

Úvody do filosofie existence v kontextu se spirituální teologií (2)

Michal Altrichter SJ

ALTRICHTER, M.: Introduction to the philosophy of existence in the context of spiritual theology (2). *Studia Aloisiana* 3, 2021.

The analysis *Introduction to the philosophy of existence in the context of spiritual theology (2)* is divided into two parts due to the length of this contribution. The text handles the teleology 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“. 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“.

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

Rozprostření témat (pokračování)

Sledujeme, jak se „zabarvené kamínky těžé mozaiky“ (*principium identitatis entis*) postupně plní pozvolným nárůstem informací o osobnostech filosofie existence, byť byly prozatím rozevláté odděleně v jednotlivých titulech (například tentýž Scheler srůstá se Schelerem odjinud). Referenční shoda

výrazů v textu vytváří unifikovaný soubor (suprasegmentální jevy významových jednotek). Ukazuje se, co je slovem, co je pouze v našem myšlení a co je živou osobou. Podstata nemůže být oddělena od toho, čeho je podstatou. Vzájemný poměr u principů bytí je značně odlišný. Každé jsoucno je určeno svou individuací. Existencialismus si tak nepřeje vytvářet prázdné tautologie.¹

(12) Henri Lefebvre, *L'existentialisme*, Sagittaire, Paris 1946, 252 stran (druhé vydání 2001); samozřejmě nejde o známého teologa Lefebvra (toho mimochodem překládal ve Staré Říši Florián: s velkou úchvalou, aniž by tušil, jaký bude jeho osud). Minimální počet poznámek (ty jsou častěji přímo uvnitř textu), papír spíše ze „second handu“, ale text s podnětnými vstupy, zejména z literárního světa. Hlavní tezí je, že filosofové, kteří sledovali národní zájmy, a nejsou to jen němečtí, ale i francouzští (a jiní), jsou jakoby „přejedení obecnými odpovědnostmi“. Čtenář začíná číst autory, protože jsou veřejně činní, a ne, že napíšou výživné texty (krásné slovo a iniciativa pro obecná dobra se samozřejmě nevyklučuje). Jako by snad ani nemohla existovat literatura bez společenské angažovanosti. Máme tu příklad Rollanda, Shawa, Gorkého, Chestertona aj. – všichni „tlačili na pilu“ obecných dober, jež údajně necílí proti partikularitám, a je otázka, nakolik taková gesta druhým pomohla? Není snad existencialista jediný, kdo smí navzdory veřejnému mínění povědět: Zklamali? Jaká je věrohodnost Shawa pro věc míru, když má tolikeré úlitby Stalinovi; nakolik smíme věřit „poctivci“ Gorkému, když se nechá „rudým Bátuškou“ tak koupit – jen aby viděl „matku Rus zblízka“. Všichni jsme byli na gestech těchto vlivných doslova závislí (lecko čekal, až se ozve Chesterton aj.): vždyť v předvečer války i nepatrná výhrada vůči Mocným byla oblažující. Ale jak tito všichni autoři žili morálně přesvědčivě?

A proč je v člověku přítomné ničící zlo, protikladné sloužení rozličným cílům, neschopnost stálé vyhraněnosti – tuto odpověď nepodá literát, ale filosof. Má však sám dostatek čestnosti a postačí mu, nemá-li za sebou akademickou katedru? Existencialismus nechce hesla, volá po ontologii, po duchovním jádru. Ale nehrozí, že člověk nedostojí nárokům, takže se (pseudo)existencialisticky „spustí“? Místo četby povznášejících klasiků si zajde na „uvolňující rozpravu o filosofii při barovém stolečku“, namísto ztěžklého zápolení Kierkegaarda o podstatu víry prohlásí, že má právo jako všichni obyvatelé Zeměkoule nevěřit? Vždyť čím je pocit nespokojence odlišný od ambicí akademického knihomola? Kdo porozumí osobnímu zlu a (někým) osobně pochopenému dobru? Kniha literárně čtivého stylu.

(13) Robert G. Olson, *An introduction to existentialism*, Dover Publications, New York 1962, 240 stran (druhé vydání z roku 2017). Publikaci máme s četnými vnitřními vpisky (německými) a škrty Karla Říhy. Autorovy poznámky se nacházejí až za samotným textem. Všimněme si čtyř dominantních tezí autorových (ta první asi nepřekvapí):

1 Srv. BOGLIOLO, L.: *L'essere come esperienza metafisica*, Studium: Roma, 1967, s. 43.

(a) Proč Angličané nejsou existencialisté? Nemají dostatečný podíl na literárním bohatství světových velikánů? Nevězí pořad ve sporu Humea a Locka, takže jejich dokola traktovaný empirismus jim nedovolí opustit „domácí humna“? Nebo své velikány nechtějí vystavovat pokušení „příliš nízkého“ filosofování pod „pláštíkem“ existencialismu? „OK“, řekli bychom, sděluje autor, ale jsme Američané: My si dopřát onen luxus existencializovat nemůžeme? Vždyť ve Státech je více existenciálních témat nežli ve všech kontinentech světa! To Olsona přivádí k názoru, že *materie existenciální ještě nepostačí ke genezi existencialismu*. Že někdo trpí úzkostí, nemusí být ještě existencialistou. K tomu říká třeba Marcel: Esencialista má leckdy úzkostí více než existencialista.² Mělo by jít o hlubší a duchovnější přerod od „předmětu tázání“ k osobě, jež takové filosofování nese. Samozřejmě, že výtkou může být konstatování, že Státy nikdy kromě výjimek (pragmatismus aj.) nevstupovaly význačněji do dějin filosofie.³

(b) Proč (a to je možná i odpověď na předchozí otázku) existencialismus při všech svých deklaracích či postojích ohledně „konkrétní filosofie“ není ryze empiristický („empirický“) a má nakonec stejně rád svá „obecně ontologická témata“?

(c) Možná ta roztržka mezi tím, co „si“ říká stát a co jedinec, nemůže nastat v prostředí USA či Britského království, protože u obojího je člověk příliš spojen s tím, co je „nadsoukromé“. Američan hájí svá práva, ale ta nesmějí ohrozit stát, podobně jako vznik demokracie by neexistoval bez provolání anglických státních filosofů, ale proti Království nikdo nevysloví nic nepatřičného. Zdá se, že vnitřní svět existencialisty se nemůže v anglosaském teritoriu plněji uplatnit a rozvinout.⁴

(d) Přesto je známý fakt, že každý americký turista má dokořán oči otevřené pro vše evropské, obdobně jako Angličan se nebude prý nikým ve světě zaobírat kromě Francouzů. A pokud se ustálilo lidové klišé „Francouz-filosof-existencialista“, bude tu přístup k existencialismu hlubší nežli pouze téma k „posthistorickému vyhodnocení“. A autor uzavírá: není prozatímně objevený esencialismus, jak se „točíme“ kolem sebe, větším solipsismem než kontinentální solipsisté v existenciálním rouše?

(14) Josef Hasenfuß, *Soziologismus und Existenzialismus als Religionsersatz*, Pattloch, Aschaffenburg 1965, 110 stran. Je to jedna z těch publikací, která podává základní údaje, „standardně a vyrovnaně“, aniž by trpěla myšlenkovými experimenty (výkyvy). Ústřední téze: nakolik existencialismus obstál v soukolí odlišných životních názorů – dokázal si „pořádit“ vlastní sociologii, nebo jeho stoupencům o toto vůbec ani nešlo, anebo tuto sociologii (a ná-

2 Marcel třeba uvádí, že Spinoza, jenž tolik dbal o „esencialistickou konzistenci“, nakonec sám upadl do křiklavých mizérií.

3 Téma se třeba soustavněji precizuje RUGGIERO, G.: *La filosofia contemporanea*, Bari : Laterza, 1951, s. 328n (existuje také německé vydání). (Buona expositio historica et theoretica de conceptu hominis.)

4 K tématu americký existencialismus srv. publikaci BAKEWELL, S.: *Das Café der Existenzialisten*, München : Beck, 2019, s. 199n (druhé vydání má 448 stran; v textu je i dost reálií z českého prostředí: Masaryk, Patočka, Havel atd.). Teologa Tillicha, kterého autorka zahrnuje mezi existencialisty, považuje za filosofa německo-amerického.

sledně religionistiku) už vytvářeli jeho (vzhledem k existencialismu) učebnicoví epigoni? Souvislejší ontologie v publikaci nezazní. Témata jsou chápána spíše v pozadí společenských změn. Protestantismus si v existencialismu kladl otázku víry, ale katolický existencialismus se díval na téma zla. Pro obě „frakce“ jsou však základní dvě otázky: postavení erótu, a jak toto prožívá s námi Bůh. Jako existují v dějinách vlny, nepřekvapí, že dekadence a svěží podnět zaznamenáme rovněž v existencialismu.

Je otázkou, zda existencialismus nebyl jen komentářem k metafyzikám (nemluví se už o tomismu). Nakolik vůbec sehrál roli ve společenském měřítku? Jak ovlivnil biologii, matematiku a jiné prestižní trendy současnosti? Jako zaniká úcta k literatuře, zanikne časem i výlučné postavení filosofie. Heidegger s programem či otázkou Konce metafyziky označil to, co si ostatně všichni myslí: životnost vědních oborů se (bohužel) neměří nárokem na soukromou svobodu, ale na klidné nabízení obecných hodnot, a to spíše exaktních oborů. Asimiluje-li práce vášně, ti z lepších existencialistů našli uplatnění ve společenských oborech širšího horizontu. Nedůvěra v technickou revoluci či upřímnost politiků se prý nevyplácí. Nepředstavuje zjednodušeně a příliš „jungovský“ řečeno existenciální filosofie ženský prvek a analytická filosofie naproti tomu mužský prvek ve filosofování?

Ustupem existencialismu (kvůli vyčerpání, jiným tématům, ale také kvůli společenské konvenci ve smyslu „individuální vyhraněnost ubližuje druhému v růstu“ apod.) se připravuje terén pro „objektivní“ (ale také módní) uchopení filosofování: analytické směry. Rovněž v tzv. křesťanském filosofování vítězí jazyková dimenze analytického filosofování. Lidé neunesou dlouhodobé řečnění o lásce, pravdě apod. Ale také se nedokážou nad tématem lásky zastavit, pakliže ji neprožili. *Nemá existencialismus také „na svědomí“ pád fenomenologie?* Byl samostatným myšlenkovým útvarem, anebo jen specifíkem fenomenologie? Nešhrál existencialismus význačnější roli v literatuře než ve vlastním filosofování?

(15) „Vyladěnou“ standardku v přístupu k existencialistickým reáliím má *Einführung in die Existenzphilosophie: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre* Gerda Haefnera, jezuitského vyučujícího z mnichovské Hochschule für Philosophie, vydáno tamtéž 1997, 67 stran; text je pak přepracován v rozsáhlé kolektivní publikaci s Ehlenem aj., vydaným ve stuttgartském Kohlhammerovi na Philosophie des 19. Jahrhunderts. V textu nalezneme to, co potřebuje znát začínající student: vymezení pojmu, historické souvislosti, bazální data životopisná, seznam děl podle chronologie, příčina a následky jevu s dopadem na společenské dění, plusy a minusy traktovaného hnutí. Věty nejsou polemické; jsou didakticky klidné, srozumitelné, s upřednostněnými podtrženými (možná že tyto typografické výjimky činí skriptum přehlednějším nežli následná samotná publikace v Kohlhammerovi). Odosobnělý přístup k tématům jakoby dodává ráz „objektivní“ serióznosti. Solidní jsou (okrajové) souvislosti s marxistickou diskuzí mezi křesťany a jinými filosofy (Garaudy, Sève, Machovec, Gardavský). Doba tzv. pražského jara odpovídá dopadům existencialismu na socialistický trh práce, byť se většinově metafyzické otázky v prostředí „sovětského bloku“ nemohly ani otevřít.

(16) Oproti nadšení Gilsona a Maritaina pro „věc existencialismu“ sdílí Georg Siebers v *Die Krisis des Existenzialismus*, Stromverlag, Hamburg 1949, 103 stran, značné obavy s netajenou nedůvěrou. Publikace přitom vychází po druhé světové válce, kdy se existencialismus teprve rozvíjí. Zatímco jsme výše signalizovali v tomto roku pořádanou konferenci ve znamení rozkvětu křesťanského myšlení (u existencialisticky naladěných metafyziků), Siebers, aniž by souvisle analyzoval jednotlivé autory, hovoří v hotových soudech o ztěžklé krizi. Jako by za úpadkové filosofování „našeho času“ mohl právě existencialismus: netrpělivý diletant a samouk. Je pozoruhodné, že autor konkrétní díla nevyjmenovává, píše pouze o idejích. Tu Descartes může za to, že obrátil pozornost k subjektu, tu Hegel, že pomátl filosofy svými duchovědnými labyrinty. A uvádí Goetha, jemuž vnitřní spojení objektu a subjektu bylo známkou životnosti filosofování; odstraní-li se jedno upřednostněním druhého, filosofování pozbývá sílu. To se stalo v případě existencialismu, jenž objektivní svět vyloučil a do říše prožívání vložil sebe. Zahyne v samotné literatuře, na kterou tolik dá, upřesňuje dále Siebers. Netolerantní básničina, byť existenciální básně rády zmiňují svobodu básníkovu, rozdrolí i kloudného metafyzika, píše se. Je to pohodlnost jednostranného filosofování, to manýristické „existencializování“.

Pro plnější vyhodnocení textu bychom měli znát leccos ze života autora. Bystrý, bezesporu doširoka vzdělaný, avšak s jakýmsi předpochopením. Publikoval několik textů v oboru „společenské“ psychologie (dopad revoluce na „duši“ člověka apod.). Elegantní forma, ale vždy ideově zaokrouhlující. Možná bychom u Sieberse vysledovali skrytý obdiv vůči německé důslednosti, která tím francouzské experimentování údajně přesahuje – a tu najednou nenalézá. Publikace je vytisknuta na velice kvalitním papíře.

(17) Heinemann Fritz, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, 208 stran (první vydání je z roku 1954). Kniha je věnována autorově manželce. Je psána v Oxfordu. Leccos je v ní podáno na způsob řečnických otázek. Brilantní literární styl věcnou znalost nezastiňuje.⁵ Kierkegaard jako skutečný existencialista; Husserl jako samotář s četnými transcendencemi; Jaspers coby *dobrodruh* radikální otevřenosti (trochu odlišný tón, než jak známe Jasperse z jiných hodnocení); Heidegger jako heroické „navzdory“ (možná bychom si směli posloužit i jednoduchým překladem: „truc“, odvozeno z německé „trutz“); Sartre coby filosof, jenž vždy stojí mimo; Marcel jakožto empirik mystérií; Berdajev (je mu věnováno přes deset souvislých stránek) mystickým anarchistou. Autor má za to, že klíčem k pochopení existencialismu je objev odcizení a na otázku „Kam jít dál?“, lze jen odpovědět „ustavičností“ Respondeo, ergo sum. A přesto se existencialista v kruhu „věčně“ po vzoru Homéra netočí: on je buď nesmělý, takže se nerozhodne, a v tom je

5 Autor je vydavatel rozsáhlé týmové práce AA.VV.: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*, Stuttgart : Klett, 1959; sám si ponechává ve vyhodnocení autorů specializaci pro „teorii poznání“. Také je zajímavé, že podle Heinemanna vystavěli své texty o německém existencialismu sovětské filosofové: AA.VV.: *Současná buržoazní filozofie*, Praha : Svoboda, 1978, s. 466n (publikace sama není zdaleka nejhorší mezi těmi, které v té době vycházely).

jeho tragédie (nejen drama), anebo se rozhodne manifestačně, přičemž záhy poznává, že rozlišení neprovedl „autenticky“.

Jak to, že Heidegger má tak blízko k Hegelovi, říká-li se, že existencialista nepřítaká „pojmové námaze“? Nemá nakonec existencialista nedaleko ke středověkým „nominalistům“, zejména Scotovi? *Redintegratio in statum pristinum* představuje pečlivé pochopení počátků Kierkegaardových. Jde o protest vůči německému idealismu, anebo o přetlak něčeho pozitivního, čím dánský filosof už dopředu (v předstihu, bez přesného definování) žil? Není Husserlova „uzavřenost“ před světem, byť „měl citlivá očka“, účastná na tom, čím žil svět, stejným protestem, i když kultivovaným a ve scientifikálním hávu, jako u Kierkegaarda? Není dokonce Husserlova Krize věd větším obviněním společnosti nežli výlevy Kierkegaardovy v jeho korespondenci? Není utajeným důvodem Jaspersova „husarského kousku“, vystoupit s existenciální filosofií, nepřiznaným postojem, že psychologie na stanovení příčin toho, čím žije (a čím je) člověk, nepostačí, takže „mezní filosofování“ existencialismu mu více pomůže v odkrývání identity? Jaspers se nenechal vtáhnout do „chomoutu“ popularizující psychologické analýzy (Jungova stříhu); není tu ani obdoba útěku Alberta Schweitzera se svými teoriemi o biblickém Kristu do misijní práce v pralese, podobná té Sartrově při společenském angažování se, byť Jaspersovi zásadně šlo o deklarace ve prospěch národa, vzdělanosti, míru při atomovém riziku výroby bomby apod. A není zase jen takové naše konstatování upadnutím do „jungovštiny“ z jiné strany, pokud pod dobrými činnostmi vidíme pouhé vyrovnávání se s neklidem vlastního svědomí? (Jung: Neotročíme opět svým libůstkám, pokud pracujeme v sociálním apoštolátu, takže jen odhalujeme neklid dřívějšího morálního selhání?) Jaspers nicméně ukazuje, říká autor, že existencialista nemusí hned odkládat rozum a svlékat se z protikladných pocitů.

Neutekl Heidegger od tehdejší neoscholastiky ke svému „Dunsi Scotovi“ (jeho doktorská práce), jako obecně od katolíků k Bultmannovi? To vnitřní prý zahlédneme v jeho vnějším alibi: a tím je celý nový systém jeho slov. Heidegger je vlastně dvojí: systémový sled slov a vnitřní žal nad samotou (tím, že mu neporozuměli; pozorují ideje, ale nevidí člověka). „Pobytář“ (od Hejdánkova Dasein) Heidegger si je vědom, že jen o chloupek utekl sankcím za svůj „Dasein-pobyt“ v Říši. Uvnitř si uvědomuje, ač explicitně nepřiznává, že ho Bůh vede. Ze zákazu vyučovat nakonec vytěží tím, že píše do světa. Jemný postřeh: Heidegger neseписuje jen objemné knihy, ale má svobodu sepsat drobný (filosoficky kompetentní) sešit. „Horal“ nemusí stoupat výše, stačí prý žít mezi ostatními stromy. Ví on sám, co znamená „myslet“ (parafráze jeho studie)? Nejsou to pocity halené toliko do (originálních) slov? Proto jeho Hölderlin je nostalgií po čistotě nezkorumpovaného („básnický bydlíčího člověka“); a tím, že má utajovaný pláč, ví, jak nedostačující je logika sylogismu aristotelismu. Tragédie Němců spočívá prý v tom, že Němec neví, kým je (který reprezentant jiného národa to však ví)?

Sartre „překonává“ Heideggera vzdušnou lehkostí, hravostí a přiznaným erotickým světem. Zatímco Heidegger slova nekonečně piluje, přetváří v „do-

konalejší“, literární forma Sartrova není ani urputná či toporná, ale popisně sugestivní. Člověk má podle Sartra právo na protikladná tvrzení, protože sám je protiklad ve velkém. Je důležité si vybírat, co je nosné. Svoboda přiznat se „ke svému“ a žít „adekvátním“ je zásadní (byť se „momenty“ střídaly). I Sartrovo ne-bytí má podle autora status ontologie, protože jde napořád o chování uvnitř hlubší podstaty. Pasáže (shrnutí i grafy) o Sartrovi jsou v publikaci asi ty nejzdařilejší. Naproti tomu představení Marcela není úplně (zajímavé jsou třeba souvislosti encykliky *Humani generis* a Marcelova komentáře v jeho Denících).

Když 73letý Berdajev umírá v Clamartu u Paříže, zanechává za sebou vynikající dílo, jemuž bez skrupulí smíme dát označení: existencialismus. Autorovy stránky jsou letmé, ale „nabitě informacemi“ (také o stanoviscích jiných ruských filosofů, speciálně ruských emigrantů). U Berdajeva se pozoruje to existencialistické par excellence, ve smyslu jeho centrální otázky: co je svoboda. Solovjov, filosof světového formátu, mohl sebevíce filosofovat, a tragédie v životě neměl méně než jiní současníci, Berdajev je oproti němu ovšem existencialistický „užíváním hodnot“. Solovjov byl „chudý v duchu“, muž askeze, byť předtím dokázal „obejmout ženu či vypít litry dobrého vína“. Berdajev byl mužem jiného ústrojí: byl závislý na teplu domova a opěrných zvyklostech. Solovjov byl putující, Berdajev spočívající. První konflikty i vyhledával, zatímco druhý se jich děsil (byť do nich, zejména v otázce pochopení ruské revoluce, nebo obecněji v intelektuálních sporech, také mezi svými, jako byl další existencialista Šestov, upadal). Berdajev pozoroval, asi tím bylo poznamenáno i jeho emigrantství, jak se na Rusko dívají „ti venku“, zatímco Solovjov nepřipouštěl, že by Rusko, při své kolosální bídě, mělo být relativizováno. A mnohé jiné souvislosti poukážou, jak lze rozumět Berdajevovi „ne-rusky“. *Existencialismus pomohl četným emigrantům, nejen ruským, přežít.*

Resumé autora je, že přínos existencialismu je nezpochybnitelný – nejen v oblasti vnitřního sebeformování coby étos filosofické zaujatosti, ale také v rovině společenských (nejen humanitních) projevů. *Neměli bychom od existenciální filosofie, uzavírá autor, očekávat více než od jiných dobře vyprofilovaných směrů.* Jedna z předností existencialismu je vidění celku a přitom statečné ohlášení jednotlivosti.⁶

(18) Étos předpokládá osobní ustálenost a uznaný respekt druhých. Tomuto hledisku odpovídá nevelká publikace, spíše brožura, Hermanna Muckermanna *Das Ethos der Existenzphilosophie*, Morus, Berlin 1950, 31 stran. Téma bylo předneseno na katolické akademii kardinála von Preysinga (známý tím, že se v minulosti postavil proti německému konkordátu s Vatikánem). Text nemá uvedenou literaturu, ani vysvětlující poznámky. Středobodem je vlastně Jaspers a jeho „šifry“ (téma, jímž třeba Karel Říha hodnotil filosofický odkaz Jolany Polákové). Má se katolický intelektuál vydat směrem k existencialismu či nikoli? Nezříká se tím předchozí tradice, dokáže přemostit obojí (například tomismus s existencialismem), nebude mezi kolegy, zejména těmi akademickými.

6 A opět interpretujeme autora autorem HEINEMANN, F.: *Neue Wege der Philosophie: Geist – Leben – Existenz*, Leipzig : Meiner, 1929, s. 173n.

kými, jako outsider? Neoznačuje se dobrovolně po druhé světové válce jako „milec Francouzů“? A má samotný existencialismus dostatečný vnitřní náboj či vitalitu k odpovědi na dobové otázky? Nestáváme se pak díky němu spíše nevolníky dobového strachu, když na nás dopadá realita bombardovaných měst, nepřiliš uspokojujivý systém potravinových lístků, zhrzenost národní ješitnosti, jež chtěla podmaňovat svět a nyní strádá tím, jak se mu svět zjevně vysmívá? A obecněji – netrpíme katolíci, křesťané, tím že se pořád ptáme: co smíme? Autor najednou představí tezi, že existencialismus rozšiřuje naše lokální vnímání ve světové horizonty a že povyšuje obavy či strachy na duchovní hodnoty – sdílené a věrně tradiční. Důležitá je autorova poznámka: Existencialismem německý filosof ukázal, že je schopen komunikace s francouzskou (či evropskou) kulturou. Záleží na tom, nakolik nás takové filosofování přivádí k Bohu. A je-li každý stvořen odlišně, nemůžeme toho, kdo se existencialismu ani „netkne“, obviňovat, že nechápe takto odlišně smýšlejícího. Připouští se zde tedy plurál filosofických stanovisek. Étos představuje svébytný přístup k hodnotám, který se již (zejména morálně) osvědčil.

(19) Pohybujeme se už déle v oblasti textů popularizujících. Ty samozřejmě bývají důležité. Ponecháváme stranou Sartrovu řečnickou otázku, zda spíše nežli popularizátor odborný je schopen napsat popularizující text odborník. Avšak: Co to je za filosofování, opakovaně uvádí Sokrates, nedokážeme-li o jeho tématech hovořit „lidověji“? Jde o verifikaci misijní, že dílo nekončí v sobě samém, ale také že „ismus“ nevytváří pouze zasvěcenci, nýbrž právě spřátelené duše. Je hlubším tématem, zda si tuto otázku nepoložil už sám Kierkegaard. Můžeme doopravdy říci, že mu bylo lhostejné, jakým směrem poputuje styl jeho filosofování? Jsou Kierkegaardovy meditace rovněž popularizující, nebo na onu popularizaci, pokud při meditaci na „reklamu“ vůbec nepomyslel, zdaleka nedbal? A také se otevírá další souvislost: popularizujícími texty se rozrůstá rádius dalších zasažených kandidátů sledovaného „ismu“. Bezsporně bylo by asi proti samotné podstatě existencialismu domnívat se, že jeho texty mají rekrutovat „novice“ do vlastních řad.

Kolínský profesor Johannes Hessen má *Existenzphilosophie: Grundlinien einer Philosophie des menschlichen Daseins*, Chamier, Essen 1948, 110 stran (druhé, vylepšené vydání). Poznámky, nejsou četné, nalezneme je za textem, nikoli pod čarou. Kapitola vesměs končí analogickými slovy vybrané básně (třeba solidně „sedne“ Morgenstern). Vyústění „problematiky“ nadto souvisí s uvedením myšlenky nějakého klasika duchovního života (i Následování Krista).

Autor si klade otázku, proč není mezi existencialisty standardně řazen Max Scheler.⁸ Není možná od věci povědět, že Schelerovi autor dosti přitakává

7 Srv. o zdůvodnitelnosti a nezbytnosti kompetentní popularizace třeba Heideggerův bezprostřední žák ROM-BACH, H.: *Die Gegenwart der Philosophie: Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, Freiburg im Breisgau – München : Alber, 1964, s. 107n.

8 Fenomenologickou analýzu lze úspěšně aplikovat v mnoha různých oblastech. A. Pfänder ji aplikoval na polí psychologie, O. Becker v matematice, A. Reinach ve filosofii práva, M. Scheler v hodnotových

(dominantním slovem je např. „hodnota“). Zevnitř křesťanství existencialismus vzešel, ke křesťanství by měl směřovat, dovídáme se. Tendence k výhradnímu nihilismu není křesťanská a neobstojí ani před fórem solidnějšího filosofování. Existencialismu nejvíce ublíží plytké, pocitové filosofování, bez znalosti (zejména) dějin filosofie, a tím i samotného člověka. „Existencialismus“ by se dal teologicky zahrnout pod traktát o milosti (*de gratia*).

Kdo nezažil vztahovou lásku, tíseň ze sebenepřijetí, či úzkost v osobní spáse, obtížně může podle autora nahlédnout, oč existenciální filosofii doopravdy šlo.⁹

(20) Freiburský profesor filosofie Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1949, 115 stran, svůj text publikoval v různých obměnách (v pevných deskách i jako paperback apod.), a to nejen coby monografii, ale rovněž časopisecky. Umírá v roce 1994 a do oné doby lze zaznamenat také několik jiných příspěvků ke sledovanému tématu. Řekli bychom: myslitelsky konstantní nymfa. Opět je pozoruhodné, že poválečné datum 1949 zaznamenává zásadní publikace k tématu existencialismus hned v několika zemích.¹⁰ Text má asi tři poznámky pod čarou, přičemž ta poslední je dosti rozsáhlá. Spisek je věnován Martinu Heideggerovi. Jedná se o dřívějšího kolegu ze stejné univerzity. Podtón není nijak prokatolický. O Tomáši Akvinském se vyslovuje ve smyslu, že není patrné, a to přinejmenším v myslitelském dědictví, které ho rozvíjelo v dalších staletích, potřebné „dělení“ na bytí a jsoucno. Leccos je v textu výrazně heideggerizováno. I vyhodnocení Schelera se odvíjí s výhradami, jež Heidegger vůči němu kdysi zaujal.

Leitmotiv publikace je zřejmý: Heideggerova ontologie zachránila existencialismus před pocitovým utonutím a rozevlátými literárními toulkami. To, co si prodělal v nedávné době „mistr“ (Heidegger), je nezáviděníhodné, a přitom bytostně existenciální. Také se v textu uvádí, že Hegelovo filosofování je více existenciální, než vyčteme z Kierkegaardových (či Schopenhauerových) osobních poznámek. I v evangelické tradici máme citového Kierkegaarda, byť proti jiným citovostem svých protestantských současníků vystupoval (v tom tkví osten dialektiky); máme rovněž tradici Bultmannovu, jež je vědecky zdrženlivá a spíše racionální. Autor považuje za zdařilé, že příklon k této „zakotvené“ myšlenkové tradici splňuje předpoklady pro seriózní filosofování v takto uchopeném existencialismu.

(21) Bamberský profesor filosofie, kněz Hans Pfeil, *Existentialistische Philosophie*, Schöningh, Paderborn 1950, 94 stran, se kdysi dost nestandardně habilitoval o anglickém empirismu. Jeho filosofické východisko je patrné rovněž z textu o existencialismu (například přitakání Bocheňskému v poslední, dosti

kategoriích (jiní na poli estetiky či náboženského vědomí). Využití této metody nezbytně neznamená, že jde o Husserlovy „žáky“. Scheler byl významný díky vlastnímu přičinění.

9 Srv. NÉDONCELLE, M.: *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris : Aubier, 1957, s. 22; ROUSSELOT, P. J. M.: *Pour l'histoire du probleme de l'amour au Moyen Age*, Münster : Aschendorff, 1908, *passim* (inter tractationes psychologicae satis nota atque erudite et profunde proposita).

10 Srv. LUIJPEN, W.: *Existential phenomenology*, Louvain : Duquesne University Press, 1962, s. XI.

dlouhé poznámce; jinak spisek oněch poznámek mnoho nemá, a ony mají zase jenom ráz odkazu na literaturu). Významnou část jeho iniciativ bychom zaznamenali v akademických kruzích vídeňských. Během druhého vatikánského koncilu byl sekretářem na dikasteriu pro dialog s nekřesťanskými církvemi (Pontificium consilium pro dialogo inter religionibus).

Výpověď autora se nese v duchu „philosophia perennis“, i když, jak bylo řečeno, s upřednostněným pohledem na „empirické“ momenty. Tři bazální teze bychom z textu mohli vyčíst: (a) Mění se doba, filosofování se nachází v (sebe) drolicím procesu, ani ve společenském měřítku nemůžeme automaticky žádat akademické či vědecky ukázněné filosofování zájemců o filosofická témata. Leckdy jde až o následné pojmenování toho, čím filosof, jenž je spíše mimo své rozhodnutí začleněn do „cechu existenciálního“, žije – více než filosoficky, ale ve své „mimokategoriální“ biografii – dávno předtím. (b) Nemůžeme, ač je vyhodnocení podle Desatera nadčasové a platné ve všech časech, nasadit vzorec pro fenomén existencialismu bez jemnějšího rozlišování. V tom je pozitivní přínos celého hnutí jaksi en bloc: být bychom měli psát vzhledem k existencialismu dějiny ve smyslu četných „losigkeit“ (tj. čeho se někomu nedostává: Wertlosigkeit, Wesenlosigkeit apod.), vše má nějaké vysvětlitelné zapříčinění. Na nedostatku smyslu pro hodnoty či vidění podstaty věcí máme rovněž podíl všichni, kteří existencialismus „šmahem“ hodnotíme – a naše nesrozumitelné či polemické uchopení filosofických témat (ještě před časem existencialismu) mohlo druhé mást nebo pohoršovat. Nemusíme přehánět, ale stav je takový a z něho je potřebné vyjít. Nelze se otáčet za dobou minulou; řeč o „philosophia perennis“ by měla být pozváním, ne konfrontací. Vždy bychom měli přistupovat k existencialismu se dvojí metodou: analyzovat zkušenost oněch nedostatků (od pocitu viny po nechuť zahlédnout Boha v institucích) a poukázat, že to, čím žije dnešní filosofování, mělo také své předchůdce v dřívějších časech (zejména v podobě sporů o univerzálie, jež se vždy budou vinout jako centrální téma každého filosofování: *operari sequitur esse*). Autor je přesvědčen, že velký podíl na existencialismu nese nestrukturální myšlení Nietzscheho. Byť lidé o Nietzschem nedávno slyšeli odevšad, přirozeně filosofa nechápali jako protagonistu Třetí říše – ale Nietzsche tu jednoduše byl.

(22) Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, Grasset, Paris 1947, 124 stran (poslední vydání bylo v roce 2014). Autora, favorizovaného Floriánem, známe ve Staré Říši s titulem Zrada vzdělanců. V recenzích padesátých let mu říkali „francouzský Šestov“. I Sartre jednou Boha objeví, protože bere vážně naše existování, uvádí se v textu (a podle pozdějšího svědectví těch, kdo zažili poslední minuty Sartrova života, bychom mohli říci: Ano, přál si k sobě zavolat kněze). Text naznačuje, že existencialismus má svou předchozí, ale také stávající (přítomnou či současnou, tedy konzistentní) tradici. Nezměrné dědictví podnětného filosofování najednou může vstoupit k těm, kteří dbají „o život“. Potřebujeme „dva pohlavky“ z obou válek, abychom filosofovali konkrétně a věcně, tedy od člověka k člověku. Na dveře „bušila“ literatura, psychologie, ale i samotné lidské nitro – aby se poukázalo, že jsme

všichni rozenými filosofy. Ač někdo větším, jiný malým, filosofem je. Přesto se všichni máme z bohatství filosofování těšit. Tímto tvrzením se nemá snižovat nárok na solidní filosofování, ale jde o ověření životnosti filosofie. A ještě další důležitá poznámka by se měla uvést: byť Němci a Francouzi došli, i díky zkušenosti z války, k jiným pojetím existencialismu, je potřebné zdůraznit, že její vyhraněné zásady jsou platné pro všechny národy.¹¹

Text vždy uvádí jen něco málo z toho, co plněji autor zná (například epizody ze života Simone de Beauvoirové); nemusí čtenáři ukazovat svou kompetenci. I v tom vězí kus autentického filosofování: neupozorňovat na odbornost. Autor není prvoplánově nadšencem pro nové hnutí, ale sleduje ho se zájmem; předvídá bouřlivá léta nejednoty, zejména díky protikladným „pojetím Boha“. Nesjednotí-li Bůh, není-li mu totiž dopřán vstup do našeho života uvědoměle, nepodáme si ruce ani jako filosofové.

(23) Pietro Chiodi, *Il pensiero esistenzialista*, Garzanti, Milano 1959, 194 stran. Vynikne tady pedagogické umění Italů: přetlumočené texty v přehledném rozvrhu díla. Literární elegance plus zohlednění specifik, ale nikdy ne na úkor sledovaného celku. A to máme autora, jenž psával také beletrii o značně dobrodružných povahách lidských. Metodou knížky je ukázkový faktor textových modelů jednotlivých klasiků existencialismu. Řekne-li se Regina Olsenová, ona je zasazena do vlastních textů Kierkegaardových. To předpokládá rozsáhlou kaleidoskopickou autorovu znalost. Zajímavé: preferovaným autorem je Merleau-Ponty. Svět je strukturován, a proto i naše existence je jako by dopředu nasměrována kategoriemi. Vztahu Merleau-Pontyho k Sartrovi bychom měli věnovat více pozornosti. Proč nestrukturální Sartre jde za strukturalizujícím psychologem? Na jedné straně je patrné, že ho fascinuje, pokud neviditelné je toliko biologické; vždyť na straně druhé celé naše tělo doslova „vzdychá“ po neviditelných impulzech; na straně druhé četné pasáže nehovoří jaksí ani tolik o antropologickém tématu: propojení dějin a filosofování. Dějiny řeči těla (s odvoláním se na Feuerbacha *esse – corpus*: být, znamená být tělem) by měly být dějinami filosofie. „Neviditelné“ samozřejmě nepředstavuje („teologickou“) metafyziku, ale jiné okruhy nám zatím nezahlednutelného bytí.

Dost pozornosti text Chiodiho věnuje odcizení člověka kvůli agresi světa techniky. Tu existencialista upřednostňuje: zachovávání si soukromí, a ač neopovrhne potřebnou technikou, neučiní z ní „libidální systém“ závislosti. Vyhledávání novinek je stejně tak plytké, jako jejich apriorní popírání. Nahrazení osobního milování „pomocnými technikami“ zahubí duši. V tomto je, říká autor, skvělý přínos existencialismu. Okrajová poznámka: hovoří-li se v analýzách filosofického (nebo psychologického) odkazu o spříznění Chiodiho s Wittgensteinem, je možné mít za to, že jde o vhodnou souvislost jednoho (nestandardního) typu analytické filosofie vzhledem k specificky existenciálnímu rázu filosofování.¹²

11 Srv. DONDEYNNE, A.: *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain : Bibliothèque philosophique, 1952, s. 59.

12 Že třeba i antipsychologismus Husserla není antipsychologií Wittgensteina, ukazuje na hlubší ontologické pozadí; srv. NOACK, H.: *Die Philosophie Westeuropas*, Basel-Stuttgart : Schwabe, 1976, s. 69n.

(24) Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme, Maintenant*, Paris 1947, 131 stran. Jako je nepřehlédnutelný Bollnow, tak nelze, chceme-li hovořit o existencialismu, míjet Wahla. Autor, o něhož se přetahovala nakladatelství Alcan či Vrin. A znají ho osobně naši klasici „první ligy“ existencialismu: Sartre, Marcel apod. Potěší, že například v doslovu Sobotky k Jankeho Filosofii existence je tato „Malá historie“ také zmíněna (možná jak Sobotka, tak i Wahl mají blízko k Jaspersovi). Text vlastně promlouvá na způsob virtuálního dialogu. Svě teze představí Berdajev, a následně vyvrací či upřesňuje to, co mu vytýkají jiní. Řekli bychom: dílko vypadá jako drobný sešitek, ale přináší četné věcné informace. A jak to bývá u významných myslitelů: už tím, že takový autor píše, jsou jeho věty podnětné, kompetentní. Významné místo zaobírají pasáže o Kafkovi. Heidegger je spíše konstatován nežli upřednostňován (autor také říká, že je v něm více Hegela, než se obecně přiznává). Východiskem je zase Kierkegaard, jenž ač se v mnohém mýlil, ukázal směr. Mýlil se v neplastických a jednostranných postřezích, ale jeho bazální intuice jsou mistrné, nadčasové.¹³ Kierkegaard byl jeden z velkých, ač (ne) posledních křesťanských filosofů.

(25) *Filozofia egzystencjalna: Wybór tekstów*, PWN, Warszawa 1965, 490 stran. Na prvním místě je tu text Leszka Kołakowského, jenž je rovněž spoluredaktorem publikace. Následují Kierkegaard (podstata rozhodnutí), Nietzsche (anonymita hodnot), Scheler (svět osoby a její absolutní dimenze), Jaspers (obtíže s převyprávěním dějin), Šestov (existencialismus jako kritika fenomenologie), Heidegger (specifikum lidského jednání), Sartre (absolutní neohraničenost lidského konání), Bataille (existuje vnitřní zdůvodnění autority?), Camus (je člověku přirozené tíhnout k druhému?), Merleau-Ponty (fenomenologie existence). Texty jsou voleny tak, aby se vždy ukázala nejen konfrontující profilace autorů, ale rovněž systematické představení jejich vlastního specifika.

Osobnost Leszka Kołakowského je natolik nejednoznačná (například od studií o francouzském jansenismu po biografie současníků), že jeho posouzení by si žádalo rozsáhlejší analýzu.

(26) Roger Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Téqui, Paris 1950, 230 stran. Papír publikace je značně špatný, v naší knihovně až zteřelý. Autor je znám coby přední znalec Kanta (překládal Kritiku čistého rozumu) a novokantismu ve Francii (například monografie o Renouvierovi). Popsán je (po krátkém úvodu): Kierkegaard a Husserl (první kapitola), Heidegger a Jaspers (kapitola druhá), Sartre a Marcel (kapitola třetí). Poté následuje delší závěr. Verneaux dbá na (metafyzicky uchopenou) „ontologii“, jež mu je východiskem k posouzení. Poměrně značnou autoritou mu je Maritain. Text nemá poznámky. Na rozdíl od jiných interpretů (například Šestova), autor říká, že existencialismus fenomenologii redukuje. Anebo že pochopení Kierkegaarda předpokládá i pochopení Hegela. Kritikou rozumu Kierkegaard

13 Srv. TILLIETTE, X.: *Philosophes contemporaines*, Paris : Desclée de Brouwer, 1962, s. 25.

relativizuje nosnost celkového filosofování. Kdo je vlastně „developerem“ (investorem) existencialismu? Svoboda? Nemá právě vyloučení konkurujícího akademického filosofování na svědomí, že existencialista filosofuje pouze ke svým vlastním („fandům“), a proto je obtížně schopen přetlumočit jeho východisko kritičtějším myslitelům? Můžeme prý Heideggerovi (*Être et Temps*) leccos vytýkat, ale on je napořád ontologii věrný. S hodnocením Jeana Wahla se autor ztotožňuje i v pohledu na Jasperse: bytí nemůže být pouhým fenoménem.

(27) *Filosofie existence*, Wolfgang Janke, Mladá Fronta, Praha 1995, v překladu Loužila a s předmluvou (respektive doslovem) Sobotky, 239 stran. Německý originál vyšel v prestižním nakladatelství Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982. Mezi existencialisty je zahrnut Karl Marx. Preferované místo zaujímá Jaspers. Z dějin myšlení vyzdvihuje fascinující vliv, který mělo Heideggerovo Bytí a čas. Údaje v textu procházejí sebou navzájem, ale jsou přehledně uspořádány.

Není od věci se zastavit nad označením: nikoli existenciální filosofie, ale filosofie existence. Co zkoumáme, je „existence“ jako filosofický faktor, nikoli, že si „nevázaně vyprávíme“ o existenciálním filosofování. Text jako by neoplýval dynamickou zápletkou; což neznamená, že se mají, jak říkával Miguel de Unamuno y Jugo, „témata mezi sebou rvát“. Metapozitivistické tázání se neruší, ani nepřebíjí, ale nahlíží v kontextu „bytošnějších souřadnic“. Text jako by neměl dominantní ideu: vše se vysvětluje, nahlíží v kontextu a „znamenává“. Plnější ocenění publikace předpokládá předchozí znalost textu samotných traktovaných autorů.

„Skeptik“ Löwith několikrát vystoupil proti Hegelovi s výhradou, že jeho slova nemají věčnou konkrétnost. Janke otevírá téma na více místech: buď v Hegelových slovech podstatu (esenci) zahlédneme, nebo v ní vidíme „nepraktickou“ existenci. Hlubší rozlišování říká, že na jedné straně je oprávněná obava, že slova nemají být „baculatá“ (podélná, paušální apod.), ale na straně druhé ti, kteří v „obecných“ výrazech shledávají „jasné konkrétno“, by neměli být usvědčováni z úniku „před (konkrétním) životem“.

V textu se objevuje (implicitně i explicitně) úvaha, proč někdo s příklonem k německému existencialismu zase natolik nesouzní s francouzským, a naopak. Je-li existencialista bytost filosoficky striktně vyhraněná, nemůže zaměřovat východiska, říká se.¹⁴

(28) Jerzy Kossak, *Existencialismus ve filozofii a literatuře*, Svoboda, Praha 1978, 267 stran. Z polského Egzystencjalizm w filozofii i literaturze v nakladatelství Książka i Wiedza, Warszawa 1976, přeložil Richard Vyhliďal. Tyto knihy z prostředí takzvaného salónního marxismu vycházely v době, kdy nic nemarkistického u nás vyjít nesmělo. Šlo o odlišnou dikci, než jakou

14 Ale jde rovněž o fenomén „nakročené stvořenosti“, s akcentem i na teologické vyhodnocení, říká ve druhém rozšířeném vydání LENZ, J.: *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*, Trier: Paulinus-Verlag, 1951, s. 82.

měly četné texty českých autorů.¹⁵ Přinejmenším bylo patrné, že se více než s německou produkcí pracuje s francouzskou, což pro polskou provenienci bylo snad i typické. V publikaci jsme měli zahrnuty citáty i stanoviska Emanuela Mouniera, Georga Bernanose, najednou zazněly úsudky Daniela-Ropse nebo Lva Šestova. Čtenář už dokázal vyhodnotit, co je úlitba cenzuře, co je poklona klasikům marxismu apod. Český uživatel textu měl rovněž oči dokořán otevřené z překvapení, kolik oněch „kapitalistických“ autorů měli Poláci „oficiálně“ přeložených: celý Maritain a vůbec klasici existencialismu (jednotlivá díla Marcelova).

Duchovní člověk unese osamocení: Kierkegaardova věta, stojící na počátku (nenapsaného) manifestu existencialismu. Takové upozornění nevyučuje smysl pro společnost, ale obohacuje ji. Setkáváme se ne jako „hroudy musů“ (že musíme), ale tím, že si neseme nesnadnou kultivaci vnitřního světa. Ale nedokážeme tímto obdařeným vnitřním světem zrušit zájem o druhého? Tu se pozná, píše autor, zda jsme existencí, která *tíhne*, nebo ti, kteří se (a tím ji) vyruší v sobě.

Heideggerovo „man lebt“ (žije se) ukazuje, že člověk ztratil svoji individualitu: neměl ani nakročeno k smysluplné angažovanosti. Bůh je psán s malým „b“ a leccos protiteistického ukazuje, čím se sám Kossak potřebuje ospravedlnit. Pasáže o Kierkegaardově otci jménem Michal, jenž na pastvinách jutských hnal stáda směrem ke slunci – nešlo mu to nikdy zlehka – spílal Pánu. Křesťanská mystika, plná extází a mučednictví, podle autora, soudného i psychologicky poučeného člověka dráždí. A zase: Kierkegaard v ateismu nahlíží kolosální determinismus; v něm se člověk přestává chvět o svou existenci, protože ji doposud neobjevil.¹⁶

Jasperse autor představuje jako člověka, jenž neunes hru (a tím ani manýrismus) na humanismus. Je ovšem potřebné nejen pojmenovat to, co je mylné, ale předložit nadto syntézu, neboť samotné existování člověka je uměním syntézy, přinejmenším jeho vyhledáváním. Důraz na mezilidské vztahy Jaspers opírá o využití toho, s čím přijdou kulturní národy. A kdo existenci neoznačí, popírá ji.

Gabriel Marcel, možná to lze i takto vyslovit, není v očích autora jednoznačným, konzistentním prototypem existencialismu. Živé křesťanství mu nedovoluje zabydlet se v „ismu“. A ten již existencialismus přece vlastní (alespoň

¹⁵ Rozdíl si třeba povšimneme, otevřeme-li studie o existencialismu v Současné západní filosofii pod vedením týmu Ladislava Tondla v Orbisu. Psal se rok 1958. Například úsudky Milana Machovce o tomismu (ještě se píše: thomismus, pozitivismus apod.) jsou směsicí zostuzujících výroků. Dá se vlastně říci: novotomismus byl chápán coby Vatikánem placená ideologie pro nevzdělané a existencialismus byl placebo pro emocionálně vykořeněné. Náš text nevyhodnocuje, nakolik raný Machovec byl ve stáří osobnost s existenciálními rysy (když se před porevoluční generací rozpovídal o svých německých překladech děl a jak je proplakal za varhanami u Václava Malého, říkali mu dosti nevybíravě „tomistický dědeček“), nebo obecně, jak se začínající filosofové etablovali v počátcích u „soudruhů“. (Existencialistou ještě nemusí být ani Bondy, ačkoli je v něm prý „existenciální“ zahořklost; v Útěše z ontologie jako Zbyněk Fišer bránil esenci s vyloučením či omezením existence.) O tom probíhala rozsáhlá diskuze (nakolik třeba vydání méně standardního filosofování zaštitěné kovaným soudruhem někdo chápal jako statečnost).

¹⁶ Srv. LEAHY, L.: *L'inéluctable Absolut*, Paris : Desclée de Brouwer, 1965, s. 104.

podle běžných encyklopedií). Odvracení se od vědy ve smyslu „úspěšnického“ akademismu je první rozhodné Marcelovo zamítavé gesto. Když Paul Ricoeur porovnává Marcela a Jaspersem, má jedno rozlišení: Marcel není lehkovážný epistemolog, jenž by si myslel, že máme aparát na nové tragédie. Proto je jeho úvaha o naději ontologičtější nežli Jaspersova. Čtenář, jenž nemá rád formu deníku, nepřijme ani Kierkegaarda, ani Marcela. A zdá se, že tato forma je existencialismu nejbližší. Bídu hmotného světa nevyřeší jeden „ismus“. (To je brutální omyl marxismu, jenž si nepodá ruku s jinými, kterým jde o společné dobro.) Marcel má nemalý strach (možná i zděšení) z demokracie. Podobně jako Heideggerovo „das Man“, že to nějak dopadne, nebo se sluší být, je korozí individua, otupením existence. I samotný Sartre, jenž si politicky podává ruku s marxisty, se už pořádně zabydlel v buržoazním „ne-kapitalismu“. Jak byl Sartre neklidný z toho, zda už konečně vyšla jeho kniha v polštině, češtině, maďarštině (atd.), ukazuje, jak byl hnán otročinou uznání. To je nejvlastnější Sartrův strach. A to o něm věděla jeho Beauvoirová. Už nemá na konci života ani „inherenci“ jít vpřed. Odtud jsou námitky Camuse správné: Existencialista je poutník. Nemůže se spokojit s dosavadním. Nemůže se holedbat medailemi.

„Marcelismus“, o němž Kossak hovoří jako škole či odkazu Marcela, je nepřijatelný svou radikalitou – ryzostí či holostí morální. Neunese žvanění o prázdnotě existování, a dbá, je-li směrem křesťanským, o tichou mystiku. Socialismus křesťana typu Péguyho je Marcelovi vzdálený, byť by, kritizuje-li demokracii, se zdálo, že se k němu přiblížil. Kossak cituje Coplestona: *Existencialismus je vsí silou zaměřený proti pozitivismu*, a proto metafyziku opět křísí. Marcel není pohodlný člen „klubu transcendentalistů“, on se skutečně i modlí.

Kossak se zamýšlí nad *mnohostí* (rozmanitostí) personalismu: jiný je Berdajev, jiný Maritain, jiný Lacroix, jiný samozřejmě Emerson, a zase odlišné akcenty přináší Marcel. Zajímavá je poměrně rozhořčená poznámka pod čarou o Maurici Nédoncellovi: že prý jde o polovičního personalistu, jenž se zmítá mezi marcelismem a levicovým existencialismem (jemuž i Lacroix vytýká náběhový kolektivismus). Kossak Marcela neopouští, ale věnuje mu další podkapitoly. Je patrné, že jde o komentáře nebo kompiláty zejména francouzských dobových textů. Také se svými výpověďmi vypořádává s to-misticky orientovanými intelektuály tehdejšího Polska (četné publikace, třeba disertace na Katolické univerzitě v Lublině); ty plynule zmiňuje. Pasáže věnované Camusovi jsou spíše fragmentárního rázu. A opět se Kossak vrací metodologicky k personalismu, tentokrát k samotnému Mounierovi. Jako prý pojem „katolicismus“ není v současnosti jednoznačný, o to více se nedobereme jediného a souhlasného pohledu na to, co znamená křesťanský personalismus nebo samotný existencialismus. Čtenář ovšem někdy nepozná, zda toto konstatování je pro autora pozitivní (nejsou uniformní), nebo negativní (nejsou s to jednotu zachovat).

Mounier má k socialismu Péguyho blíže nežli Marcel. Mounier považuje spojení kapitalismu a křesťanství za veliké zlo. Marcel však říká: Toto je sociologické dělení, ontologie „neskočí na lep“ prvoplánovému rozlišování „podle potřeb společnosti“. Má jít o tichou duchovní revoluci, ne o změnu struktur.

Jaksi bez finálního vyhodnocení autor přechází k tématu „katolický román“. Ač je to „tak či onak“, čtenář má dojem, že existencialismus je doménou katolíků, byť se hovoří o existencialistickém Barthovi nebo prvopočátečníku Kierkegaardovi. Za příklad podnětně uchopeného existencialismu autorovi slouží osobnost, v jeho románech, Mauriaca. „Scénu“ mu připravil, říká, Leon Bloy. Uvádí-li texty Bernanose, a jsme ještě hluboko před rokem 1989, vyznívá pěkně, že jsou texty citovány překladatelem z českých 20. let minulého století. Autor věnuje rozsáhlejší text hippiesovskému hnutí Beatu. A vzápětí vyhodnotí několik polských literárních kritiků, kteří se existencialismu věnovali. Podtrženo, sečteno: pasáže o Marcelovi i Mounierovi jsou ty lepší.

(29) Marek Matějka, *K filosofii existence*, Magnet Press, Praha 1995, 93 stran, s kresbami Vladimíra Renče. Analýza některých systémů filosofie existence: Heidegger, Jaspers, Marcel a Sartre. Populárně, v originálních postřezích, byť místy i subjektivisticky „laděný“ text; ale opět ho lze přijmout s vděčností, neboť má vyhraněnou dikci a podává určitému spektru čtenářů základní informace (autor sám zmiňuje ráz propedeutický). Faktografii existencialismu má solidně obtisknutou. Autoru je vlastní „intelligence“ hudební; proto vnímá mnohé zvuky v jednom, aniž by se rušila barevnost celkového sdělení a vylučovala kázeň pro harmonii; je-li nadto „kovaný“ ve specializované psychologii, ta mu nebrání vidět její zdůvodnění v širší filosofii. Možná mu proto Jaspers zůstává blízký (šest kapitol se šestými Jaspersovými úvodními citáty asi odpovídá vnitřnějšímu zaujetí).

Text neslouží k akademickému ruchu. Překonání ztráty sebe (pokud s Hegelem myslíme pohyb bytí) přivádí k transcendenci. Jsme jen těmi, kdo jsou na cestě. A psáno v singuláru: jsem danost, kterou automaticky přesahuji. Autorův pozitivní podtext eticko-náboženský je zřejmý. Příznivě dává do souvislosti s existenciální filosofií klasiky tzv. německého idealismu; vždyt v Schellingovi, Hegelovi je toho více nadčasově existenciálního, než jsme schopni na první pohled vyčíst. Ohledně připomínek Heideggera autor vyzdvihuje obavu z věcnění: stáváme se odosobnělé „součástky“ technických vymožeností a sami odkládáme smysl pro tajemství osoby. Autor několikrát upozorňuje, že k nesnázím existencialismu přináležejí těžkopádné („šroubované“) vyjadřování. *Existencialista neodsouhlasí hotovu definici bez vnitřní participace*. Někdy jde až o nemohoucnost vyjadřovat myšlené. Tohoto absentování pregnanosti se ráda chopí analytická filosofie se svými „čistými soudy“ (či nastavenými znaky). (Už to je pozvání do souvislosti s teologií spirituální, řekli bychom: Kdo může „jen filosoficky“ vyhodnotit stav, v němž se nacházíme při popisu reality, aniž by nechtěl kopírovat výrazy, do nichž jsme zatím nedorostli; kdo ověří, zda máme na nadčasových pojmech participaci, nebo je blokujeme, třeba i se zdánlivou cudností se jich dotknout?)

Důležitým přínosem textu je smysl pro vztahovou dimenzi naší osoby: ta nás chrání před vykořeněním; a zároveň nás existencialismus vyučil rozlišovat, že pokud nejsme „častuškovými zbrklíky pro jakékoli spolčo“, neznamená to, že jsme asociálové. Rozvinutá osobnost obohacuje společenství a umocňuje

jeho dynamiku. Útěk dovnitř sociálně spřízněné komunity z titulu, že si nevíme rady ze svým nitrem, není odpovědí na to, že jsme (existujeme) tím, protože existují jiní. Text je v mnoha ohledech podnětný.

(30) *Existencialismus není humanismus* Vlasty Tatjany Miškovské, Knihovna kostnických jisker (svazek 3), Praha 1948 (mylně se v několika textech uvádí edice s rokem 1946), 60 stran. (Poznámka na okraj: způsob typografického zpracování, jak se uvádí třeba rejstřík pojmů, převzala Akademie /možná i zásluhou prof. Kozáka, za něhož se provdala/, jak se po celá následující léta vydávala díla klasiků, od Helvetia po Aristotela.) Autorku známe nejen jako solidní franštinářku, ale i z pozdější kmenologie (například edice De rerum humanarum emendatione consultatio catholica), kde se mohla jakž takž v době komunismu „uchytit“. Bezsporu tu máme odpověď na Sartrova stať Existencialismus jako humanismus. To ostatně autorka explicitně uvádí. Sartrovy práce, soudí autorka, jsou značně nedisciplinované; a že na to upozorňuje i Marcel.

Čtenářů a autorů pojednání o existencialismu, říká autorka, výrazně přibývá. Mouniera chápe jako autora střízlivého. Sdílí jeho obavy, že se existencialismus stává fabrikantem manifestů a bezbřehým holedbáním vyzývavě spustitelných pocitů. Ze stejného úhlu pohledu uvažuje i Wahl (a ten má zase blízko k Jaspersovi): kdo chce být existencialistou, nepostačí, že umí jen malovat.

Zneužití „subjektu“ Descartova (*cogito*) přináší redukcujícímu existencialistovi (autorka se odvolává na „katolického“ Maritaina) vyloučení souvislejšího filosofování; metodou „pocitově oktrojovaného“ filosofování (diktát domnělé autenticity) je pak zesílený a upjatý voluntarismus. Jde rovněž o (nejen Sartrovo) zneužití Husserla, jenž hovoří v Karteziánských meditacích o „vědomí jednotlivce, odpovědného za své činy“. Je otázkou, zda Sartrova úzkost z toho, že ho druzí pozorují a vyhodnocují, nebyla více než „náběhovou paranoi“ hrou na vlastní důležitost. Podle autorky je německý existencialismus důslednější nežli francouzský. Avšak existencialista německý se ztrácí v nekonečných pochodech spekulativních (Heidegger), zatímco francouzský (Sartrův) zná přetíženě narcismus „sebe samého“ (Já jsem, a vy nanejvýš toto můžete zhlédnout). Marxisté nazývají Sartra „führerem“ sebe sama; Marcel (ten autorce není zdaleka „nepříjemný“) mluví o útěku před opačnou zkušeností jiných, a tím o slabíně vlastní osobnosti. Masaryk, ukončuje autorka, varoval před subjektivně pojatými „ismy“: jako by tušil, že solipsismus nenasytného Já si navytváří argumentace, aby oslňoval druhé (a „peklo jsou ti druzí“).

Shrnutí

Předchozí stránky nechtěly vyhodnocovat, čím existencialismus je. Jak bylo řečeno výše, k tomu je potřebné především pracovat s texty vlastních autorů existencialismu a nahlížet problematiku v ustálené souvislosti kom-

plexnějších dějin filosofie.¹⁷ Také se pohybujeme metodicky v oboru spirituální teologie, kde jsou paradigmaty odlišně nastavena. Přirozeně se autor nevyhne vlastním odstínům porozumění a výběru tematiky, kterým dal přednost před ostatními.

Kdo zažil „intelektuální nadechnutí“ v době pražského jara, ví, co existencialismus ve společnosti otevřel. Když se objevovaly texty Rogera Garaudyho o existencialismu, něco se jako by pohnulo dopředu s naším „unaveným bytím“. Zajímavé, že texty Sartra zapadaly do posluchačů spíše v románové podobě, a to ještě dávno před rokem 1968. Snad až později generace kolem Petříčka, nebo diskuze ohledně českého překladu *Bytí a nicota*, nabyla rozsáhlejšího rázu. Náš text ovšem k vyhodnocení českého existencialismu neposlouží (analýza překladů Sartra ještě před únorem 1948; distanc Patočky od existencialismu vzhledem k Husserlianě;¹⁸ sešity Václava Černého). Při analýze a hodnocení „českého prostředí“ by se totiž mělo přesně rozlišit, co je ideové „pro“ (úhrnné přitakání) a co doopravdy souvislá detailní reflexe. Vždyť o vlivu Sartra hovořila také ráda manželka Gustava Husáka, která ho překládala. Takových drobností bychom přirozeně našli mnoho. K recepci Sartra v českém prostředí by bylo potřebné analyzovat genezi filosofování Petříčka, Horáka, Pechara aj. (nebo dříve výuku Marcely Sedláčkové).

Pokud spirituální teologie postupuje spíše než od člověka k Bohu (zdola, ascendentně, *ex parte nostra*) od Boha k člověku (shora, descendentně, *ex parte Dei*), je to prý důvod, že si (to říkají i někteří analytičtí tomisté) nemůže podat ruku s filosofií. Spirituální teologie k tomu dodává, že existuje *analogia entis*.¹⁹ Útěchy v srdci, v celém člověku (nejen v jeho citové části, je-li prvním pramenem teologizování Bible a až následně naše „spekulace“, tedy zrcadlení Originálu), odpovídají tomu, čím žije Pánovo Srdce. *Provázanost našeho a Božího života existuje i ve filosofii: jinak by nešlo o tázání se po celku*. A život, byť obtížně uchopitelný, je základní realitou, s níž musíme počítat. Člověk a Bůh nejdou „mimo sebe“ (na tuto jednotu světa a člověka, o níž šlo Engelsovi oproti Dühringovi,²⁰ upozorňuje Ernst Bloch, říká-li, že v hájení „konzistence jsoucna“ jsou křesťané zajedno s marxisty). Jak to můžeme poznat, ptá se filosof? Vždyť ani teologové v tom prý nemají jasno. Ale ti podobu této skutečnosti hledají. Teologie spirituální je přesvědčena, že existenciální filosofie se velice přiblížila východisku teologickému: protože se neuspokojí s apriorním strukturalismem

17 Práce s hesly jednotlivých filosofických slovníků podle chronologie či relevance (nejen z důvodu, proč některé heslo je kráceno nebo pouze opisováno) by snad také napomohla k plnějšímu pohledu na „existencialismus“.

18 Někdo říká, že Patočka je napořád „scholastik“ (i podle textu *Pochybnosti o existencialismu* v Listech), vzhledem k tomu, jak se fenomenologie odráží v existencialismu; asi že i výhrady Šestova vůči utlumeným fenomenologickým tématům (oproti explicitnímu existencialismu) byly pro popředního českého filosofa příliš „balkánské“. A že třeba Milan Sobotka směrem k Jaspersovi šel mnohem víc dopředu. Toto ovšem v našem textu nelze jednovětně vyhodnotit.

19 Srv. WUST, P.: *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg : Benno Filser, 1928, s. 334.

20 Explicitní či implicitní ocenění Engelse vzhledem k Dühringovi, s upozorněním, že existencialismus je buď tautologií metafyziky, nebo subjektivním drolením zákonitostí, srv. PEXIDR, K., *Psychologie a gnozeologie*, Pelhřimov : Čeněk, 2000, s. 307n.

dopředu nadefinovaných kategorií. Ustálená definice má totiž svou pohyblivou realitu. Ani existencialista neví, nakolik zítra porozumí vlastnímu bytí.²¹

Teologové spirituální využijí „otevřeného prostoru pro novost bytí“ existencialismu také k tomuto tvrzení: *Má-li člověk neomezenou svobodu, má svobodu také Bůh – nás zavrhnout.*²² S tímto výrokem se pochopitelně neztuje. Tu kdosi odvětí: Co my víme o „faktoru zavržení“, co dělá Hospodin apod.? Ale v zakoušeném spojení s ním smíme říci, že se naše bytí rozvíjí, nebo hyne. Jde o přijetí pozvání naší existence do jeho Existování.

Vyrůstali jsme mezi „metafyzickými pardály“ a ti existencialisty vítali dvěma postoji. (a) To jsi už dostatečně „vyměkl“, pokud jsi zaměnil náročné filosofování za módní existencializování! (b) Jde ti o pocity, nebo o vědeckou kázeň? Snad můžeme podotknout: *Ne tím, že by nám šlo o pocity, stáváme se filozofy (existencialisty); ale učíme se také vnímat pohyb Božího Ducha, jenž v díle existenciálních autorů vykonal skvělé věci.* Že jsou karikatury „existencialismu“ (například jeho stoupenec nerozezná bytnost od atributu, nebo rod od druhu), to vidíme obdobně u karikatur jiných směrů (včetně oněch „nejpozitivističtějších“). Existencialismus přináší hlubší pochopení existence, a tím i esence, nežli nabízí kopírování definic „čistého a odosobnělého tomismu“. Tím se i nepřímou říká, že ačkoli se nevyklučuje mimokřesťanské filosofování některých existencialistů, existencialismus zůstává přednostně křesťanským „tématem“. Upozornění na osobu odpovídá trojiční Osobě.

Budme věcně krátkí, a proto konečně „vyložme na stůl“ shrnující body: (a) Filosofie následuje to, čím jsme, nikoli naopak; v pravý čas totiž objevujeme, jakou adekvátní filosofii se máme s osobní dikcí vydat. „Svůj hledá svého“, což odpovídá vnitřnějším zákonitostem teologickým: *jak jsem byl stvořen, tak filosofuji.* (b) Nynější „odcházení“ existencialismu možná souvisí s tím, že ještě nejsme zralí žít naplno vztahovou realitu, na níž existencialismus tolik staví. Samotné „pocity“ filosofii nevystaví; a vztahová realita, není-li živena osobně zakoušeným tajemstvím od Boha (přičemž On má v rukou tempo našeho růstu), nedá nakonec pro věci „existence“ ani patřičné „živiny“ (to je afirmace předchozí teze o filosofování podle toho, jací jsme). (c) Vlna vnějšího nadšení, ale také vnitřně zakoušené svobody, byla niterně propojená s tím, co jsme politicky i ideově prožívali: proč nás neposunul k „osvěžení osoby“ třeba pozitivista Russell, ale autentický participant „lidského údělu“ Jaspers?²³ (d) I z hlediska dějin tomistického myšlení (či metafyzických modifikací reflektovaného křes-

21 Srv. FINANCE, J.: *Connaissance de l'être: Traité d'ontologie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1966, s. 48n (excellit prespicuitate et soliditate doctrinae).

22 Celek života není jen otázkou po smyslu bytí, ale po celkové spáse, bez níž naše existence není fundována. Kristus uvedl některým mystikům: Pokud by vykoupení „nevyšlo“, lidé by se po krátkém okamžiku mezi sebou „pojedly“ a umírali by se zaťatou pěstí, plní zloby vůči Bohu. To je vhodné připomínat, tvrdí-li se, že Kristus nic nedělá, že nezvítězil.

23 Náročnost dostat kategoriím vztahové věrnosti v existencialismu by nikdy nepřivedlo takto filosofujícího k protifrantiškovským manýrismům; zatímco „snazší logika“ analytického filosofování má možná psychologicky větší obavu (úzkost, strach) nežli existencialista, a proto si ve své prožívané nsvobodě s papežem Františkem poměrně neví rady. Pokud se Maritain stával stále více „logickým“, rozumíme, proč si ho oblíbil Bocheński (Gilson mu možná připadal nedisciplinovaný, příliš zaujatý metakategoriálními stanovisky); Maritainovy výhrady vůči poslednímu koncilu jsou už standardním tématem.

tanství) existencialismus vynesl na povrch desítky nadčasových děl, v nichž se předchozí dědictví „scholastiky“ příznivě promýšlelo. (e) Jako se objevilo riziko zploštění či zjalovění metafyzických kategorií, nelze nevidět jeho prohloubení těchto kategorií (jde o větší syntézové porozumění tematice, zejména přiblížení se k trinitárnímu základu naší existence). *Přemostěním mezi „životní filosofií“ a „personalismem“ existencialismus sehrál vynikající roli. „Spočinutí“* (mimo to) existencialismu v krásném slově (v literatuře) neuменьšuje jeho vědecký kredit, ale naopak ukazuje na jeho tvořivou „misijní“ plodnost.

Literatura (2)

- AA.VV. (plures auctores): *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*, Stuttgart : Klett, 1959.
- AA.VV.: *Současná buržoazní filozofie*, Svoboda : Praha 1978.
- BAKEWELL, S.: *Das Café der Existenzialisten*, München : Beck, 2019.
- BOGLIOLO, L.: *L'essere come esperienza metafisica*, Studium : Roma, 1967.
- DONDEYNNE, A.: *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain : Bibliothèque philosophique, 1952.
- FINANCE, J., *Connaissance de l'être: Traité d'ontologie*, Paris : Desclée de Brouwer, 1966.
- HEINEMANN, F.: *Neue Wege der Philosophie: Geist – Leben – Existenz*, Leipzig : Meiner, 1929.
- LEAHY, L.: *L'inéluctable Absolut*, Paris : Desclée de Brouwer, 1965.
- LENZ, J.: *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*, Trier : Paulinus-Verlag, 1951.
- LUIJPEN, W.: *Existential phenomenology*, Louvain : Duquesne University Press, 1962.
- NÉDONCELLE, M.: *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris : Aubier, 1957.
- NOACK, H.: *Die Philosophie Westeuropas*, Basel-Stuttgart : Schwabe, 1976.
- PEXIDR, K., *Psychologie a gnozeologie*, Pelhřimov : Čeněk, 2000.
- ROMBACH, H.: *Die Gegenwart der Philosophie: Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, Freiburg im Breisgau – München : Alber, 1964.
- ROUSSELOT, P. J. J. M.: *Pour l'histoire du probleme de l'amour au Moyen Age*, Münster : Aschendorff, 1908.
- RUGGIERO, G.: *La filosofia contemporanea*, Bari : Laterza, 1951.
- TILLIETTE X.: *Philosophes contemporaines*, Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- WUST, P.: *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg : Benno Filser, 1928.

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