, že mu chybí právě tento stres a napětí. Sledovanost a obliba seriálů jako je *Dexter* nebo *Temný případ* je nebývalá. Těžko si představit, že takovouto pozornost by ve své době přilákal např. Edgar Allan Poe se svými detektivními a hororovými příběhy. A to přesto, že v obou případech lze sledat obdobná témata. Domníváme se, že je tomu tak proto, že zmíněné televizní seriály nabízejí nejen napětí, ale více odpovídají i současné „poptávce“ po vyřešení problémů, se kterými bezprostředně souvisí právě osamělost existence.

V obou naposledy zmíněných sériích se můžeme setkat s traumatizovanými jedinci, u Dextera dokonce s rysy „psychopata“, kteří neuvědoměle nastoupili svou léčebnou kúru životem. V každé ze sérií si můžeme všimnout jiného aspektu osamělosti. Dexter je příběhem člověka, který byl v dětství svědkem brutální vraždy své matky a následně zanechán několik dní zavřený s její rozřezanou mrtvolou v uzavřeném hangáru. Osm sezón této série je procesem vyrovnávání se s tímto traumatem a postupným návratem do života. Jde o proces humanizace. Každá sezóna je věnována jinému zásadnímu tématu, a čím více se vzdalujeme od počátku, tím výrazněji vystupuje jeden zásadní rys. Dexter je stále lidštější, z monstra, se kterým nelze navázat vztah, které spíše zvnější zvědavě sledujeme, se stává partner rozhovoru, kdosi, koho již nemůžeme odmítnout jako pouhého „psychopata“. Ale s nabýváním své lidskosti, zde to znamená osvobodování se od kompulzivní potřeby „po krvi“, se nám tím více před oči staví svévolnost jeho počínání. Zatímco na počátku byl vražedný pud pouze nutností přežití a Dexter byl štvaným zvířetem lapeným v síti svého nutkání, na konci se tento pud jeví jako překážka, která vede k nutnosti rozhodnutí. Závěr nám nedává mnoho na vybranou, jasně ukazuje povahu základního konfliktu, buď pud anebo

bližní. Ať již tento závěr přijímáme či nikoli, a ať hodnotíme tento seriál jakkoli, ve svém celkovém ladění neujdeme dojmu, že jde o pozoruhodně propracovanou obdobu eposu, na jehož počátku nejsou bohové, ale člověk brutalitou světa vyčleněný do své živočišné existence a jehož hlavním tématem je proces návratu do světa, přicházení k sobě a nabývání lidských rozměrů. A budeme-li trochu předbíhat zároveň i obnovy samoty, která teprve umožňuje tuto osamělost přesáhnout.

Temný případ nabízí jiný aspekt nahlédnutí problému osamělosti. Temný případ vnáší do hry prvotní hrůzu pohanského světa, a to velmi rafinovaně ve spojitosti s postavou Rustina Cohla. Rustin je jediným hrdinou v této sérii, který se všudypřítomnému kultu pohanství otevírá. Všichni ostatní, včetně jeho partnera Martina Harta, mu odmítají uvěřit. Rustin je od počátku líčen jako záhadný, nepřístupný člověk, extrémní skeptik, který má podivnou schopnost nechat se strhnout vším, co v ostatních vyvolává znepokojení. Na druhé straně stojí postava Martina Harta, který zastupuje běžný přístup ke světu. Zatímco Rustin opět v jistém smyslu opakuje cestu Dextera, Martin se učí přijímat všudypřítomnou „temnotu“, kterou Rustin doslova věští na každém kroku. Stojí zde proti sobě dva paradigmatické přístupy, Rustin traumatizován ztrátou své dcery, upadá do absolutní izolace, což jej pozoruhodně otevírá pro věci jiným neviditelné. Avšak v této temnotě se ztrácí, protože ve své osamělosti „domýšlí vše k nejhoršímu“, použijeme-li charakteristiku M. Luthera, kterou ve své knize *Původ totalitarismu* zmiňuje H. Arendt. Jedinou cestou se pro Rustina stává nutnost temnotou projít až na konec, který trochu mytologicky uvolňuje osvobodivou moc lásky. Martin naopak musí vystoupit z onoho kruhu světa, který mu umožňuje vidět pouze to, co spadá do jeho vnitřního okruhu.

Temný případ, jak se domníváme, poukazuje na jiný aspekt osamělosti. Odráží rozštěpení v duši současného člověka, fascinaci temnotou, která směřuje hluboko před civilizovaný svět moderního života až k aspektům pohanských bohů a vytěsnění všeho přesahujícího tyto hranice civilizovaného světa. Ve všech zmíněných

případech se ukazuje týž aspekt existenciální osamělosti. Osamělost podivínů vyvržených ze světa lidí a osamělost civilizovaných lidí neopouštějících hranice civilizovaného světa. Hloubka *Temného případu* spočívá ve vytvoření dialogu mezi těmito hluboce odcizenými protějšky současného člověka. Tento dialog nakonec vede k podivnému přátelství, které umožňuje jedné bytosti navrátit se do světa a druhé se z pout světa vyprostit. Podstatné je, že zatímco zpočátku sledujeme existenciální detektivní příběh, který stopuje projevy pohanského „zla“, které jsou samotným odrazem hluboce odcizeného stavu civilizovaného světa, na konci sledujeme vítězství nad těmito silami temnoty, skrze které však proráží vítězství jiné, vítězství nalezeného vztahu, který je jakoby skutečnou finalitou tohoto vítězství. Do popředí se dere samotná existenciální tematika této série, kterou je drama osamělého člověka a jeho cesta za spásou.

Mohli bychom se tázat, zda všechny tyto rysy prostě nejsou ústupkem na jedné straně vlastnímu dramatickému žánru, ve kterém existují a jehož estetická funkce vyžaduje konflikt, jako primární estetický princip.¹⁵ A za další, zda právě proto, že jde o produkci věnovanou většinovému publiku, anonymitě davu současných televizních diváků, zda jako v případě jakékoli jiné masové zábavy není masovou i svými prostředky. Pouze s tím rozdílem, že například na rozdíl od římských arén s bojujícími gladiátory, zde soupeří o život a přízeň diváku postavy virtuální. Pokud jde o první námitku, domníváme se, že tomu tak není minimálně ze dvou důvodů. Hrdinové příběhů nebojují pouze o život, ale existují v určitém soumraku svého světa a jejich boj není pouze bojem o život, ale zároveň bojem o možnost existovat ve světě. Světem zde nemyslíme určitý svět, ale svět jako horizont, ve kterém jsou dány věci stejně tak jako lidé, svět jako rámeček, který brání před každodenní konfrontací s propastmi holé existence. Být ve světě v tomto smyslu znamená nebýt holou existencí. Pokud jde o druhou námitku, tak si stačí položit otázku, v jaké společnosti existujeme, pokud se všednímu diváku předkládá jako téma

¹⁵ Srv. např. PEPPER, Stephen C. *Aesthetic quality: a contextualistic theory of beauty*. 1938.

problematika samoty existence, cesta hrdiny bojujícího nikoli svůj o život v určitém světě, ale o možnost existovat vůbec?

Výhled aneb k metodologickému směřování

Osamělost je moderním tématem, nikoli však z toho důvodu, že je moderní o ní hovořit, ale protože v podobě, se kterou se s ní můžeme setkat dnes, se objevuje poměrně nedávno. Úvod do problematiky osamělosti můžeme nalézt v Buberově *Problému člověka*.¹⁶ V tomto spise je osamělost zkušeností, která stojí u zrodu otázky po člověku, antropologické otázky, kterou dle Bubera nejhluběji položil I. Kant. Tázání se po člověku, se však, jak nás o tom Buber přesvědčuje, u Kanta ještě dostává odpovědi, zatímco po něm, tato otázka již nikdy nenašla své skutečné vyjádření. A v tomto také spočívá smysl Buberovy knihy, opět položit otázku po člověku. Jak s touto otázkou souvisí problematika osamělosti? Otázka po člověku se vynořuje pouze v okamžicích obnažení lidské bytosti, jejího vyčlenění ze světa a vržení do prázdnoty vesmíru, jenom tehdy je možné se skutečně tázat, co je člověk. V takové osamělosti se nacházel Pascal, tváří v tvář čelící nehostinnému vesmíru. Po Kantovi, však, dle Bubera, nastává ve filosofii zvrat, série nešťastných redukcí, které znemožňují jakkoli smysluplně se po člověku tázat. Buberova analýza končí popisem dvou významných filosofii, které selhávají v možnosti položit antropologickou otázku – filosofie Schelerova a Heideggerova. V naší práci si budeme všimnout pouze Buberově kritice Heideggerovy fundamentální ontologie. Dle Bubera základní problém Heideggerovy fundamentální ontologie spočívá v tom, že zde lidská bytost, pobyt, autenticky existuje pouze ve vztahu k vlastnímu bytí. Dle Bubera tak dochází k minutí všech podstatných vztahů, o které má člověk usilovat, aby skutečně byl člověkem. Vztah k věcem, k lidem, k bohu, tři vztahy, které mají „završení a naplnění“ a činí člověka také skutečným člověkem.

¹⁶ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997.

Buberova kritika Heideggera není zcela „metodická“, protože napadá Heideggerovu ontologickou úvahu z pozice ontické (pozice antropologické). Nám se jeví Buberova úvaha, přestože jde o brilantní shrnutí tématu osamělosti od jeho vzniku, nedostatečná z jiného důvodu. Jak se domníváme, a zde se přikláníme ke kritice Buberova postoje ze strany filosofie E. Levinase, Buber nedoceňuje Heideggerem kladený „vztah“ k bytí, Buber pomíjí onu nezdolnost samoty egoizmu, která se u Heideggera klade a snižuje i význam samoty pro moderní existenci.

Buberova úvaha pochází z roku 1938, náleží do období, ve kterém problematika osamělosti nachází své vyvrcholení jako střet mezi zastánci, s Levinasem řečeno zkušenosti samoty (imanence subjektu) a zastánci zkušenosti společenské (socialisté). Buberovo antropologické zkoumání však nezůstává osamocené, jsou zde další autoři, kteří odhalují význam tematiky osamělosti pro pochopení moderní zkušenosti a skutečnosti. Každý z těchto autorů se dotýká osamělosti z trochu jiné stránky, a za zdroj osamělosti se považuje zejména určité sociopolitické klima společenského zřízení. Osamělost se odhaluje v samotných základech moderní skutečnosti jako konstitutivní (E. Fromm), popřípadě se zkoumají samotné mechanismy, které tuto skutečnost tvoří (Arendt). V neposlední řadě je to téma přítomné v nejnápadnějším proudu doby - existencialismu.

Přesuneme-li se blíže současnosti, nacházíme významný posun. Zatímco u zmíněných autorů bylo téma osamělosti zkoumáno v souvislosti s otázkami doby, společenského zřízení, mocenských praktik, bylo hledáno v určitém pojetí bytí, avšak jaksí jako téma otevřené, stále ještě nestálé, hledající svůj nejvlastnější výraz, nyní je tomu jinak. Yrvin D. Yalom, úspěšný psychoterapeut a spisovatel, vydává v roce 1980 studii s názvem *Existenciální psychoterapie*,¹⁷ ve které tvoří osamělost (přesněji izolace) vedle smrti, svobody a absence

¹⁷ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, resp. YALOM, Irvin D. *Existential Psychotherapy*. Basic Books, 1980.

smyslu jednu ze „záležitostí“ existence, což v jeho pojetí znamená zdroj jednoho ze základních konfliktů, který je určující pro vývoj individua. Z Yalomova textu je dále zřejmé, že osamělost (izolací) na existenciální rovině nemíní „běžnou“ problematiku absence druhého. Osamělost je definována nikoli na rovině společenské, ale rovině existenciální. Navíc na sebe bere velmi radikální podobu absolutní izolace, která individuum neodděluje pouze od druhých, ale i od světa jako celku toho, co existuje. Na nespodnější úrovni je u Yalomova člověk bytostí, která musí ustát naprostou izolaci.

Na Yalomově přístupu je pozoruhodné, že osamělost zařazuje mezi základní „záležitosti“ existenciální situace, vedle smrti, svobody a ztráty smyslu. V tomto aktu však musíme spatřovat ještě cosi navíc, co nechává vyniknout skrytou charakteristiku takto pojeté „moderní“ existence. Můžeme se tázat, jak se osamělost vepisuje do existenciální situace. Osamělost svazuje smrt s nicotou, svobodu s odpovědností, autonomní existenci s opuštěností. Všem těmto charakteristikám dominuje skutečnost, že osamělost, ač to zní jako tautologie, uzavírá existenci v její samotě, protože jediným vztahem osamělé bytosti je vztah ke své existenci. Avšak vztah k existenci není vztahem v pravém slova smyslu, předchází všechny vztahy, které Buber popisuje jako „bytostné“ (k věcem, lidem, tajemství). Na rozdíl od Bubera se však domníváme, že tento vztah je pro moderní existenci čímsi zásadním a neběží pouze o abstrakci, ke které dospěl Heidegger v situaci radikálního „bezdomoví“ moderního světa. Tento vztah se pokusíme podat na základě analýz, které ve svém díle rozvíjí E. Levinas. Levinasovy analýzy umožňují dát samotě její místo a poukázat na to, že právě pojetí bytí jako osamělého vede k nemožnosti spatřit ve smrti něco jiného než nicotu, a ve svobodě nekonečné břímě odpovědnosti.

U Levinase můžeme zahlédnout jednu podstatnou odlišnost v postoji k fenoménu osamělosti, vztah k existenci má své paradoxní „završení a proměnění“, i když pouze stínové (umění). Tímto je pád do anonymní existence „ono je“. A zde shledáváme nebezpečí, které z faktu izolované existence vyplývá. Osamělost není pro existenci hrozbou, protože vytváří čistou duchovní existenci, jak ve své kritice Heideggera

vyvozuje Buber. Největší hrůzu netvoří jen „krok směrem k propasti, kde začíná nicota.“¹⁸ Nebezpečím se stává samotná proměna perspektiv, která se děje „na vnitřní straně“ existence, je-li posledním horizontem vztahování se „bytí sebou“, tedy vztah k tomu, co jakýkoli vztah vylučuje – vztah existujícího k existenci. „Prostor“ samoty bytí člověka otevírá perspektivě, ve které nicota již neznamena smrt, ale nemožnost této smrti. Na povrch vyplývá nebezpečí pohanského světa, světa, ve kterém se stýkáme nikoli s bytostmi, ale s jejich stíny a živelnou podstatou světa před světem. Předmětem kritiky se z této perspektivy nejvíe je skutečnost, že „bytí sebou“ je falešné, protože uvrhá člověka do propasti nicoty, ale naopak, že jej ponechává osamělého v beztvaré existenci živlu. Přesáhnout tuto osamělost bytí poté neumožňuje navázání „bytostního vztahu“, ale „perspektiva“ absolutně Jiného.

My se v naší práci stavíme mezi Bubera a Levinase. Od Bubera přejímáme kritiku absence bytostního vztahu v moderní existenci. Nepřejímáme odsouzení tohoto „bytí sebou“ jako egoizmu. Od Levinase přejímáme zhodnocení egoizmu a umístění samoty v ekonomii bytí a hrozbu, kterou představuje. Nejsme přesvědčení o jeho řešení prostřednictvím „vztahu“ k absolutně jinému.

¹⁸ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 115.

1. EXISTENCIÁLNÍ OSAMĚLOST JAKO PROBLÉM IZOLOVANÉ EXISTENCE

Existenciální psychodynamika

Americký psycholog Irvin D. Yalom ve své rozsáhlé knize *Existenciální psychoterapie* rozvíjí „dynamický přístup k terapii, který se zaměřuje na záležitosti hluboce zakořeněné v bytí člověka“.¹⁹ Dynamickým přístupem Yalom míní model formálně navazující na přístup Freudův, který svým „dynamickým modelem duševního fungování“ zásadně proměnil přístup k člověku.²⁰ Dynamický model vychází z předpokladu, že v „člověku existují konfliktní síly a že myšlení, emoce a chování, jak adaptivní, tak psychopatologické, jsou výslednicí těchto konfliktních sil“.²¹ Druhý předpoklad tohoto dynamismu spočívá v tom, že dané síly existují na různých úrovních „uvědomění“, přičemž některé z nich jsou zcela nevědomé. Shodne-li se Yalom s Freudem na této formální stránce dynamického modelu psychiky, již s ním a s řadou dalších zastánců dynamických terapií nesouhlasí, pokud jde o obsah onoho „vnitřního vědomého a nevědomého zápasu“.²² Jaké jsou zde síly v konfliktu a o jaký typ konfliktu vlastně běží? Na jedné straně stojí Freudova doktrína, že v konfliktu stojí vrozené instinktivní síly a v její pozdější podobě, že jde o konflikt vnitřního tlaku po okamžitém uspokojení a principu reality, který požaduje odklad tohoto uspokojení. „Instinktivně poháněný člověk je tudíž ve válečném stavu se světem, který zabraňuje uspokojení vrozených agresivních a sexuálních sklonů“.²³ Na druhé straně stojí dle Yaloma neofreudovsky pojatá psychodynamika (Sullivan, Horneyová, Fromm). Dítě není poháněno vrozeným instinktivním puzením, ale naopak je „zcela utvářeno kulturním a mezilidským prostředím“.²⁴ Klíčovou roli zde hraje

¹⁹ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 13.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž, s. 14.

²² Tamtéž.

²³ Tamtéž, s. 15.

²⁴ Tamtéž.

mezilidská interakce, která naopak může vést k omezení individuálního růstu. Klíčový konflikt se zde odehrává mezi tendencí k růstu a potřebou bezpečí či přijetí druhými. Proti těmto dvěma formám pojetí psychického dynamismu Yalom staví „existenciální psychodynamiku“,²⁵ která pracuje s jiným typem základního konfliktu: „ani konflikt s potlačenými instinktivními touhami, ani konflikt se zvnitřněnými významnými dospělými, nýbrž konflikt, který pramení z konfrontace člověka s podmínkami existence“.²⁶ Těmito podmínkami či „záležitostmi“ existence, které se týkají bytí každého jednotlivého člověka, jsou smrt, svoboda, osamělost a absence smyslu. Yalom zmíněné podmínky chápe jako „danosti“ existence ve smyslu „vnitřních vlastností, které jsou nedílnou součástí existence lidské bytosti na světě“.²⁷

Podmínky existence

Konkrétní danosti existence však Yalom nepojímá pouze jako jednoduché vlastnosti, které by na sobě byly zcela nezávislé. K definici existenciální osamělosti a absence smyslu, přestože vycházejí ze samostatného konfliktu, Yalom přistupuje z hlediska podmínek zbývajících. V případě absence smyslu lze stěží hovořit o „danosti“, ve smyslu nezávislé podmínky existence, neboť plně předpokládá a integruje podmínky předcházející, ale zejména proto, že se opírá i jakýsi nezávislý či přesahující předpoklad, který Yalomovu existenciální psychodynamiku vůbec umožňuje pojmout jako jednotný obraz existence. Bez smrti by nebyla možnost svobodné autonomní existence, která hledá smysl v prázdném vesmíru, bez svobody by nebyla možnost počátku, který v existenci vytváří mezeru, vyděluje existujícího z existence k autonomnímu bytí, bez osamělosti by zde nebyla bytost, která spatřuje sama sebe jako separovanou od každého celku, a bez chybějícího smyslu by nebylo člověka, který je hledající

²⁵ Tamtéž, s. 18.

²⁶ Tamtéž, s. 16.

²⁷ YALOM, Irvin D. *Existential psychotherapy*. Basic Books, 1980, s. 8.

bytostí, bytostí vydělenou z přírody ke svému pobytu na světě. Všechny tyto významy poukazují k tomu, že dané charakteristiky, které Yalom prezentuje jako danosti existence, jsou podmínkami i v jiném smyslu slova, zakládají bytost, která byla přivedena ke své (autonomní) existenci. Toto přivedení k sobě je však již vztah, proto můžeme hovořit nejen o absenci smyslu, ale spíše o krizi smyslu, nejen o osamělosti, ale o suverenitě samoty, nejen o nekonečné odpovědnosti, ale i svobodě začátku, nejen o smrti jako nicotě, ale i jako možnosti jiného.

Hovoří-li Yalom o způsobu, jak k těmto existenciálním podmínkám proniknout, doporučuje prostou metodu hluboké osobní reflexe. Touto metodou je možné dospět k uvědomění si své situace ve světě, jejich hranic a možností. Avšak v okamžiku, kdy tuto metodu sám aplikuje a pokouší se zmíněné podmínky definovat, jeho vlastní postup poukazuje ke skutečnosti, že pouze osobní reflexe není dostačující. Na jedné straně naráží na nutnost hovořit o určité existenci, to znamená konfrontovat existenci moderního člověka s existencí např. člověka křesťanského středověku. Na druhé straně je nucen pracovat s určitým teoretickým explanačním rámcem, který mu umožní tuto konkrétní (moderní) existenci uchopit. V Yalomově pojetí existenciální dynamiky se tedy setkáváme na jedné straně s existencí, která je světská či „ateistická“ a na straně druhé s existencí, jejíž hlavní charakteristiku tvoří skutečnost, že primární a nedílnou součástí je vztah k „osobnímu“ bytí.

Zmíněnou přesahující podmínku tak tvoří vztah k vlastní existenci. Hovořit o podmínkách existence jako o danostech existence je možné pouze proto, že sama tato existence daností není, že jde o existenci, která má vlastní dění, že jde o drama bytí. Avšak jakou podobu má tento „původní“ vztah k existenci? Je možné jej prostřednictvím Yalomových podmínek bytí zachytit? Nepředchází ve skutečnosti tento vztah k existenci všechny podmínky existence, jak se s nimi ona individualizovaná Yalomova existence setkává? V tomto ohledu by se ale ukázaly i zmíněné mezní zkušenosti jako součásti dramatu bytí a nikoli jako pouhé danosti, ke kterým nemůžeme přistoupit jinak, než je bez výhrad přijmout. Vytvořila by se možnost kritického odstupu, který by

umožnil existenci uchopit v její vlastní dialektice a snad by se i vynořila pro tuto smrtelnou, svobodnou a osamělou bytost možnost nalézt onen postrádaný smysl, který by odolal náporu bytí v lhostejném vesmíru.

Existenciální osamělost

Zatímco v případě smrti, svobody a posléze absence smyslu je situace pro autora pojednání o existenciální terapii - paradoxně - snadná, protože tato témata tradičně leží mimo psychoterapeutův dosah a je tedy nutné je do metodologie v plné míře uvést, v případě tématu osamělosti je tomu naopak. Problematika osamělosti se v každodenní terapii objevuje velmi často, a proto Yalom shledává jako nutné odlišit různé způsoby používání tohoto pojmu a zavádí členění osamělosti na tři typy: interpersonální, intrapersonální a existenciální. Zatímco se osamělost interpersonální a intrapersonální týká problematiky izolace ve vztahu k druhým (interpersonální) a izolace částí psychična v rámci osobnosti jednotlivce (intrapersonální), poslední typ osamělosti míří na izolaci elementárnější. Existenciální osamělost předchází oba typy osamělosti, protože ani nejspokojivější mezilidský vztah ani nejúplnější integrace duševního života nemůže tuto osamělost odstranit. V tomto smyslu Yalom hovoří o fundamentální izolaci člověka nejen od jiných lidí, ale i od světa.

Existenciální osamělost Yalom pojímá jako samostatnou podmínku existence a propůjčuje jí vlastní základní konflikt, který pramení z našeho „vědomí absolutní osamělosti a naší touhy po kontaktu, po ochraně, naším přáním být součástí širšího celku“.²⁸ Absolutní izolace tak neznačí oddělenost od druhých lidí nebo společenství lidí, ale oddělenost od světa jakožto smysluplného celku toho, co jest. Hrůza této zkušenosti spočívá ve skutečnosti, že se není na „koho“, ani na „co“, obrátit, že se není „čeho“ zachytit, u „čeho“ nalézt ochranu. Bytost se setkává s bezmocí, která je definitivní a nepřekročitelná.

²⁸ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 17.

Východiska existenciálně zaměřené psychodynamiky

Nejen v kapitole o osamělosti Yalom pracuje s interpretačním přístupem vycházejícím z tzv. filosofie existence (Kierkegaard, Jaspers, Sartre, Camus, ad.), za jehož vrchol považuje fundamentálně-ontologické analýzy *Bytí a času* M. Heideggera.²⁹ Druhou skupinu tvoří linie té části evropské psychiatrie, která se kriticky vymezovala vůči Freudovu redukcionismu, materialismu a determinismu a zdůrazňovala fenomenologický přístup (Binswanger, Boss, Minkowsky, Frankl, ad.). Nepřístupnost evropské tradice myšlení, její zaměření na „lidská omezení a tragický rozměr bytí“,³⁰ Yalom zamýšlí zmírnit prostřednictvím pozitivnějšího přístupu americké pragmatické tradice. Zde pracuje s východisky humanistické větve psychologie, která tvořila alternativu k freudovské psychoanalýze a pozitivistickému behaviorismu (May, Rogers, Maslow, Bruch, Buhlerová). Poslední inspirační pramen pro Yaloma tvoří „humanističtí psychoanalytici“, kteří vycházeli z Freudova díla, ale každý z nich si jej významným způsobem „poopravil“, dle Yalomova názoru, právě směrem k existenciální problematice (Rank, Horneyová, Fromm, Kaiser).

Přehled Yalomových východisek má za smysl nejen poukázat na širší intelektuální zázemí, ve kterém se Yalomovo zkoumání pohybuje, ale zejména na typickou konfrontaci evropské a americké tradice myšlení. Ta se projevuje i v kapitole věnované existenciální osamělosti. Osnovu kapitoly o existenciální osamělosti tvoří analýza osamělosti zakládající se na interpretaci podmínek existence, ve které Yalom zdůrazňuje právě „tragický rozměr“ daných okolností. Tuto tragiku Yalom následně zmírňuje „humanizujícím“ přístupem, který však „tragický“ navozenou situaci nedokáže v tom podstatném vyvážit. „Nezištná“ láska jako protipól osamělosti je zde totiž pojata jako pouhá odpověď na „problém existence“ či jako „zmírnění“ nesnesitelnosti, kterou sebou existenciální osamělost přináší. To nás vede k závěru, že problematickou skutečností v případě „tragického“ náhledu na

²⁹ Srv. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

³⁰ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 27.

existenci není jeho tragický charakter, ale že je zde skryta problematičnost hlubší, na kterou bychom se nyní rádi zaměřili.

Existenciální izolace jako problém izolované existence

Smrt Yalom popisuje jako nejvlastnější možnost člověka, protože jak uvádí s odkazem na Heideggerovo známé vymezení, smrt je to jediné, co za mne nikdo nemůže vzít na sebe. Poznání „mé smrti“ mne vede k té nejosamělejší skutečnosti, že umírám sám. Smrt mne osamocuje. Yalom tuto charakteristiku setkání se smrtí explikuje prostřednictvím středověké morality *Kdokoli (Everyman)*.³¹ Při setkání se smrtí je tento obyčejný člověk čili Kdokoli vyzván, aby se připravil na svou poslední cestu, která vede k Bohu. Kdokoli se rozhodne na tuto „událost“ dobře připravit a postupně hledá oporu u svých bližních, v hodnotách světa i ducha. Všechny jeho pokusy však selhávají, až jej konečně z jeho samoty vysvobozuje postava ztělesňující Dobré skutky. Právě v tomto Yalom shledává odlišnost mezi situací současného moderního člověka a člověka křesťanského středověku. Dnes musí kdokoli, kdo nedokáže přijmout víru, tuto cestu nastoupit zcela sám.

Současný, osamělý, člověk je však dle Yaloma odsouzen ke své osamělosti nejen v tom ohledu, že je odpovědný za svou vlastní existenci, jeho samota jej rovněž činí odpovědným za svět v celku. Ve své vlastní existenci je jedinec osamělý proto, že je odkázán na to být „sám sobě rodičem“.³² Osamělost zde vychází z vědomí, že neexistuje žádná vyšší instance, která by nás zbavila odpovědnosti za „sebetvorbu“. Yalom se odkazuje na Frommovo přesvědčení, že osamělost je vůbec nejpůvodnějším zdrojem úzkosti a v této souvislosti ji vždy doprovází pocit bezmoci. Tyto motivy Yalom prostřednictvím Heideggerova pojmu „vrženost“ převádí na fundamentální úroveň. Osamělost a bezmoc souvisejí podle Yaloma právě s touto charakteristikou existence, tj. se skutečností, že se „ocitáme, bez

³¹ Středověká alegorická hra viz *The Summoning of Everyman*, Internet History Sourcebooks Project <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/everyman.asp>

³² Tamtéž, s. 364.

vlastního souhlasu, v bytí, které jsme si sami nezvolili“.³³ A v tomto duchu volně přejímá i jednu Heideggerem proslavených myšlenek, že svět, ve kterém existujeme, je zprvu a ponejvíce světem anonymním, světem, který je lidmi stvořený a zabydlený, a to „takovým způsobem, aby nebylo vidět, že jsme jej stvořili my“.³⁴ Osamělost, která plyne z vědomí, že svět, ve kterém žijeme, není přirozeným domovem posvěceným z vyšší instance, lze popsat jako vpád zkušenosti defamiliarizace. Jak Yalom výstižně poznamenává, defamiliarizace se může rozšiřovat takřikajíc napříč světem, pokud jej laicky chápeme jako souhrn všech věcí nejen hmotných, ale i hodnot, zkrátka jako celek všeho, co je na světě a skrze svět. Defamiliarizace se však projevuje nejen zcizením všeho co je, ale její účinek zasahuje hlouběji, pokud nás z takto pojatého světa vytrhuje zcela a nechává nás potkávat pouhé Nic. Yalom naznačuje, že hrůza, kterou sebou přináší střetnutí s Nic „v jádru bytí“, může přerůst také do zcela specifické zkušenosti: nic nejenže vyvolává děs, ale rovněž způsobuje údiv. Existenciální osamělost, která je podmínkou lidského bytí, v moderním světě mnohonásobně umocněná událostmi převracejícími zaběhnutý chod každodennosti (bída, války i katastrofy poslední - holocaust) rovněž může krystalizovat v nahlédnutí, že nic není tak, jak jsme si původně mysleli, že nic není definitivní a může být také jinak. Vše dobré, hodnotné a krásné může znenadání zmizet, což nás může vést k definitivnímu nahlédnutí, že „svět“ není domovem, za který jsme jej považovali.

Třetí rovinu tematizace existenciální osamělosti představuje proces individuace, osamělost je vlastností růstu. Existence pro Yaloma procesem separace, existovat znamená „být vně“. A každý růst v sobě zahrnuje proces diferenciaci jako oddělování se, „stávání se oddělenou bytostí“.³⁵ Osamělost je základní hrozbou každé individuace jako formy růstu. Primárním požadavkem na dítě je separace z prvotního splynutí

³³ Tamtéž, s. 365.

³⁴ Yalomova interpretace je velmi volná, ale v jeho rozpravě nejde o precizní formulace a odhalování filosofických důsledků. Daná tvrzení Yalomovi slouží k rozvržení problematiky vzhledem terapeutickým účelům.

³⁵ Tamtéž, s. 368.

s matkou. Každý růst provází hrůza individuace, vyčleňování a vytváření nové stability nezávislé na někom druhém. „Neoddělit se znamená nevrůst, avšak cenou za oddělení a růst je osamělost.“³⁶ Individualizace je dramatická, nese v sobě nerozřešitelný konflikt. Vydělení se z interpersonálního splynutí nutně vede k existenciální osamělosti a v tomto kontextu Yalom cituje výstižnou charakteristiku, jejímž autorem je Oto Rank, že „čeho se dítě bojí, je život sám.“³⁷ Existenciální osamělost v tomto smyslu není výsledkem neúspěšné adaptace, osamělost je zde základním rysem existence jako autonomní existence jedince.

Přestože je existenciální osamělost jednou z podmínek existence, vyvolává subjektivní stav dysforie, který nelze snášet příliš dlouhou dobu. 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, ať již k bytosti nám „podobné“ nebo k „bytosti božské“.³⁸ Vyjdeme-li z doslovného znění Yalomova textu, můžeme říci, že máme dvě možnosti. Buď se v duchu heideggrovského „heroismu“ (Heidegger hovoří o autenticitě) vystavíme osamělosti odhodlaně a vezmeme na sebe takový díl osamělosti, který dokážeme unést (protože každý dokáže unést jinou míru osamělosti, tj. existenciální osamělosti v její plné síle neumí čelit ani Heideggerův autentický pobyt) a neseme ji s odvahou; nebo, a takovou variantu volíme „my ostatní“, se vzdáme své „jedinečnosti“, zde výraz *singleness* míní jedinečnost i život 'v jednom', a vstoupíme do vztahu s druhým. A Yalom uzavírá, že „hlavní obranou před hrůzou z existenciální osamělosti je tudíž mezilidský vztah“.³⁹

³⁶ Tamtéž.

³⁷ RANK, Otto. *The Birth Trauma*. Courier Corporation, 1929. Citováno dle YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 369.

³⁸ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 370.

³⁹ Tamtéž, s. 370.

Hledání roviny pro řešení konfliktu existenciální osamělosti

Nyní budeme sledovat, zda řešení, které Yalom nabízí, odpovídá povaze osamělosti, kterou na počátku své knihy odlišil od ostatních podmínek existence a propůjčil ji vlastní základní konflikt, který pramení z našeho „vědomí absolutní osamělosti a naší touhy po kontaktu, po ochraně, naším přáním být součástí širšího celku“.⁴⁰ Ve skutečnosti ve svém výměru osamělosti tento konflikt získává nerovnovážnou podobu. Konflikt zde totiž není „skutečným“ konfliktem. Touha po kontaktu nikdy nemůže být naplněna v plném rozsahu, protože z důvodu vlastní definice osamělosti jako střetu s nicotou je sám kontakt pojat jako „kompenzace“ či „zmírnění“ úzkosti tváří v tvář nicotě, do které nás osamělost vrhá. Domníváme se, že Yalomovy popisy jsou vedeny naprosto správnou intuicí, problém však spočívá v tom, že pracuje v rámci ontologické struktury, která mu nedovolí fenomén osamělosti vymezit v tom nejpodstatnějším ohledu. Touto ontologickou strukturou míníme pojetí, pro které je svět poslední strukturou – tj. bytí je bytím na světě. Z toho důvodu Yalom hovoří o oddělenosti od světa, ale ve skutečnosti, jak se domníváme, tím míří na separaci elementárnější, oddělenost od bytí, což dle našeho názoru potvrzuje i vymezení podané na počátku jeho knihy: do života (existence) vstupuji sám a zase z ní sám odcházím. Pro rozvinutí této pozice bude nutná ontologie, která umožňuje tematizovat tento vztah k existenci před světem.

Nezištná láska

Osamělost na rovině existence je dle Yaloma jednou z charakteristik existence, se kterou se subjekt v procesu individuace musí vypořádat. Na této rovině je osamělost vědomím absolutní izolace od světa ve smyslu struktury zajišťující přináležitost širšímu celku. Přijmeme-li však osamělost na rovině existence jako danost našeho bytí, jak je možné

⁴⁰ Tamtéž, s. 17.

myslet cosi jako vztah? Je-li individuum ve svém základu absolutně oddělené od druhých i světa, jakou podobu může mít vztah, nemá-li rušit tuto základní podmínku svého bytí? Yalom se domnívá, že takovýto vztah možný je, avšak že jde o velmi zralou podobu vztahu, tzv. „láskou bez vlastních potřeb“ či nezištnou láskou.⁴¹

Nezištná láska není v tradičním slova smyslu láskou mezi dvěma bytostmi. Tato láska je odpovědí na nikoli interpersonální, ale existenciální samotu. Láska je zde způsobem, jak překlenout propast mezi člověkem a světem. Takovéto pojetí lásky je v dějinách poměrně nedávné, protože tato láska má být myšlena jako odpověď na „problematiku“ existence individua moderní době. Nezištná láska není původně citem, jde o způsob, jak učinit snesitelnou tragiku moderní existence. Z tohoto důvodu Yalom prezentuje tři významné odpovědi na otázku, jakou podobu by měla mít láska jako způsob plného vztahu individua k jeho okolí v podmínkách moderní existence.

Yalom zmiňuje pojetí lásky u Martina Bubera, Abrahama Maslowa a Ericha Fromma. Každý z těchto autorů pracuje s jinými východisky a v rámci odlišných myšlenkových tradic (antropologie, filosofie a teologie, sociální psychologie a psychiatrie), avšak všichni, dle Yaloma, dospívají ke shodnému pojetí nezištné lásky. U Bubera se setkáváme se dvěma základními slovy Já-Ty a Já-to. Tato slova představují paradigma vztahů, které můžeme směřovat na bytosti i věci bez rozdílu. Zatímco vztah Já-to je vztah funkční, vztah mezi osobou a nástrojem, ve vztahu Já-Ty dochází k plnému prožívání druhého, který je jedinou možností opravdového vztahu. Maslow vychází z dvou základních motivací u člověka, orientace na „nedostatek“ a orientace na „růst“.⁴² Těmto dvěma orientacím odpovídají dvě podoby lásky tzv. „sobecká“ láska (deficientní láska), láska motivovaná potřebou druhého a láska „nesobecká“, láska, kterou Yalom nazývá „láskou bez vlastních potřeb“, nezištnou láskou.⁴³ Konečně Fromm rozlišuje lásku upadlou (symbiotickou) a lásku zralou. Symbiotická láska nabývá sado-

⁴¹ Tamtéž, s. 371.

⁴² Tamtéž, s. 375.

⁴³ Tamtéž, s. 376.

masochistické podoby (sadistická fáze je aktivní, masochistická pasivní), ve které ani jeden z členů vztahu není celý nebo svobodný, jde o formu nezdravého splynutí. Naproti tomu láska zralá umožňuje ve spojení zachovat individualitu a celistvost.⁴⁴

Přestože všichni autoři dle Yaloma dospívají k podobnému pojetí této zralé lásky, nakonec je rozdělují východiska, které této lásce přisuzují odlišné postavení v životě: „Buber předpokládal, že stav lásky je přirozený stav bytí člověka a že osamělost je stavem upadlým. Maslow považoval lásku jednu z vrozených lidských potřeb, jednak za potenciál. Fromm považoval lásku za způsob adaptace, za 'odpověď na problém existence' - což je pohled, který se blíží mému stanovisku v této knize.“⁴⁵ Rozhodujícím rysem je pro Yaloma skutečnost, že láska přestože je „nejlepším způsobem jak naložit s bolestí z odloučenosti“, nesmí tuto „oddělenost“ zrušit, protože ta je daností naší existence. A jak vidíme v Buberově a Maslowově pojetí, je právě tato danost pro Yaloma zrušena.

Yalom hledal formu vztahu, která by umožnila překlenout propast, která dělí individuum od druhých a světa a nachází lásku jako aktivní postoj a jako způsob „komunikace člověka se světem“.⁴⁶

Ve válce s vlastním bytím - ve sporu s Freudem

Výše jsme tvrdili, že Yalomovy podmínky existence jsou na sobě nezávislé, avšak že vytvářejí i určitý celkový obraz, který daným podmínkám propůjčuje určitou jednotu. Yalom ve svém pojednání pracuje s modelem existenciální psychodynamiky. Tato dynamika po formální stránce zachovává Freudův model, avšak mění jeho obsah. Yalom nahrazuje Freudem navrhovaný vzorec - pud – úzkost – obranný mechanismus vzorcem - uvědomění si základní záležitosti – úzkost – obranný mechanismus. Základní záležitosti, ony podmínky existence, které jsou zdrojem úzkosti a proto „živnou půdou“ psychopatologie.

⁴⁴ Tamtéž, s. 377.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Tamtéž.

Každá z těchto podmínek, přináší vlastní inherentní konflikt, svým obsahem odlišný od konfliktu podmínek ostatních. Čtyři základní záležitosti existence jsou dle Yaloma na existenciální rovině fundamentální, to znamená, že každá z nich popisuje jinou stránku existence a vrhá individuum do jednoho ze čtyř základních konfliktů; společně pak tvoří celkový „obsah“ psychického života individua ve vztahu k existenci jako celku. Těmito fundamentálními konflikty jsou smrt, která přináší nutnost čelit nebytí, svoboda, která přináší konfrontaci s prázdnotou (absencí vnější struktury), osamělost, která vyžaduje konfrontovat se s nepřekonatelnou mezerou v bytí, ztráta smyslu, která nás konfrontuje s lhostejností vesmíru.

Yalom Freudův model pozoruhodně rozvíjí tím, že odnímá jeho mechanistický charakter. Existenciální dynamická struktura umožňuje popsat psychický život komplexněji, ale především vymanit psychický dynamismus z Freudova biologizujícího pojetí a integrovat i tu část „lidské reality“, na kterou upozorňovali Freudovi pokračovatelé, jeho kulturní a sociální skutečnost. Na druhou stranu tím, že Yalom pojímá lidskou bytost primárně jako existující ve světě, umožňuje vyhnout se opačnému přečeňování sociální a kulturní stránky člověka. A konečně (proti oběma pojetím) vytrhuje člověka z jeho individuální historie či rodinné konstelace a přivádí jej před své přítomné bytí ve světě. Zároveň však provádí významnou redukci na straně existenciální. Obměňuje-li ve Freudově dynamickém modelu jeho „obsah“, nutně tento obsah vměstňuje do formy, která dokáže tuto existenciální problematiku pojmout pouze jako psychologickou. Tato redukce však nespočívá v pojmenování „totožného“ obsahu odlišným slovníkem. A před redukcí jej nechrání ani to, že se pokouší svůj psychologický slovník maximálně otevřít směrem k filosofickému diskursu. Například, když namísto pudu dosazuje na první místo uvědomění si určité hluboké existenciální struktury. Problematickým místem se stává skutečnost, že i když jeho model předpokládá aktivní spolupráci jednotlivce a vyžaduje proces uvědomování si, a i když oslabuje deterministický charakter Freudova pojetí pudu, stále pracuje s realistickým pojetím „základních záležitostí“ ve smyslu daností. Tyto

danosti existence jsou onou Freudovou „krutou“ realitou, která se staví proti individu a jeho potřebě bezprostředního uspokojení slasti. Yalom sice modifikuje své pojetí konfliktu i v tom smyslu, že již nehovoří o potřebě, ale o přání, avšak ani to mu neumožní modifikovat dynamický model natolik, aby se skutečně stal modelem existenciálním. Naopak se zdá, že právě tímto posunem, v rozporu se svým záměrem, nehumanizuje tvrdý deterministický rámeček Freudova modelu, ale naopak (přechodem od pudu k přání) snižuje šance s obsahem fundamentálních konfliktů se vyrovnat. Dalo by se říci, že zatímco realita, která se staví proti individu, je stále tak tvrdá, možnosti na její proražení se umenšily, takže se nyní jeví téměř bezvýchodná.⁴⁷

Psychoterapie je podobně jako u Freuda pojata jako sestup k nejhlubším záležitostem, které určují bytí člověka. U Yaloma jsou těmito záležitostmi samotné fakty bytí na světě. U Freuda i neofreudovců léčba spočívala ve „vyhmátnutí“ těchto podstatných záležitostí a pomocí jejich zvědomění dosáhnout změny chování, jednání, myšlení z psychopatologické podoby na podobu adaptivní. Cílem je vypořádat se s nejhlubší událostí ontogeneze či danosti existence, aby individuum, jako v případě existenciální osamělosti, nedospívalo k patologické touze po splynutí, ale k vysoce adaptované nezištné lásce. Rozdíl spočívá v tom, že u Freuda spočíval zdroj problému v konkrétní události ontogeneze jedince a v jejím maladaptivním řešení. Úspěšná terapie znamenala možnost překonat toto nezdravé řešení a umožňovala individu volný průchod instinktivního puzení. Nastávala-li regrese, na vině byla stále tato nezvládnutá prvotní příčina, ke které je možné se vracet a pokoušet se s ní pracovat. U Yaloma se příčina maladaptivních adaptací situuje do samotné existence a její směřování se nevykládá minulostně nýbrž budoucnostně. To znamená, že navzdory všem pozitivům, v Yalomově

⁴⁷ Právě z tohoto důvodu se Yalomovi jeví kontinentální psychiatrie jako „tragická“ či doslova „depressivní“, a nic na této skutečnosti nemůže změnit ani tzv. humanizující přístup, ba naopak. Tedy z toho prostého důvodu, že ačkoli překračuje Freudův mechanistický rámeček, podřizuje individuum, pokud jde o jeho vztah k existenci, rámci realistickému.

modele je příčinou problému nikoli konkrétní prožitá událost, ale v *existence samotná*. Vzniká zde zvláštní posun, zatímco Freudovu psychoanalýzu můžeme chápat jako léčbu jednotlivce, z Yalomovy psychologie se stává léčba samotné – moderní - existence. „Obsah“, se kterým se zde člověk konfrontuje, nemá nic společného s jeho personální historií, týká se existence vůbec v tom nejobecnějším smyslu. Pokud byl Freudův člověk ve válečném stavu se světem, lze tvrdit, že Yalomův člověk je ve válečném stavu s vlastním bytím.

Proces individualizace: Frommovo pojetí moderního jedince

Výše zmíněný celkový obraz nenabývá jednotného rázu pouze vlivem propojení filosofie existence s odkazem S. Freuda, na základě které je možné hovořit o tzv. „existenciální psychodynamice“. Svůj podíl na tvorbě tohoto obrazu má rovněž skutečnost, že tento existenciální dynamismus je interpretovaný v duchu moderního individualismu. Doktrína moderního individualismu tvoří implicitní podmínku Yalomovy existenciální psychologie. Přímý inspirační zdroj Yalomova přístupu nalezneme ve Frommově studii *Strach ze svobody*.⁴⁸ Yalom v úvodu své knihy výslovně zmiňuje čtyři linie určující východiska rozpravy existencialistické psychoterapie. Existencialismus, evropskou psychiatrii, americkou pragmatickou tradici humanistické psychologie a tzv. humanistickou psychoanalýzu, kam řadí i E. Fromma.

Moderní člověk je pro Fromma člověkem svobodným a individualizovaným. Jinak řečeno svoboda je vyjádřením schopnosti tohoto člověka stávat se stále autonomnějším individuem. Největšími výdobytky moderní kultury jsou tedy bezesporu individualita člověka a jeho jedinečnost. Svoboda je však hodnota o dvou stranách, přináší individuu nezávislost a racionalitu, v ten samý okamžik jej však vystavuje izolaci, jejímž důsledkem je úzkostlivost a bezmoc. Přímý důsledek svobody - izolace - je dle Fromma nesnesitelná a v tomto smyslu je i hlavním zdrojem útěku před svobodou. Moderní člověku se

⁴⁸ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014.

otevívají dvě možnosti: „břemenu svobody uniknout do nových závislostí a podřízeností, nebo uspíšit plnou realizaci pozitivní svobody, jež spočívá v jedinečnosti a individualitě člověka.“⁴⁹ Plnou realizací Fromm míní schopnost „dovést své intelektuální, citové a smyslové možnosti k plnému vyjádření“.⁵⁰

Fromm rozlišuje dva typy svobody, „osvobození od“, tzv. negativní svobodu a „svobodu k“ čili svobodu pozitivní. Negativní a pozitivní svoboda jsou fázemi procesu individualizace. V tomto smyslu můžeme říci, že lidská existence začíná svobodou, ve smyslu osvobození se od determinace prostředím a pudového jednání. Člověk se však stává autonomní bytostí nikoli pouze aktem osvobození se z primárních vazeb, ale pouze tehdy, pokračuje-li osvobození se „od“ seberealizací „v“. Člověk je zralou autonomním individuem pouze tehdy, dojde-li k pozitivnímu vyjádření jeho svobody ve formě uspokojivého vztahu ke světu a k druhým lidem. Izolace jako přirozený důsledek svobody se stává patologickou v okamžiku určitého prodlení či zpoždění mezi těmi dvěma fázemi procesu individualizace.

Proces individualizace ve Frommově pojetí figuruje nejen na počátku vývoje moderního člověka jako individua, ale určuje rovněž dějiny lidské společnosti, které začínají momentem vyčlenění se z přírody a od druhého.⁵¹ Přerušování primárních vazeb vede na jedné straně k růstu samostatnosti a nabývání autonomie, ale na straně druhé k růstu osamělosti.⁵² Tento proces individualizace, tedy „sílicí proces vyčleňování jedince z jeho původních vazeb“, dle Fromma dosahuje svého vrcholu „v moderních dějinách někde mezi reformací a současností“.⁵³ Rostoucí individualizace a s ní i zesilující se izolace jedince má u Fromma ještě jeden negativní důsledek, vede k růstu „nejistoty“ a tím i „pochyb o jeho vlastní roli ve vesmíru, o smyslu jeho

⁴⁹ Tamtéž, s. 10.

⁵⁰ Tamtéž.

⁵¹ Srv. tamtéž, s. 32.

⁵² Tamtéž, s. 36.

⁵³ Tamtéž, s. 32.

života a tím vším se živící pocit vlastní bezmocnosti a bezvýznamnosti jako jednotlivce“.⁵⁴

Dodejme, že Frommův společenský ideál tvoří „demokratický socialismus“, tj. takové přesvědčení o vztahu člověka ke společnosti, ve kterém může být souladu dosaženo jen tehdy, pokud se podaří plně uskutečnit projekt individualismu přítomný v moderním myšlení od renesance. Zárodky spravedlivé společnosti se pro Fromma vždy již nacházejí v každém jednotlivém individu. Frommovo motto lze formulovat následovně: ke spravedlivé společnosti dospějeme pouze plným rozvinutím svobody (tj. plnou realizací) každého individua.

Individualizovaná existence

Yalomova existencialistická analýza pracujících se samostatnými konflikty s jedinečným obsahem se nyní ukazuje jako určitý konceptuální konstrukt. Nelze popřít, že jednotlivé konflikty mají skutečnou váhu a odpovídají fundamentálnosti jednotlivých „podmínek“ existence, avšak na druhou stranu dohromady tvoří celek, který jim propůjčuje smysl. Seskupení skutečností – smrti, svobody, osamělosti a absence smyslu – působí bizarním způsobem, jsou-li chápány jako skutečnosti téhož řádu. Přes obšírný Yalomův výklad se neubráníme otázce, z jakého směru máme vlastně této existenciální psychodynamice přistoupit: Jsou dané podmínky seskupeny pole fundamenality konfliktů, které pro lidskou existenci představují? Jsou seskupeny od nejkonkrétnějšího k nejkomplexnějšímu a k nejobtížněji uchopitelnému? Od nejtradičtějšího k nejmodernějšímu? Máme k nim přistupovat z hlediska jejich objevení se v procesu ontogeneze jedince, tedy vývojové fázi, ve které se s nimi každá lidská bytost setkává? Mají k sobě nějaký podmiňující vztah, takže se vzájemně fundují? Nejasnost zde ještě umocňuje skutečnost, že na všechny tyto otázky zřejmě můžeme bez větších obtíží odpovědět kladně.

⁵⁴ Tamtéž, s. 40.

Zatímco u Yaloma nalézáme konflikty se samostatným obsahem a důsledky, u Fromma všechny Yalomem zmiňované důsledky pramení z jedné skutečnosti procesu individualizace, které jsou přisuzované svobodě jako samostatné hybné síle individua i lidské společnosti. Ta, ve své odvrácené podobě, vede k bezmoci jedince a nejobecněji k pochybám o jeho smyslu ve vesmíru. Krom skutečnosti smrti existuje již pouze jeden konflikt, který pramení ze skutečnosti svobody individua. V naší úvaze nás zajímá především fenomén osamělosti, a ten je u Fromma přisuzován fenoménu svobody, která je v širším smyslu nesena procesem individualizace. Individualizace má své negativní důsledky, kterými je apel na zodpovědnost, bezmoc a izolaci a ztrátu smyslu tváří v tvář lhostejnosti vesmíru.

Jde-li o Yalomovu inspiraci u Fromma, snadno nahlédneme konkrétní momenty, které Yalom od Fromma přejímá. Především můžeme zřetelněji rozpoznat nejasnosti, které jsou u Yaloma spjaty s explikací problematiky existenciální osamělosti. Osamělost je komplexní jev, který je možné uchopit jako důsledek smrti, která osamocuje, svobody, která poukazuje k propasti mezi člověkem a světem a nakonec prostřednictvím procesu individualizace, který Yalom pojednává jako fenomén růstu. A dále bez pochopení této existenciální osamělosti není možné pojednat, alespoň z perspektivy Yalomova výkladu poslední konflikt, kterým je hrůza individua, vyčleněného z přírody a nepatřícího světu a ani společnosti, hledícího do prázdnoty vesmíru.

Vrátíme-li k tomu, co jsme nazvali „obrazem existence“ u Yaloma, můžeme nyní tvrdit, že Yalomova analýza sice vychází ze samostatně existujících záležitostí bytí, ale nepopíratelně tyto záležitosti nahlíží nikoli pouze jako samostatně existující fakty existence, ale 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 celku, je zde proces individualizace, který z původně nezávislých faktů existence činí nikoli univerzální (existenciální), nýbrž historicky podmíněnou skutečnost *moderní* existence. Yalomova

analýza je právě tak existencialistická a psychologická jako zakotvená v moderní době s jejím specifickým názorem na člověka jako svobodné individuum se všemi implikacemi, které z takového individualismu vyplývají.

2. PŮVOD IZOLOVANÉ EXISTENCE

V otázce řešení problematiky existenciální izolace a nesnesitelnosti, kterou izolace na rovině existence vyvolává, Yalom nastiňuje tři koncepce, které se od sebe liší podle způsobu, kterým odpovídají na otázku míry „přirozenosti“ vztahu. Na jedné straně stojí Buberovo pojetí, které dle Yaloma považuje lásku za bytostnou součást lidské přirozenosti, na straně druhé koncepce Frommova, dle které je láska prostředkem adaptace. Jak jsme již zmínili, Yalom se přiklání ke koncepci Frommově. S Buberem se Yalom neshodne v základním pojetí lidské existence, tedy v tom ohledu, že pro Buberu lidská bytost neexistuje jako samostatné „Já“, ale vždy jako bytost existující v říši „mezi“.⁵⁵ Z tohoto důvodu se Yalom domnívá, že v Buberově systému není místo pro existenciální izolaci. Yalom je dále přesvědčen, že ze stejného důvodu by Buber odmítl připustit, že izolace je „základním aspektem naší existenciální situace“.⁵⁶

Na podporu svého přesvědčení se Yalom pokouší o reinterpretaci snu, který Buber nezdědka uváděl jako doklad pojetí člověka jako bytosti v říši „mezi“. Yalomovu argumentaci si zde dovolíme zrekapitulovat, protože dále umožňuje s větší určitostí uchopit problematičnost Yalomova stanoviska a jeho východisek. Sen, který Buber nazývá „snem dvojího výkřiku“⁵⁷ začíná kdesi na odlehlém místě, na kterém, se nikdy dříve neocitl. Poté se přihodí něco neobvyklého, například jako když mu nějaké zvíře vytrhne z těla kus masa:

„Křičím... Pokaždé je to ten stejný křik, nesrozumitelný, ale v přísném rytmu, stoupající a klesající, nabírá na plnosti, již by mé hrdlo nebylo v bdělém stavu schopno, dlouhý a pomalý, dost pomalý a velmi dlouhý, křik, jenž je písní. Když skončí, mé srdce přestane tlouci. Ale pak, kdesi,

⁵⁵ Srv. YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 374. a BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 150 a dále.

⁵⁶ Srv. YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 374.

⁵⁷ Srv. tamtéž, s. 374. a BUBER, Martin. *Between man and man*. Taylor & Francis e-Library, 2004, s. 1 - 3.

daleko, jiný křik lká směrem ke mně, jiný, jenž je stejný, stejný křik, který vydává nebo zpívá stejný hlas.“⁵⁸

Vyklíčenou situaci Buber vykládá následovně:

„Když odpověď končí, přichází ke mně opravdový snový pocit jistoty, že *ted' se to stalo*. Nic víc. Pouze toto, a právě takto - *ted' se to stalo*. Pokud bych se měl pokusit to vysvětlit, znamená to, že ona událost, která dala podnět pro můj křik, se teprve nyní, při tomto opakování, skutečně a nepochybně stala.“⁵⁹

Yalom zmíněný sen a jeho výklad považuje za doklad Buberova přesvědčení, že existence začíná se vznikem vztahu, „křikem v odpověď“. Domnívá se však, že tento sen lze „elegantně“ interpretovat i v odlišném smyslu:

„Člověk začíná nikoli ve vztahu, ale sám a na záhadném místě. Člověk je ohrožený a vystrašený. Člověk křičí a v očekávání odpovědi se mu zastavuje srdce. Ten sen mi vypráví o fundamentální osamělosti a ukazuje, že naše existence začíná osamělým výkřikem úzkostně očekávajícím odpověď.“⁶⁰

Pomineme-li jistě elegantní provedení reinterpretace Buberova snu, narazíme na následující nesnáz. Yalom v Buberově výkladu snu pomíjí to podstatné, onen moment „*ted' se to stalo*“, moment, který je jistě v první řadě nutné chápat jako doklad Buberova přesvědčení o esencialitě vztahu pro lidskou existenci, ale který zároveň poukazuje něčemu dalšímu. „*Ted' se to stalo*“ je vyjádřením počátku nikoli „já“ v Yalomově smyslu, ale takřikajíc „já bytostného“ tedy pravého „sebe“. Nejde zde o individualitu, izolovanou existenci vytrženou z přírody a ztracenou v hučícím světě, ale „Já“ jisté si samo sebou – *osobu*, která

⁵⁸ Srv. YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006.

⁵⁹ Tamtéž, s. 375.

⁶⁰ Tamtéž.

nalezla potvrzení své existence.⁶¹ Echo, které se ozývá z dále, nechává povstat toto nikoli biologické či psychologické „Já“ čili „Já“, které by Buber označil za čistou abstrakci, ale „Já“, které díky odpovědi na své volání nachází „sebe“. Jistota, která provází okamžik potvrzení „teď se to stalo“, je v tom samém okamžiku zrozením důvěry, kterou Yalomova izolovaná existence nikdy nemůže nabýt. Právě tento rozdíl v obou výkladech snu poukazuje na hlubší rozpor mezi pojetím existence u obou zmiňovaných autorů.

Izolovaná existence a „existenciální rozpoložení osamělosti“

Buber nejenže netvrdí, že izolace není základní charakteristikou naší existenciální situace, právě naopak, přisuzuje ji výsadní postavení. A stejně tak nepovažuje osamělost za upadlou, nýbrž se domnívá, že „žár“ osamělosti je třeba zachránit, protože pouze ve střetu s touto osamělostí se klade nejhlubší otázka po bytnosti člověka. Jako upadlou Buber hodnotí situaci, o které lze v jistém zjednodušení říci, že osamělost dosáhla takového rozsahu, že vůbec brání osamělému člověku klást onu nejhlubší otázku. Takováto situace dle Bubera panuje zejména v jeho současnosti, vyznačuje se radikalizací „bezpříštěnosti“ člověka ve světě a jakýmsi všeobecným „existenciálním rozpoložení osamělosti“.⁶² Zoufalá situace bohužel volá i po zoufalých řešeních, kterými jsou dvě moderní koncepce života, individualismus a kolektivismus. Zoufalými jsou z toho důvodu, že neumožňují uchopit lidskou existenci v celku, a tím ji i činí bezbrannou proti riziku, které sebou osamělost existence nese. „Individualismus vidí člověka pouze jen ve vztaženosti k němu samému, ale kolektivismus nevidí člověka vůbec, vidí jen ‘společnost’.“⁶³ Právě v tomto smyslu je „Já“ individualistů abstraktní, schází mu jistota existence, a proto její osamělost tolik ohrožuje.

⁶¹ K pojetí člověka jako osoby z pohledu filosofické antropologie viz SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2008.

⁶² BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 145.

⁶³ Tamtéž.

Přichází k němu jako bezejmenný hlas, který mu připomíná, že jako individuum ve skutečnosti není ničím, že jako individuum mu nic tuto jistotu nemůže přinést. A osamělost zde nabývá podobu něčeho nepřekročitelného, danosti, která pouze ohrožuje jeho bytí. To je i důvodem proč se osamělost v tomto pojetí existence nikdy nemůže stát skutečnou výzvou, žánrem, který stojí na počátku přesažení této osamělosti. Můžeme-li se tak vyjádřit, za „upadlou“ by Buber označil situaci a stanovisko, které hájí právě I. D. Yalom.

Dějiny osamělosti

Problematika osamělosti se dle Bubera v dějinách stále vrací, jako markantní se ukazuje v takových okamžicích, kdy dochází ke zrušení dosud platného vztahu mezi člověkem a světem. Takovými okamžiky byli například rozpad Aristotelova kosmologického obrazu světa nebo rozpad Tomášova teologického obrazu světa a směrem k současnosti naopak přijetí moderního einsteinovského obrazu světa, který je dle Bubera paradoxním, o sobě nezobrazitelným obrazem světa.

„V dějinách lidského ducha se člověk znova a znova stává osamělým, tj. ocitá se samotný se světem, který se mu stal cizím a strašlivým, nemůže už čelit tvarům světa přítomného bytí, skutečně se s nimi setkat.“⁶⁴ Osamělost se ale směrem k naší přítomnosti stále prohlubuje, osamělost Pascalova jej uvrhne do obtížnější situace než osamělost Augustinova, ale stejně tak se jeví osamělost Kierkegaardova proti osamělosti Pascalově. Tyto osamělé bytosti v průběhu času hledali cestu vedoucí z osamělosti, která spočívala ve vztážením se k „božské podobě bytí“.⁶⁵ Pro současnou situaci je však typické, že osamělá bytost se k božské podobě bytí již vztáhnout nemůže. Právě tuto skutečnost dle Bubera 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

⁶⁴ Tamtéž, s. 92.

⁶⁵ Tamtéž.

k sobě samému“.⁶⁶ Dodejme, že právě Nietzscheho vnímá Buber jako vrcholného představitele individualismu, který stejně jako druhý moderní životní názor - kolektivismus - chápe jako výsledek téhož stavu lidské společnosti či „rozpoložení doby“.

„Tento stav se vyznačuje vyústěním kosmického a sociálního bezdomoví, úzkosti ze světa a z života do existenciálního rozpoložení osamělosti, jaké se v tomto rozsahu zřejmě ještě nikdy dříve nevyskytlo. Lidská osoba se zároveň cítí být jako člověk přírodou odložena, tak jako se odkládá zapřené dítě, a jako osoba izolována uprostřed hlučícího lidského světa.“⁶⁷

Individualismus dle Bubera selhává v tom, že má pouze „imaginární základy“. Individualismus je přijetím a dokonáním vyhoštěnosti. Individuum individualistů je individuem v nejradikálnějším slova smyslu – monádou nespojenou s nikým druhým, která se řídí heslem *amor fati*. Ale oslava radikální individuality je pouze aktem ze zoufalství a obranou před zoufalstvím. Ztroskotává proto, že imaginace nestačí na zvládnutí faktické situace, protože individuum je reálné pouze ve společenství.⁶⁸

Kolektivismus dle Bubera následuje po selhání individualistickém. Vede jej touha zbavit se osamělosti splynutím s kolektivem, který si představuje svět podle ideje technizované přírody. V tomto světě není nic imaginárního, vše obecné se stává reálným, avšak povaha kolektivismu je pouze iluzorní. Ve splynutí individua s davem neexistuje možnost propojení člověka k člověku. Vládne zde pouze celek, který zahlazuje v člověku vše živé. Osobnost umírá a lidské osamění se nepřekonává, ale přehlušuje. Vědomí sebe se umlčuje, a naopak nastává snaha zabránit jeho probuzení. Rozplynutí iluze se totiž rovná

⁶⁶ Tamtéž, s. 99.

⁶⁷ Tamtéž, s. 146. Dále Srv. BUBER, Martin. *Between man and man*. Taylor & Francis e-Library, 2004, s. 237.: „This condition is characterized by the union of cosmic and social homelessness, dread of the universe and dread of life, resulting in an existential constitution of solitude such as has probably never existed before to the same extent. The human person feels himself to be a man exposed by nature—as an unwanted child is exposed—and at the same time a person isolated in the midst of the tumultuous human world.“

⁶⁸ Srv. tamtéž, s. 146.

nesnesitelnému rozpadu celého světa založeného na ideji kolektivity, a proto i roste potřeba stupňovat krutost, se kterou je nutné osobnost umlčovat.⁶⁹

Buber se domnívá, že čas individualismu již minul, a tím pravým „zblouděním“, kterého se máme vyvarovat, je kolektivismus. Buberovo přesvědčení je vzhledem k době, ve které svou studii psal, zcela pochopitelné. Životní postoj *amor fati* však světu vládne dál, zatímco kolektivistické tendence značně oslabily. „Já“, které přitakává svému osudu, jsme mohli rozpoznat i v Yalomově individu. Buber tvrdil, že individualismus a kolektivismus jsou zoufalou reakcí na určitý dějinně podmíněný stav, jehož výsledkem je jakési všeobecné rozpoložení „existenciální osamělosti“. Lidská bytost se cítí být odložena přírodou (to je osamělost bytosti, která osaměla v cizím vesmíru, osamělost Pascalova), ale zároveň je jako osoba izolována uprostřed světa (nemá jinou možnost než se vracet sama k sobě, protože svět jediným horizontem jejího bytí). První osamělost jakožto *oddělenost od* přírody je počátkem otázky po člověku, vyvolává problematiku osamělosti jako žár, druhá osamělost není důsledkem oddělenosti od přírody, ale důsledkem určitého uzavření ve smyslu *izolace* v určitém pojetí bytí. První izolace je zrozením člověka jako samostatné bytosti, přirozená cesta k individu jako autonomní bytosti, druhá je zapečetěním člověka jako individua bez možnosti nalézt cestu z této izolace. Cesta k „bytnosti člověka“ se sice odhaluje člověku, který osaměl, ale může být nalezena 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, je jistou formou rezignace, protože není tomu pouze tak, že by se člověku kladla nějaká překážka z vnější, že by tu byl na vině „nehostinný“ svět, který tuto cestu uzavírá, ale proto, že v jistém smyslu, *člověk sám sebe opouští*. Tato izolace přestože je všeobecně sdílená, je v tomto smyslu dobrovolná.

⁶⁹ K tomuto důsledku se vrátíme v kapitole věnované H. Arendtové, která zkoumá kolektivismus v poslední fázi - totalitarismus. Svobodné individuuum zde nemůže existovat, protože zde vládne pouze logika a krutost jejího „železného sevření“.

Heideggerovo „osvobozené bytí sebou“ /pobyť/, totiž „nezahrnuje víru, že v tomto bytí se světem by mohly být prolomeny meze ‚sebe‘, a zahrnuje ani přání, aby k tomu došlo.“⁷⁰ Domníváme se, že tutéž „překážku“ můžeme nalézt i u Yaloma, protože v jeho pokusu vyrovnat se s existenciální osamělostí taktéž nenalezneme impuls samotu bytí skutečně překonat. Láska nemůže a nesmí zrušit osamělost existence, má pouze „vynahradit bolest z osamělosti“. Avšak skutečně nám postačí bolest z osamělosti pouze vynahradit?

Dospíváme zde k novému vyjádření skutečnosti, že existenciální osamělost v Yalomově systému není pouze jednou ze „záležitostí“ existence. Osamělost, která pramení z absolutní izolace, je naladěním této existence samotné. Osamělost je tonalitou vztahu individua ke světu vůbec. První krok k překonání této osamělosti musí směřovat k tomu zhlédnout tuto osamělost nikoli jako jednu z charakteristik existence a jako jeden z jejích konfliktů, se kterým se musí individuum vedle smrti, svobody a absence smyslu vyrovnat. Než bude možné zkoumat způsoby jakými přesáhnout osamělost, je nutné odejmout této osamělosti její ráz existenciální definitivnosti. Láska chápaná jako adaptace není o nic méně abstraktní (imaginární) než „Já“ čekající kdesi na pokraji nicoty na odpověď na své volání do prázdnoty.

Heidegger a dějiny osamělosti

Výše jsme stručně zmiňovali Buberovo pojetí osamělosti jako základny pro vznik moderního individualismu, který jsme shledali v jádru Yalomova pojetí existenciální osamělosti. Protože Yalom vychází zejména z Heideggerova projektu, pokusíme se nyní prozkoumat, zdali se na Yaloma rovněž nevztahuje kritika, kterou Buber adresuje Heideggerově fundamentální ontologii. Kritika by se zde týkala samotného faktu, že Yalom považuje osamělost vedle smrti a svobody za původní danost existence. Buber totiž ze své antropologické pozice dovozuje, že osamělost není daností naší existence, ale ve skutečnosti

⁷⁰ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 99.

jde o výsledek historického procesu, tedy o cosi „konstituovaného“. Respektive, že daností se stává určitým interpretačním výkonem, který osamělost zapouští do samotných podmínek existence. A za hlavního strůjce tohoto zakotvení osamělosti do bytí lze dle Bubera považovat zejména Heideggera. Fundamentální ontologie Martina Heideggera pracuje s pojmem „pobyť“, který je dle Bubera pouhou abstrakcí, protože posledním a nepřesahným horizontem pobytu je „byť sebou“, které postrádá jakékoli završení v jsoucím. Buber dokonce tvrdí, že „byť sebou“ je uzavřený systém a „ontická cesta dále pro Heideggera neexistuje“.⁷¹ V dalším zkoumání nás bude zajímat nakolik se na Yaloma vztahuje kritika, kterou Buber adresuje Heideggerovi, který dle jeho mínění „izoluje oblast, v níž se člověk vztahuje k sobě samému, od celku života, protože zabsolutňuje časově podmíněnou situaci radikální osamělosti člověka, protože chce podle noční měry jedné půlnoční hodiny vymezit bytnost lidského pobytu.“⁷²

Buber by zřejmě Yalomovu pojetí osamělosti jako izolace od druhých a světa v zásadě nepolemizoval. Osamělost však nechápe jako danost bytí a ukazuje, že v dějinách se problematika osamělosti stále vrací. To, proč se v současnosti tato osamělost jeví být bezvýhodnou, spočívá ve skutečnosti, že v současnosti žijeme v takovém „obrazu světa“, ve kterém již „zdánlivě“ neexistuje pro osamělého člověka nic jiného, než „se snažit o intimní poměr k sobě samému“.⁷³ Avšak je-li tomu tak a osamělost se stává daností existence, znemožňuje se samotná otázka po člověku, protože „namísto antropologické otázky, kterou osamělejší člověk ustavičně znovu objevuje, otázky po bytnosti člověka a po jeho vztahu k bytí jsoucna, dosazena jiná otázka, totiž ta, kterou Heidegger nazývá fundamentálně ontologickou, otázka po lidském pobytu v jeho vztahu k *vlastnímu* bytí.“⁷⁴ Zmíněný problém lze jasně formulovat následujícím způsobem: v takovéto situaci „sice lze vztáhnout ruce ke svému obrazu nebo odrazu, ale nikoli ke svému skutečnému ‚sobě‘“

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Tamtéž, s. 94 - 95.

⁷³ Tamtéž, s. 92.

⁷⁴ Tamtéž.

Skrytá osamělost

V Buberově popisu osamělosti bychom rádi rozlišili dvě roviny, fenomén osamělosti a možnost jejího přesažení. Osamělost je charakteristikou určité bytosti izolované od přírody, druhých lidí a nakonec i světa jako místa života. Osamělý člověk je tím, kdo sám čelí prázdnotě kosmu a izolaci ve světě. Přesažení této osamělosti v dějinách zajišťovala možnost vztáhnout „ruce k božské podobě bytí“.⁷⁵ Mezi těmito rovinami však lze rozpoznat určitou dialektiku, která směrem k současnosti nabývá nové podoby. V okamžiku, kdy se vytrácí možnost osamělost přesašnout, se tato osamělost naturalizuje a proměňuje se v osamělost *skrytou*. První osamělost je zde vlastní osamělostí, která patří k bytí člověka, na první pohled jde pouze o osamělost existenciální, v původní jednoduché danosti, jak ji prezentuje Yalom. Tato první osamělost je osamělostí bytosti, která přichází k sobě a zjišťuje, že je vyčleněna z živočišné říše a naráží na prázdnotu svého bytí, avšak nemá zatarasenu cestu ven. Zlom nastává v okamžiku, kdy z důvodu redukce „bytí na bytí pobytu“, tj. antropologické redukce, se přesažení osamělosti stává nemožným a osamělost se stává nepřekonatelnou nehostinností vlastní existenci samotné, pečetí osudu. Existence získává nový charakter, stává se beznadějně osamělou. Paradoxní zlom nastává v okamžiku, kdy se tento osud stává daností existence, tedy v okamžiku, kdy prohlubující se osamělost vymazává všechny možné východiska a nezbývá jiné řešení než únik před osamělostí, který má podobu nutnosti setrvávat ve své osamělosti. Avšak toto setrávání se obrací ve zvláštní způsob existence, existence v osamělosti, která je osamělým únikem před osamělostí, proměňuje se v nekonečné hledání vztahu k bytí odkazující bytost k nekonečnému prošlapávání osamělých cest existencí. Osamělost přestává být setkáním s prázdnotou světa, ale stává se nekonečnou prázdnotou bytí sebou. „Já“ se objevuje jako neznámý a cizí dvojník, který je spjatý se mnou a přesto to nejsem „Já“. V této

⁷⁵ Tamtéž, s. 92.

situaci nejenže je nesnadné osamělost přesáhnout, ale je to nemožné, v centru této zkušenosti stojí nemožnost vztahu k jinému, věčné navracení se k sobě. Nietzsche, který vyhlásil smrt Boha, rovněž došel na hranici osamělé existence, ke které jej tato smrt dohnala, a která nese jméno *věčný návrat*. V tomto věčném návratu již není možné ani odpírání jiného číst, jiné se navěky bude vracet jako stejné. Přestože jde o ryze osamělou zkušenost, osamělost sama zmizela, což je naštěstí ještě stále vyjádření pro to, že se pouze hluboko skryla.

Exemplární příklad nesnadnosti této situace představuje Yalomův pokus formulovat osamělost jako jednu z existenciálních podmínek našeho bytí. Konečným významem osamělosti, do které uvrhá smrt, svoboda i proces individuace, je právě nemožnost nekončit jinde než u sebe. *Právě v tomto okamžiku se setkáváme s nutností oddělit samotu od osamělosti.*⁷⁶ Samota se stává osamělostí nikoli proto, že stojím v bytí sám, nýbrž proto, že *nemám možnost být jinak než sám*. Taková je i osamělá povaha bytosti, která nemá jinou možnost než se vracet k sobě. Obklopuje ji neštěstí nicoty ze všech stran, a odtud pochází i její hlavní úzkost.

Hovořili jsme o tom, že Buberovo pojetí vztahu osamělosti a jejího přesažení umožňuje spatřit v Yalomově existenciální osamělosti určitý výsledek, nikoli původní stav. Osamělému individu je zde již předem odebrána možnost tuto osamělost přesáhnout, a právě toto vyloučení jakékoli možnosti interpretujeme jako osamělost *skrytou*. Člověku, který se nachází v této situaci, poté zdánlivě nezbývá nic jiného, než se

⁷⁶ Tedy opět najít přirozenost toho, co lze nazvat samotou v protikladu k nepřirozenosti osamělosti, která pojmenovává jistý „předsudek“ způsobený tím, co Buber nazývá antropologickou redukcí a Levinas neosobním charakterem bytí ve smyslu „filosofie Neutra“, která je vlastním pojmenováním Heideggerovy ontologie, ale která zřejmě začíná u Hegela a jeho „objektivního ducha“. Buber v tomto kontextu hovoří o Hegelově filosofii „čistého bytí“ a „světového rozumu“. Srv. BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 56-57. Levinas hovoří o „neutralizaci bytí“, která stojí v pozadí ontologie celé západní filosofické tradice. Srv. LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 28. Levinasova filosofie je důkladnou polemikou s tímto výkonem neutralizace a jeho pozice je radikálnější než pozice Buberova, protože ukazuje, že Buberovo řešení, které staví na jinakosti „člověka s člověkem“ stále není radikální natolik, aby umožnilo uniknout pasti této neutralizace.

buď po Heideggerovu vzoru této osamělosti bytí odhodlaně vydávat, nebo se pokoušet navázat vztah k druhému, který však osamělost nepřesahuje, pouze kompenzuje a tlumí její palčivost. Z toho dále plyne, že zaprvé osamělý člověk nejenže vůbec nevidí způsob, jak vyjít ze své osamělosti, ale navíc ani neví, že je osamělý, protože skutečné vědění o osamělosti se dává až se samotnou možností osamělost přesáhnout. Zadruhé osamělému člověku je odepřena možnost vztahu k druhému, protože, a zde budeme vycházet z Levinasovy teze, že pouze pro bytí, které dospělo ke „křečovitě tísni své samoty“ se stává vztah k druhému možným.⁷⁷ Přesáhnout tuto osamělost by vyžadovalo změnu perspektiv.

Antropologická redukce

Dle Bubera Feuerbach provádí antropologickou redukci, která spočívá v redukci bytí na lidský pobyt.⁷⁸ O redukci jde proto, že pokud má být veškeré bytí nahlíženo z pozice pobytu, nutně se ztrácí jinakost tohoto bytí, a s tím i problematičnost člověka. Směřování k antropologii je správné, ale nesmí zmizet antropologická otázka, člověk se nesmí stát neproblematickým a právě „antropologická redukce bytí je redukcí na neproblematického člověka“.⁷⁹ Skutečný člověk, člověk v celku, člověk, který „čelí bytí, jež není lidské, který je jím jako nelidským osudem neustále porážen a který se přesto odvažuje toto bytí a tento osud poznávat, není neproblematický; je spíše počátkem veškeré problematičnosti.“⁸⁰ Feuerbach však na druhé straně nechápe člověka jako individuum, míní „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.“⁸¹

Feuerbach je v tomto ohledu pro Buberovu analýzu ústřední postavou. Na jedné straně sice jeho výměr činí člověka z podstaty

⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 115.

⁷⁸ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 55 – 74.

⁷⁹ Tamtéž, s. 57.

⁸⁰ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 58.

⁸¹ Tamtéž, s. 58.

neproblematického a vede jej do pasti individualizmu, avšak na straně druhé svým objevem „Ty“, otevírá cestu ke „druhému novopočátku evropského myšlení“. Tento objev je pro moderní myšlení „kopernikánským činem“ a „elementární událostí, jež je stejně závažná jako objevení Já idealismem“.⁸²

Rovněž Heideggerovu filosofii z období fundamentální ontologie Buber chápe z hlediska důsledků pro problematiku „člověka“ jako „individualistickou antropologii“. Tato antropologie chápe člověka buď „ve stavu izolace, tedy ve stavu nepřiměřeném jeho bytnosti“, nebo „sice člověka zkoumá ve stavu spjatosti, ale v účincích této spjatosti spatřuje poškození jeho pravé bytnosti, tedy nemá na mysli fundamentální spjatost.“⁸³ V tomto tvrzení Buber neobviňuje Heideggera z toho, že chápe člověka v prostém slova smyslu za „izolovaného“, jak se s tím setkáváme u Yaloma. Pro Heideggera jsou sice sociální vazby vazbami bytostnými, avšak v konečném výměru odvádějí „pobyt“ od jeho bytostného úkolu, kterým je uskutečnění jeho „bytí sebou“. A v tomto ohledu zároveň nejsou z Buberova hlediska sociální vazby pro Heideggera fundamentálními. V této kritice Heideggerovy ontologické pozice později pokračuje E. Levinas, který tvrdí, že „fundamentálním vztahem u Heideggera není vztah k druhému, ale k smrti, kdy se odhaluje vše, co je neautentické ve vztahu k druhému, protože člověk umírá sám.“⁸⁴

Objev „Ty“ u Feurbacha je novou možností z hlediska toho, co jsme nazvali skrytou osamělostí. V Yalomově charakteristice existenciální osamělosti si musíme všimnout odkazů na rozlišení mezi současným (moderním) člověkem a člověkem religiozního věku.⁸⁵ Nejnápadnější z hlediska důsledků pro problematiku osamělosti, je toto rozlišení v souvislosti s osamělostí, kterou přináší smrt. Yalom tvrdí že „dnešní světský obyčejný člověk, který nedokáže přijmout náboženskou víru, se

⁸² Karl Heim: *Ontologie und Theologie*. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge XI (1930). Citováno dle BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 59.

⁸³ Tamtéž, s. 81.

⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 171.

⁸⁵ Buber by hovořil o člověku tomášovského teologického obrazu světa.

musí opravdu vydat na cestu sám".⁸⁶ Pro Yaloma zde právě náboženská víra představuje jedinou cestu, jíž by mohla být „spasena“ osamělost člověka vystaveného samotě smrti. Nietzsche vyhláší „smrt boha“ sto let před vydáním Yalomova spisu a přesto je řešení dialektiky osamělosti a jejího přesažení u Yaloma stále spatřováno v ne/možnosti vztáhnout ruce k božské podobě bytí. Duchu Yalomova uvažování o problematice existenciální osamělosti v tomto ohledu stále vládne středověk. My se naopak domníváme, že tato nemožnost přesažení osamělosti souvisí s osamělostí skrytou, která vzniká v důsledku toho, co Buber nazývá antropologickou redukcí. A dále, nejen vlivem této redukce, ale rovněž s procesem „zakonzervování“ nemožnosti přesáhnout osamělost z důvodu selhání tradiční cesty spojované s náboženskou vírou. Domníváme se dále, že paradoxně filosof a teolog Buber, poukazuje-li na vztah „Já – Ty“, nabízí modernímu světskému člověku světskou cestu, zatímco moderní světoobčan a psycholog Yalom tuto cestu nevidí z důvodu zhroucení středověkého náboženského systému víry.

Tragika osamělosti mezi Yalomem a Buberem

Již jsme se zmínili, že dle Yaloma je pro Bubera přirozeným stavem lidského bytí vztah, zatímco osamělost je stavem upadlým. Předchozí úvahy nám umožnily povahu tohoto nedorozumění dále vyjasnit. Na rozdíl od Yaloma je totiž pro Bubera člověk bytostí nikoli izolovanou a neproblematickou, ale spíše „počátkem veškeré problematičnosti“. A z tohoto důvodu je rovněž pro Bubera existence nikoli daností, ale dramatem a osamělost nikoli stavem upadlým, ale stavem tragickým. Osamělost je položena otázkou. Yalom však osamělost nevnímá jako ve vlastním slova smyslu tragickou, a protože mívá její skutečnou tragiku, redukuje ji na danost. Činit z tragiky danost je však jedním ze způsobů obrany před touto tragikou. Yalom se brání před tragikou osamělosti jejím přijetím. V dalším výkladu poukážeme k tomu, že

⁸⁶ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 364.

tradiční obranou před osamělostí je vystavět „bytí“ dům, respektive uspořádat svět po vzoru domu, a právě v tomto duchu Yalom staví „bytí“ nový dům. Tento dům je domem od základu prostoupeným osamělostí, avšak stále je domem, který alespoň z části chrání člověka před absolutní závratí osamělosti tím, že z něj činí individuum, autonomní existenci. Musíme si povšimnout, že Yalomova pozice je nikoli popisem suverénní autonomní existence, ale nejzazším způsobem, jak uhájit alespoň jakousi suverenitu, tedy i identitu ve stavu nehostinnosti „rozpoložení existenciální osamělosti“. Osamělost je upadlá tehdy, pokud odejme člověku možnost nebýt osamělý (ve smyslu problematický). Není upadlá, pokud v ní spatřujeme možnost suverenity a zároveň její vlastní tragiku. A tragika je cosi otevřeného, tragiku nelze prostě afirmovat nebo popřít, tragika nás vyzývá k odpovědi.

Musíme však položit i opačnou otázku, nemíjí Buber sám tuto tragiku osamělosti? Nezpronevřuje se nakonec i Buber této tragice, tvrdí-li, že sice mohu být sám, ale beze vztahu skutečně neexistuji? Není pro Bubera člověk nakonec reálným pouze v říši „mezi“, kde se stýká člověk s člověkem. Předchází-li samotě nutnost kontaktu, neznamená to nakonec, že osamělost je skutečně pro Bubera upadlým stavem? Není pro Bubera osamělost odpadnutím od plnosti vztahu do stavu osamělosti? Pak bychom mohli v Buberově postoji spatřovat pouze zrcadlové obrácení problematiky, kterou sám Buber kritizuje u Heideggera, kdy prvotním by byl stav „Já-Ty“ a nikoli „bytí sebou“. Jedno zakládající slovo „já-ty“, by stálo proti jinému slovu „bytí sebou“. Ale neuniká ve skutečnosti v obou těchto situacích osamělost z pozornosti, tedy její skutečná tragika, která by spočívala v tom, že jsem sám a zároveň sám nejsem?

Otázkou se stává, zda by neztrácela osamělost žár svojí problematiky (tedy svoji tragiku), pokud by existovalo cosi jako přirozenost vztahu. Popřípadě, pokud by zde dokonce existovala jakási třetí cesta (mimo individualismus a kolektivismus) založená na původnosti vztahu Já-Ty či dokonce na prvotním slově Já-Ty, nestal by se z osamělosti pro toho, kdo k tomuto prvotnímu slovu dospěl, opravdu jen jakýsi stav upadlé

skutečnosti? Pokud by platilo o člověku v situaci, kdy jej bylo ještě možné definovat ve vztahu k bohu, že člověk začíná tam, „kde se trpí vzdáleností od Boha, aniž by se vědělo, čím se trpí“, neplatilo by rovněž, že nyní, po nietzschovské smrti boha, člověk začíná tam, kde se trpí vzdáleností od druhého, aniž by se vědělo čím? Ale co by z tohoto vyplývalo pro osamělost člověka? Skutečně by zde ještě byla míněna tragika osamělosti, pokud by se osamělost ukazovala být vždy již tápáním po druhém, chyběním druhého? Pak by ale osamělost nebyla než upadlým stavem, který ještě nedospěl k základnímu faktu své existence, kterým je člověk s člověkem. Avšak tento fakt by od tohoto okamžiku osamělost ukazoval jako nedostatek, který lze s jistotou odstranit. Stačilo by pouze plně se odevzdat druhému. I kdyby tento krok pro jeho obtížnost nebylo možné zvládnout jako „techniku“, vždy by zde zbývalo dostatek prostoru rozvíjet jej alespoň jako tajemné mistrovství, které nejenže zahání osamělost a lze jej uplatnit na vztah k člověku, ale dokonce i na vztah k zvířatům a věcem ve smyslu jisté univerzální tvořivosti. Zkrátka přes veškeré obtíže spojené s tím, uskutečnit tento fakt dialogického bytí „Já-Ty“, by přece jen bylo nutné hovořit o určitém duchovním postoji, jistě nikoli o osamělé a do sebe uzavřené duchovnosti, ale přesto duchovnosti – otevírající se lidem i světu – personalismu.

Konečně neznamená osamělost ještě něco jiného, že je tu situace, kdy jsem absolutně sám, nikoli proto, že tu není - fakticky, ani v předběžném rozvrhu - druhý a nikoli proto, že jsem ještě nenalezl původní slovo „Já-Ty“, ale protože jsem v takovém vztahu k existenci, který vztah vylučuje? A změnit tuto situaci by znamenalo nikoli pokoušet se osamělost přemoci vztahem (Yalom) nebo uvést existenci do vztahu takovým způsobem, že se nakonec sama existence ukáže být vztahem (Buber), ale ukázat, že je třeba „rozbít“ existenci vztahem? Z toho by ale dále vyplývalo, že socialita, která byla v dosavadních řešeních předpokladem, ať již nezpochybnovaným nebo těžce vydobytým, takovýmto předpokladem vůbec nemůže být, protože jako to, co rozbíjí samotou existence, je čímsi v samotné existenci nepřítomným. A dále, neukázalo by se, že po přesažení osamělosti

socialitou, tuto „pluralizovanou“ existenci nelze učinit nějakým základním faktem existence, který by posléze mohl vést k označení osamělosti za jakýsi deficientní modus či upadlost?

Třetí cesta ze samoty bytí

Nyní bychom se rádi vrátili k Yalomovu pojetí nezištné lásky. Zmínili jsme již, že Yalom se přiklání k Frommovu pojetí lásky jako adaptace. Nejzákladnější formou lásky je pro Fromma láska bratrská, láska, která je směřovaná každému bez výjimky. V Yalomově existenciálním modelu se však tato láska stává ještě něčím obecnějším, nevztahuje se pouze k živým bytostem, ale tvoří paradigma vztahu ke světu vůbec. A to proto, že pouze takto je možné individuu vynahradit muka jeho izolace v existenci.

Osamělost je existenciální charakteristikou. Nelze-li ji odstranit, nezbyvá, než ji čelit, a to je dle Yaloma možné uskutečnit pouze dvěma způsoby. Zaprvé (s Heideggerem) můžeme setrvat na rovině bytí a odhodlaně se této osamělosti bytí vydávat. V Yalomově slovníku tento krok znamená zůstat „věrný“ svému bytí, unést svoji jedinečnost a vystříhat se jakýchkoli vztahů, které by mohli narušit tuto jedinou možnou podobu autentického „vztahu“. A dále to znamená, do rubriky „neautentické“ zařadit i každý vztah k druhému, který by narušoval výsadnost vztahu k bytí. Z tohoto můžeme rovněž vyvodit, že izolace v Yalomově pojetí znamená „prostou“ věc, že před vztahem k druhému a vztahem ke světu, předchází vztah k vlastní existenci nikoli na ontické, nýbrž na ontologické rovině. Existenciální osamělost v sobě tedy rovněž předpokládá možnost, že individuum *může existovat pouze ve vztahu ke svému bytí*, vyděleno ze všech vztahů soustředěno do jedinečnosti svého bytí. Dodejme, že tento „vztah“ k existenci, tato „samota bytí“ je u Yaloma stavem a stavem zcela neproblematizovaným, bytí individua má v této podobě ryze abstraktní ráz.

Samotě bytí lze u Yaloma čelit ještě jiným způsobem, „můžeme samotu sdílet takovým způsobem, že nám láska vynahradí bolest z

osamělosti.“⁸⁷ Pokud je první varianta, z pochopitelných důvodů, tedy pro její „výlučnost“ a nesnadnost realizována pouze zřídka, je tato druhá varianta volena podstatně častěji. Sdílet samotu zde předpokládá přiznat si svou osamělou situaci v bytí a vzdát se alespoň zčásti své „jedinečnosti“. Pro tuto jedinečnost užívá Yalom termínu „singleness“, který v tomto kontextu poukazuje ke dvěma významům. Na jedné straně zde znamená singularitu ve smyslu „bytí v jednom“ i „jedinečnosti“, na straně druhé život o samotě v protikladu k bytí ve dvou, tedy ve vztahu. Sdílení samoty u Yaloma předpokládá vzdát se singularity. Cesta ke zralé lásce, tedy navázání hodnotného vztahu, je umožněna sdílením samoty, které zase předpokládá vzdát se jedinečnosti. Avšak co se tímto sdílením samoty vlastně míní? Yalom o tom výslovně nehovoří. Zdá se, že k tomuto sdílení musí docházet před navázáním jakéhokoli vztahu, je to událost, která se děje „uvnitř“ vztahu individua ke svému bytí. Jediný poukaz k významu „sdílení samoty“ u Yaloma nalezneme v tvrzení, že pouze „dokážeme-li si přiznat svou osamělou situaci v existenci a s rezolutností se jí postavit, dokážeme se také s láskou obracet k druhým“.⁸⁸

Požadavkem na sdílení samoty, jehož předpokladem je vzdát se jedinečnosti, toho Yalom po individuu nežádá málo. Platí-li, že existence je sama, neexistuje přirozený vztah k druhému ani ke světu, nezbyvá tomuto individuu zdánlivě nic jiného, než právě tato jedinečnost. Individuum ohrožené existenciální izolací dospívá na hranice toho, kam až může ve svém bytí ustoupit. Ohrožení výsadního vztahu, který pro něj představoval vztah ke světu, nezřídka vede k záchvatu paniky, ze kterého vedou pouze dvě cesty. Chytat se všeho kolem sebe jako se pověstný topící chytá sebenepatrnějšího stébla, a činit ze svého okolí včetně druhých pouhé prostředky udržení křehké stability nebo z tohoto okamžiku vytěžit cosi více ve formě spásné lásky. Obě varianty však předpokládají vztah, v obou případech se tato bytost na hranici své existence obrací na druhého, i když v prvním případě maladaptivním způsobem. Možnost „vztáhnout ruce“

⁸⁷ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 370.

⁸⁸ Tamtéž.

k druhému se zde nemanifestuje jako adaptace, ale jako jediná možnost, jak si zachovat „holou“ existenci a v lepším případě, jak tuto existenci povznést na vyšší rovinu, než ji vyhrazuje osamělost existence. Yalom buduje umělou hranici, která vytváří pojetí individua jako obehnaného nicotou a toto individuum označuje za atom existence. Je však pozoruhodné, že sám na několika místech poukazuje k odlišnému výkladu této jedinečné situace, protože bytost, která sestupuje k bazální izolaci, se ocitá nikoli v nicotě, ale v „moři existence“.⁸⁹

Máme-li situaci shrnout, můžeme nyní tvrdit, že Yalom léčí fiktivní nemoc. Existenciální izolace neexistuje jako danost a nelze ji chápat jako fakt bytí. Zkušenosti pacientů, které Yalom ve svém pojednání uvádí za paradigmatické příklady existenciální izolace, je, jak se domníváme, nutné vykládat v právě naznačeném směru. Tyto osoby prošly něčím, co bychom s Buberem mohli nazvat jako moment „osamění“, dospěli na hranici svého bytí ve světě a to, nač za touto hranicí narazili, lze označit za úzkost před propastí věčné nicoty stejně tak jako za hrůzu před existencí vůbec, která se vynořuje po zhroucení jejich vztahu ke světu. Tato individua dospěla do kritického okamžiku, ve kterém se jim ukázala iluzornost jejich existence jako izolovaných bytostí. V této krizi, jak bychom měli tento okamžik nazvat, dochází k paradoxnímu vyjevení bytí, které se zjevuje pouze po rozpadu izolovaného individua. Vynořuje se existence bez konce a nicota se zde bez přestání přelévá do bytí.

Domníváme se tedy, že musí existovat ještě třetí cesta, která by spočívala v nutnosti zavést do existenciálního pojetí individua jakousi původní možnost vztahu. Tuto cestu by Yalom zřejmě nepřijal, a to přesto, že jeho pojetí nezištné lásky by nebylo obtížné tímto způsobem vyložit. Tato láska vyjadřuje stav, kdy je pro mne vůbec důležitější něco jiného než mé vlastní bytí a jsem schopen se k tomuto jinému obracet bez ohledu na své potřeby. Rovněž se nejednou vyslovuje pro nutnost, jak ji nacházíme formulovanou u Fromma, „opustit vězení své

⁸⁹ Tamtéž.

samoty“⁹⁰ nebo dokonce „být spasen od děsivého zážitku samoty“.⁹¹ Přesažení osamělosti zde znamená možnost nebýt uzavřen v osamělosti své existence, a tedy že vedle onoho výhradního vztahu k sobě, zde musí být otevřen ještě vztah k něčemu jinému. Tato cesta by nechala vyniknout skutečnost, že existuje něco za hranicemi vztahu k mé existenci, přesněji tato cesta by mne uvolňovala do vztahu k něčemu jinému. Zde ale vyvstává obecnější otázka, která vůbec předchází této „preferenci“ jiného, a sice otázka, jak se vůbec může vytvořit vztah k něčemu, co mne nechává vystoupit ze vztahu mému bytí? A dále, jak k tomuto přesahu vůbec může docházet? Zjevně je nutné nejprve dospět na určitou mez své existence, na hranici, která mne obrátí jiným směrem, protože se ukáže dosud neznámá skutečnost, že *již dále nemohu být sám*.

Možnost „sdílení samoty“ předpokládá, že již mám k této samotě odstup. A pokud tato cesta, tedy vztah k druhému, není přirozená, ale jde o stav adaptace, tím spíše musí existovat způsob, jak se tento odstup vytváří. Nabízí se, že se mi v určitém okamžiku ukáže, že je „lepší“ být ve vztahu k druhému, než setrvávat ve své samotě, nebo naopak, že v určitém okamžiku dospěji na hranici své samoty a jednoduše nemám na výběr. Fakticky však nejde o skutečné alternativy, protože řešili bychom nutnost vztahu k druhému dříve, než by se samota projevila jako izolace? Domníváme se, že nikoli.

Nutnost vystoupit z osamělosti nacházíme jako vlastní možnost přítomnou v Yalomově pojetí existenciální osamělosti. Prolomení osamělosti nastává v okamžiku, kdy individuum dospělo na hranici své individuality, v momentu uvědomění, že „já na to nestačím“ či „již nemohu dále sám“. Zde se osamělé individuum konfrontuje se svou osamělostí a poprvé se mu ukazují trhliny v jeho samotě a osamělost se poprvé ukazuje být izolací. Terapie, kterou Yalom provádí, může pomáhat pouze proto, že trpící dospěl na hranice své samoty, že se udála událost ještě předtím, než nastalo samotné setkání, a že se událo jakési setkání ještě předtím, než se fakticky uskutečnilo.

⁹⁰ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Orbis, 1966, s. 14.

⁹¹ Tamtéž, s. 17.

Yalomově formulaci existenciální izolace jako jakési danosti musel předcházet okamžik, kdy člověk osaměl a kdy tato osamělost nabyla svého žáru.⁹²

⁹² Poznamenejme, že cesta, kterou v této práci vedeme od Yalomovy existenciální osamělosti jako danosti bytí k osamělosti jako momentu dramatu bytí, by bylo možné vést také jiným způsobem, pokud bychom osamělosti nepřistoupili prostřednictvím analýz M. Bubera, E. Levinase a dále H. Arendtové, ale prostřednictvím Kierkegaardova pojmu „zoufalství“ definovaného jako nemožnost být sám sebou.

3. OD EXISTENCIÁLNÍ OSAMĚLOSTI K SAMOTĚ BYTÍ

Individuum jako „bytí sebou“ zhlížející se v nicotě a přítomnost druhého

Nyní se vrátíme k Yalomovým příkladům, které sloužily jako paradigmatická vyjádření osamělosti ve vztahu k absolutní izolaci, nicotě světa a dramatu separace individua. První příklad líčí zkušenost dívky, která popisuje „opakované záchvaty hrůzy, kdykoli byl ohrožen její vztah s dominantním druhým člověkem.“⁹³ Pro vyjádření této zkušenosti užila během jednoho ze sezení tento příklad: „Vzpomínáte si na film *West Side Story*, když se ti dva milenci setkají a najednou se celý okolní svět záhadně vytratí a oni jsou spolu absolutně sami? No, přesně to se mi v takových chvílích stává. Až na to, že kromě mě tam nikdo jiný není.“⁹⁴ Jiný Yalomův pacient prožíval „vracející se noční děsy, jejichž počátky spadaly do doby raného dětství, a teď, v dospělosti, se rozvinuly do těžké nespavosti“⁹⁵ Tento pacient líčí jeden ze svých děsů následovně: „Jsem vzhůru ve svém pokoji. Najednou si začínám uvědomovat, že se všechno mění. Zdá se mi, že okenní rám se protahuje, pak prohýbá, poličky s knihami jsou smáčklé, klika u dveří mizí a ve dveřích se objevuje díra, která se stále zvětšuje. Všechno ztrácí svůj tvar a začíná se rozpouštět. Už tam není nic a já začínám křičet.“⁹⁶ Nakonec Yalom zmiňuje prožitek existenciální osamělosti jak jej v knize *K domovu pohled, anděle!* zachycuje Thomas Clayton Wolfe.⁹⁷ Zde hrdina přemítá nad svou osamělostí, kterou prožívá dokonce již jako dítě v kolébce. Osamělost zde doprovází nesmiřitelný prožitek smutku, ztracení, izolace, cizosti druhých lidí a zmaru.

Yalom tyto zkušenosti chápe jako projev existenciální osamělosti, kterou nemůže překonat žádný vztah k druhému člověku, ani realizace

⁹³ Tamtéž, s. 362.

⁹⁴ Tamtéž.

⁹⁵ Tamtéž.

⁹⁶ Tamtéž, s. 362 – 363.

⁹⁷ WOLFE, Thomas Clayton. *K domovu pohled, anděle!: příběh zasutého života*. Praha: Odeon, 1973.

jeho vnitřních možností ve světě. Všechny tři příklady přes svou odlišnost, imaginativní přirovnání, sen, zkušenost „podaná“ literárně, zachycují existenci na její hranici – absolutní samota, rozpouštění světa, nenapravitelná ztráta. A pochopitelně vyvolávají v individuu nejkrajnější reakce - panickou hrůzu, noční děs a pocit trvalého zmaru. Příčinou těchto stavů přitom není konkrétní a nahodilá událost, rodinná nebo osobní tragédie, příčinou je samotná povaha existence, jde o zkušenosti univerzální. Do psychoterapeutické ordinace tyto jedince (v případě Thomase Wolfoho pochopitelně míníme toto tvrzení obrazně) jistě takováto událost mohla dovést, avšak je podstatné, že Yalom tyto zkušenosti interpretuje jako události, kterými prochází *každé* individuum již proto, že roste, žije ve světě a umírá. Jde o fakt existence. Panická reakce či prožitek hrůzy a zmaru jsou univerzální možnosti lidského bytí a záleží na každém jedinci, jak se s nimi vyrovná.

Již jsme zmiňovali, že Yalomovo pojetí psychoterapie sebou nese oproti pojetí Freudovu určitý přínos i potenciální ztrátu. Posunem v pojetí základního konfliktu směrem k existenciální situaci jedince se Yalomovi daří vyjmout problematiku z rodinných konstelací a přetnout kořeny osobní historie.⁹⁸ Na druhé straně jakoby paradoxně Yalom ještě zesiloval tvrdé důsledky „reality“ ve vztahu k toužícímu subjektu. Dobře patrné je to právě na pojetí lásky, která nemá sílu osamělost přesahovat, respektive v Yalomově pojetí ani nesmí, protože poté by individuum zrušilo původní podmínky své existenciální situace. Podobně je tomu s problematikou svobody, která je u Yalom natolik svázána odpovědností, že již ani na okamžik není povoleno zapomenout na nesplnitelný požadavek, který sebou tato svoboda přináší v podobě skutečnosti absolutní nekořeněnosti.

Z povahy situace plyne, že existence v sobě nese možnost jistého nezvládnutí situace, ve které se nachází, nezvládnutí, které volá po pomoci. Jak jsme již zmínili existenciální osamělost dle Yaloma klade otázku po náležitém pojetí vztahu. Tento vztah má být optimální

⁹⁸ Kritice zapuštění problematiky individua do rodinných konstelací se poměrně radikálně ve druhé polovině 20. století věnují především Deleuze s Guattarim. Srv. DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann & synové, 2010.

odpovědí na základní konflikt přítomný v existenciální osamělosti. Na jedné straně tento vztah musí odpovědět na touhu po kontaktu, na straně druhé nesmí zrušit existenciální situaci osamělosti. A konečně pouze konfrontací s vlastní existenciální situací, může individuum dospět ke skutečně hodnotnému vztahu, který Yalom nazývá nezištnou láskou. Existenciální osamělost konfrontuje individuum s vlastní osamělou existencí uprostřed lhostejného vesmíru. Zmiňované příklady veskrze poukazovaly na skutečnost, že tato konfrontace probíhá jako setkání s Nic.

Domníváme se, že v této konstelaci Yalom pomíjí jednu zásadní „okolnost“ – fakt své vlastní přítomnosti jako druhého člena vztahu: Yalom ve své reflexi terapeutického vztahu *opomíjí sám sebe*. Moderní člověk se ve své osamělosti neobrací k bohu, z toho však nevyplývá, že nehledá jiný druh „bytostného“ vztahu. Yalom pomíjí, že on sám je adresátem zkušeností, které mu druzí sdělují, že bez něj by tito trpící nebyli schopni formulovat svoji situaci. Pokud by skutečně byla základní situací existence možnost konfrontovat se s nicotou ve smyslu absolutní izolace, především by zde nebyla možnost jakéhokoli vyjádření, v tomto případě řeči. Děsivost popisovaných zkušeností pramení nikoli z toho, že zde není žádný druhý, který by jako v příběhu o Komkoli sdílel tuto samotu, ale že se zde rozpadá ona izolovaná existence a s ní i „Já“, které by tuto skutečnost prožívalo. Yalom paradoxně ve svých analýzách opomíjí to jediné, co jako terapeut může druhému nabídnout, a to svou živou existenci, skutečnost, že je přítomen a naslouchá. Dané příklady analyzuje jako doklady nepřekonatelné izolace. Avšak kdyby tuto osamělost s pacientem v každém okamžiku neprolamoval, nebyl by s to o ní říci jediné slovo. Každé izolaci v tomto smyslu musí předcházet možnost jejího prolomení.

Tuto úvahu bychom rádi dále vztáhli k výše zmíněné události „teď se to stalo“, kterou jsme se setkali u Bubera. Yalom oponoval Buberovi, že to, co je na tomto snu nutné vyzdvihnout, je fakt existenciální osamělosti. Člověk se rodí křikem v očekávání odpovědi a nikoli až v okamžiku navázání vztahu, kdy přijímá odpověď. Rovněž jsme zmínili,

že Yalom pomíjí samotnou událost, která je vrcholem Buberovy interpretace, okamžik „jistoty“, kterou událost „teď se to stalo“ přináší. Tento okamžik je událostí, bez které celá situace bytosti na pokraji prázdnoty zůstává abstraktní. „Teď se to stalo“ je událostí v silném slova smyslu, protože umožňuje, aby se to, co dalo podnět pro onen výkřik „skutečně a nepochybně stalo“. Teprve druhý hlas, který odpovídá prvnímu je završením události, která by jinak „fakticky“ nenastala. Teprve přítomnost druhého umožnila, aby se to, co se náhodně přihodilo, skutečně stalo. Právě v tomto smyslu můžeme tvrdit, že Yalom opomíjí svou přítomnost na sezení jako to, co skutečně léčí.⁹⁹ Izolace, která se stala pro dané pacienty neúnosnou, např. v podobě vracejících se nočních můr, nabyla faktické podoby až v okamžiku, kdy se mohla díky přítomnosti druhého uskutečnit. Neuskutečnila se však dříve, než v okamžiku jejího překročení. Izolované „Já“, o kterém hovoří Yalom, je abstrakcí extrapolovanou ze vztahu, který, ať již jej nazveme jako adaptaci nebo přirozenost, předchází tomuto „Já“. Tato situace poukazuje k otázce, jakým způsobem popsat onen stav, ve kterém se „bytosť“ nachází před tím, než tato událost sama nastala? Nebylo by vhodné tento čas před událostí nazvat právě osamělostí, která se však nevztahuje k žádnému izolovanému subjektu, protože zde žádné uvědomované „Já“ není, ale k osamělé příslušnosti k pouhému bytí? Tato osamělost by vyžadovala

⁹⁹ Svou studii o existenciální psychoterapii Yalom otevírá otázkou, co stálo za oním úspěchem Freudovy psychoanalýzy, respektive táže se, čím to, že se Freudovi dařilo své pacienty dovést k uzdravení. Popisuje, že oproti svým předchůdcům (pokud v tomto kontextu lze vůbec o nějakých hovořit), Freud věnuje nebývale mnoho pozornosti běžnému životu svých pacientů, tento Freudův zájem hraničí až se zasahováním do osobního života (navštěvování rodiny pacienta, atd.). Z toho Yalom vyvozuje závěr, že právě aktivní vztah vedl k úspěchu Freudova přístupu a nikoli ona metoda, kterou známe jako psychoanalytickou. Jsou to tyto „drobné přísypávky“, které léčí. Avšak je tomu skutečně tak? Nejsou tyto „přísypávky“ opět pouhým zvěčněním, uvězněním v metodě skutečné schopnosti být přítomen a naslouchat? Neléčí pouhá přítomnost a naslouchání, nikoli vědění, které nakonec směřuje k „podstatě“ problému, která se nalézá za konkrétními problémy daného pacienta? Pochopitelně za podmínky, že terapeut sám nejprve zná cenu své samoty. Kolem této zkušenosti krouží Yalomův román *Když Nietzsche plakal*. Viz YALOM, Irvin D. *Když Nietzsche plakal: román o romantické posedlosti, osudu a lidské vůli*. Praha: Portál, 2003.

jiný přístup k jejímu překročení, předně by ji bylo nutné definovat jako ontologickou charakteristiku, která by však neměla podobu fakticky izolované existence, protože tato možnost existovat jako „Já“, ve skutečnosti přichází až poté, co byla ona původní osamělost překročena.

Osamělost jako danost bytí a jako drama bytí

Yalom ve svých interpretacích spojuje 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“. Právě tuto osamocení nejlépe popisuje střet s vlastní smrtelností, smrt poukazuje na poslední fakt existence, existovat znamená být sám. Konfrontace se smrtí je však zároveň u Yaloma označena jako ta nejosamělejší /loneliness/ zkušenost. Yalom přechází mezi popisem existenciální situace pobytu a určitým kritickým postojem k této situaci. Avšak přechod od existence jako osamocené k existenci jako osamělé předpokládá distanci od této situace a v tomto smyslu to, co E. Levinas nazývá „kritikou“.¹⁰⁰ Nahlížet osamocení bytost jako osamělou již předpokládá kritický odstup, tedy i možnost osamělost přesáhnout.

Yalom ve svém pojetí existenciální osamělosti vychází převážně z Heideggerových pojmů, avšak obsah těchto pojmů psychologicky „konkretizuje“. Jako příklad můžeme uvést popis úzkosti, kterou Yalom charakterizuje jako setkání s „osamělostí, krutostí a nicotou světa“.¹⁰¹ Heidegger však úzkost chápal jako pozitivní náprah, který osamocováním nechává dospět pobyt k pravdě „bytí sebou“.¹⁰² Právě toto emocionální zabarvení Yalomovi umožňuje nepozorovaně přecházet od jednoho významu k druhému, od osamocení

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 367.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, §53 a 62.

/isolation/ k osamělosti /loneliness/.

Yalom dále pojímá Heideggerův výklad bytí realisticky (onticky), tento postoj se završuje v posledním nedorozumění. Anglický překlad Heideggerova pojmu „osamocování“ /vereinzelt/ pracuje s pojmem individualizace /individualization/.¹⁰³ Což vede Yaloma ke skutečnosti, že osamocování chápe doslova jako psychologický pojem individualizace. Proto je poslední částí popisující izolaci na základě smrti a svobody, také pojem růstu. Zde se pracuje již doslova s individualizací, nikoli již jako existenciálním pojmem, ale pojmem psychologickým či s odkazy do biologie. Čili do existenciálního tématu osamocování vnáší zcela jinou problematiku. Toto směřování je však, jak jsme již konstatovali, u Yaloma vyjádřením jiné podstatné skutečnosti, která míří na kritiku nikoli ontologického pojetí osamělosti, ale ke kritice pozice inherentní Heideggerově filosofii. Přechod od ontologické k ontické pozici, je u Yaloma směřováním k pojmenování, které je Heideggerově filosofii nedostupné, nikoli proto, že jde o čistě ontologické zkoumání, ale protože jde o ontologii osamělého pobytu. U Yaloma jde o jediný způsob jak dospět k problematice vztahu.

Yalomova pozice je dobře patrná na jeho otázce po tom, jak se bráníme před hrůzou z absolutní osamělosti?¹⁰⁴ A vzápětí na způsobu, jak na tuto otázku odpovídá. Yalom před nás staví dvě možnosti. Buď s Heideggerem osamělost odhodlaně snášet, nebo vstoupit do vztahu. Tato odpověď je však nedostatečná z obou stran. Ve stadiu, kdy jsme podle Heideggera při sobě, v náprahu osamocení k autenticitě pobytu, vůbec nevystává otázka, jak čelit této osamocenosti. Tento postoj je z Heideggerova hlediska absurdní. A na druhé straně z hlediska, kdy se individuum shledává osamělým a hledá autentickou variantu vztahu, je zase absurdní hovořit o absolutní osamocenosti, protože vztah se pouze redukuje na jakousi kompenzaci této osamělosti. Z Heideggerova hlediska vůbec nevystává otázka osamělosti

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. (přeložili Macquarrie & Robinson), Blackwell, 1962.

¹⁰⁴ Srv. YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 369.

v Yalomově smyslu, a z hlediska problematiky vztahu vůbec nevystává otázka osamocení v Heideggerově smyslu.

Yalomova pozice neumožňuje vystoupit ze slepé uličky. V Yalomově formulaci druhé stránky osamělosti je přítomná implicitní kritika Heideggerovy pozice, právě na základě této kritiky je pochopitelný obrat „co se týče zbytku“, ve kterém Yalom proti Heideggerovi zřetelně vyjadřuje přesvědčení o důležitosti vztahu. Yalom tím dává tušit možnost překročení Heideggerovy pozice, tedy že existence sama o sobě není osamělá, ale že Heideggerova filosofie je filosofií osamělosti. Na druhou stranu pouze dává tušit, avšak nepřekračuje, protože sice rozpoznává, že Heidegger nedoceňuje ontický rozměr problému, ale pomíjí osamělý charakter fundamentální ontologie, tedy skutečnost, že v ní vůbec není přítomný poukaz na to, že by bytost měla být jinak než odhodlaně nést svou osamocenou existenci. Tuto stránku problematiky umožňuje ve své kritice Heideggerovy filosofie pregnantně formulovat M. Buber: „Osvobozené ‚bytí sebou‘ se neobrací ke světu zády, jeho odhodlanost zahrnuje odhodlání být skutečně se světem, v něm jednat, na něj působit, ale nezahrnuje víru, že v tomto bytí se světem by mohly být prolomeny meze ‚sebe‘, a nezahrnuje ani přání, aby k tomu došlo. Pobyt se završuje v ‚bytí sebou‘.“¹⁰⁵

Levinasovo pojetí osamělosti jako samoty

Proti pojetí osamělosti ve smyslu izolace můžeme postavit ontologické pojetí samoty bytí a osamělosti E. Levinase. Levinas existenci zprvu nenazývá izolovanou, ale hovoří o samotě existování. Existence je osamocená primárně proto, že je sama, nikoli proto, že je izolovaná. Ve své knize *Čas a jiné* klade problematiku samoty s podobnou intencí jako Yalom, pokud jde o snahu uchopit osamělost ve vztahu k existenci a nalézt způsob, jak tuto osamělost přesáhnout. V čem se však Levinasovo pojetí samoty bytí liší od Yalomova pojetí bytí jako izolované existence?

¹⁰⁵ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 99.

Levinas ve studii *Čas a jiné* rozpracovává pojem samoty se zřetelem k tomu ukázat, že „čas není fakt izolovaného a osamělého subjektu, ale sám vztah k druhému“.¹⁰⁶ K obhájení této teze vidí jako nezbytné zaprvé „prohloubit pojem samota“ /solitude/ a zadruhé se „zamyslet nad šancemi, které čas samotě nabízí“.¹⁰⁷ Tento přístup k samotě, jak dále uvidíme, Levinasovi umožní mimo jiné navrátit pojmu samota jeho pozitivní význam - suverenitu. Od Yalomova pokusu se Levinasovo zkoumání však liší zejména v tom, že jeho analýzy jsou vedeny na rovině ontologie. I přesto, že Yalom svůj model duševního dynamismu odvozuje od existenciální kategorie bytí, lze na něj s Levinasem uplatnit výtku, že s pojmem bytí zachází stejně, jako s bytím zacházejí realisté, kteří bytí traktují jako „dané bytí“.¹⁰⁸ Tím se však bytí stává prázdným pojmem, jako podklad pro psychologické úvahy o existenciálních „záležitostech“ subjektu. Proti tomu Levinas, dle vlastního soudu, patří k těm, kteří věří, že pojem bytí není prázdným pojmem, což zároveň znamená, že bytí má svou dialektiku, a že v jeho dění se v určité fázi také můžeme setkat s pojmy „samota nebo kolektivum“.¹⁰⁹ Konečně Levinasovým záměrem je v tomto smyslu „představit samotu jako kategorii bytí“ a „ukázat její místo v obecné ekonomii bytí“.¹¹⁰

Jak jsme již poznamenali intence Yalomova i Levinasova zkoumání se protínají. Oba spatřují v osamělosti jistou palčivost a hledají způsoby, jak osamělost přesáhnout. Pro Levinase je zkoumání samoty jedním ze způsobů, jak položit otázku po čase a v konečném horizontu se Levinas nepokouší přesáhnout samotu jako takovou, ale samotu jako jeden ze znaků bytí. Cílem je nalézt cestu z bytí, nikoli pouze ze samoty. Naproti tomu Yalom hledá lék na palčivost osamělosti jako jednu z daností existence. V tomto ohledu se ale zásadním způsobem liší nejen způsoby, jimiž se Yalom a Levinas pokoušejí osamělost přesáhnout, ale i důsledky pro možnost uchopení problematiky osamělosti. Yalom

¹⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 27.

¹⁰⁷ Tamtéž.

¹⁰⁸ Realisté vycházejí z objektivní existence, viz LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 17.

¹⁰⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 29.

¹¹⁰ Tamtéž.

usiluje o přesažení osamělosti jako určité danosti bytí a v tomto smyslu je jeho pojetí bytí realistické. Levinasovo pojetí usiluje o přesažení samoty jako určité části dialektiky bytí, kde bytí je pojato jako součást „živé“ ontologie ve smyslu dramatu bytí. A z tohoto důvodu Levinasovo pojetí otevírá nové možnosti výkladu problematiky osamělosti.

Od antropologického k ontologickému pojetí samoty

Dle Levinase je Buberova kritika Heideggera z hlediska problematiky osamělosti nedostatečná. Heideggera nelze kritizovat z antropologické pozice, tedy z pozice, která vychází „ze jsoucná“. Buberova kritika se v tomto ohledu omezuje pouze na tvrzení, že Heidegger nedostatečně vymezuje člověka jako jsoucná, kterému jde v jeho bytí toto bytí samo, že člověka vykládá jako pobyt, a že bytí tohoto jsoucná je osamělé, protože se vztahuje pouze ke svému bytí. Avšak uchopit osamělost v její podstatě, k tomu je dle Levinase nutné sestoupit na ontologickou rovinu. A uchopit tuto osamělost pro Levinase rovněž znamená ukázat inherentně osamělý charakter Heideggerovy filosofie.

Jaké jsou tedy důvody pro to sestoupit od antropologie k ontologii? Neosvětlil snad Buber dostatečně povahu osamělosti a nepoukázal na osamělý charakter jedince u Heideggera? Nepopsal cestu z osamělosti? Jistě, avšak jeho cesta nevedla k zachycení osamělosti jako bytostné charakteristiky, čili jako samotného „znaku“ bytí. Osamělost je Bubera čímsi nesamostatným, jde o mezní moment, který slouží jako „ohnisko“ otázky po povaze člověka. Zodpovíme-li Kantovu otázku „kdo je člověk“, kterou osamělost otevírá, neodstraníme tak i „žár“ osamělosti? Osamělost se sice v průběhu dějin vynořuje znovu a znovu, avšak znovu a znovu mizí. Osamělost není *existenciál*, více než o bytí vypovídá o situaci jsoucná, kterým je člověk, mezi ostatními jsoucnými. Konečně jde o antropologickou nikoli ontologickou charakteristiku. A právě v tomto ohledu musíme vzít v potaz Yalomovo tvrzení, že u Bubera problém existenciální izolace vlastně nevystává. Respektive Yalomova existenciální izolace v tomto ohledu zůstává u Bubera bez odpovědi.

Domníváme se, že Buberova kritika Heideggera míří na to podstatné a stejně tak výtky, které na základě Buberových analýz směřovali k Yalomovu pojetí osamělosti. Domníváme se však, že potenciál, který tyto výtky představují pro problematiku osamělosti, nebude možné plně rozvinut, pokud se tragika osamělosti bude hledat na rovině antropologie, ve které je zcela intuitivně a tedy přirozeně osamělost především problémem vztahu k druhému, vztahu ke světu a nikoli vztahu k bytí ve smyslu „znaku“ bytí. Jistě lze namítnout, že Buber odhaluje problém osamělosti u Heideggera v určitém pojetí bytí, tedy konceptu bytí pobytu, avšak Buber bere nedostatečně v potaz Heideggerovu „ontologickou diferenci“. Pokud Buber hovoří o bytí u Heideggera má tím na mysli antropologický výměr „bytí sebou“ /selbst - selbstein/. V Buberově výměru bytí pobytu jako „bytí sebou“ zaujímáme k tomuto bytí tentýž vztah jako k věcem, k druhým nebo Bohu, s tím rozdílem, že tento vztah nemá „završení a proměnění“. Jde o vztah prázdný a v tomto spočívá i jádro Buberovy kritiky. Avšak vztah k bytí není vztahem téhož druhu! A protože je problém osamělosti, jak jej chápe i Buber primárně problémem vztahu k bytí, je nutné, má-li být stanovena příčina této tragiky, definovat podstatu tohoto vztahu.

Osamělost jako existenciální charakteristika

Yalomův pokus definovat osamělost jako existenciální charakteristiku, jak se domníváme, míří správným směrem, alespoň do té míry, že rozlišuje interpersonální a existenciální izolaci. Izolace existenciální je izolací fundamentální a stojí za izolací interpersonální, zatímco interpersonální osamělost svou tragiku čerpá z privace druhého, osamělost existenciální z chybění světa čili nicoty. Osamělost jako existenciální charakteristika je funkcí vztahu k bytí. Pozitivem rozlišení interpersonální a existenciální oblasti spočívá tedy v tom, že mu umožňuje neklást osamělost jako součást vztahu k druhému. V tomto ohledu odolává svodům antropologické intuice, která přirozeně staví osamělost jako deficientní modus ve vztahu k druhému. Přesto mu toto rozlišení neumožňuje uchopit tragiku osamělosti v tom

podstatném.

Existenciální osamělost je podobně jako smrt či svoboda, původní podmínkou existence s původním existenciálním konfliktem. Osamělost na rovině existence se staví jako „absolutní izolace“, která vyvolává „touhu po kontaktu“, „přání být součástí širšího celku“.¹¹¹ Osamělost do existenciální problematiky uvádí téma vztahu a vztah k podmínkám bytí Yalom traktuje jako jakýkoli jiný vztah. Člověk je jsoucnem, které touží být součástí nějakého většího jsoucná (svět). Ačkoli tedy odlišuje rovinu tzv. vnějších vztahů (druzí, svět) a rovinu tzv. vztahů vnitřních (bytí), povaha těchto vztahů se neliší. Na věci tedy nic nemění, zda individuum naráží na absenci druhých nebo nepřítomnost světa, zda chybí bližní nebo čelí nicotě. V Yalomově systému není místa pro vztah k tomu, co je mu nejvlastnější, k bytí. Tato možnost před Yalomem však nevyvstává proto, že právě ani vztah k tomu, co je mu nejvlastnější, neuchopuje jinak než na základě vztahu „vnějšího“, vztahu jedné bytosti k druhé, či bytosti k svému bytí, které však má objektivní platnost dané existence.

Předpoklady ontologie samoty

Levinasův záměr spočívá v pokusu představit samotu jako ontologickou kategorii, avšak jak jsme viděli, nikoli v jeho realistické verzi, ale v rámci dramatu bytí. To pro Levinase neznamena pouze vymezit se proti realistickému pojetí bytí, ale především „zřící“ se Heideggerova pojetí samoty, které samotu „nazírá uvnitř předběžného vztahu k jinému“.¹¹² Heidegger sice klade „vztah k druhému jako ontologickou strukturu pobytu“, ve skutečnosti však tento vztah v Heideggerově rozvrhu „nehraje žádnou roli ani v dramatu bytí, ani v existenciální analytické metodě.“ A Levinas dodává, že „všechny analýzy *Bytí a času* pokračují buď proto, že každodenní život je neosobní, anebo proto, že pobyt je osamělý.“¹¹³ Na druhou stranu Heideggerovo vymezení osamělosti jako

¹¹¹ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 17.

¹¹² LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 29.

¹¹³ Tamtéž.

„deficientního modu spolubytí“¹¹⁴ ponechává nejasným, z čeho vlastně pramení tragika samoty. Pokud druhý nehraje v dobrodružství bytí žádnou roli, přejímá tato samota svou tragiku „od nicoty nebo od privace druhého, kterou zvýrazňuje smrt“¹¹⁵ Jak uvidíme dále, pro Levinase plyne tragika samoty z definitivnosti identity a neštěstí „materiality“.¹¹⁶

Levinasova východiska a Buber

Heideggerova fundamentální ontologie je dle Bubera završením pohybu, který vede k jakémusi zapečetění problematiky člověka. Heideggerův pobyt je bytostně osamělý, fundamentální ontologie před nás staví „povznesenou iluzi odloučeného myšlení“, ale „člověk je ztracen“.¹¹⁷ Tato iluze již není iluzí čistého idealismu, ve kterém se myšlení stává spekulativním. „Bytí sebou“, o kterém hovoří Buber „se neobrací ke světu zády, jeho odhodlanost zahrnuje odhodlání být skutečně se světem, v něm jednat, na něj působit.“ Jeho iluzornost spočívá v něčem jiném, spočívá v tom, že „nezahrnuje víru, že by v tomto bytí se světem mohly být prolomeny meze ‚sebe‘, a zahrnuje ani přání, aby k tomu došlo. Pobyt se završuje v ‚bytí sebou‘.“¹¹⁸

V tomto Buberově stanovisku bychom pouze poukázali na dva momenty, ve kterých lze spatřit východiska Levinasova přístupu k osamělosti. První východisko se týká pojetí světa a jeho místa v „ekonomii bytí“, druhé odkazuje k povaze onoho „bytí sebou“ čili v Levinasových pojmech samoty egoismu, ateismu a soběstačnosti.

Buber tvrdí, že bytí a jednání ve světě nezabavuje osamělosti. Ateismus jako horizont bytí ve světě bychom neměli chápat ve vulgárním slova smyslu jako protikladu theismu, čili jako bezbožnosti či poukazu na chybění boha. K takovému výkladu poukazuje například Sartrův

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 146.

¹¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 29.

¹¹⁶ Srv. zejména LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997 a LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 94.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 99.

překlad Heideggerova pojmu pobyt jako „lidská skutečnost“ /la réalité humaine/, který vznikl jako variace na běžně užívaný termín „božská skutečnost“ /la réalité divine/.¹¹⁹ Ateismus bytí ve světě naopak definuje *soběstačnost* bytí ve světě, právě v tomto ohledu „bytí sebou“ jednající ve světě nezahrnuje víru ani přání prolomit meze svého egoismu definovaného jako to, co si samo sebou vystačí. Na rozdíl od Bubera však Levinas nechápe tuto sobětnost čistě jako negativní charakteristiku a bytí ve světě není chápáno čistě jako instrumentální vztah „Já-to“ v protikladu k *bytočnému vztahu* „Já-Ty“. Levinas tuto soběstačnost nechápe jako „absenci víry a přání“, a jako nedostatečnost, ale jako vlastní pozitivitu egoismu, jako *šťestí* bytí na světě.¹²⁰ Buber dle Levinase „podceňuje nezdolnou povahu izolované subjektivity“,¹²¹ a proto k překročení soběstačnosti „jáství“ je nutné změnit rovinu analýzy.

Osamělost a svět jako dům

Buber rozlišuje období zabydlenosti a období bezpřístřešnosti, „V jedněch žije člověk ve světě jako v domě, v druhých žije ve světě jako na širém poli a někdy ani nemá čtyři kolíky, aby si postavil stan.“¹²² Prvním domem byl Aristotelův kosmologický obraz světa, dalším Tomášův teologický obraz světa. Třetím a posledním pokusem zbudovat lidstvu dům Buber přisuzuje Hegelovi, avšak v hegelovském systému měl organizaci a stabilitu domu zajišťovat pouze čas a v takovémto domě dle Bubera nelze bydlet.

Pro otázku osamělosti je rozhodující okamžik rozpadu teologického „obrazu světa“ či „domu světového prostoru“ zásahem zvenčí.¹²³ Jak

¹¹⁹ Srv. SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

¹²⁰ Srv. LEVINAS, Emmanuel. Kap. II. Interiorita a ekonomie. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 161.

¹²² Tamtéž, s. 22.

¹²³ Oproti aristotelovskému obrazu světa, který se rozpadá zásahem zevnitř, tedy vyvstáním duchovnosti.

popisuje Blaise Pascal, v tomto okamžiku se obraz světa rozpadá vpádem nekonečna a člověk pociťuje onu hrůzu nekonečných prostor, kterým musí čelit osamoceně. V Buberově výkladu to byl však až Kant, který skutečně nachází odpověď na otázku, kterou nám zanechal Pascal. Buber pozoruhodně vykládá Kantovu *Kritiku čistého rozumu* jako odpověď na Pascalovu otázku. Pascala neděsí nekonečno prostoru proto, že rozlamuje konečnost, která umožňuje bydlet ve světě jako v domě, ale „spíše to, že pod dojmem nekonečnosti se pro něj stává děsivým prostor vůbec, konečný o nic méně než nekonečný.“¹²⁴ A tuto odpověď lze formulovat takto: „To, co proti tobě vystupuje ze světa a děsí tě, tajemství jeho prostoru a jeho času, je tajemstvím tvého vlastního pojmání světa a tvé vlastní bytosti.“¹²⁵ Buber z této odpovědi Pascalovi vyvozuje, že „zde se Kantova antropologická otázka ukazuje se vši zřetelností jako odkaz našemu věku. Pro člověka se neprojektuje nový světový dům, vyžaduje se od něj jako od stavitele domů sebepoznání.“¹²⁶ Tedy nacházíme-li se v situaci, kdy svět není domovem, jedinou možností, jak se vymanit z osamělosti je cesta sebepoznání. Máme-li ctít Kantův odkaz, musíme si připustit, že již nebude žádný dům, a tím i skutečnost, že osamělost je trvalou součástí našeho údělu. Osamělost však lze překonat věděním o tom, kým jsem, že jsem tím, kdo si staví dům a mám-li strach z nekonečných prostor, je to strach z mého nitra. Buberova kritika Heideggera poté spočívá v tvrzení, že fundamentální ontologie je překážkou sebepoznání člověka jako konkrétní bytosti a zanechává člověka v jeho osamění.

Proti tomu stojí Levinasova myšlenka, že není třeba světového domu, že osamělost nepramení z nepřítomnosti světového domu a tedy, že se ani nepřekonává sebepoznáním. U Levinase je domem vlastní interiorita „já“, možnost bydlet pojímá ontologicky, mít dům, znamená vycházet ze sebe a v tomto smyslu není možné původně dům nemít. Samotný pobyt je možností bydlet, doma jsem tam, kde mohu. Jediná možnost, kdy bych dům mohl ztratit, by byl okamžik, kdy bych přišel o

¹²⁴ Tamtéž, s. 39.

¹²⁵ Tamtéž.

¹²⁶ Tamtéž.

možnost vycházet ze sebe, tedy o možnost svého „já“. Zde se dostáváme k tématu, které bude podstatné pro další výklad, nyní pouze poznamenejme, že možnost ztratit své „já“ nepramení ze ztráty světa jako domu bytí, ale z nebezpečí vpádu anonymity existence. Právě dům je odstupem vůči anonymitě živlu.¹²⁷ Bez ohledu na konkrétní podobu obrazu světa, „Já“ bydlím v sobě jako ve svém domě. Dům je samotným pohybem egoismu, nikoli nějakou nebeskou klenbou. Nebezpečí osamělosti se u Levinase klade jako problematika „anonymity bytí“.

Defamiliarizace – cesta k anonymnímu bytí u Yaloma

Rozlišíme-li dvě roviny, rovinu světa a rovinu existence, poté se nám na rovině světa ukážou ony tři Yalomem popisované osamělosti. Interpersonální a intrapersonální jsou osamělosti zjevné, protože se bezprostředně projevují ve vztahu k druhým a ve vztahu k sobě, zatímco existenciální je osamělostí skrytou a vychází na povrch pouze narušením samotného fungování světa. Existenciální osamělost se projevuje jako skrytost, která však „prosycuje ‘pojivo věcí’, pojivo světa“.¹²⁸ Zabydlenost ve světě zabraňuje, aby se zjevil jiný rozměr světa „prvotní svět obrovské prázdnoty a osamělosti“, který je „pohřben a umlčen, aby promluvil jen v krátkých výlevech během nočních děsů a mytických vidění“.¹²⁹ Přesto se tento „prvotní svět“ v určitých chvílích ohlašuje, v takových okamžicích „se závěs reality na chvíli rozhrne a my zahlédneme soustrojí v zákulisí“.¹³⁰ Takovéto chvíle vyvolávají dojem nezvyklosti, může jít o individuální prožitky, jako když se turista ztratí v cizím městě, lyžař ztratí stopu nebo řidič v husté mlze již není schopen rozeznat, kudy cesta vede. Avšak může jít i o události celospolečenské, které vyvolávají nezvyklost a upozorňují na jiný aspekt pobývání na zemi. Tyto události zpochybňují jakékoli

¹²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 136.

¹²⁸ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 365.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Tamtéž, s. 367.

přináležení ke světu, ony události vyvolávají hrůzu a klasifikujeme je jako zlo, které nejen děsí, ale „rovněž nás fascinuje, protože nám to říká, že nic není, jak jsme si vždy mysleli, že vládne náhoda, že všechno by mohlo být jinak, než jak to je; že všechno, co považujeme za pevně dané, hodnotné, dobré, může najednou zmizet; že není žádná pevná půda pod nohama; že nejsme 'doma' tady ani tam ani kdekoli jinde ve světě.“¹³¹ Existenciální osamělost zde míří na hranici samotného vztahu k celku světa a odkazuje k dimenzi, která se nachází vně jeho hranic. Zmínka o fascinaci u Yaloma přesně pojmenovává jiný způsob, jak existuje „defamiliarizované“ individuuum. Zmiňuje-li se o nicotě, neznamená to, že by individuuum již nebylo se světem v žádném vztahu. Nicota je zde výrazem pro onen „prvotní svět“, ve kterém se pobývá po způsobu fascinace. Avšak jakým způsobem je možné pobývat v prvotním světě fascinace? Vrátime-li se k rozlišením tří osamělostí, nutně se zde proměňuje význam, kterého daná vymezení nabývají. K tomu, abychom mohli tuto dimenzi přesně popsat, by bylo nutné zavést další rozlišení. Nyní můžeme pouze předeslat, že pojmy „Já“ a druhí lidé by začali ztrácet určitost, protože o „Já“ a o druhých lidech je možné hovořit pouze na rovině světa ve smyslu struktury významu vůbec, ale především ve smyslu prvotní „důvěrnosti“, která je samotnou možností smysluplného vztahování k sobě i druhým.

Defamiliarizace přináší nový pohled na svět. Nenacházíme se již uvnitř smysluplného celku světa, nýbrž právě ve vztahu k celku světa, který se nám takto poprvé a význačně vůbec může ukázat. Avšak mít vztah k celku světa a být ve světě, jsou vztahy diametrálně odlišnými. Zřetelně tento okamžik pojmenovává Yalom na konci svého vymezení defamiliarizace, když poukazuje ke skutečnosti, že nyní se naše „doma“ již nenachází nikde ve světě. Mohli bychom hovořit o úrovních defamiliarizace, tou poslední je naprosté vytržení ze světa a popření jakékoli možné „důvěrnosti“ světa. Tento přechod ovšem neznamená, že bychom se nořili hlouběji do sebe samých, a v tomto smyslu, že bychom danou zkušenost mohli označit za vrchol subjektivismu.

¹³¹ Tamtéž, s. 368.

Hovořit o subjektivitě má smysl pouze tehdy, je-li tu svět, ve kterém můžeme intencionálně mířit na věci. Svět defamiliarizovaného „Já“ ovšem již není ničím více než prázdným prostorem fascinované podívané, ve které je svět přítomen jako celek, je světem neutralizovaným, obrazem světa. Rovněž zde nemíníme ono vystoupení ze světa jako jistý filosofický postoj, kterým dochází při tzv. uzávorkování bytí. Podstatné je, že svět ztrácí-li důvěrnost, stává se čímsi nereálným. Neběží zde o absolutní negativní stanovisko, bod nula, ve kterém jsme zproštěni veškerých vztahů, tj. pobýváme v nicotě.¹³² Rozvíjí se zde totiž i jakási pozitivita, na kterou Yalom míří právě v souvislosti s onou fascinací. Nyní se blíže ukazuje, co ona fascinace vlastně značí, poznenáhlu se totiž ukazuje, že „nic není“ tak, jak jsme si „vždy“ mysleli, že „všechno“ by mohlo být i „jinak“ a dokonce by mohlo zcela zmizet. Fascinace je zde naladěním onoho nového pohledu, který již nemíří na nic konkrétního, ale na „vše“ a toto „vše“ uvádí na scénu i jakousi absolutní „jinakost“. Nemíní se zde, že by se toto „jinak“ týkalo pouze mé osoby, ale že vše v celku, jehož jsem součástí, by mohlo být jinak. V tomto smyslu, ale již nejsem schopen stanovit jakýkoli kontext, který by umožnil ukotvit já, druhé, zkušenost v určitém konkrétním světě. Individuum, které stojí ve vztahu ke světu v celku, již není konkrétním individuem, stejně jako svět není konkrétním světem.

Shrme-li poznatky dosavadní úvahy, ukazuje se nám, že vztah k "nic" v osamělosti vede k celku, který se ohlašuje jako „všechno“, „vždy“ a „jinak“. Hovoříme-li o „všem“ na rovině světa, posledním horizontem tohoto „všeho“ je svět sám jako celek toho, co existuje a co také má určitý význam. „Jinak“ zde míní jinak než „toto“ a „ono“. Avšak pokud hovoříme o vytržení, které popisuje fascinace, potom jsme ve

¹³² Dosažení „bodu nula“ – tj. hranice, která by subjektu umožňovala pomyslně se odrazit k vlastní suverenitě - se nerealizuje jako střet s nicotou. Právě v tomto spočívá největší nedostatek některých současných pokusů vybudovat filosofickou teorii subjektu, viz HAUSER, M. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, 2008; HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*. Praha: Filosofia, 2012; ŽIŽEK, S. *Nepolapitelný subjekt*. Chomutov: L. Marek, 2007.

vztahu ke světu ještě v jiném ohledu, protože onen význam se zde rovněž ruší v dvojznačnosti, která má tendenci do nekonečna se šířit.

Fascinace, jak se s ní setkáváme u Yaloma, je však fascinací ve smyslu „údivu“, tedy ve smyslu, který jí tradičně přisuzuje filosofie od Platóna, údiv před bytím. Jak to, že jest vůbec něco, a ne nic? Údiv zde vede k pravdě bytí, je to svoboda v Heideggerově smyslu „nechat být“.¹³³ Defamiliarizace se však stává i fascinací v jiném slova smyslu, které se Yalom dotýká, když hovoří o „prvotním světě obrovské prázdnoty a osamělosti“.¹³⁴ Fascinace zde již není svobodným podstoupením od toho, co existuje. Fascinace je produktivním vztahem k tomu, co se ukazuje v absenci světa, „člověk v těchto situacích často prožívá vlnu hrůzy, nezávislé na hrozícím fyzickém nebezpečí, osamělé hrůzy, která je větrem vanoucím z vlastní pustiny člověka – z ničeho, jež je v jádru bytí.“¹³⁵

Anonymní bytí „Il y a“

Zmíněný význam defamiliarizace, který přináší okamžiky „osamělé hrůzy“ však Yalom v důsledku dezinterpretuje, když tuto hrůzu připisuje „nicotě“. Zřetelně se tato skutečnost ukáže, uvedeme-li jeho příklad s cvičením na „disidentifikaci“ a poté jej srovnáme s podobným „cvičením“, které je v tomto případě součástí nikoli psychologické nýbrž filosofické problematiky anonymního bytí „ono je“, jak ji v knize *Existence a ten, kdo existuje*, podává E. Levinas.¹³⁶

Cvičení na „disidentifikaci“ Yalomovi slouží jako demonstrace důsledků fenoménu defamiliarizace, a sice v tom ohledu, že „odcizit“ se nám mohou nejen lidé a věci ve světě, ale rovněž „role, hodnoty, směrnice, pravidla, etika“, které nám poskytují „strukturu a stabilitu“ světa jako celku bytí.¹³⁷ Cvičení probíhá následujícím způsobem:

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

¹³⁴ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 365.

¹³⁵ Tamtéž, s. 368.

¹³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 18.

¹³⁷ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 367.

„Lidé si zapisují na kartičky odpovědi na otázku „Kdo jsem?“ a pak rozmýšlejí o svých pocitech, když by se měli vzdát, postupně, každé z těchto rolí (například muž, otec, syn, zubař, turista, čtenář knih, manžel, katolík, Pepa). Když je cvičení dokončeno, člověk se zbavil všech svých rolí a začíná si uvědomovat, že bytí je nezávislé na oděvních doplňcích, že člověk přetrvává, jak řekl Nietzsche, i po 'posledním proužku dýmu odpařující se reality'. Některé fantazie, které lidé uváděli na konci cvičení (jako například „duch bez těla vznášející se v prázdnu“), jasně ukazují, že odložení rolí člověka postrčí k prožitku existenciální osamělosti.“¹³⁸

Existenciální osamělost zde Yalom popisuje jako subjektivní prožitek, jehož korelátém je existence osamělého individua čelícího nicotě respektive prázdnotě. Avšak skutečně je možné interpretovat onen „prvotní svět“, který se odhaluje po posledním kroku k „absolutní“ desidentifikaci jako svět ducha vznášejícího se v prázdnu a „osamělou hrůzu“ jako to, co plyne z „vlastní pustiny člověka“? Dále si můžeme všimnout, že ve zmíněných popisech dochází ke zvláštní konfúzi či spíše nerozhodnutelnosti zda danou skutečnost připsat takřikajíc na vrub „nicoty“ nebo „bytí“. Na jedné straně zmíněná hrůza pramení z „ničeho, jež je v jádru bytí“, na straně druhé zde stále „existuje“ onen „prvotní svět“, jehož existenci nemůžeme vysvětlit jakou pouhou potenci ducha. V tomto výkladu se nepokoušíme chytat Yaloma za slovo a hledat problém, tam kde není. Jde nám o to upozornit na skutečnost, která je s existenciální osamělostí spojená, a sice že na rovině této osamělosti již dost dobře nevystačíme s dialektikou bytí a nicoty, jak ji běžně užíváme pro zachycení vztahů na rovině světa.

Levinas své „cvičení“ začíná následovně:

„Představme si, že se všechna jsoucna – věci i osoby – obrátila v nic.

¹³⁸ Tamtéž.

Toto obrácení v nic nemůže být mimo jakékoli události. Ale tato nicota sama? Něco se děje, bytí jen noc a mlčení nicoty. Neurčenost tohoto 'něco se děje' není neurčenost subjektu, nevztahuje se k žádnému podstatnému jménu. Označuje jako zájmeno třetí osoby v neosobním tvaru slovesa nikoli nějakého špatně známého původce dění, nýbrž povahu tohoto dění samého, které jaksí nemá původce, které je anonymní. Toto neosobní, anonymní 'stravování', jehož bytí však nelze uhasit, jež šumí v hloubi nicoty samé, určíme pojmem *ono je*. *Ono je*, které odmítá přijmout jakoukoli osobní formu, je 'bytím vůbec'.¹³⁹

Levinasův popis pochopitelně není „cvičením“ v Yalomově smyslu a neslouží takřikajíc k prvnímu přiblížení toho, co se skrývá „za oponou“. Z hlediska problematiky, kterou zde zkoumáme, můžeme tvrdit, že Levinas ve svém popisu lokalizuje původ oné „osamělé hrůzy“, který u Yaloma zůstává nerozhodnutelný – jde o anonymní bytí *ono je*, které je „bytím vůbec“. Anonymní bytí zde není „bytím“ ve významu, který se mu tradičně přisuzuje, bytí jako celek všeho, co jest. Rovněž nejde o jakýsi nerozlišený základ, „velkou masu bytí“, ze které dle Sartra povstává svět zásahem negace (svobody vědomí), a která tuto masu bytí rozděluje ve věci.¹⁴⁰ A konečně rovněž nejde o Heideggerovo pojetí, ve kterém se jasně rozlišuje bytí a jsoucí.

Heidegger díky svému pojetí bytí, vycházejícím z ontologické difference, dle Levinase obnovuje „filosofickou problematiku“. Tento objev umožňuje hovořit nikoli o vztahu subjekt – objekt, ale o vztahu bytí - jsoucí. A jak jsme mohli vidět, této obnovené možnosti se ne zcela uspokojivým způsobem chápe i Yalom ve svém psychologickém pokusu popsat osamělost na rovině bytí. Avšak Heideggerovo rozlišení, dle Levinase, není dostačující, protože Heideggerovu filosofii dále ovládá dialektika bytí a nicoty. Porozumět bytí u Heideggera

¹³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 47.

¹⁴⁰ Srv. SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 62. A dále 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.

znamená porozumět nicotě, ale nicota, jak se Levinas domnívá, není tím posledním. Anonymní bytí je „skutečností obecnější existence“, která nepodléhá dialektice bytí a nicoty, ale lze-li to takto říci, „dialektice“ mezi anonymním bytím *ono je* a *Jiným*. V této obecnější existenci dle Levinase „splývá subjektivní existence, ze které vychází existenciální filosofie a objektivní existence starého realismu.“¹⁴¹

Samota bytí

Existence je u Levinase osamělá nikoli proto, že by existující byl izolovaný, oddělený od lidí i světa, že by mezi ním a světem byla propast nicoty (Sartre, Heidegger, Yalom, Fromm). Existence je osamělá proto, že existující bezmezně a přirozeně lpí na bytí, že existujícímu jde o toto jeho bytí, takříkajíc až do posledního dechu, že existující na sebe vzal bytí takovým způsobem, že nemůže nebýt sám. Samota je proto jednotou, která pojí existujícího k jeho existenci, plyne z prosté definitivnosti tohoto svazku.

To, že osamělost neplyne z izolace, neznamená, že izolace nemůže nastat. Izolace však není zakoušena jako setkání s prázdnotou, s nicotou, která na mne číhá uvnitř či venku (Yalom, Buber), ale je zakoušena jako šílenství, které plyne z nutnosti setkávat se pouze se svým bytím. A obrazy, které se v tomto šílenství bez přestání vynořují, není možné interpretovat jako subjektivní delirické stavy, jak je uchopuje psychologie, jsou to doslova „vředy bytí“.¹⁴² Izolace je zde děsivá, protože před sebou mám pouze „dílo bytí“,¹⁴³ nevidím nic jiného než svou existenci bez možnosti úniku.

Přesáhnout osamělost poté znamená změnit povahu vztahu existujícího k existenci, rozlomit onen žárlivý vztah, který mně uzavírá v mé samotě. Avšak rozbít tento vztah aniž by došlo k ztrátě mého „Já“. Neznamená to splynout s druhým nebo veškerenstvím v nezištnosti

¹⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 17.

¹⁴² Srv. Levinas, E. Realita a její stín, *Filosofický časopis*, 2009, roč. 57, č. 6, s. 871-886.

¹⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 37.

bratrské lásky nedbaje na své „zájmy“. Domníváme se, že snaha přesáhnout tuto osamělost musí jít ruku v ruce s povýšením vztahu izolované „Já“ – izolovaný „Druhý“, o kterém hovořil Yalom, na jinou úroveň, povýšením ve kterém by láska nebyla nepochopitelný duchovním aktem, který překonává prázdno dvou izolovaných bytostí, tedy láskou jako záhadou prázdny duchovnosti vyplývající z pochopení své izolované situace ve vesmíru a aplikovaná na druhého – tedy soucit. Vztah dvou izolovaných individuí musí být nahrazen láskou jako tím, co přerušuje žárlivý vztah individua k jeho existenci, kde láska sama je tím, co „nahrazuje“ anonymní existenci ve smyslu „pojiva věcí“, a umožňuje, aby se ze mne tváří v tvář druhému mohla stát „osoba“.

Osamělost plyne ze samotného vztahu k bytí, které však, jakkoli je mým bytím, nakonec se mi opět může „odcizit“ a ukázat se ve své anonymní skutečnosti, že „pouze je“.¹⁴⁴ V tomto smyslu je pošetilé uvažovat o tom, že může existovat jakási druhá existence, se kterou bych navázal vztah, a která by byla schopna zabránit oné existenciální osamělosti, tedy pádu do anonymity. Takovou jinou existencí by musel být pouze Bůh, který by definitivně rozbil můj vztah k bytí, ale neznamenal by to zároveň, že přerušením definitivnosti tohoto vztahu, bych přestal být vůbec existujícím? Do té míry, že existuji, musím nést své bytí a nejlepší způsob, jak naložit s „problémem existence“ je nést své bytí osobitě, tedy jako osobnost, která si je vědoma toho, jakou úlohu hraje druhý v možnosti touto osobností být.

V záplavě existenciální izolace se ztratil jeden zásadní aspekt, na který zejména existencialistická filosofie nechává zapomenout a s ní i Yalom. Vztah k existenci má i svůj pozitivní rozměr. Samota neznamená pouze žalář jménem bytí, ale rovněž suverenitu a moc nad tímto bytím. Svobodu počátku v každém okamžiku vycházet ze sebe. Izolovat se existováním, chápat tuto izolaci jako celistvost, ještě neznamená izolaci absolutní, která by nás stavěla před dvě nepřijatelné alternativy buď tuto izolaci přijmout, nebo hledat útěchu v jejím pouhém zmírnění.

¹⁴⁴ „Odcizení“ se nachází v jádru tzv. „esenciální osamělosti“, před kterou přivádí skutečnost umění. Na tuto rovinu osamělosti poukážeme v poslední kapitole této studie věnované M. Blanchotovi.

Samota v Levinasově výměru neznamena být věznem bytí.

Pojem samoty u E. Levinase

Samota spočívá v samotném faktu mého existování. Na této samotě nic nemění ani skutečnost, že téměř nikdy nejsem fakticky sám, a že nejčastěji mně obklopují věci a druzí lidé. Avšak k těmto lidem mám tranzitivní vztah, nejsem jimi. Vztah k mému existování je naproti tomu intranzitivní, je to vztah k něčemu, co je samo beze vztahu a intencionality. Mé existování je jedinou věcí, kterou s druhými nemohu sdílet a v tomto smyslu „být znamená izolovat se existováním“.¹⁴⁵ Tato izolace se však netýká nějakého privátního obsahu, který bych s druhými nemohl sílet, tím nejprivátnějším ve mně je sama skutečnost existování. Levinas poznamenává, že na této skutečnosti nic nemění ani některé interpretace mentality primitivních národů Lévi-Bruhla, který přichází s myšlenkou participace, která jakoby umožňovala uvažovat o tranzitivní existenci. Participace však, dle Levinase, neosvobozuje od samoty, protože v participaci dochází k extatickému splynutí, které ruší „dualitu členů“, samotnou podmínku „moderního vědomí“.¹⁴⁶ Poznamenejme, že Yalom ve svém pojednání rovněž zdůrazňoval tento moment, když polemizoval s Buberovým pojetím primárnosti vztahu „Já-Ty“ a právě v tomto smyslu i tvrdil, že v „Buberově systému nezbyvá místo pro existenciální osamělost“.¹⁴⁷

Definici samoty bytí Levinas podává následujícím způsobem: „Existování se vzpěčuje každému vztahu, každé mnohosti. Nevidí nikoho jiného než existující. Proto se samota nejeví jako faktická izolace nějakého Robinsona ani jako nesdílitelnost nějakého vědomého obsahu, ale jako nezrušitelná jednota mezi existujícím a jeho dílem existováním“.¹⁴⁸

Možnost tematizovat samotu v tomto smyslu, dle Levinase, můžeme

¹⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 35.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 37.

¹⁴⁷ YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 374.

¹⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 37.

vystopovat k Heideggerově „ontologické diferencí“, tedy k myšlence, že je třeba důsledně rozlišovat bytí a jsoucí. Dle Levinase však ontologická diference tuto možnost otevírá, avšak Heideggerovi samotnému její důsledky unikají. Heidegger sice rozlišuje bytí a jsoucí, avšak neodděluje. Samotný akt jejich oddělení by Heidegger považoval za absurdní, protože „bytí“ bez „jsoucího“ není doslova ničím. V tomto však spočívá pointa Levinasova postupu, samota bytí uniká filosofickému pohledu díky nesnadnosti „oddělit bytí a ‘jsoucí’“ a sklonu „představovat si jedno v druhém“.¹⁴⁹ Avšak zdrojem tohoto představování je zvyk „umísťovat okamžik, atom času, mimo každou událost“.¹⁵⁰ Díky této představě nerozložitelnosti okamžiku, máme tendenci pojímat jednotu, která pojí existenci a existujícího jako nerozložitelnou a jako celistvost. A tato celistvost poté zakládá samotu bytí. Palčivost samoty zde má stejně tak přirozený původ jako tomu bylo u Yaloma i když s jinými důsledky. Samota totiž spočívá v samotném faktu, že existující existuje.

Ze skutečnosti samoty bytí předně nemohu vyvozovat, že zde existuje nějaké fakticky izolované individuum. Jsem sám proto, že existuji, jde o ontologickou kategorii, která vůbec předchází skutečnost, že je zde aktuálně nějaká osamělá bytost. Z tohoto důvodu se osamělost nikdy zprvu nejeví jako izolace ani ji takto nepociťuji. Ale v tomto dle Levinase spočívá pravá podstata tragiky samoty, jsem ve své existenci celý, existence a existující tvoří jednotu, která je nezpochybnitelná a definitivní. Osamělost spočívá v této „definitivnosti“ připoutání k mé existenci, právě to vyjadřuje onen elementární fakt bytí, že tvořím se svou existencí jednotu. Palčivost samoty tedy nespočívá ve ve faktu setkání s nicotou, ale v tom, že jsem se svou existencí osudově spjat.

Samotu u Levinase definuje celistvost existujícího a existence, což je skutečnost, která dle Levinase, unikala pozornosti filosofie. Tento objev nemá rozhodující důsledky pouze v oblasti ontologie, ale z našeho pohledu především otevírá skutečnou možnost, jak přesáhnout

¹⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 15.

¹⁵⁰ Tamtéž.

samotu, aniž by na jedné straně docházelo ke splnutí, ve kterém se ztrácejí oba členy vztahu, a na straně druhé jsme byli odkázáni buď pouze odhodlaně nést svůj osamělý osud, nebo si tuto izolaci „vynahrazovat“ formou nezištné lásky. Možnost přesažení samoty se ukázalo jako aktuální zejména v okamžiku, kdy moderní společnost přišla o možnost jejího přesažení v Boží existenci. Levinas hovoří o „uzamčení“ existování v celistvosti, které má za následek, že k existování vždy přistupujeme z existujícího.¹⁵¹ Tímto způsobem k existenci přistupuje nejen běžná zkušenost a věda, ale jak jsme mohli vidět, např. i Heideggerova fundamentální ontologie.

Levinasovo pojetí samoty rovněž umožňuje navrátit pojmu samoty pozitivní význam suverenity, že „existující je pánem existence“.¹⁵² Samota ve smyslu vyvstávání existujícího v existenci v tomto smyslu značí svobodu počátku. Toto vyvstávání má smysl vzít na sebe existenci. Palčivost samoty sebou přináší až skutečnost, že tato svoboda, ve které se vynořuje existující, se v tom samém okamžiku rovněž stává odpovědností za existenci, která v této svobodě započíná. V tomto spočívá paradox svobody, že je vždy i nesvobodou. Existující, který se ve svobodě počátku stává pánem existence, je rovněž tím samým aktem k této existenci definitivně připoután. Tento vztah připoutání Levinas nazývá „materiálním“ a materiálně je vlastním důvodem tragiky samoty. Na otázku, kde má původ tragika samoty, Levinas odpovídá takto: „Samota není tragická proto, že je privací druhého, ale proto, že je uzavřena v nesvobodě své identity, že je matérie“.¹⁵³

Levinasovo pojetí samoty rovněž umožňuje poukázat na to, v čem spočíval nedostatek Buberova řešení problematiky osamělosti. Ve své kritice pojetí bytí pobytu jako „bytí sebou“ Heideggerovi vytýká, že jediným horizontem tohoto bytí je ono samo. Toto bytí ale zůstává abstraktním, protože vztah k sobě ve skutečnosti není reálný, nemá, jak Buber tvrdí, „završení a proměnění“. A vztah k sobě z tohoto důvodu

¹⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997, s. 37.

¹⁵² Tamtéž, s. 57.

¹⁵³ Tamtéž, s. 65.

není „bytným vztahem“. Má-li být člověk uchopen ve své bytnosti, je nutné ukázat, že jeho existence sama je vztahem. A dále tento vztah musí být vztahem skutečným, tedy nikoli instrumentálně zaměřeným ve smyslu „Já-to“, ale druhému otevřený „Já-Ty“. Skutečná bytnost člověka je tedy vztahová a člověk je reálný pouze v říši „mezi“. Avšak tímto výměrem Buber naopak zastírá skutečné řešení problematiky osamělosti, protože vztah ke svému bytí nepovažuje za vztah bytný. Levinas naproti tomu ukazuje, že „ve skutečnosti existence je zahrnut vztah, jímž existující uzavírá smlouvu s existencí. Je dualitou.“¹⁵⁴ Tento vztah však v žádném případě není vztahem po vzoru Já-Ty. Ve vztahu k sobě nejsem sám v onom smyslu izolace, protože já jsem sám sobě „průvodcem nebo partnerem“ a v tomto vztahu shledávám důvěrnost.¹⁵⁵ Prvek důvěry je přítomen již v tomto vztahu a není zprvu čerpán ze vztahu k druhému. Nedostatečné pojetí osamělosti u Bubera, ale i dalších autorů plyne ze skutečnosti, že vycházejí z předpokladu, že osamělost začíná nepřítomností nebo zrušením vztahu. Avšak jak jsme viděli, osamělost je naopak samotným vyjádřením „vztahu“ k bytí. „Existence s sebou vleče břímě, které komplikuje její cestu existence“, bytí je touto přítěží na cestě existence pouze ona sama sobě.¹⁵⁶

¹⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 24.

¹⁵⁵ Srv. tamtéž.

¹⁵⁶ Srv. tamtéž.

4. OSAMĚLOST JAKO PŘEKÁŽKA LIDSKÉHO ÚDĚLU

Ve svém díle *Původ totalitarizmu* H. Arendtová formuluje spojitost mezi osamělostí a totalitarismem.¹⁵⁷ Můžeme zde vyzdvihnout tři aspekty osamělosti. Osamělost zde má místo jednak jako politicko-sociální problém, který vrcholí právě totalitarismem ve smyslu formy neomezené moci, pro kterou je osamělost vlastní podmínkou ustavení a vykonávání moci. Další dva aspekty se týkají osamělosti nikoli ve smyslu prostředku, ale jako existenciální charakteristiky. Arendtová tvrdí, že „sama o sobě, aniž bychom brali v úvahu její nedávné historické příčiny a její novou úlohu v politice, je osamocenost současně protikladem základních požadavků lidského údělu a jednou ze základních zkušeností každého lidského života.“¹⁵⁸

Osamělost se u Arendtové neukazuje být překážkou proto, že by znamenala jistou formu mezní situace, do které je vržen člověk „v okamžicích“ defamiliarizace, když se rozpadá jeho vztah ke světu. Arendtová vychází z radikálnějšího pojetí osamělosti, která nastává v situaci, kdy pro individuum neexistuje svět vůbec, kdy jsou zpřetrhány veškeré vazby, inteligibilita a stabilita, kterou svět o sobě představuje. Východiskem je tak pro Arendtovou fakt holé existence vyčleněné z jakéhokoli světa.

Radikalita osamělosti jako „protikladu základních požadavků lidského údělu“ dále u Arendtové nespočívá pouze ve faktu „absolutní“ defamiliarizace, který by však nepopíral existenci izolovaného „já“, ale v samotné ztrátě „sebe sama“, rozlomení identity, která je založena na bazální důvěře v sebe sama. Hovoří o ztrátě této důvěry v „já jakožto partnera svých myšlenek a onu elementární důvěru ve svět, jaká je nezbytná pro jakoukoli zkušenost vůbec“.¹⁵⁹ Dle Arendtové existuje jakási bazální důvěra v sebe a svět, která je podmínkou možnosti „mít zkušenost“. Znamená to, že si můžeme představit situaci, ve které člověk již „nemá zkušenost“ a to v takovém rozsahu, že tento „stav“ má

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarizmu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 2013.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 641.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 643.

jakousi trvalou podobu? Právě na to Arendtová míří, když se pokouší sestoupit k podstatě fenoménu, který nazývá totalitarismem.¹⁶⁰ A bohužel na tuto možnost dává kladnou odpověď a formu existence takovéto bytosti „opuštěné vším a všemi“ nazývá „živou mrtvolou“.¹⁶¹ Nacistický koncentrační tábor je prostorem vyčleněným ze světa, ve kterém se z osob stávají bezejmenné existence.

Kategorii „živé mrtvol“ však nelze spojovat výhradně s existencí nacistických lágrů, protože dle Arendtové „šílené masové výrobě mrtvol předchází historicky a politicky srozumitelná příprava živých mrtvol“ v podobě běžně přijímaných společenských procesů, mezi které patří „přeměna na masu“, růst vykořeněnosti a nezaměstnanosti.¹⁶² Samotný proces přeměny na „živou mrtvolu“ prochází třemi fázemi, tzv. zabitím právní osoby (nemožnost jednat), zabitím morální osoby (znemožněním funkce svědomí) a konečně zabitím individuality čili jedinečnosti jedince (spontaneity). Živá mrtvola není člověkem, je čímsi nadbytečným a „být nadbytečný znamená nepatřit ke světu vůbec“.¹⁶³

Osamělost a samota jako dualita existence

Arendtová provádí dva kroky, jimiž lze odlišit samotu /solitude/ od osamělosti /loneliness/ ve významu nadbytečnosti existence, „opuštěnosti vším a všemi“. První krok zahajuje Arendtová tvrzením, že „osamělost není samotou“ /loneliness is not solitude/.¹⁶⁴ Domnívá se, že prvním, kdo skutečně upozornil na problematiku osamělosti, byl Epiktétos, filozof a propuštěný otrok. Epiktétos dospívá k rozlišení mezi samotou a osamělostí náhodou, protože cílem jeho úvah je ve skutečnosti „stav být sám“ /being alone (*monos*)/, ve smyslu „absolutní

¹⁶⁰ Arendtové pojetí totalitarismu bylo vícekrát kritizováno pro ztotožňování nacismu s komunismem. Z hlediska tématu osamělosti, je však tato kritika bezpředmětná.

¹⁶¹ Srv. tamtéž, s. 604 - 612.

¹⁶² Srv. tamtéž.

¹⁶³ Srv. Tamtéž, s. 604 – 617 a 641.

¹⁶⁴ Zde a dále viz tamtéž, s. 641 – 643. a ARENDT, Hannah. The Origins of Totalitarianism. Cleveland and New York: World Publ. Co, 1958, s. 476 – 477.

nezávislosti“. Osamělost je zde zakoušena nikoli o samotě, ale vyvstává uprostřed druhých, kteří k dotyčnému zaujímají nepřátelský vztah. Jde o stav, který Arendtová nazvala izolací. Takovéto individuum však není absolutně samo, jak dále ukazuje na Epiktétově příkladu. Izolovaný je sice zbaven možnosti politického jednání, ale nepřichází o možnost být sám. Samota jej nepřipravuje o jeho morální osobnost a už vůbec ne o spontaneitu být v kontaktu sám se sebou, moci vést se sebou dialog. V tomto „sebou“ je obsažen celý svět, se kterým může člověk žijící o samotě vést dialog. Arendtová poukazuje na to, že „problém samoty“ však spočívá v něčem jiném. „Já“ sice neztrácí svou jedinečnou identitu, ale přesto v jejím potvrzení „závisí zcela na druhých lidech; a právě v tom tkví ona velická spásonosná milost společenského styku pro lidi žijící o samotě, neboť je činí opět "celými", zachraňuje je z myšlenkového dialogu, v němž člověk vždy zůstává rozdvojený a dvojznačný, a obnovuje identitu, která je nechává promlouvat.“

Ve druhém kroku Arendtová tvrdí, že „samota se může stát osamělostí“ /solitude can become loneliness/, a že k tomuto dochází, když „zcela sám ze sebe jsem v sobě opuštěn sám sebou“ /all by myself I am deserted by my own self/. Dle Arendtové byli lidé žijící o samotě vždy ohroženi osamělostí, „když už nenalézají vysvobozující milost společenského styku, aby je zachránila před dualitou, dvojznačností a pochybností“. Ale je příznačné, že teprve až v devatenáctém století se tato zkušenost stala naprosto zjevnou. Arendtová uvádí, že poprvé se s tímto setkáváme zřejmě u Hegela, což je příznačné, protože jen filosof žije sám a samota je podmínkou jeho práce.¹⁶⁵ O Hegelovi se traduje, že na smrtelném loži pronesl: „Nikdo mě nechápe, jen jeden. A i ten mně pochopil nesprávně“. Naopak u Nietzscheho Arendtová nachází důkaz, že je možné osamělost přesáhnout a obnovit onu tvůrčí samotu: „Poledne bylo, když z jednoho se stali dva [...] Jisti si společným vítězstvím slavíme svátek všech svátků; přítel Zarathustra přišel, host všech hostů“.

Nesnesitelnost osamělosti tvoří skutečnost, že ztrácíme své „já“, svou

¹⁶⁵ Stejně tak se to týká i umělců a obecně moderního umění, které má skutečnost osamělosti jako své centrum.

identitu, která se rozvíjí dokonce ještě o samotě, prostřednictvím onoho dialogu se „sebou“, protože toto „sebou“ v sobě ještě obsahuje druhé a svět. Osamělost nastává teprve v okamžiku, kdy zde již není nic, co by mohlo potvrdit identitu onoho o samotě se realizujícího „Já“. „V takové situaci člověk ztrácí důvěru v sebe jakožto partnera svých myšlenek a onu elementární důvěru ve svět, jaká je nezbytná pro jakoukoli zkušenost vůbec. Já i svět, schopnost myšlení i zkušenosti jsou ztraceny zároveň.“¹⁶⁶

Samota jako podmínka existence

Pokud jsme u Bubera zaznamenali moment osamění, který představoval vystoupení ze světa a umožňoval stát se sobě zkušeností, Arendtová popisuje situaci, ve které osamělost již tuto funkci neplní. Nikoli však proto, že by zde byla jakási překážka v podobě skryté osamělosti, svého druhu redukce bytí, která by stála proti možnosti osamělost přesáhnout, ale proto, že v situaci, kterou popisuje Arendtová, již neexistuje jsoucno nazývané člověkem, které by mělo identitu, suverenitu čili moc nad „bytím vůbec“, a které „dříve“ mohlo být nazýváno „jeho“ bytím. V této osamělosti vystupuje pouze to, co „zbylo“ z existence, bezejmenné bytí, které je právě „bytím vůbec“. Opět nejde zde o problém individua, ale možnost existence jako takové, protože Holocaust je pojmenování pro snahu o vymazání jeho existence čili „zničení faktu samotné existence“.¹⁶⁷

Arendtová nás nutí zaujmout k osamělosti skutečně radikální postoj, který vychází ze situace, která poukazuje na zcela jiné postavení člověka ve světě. Tato situace není situací Buberovou, tedy situací, na kterou nejčastěji mířili autoři filosofie existence počínaje Kierkegaardem. Osamělost zde byla určitou formou defamiliarizace, odcizení a zoufalstvím z nemožnosti skutečně být sám sebou či v Buberově antropologické verzi, nemožnost dostát své bytnosti člověka. Podstatné je, že v těchto pojetích má nemožnost podobu

¹⁶⁶ Tamtéž.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 598.

nenaplněnosti, nemožnosti být celým. Nikdy dříve však nešlo o možnost zničení faktu samotné existence, žádná analýza nemířila na osamělost natolik radikální, že by se kladla jako překážka „uvnitř“ toho nejprivátnějšího vztahu k existenci vůbec, tedy faktu, že vůbec mohu být. U Arendtové přichází ke slovu jiná situace, ve které již nejde o to dosáhnout autenticity bytí, ale vůbec mít možnost „mít“ bytí, že vůbec můžeme hovořit o tom, že je zde je cosi jako „má“ existence. Radikalita těchto analýz nejlépe vyvstává poukazem na způsob, jak lze člověku odejmout i to, co bylo vždy poslední lidskou možností, vlastní smrt.¹⁶⁸ Můžeme-li to tak říci, osamělost jako existenciální izolace, o které hovořil Yalom by stále ještě zachovávala fakt oné privátnosti samoty bytí, ve které si moje existence stále udržuje svůj bytostně duální charakter. Osamělost, na kterou míří Arendtová, je osamělostí, ve které se smazává dualita existence, a kde ten, kdo je sám, je skutečně jeden, přestože paradoxně sám není, protože už zde není žádné „já“, které by vůbec mohlo mít zkušenost něčeho takového jako je samota či osamělost. V této absolutní osamělosti již není nikdo, kdo by ji mohl zakoušet.

Pokud bychom hledali u Levinase něco obdobného tomu, co jsme u Bubera označili jako „skrytou samotou“, museli bychom začít u onoho předpokladu, který Levinas kritizuje, a sice že běžně se má za to, že člověk je osamělý, protože je jeden, že jeho existence je bytostně jednoduchá. Tedy spatřovat neštěstí osamělosti v tom, že jedna existence stojí proti jiné a komunikují spolu jen přes propast prázdnoty. Avšak tato osamělost je ve skutečnosti pouze nejzjevnější stránkou samoty (izolací), která na dlouhou dobu zcela zastínila stránku jinou, že samota je i suverenitou a „svobodou počátku“. Jak jsme mohli vidět předpokladem samoty v Levinasově pojetí je naopak skutečnost, že existence je bytostně dualitou: „člověk není, nýbrž jest se“.¹⁶⁹ Levinas hovoří o tom, že samota se může stát osamělostí ve smyslu izolace,

¹⁶⁸ Srv. Tamtéž, s. 604 – 617.

¹⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 24.

kteřá přináší právě onen aspekt zoufalství nemoci dosáhnout sebe právě tak jako druhého. Tato izolace nepopírá onu bazální dualitu a tedy i možnost moci nad svým bytím. Pod touto samotou však lze nalézt to, co si zde skutečně zaslouží být nazváno osamělostí v radikálním slova smyslu. Osamělost, která by nespočívala ve faktu, že jsme izolovaní od světa a druhých, ale která by znamenala pád do anonymity, ve které se rozlamuje ona primární dualita existence, „já“ ztrácí ono „sebe“ a s ním i svět a možnost zkušenosti vůbec. K této skutečnosti nás rovněž odkazuje Arendtová, která hovoří o osamělosti jako o takové situaci v bytí, kdy jsme opuštěni dokonce i sami sebou, tedy destrukci nepodléhá pouze právnická a morální osoba, ale ztracena je individualita a s ní bazální spontaneita. Spontaneita je zde právě suverenitou, která u Levinase značí fakt, že je tu někdo, kdo na sebe vzal bytí, a kterou Levinas nazval samotou jako jednotou mezi existujícím a dílem existence. Osamělost zde značí rozlomení samotné původní celistvosti existujícího, která je vůbec možností toho „že“ někdo existuje.

Samota znovunalezená

Vlastní a novou problematikou, která by zde z této situace vyvstávala, by nyní byla vůbec možnost samoty jako duality existence, ze které by plynul úkol navrátit samotě onen význam suverenity. Otázkou se zde stává možnost „pozitivní“ samoty ve významu suverenity. K této možnosti poukazyvala i událost, kterou pro Nietzscheho představovala možnost vymanit z oné prokleté osamělosti, událost, kdy nachází průvodce či partnera, kterým je Zarathustra. Událost poukazuje k nutnosti nalezení samoty, onoho bytí ve dvou. Nietzscheho zápas je zápasem s bezejmenným bytím, ze kterého vzchází Zarathustra. Toto obnovení vlastní suverenity je i znovudosažením samoty existujícího, která je nutnou podmínkou existence.¹⁷⁰ Teprve v okamžiku obnovení

¹⁷⁰ Nietzscheho případ však pouze poukazuje na možné řešení, vlastním řešením však není. Zarathustra může Nietzschemu sloužit jako průvodce a partner, ale jako „filosoficky-literární“ osobu či postavu jej stěží můžeme nazvat vlastním Nietzscheho

suverenity je možné se zabývat osamělostí v Yalomově smyslu, jako bytosti uzavřené ve své samotě jako ve vězení, oddělené od světa a druhých.¹⁷¹

Arendtová poukazovala na osamělost, kterou zakouší ten, kdo vyžaduje ke svému životu a práci samotu. Arendtová hovořila o filosofech. Hegel dospěl epochálností své logiky k radikální osamělosti, Nietzsche zakusil zázrak zjevení se hosta. Nenachází se však dnes každý z nás v pozici těchto filosofů, nemůžeme tvrdit, že kdokoli je dnes vystaven riziku osamělosti anonymity bytí? Není tomu tak, že nikoli osamělost v Buberově výměru, ale samota se dnes stala krajně nesamozřejmou?! Jakékoli snaze o přesažení osamělosti v Buberově či Yalomově smyslu dnes předchází otázka po možnosti nabytí „své“ samoty.

„sebou“. „Pojmové osoby“ stejně jako „estetické figury“ předpokládají „rovinu imanence“ respektive „rovinu kompozice“, ve které působí, a vně které pozbývají smyslu. Zarathustra je v tomto smyslu „vizí“ způsobu života a existence, kterou vynalézá filosofie, avšak ochránila nakonec tato „vize“ Nietzscheho před opětným pádem do této osamělosti? Pro principiální rozlišení „pojmových osob“ a „estetických figur“ viz DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. *Co je filosofie?*. Praha: OIKOYMENH, 2001. 59 s.

¹⁷¹ Nemožnost naleznout samotu je spojena s nemožností být sám sebou čili se zoufalstvím, které se u Kierkegaarda artikuluje jako „nemoc k smrti“. Zoufalství zde problematiku samoty pojí k problematice smrti, protože zoufalství je definováno jako „nemožnost zemřít“. Srv. JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 46 a KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 123.

5. ESENCIÁLNÍ SAMOTA A OSAMĚLOST SMYSLOVÉHO

„Když jsem sám, nejsem to já, kdo je zde, a nejsi to ty, od koho jsem vzdálen, ani od ostatních, ani od světa. Nejsem subjektem, kterému se přihodil tento dojem osamělosti, tento pocit vlastních mezí, tato omrzelost být sebou samým. Když jsem sám, nejsem zde. Nejedná se o nějaký psychologický stav, charakterizovaný zmizením, smazáváním práva zakoušet to, co zakouším, když vycházím ze sebe jako z nějakého centra. Setkávám se nikoli s tím, že bych byl nějak méně sám sebou, nýbrž s tím, co existuje „za mnou“, co mě skrývá, aby samo bylo.“¹⁷²

V dodatku ke knize *Literární prostor* nazvaném „Esenciální samota a samota ve světě“ M. Blanchot zavádí pojem samota /solitude/, jehož význam se zprvu liší od všech v této práci dosud explikovaných pojetí samoty a osamělosti.¹⁷³ Samota svůj význam nejenže nenabývá na základě vztahu k věcem, k druhým, ke světu jako celku, ale v posledku¹⁷⁴ nemá ani co do činění se vztahem ke „jsoucím“ vůbec a v tomto smyslu ani s individuem, které může říkat „Já“. Být sám znamená pouze to, že již neexistuji „Já“, nýbrž „to“, co nechává zaznít slovo „byt“. To, co se v této samotě zpřítomňuje, tedy nemohou být ani obsahy mého soukromého bytí, avšak rovněž nejde o cestu, jíž bych směřoval k esenci bytí ve smyslu bytí, které vyjadřuje pouze mne. Skutečnost, že v této samotě již nejsem „zde“ však neznámá, že bych tento stav pociťoval jako omezení, že bych toto své zmizení před bytím pociťoval jako nějaký úbytek „svého“ bytí. Jádro této samoty se ukazuje na rovině „esenciální samoty“, kterou charakterizuje právě okamžik „chybění bytostí“. Na této rovině, kde chybí „bytí“ i „bytosti“, se dle Blanchota počíná zjevovat esence bytí, která však je odkazem k

¹⁷² BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 343.

¹⁷³ Pro reflexi Blanchotova pojetí esenciální samoty viz J. Libertson: *Proximity, Lévinas, Blanchot, Bataille, and Communication*, Hague, 1982, str. 42-55. Libertson formuluje jednotnou perspektivu pro myšlení v názvu uvedených autorů a zavádí systematizovanou pojmovou výstavu. Jednotícím hlediskem je zde „filozofie blízkosti“. „Proximita“ (blízkost) pak, dle Libertsona, musí být definována pojmy „komunikace“.

¹⁷⁴ Srv. tamtéž, s. 346.

bytí vůbec, bezejmenného bytí, které stojí „za“ dialektikou bytí a nicoty.¹⁷⁵

Z hlediska naší úvahy týkající se problematiky osamělosti se nacházíme v nesnadné pozici, protože s Blanchotem stojíme na úrovni, kde již nelze k osamělosti přistupovat jako k něčemu, co má nebo může být přesaženo, protože zde podstatně chybí vůbec „bytosť“, které by se mohla osamělost týkat. Bytosti jsou vyřazeny. Osamělost je zde však, podobně jako u Heideggera, výsadní formou participace na bytí. „Pobyt je autenticky sebou v původním osamocení mlčenlivé, před úzkostí neuhýbající odhodlanosti. Autentické 'bytí sebou' jako mlčící právě neříká 'já-já', nýbrž 'jest' v této mlčenlivosti vrženým jsoucнем, které může být autenticky.“¹⁷⁶ Pobyt je v autentickém vztahu k bytí tehdy, „nachází-li 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“. Přestože Blanchot chápe umění jako obrazný prostor, který se vymyká z horizontu pravdy bytí, a tedy i možnosti problematiky autenticity pobytu, základní postoj, který Heidegger ve své fundamentální ontologii rozvíjí, Blanchot nezrazuje. Dílo je pro Blanchota hledáním původu umění, původu onoho „že“ jest, avšak potud podléhá toto pojetí i možné kritice, která byla výše směřována Heideggerovi.

Avšak je možné skutečně hovořit o smyslu samoty ještě tam, kde je vše zcela obětováno bytí. Může existovat cesta z této samoty tam, kde je finalitou všeho vztah k bytí. Existence toho, kdo píše a toho, kdo čte, je u Blanchota zcela závislá na díle, dílo tvoří celý jejich obzor. Tito dva druzi v osamělosti, kteří se nikdy nepotkají, doslova žijí pouze v „závislosti“ na díle. Autor a čtenář jsou tu jen pro dílo, proto se jim

¹⁷⁵ Možnost zjevení esence bytí je spojená uměním, protože „esence umění spočívá v přesunu od jazyka k nevýslovnému, které se vyslovuje, ve zviditelnění elementární temnoty v díle“. Srv. LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana, 1975, s. 18.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 354.

esenciální samota neukazuje jako osamělost, proto nezakoušejí to, že by byli nějak méně sami sebou a nakonec, jen díky tomu, že otevírají svou intimitu dílu, toto dílo umožňují, jsou cestou k dílu. Nezakoušejí pocit umenšení sebe, protože žádné „sebe“ v tomto vztahu již není přítomné. Blanchot tedy popisuje osamělost, ve které je vyloučena možnost egoismu já, přestože toto „já“ není v žádném ohledu potlačeno. Osamělost, kterou Blanchot popisuje je osamělostí, přestože je zde vyloučen egoismus „já“, avšak jak je to možné?

Osamělost zde tedy nevychází z chybění druhých, světa, není pociťována jako ztráta sebe. Ten, kdo je osamělý, je osamělým pouze na základě příslušnosti k dílu, jako tomu, co „pouze je“. Je osamělý proto, že mu jde o to, aby dílo bylo. Avšak v této starosti o dílo mu ani nepřísluší být k tomuto dílu v nějakém přímém vztahu, protože toto dílo lze pouze psát nebo číst. A psaní a čtení jako vztahy k tomu, co „pouze je“, jsou vztahy anonymními.

Riziko díla

Nejpodrobněji Blanchot analyzuje esenciální osamělost a její vztah k umění v první kapitole knihy *Literární prostor*, příznačně nazvané *Esenciální samota*. Samota se zde nazývá „rizikem“ uměleckého díla. Autor i čtenář žijí v závislosti na díle. První se psáním vystavuje riziku osamělosti, druhý osamělost čtením afirmuje. Dílo, pro toho, kdo jej píše, představuje riziko osamělosti proto, „že [dílo] je – a nic víc“¹⁷⁷. Dílo samo je poté „dílem jen tehdy, když se z něj, v násilnosti začátku, která je mu vlastní, vyslovuje slovo být – událost, která se uskutečňuje tehdy, když je dílo intimitou někoho, kdo ho píše, a někoho, kdo ho čte“¹⁷⁸. Psaní a (stejně jako čtení) není „zkušeností“ díla, což spisovatel shledává v okamžicích, kdy pociťuje jakousi „nejpodivuhodnější bezdělnost“¹⁷⁹ /*désouvement des plus étranges*/.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Srv. BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, str. 12.

¹⁷⁸ Tamtéž, str. 13.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ M. Blanchot: *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, str. 16.

Bezdělnost je však určitou bezmocí, je pasivním přináležením, bezmocnou participací na díle. A to proto, že umění je stykem se „základem bezmoci“, stykem ještě tam, kde pravda již nemá své místo. Ve zkušenosti umění je umělec konfrontován s „prázdným vnějškem“ s „nicotnou a bezmeznou existencí“, před kterou umělci nezbyvají žádné možnosti, krom nekonečného úkolu psát toto dílo. Bezmoc je zde vyjádřením pasivity bytí, ve které ten, kdo na této pasivitě participuje, již nemá žádná privilegia. Ten, kdo píše, nemůže k tomuto bytí nic přidat, protože co může bytost přidat k bytí? Snaha o to přidat k dílu něco jiného, než nechat dílo být, dle Blanchota nutně končí selháním, protože dílo poté vyjadřuje nikoli „umění jako počátek“, ale talent spisovatele.

Dílo má „ryzí podobu kruhu“ a ten, kdo píše dílo, se vystavuje trojímu riziku.¹⁸¹ Dílo chrání umělce před světem, umožňuje mu uniknout ze světa a úkolů, které s sebou pobyt ve světě přináší. Pobývání v díle však není formou „duchovní“ práce s neomezenými možnostmi, které sebou přináší vymknutí se ze světa. Únik ze světa umělec nepociťuje jako svobodu, ale jako vyloučení. Odstup od světa jej vydává pasivitě bytí, se kterou již nic sám ze sebe nezmůže a v tomto smyslu se umělec v díle nachází uzavřen vně sebe.

Dílo nechrání umělce pouze před světem, ale rovněž před „požadavkem, který ho vábí vně světa“. Dílo v tomto vnějšku „obnovuje intimitu“, a vnějšek „na okamžik zdomácňuje“. Dílo v sobě uzavírá „kousek“ vnějšku tak, že jej zdomácňuje. Avšak vnějšek není možné uzavřít tak, že by se vytvořili pevné hranice. Dílo uzavírá zdomácněním, tedy vnucením intimity vnějšku. Avšak vnějšek je tím, co z uzavření stále uniká, vnějšek je řečí, která nemůže být umlčena, která mluví ještě tehdy, kdy již není co říci. Riziko zde spočívá v tom, že pokud dílo vnějšek „domestikuje“, zřekne se toho, co toto dílo zároveň otevírá, a v tomto smyslu se „zřekne svého původu“. Avšak riziko se skrývá i na opačné straně, ztratí-li dílo svoji uměřenost a vydá se příliš blízko původu, který jej vábí, „zřekne se svého uskutečnění“.

¹⁸¹ Zde a dále srv. tamtéž, s. 59 – 61.

Třetí riziko spočívá v tom, že autor, který píše dílo, chce a 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: „Pokud se ztrácí on, ztrácí se také dílo, když však zůstane příliš opatrně sám sebou, pak bude dílo jeho dílem, bude vyjadřovat jeho, jeho nadání, ale nikoli krajní požadavek díla, kterým je umění jako počátek“.¹⁸² Jak Blanchot tvrdí „ve smazání, kterému je vystaven, se ‘velký spisovatel’ ještě vzpírá“.¹⁸³

V Blanchotově popisu narážíme na pozoruhodnou shodu s popisem osamělosti u Yaloma, respektive s jeho charakteristikou postoje k této osamělosti u Heideggera. Pobyt v Heideggerově filosofii autenticity vzdoruje osamělosti tak, že „kus“ této osamělosti uzavírá do sebe.¹⁸⁴ V pojmech, se kterými jsme se setkali u Blanchota, poté ten, kdo píše „vnucuje“ vnějšku intimitu, a tím jej zdomácňuje. Avšak v tomto se pobyt i ten, kdo píše, otevírají 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.

Problematika subjektu

Zmíněné třetí riziko do problematiky vztahu díla k vnějšku vnáší otázku po subjektu. Ten, kdo píše, se nesmí vzdát možnosti být sám sebou, protože jinak se ztrácí i dílo. Avšak jakou roli v tomto dobrodružství psaní a tvorby díla má toto „já“? Co jiného dílo subjektu nabízí, než nekonečné cesty bloudění, ve kterém subjekt pouze propůjčuje dílu svou intimitu? Umění je službou bytí a v posledku službou dějinám,

¹⁸² Tamtéž, s. 61.

¹⁸³ Tamtéž, s. 20-21.

¹⁸⁴ Naproti tomu Yalomovo řešení spočívalo v přesažení této osamělosti ve vztahu k druhému. Srv. YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, s. 369-370.

kterým umělecké dílo poskytuje původ, možnost začátku.¹⁸⁵ Avšak dějiny jsou bytostnou anonymitou, ve které nemá subjekt místa. Subjekt uniká do svého díla, aby se stal „bludnou intimitou“ otevírající se v esenciální samotě prázdnému vnějšku, ve kterém „bytí bez přestání trvá po způsobu nicoty“.¹⁸⁶

Samota poté pramení z nutnosti „přenechat“ své místo „bytí“. „Já“ musí ustoupit anonymnímu „On“, jediné „osobě“ která může v tomto anonymním svazku přetrvat. Zde již nejde o privátní vztah existujícího k jeho existenci, rovněž zde nelze hovořit o nějakém rozlamování vztahu k bytí, kdy bychom mohli říci, že „já“ se již nevrací k sobě, protože se ztrácí v Jiném. Nejde o transcendenci, protože se zde popírá základní podmínka této transcendence - „Já“ jako možnost prolomení anonymity bytí. Spisovatel se psáním – odhalováním neukončitelného – smazává. Jde o hlubokou transformaci, ve které „On“ nahrazuje „Já“, „On“ to jsem já sám, který se stal nikým, ten druhý, který se stal jiným, znamená to, že tam, kde jsem, se už nemohu na sebe obracet a že ten, který se na mě obrací, neříká „Já“, není sám sebou.“¹⁸⁷ Jsem-li sám, již nejsem sám, protože v této přítomnosti se k sobě vracím v podobě Kohokoli. „Kdokoli je tam, kde jsem sám [...] je tím, kdo je přítomný, když už není nikdo“...a kde není nikdo, je neosobno, „On“ bez podoby, My, jehož je každý součástí“. Ovšem součástí My není nikdo! „My“ nelze přivést na světlo, protože vše co má do oblasti, jejíž je My součástí, přístup, se přetváří v anonymní, neosobní bytí.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Blanchot vztahuje umění k dějinám. Lidské dějiny chápané jako dění, ve kterém bohové již nejsou přítomní a ještě nejsou přítomní, jsou svázány s básnickým časem bloudění, protože básník je tím, kdo přebývá v absenci bohů. Umění poukazuje na čas dějin jakožto na prázdný čas. Naopak umění je původně řečí bohů, kteří se postupně vytrácejí, až v tomto umění jako řeči nepromlouvá než čiré „zapomnění“. Smazávání umělce, jeho zapominání na sebe sama je procesem prohlubování absence, a čím je zapomnění hlubší, tím „více se propast této hloubky může stát smyslem řeči“. Umění je v tomto smyslu nadějí na počátek „autentických“ dějin a každé dílo je hledáním tohoto počátku. Srv. BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 334 – 340.

¹⁸⁶ Srv. Tamtéž, s. 332.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 22.

¹⁸⁸ Vztah k anonymnímu bytí jakožto „neutrální a neosobní vztah“ Blanchot později

Levinas vymezil existenci jako dualitu a jako zvrtnost onoho „jest se“. Tato zvrtnost znamenala možnost privátnosti existence. Samotná svoboda počátku je projevem privátnosti mé existence. Je tu „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“.¹⁸⁹ Po destrukci „osoby“ se bytost stává anonymní součástí totality bytí. V umění se 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.¹⁹⁰

tematizuje jako Neutrum. Na rovině Neutra se nesetkáváme s afirmací ani s negací, neutrum nemá „centrum v sobě, ale vně sebe“. Srv. BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, s. 300-343. E. Lévinas Neutrum označuje za „vyloučené třetí“ /Tiers Exclu/ a tvrdí, že Neutrum lze u Blanchota vykládat dvojím způsobem: 1) Když se význam v literatuře, jako na vrcholu Nihilizmu, obrací v „nesmyslné opakování“, může Neutrum vyvolávat „hrůzu“ z nelidského. 2) Když se naopak Neutrum nahlíží jako něco vyloučeného ze světa, který se vší lhostejností k diferencii „tvoří totalitu“, pak může Neutrum představovat „více transcendece než se vůbec může nějakému světu-za-světy zdát“. LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana, 1975, s. 43-52.

¹⁸⁹ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 614.

¹⁹⁰ Odcizení zvrtnosti existence, možnosti její privátnosti, probíhá jako neutralizace, kterou přináší obraz. Obraz vyjadřuje moment zmizení světa a chybění bytí, je neosobní realitou, která nepřesahuje do světa vymezeného předmětnými vztahy. Obraz vzbuzuje zdání, že k nám promlouvá z naší intimity, ale ve skutečnosti znamená rozbití intimity osoby, protože je pouhým momentem neutrálního vztahu k vnějšku. Obraz původně není obrazem předmětu v tom smyslu, že by zde existoval předmět a až poté následoval jeho obraz. Obraz je neutralizací věcí i osob a významu nabývá pouze tehdy, když jej vyprostíme z kruhu podobnosti a vztáhneme k předmětu. Možnost vztažení obrazu k předmětu, „převrácení“ jeho původního poměru, však nemá svůj zdroj ve spontaneitě subjektu, vychází ze samotné „duplicity“ /duplicité/ či zdvojování obrazu. Zdrojem duplicity obrazu je poté dle Blanchota jednak „síla negativního“ /la puissance de négatif/ a jednak dvojznačnost smrti, která umožňuje, aby byla smrt jednou realizací pravdy bytí pro svět a jindy znovuzačínáním bez konce. BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 347 – 363. K pojmu „negativního“ /négatif/ viz COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, 1971, s. 190-221.

Esenciální samota je jedinou možností bytosti, jejíž jedinou starostí je starost o bytí. Starost uzavírá do díla, které se ukazuje jako „tenká linie“ oddělující svět a prázdný vnějšek. Bytost se vystavuje riziku anonymity bytí, ve které si přesto pokouší uchovat jakési „Já“, které vzdoruje anonymitě.¹⁹¹ Avšak tím se starost nestává o nic méně anonymní, protože se otevírá tomu, co je bez konce, protože i v nejbližším odrazu posledního obrazu se ukazuje, že bytí je ještě tam, kde chybí. Obraznosti svého myšlení nezůstává Blanchot nic dlužen, ani v tom nejneuchopitelnějším místě. V dodatku pojednávajícím o esenciální osamělosti nejprve ukazuje, že samotou míní právě onen stav „být sám“, ve smyslu být „jedním“, tj. být pouze pro bytí. Poté zachycuje osamělost na rovině světa a osamělost, jak se k ní můžeme přiblížit skrze obraz, v jehož odlescích je možné spatřit samotnou esenci bytí, „která je bytím ještě tam, kde bytí chybí, je bytím potud, pokud je skryté...“.¹⁹² Tři tečky, kterými esej končí, jsou manifestací neukončitelnosti bytí, mají stejný smysl jako principiální neukončitelnost Kafkových románů. Neukončitelnost zde není nedokončeností toho, co jednou bude dokončeno. Bytí nelze ukončit, a stejně tak osamělost autora, jehož jedinou starostí je, aby dílo bylo. Tato starost končí smrtí, avšak smrt není žádným dovršením, není finalitou, je nanejvýše přerušením toho, co by se jinak odvíjelo bez konce. Ale neukončitelnost bytí je zároveň bezvýchodností bytí, která vzbuzuje čistou hrůzu. Proti Heideggerově bytí k smrti, které je

¹⁹¹ Pomíjíme zde Blanchotovo přesvědčení, že možnost tohoto uchování si „rozhodnosti“ přerušovat to, co se píše, tedy uchování si „Já“ v anonymitě, má ve své moci tento osamělý subjekt. „Vláda je záležitostí druhé ruky, té, která nepíše, která je schopná zasáhnout v okamžiku, kdy je to třeba, uchopit tužku a odtrhnout ji.“ Viz tamtéž, s. 17. Nakonec je to suverenita pocházející z této druhé ruky „vnucující“ anonymní řeči ticho, která umožňuje, aby vzniklo dílo. Nikoli inspirace, ale její umlčování. Spisovatel se ve smazání ještě vzpírá. Suverenita zde znamená mít schopnost „řici ne“, ale co je nejpodstatnější, „pokud je to třeba, dovolávat se času, znovu nastolit budoucnost“. Avšak odkud tento osamělý subjekt bere čas, nachází-li se v prostoru bez „bytostí“? Jak v této bytostné samotě ještě může „podržovat autoritativní afirmaci smazaného „Já“ [...] ostří, násilnou prudkost okamžiku, činného času“? Srv. BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 20-21.

¹⁹² Tamtéž, s. 346.

naladěno úzkostí z konce, zde můžeme postavit hrůzu z bezvýchodnosti bezejmenného bytí.¹⁹³ Proti nekonečnému pohledu fascinace, který slibuje v posledním odlesku posledního obrazu zahlédnout esenci bytí, pohled do tváře druhého, který přivádí zpět k sobě, navrácí možnost privátního vztahu ke své existenci a již svou pouhou přítomností zachraňuje z anonymity bytí.

Umění se dle Blanchota ve světě ohlašuje jako „předtucha a skandál absolutního bloudění, něčeho ne-pravdivého“. Ne-pravdivého, nikoli ve smyslu ostré hranice, kterou by „ne“ mohlo vyznačovat, ale jako „překypující neurčitost bez konce“.¹⁹⁴ Umění je stykem se „základem bezmoci“, stykem ještě tam, kam pravda nemůže dosahovat. Bloudění je poté tím, co „afirmuje v hojné plnosti, v níž má mimo čas a v každé době svůj rezervoár“.¹⁹⁵ Bloudění ve svém ustavičném pohybu plodí afirmace. Skrze tyto afirmace je umění spojeno s děním pravdy ve světě. Pravda se ve světě děje popíráním. Afirmace, vně každého světa, představují jakési opěrné body, jejichž popíráním se může dít pravda světa. Umění přestože je ne-pravdou bytí nakonec vždy slouží pravdě bytí osamělých dějin. Proti dílu jako počátku dějin, proti starosti, aby se v díle vyslovoval počátek bytí, je nutné postavit svobodu počátku bytosti, která značí možnost přerušení této samoty bytí.

Osamělost smyslového

Blanchotovo pojetí esenciální samoty, která vládne umění má svůj odraz i v estetických koncepcích 20. století. Otázka po místě umění 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 nejen v textech věnovaných estetice u E. Levinase, ale například i u J-P. Lyotarda či u G. Deleuze s F. Guattarim. Spojujícím

¹⁹³ Srv. LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

¹⁹⁴ BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 353.

¹⁹⁵ Tamtéž.

rysem by zde bylo především odlišení estetické oblasti od oblasti předmětné, tedy světa. Osamělostí smyslového zde můžeme pojmenovat 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, které přinášelo nadhled z odstupů. Estetická distance znamenala odstup od světa, nikdy izolaci vně světa. Blanchot ve svých úvahách přináší reflexi zkušenosti umění, které značí právě bytostnou nesamozřejmost estetické události. Proti estetice dokonce vznáší, do jisté míry právem, 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. Od dob Blanchotovy kritiky estetiky jako disciplíny uplynulo mnoho času a jeho kritika byla v doslovném i v přeneseném slova smyslu mnohokrát vyslyšena.¹⁹⁶ Blanchotova kritika estetiky stejně jako jeho pojetí umění z velké míry vychází z Heideggerova ontologického pojetí uměleckého díla a umění. Estetická událost je událostí bytí a dílo v tomto ohledu nelze zkoumat jako předmět, formu či věc, protože dílo je „snahou o původ“. Umění není v díle nikdy dáno předem, „dílo je /zcela/ ve starosti o umění“¹⁹⁷ a uskutečňuje se pouze „v radikální nejistotě“¹⁹⁸. K dílu není možné přistupovat pouze jako k objektu, který reflektujeme, a na pozadí předchozího vědění

¹⁹⁶ Jedním z prvních, kdo toto téma otevírá byl Michel Foucault ve studii *Myšlení vnějšku*, věnované právě Blanchotovi. Srv. FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003.

¹⁹⁷ L'oeuvre est en souci de l'art. M. Blanchot: *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955, s. 313.

¹⁹⁸ M. Blanchot: *Literární prostor*, Herrmann & synové, Praha, 1999, s. 319.

zahrnujeme do širší sítě poznatků. Právě takovýto vztah dílu, dle Blanchota, zaujímá estetik, který „bez nebezpečí“ pozvedá kolem díla „pravděpodobné myšlenky“ a tím jej vysvětluje.¹⁹⁹

Neuchopitelnost estetické události, a zejména důraz na moc jejího „vyvázání se“ byla zhodnocena již nesčetněkrát. Originalita Blanchotova postoje mimo jiné spočívá v tom, že poukazuje na problematičnost tohoto „vyvázání se“. A v tomto kontextu vystává i otázka, zda lze vůbec nalézt pojitko mezi estetickou událostí a jakoukoli „přítomnou realitou“. Tato otázka se dále artikuluje jako otázka, jak do světa integrovat nelidskou skutečnost umění?

Odpovíme zde na Blanchotovo volání po takovém přístupu k estetice, ve kterém by bylo možné uvažovat o uměleckém díle jako o skutečnosti existující vně oblasti identifikovatelných předmětů. Hlavní obrysy takového přístupu k uměleckému dílu a obecně k estetické oblasti sleduje ve své monografii *Aisthesis: problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*, Miloš Ševčík.²⁰⁰ Monografie zkoumá tři významné estetické koncepce druhé poloviny 20. století, které vykazují zřetelně konvergující ráz, pokud jde o popis estetické oblasti. Klíčovým momentem pro zachycení specifičnosti estetické oblasti je její událostní charakter, který ve srovnání s charakterem žité zkušenosti vykazuje zřetelně odlišné ontologické důsledky. Uchopení estetického pole jako estetické události na druhé straně poukazuje na poměrně radikální odchýlení od tradičního vymezení estetického pole a definice estetiky na základě vztahu recipienta k estetickému objektu.²⁰¹ V protikladu k tradičnímu pojetí zde dochází nejen k posunu ve významu základních estetických pojmů (estetická distance, estetický postoj atd.), ale dokonce k celkovému přehodnocení estetické situace vymezené vztahem recipient – estetický objekt – umělecké dílo, kdy estetickým objektem

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 319.

²⁰⁰ ŠEVČÍK, M. *Aisthesis: problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.

²⁰¹ Nejpřehlednější systematizaci tohoto paradigmatického postoje v českém kontextu lze nalézt v *Úvodu do estetiky* prof. Vlastimila Zusky. Viz ZUSKA, V. *Estetika: úvod do současnosti tradiční disciplíny*. Praha: Triton, 2001.

nazýváme konstrukt vzniklý z interakce mezi subjektem a hmotným substrátem díla. U zmíněných autorů dynamiku konstrukce estetické události nezakládají akty subjektu konstituující estetický objekt, protože subjekt jako centrum konstituční činnosti je v těchto koncepcích z estetické události zcela vyloučen. Všechny rozebírané koncepce nejenže poukazují na událostní charakter estetického pole, ale zejména zdůrazňují jeho smyslový - „počítkový“ – charakter, který zásadně proměňuje podobu vztahu subjektu k předmětům. Okamžik emergence vstupní kvality na pozadí hmotného substrátu díla, okamžik, ve kterém je subjekt vtažen do estetické události, je zároveň okamžikem mizení subjektu. Dochází k situaci, ve které je převrácena původní dominance subjektu pokud jde o jeho intencionální akty směřující na předmět, protože „subjekt“ se v tomto „vztahu“ stává podstatně pasivním, zatímco „objekt“ jistým paradoxním způsobem přebírá iniciativu. Subjekt je „chycen“ rytmem, vyvstává a zaniká jako „duše“ plně závislá na „smyslové materii“ nebo je vtažen do procesu nekonečného stávání se nelidským. Estetická událost v těchto koncepcích přestává být nevinnou hrou poznávacích schopností v duchu kantovské estetiky krásy²⁰² a získává výrazně ontologický ráz s vlastními existenciálními důsledky. V tomto ohledu již dále nelze s Mukařovským hovořit o estetickém postoji jako jednom z vědomých aktů směřujících na skutečnost, protože estetické pole je zde uchopeno jako ontologická událost a v souvislosti s touto událostí již nelze hovořit o pouhé modifikaci vědomého vztahu ke skutečnosti.²⁰³

Estetická oblast jako estetická událost

Estetickou oblast vymezuje estetická *událost* v silném slova smyslu. Estetická událost je *událostí* především z toho důvodu, že „estetická oblast vyvstává na podkladě nicoty či neuchopitelnosti“²⁰⁴ a v tomto

²⁰² Srv. KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.

²⁰³ Srv. MUKAŘOVSKÝ, Jan, ČERVENKA, Miroslav, ed. a JANKOVIČ, Milan, ed. *Studie*. Brno: Host, 2007.

²⁰⁴ ŠEVČÍK, M. *Aisthesis: problém estetické události v myšlení E. Levinase, J.-F. Lyotarda a G. Deleuze a F. Guattariho*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, s. 240.

smyslu „představuje realizaci samotného ontologického pohybu“.²⁰⁵ O estetické události jakožto *události* lze hovořit proto, že „představuje dění, přechod nebo stávání se“.²⁰⁶ Událostní charakter je vlastní nejen jednotlivému uměleckému dílu, ale rovněž vývoji umění v celku. Na druhé straně je estetická událost ve vlastním smyslu událostí *estetickou* - smyslovou čili počitkovou – jakožto *aisthesis*. Vlastní specifičnost estetické události vychází právě z jejího smyslového charakteru, který nevýrazněji charakterizuje „nepředmětnost“. Estetická událost jako *aisthesis* vyznačuje oblast bez „vnímatelných a pochopitelných předmětů“.²⁰⁷ „Nepředmětnost“ estetické události „zároveň znamená absenci vnímajícího a chápajícího vědomí v této události, tedy absenci subjektu“.²⁰⁸

V důsledku nepředmětností estetické události je nutné hovořit o potřebě základního rozlišení mezi předmětnou oblastí, kterou fenomenologie ve shodě s žitou zkušeností nazývá světem a oblastí estetickou, která poukazuje vně světa. U všech zmíněných autorů lze sledovat ostrou hranici, která odděluje dvě odlišné oblasti. Levinas v bezprostřední polemice s fenomenologicky založenými estetickými koncepcemi (Husserl, Fink, Sartre) hovoří o *aisthesis* jako samostatné ontologické události. V této souvislosti užívá pojmu obrazu pro zachycení skutečnosti, že existuje cosi, co nejenže není předmětem, ale zároveň nemůže být uchopeno ani jako obraz jakéhokoli předmětu. Lyotardova koncepce je fenomenologickým východiskům vzdálenější, přesto lze v jeho pojetí nalézt distinkci obdobnou. U Lyotarda nacházíme pojem „smyslové materie“, který poukazuje na skutečnost, že zde existuje cosi z hlediska předmětného zaměření nezachytitelného. U Deleuze a Guattariho je hranice mezi světem a jeho vnějškem rozlišena zcela ostře. Francouzští autoři rozlišují dvě roviny (imanence a transcendence), dva typy multiplicit (molární a molekulární) a s nimi i související individuality a způsoby ustavení

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ Tamtéž.

²⁰⁷ Tamtéž.

²⁰⁸ Tamtéž.

těchto individualit. Individualita, která se realizuje v estetické oblasti je individualitou přechodu a nepřetržitého nastávání, individualitou jejíž elementy neopouštějí rovinu vztahu a ve své vzájemné neodlišitelnosti neumožňují zformovat jakoukoli z tohoto vztahu vydělitelnou jednotu.

Je-li estetická událost vyvstáním na podkladě nicoty, zároveň to znamená, že *již* není nicotou či nerozlišeností chaosu a *ještě* není vyvstáním nějakého předmětu, a to ani „čistě“ smyslového předmětu, který by představovala smyslová kvalita. Přesto je estetická událost vyvstáním a děním, avšak vyvstáním a děním anonymním. Estetická událost je děním, ve kterém se nic neděje, proměnou, ve které se nic nemění. V tomto smyslu lze hovořit o estetické události jako „změně v zachování identity, přechodu v identitě“.²⁰⁹ Je-li estetická událost anonymní emergencí a anonymním děním a nelze-li ji vztáhnout k jakékoli předmětnosti, potom rovněž nelze s touto událostí spojovat referenční funkci a její účel hledat v reprezentaci světa a konečně nelze ji vůbec zachytit jako proměnu jakýchkoli formálních vztahů. Nachází-li se estetická oblast vně identifikovatelných předmětů, leží zároveň i vně možností vědomí vnímat a poznávat, jde o oblast „nerozlišenosti či neustálého přechodu“.²¹⁰

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.

Estetická událost znamená vyřazení subjektu jako „korelátu uchopitelných předmětů“. Levinas poukazuje na rytmické uspořádání estetické události, které znamená vyřazení aktivních schopností subjektu. U Lyotarda estetická událost vyvstává pouze v absenci subjektu. Lyotard hovoří o minimální existenci a oživení duše, které znamená suspenzi subjektu. U Deleuze a Guattariho se subjekt nachází na rovině molárního uspořádání mnohosti, zatímco vlastní charakter

²⁰⁹ Tamtéž.

²¹⁰ Tamtéž.

uměleckého díla - molekulární rovina - neumožňuje cokoli „osobního“. Afekty a percepty, které jsou „obsahem“ estetické události jsou podstatně nesubjektivní a „nelidské“ skutečnosti.

Estetická událost jako anonymní vyvstání a anonymní dění situované do oblastí vně identifikovatelných předmětů není oblastí nestrukturovanou. Estetická událost má své organizující principy, které se však zcela liší od principů konstrukce v oblasti identifikovatelných předmětů. Odlišnost zde vyplývá z nepředmětnosti estetické události, ve které dochází ke strukturaci „mnohosti“ tvořené „nevymežitelnými jednotlivinami“.²¹¹ Důsledkem je křehkost konstrukce estetické události pohybující se na hranici rozkladu. Estetická událost je podstatně dvouznačnou. Estetické kvality - například krása – jsou umožněny pouze díky překrytí elementární hrůznosti estetické události jako vyvstávající z nicoty. Obraz jako základní estetickou kategorii u Levinase, smyslovou materii u Lyotarda, afekty a percepty u Deleuze a Guattariho je možné na jedné straně vnímat jako osvobození od nicoty, chaosu a nerozlišenosti, jako okouzlení balancující nad prázdnotou nicoty, na druhé straně jako tíživost hrozby pádu do anonymního bytí ono je, absolutního znehybnění duše nebo neuchopitelné proměnlivosti chaosu.

Poslední důsledkem nepředmětnosti estetické události je nemožnost odstupu od estetické události, která značí „nemožnost teoretického nebo kritického uchopení“.²¹² U Levinase je vztah estetické události a estetické teorie resp. filosofické kritiky veden jako možnost vztahu mezi dvěma rovinami bytí – se sebou identické reality a jejího obrazu. Obraz je bytostnou pasivitou, kterou je nutné do světa integrovat. Smysl filosofické kritiky by poté spočíval v úkolu integrovat do světa nelidskou skutečnost umění. U Deleuze jsou umění a filosofie dvěma způsoby, které směřují k témuž cíli - uspořádat chaos. Filosofie však tohoto cíle dosahuje ustavením roviny imanence, umění kompozicí roviny konzistence. U Lyotarda je estetická událost pojmově neuchopitelná, a to v důsledku přebytku vyvstávajících představ

²¹¹ Tamtéž, s. 242.

²¹² Tamtéž, s. 245.

(krása) nebo naopak z důvodu nemožnosti zahrnout do reality světa cokoli absolutního (vznešeno).

Estetická oblast chápaná jako oblast vně identifikovatelných předmětů přináší problematiku vztahu estetické události k celku skutečnosti, která se artikuluje jako otázka vztahu mezi rovinou světa a rovinou aisthesis, mezi ideologickými, psychologickými a společenskými makrořády a dynamikou kontinuálního přechodu mikrostruktur umění a dále jako problematika vztahu pojmového myšlení a myšlení obrazového. Přes společný předpoklad se způsob artikulace vztahu mezi obrazovým a pojmovým myšlením u každého ze zmiňovaných autorů liší. Zejména u Lévinase se však formuluje *nutnost* odstupu od estetické události a tato nutnost odstupu, vyjadřuje i náš přístup k problematice, jak jej 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.

Mrtvý úkol

Co nám přináší estetická teorie, která je schopna reflektovat Blanchotovo volání po takovém postoji k dílu, které by jej neuchopovalo jako přítomnou realitu? Blanchot se zejména v *Literárním prostoru* (avšak pochopitelně nikoli jen zde) pokoušel o minuciózní analýzu existence uměleckého díla a „subjektů“, které jsou ve vztahu k tomuto dílu. Základní rozlišení zde spočívá mezi dílem a knihou. Spisovatel píše dílo, ale z tohoto díla neuchopí nikdy nic jiného než knihu. Dílo nikdy není přítomnou realitou, je zcela ve snaze o umění. Umění je zjevením bytí, heideggerovským bleskem, který září temnotou. Přístupovat k dílu „bez nebezpečí“, jak to dle Blanchota dělá estetik, který pozvedá kolem díla „pravděpodobné myšlenky“, a tím jej vysvětluje, znamená dílo zrazovat. My jsme však poukázali na možnost estetiky přistoupit k dílu tak, aby dílo nezrazovala, přinejmenším v její vnímavosti pro estetickou událost, a naopak na

nutnost filosofické kritiky jako schopnosti činit z uměleckého díla, které je starostí o původ přítomnou realitu.

Umělec zrazuje sám sebe pro umění a vzdává se naděje na něco lepšího, než je příslušnost k osamělosti díla. Blanchot sám tuto skutečnost vyjadřuje obzvláště výstižně hned na počátku *Literárního prostoru* v souvislosti se zkušeností „nejpodivuhodnější bezdělnosti“. Bezdělnost pro spisovatele znamená nemožnost, aby kdy své dílo sám dokončil. Spisovatel, jak se Blanchot domnívá, „nedokončí své dílo dříve než v okamžiku své smrti“²¹³ Ale v zápětí poukazuje ještě na jiný výklad této osamělosti díla, když pokládá otázku, zda zjištění o vztahu neukončitelnosti díla a okamžiku smrti není třeba obrátit, zda ve skutečnosti není „spisovatel mrtev od chvíle, kdy existuje dílo?“²¹⁴ Obrácení významu zde nemíří na skutečnost, kterou Blanchot vykládá v jiné souvislosti se zkušeností nemožnosti „čist dílo“ a jednoduše s okamžikem, že spisovatel umírá, když se mu podaří „zvláštním a nepochopitelným manévrem“ dílo ukončit, kdy se mu dílo odcizuje prostě proto, že začíná žít vlastním životem. Blanchotovo obrácení původního významu je nutné číst v onom prvním a prostém významu. Spisovatel je mrtev od okamžiku, kdy se jeho jedinou starostí stane starost o dílo, kdy propůjčí svou intimitu úkolu bez konce, kdy uvěří v příslib uskutečnění něčeho, co je vždy již „mrtvým“ úkolem. Úkolem, který jej neuvolňuje k jakékoli „přítomné realitě“, pouze jej neodolatelnou silou stahuje k tomu, co je a vždy bylo mrtvé. A protože fascinace temnotou nemá výstupní dveře.²¹⁵

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. Pro Blanchota neexistuje žádný mezistupeň mezi dílem a knihou. Dílo,

²¹³ M. Blanchot: *Literární prostor*, Herrmann & synové, Praha, 1999, str. 14.

²¹⁴ Tamtéž.

²¹⁵ Srv. de MAN, Paul. Ne-osobní rysy kritického díla Maurice Blanchota, *Česká literatura* 1/2003, str. 26-43.

keré se stává přítomnou realitou, je zároveň zcizením starosti o umění, která se v díle odvíjí bez konce. A kniha není než „hromada sterilních slov“. Avšak nezczizuje se vlastně celá Blanchotova starost o umění v okamžiku, kdy zde není možné pojmout dílo jako přítomnou realitu? Není právě tato možnost, aby dílo bylo přítomnou realitou vysvobozením z osamělosti díla, osvobozením se od pasivní - smyslové - existence v závislosti na díle. Neznamená tato realita díla, možnost odstupu, který toto dílo ukončuje a přesto nezrazuje? Právě to bychom mohli nazvat možností integrace nelidské skutečnosti díla do světa, kterou přináší to, co E. Levinas nazývá „kritikou“. Kritika umožňuje vyvázat se z anonymního – smyslového – bytí díla. Vytvořit odstup, která skutečně znamená svobodu počátku a nikoli se pouze opětovně vydávat fascinovaného a bezmocného znovuzačínání psaní a čtení.

ZÁVĚR

Na cestě k subjektu

Úvahy o samotě a osamělosti u Hannah Arendtové nás přivedli k nutnosti přeformulovat východisko. Arendtové rozlišení nás odvedlo od původního záměru vyprostit osamělost z danosti, učinit z ní ohnisko možnosti tázání se po bytí člověka a otevřít tak i možnost jejího přesažení. Tento problém jsme rozvíjeli na jedné straně mezi osamělostí jako existenciální izolací a na straně druhé osamělostí jako „žárem“, ale i nepřekonatelně „osamělým rozpoložením doby“. Osamělost zde byla důsledkem takového pojetí bytí, ve kterém se jako to poslední ukazuje vztah ke svému bytí. A v tomto ohledu se i kladla otázka po možnosti přesažení osamělosti, ve které být individuem zároveň neznamena být osamělý a být s druhým zároveň neznamena nemoci být sám sebou. Z tohoto důvodu jsme původně do zkoumání uvedli i perspektivu E. Levinase, který pojímá osamělost jako samotu bytí, která problematiku osamělosti umožňuje tematizovat tak, že se na jedné straně nepopírá osamělost, která pramení z nutnosti být sebou a zároveň ani nepopírá možnost přesažení osamělosti ve směru vztahu k druhému. Levinasova ontologická pozice do problematiky osamělosti vnesla nutnost uvažovat o samotě bytí jako o celistvosti existujícího a jeho díla existování. Existující je sám již proto, že existuje, samota je primární ontologická charakteristika, která předchází jakoukoli osamělost. Přesto se samota může ukázat jako osamělost a jako izolace, a to v okamžiku zapomenutí na transcendenci druhého. Možnost zapomenout na jinakost druhého však má u Levinase podobu „vyhoštění pohostinnosti z vlastního domu“ a není faktickým dokladem existenciální osamělosti ve smyslu danosti, pouze potvrzuje, že člověk je bytostí radikálně oddělenou, a že jedna z možností, která z této oddělenosti vyplývá, je možnost „uzavření se ve svém egoismu“.²¹⁶ Jde o proces dovršení izolace, která je určitým aktem

²¹⁶ Srv. LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 152.

existujícího a nikoli daností existence. Levinasova pozice do zkoumání vnesla ještě druhou stránku problematiky samoty bytí, která již nemá nic společného se vztahem k druhému ani s jakýmkoli jiným vztahem, ve smyslu dvou oddělených svobod. Privátní vztah k existenci je momentem vyvstání existujícího v existenci, jeho opanováním této existence, která od okamžiku, kdy existující existuje, je jeho existencí, a kterou bere na sebe. Okamžik emergence existujícího je okamžikem, vzniku odstupu od této existence, vznikem intervalu, který charakterizuje, že nyní je zde „Já“, které je ve vztahu k sobě. Existence je bytostně duální. Dualita existence však sebou přináší i nesamozřejmost této existence v jiném smyslu, než jsme mohli shledat u Yaloma a Bubera. Dualita je podmínkou existence, jde o původně nezcizitelný vztah, který plyne již z té skutečnosti, že existence je to, co nemohu s nikým sdílet, je to bytí, ke kterému jsem v jiném vztahu, než ve vztahu vlastnění. Nemohu se s druhým o existenci dělit a právě v tomto smyslu vždy umírám sám. Avšak je-li existence dualitou a nemohu ji sdílet, jsem i já sám ke svému bytí v takovém vztahu, že mi tato existence nepatří. V tomto privátním vztahu, jehož jsem pánem, se mi také existence přece jen může odcizit. Jednota mezi existujícím a jeho dílem existování není jednotou, která by znemožňovala zcizení tohoto nejprivátnějšího svazku. To, že vždy umírám sám, neznamená, že bytí mi náleží nezcizitelným způsobem, který vlastním dokud mi jej smrt nevyrve. Ostatně této možnosti si nejlépe byl vědom Heidegger, který ve své filosofii po všech stránkách usiloval o to, být právě autenticky svého vztahu bytí. Levinasovo pojetí vztahu mezi existujícím a jeho dílem existování nás však staví do radikálnější situace, než Heideggerova ontologická diference. Pro Levinase je tato existence čímsi od existujícího zcela odděleným, takže ji lze myslet zcela bez ohledu na existujícího. Zcizení existence může být naprosté, existence, na které tento existující participuje, má nyní podobu bezejmenného bytí, které vylučuje jakoukoli privátnost. Existující existuje v závislosti na bytí, které nemůže opanovat, které není jeho bytím, nýbrž bytím vůbec. Participace na tomto anonymním bytí vnáší nový aspekt osamělosti. Nyní již neběží o osamělost bytosti uzavřené

ve své celistvosti, ale osamělost bytosti, která ztratila vůbec možnost vztahu k sobě. V této participaci na anonymním bytí nedošlo ke ztrátě sebe sama z důvodu zapomenutí na sebe nebo z důvodu anonymity neosobního existování ve světě, ale protože se existence vůbec ukázala být něčím, na čem mohu pouze pasivně participovat. Odstup od existence, který byl podmínkou suverenity jako svobody počátku, možnost zpoždění za bytím, které vytvářelo interval „mohu“ ztuhlo do tupé participace na anonymním smyslu, který nikomu nepatří, a který nic nezpřítomňuje. Hovořili jsme o osamělosti, přestože šlo o paradoxní osamělost existující ještě po vyloučení egoizmu „Já“. Tato osamělost, přestože se děje „na vnitřní straně“ existujícího, není osamělostí intrapersonální, jak o ní hovořil Yalom. Nejde o vytěsněné či izolované části psychiky jedince. Než jsme přešli Blanchotovi, který ve své „esenciální samotě“ zachycuje právě zmíněný rozměr osamělosti, zavedli jsme perspektivu H. Arendtové. Arendtová umožnila přeformulovat problematiku osamělosti tak, aby odrážela nová zjištění, ke kterým v této problematice vedly ontologické analýzy E. Levinase. Arendtové rozlišení samoty a osamělosti totiž umožnilo nově nahlédnout problematiku osamělosti, kterou jsme sledovali u M. Bubera. Z perspektivy H. Arendtové se osamělost neukazuje jako problematika izolované bytosti vztahující se k pouze k sobě, ale jako problematika osamělosti na „vnitřní“ straně bytí. Existence „živé mrtvoly“ poukazuje na možnost ztráty vztahu k sobě, protože je ztracen jakýkoli vztah k sobě, zvláštní osamělost za vyloučení egoizmu „Já“. V této situaci problematika osamělosti stává otázkou po možném vztahu k sobě ve smyslu samoty. A problematika osamělosti je nyní nově problematikou možnosti obnovení samoty. V tomto novém náhledu již není nesamozřejmostí osamělost izolované bytosti, ale samota ve smyslu celistvosti existence a jeho díla existování. Arendtová podobně jako Buber vztahuje tuto problematiku do doby relativně nedávné, teprve v 19. století se ukazuje radikální nesamozřejmost samoty, jako podmínky existence subjektu, který může být sám sebou. Samota je v moderní době (přinejmenším od 19. století) nesamozřejmou, nikoli v Buberově smyslu, z důvodu řady

nešťastných redukcí bytí (sociologické u Hegela a poté antropologické u Feuerbacha a Nietzscheho). Rozdíl mezi obdobím moderním a předmoderním spočívá v tom, že v moderním období se osamělost stává problémem toho, kdo pro svůj život potřebuje „být sám“. Podmínkou samoty je být sám, ale být sám neznámá osamělost. Být sám o samotě nikdy nepředstavovalo pád do anonymního bytí, nikdy dříve, tak jako nyní, se neodhalovalo tak výrazně jako osamělost. Osamělost, která však není chyběním druhých, ale chybění „sebe“, ve smyslu základní možnosti vycházet ze sebe a vztahovat se k sobě jako k partnerovi. Osamělost je zde pádem do anonymity bytí a ztrátou svobody počátku, který znamená možnost, že existuje někdo, kdo již opanoval bytí, kdo se stal jménem v bezejmenném bytí, komu přirozeně přísluší samota bytí. Otázka přesažení osamělosti se v tomto ohledu ukazuje být otázkou znovunabývání samoty a právě v tomto smyslu je i nutné chápat zásadní událost, kterou, jak líčí Arendtová, bylo pro Nietzscheho prolomení této prokleté osamělosti. Nietzsche nachází průvodce a partnera v Zarathustrovi. Paradoxně se nyní problematika osamělosti neukazuje jako nutnost přesažení osamělosti směrem k druhým, překonání izolace celistvé a do sebe uzavřené existence, ale uhájení primárnosti egoismu, nutnost obnovení suverenity jako počátku. Z rozpravy usilující o překonání osamělosti se stává rozprava usilující obhájit samotou. Je nutné nalézt možnost toho, co je pro Yaloma, Bubera, Fromma a další, bylo tou nejpřirozenější skutečností, že je tu „Já“.

U Blanchota narážíme na aspekt osamělosti, ke kterému lze přistoupit teprve až na základě Levinasových analýz samoty bytí a na základě vyjasnění vztahu mezi osamělostí a samotou, které podává Arendtová. Blanchot totiž tematizuje právě onen aspekt problematiky osamělosti, který umožňuje hovořit o osamělosti, přestože byl vyloučen egoismus „Já“. Blanchotovy úvahy o esenciální samotě a povaze uměleckého díla tematizují „existenci“ spisovatele a čtenáře jako bytostí, které žijí v závislosti na díle. Existence těchto bytostí se děje takříkajíc navzdory jejich existenci. Psaní, jak je ve svém díle ukazuje Blanchot, můžeme poté chápat jako pokračování Nietzscheho zkušenosti. Spisovatel je

tím, kdo nachází samotu pouze psaním díla, umlčováním toho, co se píše – neukončitelného „mumlání“ bytí. Avšak je Blanchotovo pojetí psaní skutečnou odpovědí na otázku, jak nalézt samotu? Domníváme se, že existují i jiné způsoby. Nejprve bychom se rádi naposledy vrátili k důvodům Blanchotova selhání.

Samota psaní

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, protože psaním díla Euridika opět ožívá. Naděje se však vždy záhy stává zoufalstvím, které přináší Orfeův pohled. Spisovatel nemá dle Blanchota jinou možnost, než znovu a znovu sestupovat k mrtvé Eurydice, spisovatel je tím, kdo není schopen odolat nekonečnému příslibu původu, který mu propůjčuje absolutní moc umění. Umění jako absolutní moc je schopnost sestoupit k mrtvým, pobývat tam, kde existují pouze stíny, avšak stále jednat jakoby ještě zde bylo možné přerušovat toto nekonečno a „jednat“ slovy jako za bílého dne, tedy využívat všech výhod existence na světě. Orfeův pohled je pádem i prozřením. Z nejmocnějšího činí nejbezvýznamnějšího, a jak sám nyní na vlastní kůži zakouší, od počátku usiloval o nemožné. Spisovatel píše pouze tímto sestupem, který končí Orfeovým pohledem. Jde o opakovanou zkušenost, která má povahu nutkavé potřeby uchopit pero a psát. Ruka, která podléhá nutkavé potřebě psát, však dle Blanchota není rukou, která píše. Spisovatel píše díky druhé ruce, která přerušuje potřebu psát. Toto přerušování však není tím, co bychom nazvali skutečnou mocí, a která by znamenala možnost pero skutečně pustit.²¹⁷ Přerušovat tuto nekonečnou potřebu být ve spojení s Eurydikou, přerušování psaní, které přináší druhá ruka, není odoláváním psaní vůbec, je to ještě způsob, jak psát. Z hlediska

²¹⁷ „Nepředstavitelnost“ úspěšně vykonat tento akt upuštění od psaní, Blanchot popisuje v souvislosti s Rimbaudovým „odchodem z literatury“. Srv. BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové, 1999. s. 18.

Banchotova pojetí psaní, se jediným možným způsobem, jak přestat psát, stává absolutní nezdár, onen okamžik, kdy Orfeus ze svého setkání s mizející Euridikou vychází jako zlomený a ztrácí schopnost umění. Ztrácí umění jako moc, která mu otevírala podsvětí. Právě umění otevíralo Orfeovi cestu do podzemí, nikoli touha - umění jako zpěv, kterým okouzluje i starého Cháróna střežícího cestu do podsvětí. A zlomený Orfeus, který ztratil moc umění je nakonec roztrhán šílicími Bakchantkami.

Důvodem, proč skutečně nelze přerušit to, co se píše, proč nelze odolat nutkavosti uchopení, spočívá v samotném příslibu, který z tohoto spojení vyplývá. Spisovatel žije v závislosti na díle, přestože tuší, že dílo nikdy nedopíše, přestože je odsouzen opakovat tytéž nezdary, a přestože si ani není dostatečně vědom, že díla, která vnímá jako nezdár, jsou nezdarem pouze pro něj, zatímco pro druhé znamenají možnost začátku. Spisovatel je odkázán k věčnému znovuzačínání bez konce.

V neukončitelnosti psaní však existuje jedna výsadní situace, která dle Blanchota tvoří centrum psaní díla a celé dílo k ní směřuje, protože je příslibem přerušení 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.²¹⁸ 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“²¹⁹. Orfeus se v „okamžiku nejzazší svobody“ sjednocuje s počátkem a obětuje dílo. Tento okamžik je „okamžikem touhy, bezstarostnosti a autority“.²²⁰

²¹⁸ Tamtéž, s. 236.

²¹⁹ Srv. tamtéž, str. 237-238.

²²⁰ K rozvinutí momentu „oběti“ ve smyslu osvobození posvátna skrytého v díle, které umělec v tomto vrcholném okamžiku „daruje“ jako svrchovanost sám sobě, viz také BATAILLE, Georges: *Svrchovanost*, Herrmann & synové, 2000, s. 80-84 a 273-291. A dále k Blanchotově reflexi zkušenosti-hranice u Bataille viz BLANCHOT, Maurice.

Avšak oběť je zde stále ještě tímž pohybem, který směřuje k tomu, aby existovalo dílo. Orfeus je dosažením okamžiku nejzazší svobody ztracen. Touha a svoboda se ukazují pouze jako to, co osvobozuje od nekonečného úkolu psaní, proto, aby zde bylo dílo, které je uzavřené, které je zároveň i knihou, kterou mohou druzí brát do rukou a číst. Orfeovi se za oběť nedostává budoucnosti, která by tu mohla být pro něj, Orfeus nenachází svobodu pro vlastní existenci, která se otevírá životu ve světě s druhými. Orfeovi se dostává slávy, která je vším i ničím, která postrádá skutečnosti, a která je prázdným obrazem zrazujícím to, co by mohlo být. Avšak skutečně z této situace nevede žádná cesta a spisovatel je odsouzen již samotnou skutečností, že přináleží k osamělosti díla? Už jen proto, že mu jde o umění?

Domníváme se, že zde existuje cesta, která uvolňuje sevření ruky, která nutká neviditelným směřuje 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“, která jej strhává k nemožnému úkolu. Upustit od tohoto příslibu nikoli proto, že je neskutečný a neuskutečnitelný, nebo že je vně pravdy a úsilí dne, 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, 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.

Sdílení samoty

L'entretien infini, Gallimard, 1969, s. 300-343.

Esenciální samota neumožňuje obnovit samotou ve smyslu suverenity subjektu vycházejícího ze sebe, subjektu, který je svobodou počátku. 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 zrozením osoby, která se může opírat o své hranice a není bezprostředně ohrožována anonymitou bytí. 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. Domníváme se, že právě sdílení samoty může být skutečnou odpovědí na problém, který klade existence, a nikoli láska, která není odpovědí na žádný problém, protože láska je „mimo“ bytí. Láska je na straně etiky a v tomto ohledu, přesahuje problematiku osamělosti na ontologické rovině. Nejde o to stavět proti ontologii etiku. Sdílení samoty v tomto smyslu není ani vztahem Já-Ty v Buberově smyslu ani příslušností k absolutně Jinému ve smyslu Levinasově. Vztah k absolutně Jinému vnáší radikalitu Jiného, po kterém bezvýhradně toužím, ve vztahu tváří v tvář se stávám subjektem před tváří Jiného a tomuto Jinému jsem bezvýhradně povinován. Heideggerovo „byť pro bytí“ nahrazuje Levinasovo „být pro druhého“. Sdílení samoty naproti tomu počítá s přítomností druhého ve smyslu schopností být tu a odpovídat. Ve vztahu, který je sdílením samoty, nejsem druhému podřízen, druhý vnáší jinakost, která nevylučuje reciprocitu, a proto se s přítomným druhým mohu konfrontovat. Tato konfrontace mne vrací k sobě a v tomto smyslu nevychází z etického apelu, že náležet k druhému je lepší než náležet k sobě.

Sdílení samoty však nelze dosáhnout na rovině esenciální samoty, přestože osamělost díla neznamena, že by bylo nesdílitelné. Dílo není osamělé proto, že by nemělo čtenáře, ale protože kdokoli žije v závislosti na díle se vystavuje se této osamělosti. Vztah k dílu je téhož řádu jako vztah k existenci. Vztah k existenci a vztah k dílu není

žádným vztahem. Osamělost zde neploď izolaci a nesdělitelnost, ale participaci na bytí. Umění je v tomto výměru participací na bytí, ve stejném smyslu, ve kterém každý existující participuje na svém bytí, jsem, tedy účastním se na bytí.

Sdílení samoty je však přerušením participace na bytí. A právě z tohoto důvodu není vztah k dílu, jak se realizuje v umění skutečným vyvázáním se z bytí k sobě. Proto sdělitelnost uměleckého díla neznačí překonání osamělosti. Zkušenost umění je vztahem k bytí, který se odvíjí nekonečnými cestami a tomuto odvíjení se nikdy neklade skutečná překážka. Proto je z hlediska každodenní zkušenosti umělec paradoxní osobou, neobyčejné pochopení pro záležitosti existence, bytí ve světě i druhé zde může jít ruku v ruce s nekonečným egoismem. Paradox mizí, uvědomíme-li si, že onen egoismus není egoismem jednající bytosti, která má skutečnou moc, ale egoismem prázdným, který vyjadřuje pouze sláva jako anonymní vláda, jejíž moc má pouze imaginární základy. V umění se nebuduje skutečný odstup, který by spisovateli dával možnost vystoupit ze svého vztahu k bytí.

Sdílení samoty však rovněž neznamená uvědomění si své osamělé situace v bytí, nespočívá v náhledu, že jsem izolovanou bytostí, náhledu, ze kterého se jen silou tohoto náhledu samotného vynoří možnost nezištné lásky. Sdílení samoty není ojedinělým momentem uvědomění, avšak ani sérií momentů uvědomění. Sdílení samoty vytváří cosi trvalého, takže právě lze hovořit sdílení. Jednotlivý okamžik uvědomění si svých mezí má spíše podobu hrůzného setkání s "nic". Pakliže bylo psaní formou „práce“ ještě v temnotě, a o Kafkovi se Blanchot na řadě míst vyjadřoval jako o tom, kdo hloubí dílo ještě vně pravdy bytí, potom sdílení samoty je rovněž prací, avšak prací, ve které se nezcižují její dílo. Sdílení samoty umožňuje nejen sestupovat do hlubin existence, ale rovněž se vynořovat a nacházet, a to pouze díky opakované konfrontaci s přítomností druhého. Tato přítomnost umožňuje vytvářet odstup ke svému bytí, a zároveň budovat k tomuto bytí nový vztah, v jehož centru uvolňuje nikoli „posvátno“, aby založilo nový počátek zapsaný v díle nebo vyjádřený slávou umělce, ale prostá možnost být ze sebe. Sdílení samoty dříve než se stane předpokladem

nezištné lásky je možností vycházet ze sebe, která zakládá svobodu počátku. Pozitivní svoboda, o které hovořil Fromm, se nemusí realizovat pouze ve vztahu k druhým, a ke světu ve smyslu překlenování původní osamělosti a zabydlování ve světě. Svoboda je původně svobodou vůči svému bytí, možností být skrze sebe, suverénního bytí. Jde o možnost svobody počátku, kdy jsem vyvázán nikoli z přírody k vlastní individualitě, ale jsem vyvázán i vůči sobě. Vrátime-li se ještě naposledy k Yalomově polemice s Buberem, můžeme nyní tvrdit, že subjekt začíná sám, ale jistotu mu dodává pouze přítomnost druhého. Protože budování odstupů a vlastních mezí subjektu jako osobnosti umožňuje pouze přítomnost druhého.

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 Sisypovi*. 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 contemporary*. 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.