

Úvody do filosofie existence v kontextu se spirituální teologií (1)

Michal Altrichter SJ

ALTRICHTER, M.: Introduction to the philosophy of existence in the context of spiritual theology (1). *Studia Aloisiana* 2, 2021.

The analysis *Introduction to the philosophy of existence in the context of spiritual theology (1)* is divided into two parts due to the length of this contribution. Each of them has its own list of literature. The text handles the methodology of spiritual theology as a priority. It is the analysis of thirty publications, mainly of the world provenance, dealing with the topic of „existential philosophy“, „what existential philosophy is“, „reading in the texts of existential philosophy“, „philosophy from Kierkegaard to Sartre“, etc., i. e. these are so called „first inputs“. The aim of author is not to present everything what can be said about such extensive theme, but he emphasizes relevant points according to the paradigms of spiritual theology. There is an interconnection of our and Divine life in philosophy as well: otherwise it would not be possible to ask for entirety. A distinctive person brings a conflict between designation and a person: however, is it possible to interpret it in the spirit of the encyclic *Mystici corporis*? An existentialist does not approve a ready definition without inwardly personal participation. Existential matter does not suffice for the genesis of systematic existentialism. Existentialism presupposes more difficult concept of metaphysics. Existentialist topic can even move us towards the mystique of simplicity and immediacy. Supportive questions: why did many phenomenologists refuse to accept existentialist thesis, why did Thomists generally perceive existentialism as philozofizing of „softer calibre“, why is existentialism directed against positivism? Existentialism played marvelous role in bridging „life philosophy“ and „personalism“.

Key words: existentialism, essence and existence, *Mystici corporis*, *Lebensphilosophie*, personalism.

Metodologické upřesnění

„Úvody“ se rozumí publikace s obecným označením „Existenciální filosofie“, „Co to je existenciální filosofie“, „Čítanka z děl existenciální filosofie“, „Filosofie od Kierkegaarda po Sartra“ atd., tedy takzvané „první vstupy“, leckdy i nepřilíhající rozsáhlé texty.

Příspěvek je psán z hlediska spirituální teologie, jež smí rovněž pracovat s nemalým dědictvím takzvaného existencialismu. Text si nevšímá geneze pojmu či mnohem pozdějšího ideového směru.¹ Nekomparuje ani rozdíly mezi německým a francouzským hnutím (možná více přitakává stanovisku, že se mezi sebou odlišují jednotliví reprezentanti než země); nehodnotí, co „existenciálního“ je u Tomáše Akvinského;² je spíše zdrženlivější na dělení mezi takzvaným ateizujícím a křesťanským existencialismem. A ještě uvedu jednu osobní vzpomínku. Někdy po revoluci mne Karel Floss pozval do přijímací komise olomoucké filosofické fakulty, kde se představovali jednotliví uchazeči o (tehdy ještě jednooborové) studium filosofie. Obrazně řečeno: z patnácti kandidátů jeden po druhém na otázku, na jaký filosofický trend nejvíce slyší, uváděl: existencialismus. Ten měl dlouhé vlasy, onen nestandardní tetování apod. Mezi kandidáty však kdosi řekl: Tomáš Akvinský. I ten, kdo v komisi příliš nehověl takzvanému křesťanskému filosofování, doslova vykřikl: Bereme! Jakou má tedy existencialismus (anebo jak někteří dokonce píší: existencialismus) relevanci? Rozumí se jím pouhý životní pocit, protestní grimasa, spousta onoho mezního „láskování“?³

Systematizace textu (jde o třicet knižních titulů) má tři možnosti. Nejdříve se zmiňme o dvou: sledovat abecední pořádek autorů; zachovat chronologii děl. Pro první přístup příznivě hovoří, že autoři jsou snadno vyhledatelní, zatímco (druhý případ) i dobře vyspecifikovaná vydání knižních publikací k tomuto tématu (třeba odlišení prvního od následných) nedá takový přehled jako pohled na osobu autora. Volím nakonec třetí možnost: po vnitřním rozlišení a souvislejším vyhodnocení seřazují publikaci podle „logiky“ pedagogického rozprostírání témat, takže vytvářejí jakousi sebe odhalující gradaci (riziko, že přehled bude nesoustavný, snad předejde dostatečné označení publikace díky explicitnímu číslování).

1 V popředí jsou souvislosti: pocit „Němce“ po první světové válce (Rickert); přemostění mezi takzvanou filosofií života a personalismem (Berďajev); Marcelovo objasnění ve stati Existence a objektivita (1916); Jaspersův program v knize Psychologie světových názorů (1919) aj. Spirituální teologie si přeje spatřovat v postoji filosofa souvislejší dimenze, nežli nabízejí sociologické a psychologické vlivy.

2 Můžeme zmínit třeba výtky Coplestona vůči Gilsonovi, jenž se snaží v Tomášovi objevovat existenciální jádro, srv. COPLESTON, F.: *Dějiny filosofie: Od Augustina ke Scotovi*, II, Olomouc : Refugium, 2016, s. 426.

3 Srv. NÉDONCELLE, M.: *Intersubjectivité et ontologie: le défi personnaliste*, Louvain – Paris : Nauwelaerts, 1974, s. 64n.

Metodikou spirituální teologie zůstávají tři axiomy: (a) sestupujeme od Boha k člověku (ex parte Dei), (b) jak v dotyčném autoru Bůh působí a (c) co dotyčný autor pro Boha (což nevyklučuje pro člověka, pro sebe) vykonal. Toto trojí rozlišení nemá nic společného s apologetikou, ani s moralizováním v lidovém smyslu. Předpokladem je spojení mezi tím, čemu se věnuje filosofie a teologie, a skutečnost, že lze v teologii nahlížet filosofii (i recipročně). Tato obecná východiska jsou ve spirituální teologii dostatečně zdůvodněná;⁴ nejsou tudíž vlastním předmětem následného textu. Z opačného úhlu: to neznamená, že spirituální teologie je a priori arbitrem, že je kompetentní posoudit, co zahrnuje „hnutí existence“ celkově („vůbec“).⁵

A ještě tři důležité technické: (a) takto podaný přehled „úvodů“ není samozřejmě úplný (a ty, které uvádím, jsou toliko „hapticky“ používané; přesto nejsou uvedeny jen proto, že je lze najít v naší knihovně olomouckého Centra Aletti, a že byly dosti namáhavě a po delší čas získávány); (b) třebaže jsou četné vynikající analýzy (interpretace apod.) existencialismu zahrnuté v celkových dějinách filosofie či odborných textech s jiným označením, text se opírá pouze o tyto „úvody“; (c) je přirozené, že nejlepší pohled na jakékoli hnutí dává na prvním místě její reprezentant sám (proto hovořit o existencialismu bez analýzy Kierkegaarda, Jasperse či Marcela není úplně; a je užitečné také porovnání redakčních prací při překladech klasiků v daném jazyce); touto cestou se však text nevydává (bylo by na místě znalost těchto klasiků předpokládat).

Rozprostření témat

(1) Podnětné pojednání má Benoit Pruche *Existentialisme et acte d'être*, Arthaud, Paris-Grenoble 1947, 119 stran. Přehled jednotlivých „úvodů“ začínám tímto textem záměrně (jeden z důvodů odpovídá souvislostem s vlastními tématy spirituální teologie). Nevelká knížka má své přednosti. Tento titul srozumitelně a explicitně představuje v syntézové podobě teze existencialismu (shrnutí se nachází na bocích jednotlivých stránek); poslouží tudíž jako „úvod do problematiky primátu existence“. Publikace by stála za překlad do češtiny.

- To, co je krizí dnes, včetně církve, není ničím jiným, než bylo dříve, pouze bytí dostává explicitnější ráz: protože bytí je zdůvodnitelné Osobou-Duchem, který darovanou existencí prochází.
- Zkoumá se primárně struktura nikoli věcí, ale osoby.
- Problém svobody je problémem objevení duchovního poslání.
- Angažovat se máme vnitřněji, ne „zviditelňováním“ naší ublíženosti.

4 Srv. LORIZIO, G. – GALANTINO, N. (edd.): *Metodologia teologica: avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Torino : San Paolo, 1994, s. 541n. Srv. také GILSON, É.: *Le philosophie et la théologie*, Paris : Fayard, 1960, s. 140n.

5 Srv. COLLE, G.: *De la communion des saints*, I, Turnhout – Paris : Brepols, 1948, s. 98n.

- Být sám sebou znamená stát (postupně) před přítomným Bohem.⁶
- Absurdita se váže k vyhledávání sebeospravedlnění, smysl života k jistotě, pakliže máme u Boha zastání v každém detailu našeho života.
- Bez Boha nás opanuje nicota, s Bohem nahlížíme celek, plnost, tedy nekončící život.
- Urgence autenticity je vázána na bezprostřední rozmluvu s Bohem.
- Teologizovat – žijeme-li duchovní mystikou – odpovídá dobrému filosofování.
- Existovat znamená převzít odpovědnost za dílo spásy (dovršené bytí).
- Primát existence před esencí objasňuje, že jsme rozlišili, kterou cestou k esenci putujeme a jak se ona v nás paralelně (totiž v zájmu pro existenci) odhaluje.⁷
- Radikální existence znamená, že nastala hodina rozlišení; takto prapor vlaje před očima lidí. To už věděli ti, kteří promýšleli nadčasové souvislosti univerzálií.⁸
- „Zarovnávací klid“ psychologie tvůrčí teologii oklešťuje. Rysy skutečnosti nejsou lineárně seřaditelné. Slovní důkazy ještě nic nedokazují.
- *Vyhraněná osoba přináší konflikt coby usvědčení podprostřednosti* (ledabylosti) *druhých*, ale buď jde o spočinutí v Osobě-Duchu, jenž nás ochrání, nebo protestní vzplanutí a posléze zatrpkllost redukovaného „já“ v našem duchu.
- Naše jednání doslova manifestuje Boží prozřetelnost.
- Invaze duševní pýchy vždy strhává hru na (toliko) smyslovou harmonii.
- Bez druhého jsme vyloženě ne-identita.
- Eminentní konkrétno není zúžený prakticismus, ale duchovní podstata: jsme otevření k vidění jednání Boha uvnitř věcí.
- Kontradikce života nejsou jenom poznatelné, ale rovněž vyhodnotitelné.

(2) Je Kierkegaard skutečně schopen věrně nosit v srdci ženu? Nebo má obtisknutou pouhou její ideu? Není příliš otrokem dialektiky *nového* strukturalismu (byť celé jeho filosofování směřovalo k relativizaci struktur a systémů) ve smyslu: „žena na počátku svádí, na konci koná pokání“ (a muže nechává být)? A nepřeje si mít ženu jako hračku, která má být povolná jeho protikladným touhám? Není jednoduše jeho subjektivismus opět nově vytvořeným systémem?

V každém případě existencialismus má zásadně „v popisu práce“ zvýrazněné zohlednění „života“ (ne ve smyslu „zajímavých dat“, ale podle ontologie *agere sequitur esse*: čím žijeme, odpovídá našemu bytí; *filosofie bez biografie jejích osobností popírá sebe*). Že existencialismus je příspěvkem k ontologii,

6 V dílech klasiků existencialismu se málokdy objevuje metodická noticka o tom, zda je legitimní, aby filosof hovořil o Bohu. Srv. GABEL, M.: *Intentionalität Des Geistes: Der Phänomenologische Denkanatz Bei Max Scheler*, Leipzig : Benno Verlag, 1991, s. 109.

7 Autor analyzuje Aristotelovu větu z *Druhých analytik* (II,7): Existence není podstatou ničeho, a to ve smyslu, že putující existování osoby žádá zakotvení v absolutním Bytí, nikoli sebepopření (srv. ARISTOTELÉS: *Analytica Posteriora*, Oxford : Clarendon Press, 1962).

8 Napříč textem se vine opakující se autorova otázka: Jsou obecné pojmy pouhá jména k označení vlastností v různých věcech, nebo tyto obecné pojmy samy prostupují skutečnost; je jednotlivá bytost analogizovatelná s obecnými zákonitostmi; postulujeme-li obecné, nevypadne z toho specifické? Hovořit pravdivě ještě neznamená být pravdivým.

je centrální tezí berlínského profesora Marcela Redinga *Die Existenzphilosophie: Heidegger, Sartre, Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht*, Shwamm Düsseldorf 1949, 236 stran („poválečná typografie“, jednodušší papír aj.). Ač se v podtitulu Kierkegaardovo jméno neobjevuje, je o něm dosti v textu řečeno. A přiznává se, že jde o jednoho z posledních velkých věřících filosofů. Kniha má církevní schválení düsseldorfského pomocného biskupa Josefa.

Spontánnost vylučující hru, sebereflexe nezdolaná naivně sociologickými determinanty a osobní zakoušení jako spříznění s těmi, kdo hledají autenticitu, jsou tři pilíře, na nichž autor staví své výpovědi. Více než situace v místech (jež leckdy nemálo odpovídají pošramoceným duším) je potřebné vnímat „povahu času“ – protože takto Rozdávatel hodnot (a tím i času) člověka navštěvuje.

Samotná zkušenost s dějinami, říká se dále v úvodu, člověka nemůže nechat míjet, jak se povaha filosofie mění. Hledáme realismus, neboť máme k němu příklon (teze také Diltheye). Žádáme metafyziku hlubší a vitálnější. V „subjektivitě“ se člověk neztrácí, nýbrž objevuje vnitřnější zákonitosti, které doposud opomíjel. Cesta k nihilismu je buď zaměřením se pro větší věci, kvůli kterým ty nižší odkládáme, nebo spěje k naprostému popření sebe, a tím i Boha. I sebepoctivější „Tiefenpsychologie“ zůstává neúčinná, je-li vědomí nešťastné. Když Kierkegaard zemřel mimo (evangelickou) církev, stačí nám pro vyhodnocení tohoto jevu kategorie běžného filosofování?

Úzkost může být zaviněna i nedostatkem askeze; v čase rostoucích „nových změn“ může být následkem doposud nezmapované genetiky; může jít o vypěstovaný narcismus z příliš individualistky prožívaných hodnot (atd.) – ale jaké má filosofie nakonec poslání? Nechat „subjekt“ být v jeho nemoci, nebo nabídnout něco z předchozí tradice, pokud je filosofování ontologicky kontinuální, byť s projevy přerušování? Poslal Reginu Olsenovou do Kierkegaardovy filosofie Hospodin, nebo jde o příliš přetíženou momentku, již filosof sám a pozdější dějiny myšlení spíše uměle udržují při životě?

Existencialista by si podle autora měl toto dilema Kierkegaardovo postupně zodpovědět sám: aby poznal, v čem je jeho vlastní východisko, koho mu Pán do života poslal, aby ho k sobě (k němu, k Bohu) přivedl; kam dar filosofování vlastně směřuje – ke zviditelnění, nebo k posvěcení; je filosofická mise pouhým vyrovnáváním se s někým, kdo smýšlí odlišně, nebo lze nabídnout „k povzbuzení druhých“ něco nadčasového? Pro Kierkegarda je filosofie bez úvah o Bohu nesmyslná.⁹

Gabriela Marcela trápilo, jak se jeho otec, ač katolík, „žhoucí“ zastánce zplošťujícího agnosticizmu („inženýrismu“) ve smyslu Taina, Spencera či Renana, vyslovoval k tajemstvím života redukovat. Jeho matka, žena židovských zvyklostí a ustálených mravů, měla sice „pravdu“, ale strukturálně pojatou. Později konvertovala k protestantismu, a to liberálního rázu. Její předčasná smrt Gabriela, jediné dítě, poznamenala. Na jedné straně hledání povahy rodiny, na straně druhé ostřejší výpady proti oklešťujícímu školskému systé-

9 Srv. NÉDONCELLE, M.: *Existet-il une philosophie chrétienne?*, Paris : Fayard, 1956, s. 94.

mu.¹⁰ Tyto výhrady pak nazve protestem vůči abstraktnímu školství. Katolictví nebo náboženským otázkám nebyl zpočátku zdaleka nakloněn. Jako v životě mnohých jeho současníků ho změnila první světová válka: byl činný v Červeném kříži, kde se „pracovalo“ s konkrétním životem.¹¹ V roce 1929 si mohl do svého deníku poznamenat, že vše je milost. A že to není výsledek dovednosti filosofovat, pokud si ho vede sám Pán. Proč se Pán rozhodl povolat k plnějšímu životu právě jeho, zůstává tajemstvím. A bez něho nelze o filosofii ani hovořit.

Sartrův otec zemřel v Indočíně jako námořní oficír. Vnitřně je spojen s Albertem Schweitzerem.¹² Během ročního pobytu ve Freiburgu navštěvoval Heideggera; tam si „ohmatal“ Husserla. Sartre měl po celý život podlomené zdraví. K tomu přebohatou fantazií. Je dost zajímavé, že z poměrně nesmělého muže se stal takový světoběžník. Co tito mužové mají společného? To jsou „rozehřívající“ stránky autorova úvodu.

Z následného textu jako by vyplývalo, že nejsoustavněji „existencializoval“ Heidegger, nejsvědomitěji Jaspers, nejvlivněji Sartre (autorova publikace z roku 1949 ještě nemohla znát pozdější Sartrova díla) a nejkonzistentněji Marcel.

V historických pasážích se zdůrazňuje, že „fenomén“ existencialismu nevyrostl ex abrupto, zničehonic, ale odpovídá předpřípravě. A že nelze hovořit o dekadentním odřezku na stromu seriózního („vědeckého“) filosofování. Antice podle autora byl vlastní takzvaný implicitní existencialismus – pohled na kosmos, jeho zákonitosti; pakliže zkušenost s měnícími se státními útvary člověka stále citlivěji přivykala na vnitřní svět, pro který hledal teprve svou antropologii. Přiznat se však k vnitřnímu zápasu nebylo tehdy možné. Proto se zdá mít za to, že možná ti, kteří leccos existenciálního zakoušeli, nám o tom nic nepověděli. Je proto pro poznání tehdejšího filosofování důležitá znalost beletrie, zejména poezie. Už to je existenciální tezí, že filosofování vytváří celek života: život básnický i život společenský.

Středověk byl ve svých četných proudech vynikající ukázkou toho, co dnes označujeme za východisko existenciální filosofie. Jde o systematické kroky těch, kteří měli větší i menší vliv. Heideggerovo vyhodnocení jako zapomenutí na rozlišení bytí a jsoucna se snad stává i nespravedlivým, protože do „duše“ tehdejšího filosofa vnitřněji nepronikl. Autor připomíná, že už Descartovo *co-gito* představuje odvracení se od žalu osamocené bytí směrem k smysluplné činnosti; podobně jako Kantovo *Ding an sich* je stálou provokací, co je skutečnost sama bez našich „poznatelských“ příkras (akorát věc je tím, čím jsme v ní pohromadě, což vyjadřuje trinitárnost stvořenosti Trojice – jak připomene

10 Strukturální podoba publikací (zde je životopis, zde analýza děl, recepce traktovaného druhých a druhými, plody životního nasazení a bibliografie) nabízí podle Marcela dělení vhodné pro nezavěšené, ale pro toho, kdo očekává hlubší ponor, může být symetrie forem překážkou.

11 Bůh vede národy tím, že rozmlouvá s každým jednotlivcem zvlášť: s každým tak, jak je stvořen; odtud lze vidět v teologickém smyslu blízkost spirituality k existenciální filosofii. Aplikace ve spirituální teologii: pokud manžel nemiluje ženy, ale (svou) konkrétní Marii, lze obdobně říci, že se nepastoruje mládež, ale konkrétní Jan, Pavel. Přirozeně se dbá na analogii „množství“ (abychom neskončili v lidovém nominalismu), ale to lze až následně, pokud „mnoho“ vyrůstá z „jednoho-konkrétního“ (jak nás poučují dějiny sporu o univerzálie); nedbáme-li o konkrétní osobu, naše pastorování končí v paušální abstrakci.

12 Srv. TRUC, G.: *De J.-P. Sartre à L. Lavelle ou désagrégation et réintégration*, Paris : Tissot, 1946, s. 36.

později Marcel; takže „věc sama o sobě“ je absurdum). Autor často opakuje, že vznik existencialismu by byl nemyslitelný bez Kantova příspěvku, byť Kant by byl mezi prvními, který by „existencialismu“ sluchu nedopřál. Schelling má prý k tomu, jak rozumíme existencialismu, více nakročeno (a zároveň víme, jaké kritické postřehy o něm dodal k dějinám filosofie jeho posluchač mladý Kierkegaard z let 1841 – 42, 1844 – 45). Jako je větší blízkost mezi Hegelovou Fenomenologií a Husserlovou fenomenologií nežli na první pohled tušíme, podobně prý rozchod Hölderlina s Hegelem ukazuje, nakolik Hegel (ještě v rané době) sám byl existencialismu nablízku.¹³ Zajímavé: oprávněná Aristotelova obava z extrémních nároků Platóna, jež nejsou realizovatelné, nakonec přivedla Stagiritu ke zploštění bytí na pojmenování „samo o sobě“, vylučující individuální zohlednění procesu osvojení si reality každého bytí zvlášť. Aristotelova mnohostrannost, široký rozhled: ovšem bez hlubšího ponoru.

Jaspersovo východisko vůbec nebylo snadné. Pečlivě systematizované psychologické texty (z vratislavské teologické fakulty jsme je mnohé z něčího dědictví dostali do knihovny Centra Aletti s razítkem: vyřazeno) ho přivykly rozlišovat detaily a zároveň ukázat v předkládání harmonického celku. To je formální podoba: ta však sleduje jeho vnitřní „šifry“. Můžeme napadat z rozmanitých stran klasickou introdukcí Bollnowa o existenciální filosofii,¹⁴ jež se stala „červánky“ dějin filosofie k tomu tématu, ale jeden podstatný rys, jak říká Reding, bychom neměli přehlédnout: existenciální filosofie není chudá příbuzná mezi ostatními styly filosofování a zároveň má svou historickou genezi. Jinak by se nákloností ke konkrétnu sama stala abstrakcí a její zkušenost by nastolila ideologii. A opět zajímavost: žádný existenciální směr nikdy nenabyl podoby ideologie, zatímco Nietzscheho filosofování, které by leckteří rádi přiřadili do „cechu“ existencialismu (Fink, Heidegger), náběh k ideologii dalo; byť je rozdíl mezi Nietzsche ideologicky modifikovaným Třetí říší a tím, kdo Nietzsche ve skutečnosti byl.

Tito všichni zmínění (od Kierkegaarda po Sartra; Camuse autor ještě nezná) byli k filosofování solidně vybaveni – systematickým studiem klasiků i nepředvídanou diskuzí v okruhu s těmi, kteří smýšleli jinak. A každý měl svou tragédii „zabarvenou“ odlišně. Neukazuje se tady signifikantně memento, že „díra v duši“ odpovídá přiznané realitě hledání duchovního celku? „Existenciální“ neznámá, že máme v duši „díru“, ale že esence nám byla ohlašována zhurta a bez zohlednění specifik.

Bergson zůstává podle autora napořád „objektivně zdrženlivý“, byť vnitřně zúčastněný a zaujatý pro „témata subjektivity“. Je to autor (v době sepsání textu) napořád neprozkoumaný a nedoceněný. Přejeme si ho psychologizovat tam, kde je standardně ontologický a nedopřejeme mu ontologii, kde je více psychologický. Je metodicky přiléhavé, že autor při vysvětlování pojmů jako by

13 Důležitá je autorova poznámka o nepřiměřeném hodnocení Hegela, „hlubinného existencialisty“, Schopenhauerem, „netrpělivým esencialistou“ (monstrózní soustava slov, sofistické mudrlantství, duchaprázdne šarlatánství).

14 Srv. BOLLNOW, O. F.: *Neue Geborgenheit: Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart : Kohlhammer, 1960, s. 81n.

úhlopříčně projížděl autory, aby pojem učinil „nositelům života“ – že odpovídá životu konkrétního člověka. Tím unese obvinění, že „promíchává“ Jasperse s Heideggerem, ale dává nadto přednost plastickému pochopení toho, oč mu primárně šlo: je pojem výsledek (prožívaného) života, anebo umělou „dopravní značkou“ vynucených cest, kterými jsme si „předestlali“ přírodu podle našeho předchozího vzoru (Adorno)?

Publikace má kromě „perichorétického“ (prolínavého) úvodu čtyři systematické části, z nichž jsou patrně druhá a třetí (pojem existence) velice zdařilé. První část je spíše historizující, čtvrtá si všímá psychologických, etických aj. souvislostí (a přitom jakoby v duchu traktátových, metafyzických otázek); z čeho co vychází (*ex quo*), kvůli čemu koná (*per quod*), v čem spočívá (*in quo*) a kam směřuje (*ad quod*), byť toto scholastické označení tam explicitně uvedeno nebylo.

(3) Jak to někdy bývá, první vydání (a nutně dodat: s četnými chybami; například místo antitéze se uvede téze apod.) se rozšíří a poopraví ve vydání druhém. Je tu řeč o Leo Gabrielovi („vyučení“ u Gomperze, univerzitní profesor vídeňský, dvojnásobný doktor, prezident mezinárodních kongresů filosofických, vedl takzvané dialogy s marxisty etc.) a o jeho často citované Existenciální filosofii. To „erratové“ je vydání *Existenzphilosophie: Von Kierkegaard bis Sartre*, Herold, Wien, 416 stran, je z roku 1951. Vydání druhé, s nímž budeme pracovat, je z roku 1968, tedy *Existenzphilosophie: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen*, vydáno tamtéž, 370 stran (je však rozměrnější nežli vydání první). Vhodné je poznamenat, že tu máme rakouského autora, jenž zejména německé reálie nahlíží odlišným pohledem nežli kolegové z jiných německy mluvících univerzit. Publikace (obě vydání) má poznámky dosti střízlivé, a to až na konci textu. Autor leckteré pasáže knihy publikoval předtím časopisecky (například v měsíčníku *Wissenschaft und Weltbild* aj.). Je příjemné, že nejde o umělé kupení údajů, které si lze vyhledat v jiných sděleních. Jde o poměrně zdařilé dílo rovněž po stránce literární. Ihned je čtenáři patrné, že nevstoupil do textu zakázkového, psaného z „musu“, či že by pro něho téma bylo v popisu práce vedle ostatních „ismů“. Autor „existencialismus“ vitálně promýšlí.

Výchozím bodem opět zůstává Kierkegaard. Někdo musel statečně vystoupit, sjednotit život s myšlením až do detailu, unést nestandardní obvinění z diletantismu, z náboženských konotací nebo jednoduše být – ač Dán – zařazen mezi „velké německé filosofy na periférii Německa“. Autor v podtitulu dává čtveřici klasiků shrnující označení. Substantivum je činné, proto samo vyjadřuje dynamiku filosofického tázání. V textu je Kierkegaardovi přisouzeno jednoduché: existence; Heideggerovi – pochopení bytí; Jaspersovi – být sám sebou; Sartrovi – člověk, jenž leccos koná. Toto vymezení se upřesňuje porovnáváním oněch čtyř mezi sebou. V této komparativní metodě přijdou ke slovu také jiní klasici ne zcela existencialističtí: jako pozvaní čestní hosté. Zajímavé: Nietzsche je nazván kritikem ze zášti, Kierkegaard kritikem ze žalu. Heidegger chce dosáhnout paruzie konkrétního bytí, Husserl prý bytí obec-

ného. Do „existenciální hry“ jsou vtaženi Bergson, Dilthey a Simmel. Z porovnávání Heideggera a Rilkeho vyjde jako vítěz spíše komorně křehký Rilke (byť mu bylo vlastní diskurzivní myšlení orfismu), nežli fundovaně (básnictví) proklamující Heidegger (prý básně nepíše, jen o nich mluví; Rilke je píše, ale obecných závěrů o nich příliš nemá). Nutno však ještě dopřesnit: mihne se zde autorova noticka o křehkosti Rilkeho, ale s označením, že je v něm rovněž kus neobalamutitelnosti a nepoddajnosti. A naopak ač Heidegger vypadá jako „dobře vystavěný obr“, leccos v něm nacházíme tuze fragilního. Je tu zmíněn Camus (oproti prvnímu vydání autor v textu již provádí rozsáhlejší sondu do literárního světa), místo Ebnera sólově pojatého (v prvním vydání) je tu (ve druhém vydání), právě Ebner porovnáván se Sartrem. Gabriel Marcel (jak v prvním, tak i v druhém vydání) je chápán coby filosof příležitostní (deníky a dramata: nikoli traktáty); Petrovi Wustovi autor „ponechává“ dobré vlastnosti; ve druhém vydání však přibude navíc Franz Kafka (tato část, vzhledem k diskutované tematice následných let, je jakoby implicitní, možná i náběhově umělá či nekoherentní).

Autor u existencialismu podtrhává kontinuitu metafyziky, třebaže její leckterí představitelé antimetafyzickými afekty nikterak nešetří. Základní teze: (a) co je vlastně v pozadí toho, jak se jevíme a chováme?; (b) je myšlení více nežli pouhá dispozice myslet?; (c) proč se fenomén existence vůbec dostává do popředí, když jak metafyzická, tak antimetafyzická tradice filosofování byla tak dobře vystavěna, akademicky rozvíjená, institucionálně chráněná – proč dává metafyzika sama neuspokojivé otázky?; (d) proč se setkávají v dějinách filosofie přednostně zastoupeny země Německo a Francie?; (e) proč „existence“ vstupuje do krásné literatury, podníti ji, ale nerozpouští se v ní – ba naopak literatura zase motivuje k přijetí filosofie samotný existencialismus?; (f) proč centrálními tématy zůstává: láska, svoboda, smrt, Bůh?; (g) proč existencialisté pracují (v druhé fázi svého vývoje, po druhé světové válce) s politickými programy, přičemž jim strukturální politikaření je tolik nemilé?; (h) proč si nakonec existencialista ponechává velikou svobodu před psychologizací (zejména „lidovým Jungem“); (ch) proč se všichni, ať pozitivně nebo zase negativně, vyjadřují k Bohu, jeho vlastnostem, k teodiceji?

Autor několikrát uvádí, že existencialista musí být dobře filosoficky poučen: sečtělý, znalý detailů dějin filosofie, schopný plynule vyhodnocovat protistanoviska (jiných směrů, ale také těch, kteří filosofováním opovrhují). A že (existencialista) má svobodu zaujmout takový způsob filosofického „tázání“, jaký odpovídá tomu, co je mu vlastní. V jedné recenzi říká i samotný Jaspers: Text Lea Gabriela je věcně užitečný a k tomu i literárně krásný. Samozřejmě v textu je Jaspers velice ceněn a Jaspersovi musely být milé i zdrženlivější pasáže o Heideggerovi (například věta: že Heidegger podléhal subtilně angažujícímu se kalkulu, je standardní téma, ale proč se u něj takto rozrostlo, to je už otázka existenciální filosofie).

Leo Gabriel má též u vídeňského Herolda v roce 1949 vydanou publikaci *Von Brahma zur Existenz: Die Grundformen aller Erkenntnis und die Einheit der Philosophie*, 223 stran. Jako v předchozím titulu není od věci podtrhnout,

že autorova poučenost v detailních filosofických tématech neumenšuje harmonické předkládání tematiky; dále tu je schopnost sumarizovat realie i u těch, kteří stojí v protikladu,¹⁵ a zároveň je označit společnou „množinou“ navzájem sdílených hodnot; jde o dispozici výstižného a zohledňujícího pojmenování. Text je vlastně interpretací několika osobností napříč dějinami filosofie. Kantovi třeba více „existencialistického ducha“ nepřisoudí. Podnětné je porovnání Brentana a Bolzana (ten první trpěl, ale od vnitřnější bolesti odešel; ten druhý zůstal tiše věrný oněm prožívaným zásadám). A zase vyzdvihuje Jasperse (ten poslouží i jako citovaný úvodník při vstupu do kapitoly).

(4) Jsme snad u nejcitovanějšího úvodu k existencialismu: Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie*, Kolhammer, Stuttgart 1984 (pracujeme s devátým vydáním). Méně známější je doplňující či upřesňující studie *Französischer Existentialismus*, Stuttgart 1965, 211 stran. Tam je schopen dosti ocenit, zejména ve dvou rozsáhlých kapitolách, Gabriela Marcela; z Camuse napořád činí člověka odpovědného (větu, že filosofie není vhodná k obživě, nechápe bojovně); mezi existencialisty počítá Samuela Becketta a Gastona Bachelarda – to už nás přivádí k tématu „symboliky“. Zdá se, jako by podle autora Francouzi začali existencializovat naplno po druhé světové válce (respektive během ní), zatímco Němci po válce první. (Klade se tu otázka: Není třeba sociální náboj francouzského existencialismu, vystavši během války, implicitní penitencí za Mnichov?)

Rodák ze Štětína, vyrůstá v berlínském akademickém prostředí (otec je rektorem univerzity), význačná osobnost rovněž na poli pedagogiky (přední autorova teze: kázeň v užívání jazyka nevyklučuje jeho bohatství, ale je předpokladem dobré výchovy vůbec; jedna z autorových knih z roku 1964 se jmenuje *Moc slova*). Před válkou vystoupil s publikací o Jacobim; metodicky (formálně) bychom mohli zahlédnout i solidně rozvíjené principy biblické hermeneutiky.

(5) *Esistenzialismo: Atti della settimana di Studio indetta dall'Accademia di S. Tommaso, 8 – 13 Aprile 1947*, Marietti, Roma 1947, 237 stran. Příspěvky šestnácti autorů. Podobně jako celou týdenní konferenci, tak i tuto publikaci uvádí Charles Boyer SJ (sekretář Akademie Tomáše Akvinského). Jedno jméno je „lepší“ než druhé, zmiňme alespoň některá: Gilson v otázce poznání existence, Maritain v pohledu existence u Akvinského, Arnou SJ (specialista na Plotina a novoplatonismus) s pohledem na Kierkegaarda, Peterson představuje přijetí Kierkegaarda u protestantismu, salezián Bogliolo analyzuje (také) existenci u Akvinského apod. Kromě několika řádů se svými spiritualitami je tu rovněž dominikán Toccafondi (s pohledem na existencialismus italský). Podnětný je příspěvek Dante Moranda L'ultimo Karl Barth (princip analogie mezi nominalismem a extrémním realismem). Dvojí sdělení je důležité: (a) to,

15 Velká část Senekových textů v několika dopisech má pro „klasiky“ existencialismu nepřijatelnou (někteří dokonce říkají: povrchní) argumentaci: že filosofovat smí toliko ten, kdo nedovolí, aby na něj dopadaly protiklady, kdo nedbá o vyhodnocení mentálních či událostních rozepří apod. Srv. SENECA, L. A.: *Dopisy psané stoikem*, Praha : Rybka Publishers, 2018, *passim*.

co je patrné u jiných podobných textů, nejen těch „křesťanských“ – doba války byla pro některé ani ne tak příležitostí, ale spíše jediným způsobem, jak se dalo filosofovat, totiž promýšlet a připravovat texty do „zásuvky“ (vznikla mnohá vynikající díla, i překlady, na něž by jejich aktéři neměli v době míru čas); (b) téma existencialismu se u křesťanského filosofování musí najednou brát velice vážně – nejen coby přístup těch, kteří s tomismem nemají nic společného, ale kteří s ním mají více znaků, než jsme na první pohled schopni rozpoznat (dominantní teze Maritaina a Gilsona).

Akvinského *veritas sequitur esse*,¹⁶ je východiskem ke spříznění tomismu a existencialismu a intuice bytí je metodikou či pilířem nejen Maritaina, ale i Gilsona.¹⁷ Přirozeně se intuicí nemyslí náladová improvizace, ale soustavná formace, která v pravý čas přinese – emergencí, vyjevením se na povrch – své plody. Intuice lépe uchopí esenci v souvislosti, protože je vázána k jejímu nositeli.¹⁸ Je-li středem teologie absolutní Existence (Ipsum-Esse-Subsistens), pak i středem filosofování musí být existence člověka, stvoření.

Existence vymezuje esenci v tom smyslu, že je aktem, a jejím prostřednictvím má esence bytí; ale na druhé straně existence coby akt je determinována esencí jakožto potencialitou proto, aby byla existencí tohoto samotného druhu esence.¹⁹ Přesto si nesmíme představovat, že esence existovala ještě dříve, než získala existenci (což by byl rozpor v pojmech), nebo že je nějakým druhem neutrální existence, která není existencí žádné konkrétní věci do chvíle, než se spojí s esencí: tyto dva principy nejsou dvě fyzické věci spojené dohromady, ale jsou to konstitutivní principy, jež jsou společně stvořeny coby principy konkrétního bytí. Není žádná existence bez esence a žádná esence bez existence.²⁰

Každé bytí se skládá ze dvou protikladných principů: z esence coby principu, který dává věci tvar, a z existence, jež se má k esenci jako akt (úkon) k potenci (možnosti). Tato existence je bytí, je jako *esse actualitas omnium actuum*. Například že realita formy pochází z existenciálního aktu. Toto *esse* je svou povahou bez hranic (*esse est de se illimitatum*).²¹ Ve skutečnosti je však ohraničeno esencí, jakožto principem takového a takto nedokonalého určitého bytí. Jsou to základní teze tomismu, jak je nacházíme ve standardních dílech, například Garrigou-Lagrange.²² *Existencialismus však předpokládá obtížnější pojetí metafyziky*, než je tomu u esencialistických filosofii, jako Suáreze či

16 Srv. THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de veritate*, 12,3 ad 2 et ad 3, Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1982.

17 Srv. GILSON, É.: pasáž „Limites existentielles de la philosophie“. In: *L'Existence*, Paris : Gallimard, 1945, s. 80.

18 *Prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius... Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum*. THOMAS DE AQUINO: In Boethium de Trinitate, q. V, a. 3. In: *Opuscula Omnia*, Mandonnet Pierre, III, Paris : Lethielleux, 1927, s. 110.

19 Srv. THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de potentia*, 7,2, ad 9, Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1989.

20 Předmětem našich stránek není specifická otázka, proč Suárez popřel reálné rozlišení mezi esencí a existencí, pokud tvrdil, že konečný objekt je omezený, neboť je *ab alio*. Srv. RAHNER, K.: *Geist in Welt*, Innsbruck – Leipzig : Rauch, 1939, s. 45n.

21 Srv. GILSON, É.: *L'être et l'essence*, Paris : Vrin, 1948, s. 176.

22 Srv. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *La synthèse thomiste*, Paris : Nuntiavit, 2016, s. 102n.

Descarta. Podle těchto systémů je esence reálná sama sebou (*actus limitatur per se seipsum*), *existentia* je jen *positio extra nihilum* substance reálné – hotové. Proto se vylučuje *in fieri* vývoj. To vidíme u některých tomistů v omezeném hodnocení takzvané „morálky“ papeže Františka; ti si myslí, že reálné je jen to, o čem máme jasnou a rozlišenou ideu, jak to slyšíme často u Descarta. Co není jasné, pro ně neexistuje. Proto reálný rozdíl znamená rozdíl věci od věci, ne však principu uvnitř téže jedné věci.²³

(6) Téma intuice samozřejmě otevřelo „ve světovém měřítku“ otázku racionality a iracionalismu existencialismu coby vědy.²⁴ Toto téma předjímal už před druhou světovou válkou Jaspers. S analýzou intuice mimo jiné přichází jezuita z lovaňské univerzity Paul Ortegat, *Intuition et Religion: Le problème existentialiste*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Vrin, Louvain – Paris 1947, 246 stran. Lovaň po druhé světové válce nebyla žádná „chudá příbuzná“ mezi filosofickými instituty. Famózní Bocheňski snad proti stylu „přemostování“ starého a nového u Lovaňských hovoří v každém svém díle (jako by za vše mohl „Maréchal“), nicméně vitalita tamějšího institutu byla význačná. Nebylo však samozřejmě vejít s existencialismy do tradice (byť jakoby nestandardní, ale přesto) tomistické. Setkává se tady kultura frankofonní s výrazně německým živlem. Text naší publikace začíná pohledem na Maxe Schelera; v něm je prý úběžník všeho, co lze o existencialismu doposud napsat. Jako je rozdíl mezi dědici novokantianismu (Cohen apod.) a teorií hodnot Schelera, takový bude později rozdíl mezi filosofií řeči a zaujetím pro filosofii existence.

Význačnou roli sehrál Nikolai Hartmann s akcentem „ideální ontologie“. Třebaže můžeme mít vůči němu nemalé výhrady, ukázal, že zanedbávání ontologického primátu při „analýze řeči“ spíše existencialismu v jeho identitě pomáhá, nežli uškodí. Autor tu jistě neanalyzuje ontologický status jazykově-analytického filosofování. Podle autora spatřujeme jakousi bezradnost s „útvarem existence“ u anglických současníků. Jako prý německé zobecnění obtížně porozumí subtilitám a prolínajícím se tématům Blondelovým, podobně odosobněný sentimentalismus anglického filosofování stojí poblíž osudu existenciálního filosofa. Je opět vyzdvižen Kierkegaard (citován více z francouzského než německého vydání), jenž na „ismy“ a struktury nedal; proto měl svobodu vyslovovat neobvyklé. Nejednou však u něho bylo nebezpečí zúžení filosofie na etiku; je proto potřebné „uhájit“ seriózní ontologii existencialismu. Kierkegaardovi prý nejlépe porozuměl existencialista Šestov.

Podle autora obhájil primát intuice nejlépe Bergson: muž klidný a nepolemický. Skvělou roli sehrál Eduard Le Roy, byť později byl označen za filosofujícího „ulétavce“. I přístup Berďajeva je natolik kompetentní, že označit tohoto ruského emigranta za improvizátora by bylo až příliš troufalé. Co je na existencialismu „nejontologičtější“, je personalismus: smysl pro nezaměnitelnost osoby člověka. Dynamika nihilismu je možná jen proto, že se zanedbaly

23 Srv. KONEČNÝ, F.: Několik poznámek k existenciální filosofii a teologii. In: AA.VV. (plures auctores), *Výběr textů k teodiceji*, Olomouc : Matic, 1993, s. 92n.

24 Srv. LANDGREBE, L.: *Filosofie přítomnosti*, Praha : Academia, 1968, s. 135.

srozumitelnější výpovědi o osobě. A potvrzení správnosti existencialismu autor shledává rovněž v objevení se všech „spodních vodstev“ nihilismu. Pokud by existencialismus neobsahoval dobrého ducha, nic negativního by se ani neobjevilo. To je už otázka teologická. A přitom hovořit o existencialismu jen jako o zážitku (projektované) nicoty je zmatení. Spíše je tu bezradný takový posuzovatel nežli sám existencialista. Nahlížíme-li Sartra jen z pohledu „nic coby absurdity“, nevidíme ho celé; vylučujeme jeho další témata. On provokuje; podobně jako s výroky, že idea Boha je kontradiktorní. Vlastní ontologie existencialismu by si neměla všimnout pocitu negování Boha, ale proč se takový pocit stal pro někoho nosný. Možná, že existencialismus je pak spíše vážnou otázkou antropologie než politizující humanismus.

Každý nově se deklarující směr je odpovědí na jiné jednostrannosti. Neměli bychom však jen vypočítávat, vůči čemu se existencialismus vymezuje. Solidní filosofování začíná pochopením vlastní osoby filosofujícího. Tady všechna takzvaná objektivně zdrženlivá odstoupení od problémů jsou neúčinná. Korelát existence a esence je plodný zdůvodněním intuice. Intuice překonává hašteření a titěrnosti dialektiky. Jen proto byl Kierkegaard skvělý v dialektice, jelikož dal „zelenou“ intuici. Intuice dynamizuje dialektiku samu a začleňuje ji do zralejšího duchovního celku. Pasáže od s. 118, které systematizují plusy a minusy intuice, jsou v publikaci nejzdařilejší. Jako je potřebné číst Hegela intuitivně, podobně solidní pochopení filosoficky obhájitelné intuice zaujme vstřícnější postoj vůči Le Royovi (stejně argumentoval jezuitský filosof František Konečný). Nihilista je vždy apriorní, dialektik „spravedlivý“, intuitivista, ač riskuje a biblicky je „chudobný“ (odkázaný toliko na ontologii), neztrácí se v kategoriích „legitimních teorií poznání“, ale vidí podstatu člověka – je tudíž personalista (s. 138–146). Realismus personalisty (od s. 210) odpovídá hledání člověka, pochopení věcí kvůli Stvořiteli a obdarovanému stvoření;²⁵ nabažení se stvoření (i věcí) bez pohledu na Stvořitele přináší pocit hnusu („obrácená činnost do minusu“).²⁶

Problém jedinečnosti osoby a odpovědnosti před komunitou (společností) analyzoval solidně také Hegel ve Fenomenologii (§ 56); poukázal na napětí mezi: žít pro společnost a nežít ji uměle či ztrácet se v odosobnělém „musím být pro komunitu jakkoli“, schází-li radost ze spočinutí v tvořící ontologii (ducha). Rozumíme, proč se tohoto pojmu odcizení (*Entfremdung*) tolik chopil Marx či pozdější neomarxisté (odcizení souvisí s následným izolováním se). Tuto analýzu dělá rovněž „klasik existencialismu“, „personalista“ Nédoncelle. Existencialismus, podotýká v závěru autor, bude vždy náboženskou otázkou, byť ji nechává stranou nebo neguje. Dokud se (jak uvádí Ortega) člověk nenasytí pohledem na Boha, což pověděl už Fichte v Navedení do blaženého života, bude jeho existence kolísat mezi přijetím a nepřijetím, takže

25 Že podobné je poznáváno podobným (*similia similibus cognoscantur*, SEXTOS EMPEIRIKOS: *Adversus mathematicos*, Oxford : Clarendon Press, 1998, VII, 116), tedy že následně stvořený tíhne ke Stvořiteli (a recipročně).

26 Srv. TANCINI, F.: Il personalismo religioso di N. Berdiaeff. In: AA.VV., *Filosofi contemporanei*, Milano : Bocca, 1943, s. 113n.

sebe nakonec popře. Existencialismus je invitací 122. žalmu: *In domum Domini ibimus; začneme-li v něm filosofovat, už stojí naše nohy v branách (duchovního) Jeruzaléma. Existencialistická témata nás dokonce mohou posunout k mystice jednoduchosti a bezprostřednosti.*

(7) *Der Sinn und das Absurde: Malraux, Camus, Sartre, Claudel, Péguy*, absolventa římské Gregoriány, mimochodem dosti uznávané autority v dějinách francouzské hudby, André Espiau de La Maestrë, v nakladatelství Otto Müller, Salzburg 1961, 412 stran, by neměl mást jmenovanou sérií literátů v podtitulu, neboť jde napořád o filosofické pojednání, byť s ohledem na literární souvislosti. I postoj André Malrauxe, že filosofovat lze pouze z hlediska literatury, není obcházením filosofie. Postulovaný ateismus není v románu nefilosofický. U Camuse vyzdvihuje autor téma nezdravé ekologie, kdy upřednostněný pohled na kosmos redukuje člověka na „absurdní žvanec“. Je-li kosmos velký, jak může Bůh člověka zahlédnout? Setřeseme-li ze sebe směrem k Bohu zbytečnosti, nenalezne prostičký humanismus „tichého blázinka“, ale očištěného člověka. Co s tím uděláme, že jsme přesto tak trochu blázniví? Lidé okolo nás to nepovažují za nic mimořádného. V čem se tedy může člověk „humanisticky“ nasadit? Že neublíží druhému svým postojem; a je-li vyhraněný, je na zváženu, zda lze svou existenci unést. Na fotografiích Camuse je přítomna nekontrolovaná úzkost.

V pasážích o Sartrovi se upozorňuje na jeho provázanost s německou filosofií jen coby zdůvodňující prvek. Autor systematizuje Sartrův obdiv německého filosofování; dominuje teze: že kusý a neuspořádaný člověk spíše obdivuje formu, jež mu zakrývá skutečný obsah; existencialista se pokouší nejdříve nějak etablovat (když ne akademicky, neboť to by bylo „pod jeho úroveň“) intelektuálně, takže francouzský autor ví, že německé filosofování posluchače vždy vábí. V každém případě je Sartrův duch natolik talentovaný, že nač „sáhne“, je originální. Literární tvorba, zejména dramata, jsou nutným komentářem k jeho teoretickým spisům filosofickým, a recipročně. V tom je jeho přínos k existencialismu: že osoba zdůvodňuje dílo, ve kterém se neustále vyvíjí – myslitelsky i vztahově.

I v Claudelovi autor nachází četné modely existenciálního filosofování. Že je „vyrovnaný“ katolík, neznamená, že neprožívá dramata lidství. Ba naopak, říká se. Jaká jsou ta jeho pnutí? Exaktnost a básnictví ve slovech i při sdílení; nacionalismus francouzský a pluralismus jiných kulturních celků; zjednodušování ideologické a jednoduchost biblického dětství (téma považuje autor za vysoce existencialistické); nemožnost rozetnout hranici mezi dobrem a zlem; nepoučenost „dokonalé“ církevní autority; rostoucí nebo hynoucí impulzy z erotické lásky; oduševňování duchovního přátelství; mysterium lásky, i když má pokušení druhého vlastnit; zhoubná nemoc přítele. Autor dokládá, že v případě Claudela, jenž měl tolikrát nakročeno k abstraktním symbolům, jde o výjimečnou věrnost konkrétnosti takto existencialisticky pojeté osoby.

Charles Péguy objevil své filosofování u Jany z Arku, v jejích paradoxech: nevzdělaná – nesmírně poučená; nepochopená – a přitom velice chápající;

nevěsta Ženicha – neprovokující, tedy zpokojňující („pokoj přinášející“) panna; pacifistka – uprostřed militantní vřavy; patří Bohu – je pro všechny atd. Víme, že Péguy má vlastně tři typy textů této Panny orleánské. Vždy jde o hledání Pánovy tváře. V první etapě hledá jaksi ženu malebnou; ve druhé národní hrdinku, ve fázi třetí ženu Pánovu. Péguymu pomohl ve vnitřním dozrávání Bergson: že vývoj je tvořivý, třebaže má periferie či klopotné serpentýny. Hymnus je podle Péguyho nejúčinnějším filosofováním: axiomem moudrosti v kostce. *Světec je nejplnější existencialista.*

V posledním oddíle autor bilancuje to předchozí: jakoby v kontextuálně aforistickém duchu. Nejde o prostoduché literární „cik-cak“ s uměle vyhledávanými novotvary, nýbrž o ukázněná, propracovaná a reflektovaná uchopení zmíněných osobností. Leitmotivem je dvojí: že se plodnost existencialismu projevuje analogizováním v jiných oblastech života, nežli představuje pouhá odbornická („akademická“) filosofie; zadruhé pak, že literát disponuje svobodou, o níž přednostně existencializujícímu jde.

Jako tolikrát Sartre odkryl „teologický“ pseudohumanismus (hru na autenticitu, abstraktní mluvení o dogmatech, naivní vyloučení diferencovnosti problému), podobně teolog smí v Sartrovi brát, dotkne-li se on témat teologických, hru na schovávanou jako vážný duchovní problém doby (nejen Sartra). Proč dříve „eucharistická duše“ Simony de Beauvoirové je bytostně oddaná ateizujícímu Sartrovi, je otázka povýtce teologická. Humanismus byl metafyzickým tématem už renesančním velikánům; metafyziku nemůže míjet ani humanista času 20. století. Velice podnětné texty.

(8) Literát André Maurois, *De Proust a Camus*, Librairie académique Perrin, Paris 1965, 347 stran. Takové publikace jsou důležité. Modely z literárního světa (Proust, Bergson, Valéry, Alian, Claudel, Mauriac, Duhamel, De Saint-Exupéry, de Lacretelle, Romain, Malraux, Camus), s promyšleným uvedením vlastních textů, odpovídají autorově znalosti tematiky. O přednostech autora se nemusíme rozepisovat. Můžeme mít výhrady, nakolik uvedení autoři jsou klasickými existencialisty, avšak aplikace traktovaných témat koresponduje s tím, co je s existencialismem provázáno. Se slovem „existencialismus“ se však šetří. Autor na jedné straně neužije klišé, na straně druhé „si nedává pozor“, aby ho neužil; jednoduše mistrovské. A jak to známe z jeho jiných děl (dějiny Anglie, dějiny Francie), svou kompetentnost nevystavuje na obdiv, nechrlí „znalosti pramenů“, byť je patrné, o kolik původních textů se musí jeho syntézová odpověď opírat. Maurois se soustřeďuje na francouzské osobnosti. Nemoralizuje. Chyby jsou v člověku stejně jako v řetězci sociologických jevů.

U „ateizujících“ existencialistů uvádí jejich společný (proti)argument: Zpochybňujete-li („věřící“) lidskou oblast, myslíte, že smíte automaticky na zboženisku zrelativizovaného postavit „čekajícího Stvořitele“? (Odpovídá Marcel: Lidství pozdvihujeme a rozšiřujeme.) Dále: Je-li jedinou formou reality přítomnost, smíte jen tak beze všeho „odpustit“ Bohu, že nás klamal v minulosti? (Marcel: Žijeme-li s Bohem důvěrně, vnímáme stále více jeho rostoucí

dobrotu – dříve i nyní.²⁷) I když každý mluví o pouti podle toho, co mu přinesla (španělské přísloví), proč někdo Boha nenašel? (Marcel: V tom vězí právě „výdobytek“ existencialismu – na takovou závažnou větu neodpovídat jednou větou a paušálně.) Copak lze dokázat Boha mimo Písmo, v nějaké dobově podmíněné metafyzice? (Marcel: Písmo rozumné metafyziky prostupuje. A co je rozumné, v pozitivním smyslu je spíše tajemstvím.)

Snad bychom mohli v celém textu vysledovat tři hlavní teze: (a) samota citlivého (i přecitlivělého) srdce člověka není pouze v nenacházení adekvátních adresátů (oněch charizmatických, obdarovaných), ale v naší poměrně ochotě přijít k Tomu, kdo dává smysl společenství – trojiční Bůh (jako by nesnáž filosofická měla hledat odpověď v teologii, máme-li už hovořit o duchovním životě); (b) faktum neklidného svědomí je podstatným rysem novějšího filosofování – nabalované chyby, i domnělé, v agregátech komplexu méněcennosti, jsou buď agresivně řešeny navenek velkášskými programy, nebo útekem do „komořiny“, do neplodného soukromí (jako intenzivní přebývání s milovanou ženou potřebuje vnější podněty, jinak zahyne na nechuť k samotné intimitě); (c) člověk si (také díky existencialismu) uvědomil svoje (i tiché či tiše sdílené) tajemství.²⁸

(g) Régis Jolivet má rozsáhlou publikaci *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Fontenelle, Abbaye S. Wandrille 1948, 375 stran. Autora zná generace předkoncilně filosoficky formovaných absolventů teologie v románských zemích; kromě tehdejších latinských manuálů se začaly (pozoruhodné: dříve než v zemích s německou kulturou) užívat francouzsky psané kurzy metafyziky; ty byly záhy přeloženy do italštiny. Napořád jde o tomistu. Autora znají rovněž ti, kteří se souvisleji zabírají Augustinem (přeložil, komentoval třeba *Contra Academicos*). K tématu „existencialismus“ má samostatnou studii o Kierkegaardovi, kterou modifikovaně vložil do *Les doctrines*. Debutoval knihou o Bergsonovi, a téma intuice ho provází napříč dalšími publikovanými texty (i v knize o souvislostech Augustina a novoplatonismu, nebo v další ohledně Augustina a otázky zla). Vnímáme Jolivetovu implicitní tezi: rozšířit „klasický tomismus“ (věrností jemu), s akcentem pro systematicky zdůvodnitelnou intuici. Zajímavé: překládá také německý text o církvi popularizujícího Lipperta.

Při pohledu na název nás zaujme jednak „nauka, učení“ tedy ustálený a konzistentní útvar myslitelský, ale pak i samotný plurál: že jde o nauky, ta učení. Možná někdo v analýze označení spisu podotkne, že nejde ani tak o učení existencialismu, nýbrž o jednotlivé osoby: konkrétního Kierkegaarda a jiné.

27 A když byl v určitou dobu Marcel ponořený do četby patristiky, sděloval: Pro důvěrnost s Bohem je potřebná očista nitra. Očistou sebe sama se neobjevuje Bůh jako nějaká vedlejší entita, ale jde o postupné – existenciální – odhalování, kdy my zjišťujeme, že jsme součástí Božího života a on se v nás už vtělil. Srv. RUELIUS, P. F.: *Mysterium spes: Gabriel Marcell Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz*, Würzburg : Echter, 1995, s. 347n.

28 Srv. systematizaci podobných otázek SPOERRI, TH.: *Die Herausforderung des Existenzialismus. Die Entscheidungsfrage unserer Generation*, Hamburg : Furche, 1954, *passim*.

V textu vnímáme příbuznost se specialistou na francouzský existencialismus Marcela a Sartra: Troifontaine. Překvapí nás názor, že bez pohledu na Nietzscheho neporozumíme Heideggerovi. Nejde tu zdaleka o „společnou množinu hajlování“ (vytvářet z Nietzscheho preludia k Německé říši je téma neobhajitelné a vykazuje neznalost Nietzscheho; a postoj vnější, karierní, pak vnitřní a uráženecký Heideggerův vůči předákům tehdejšího Německa je nedešifrovatelné pouze z knižních titulů), ale jde tu o nakročení k tragédii, která byla zásadním Heideggerovým leitmotivem života. Jednoduchý „řepař“ Heidegger si jako rektor počíná coby „slon v porcelánu“, životně trpí svými složitostmi, a byť se i dojímal nad svými slovními obraty, vlastně jako dítě pláče s nostalgií nad prostotou života. Jak by se choval v Heideggerově zemi Sartre? Měl by odvahu si vystačit se svým antiakademickým postojem, takže by soukromě filosofoval „do šuplíku“ a vyčkával by, až Vůdce padne? To autora přivádí k otázce: Proč někdo filosofuje tam, kde nemožno jinde? Dokázal by Heidegger se svými slovními „útesy s kostřbatými horstvy“ a zároveň přejemnělymi hříčkami uspět v zemi francouzského *l'esprit*? Snad poměříme nesouměřitelné, ale, podle mínění autora, filosof, participuje-li na věčné Moudrosti, se nikdy neobjevuje bez provázané odpovědnosti (o které tolik existencialisté píší) a nahodile. *Existencialismus nás zase blíže posunul k Mystici corporis: k mysticky duchovní spoluúčasti na růstu Kristova Těla v nás.*

Jaspers a Marcel jsou v jedné kapitole pospolu (na rozdíl od zmíněných: Kierkegaarda, krátce uchopeného Nietzscheho, Heideggera a Sartra). Jaspers je tu představen jako osobnost zbystřené sociální vnímavosti. Vycvičen pozorováním v psychiatrické praxi, nezoufá nad „naší mizérií“, ale promýšlí pozitivní východiska, byť hluboce dekodovaná ve zmatcích ducha, sepisuje „zlepšováky“ v podobě manifestů: evropským národům, vzdělaným univerzitám, Německému národu. Tím se neodlišuje od „prozaičtějších“ řečí Fichteho nebo dokonce Kanta. Marcel je klasicky poučeným literátem: nepřeje si, aby filosofie sloužila toliko akademicky formovaným soukromníkům. Mělo by jít, je-li existencialismus života schopný, o reciproční provázání: literatura odhaluje filosofické teze a naopak filosofie se angažuje v dramatech. Ustát ironizující kritiky v literárním světě je možná větší askézí nežli ve světě filosofickém. Obvyčejný divák divadelní hru vypíská, zatímco laik si může o odbornické filosofii myslet jen to své (je vidět, že se pohybujeme zatím v době poválečné). Ke kapitole jsou nakonec přičleněny ještě dvě podkapitoly, kdy jsou oba autoři analyzováni odděleně. Jaspers podle Joliveta, místy vůči „předákům existencialismu i kritický“, je v povědomí filosofů „na stejné struně“ seriózní bytost; Marcel zase konzistentní svou nefalšovaností a nevtíravostí. Vždy se nakonec dostáváme k počátku: ke Kierkegaardovi – pochopíme vůbec jeho vnitřní zápas (éros, subjekt, víra)?

(10) Autora Pietra Priniho v českém prostředí známe z podrobné monografie o Antoniu Rosminim (Od nepřijetí k uznání, Refugium, Olomouc 2006). Rosmini není uchopen s přednostním pohledem na dramatickou biografii, ani vzhledem k duchovním meditacím, či politizujícím provoláním, ale s pohledem

na *dějinné* filosofické dědictví. Prini se častěji cituje s drobnou publikací k Plotinovi ve smyslu: komorní a nepolitické kontemplování. Svého času po druhé světové válce vydal rovněž nerozsáhlou publikaci ve smyslu Nová ontologie. Zvichřila samozřejmě terén metafyziků. Je zřejmé, že velice dobře poučen v tomistických systémech není prvoplánovým kritikem „tomismů“, ale něco si přeje uchopit „jaksi odlišně či jinak“. Jsou vlastně dvě základní Priniho publikace o existencialismu: samotná malá monografie *Esistenzialismo* (dočkala se dvanácti vydání), Studium, Roma 1949, 234 stran, a přinejmenším dvakrát přepracované vydání *Storia dell'esistenzialismo* (ve druhém vydání s podtitulem *Da Kierkegaard a oggi*); první vydání Studium, Roma 1971, 207 stran; druhé vydání (opět v jeho kmenovém nakladatelství) Studium, Roma 1989, 356 stran. Autor značných vědomostí, s kázní přehledného podání, s krajním úmyslem nepřetížít poznámkovou zónu katalogy dohledatelných údajů. Jednoduše syntézové věty, s vyloučením sebestředného chlubilství. Bezmála 70 stran patří italským existencialistům (včetně Luigimu Pareysonovi). O Prini se ve vlastních textech opakovaně pozitivně zmiňuje sám Marcel (Prini Marcelovo dílo totiž překládal).

Dominantní teze: existencialismus se objevil ze dvou důvodů – přiznat si a nezaokrouhlovaně analyzovat paradoxy života; život sám zdůvodňuje filosofování, ne naopak, proto primát subjektu, který nemá nic společného se subjektivismem (vše je „subjektové“, totiž musí subjektem procházet); jako politický předák končívá v sentimentalismu, tak abstraktní filosof v alibismu – naproti tomu existencialista neví, jaká bude povaha jeho dalšího filosofování. Proto je východisko jeho filosofování metakategoriální. Ukázkový model máme v Kierkegaardovi; ten sentimentální (dojímající se) alibismus nahlížel u Hegela. (Je otázka: Vymezuje se Kierkegaard vůči Hegelovi coby osobě, anebo je Hegel spíše zástupný „fackovací panák“?) Nelze podle autora pochopit existencialismus bez hlubších znalostí Dostojevského. Přednost Marcela před Heideggerem spatřuje autor v „zápasu“ o vztahově věrnou lásku. Věrnosti je schopna ontologicky odpovědná bytost. Je otázka, zda vůbec lze Heideggera řadit mezi existencialisty, říká autor. Pokud Camus považuje absurditu za nezbytné a priori, je otevřeným tématem, zda uvěří těm, kdo žijí šťastně. Bud jsou důvody k meznímu filosofování (existencialismu) kvůli společenským nesnázím, nebo z důvodu vlastního mentálního světa, který si citlivý jedinec musí sám „doprožít“. V textu autora vidíme jako toho, kdo má pro „protagonisty“ existencialismu veliké pochopení, ale zároveň zůstává jakoby stát opodál. Je to možná vysvětlitelné tím, že hlavní jeho filosofická metoda vězí v historickém pohledu: dějiny jsou ty, které se smějí podrobit filosofické analýze; přítomnost žijících nejsme zatím schopni (s běžným filosofickým aparátem) docenit, ani nahlédnout.

(11) Výše zmíněný René Troisfontaines má drobnou publikaci *L'existenzialisme chrétien*, Nauwelaerts – Vrin, Louvain – Paris 1948, 123 stran. Text má minimální počet poznámek. Pět otázek je v něm možná důležitých: (a) Proč najednou po druhé světové válce píše mnozí o existenciální filosofii? Copak

není jiný konzistentnější a spolehlivější směr? (b) Není v tzv. existencialismu implicitně deklarované přání křesťansky orientovaných filosofů se v nestandardně uchopeném „tomismu“ nějak strukturálně zaštitit? (c) Jestliže „klasici tomismu“ (zejména ti traktátoví) jsou více či méně explicitně skeptičtí vůči „utečencům, zběhům“ alla Maritain a Gilson, což jsou velikáni na filosofickém nebi i pro mimotomistické filosofy, jak potom může „prorazit do světa“ filosof existencialista s menší autoritou? (d) Existencialismus by měl být napořád, aby byl legitimním filosofováním, znalý klasické „metafyzické abecedy“; jednoduše musí být „kován i tomisticky“. (e) Nakolik si lze „přivlastnit“ existencialismus z hlediska křesťanství – není to sebevědomé vlastnění něčeho, v čem i křesťané jsou toliko pozvanými hosty („být filosofy“)? Takto diferencované otázky autor odpoví až ve specifických textech o jednotlivých autorech (zejména v objemné „dvojdlíce“ o Marcelovi).

Marcel vystoupil se svými „existenciálními“ texty dávno před druhou světovou válkou. Třeba *Metafyzický deník* vyšel ve stejném roce jako Heideggerovo *Bytí a čas* (1927). Stejně obavy, jež sdílel Maritain, bychom našli u Marcela (ještě před jeho „oficiálně přiznanou“ konverzí v roce 1929). Jedna z Marcelových výhrad odpovídá takzvanému Heideggerovu pózování (stylizování se): tragédie filosofa se u něj nese v optimistickém duchu („optimista bývá spíše řečník než tichý myslitel“). Gilson uvádí totéž co Troisfontaines: že veškeré Marcelovo dílo je fakticky pokračováním *Metafyzického deníku* (či jeho upřesňováním). Anebo v textu nacházíme (spíše jako pozitivní přitakání) to, co vytýká mnohem později Marcelovi Ricouer: ignorování fenoménu vědy. Proto leckterí po velikém obdivu vůči stylu a pregnanci Marcela nakonec zůstávají vůči němu zdrženliví: deníky nejsou „kompetentním“ filosofováním v době dravého scientismu, kdy musíme filosofický étos tak nesnadno obhajovat.

A když Marcel se svými postoji vystoupil, Kierkegaarda neznal; seznamuje se s ním mnohem později. Pokud Marcel nepřijímá označení sebe coby křesťanského filosofa (větu častěji opakovala v doslovecích svých překladů Marcela, nebo v monografiích Gabriel Marcel z roku 1993 a *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*, vydané o deset let později, Peluška Bendlová; na to upozorňuje i při českém vydání Jankeho), nejde o „odřeknutí se křesťanství“ (něco podobného, byť se pohybujeme v oblasti hudby, sděluje po označení „věřící skladatel“, po zkomponování *Glagolské mše*, Janáček), ale o „nejsem hoden jím být“ a potom: „nepřeji si, aby si někdo laciným poukazem na mé dílo i zaapologetizoval pro své ideje“.

Tento postoj vlastně otevírá model pro to, co označujeme „filosofie existence“. Esencialista (například v duchu Platóna) má participaci (nevyňatelnou účast) na tajemství „křesťana“, takže ač nehodný, do obsahu toho, co takové transcendentní slovo představuje, se těší ze skutečnosti, že je pozván křesťanem vůbec být. Zatímco „existencialista“ se nazve křesťanem až „pět minut po své smrti“; doposud do něho nedorostl. Podobně otázku řešil Kierkegaard vzhledem k ženě. Jak se muž vlastně může ženě vydat, když ona po vzájemném spočinutí jednoho ve druhém prohodí poznámku, že ho viděla jít s jinou ženou (žárlivost) apod. Existencialista v ženě spočine, ale dorůstá do

stále nekonečného spočinutí, jež se nakonec děje v „prostředí Ducha“, zatímco esencialista má představu absolutní dokonalosti, takže k ženě už nikdy nepřistoupí, protože k sjednocení „v tomto světě“ údajně nemůže dojít. Místo aby dosavadní spočinutí bylo předsahem pro budoucí a plnější, zde se spočinutí samo vylučuje. Tyto oba příklady („křesťan“ a „spočinutí“) mnoha lidem dosti plasticky mohou dopomoci k tomu, co existencialismus znamená.

Poznámka na okraj: nelze porovnávat Teilharda de Chardin s Gabrielem Marcellem,²⁹ ale někdy bychom mohli mít „dojem“, že první je osobnostně už doopravdy propálený. Teilhard neřeší při pohledu na nezměrné bohatství (třeba východní) patristiky, zda je publikace vydávána (jak říká Marcel) s „moskevským oděním“, tedy hrou na mnišství (kutny lidí z jeskyň a pouští). A zase z druhé strany rozumíme, jak byl Marcel rozčepýřený, pokud se hlouběji zaobíral Leibnizem, jenž byl pro něho „scholasticky-esencialisticky-skrupulózní“, takže Leibnizův nadhled chápe jako „hru na hotovou dokonalost“.

Předběžné shrnutí první části (quid dicendum videtur)

Přelomení textu na dva modifikované příspěvky si žádá shrnutí první části. Pohled na traktované autory zdůraznil, že lze hnutí existencialismu myšlenkově i jazykově strukturovat různě. Dominuje-li v textu metoda spirituální teologie (předsah osoby před principy), nepřekvapuje zdrženlivý přístup vůči zjednodušujícímu dělení na tendenci pesimistickou, nihilistickou, tragickou, ateizující, nebo v opozici zase optimistickou, pozitivní, konstruktivní, spiritualistickou. Zdůrazňuje se tudíž opomíjení rozmanitosti konkrétního člověka. Skutečně existující člověk je vždy jednotlivý.

Člověk není bytím, ale má bytí. Primární není bezprostřední *představa* Boha, anebo jeho (uvědoměle zakoušená) neexistence; způsobilost osoby se prověří pouze *vztahem*. A nosnost důvěrného vztahu toliko mezi idejemi není možná. A proto „existencialista“ nežije analogie. Vychází ze zkušenosti; analogie pouhé proporcionality není schopna hovořit smysluplně o člověku, ani o Bohu. Protože přesvědčení ještě není důkaz, volí „metodu“ souvislejšího tzv. hlubšího ponoru do bytí, v němž se odhaluje přítomnost tvořivého ducha.³⁰ Pokud lidé mají protichůdné představy o praxi, platí to také o tzv. praktických principech. Zúžení života na jeden druh praktičnosti je omyl toho existencialisty, který se odvolává jen na prožitky.³¹ Je tudíž potřebná zdůvodnitelnost v kategoriích předchozí filosofické tradice.

29 Srv. také rozpravu Teilharda de Chardin s Paulem Valéry (VALÉRY, P.: *Sešity*, Praha : Academia, 2017, s. 112n).

30 Srv. PFLEGER, K.: *Kundschafter der Existenztiefe*, Frankfurt am Main : Knecht, 1959, s. 90 (Peter Wust).

31 Srv. FINANCE, J.: *Connaissance de l'être: Traité d'ontologie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1966, s. 21 (l'être n'est pas un genre, mais encore je suis moi-même de l'être, je suis engagé... de plus subjectif, dans ce qui fait l'objet).

Některé teze existencialismu: forma je duchem (není forma ducha) – proto existuje úplný návrat ducha k sobě samému. Bytí a esence nejsou dvě jsoucna, ale principy téhož; není filosofie bytí, ale jsoucna. Omyl pojmového realismu se odhalí tím, že se jsoucno vypovídá rozmanitým způsobem. Subjekt výroku není výrok, ale projev živé osoby apod. Například abstraktně pojaté společné bytí není žádným skutečným jsoucnem. Tvzení o bytí, které by bylo výlučně pojmem, přivádí k antropologickému vakuu. Rozvíjí se pak otázka, zda jsou možné nějaké předkonkrétní principy bytí, překračující kategorie apod. Jistotu našeho poznání nenarušuje ani nesprávné pojmenování.

Častěji autoritou zmíněných knižních titulů byl Kierkegaard. Existence byla pro něho kategorií vztahující se ke svobodnému jedinci. Prožívaná poloha svobody obdržel prestižní status. Ještě se však vraťme před dobu dánského filosofa, abychom si vyslovili souvislosti. Nedávno poněkud ožil zájem o Schellingovu filosofii náboženství. Například zapůsobila jako stimul ve vývoji myšlení protestantského teologa Paula Tillicha. A navzdory Kierkegaardovu postoji bylo možné najít tendenci v Schellingově rozlišení mezi negativní a pozitivní filosofií, v jeho hájení svobody a zdůrazňování existence coby anticipace některých témat existencialismu. Touha najít anticipace pozdějších idejí v proslulých myslích minulosti by nám neměla zahalovat rozdíly v atmosféře mezi idealistickým a existencialistickým hnutím. Schellingova teorie svobody nese podobnost i se Sartrovou interpretací svobody; ovšem rámec je mnohem metafyzičtější.

Schellingovo rozlišení se v určitých ohledech podobá *divisioni definitionis*, jež učinili někteří pozdější autoři (zejména profesor Gilson) mezi esencialistickou a existenciální filosofií, přičemž existenciální filosofie neznamena automaticky „existencialismus“, nýbrž filosofii, jež klade hlavní důraz na bytí ve smyslu existence (*esse*), a to spíše než na bytí ve smyslu esence.³²

I Stirnerova filosofie egoismu má význam, reprezentuje-li protest konkrétní osoby vůči kolektivnosti nebo účelové abstrakci. Není málo autorů, kteří v ní spatřují myšlenkovou spřízněnost s existencialismem. Stěží ovšem lze říci, že zdůrazňované téma vlastnictví je charakteristické pro existencialismus; ale téma jedinečného svobodného individua určitě ano.

Třebaže byl Kierkegaard jedním z nejvášnivějších myslitelů své doby, vzbudil tehdy jen málo opravdového zájmu. Tohoto Dána poprvé objevili Němci v prvních desetiletích dvacátého století a posléze měl výrazný vliv na některé

32 Existuje třeba diskuse mezi Coplestonem a Gilsonem, co je vlastně tzv. existencialistická „existence“, a co nikoli. Z jiné souvislosti: podobně překvapoval Egon Bondy, když před rokem 1989 přicházel do filosofických kroužků (návštěvník byl poměrně zaskočen, když si vytáhl z déle používaného sáčku neumytou lžiči, s níž pojídal jídlo, nebo se tím sáčkem dotýkal klik obydlí) a prohlásil: Máte mne tu za výstředního existencialistu, ale to je hrubé zjednodušování. Můj esencialismus, který vůbec není „esencialistický“ v duchu tradice tohoto výrazu, je provokativnější než „existence“ kolegů existencialistů. Argument ad hominem slouží k otevření otázky po subtilnějších rozlišování existence a esence. Ještě analogie z hlediska Písma: že se leckteré biblické osobnosti ocitly v mezní „existenční“ situaci (Job si žádá anulovat den, kdy se zrodil; Tobiaš nebo „sedmimanželková“ Sára si přejí smrt; podobně se prorok Eliáš necítí být způsobilý k další etapě „bytí“), neznamena, že jde o existencialisty. K tomuto zjednodušujícímu označení můžeme mít náběh i ve svých exhortacích (*hraničící existování ještě nepředstavuje existencialismus*).

fáze hnutí existencialismu³³ či na pozdější protestantskou teologii toho typu, jak ji reprezentuje Karl Barth.

Jinak řečeno, termín „existence“ má u Kierkegaarda víceméně stejný význam jako termín „autentická existence“, jak ho užívají někteří pozdější existencialističtí filosofové. Svoboda u něj souvisí s úzkostí. Ve spisech existencialistů je pojetí úzkosti značně výrazné. Avšak tento termín používají různí spisovatelé odlišně. U Kierkegaarda má náboženské pozadí. A v díle *Pojetí úzkosti* má přímou vazbu na fenomén hříchu. Lze však rozšířit škálu užití a prohlásit, že úzkost je stavem, který předchází kvalitativnímu skoku z jednoho stadia života do dalšího. Nijak tudíž nepřekvapuje, když ve vývoji pozdějšího existencialismu nacházejí určitá kierkegaardovská témata odloučená od jejich původního náboženského pozadí a uplatňují se třeba v estetickém systému.³⁴ To je obzvláště případ filosofie J. P. Sartra. U Karla Jasperse, jenž ze všech filosofů běžně označovaných jako existencialisté³⁵ stojí Kierkegaardovi nejbližší, se zase náboženské pozadí pojmu existence do velké míry zachovává.³⁶ Avšak filosofie J.-P. Sartra naopak upozorňuje, že pojetí autentické existence, svobodného sebenasazení a úzkosti lze z náboženského prostředí odsunout či vyjmout. Tyto poznámky určitě nemíni tvrdit, že původ moderního existencialismu lze prostě přisoudit posmrtnému vlivu Kierkegaarda.

Nelze ani zpochybňovat hodnotu existencialistické interpretace Nietzscheova života a myšlení. Přesto je vhodné zaujmout opatrné stanovisko k vysvětlení příbuznosti, analyzujeme-li souvisle to, co Nietzsche řekl a jak veřejně působil či vystupoval.

Literatura (1)

- ARISTOTELÉS, *Analytica Posteriora*, Oxford : Clarendon Press, 1962.
- BOLLNOW, O. F.: *Neue Geborgenheit: Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart : Kohlhammer, 1960.
- COLLE, G.: *De la communion des saints*, I, Turnhout-Paris : Brepols, 1948.
- COPLESTON, F.: *Dějiny filosofie: Od Augustina ke Scotovi*, II, Olomouc : Refugium, 2016.
- FINANCE, J.: *Connaissance de l'être: Traité d'ontologie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1966.
- GABEL, M.: *Intentionalität Des Geistes: Der Phänomenologische Denkansatz Bei Max Scheler*, Leipzig : Benno Verlag, 1991.

33 O tématu zasvěceně i překladatel Kierkegaarda do němčiny Theodor Haecker. Srv. PRZYWARA, E.: *Das Geheimnis Kierkegaards*, München – Berlin : Oldenbourg, 1929, s. 43n.

34 Proto jsme v našem příspěvku také uváděli sondy do literárního světa, v němž jsou rozmanité aplikace zřejmé.

35 Je pravda, že někteří (dnes standardně řazení mezi existencialisty) toto označení neuznávali. Avšak to zde nemůžeme probírat. Každopádně „existencialismus“, neomezuje-li se pouze na filosofii Sartrovu, je termín s více možnostmi.

36 Jaspers je filosof v akademické profesi, zatímco si jen obtížně představíme excentrického a vášnivého dánského myslitele na křesle univerzitního profesora. Avšak život a myšlení Kierkegaarda (stejně jako Nietzscheho) se staly Jaspersovi dlouhodobým předmětem přemítání.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *La synthèse thomiste*, Paris : Nuntiavit, 2016.
- GILSON, É.: *L'être et l'essence*, Paris : Vrin, 1948.
- GILSON, É.: *L'Existence*, Paris : Gallimard, 1945.
- GILSON, É.: *Le philosophie et la théologie*, Paris : Fayard, 1960.
- KONEČNÝ, F.: Několik poznámek k existenciální filosofii a teologii. In: AA.VV., *Výběr textů k teodicei*, Olomouc : Matice, 1993.
- LANDGREBĚ, L.: *Filosofie přítomnosti*, Praha, Academia, 1968.
- LORIZIO, G. – GALANTINO, N. (edd.): *Metodologia teologica: avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Torino : San Paolo, 1994.
- NÉDONCELLE, M.: *Existet-il une philosophie chrétienne?*, Paris : Fayard, 1956.
- NÉDONCELLE, M.: *Intersubjectivité et ontologie: le défi personnaliste*, Louvain – Paris : Nauwelaerts, 1974.
- PFLEGER, K.: *Kundschafter der Existenztiefe*, Frankfurt am Main : Knecht, 1959.
- PRZYWARA, E.: *Das Geheimnis Kierkegaards*, München – Berlin : Oldenbourg, 1929.
- RAHNER, K.: *Geist in Welt*, Innsbruck – Leipzig : Rauch, 1939.
- RUELIUS, P. F.: *Mysterium spes: Gabriel Marcells Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz*, Würzburg : Echter, 1995.
- SENECA, L. A.: *Dopisy psané stoikem*, Praha : Rybka Publishers, 2018.
- SEXTOS EMPEIRIKOS: *Adversus mathematicos*, Oxford : Clarendon Press, 1998.
- SPOERRI, TH.: *Die Herausforderung des Existenzialismus. Die Entscheidungsfrage unserer Generation*, Hamburg : Furche, 1954.
- TANCINI, F.: Il personalismo religioso di N. Berdiaeff. In: AA.VV., *Filosofi contemporanei*, Milano : Bocca, 1943.
- THOMAS DE AQUINO: In Boethium de Trinitate. In: *Opuscula Omnia*, Mandonnet Pierre, III, Paris : Lethielleux, 1927.
- THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de potentia*, Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1989.
- THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1982.
- TRUC, G.: *De J. P. Sartre À L. Lavelle ou désagrégation et réintégration*, Paris : Tisot, 1946.
- VALÉRY, P.: *Sešity*, Praha : Academia, 2017.

doc. Dr. Michal Altrichter, Th.D.
 Katedra pastorální a spirituální teologie
 CMTF UP Olomouc
 Univerzitní 22
 771 11 Olomouc
 michal.altrichter@upol.cz