

**Univerzita Palackého v Olomouci**  
**Právnická fakulta**

**Bc. Jakub Tošenovský**

**Politické myšlení v existencialismu**

**Diplomová práce**

**Olomouc 2018**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma „Politické myšlení v existencialismu“ vypracoval samostatně a citoval jsem všechny použité zdroje.

V Olomouci dne .....

.....

*Na tomto místě bych rád poděkoval zejména panu docentu Pavlu Hlavinkovi za velmi vstřícný přístup a užitečné rady při vedení diplomové práce. Dále děkuji Bc. Natálii Trojkové za jazykovou korekturu.*

# Obsah

Úvod .....	1
<b>1. Existencialismus</b> .....	2
1.1 Historické vymezení .....	2
1.2 Základní pojmy .....	3
<b>2. Martin Heidegger</b> .....	5
2.1 Politické myšlení.....	8
2.2 Politické myšlení Jana Patočky.....	14
2.3 Politické myšlení Václava Havla .....	19
2.4 Závěr kapitoly .....	23
<b>3. Karl Jaspers</b> .....	24
3.1 Politické myšlení.....	25
3.2 Závěr kapitoly .....	29
<b>4. Jean-Paul Sartre a Albert Camus</b> .....	31
4.1 Jean-Paul Sartre .....	31
4.1.1 Sartrovo politické myšlení .....	31
4.2 Albert Camus .....	34
4.2.1 Camusovo politické myšlení .....	34
4.3 Závěr kapitoly .....	37
<b>Závěr</b> .....	38
<b>Seznam zdrojů:</b> .....	41
Použitá literatura: .....	41
Články:.....	42
Další zdroje: .....	42
<b>Abstrakt</b> .....	43
<b>Abstract</b> .....	43

## Úvod

Tato práce si klade za cíl prozkoumat politické myšlení v existencialismu. Východiskem tak bude představení některých autorů tohoto filosofického směru. Takováto ambice může mít několik problematických bodů. Jako první je nasnadě uvést, že se ne vždy všichni filosofové, kteří budou rozebíráni v práci, k existencialismu hlásili, přestože jejich filosofie se za existenciální bezpochyby dá považovat. Dále může být problematický fakt, že politické myšlení je nutno z jejich tvorby mnohdy dovozovat až zpětně či sekundárně. To je způsobeno tím, že politická filosofie nepředstavuje oblast, na kterou by se všichni představitelé existencialismu primárně zaměřovali. Samotnému prozkoumání politického myšlení u každého autora bude nutně předcházet i stručné představení jeho filosofie. Neméně důležité bude čtenáře uvést do existencialismu jako filosofického směru, k čemuž poslouží stručný a výstižný úvod v podobě první kapitoly.

Práce se bude zabývat především komparací politického myšlení jednotlivých autorů ve vztahu ke svobodě. V tomto ohledu bude postupně zkoumána hypotéza, která tvrdí, že existencialismus zdůrazňuje spíše svobodu člověka než jeho nesvobodu. V existencialismu totiž obecně platí, že člověk je svobodný a může své existenci přiřknout cíl, který si zvolí. To má ovšem několik omezení. První představuje společnost, tedy lidi kolem, přesněji jejich společné hodnoty. Další omezení existují v podobě faktu, že člověk je povinen neustále vybírat mezi několika alternativami a je tedy ke své volbě přinucen, avšak to vychází ze základního postavení člověka, přičemž zmíněné nepředstavuje nesvobodu či omezení svobody v pravém slova smyslu. Klade tedy existencialismus ve svých důsledcích důraz spíše na svobodu, či nesvobodu? Je svoboda slučitelná s existencialismem, případně do jaké míry? To jsou otázky, na které se pokusí tato práce odpovědět. Je nasnadě uvést, že odpovědi na položené otázky bude patrně potřeba provést u každé osobnosti zvlášť, jelikož se u každého autora liší i samotné pojetí existencialismu.

Druhá kapitola práce bude zaměřena na existencialismus Martina Heideggera a jeho následný vliv na pokračovatele Jana Patočku a Václava Havla. Ve třetí kapitole bude čtenář seznámen s filosofií existence a politickým myšlením Karla Jasperse. Poslední část práce bude věnována rozboru politického myšlení představitelů francouzského existencialismu, konkrétně půjde o Jean-Paula Sartra a Alberta Camuse.

# 1. Existencialismus

## 1.1 Historické vymezení

Pakliže tato diplomová práce nese název „Politické myšlení v existencialismu“, je nasnadě nejprve vylíčit, co se tímto termínem rozumí. Nejprve si zařaďme tento způsob uvažování časově do dějin filosofie. Existencialismus se začíná vyvíjet od 40. let 20. století. Značného rozmachu zaznamenal tento směr především po 2. světové válce.<sup>1</sup> Místem, kde existencialismus vzniká, je Francie.<sup>2</sup> Z hlavních osobností zde můžeme jmenovat Jean-Paula Sartra a Alberta Camuse. Nicméně takové vymezení není dostačující.

Pod existencialismus bývá řazena i tzv. „filosofie existence“, což je směr, který v podstatě bezprostředně s existencialismem souvisí. Vyvíjí se od 2. pol. 20. let a za zlomový můžeme označit rok 1927, kdy vychází dílo *Bytí a čas* od Martina Heideggera. Samotný termín „filosofie existence“ patří dalšímu představiteli tohoto směru, a sice Karlu Jaspersovi. Zařazení daného autora ať už pod existencialismus, nebo pod filosofii existence může být problematické z toho důvodu, že výše jmenovaní autoři se ne vždy hlásili pod jeden či druhý směr.<sup>3</sup> Lze tedy tvrdit, že tato pojmenování jsou označením téhož filosofického směru. Z českých autorů by se do tohoto proudu dal zařadit Jan Patočka.<sup>4</sup>

Dříve než se dostaneme k hlavním myšlenkám existencialismu, je užitečné zmínit některé myslitele, kteří se stali předchůdci tohoto směru. První takovou osobností je nepochybně Friedrich Nietzsche, kterému se Heidegger ve své tvorbě dosti věnuje. Ovšem za hlavního předchůdce existenciální filosofie je považován dánský myslitel Søren Kierkegaard.<sup>5</sup>

Vliv existencialismu se nemusí nutně spatřovat pouze v rámci dějin filosofie. Působení existenciálních motivů bylo patrné i na poli literárním. Tuto tendenci dokládá i fakt, že výše zmínění francouzští autoři se proslavili mnohdy i především jako spisovatelé. Náš výčet nemusí zůstat pouze u filosofů, neboť do existencialismu by se dal nepochybně zařadit například i Franz Kafka.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> SCHWANN, Alexander. Filosofie existence a existencialismus. In BALLESTREM, Karl, OTTMANN, Hennig a kol. *Politická filosofie 20. století*. Praha: OIYKOYMENH, 1993, s. 199–229, s. 199.

<sup>2</sup> K tomuto více viz NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jeana-Paula Sartra*. Praha: Filosofie, 1998. 158 s., s. 26.

<sup>3</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 200.

<sup>4</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. 265 s., s. 235, 236.

<sup>5</sup> Již v samotném názvu stěžejního Kierkegaardova díla *Bud' – anebo rezonuje jeden z nejpříznačnějších pojmů pro existencialismus – volba*.

<sup>6</sup> Přestože jeho tvorba časově nespádá do období hlavního rozvoje existencialismu, což jenom dokazuje, že v dějinách filosofie žádný směr nebo epocha nevznikají zlomově.

## 1.2 Základní pojmy

Nyní se zaměříme na klíčové prvky existenciální filosofie, které jsou nezbytnými východisky pro oblast politického myšlení. Zmíněny budou pouze společné charakteristiky zvolených autorů, detaily budou rozebrány v jednotlivých kapitolách.

Nejvíce charakteristickým termínem pro tuto filosofii je pojem „existence“. Pohybujeme-li se v rámci tohoto směru, je důležité upřesnit pojem. Klíčová je existence člověka, a proto se existencialisté zaměřují především na situaci člověka na tomto světě. To je zásadní rozdíl a vymezení oproti platónsko-hegelovské filosofické tradici.

*(...) existencialismem rozumíme učení, které umožňuje lidský život a které navíc prohlašuje, že každá pravda a každý čin zahrnují určité prostředí a určitou lidskou subjektivitu.<sup>7</sup>*

Dalším důležitým pojmem je „absurdita“ lidského bytí. Člověk není vybaven nějakým univerzálním návodem, jak by se svým životem nutně musel nakládat. Je svobodný, to však neznamená pouze volnost, ale naopak břímě, kterého se člověk nemůže zbavit. Jedná se totiž o nutnost volby, což je pro politickou oblast velmi důležitý termín existencialismu. V každém okamžiku člověk stojí před značným množstvím různých alternativ, mezi kterými musí vybírat a volit tu, kterou nakonec uskuteční. Přirozeně pro existencialisty není až tak důležitá každá volba, zajímá je především (ale nejenom) rozhodování člověka v tzv. „mezních situacích“. To jsou stavy, ve kterých je člověk – a teď použijeme právnícký termín – v „krajní nouzi“. V existencialismu se však „krajní nouze“ nemusí nutně vztahovat pouze na trestně-právní oblast. Může to být svým způsobem jakékoliv rozhodnutí, které se týká zejména etické roviny či dokonce i roviny politické a má značný vliv na utváření jedince, případně je vztaheno k nějakému transcendentnímu principu. Podstatnou roli zde hraje „smrtelnost“, protože té si je člověk vědom celý život a je tak základním stavem, ve kterém se člověk a jeho rozhodování pohybuje.

Tento velmi zhuštěný a obecný popis existencialismu ukazuje, že s jednotlivými pojmy nejde zacházet odděleně, jsou k sobě vzájemně propojeny. Nejdůležitějšími pojmy pro existencialismus jsou člověk, existence, svoboda, volba, mezní situace a smrtelnost.

Pro existencialisty platí, že oblast politické filosofie není primárním smyslem jejich tvorby. Tomu odpovídá i širší zpracování této tematiky u jednotlivých představitelů. Přesto tvrdíme, že tato oblast je s existencialismem nutně spjatá, a pokud se autoři nevěnují

---

<sup>7</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. 109 s., s. 10.

politickým tématům výslovně, mají jejich myšlenky nepochybný vliv a účinky i na tomto poli.

## 2. Martin Heidegger

V dějinách filosofie lze najít mnoho osobností, které pro svou filosofickou koncepci nebo pro své činy mohou být vnímány kontroverzně. Martin Heidegger je právě typickým příkladem. Veškerá interpretace jeho díla zřejmě navždy bude vnímána v perspektivě jeho postoje k nacismu. Toto téma je však natolik široké, že se mu nelze naplno věnovat zde, neboť to není smyslem diplomové práce. Záměrem této kapitoly bude vylíčit základy Heideggerovy filosofie a na nich závislé postuláty, které přesahují právě do politické sféry. Toho nemůže být dosaženo, pokud bychom alespoň ve stručnosti nepředstavili základy Heideggerovy filosofie.

Heideggerova tvorba se v zásadě dělí do dvou období podle výkladu pojmu „bytí“. První období je zpravidla vymezováno po vydání nejznámějšího díla *Bytí a čas* roku 1927. Jak už název díla napovídá, Heidegger upozorňuje na to, že v dějinách bylo pojmu bytí špatně rozuměno, mj. proto, že chybělo uvědomění si svázanosti bytí s časem.<sup>8</sup>

Dalším zásadním východiskem díla je rozkrytí tzv. „ontologické diference“ čili rozlišení bytí od jsoučna.<sup>9</sup> Heidegger se ovšem nezaměřuje na to, co je bytí. A to právě z toho důvodu, že si uvědomuje nedostatky platónského chápání bytí. To je od člověka v této koncepci vzdáleno, odosobněno a nelze se k němu úplně dostat. Bytí je schováno za Platónovy ideje. Heidegger však postupuje fenomenologicky, alespoň pokud zde rozumíme pod fenomenologií myšlenkový směr 20. století.

Heidegger tím pádem začíná jako „typický“ fenomenolog<sup>10</sup> nahlížením na to, jak se bytí projevuje skrze člověka. Tudíž Heidegger na prvním místě zkoumá pobyt – Dasein.<sup>11</sup>

*Rozvinutí otázky po bytí činí Heidegger fenomenologickou metodou – ptá se: Jak se jeví bytí člověka. Neptá se tedy jako myslitelé před ním: Co je bytí. Bytí je každé jednotlivé zakládající jsoučno, a jako takové je tudíž skryté povrchnímu pohledu. Abychom se k bytí dostali, musíme sledovat, jak se jeví člověk pojmově uchopený jako pobyt (německy: Dasein).*<sup>12</sup>

Heideggerova metoda má počátek v hermeneutice fakticity. Jak už jsme naznačili, z Heideggerovy fenomenologické metody nezbyvá žádný eidetický invariant, ale vyplývají z ní „existenciály“.

---

<sup>8</sup> EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*. Olomouc: Votobia, 1997. 215 s., s. 15.

<sup>9</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. 255 s., s. 24.

<sup>10</sup> Heidegger není fenomenologem husserlovského typu, naopak odmítá postup *epoché* a výsledek Husserlovy fenomenologické metody – *eidetický invariant*. Viz HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. 265 s., s. 237–238.

<sup>11</sup> Výraz „Dasein“ bývá v odborné literatuře překládán také doslovně, jako „tu-bytí“. Zde volíme Patočkův překlad pobyt, jelikož podle našeho názoru lépe hermeneuticky vystihuje časový faktor bytí jedince.

<sup>12</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 238.



Pobyt tak zakládá možnost existence a existenciály jsou bytostnými charakteristikami pobytu.<sup>13</sup> Těmito vlastnostmi je nadán každý pobyt. To však vůbec neznamená, že by si jej každý jedinec zcela nebo částečně uvědomoval. Dokládá to už zmíněné platónské a nepochybně i aristotelské nahlížení na bytí. Základních existenciálů je několik, a ne náhodou by se v podstatě všechny daly uvést i u popisu existencialismu. Některé už byly uvedeny v úvodní kapitole. V první řadě je to bytí ve světě a bytí k smrti,<sup>14</sup> zde se nám objevuje právě zmiňovaný časový faktor. Jsou to jistoty, které charakterizují každého jedince bez rozdílů.

Další podstatný existenciál tkví v rozumnění situace pobytu,<sup>15</sup> tento existenciál implikuje další, a sice tím způsobem, že pokud člověk rozumí poměrům a okolnostem svého bytí, je schopen být autentický, nemusí se za nic dalšího a nikoho schovávat čili zde neplatí nějaké „ono se“. Je schopen vnímat své možnosti a rozvrhovat si své aktivity právě podle toho, jak autentické mu přijdou. Zde je patrná inspirace filosofií Friedricha Nietzscheho, z metodologického hlediska především v důrazu na zkoumání jedince. Tato souvislost však není náhodná, jelikož Heidegger sám tvrdí, že Nietzschem vyvrcholila západní metafyzika. Konkrétně tím, že ji Nietzsche označil či v Platónových očích devalvoval jako jistou formu náboženství.<sup>16</sup>

Základním uchopením existence disponuje podle Heideggera ten, kdo pochopil svou konečnost, vrženost a smrt.<sup>17</sup> *Teprve předběh ke smrti dovoluje skutečně si uvědomit sebe sama jako pobyt, jenže to znamená dojít k porozumění bytí, které je v první řadě pochopením vlastní časovosti.*<sup>18</sup>

Je samozřejmě otázkou, do jaké míry se Heideggerův postup podobá Platónovu *anamnésis*. Přestože je Heideggerovo východisko zcela rozdílné, tak lze určitou metodickou analogii spatřovat. Platón totiž používá *anamnésis* čili skutečnosti pocházející z našeho světa. Nicméně Platón se chce metafyzicky dostat z tohoto světa do světa idejí,<sup>19</sup> kdežto Heidegger se snaží zkoumat člověka skrze náš svět a chce na „tomto světě zůstat“, proto takovým způsobem jako Platón metafyziku nepotřebuje. Platónův teoretický vztah ke světu zastírá podle Heideggera naše bytí ve světě.<sup>20</sup>

---

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 238. Viz také: *Ontologický, tj. bytostný obsah „pobytu“, jímž jsme my, je jedním z hlavních Heideggerových témat v díle „Bytí a čas“*. EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 15.

<sup>14</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 238–239.

<sup>15</sup> Tamtéž.

<sup>16</sup> Viz např. HORYNA, Břetislav. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. 206 s., s. 129–133.

<sup>17</sup> EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 19–20.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>19</sup> Pozemský svět je pro Platóna fakticky pouze odrazem světa idejí.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 25.

Heideggerův postoj je solipsistický.<sup>21</sup> Z tohoto typu solipsismu klade Heidegger důraz především na negativní stránku pobytu. Existenciály jsou vesměs Heideggerem popisovány a seskládány tak, jako by byly Heideggerovi na obtíž. Heidegger považuje za jeden z hlavních, resp. nejvíce důležitých existenciálů starost.<sup>22</sup> Ta ovlivňuje a směřuje taky veškerou aktivitu pobytu. Přirozeně se tak může jedinec starat nejen o sebe, ale i o druhé, ovšem opět je to vyvoláno onou starostí, která člověka nějakým způsobem směřuje, pokud člověk neřídí své aktivity sám a nepropadá tak „onomu se“.

Spatřujeme zde určitou podobnost mezi Heideggerovou starostí a Schopenhauerovou vůlí, která s člověkem vládne, je nenasytná a pořád po člověku něco chce. Heidegger však šel dále, jeho obdoba „vůle“ nutně slepá být nemusí, pokud se člověk neschovává právě za zmíněné „ono se“.

Filosofie Martina Heideggera po tzv. obratu, tj. zhruba po roce 1930,<sup>23</sup> tak nenese silné známky individualismu jako ta před obratem. Člověk se v něm popisuje jako světlna bytí.<sup>24</sup> K porozumění bytí stačí bytí naslouchat. Právě existence člověka nás odlišuje od ostatních živých bytostí. Existence je nabytá vlastnostmi, jakými je např. řeč.<sup>25</sup> Jsoucím pak bývá označováno to, jak se bytí skrze pobyt jeví, na tom je tedy závislé veškeré vznikání okolního světa.<sup>26</sup>

Hlavním rozdílem je však určitá pasivita subjektu – pobytu, přesněji pasivita ve vztahu k bytí. Člověk se v tomto období proměňuje v jakéhosi „pastýře bytí“, což je v porovnání s předchozím obdobím značně statické. Níže uvedený citát jenom podporuje již uvedenou tezi o podobnosti s novoplatonismem.

*Člověk je naopak „vržen“ do pravdy bytí bytím samotným. Tak, že existuje, opatruje člověk pravdu bytí tak, aby se ve světle bytí jsoučího jakožto jsoučího, jímž je, zjevila. Zda a jak se pravda bytí zjevuje, zda a jak vcházejí bůh a bohové, dějiny a příroda do světliny bytí a přítomní či nepřítomní, o tom nerozhoduje člověk. Přítomné vcházení jsoučna spočívá v údělu bytí. Pro člověka však zůstává otázkou, zda nalezne svoji udílenou bytnost, jež tomuto údělu odpovídá. Neboť přiměřeně tomu má člověk jakožto existující opatrovat pravdu bytí. Člověk je pastýř bytí.<sup>27</sup>*

Nyní je důležité uvést to, co je problematické na Heideggerově myšlení po obratu. Z pozice Heideggera se zdá být obtížná implikace jakýchkoli postulátů pro případnou

---

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 33, 36–37, 39.

<sup>22</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 239–240.

<sup>23</sup> Tamtéž.

<sup>24</sup> Tento motiv světla bývá v dějinách filosofie dosti často užívaným. Vzpomeňme si například na novoplatonismus a emanační schéma. Určité podobnosti s Heideggerem po obratu zde můžeme nalézat.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ottobře 12, 2000. 55 s., s. 17.

<sup>26</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 240.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*, s. 22.

praktickou filosofií. Sám Heidegger totiž v dopise *O humanismu* píše,<sup>28</sup> že při otázce, zda se vůbec pravda zjevuje, případně jak konkrétně, člověk stojí mimo toto rozhodování a na zjevování se pravdy se svým způsobem nepodílí. To je však právě to, co paralyzuje jeho praktickou filosofií.

## 2.1 Politické myšlení

Jak už jsme naznačili výše, vnímání Heideggera a jeho politické filosofie, pokud se dají takto nazvat jeho myšlenky s přesahem do sféry politiky, může být z důvodů jeho vztahu k nacismu velmi problematické. Spíše než na vztah k nacismu, je potřeba se zaměřit na pasáže, jež otvírají prostor pro implikace, ze kterých můžeme vyvodit možný smysl Heideggerových politických myšlenek.

Začněme tedy u Heideggerova prvního období. Problémem, který může u *Bytí a času* nastat, je ten, že Heidegger je apolitický či antipolitický.<sup>29</sup> Klíčové je postavení jedince (pobytu), jenž vystupuje jako suverén, který má ve svých rukou poznávání okolního světa a bytí skrze sebe. Rovněž to ale oslabuje interakci jedinců mezi sebou a chybí zde také základ pro ustanovení pravidel mezi jedinci. Pobyt je nucen svou starostí provést volbu z několika možných alternativ a Heidegger volá po autenticitě. *Existence je tak postavena před volbu mezi bytím sebou samou a propadlostí, před volbu, v níž se rozhoduje o skutečnosti jejího pobývání jako celku.*<sup>30</sup> Je nutné si však položit otázku, co vlastně tato autenticita je? Může se zdát, že se zde paradoxně opěvuje převlečená schopenhauerovská vůle, která nemá hranice a působí jako inhibitor veškeré aktivity pobytu. Nicméně Schopenhauerovy závěry pro vůli plynoucí jsou naprosto odlišné od těch Heideggerových.<sup>31</sup> Lze však pouhé touhy a vztahy pobytu brát jako axióm autenticity? Může vůbec jedinec sám o sobě dosáhnout na nějakou autenticitu? Heidegger by na tyto otázky odpověděl snahou o svobodnou transcendenci.

*Pro Heideggera „žít v pravdě“ znamená neustálé úsilí o svobodnou transcendenci světa, o dosažení horizontu, jehož odhalení vždy již znovu zahaluje. Absolutní pravda je tedy nedosažitelná, protože každé odkrytí zároveň zakrývá.*<sup>32</sup>

V tom případě je velice problematické ustanovit nějaký společný řád. Jelikož této transcendence nejsou schopny všechny pobyty, alespoň v prakticko-rationální rovině. To

---

<sup>28</sup> Viz poslední citovaná pasáž.

<sup>29</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*. In BALLESTREM, Karl, OTTMANN, Hennig a kol. *Politická filosofie 20. století*. Praha: OIYKOYMENH, 1993, s. 199–229, s. 202.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>31</sup> Jedná se především o ty závěry, jež jsou inspirované buddhismem. CORETH, Emerich, EHLEN, Peter, SCHMIDT, Josef. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. 223 s., s. 125–126.

<sup>32</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*. Olomouc: Votobia, 1997. 245 s., s. 62. Autor vychází z Heideggerova díla *Bytí a čas*, s. 212–230.

může zakládat prostor pro manipulaci jedinců a přesvědčování o svých „pravdách“. Jinými slovy zde není prostor pro založení nějakého systému praktické filosofie. Heideggerova transcendence svou úrovní nedosahuje kvalit té Jaspersovy. Přestože oba autoři volají po transcendenci, je u Jaspersa patrný tento prvek v souvislosti s navázáním interakce mezi jedinci, což vytváří a zakládá společnost.

Pak se musíme ptát: Je Heideggerův pobyt ještě vůbec svobodný, pokud je ke svobodě přinucen? To je otázka, která prostupuje napříč existencialismem. Je v Heideggerově pobytu člověk skutečně svobodný, nebo nesvobodný? Člověk je nucen volit z několika alternativ.<sup>33</sup> Je toto ještě svoboda? Na politické rovině nepochybně ano, na metafyzické úrovni už je to komplikovanější a podle našeho názoru se o svobodu čistě metafyzického rázu nejedná. Každopádně u Heideggera chybí prostor, jak založit relevantní praktickou filosofii. Heidegger sám odmítá pojmy jako svědomí či Kantovy maximy.<sup>34</sup> Heideggerův solipsismus tak nenabízí prostor pro založení morality,<sup>35</sup> resp. jejího výkladu, tudíž vůbec předpokladu společnosti a ustanovení jejích principů a řádu. To potvrzuje i Ebelingův výklad Heideggerovy odpovědnosti.

Heideggerův pobyt je negativním bytím, které se musí svobodně rozhodovat, tudíž musí zároveň vylučovat jednotlivé alternativy. Proto je pobyt určitým způsobem nesvobodný,<sup>36</sup> což se dá v určité míře přeložit jako spíše nevinný než vinný.<sup>37</sup>

Výše zmíněný rozbor by mohl budit dojem, že se Heidegger vztahu jedinec a společnost ve svém prvním období nevěnoval. To však není zcela pravdou. Ke společenskému faktoru se Heidegger například dostává přes řeč. Ta má dvě funkce, z nichž jedna reprezentuje, řekněme, povrchní zvědavost a druhá vlastnost je jistá dvojznačnost vztahu mezi subjektem (pobytem) a intersubjektivní stránkou pobytu.<sup>38</sup> Právě v těch místech, kde Heidegger hovoří o intersubjektivitě jednotlivých pobytů, se značně dotýká politické roviny. Jde totiž o existenci pobytu v nějakém společenství. Není bez zajímavosti, že v předposlední kapitole díla *Bytí a čas* Heidegger hovoří o pobytu národa.<sup>39</sup> Při souhlasu

---

<sup>33</sup> *K existenci patří svoboda jakožto „možnost svobodného uvolnění pro nejvlastnější moci být“.* SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 201. Autor cituje danou pasáž z díla *Bytí a čas* § 31.

<sup>34</sup> EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 41.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 48. Viz také: *Heideggerovo „Bytí a čas“ je dílem, které klade západní morálku i specificky hegelovskou mravnost do závorky nejenom metodicky, nýbrž z hlediska svého zástoje ji v podstatě ruší.* Tamtéž, s. 46–47.

<sup>36</sup> Jak jsme však podotkli v úvodu této práce, nejedná se o nesvobodu v běžném slova smyslu.

<sup>37</sup> EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 39.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>39</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 202.

s Ebelingem je nutno dojít k závěru, že není vůbec jasné, k jakému společenství by se pobyt měl přiklonit a jaký typ společenství by měl preferovat.<sup>40</sup>

„Společenství“ a „národ“ zajisté nelze číst jednoduše ve stylu NS,<sup>41</sup> ačkoliv stále zůstává šokující, jak snadno Heidegger dovedl hájit šest let po vydání BČ<sup>42</sup> přepsání „autentického“ pobytu na „německý“.<sup>43</sup>

Z výše uvedeného rozboru lze vyvodit závěr, že Heideggerova filosofie v prvním období tvorby je morálně neutrální, či spíše amorální. Pozbývá totiž základních axiomů pro ustanovení nějakého morálního systému. Tucker proto považuje Heideggera za etického nihilistu.<sup>44</sup> Téměř to samé v podstatě platí i o politickém myšlení. Heidegger sice popisuje a analyzuje postavení jedince ve světě a částečně i vztah k ostatním, další východiska však nenabízí. Tudíž zde opět schází kritéria, podle kterých by rozlišoval kupříkladu spravedlivější politický či společenský systém od toho nespravedlivého. Heidegger nedostatečně pokryl sféru, která by jedinci zajišťovala možnost oné autenticity v rámci společnosti pobytů.

Dalším bodem této podkapitoly je Heideggerovo politické myšlení po tzv. obratu. Jak jsme již napsali výše, největšími změnami oproti předchozímu myšlení je to, že pobyt je v tomto období mnohem více pasivní než v rané Heideggerově tvorbě.<sup>45</sup> Za jedno z typických děl Heideggerova druhého období bývá považován poválečný dopis *O humanismu*, v němž se Heidegger snaží mj. definovat prvky humanismu.

Kromě toho se Heidegger v dopise *O humanismu* pouští do interpretace dějin metafyziky. Ty jsou ovlivněny několika pro Heideggera negativními prvky. Jedním z nejvíce principiálních je nedostatečné rozlišování objektu a subjektu. Tím však Heidegger nevolá po striktním rozlišování mezi subjektem a objektem vnímání, ale právě naopak. Již samotné rozlišování na subjekt a objekt je nedostačující.<sup>46</sup> Z etického pohledu by se mohlo jednat o jakýsi předstupeň či podhoubí morálního systému. Zdá se to býti předstupněm pro Kantovy maximy kategorického imperativu.<sup>47</sup>

---

<sup>40</sup> EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 53.

<sup>41</sup> NS – nacionální socialismus.

<sup>42</sup> BČ – *Bytí a čas*.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>44</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 68.

<sup>45</sup> Ebeling říká, že pobyt v dopise *O humanismu* „kondenzuje“. Viz EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 59. Jinde označuje Ebeling dopis *O humanismu* jako Heideggerovo „bloudění“. Jelikož jedincovo přiklonění se bytí na úkor pobytu má nejasné důsledky.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*, s. 7.

<sup>47</sup> Viz KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1976. 135 s., s. 62, 75.

Heidegger definuje humanismus jako starost o to, aby byl člověk lidský, tzn. v souladu se svou bytností.<sup>48</sup> Tato bytnost je nám sdělována bytím. Kdežto v dějinách metafyziky je podle Heideggera humanismus vykládán jako určitý epochální pohled na bytnost člověka.<sup>49</sup> Heideggerova argumentace skutečně silně připomíná klasický pohled metafyziky na morálku již od dob Platóna. Problém je ovšem v tom, že Heidegger stojí někde na pomezí mezi Platónem a Sartrem.<sup>50</sup> Na jednu stranu odmítá nějaké předem dané schéma – Platónovu ideu, na kterou se člověk během života rozpomíná, na stranu druhou odmítá i to, že se jako první stane existencí a až poté se mu stanovuje smysl jeho bytí. Existence je pro Heideggera světlinou bytí a zároveň i jeho bytnost.<sup>51</sup>

*Bytí je smyslem každého jsoucího a člověk jej může – je-li oproštěn od předsudků a manipulací – odhalovat. Smysl je to, na základě čeho dochází daná věc u nás porozumění. Důležité je přitom vědět, že nikoliv my můžeme myslet bytí, ale bytí se skrze nás může myslet.*<sup>52</sup>

Zajímavým způsobem, který svou strukturou připomíná teze středověkých filosofů o boží nepoznatelnosti, argumentuje Heidegger pro svou alternativu k humanismu, která však nemá být chápána jako výzva k nehumánnosti.

*Protiklad „humanismu“ nezahrnuje v žádném případě obranu in-humánnosti, nýbrž otevírá nové výhledy. Myšlení proti „hodnotám“ netvrdí, že vše, co je považováno za „hodnotu“ – „kultura“, „umění“, „věda“, „lidská důstojnost“, „svět“ a „bůh“ – je bezcenné. Naopak konečně chápe, že právě charakteristikou něčeho jako „hodnoty“ je toto ohodnocené okradeno o svoji důstojnost. To znamená: oceněním něčeho jako hodnoty je ohodnocené připuštěno pouze jako předmět lidského hodnocení. Ale to, co něčím ve svém bytí je, se nevyčerpává svojí předmětností.*<sup>53</sup>

Právě výše uvedená slova jsou důvodem pro Ebelingovo označení „bloudění“ pro Heideggerův dopis *O humanismu*. Ve výše citované pasáži z dopisu můžeme spatřovat určité prvky či náznaky klasické antické skepse, jedná se především o *isostheneiu* Heideggerem uvedených „hodnot“. Heideggerovo uvažování o morálních hodnotách rovněž nese podobné prvky Nietzscheho filosofie. Podobnost spočívá v určitém vědomí manipulace.

---

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*, s. 12. Slovo „bytnost“ je českým překladem latinského „essentia“ čili esence.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>50</sup> O vztahu Heideggera a Sartra v této rovině bude pojednáno v kapitole zaměřující se na Sartra.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*, s. 17.

<sup>52</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 241.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*, s. 38.

Heidegger ve svém Dopise o humanismu tvrdí, že etika je pouze jakousi větví metafyziky, výtvořem moderního nihilistického věku. (...) Pro Heideggera totiž hodnoty mají za cíl podporovat vůli k moci toho, kdo je postuluje, ať už jde o křesťanskou, humanistickou, osvícenskou, buržoazní nebo socialistickou morálku. Všechny hodnoty jsou relativní.<sup>54</sup>

Nietzsche podobně jako Heidegger tvrdí, že člověk je při vnímání a stanovování hodnot svým způsobem manipulován. Nietzsche se věnuje hlavně „křesťanské“ manipulaci.<sup>55</sup> Nietzsche však jde dále než Heidegger a snaží se popsat i důvody oné manipulace, mezi kterými je podle něj nejdůležitější ressentiment.

Heideggerovy závěry, které v dopise *O humanismu* popisuje, by tak činily za nemožnou jakoukoliv komunikaci mezi jedinci, natož pak ustanovení společenského řádu. Heidegger poněkud absurdně netvrdí, že hodnoty neexistují, přesto už tím, že člověk připíše kupříkladu dobru status hodnoty, tak je dobro deformováno lidskou interpretací. Taková filosofie paradoxně nepřichází s něčím novým, ale uvádí to, proti čemuž Heidegger původně vystupuje, a sice myšlení Platónovo, případně již zmíněné novoplatónské emanační schéma.

Přesto pokud na Heideggerovo „bloudění“ hledíme nezaujatě, musíme připustit, že zabývat se jím není vůbec bezpředmětné. Heidegger částečně naráží na problém, který paradoxně možná lépe sedí na dnešní dobu než na dobu bezprostředně poválečnou. Spíše dnešní společnost naráží na jisté vyprazdňování hodnot. Částečně to souvisí s onou postmoderní radikální pluralitou, která kromě svých nesporně pozitivních efektů může mít za následek právě i ono rozměňování hodnot. Typickým příkladem je politická situace v ČR.

Jednou z nejhrozivějších manipulativních masek je pro Heideggera technika,<sup>56</sup> která každému jedinci upírá nebo zastiňuje jeho bytnost. Technika jde ruku v ruce s amerikanizací, proti které z obdobných důvodů Heidegger brojí.<sup>57</sup> Poměrně sofistikovanějším způsobem vyjadřuje funkci techniky Herbert Marshall McLuhan ve svém díle *Jak rozumět médiím*. McLuhan přichází s poměrně širším konceptem, ve kterém je jakékoliv médium, což se z velké části týká právě techniky, nástrojem „autoamputace“. To znamená, že jedinec racionálně zápasí a používá bezděčně ony heideggerovské masky. Jedinec ovšem taktéž využívá přímo předměty, produkty techniky, které s ním někdy pouze po určitý čas žijí v jakési symbióze a někdy dochází k tzv. „obratu přehřátého média“ a situace je pro člověka

---

<sup>54</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 174.

<sup>55</sup> Velice názorně například viz spis NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002. 147 s.

<sup>56</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 241. Profesor Blecha však dodává, že výklad Heideggerova odporu k technice musí být viděn především ve světle přílišného důrazu, na úkor jiných ne tolik manipulujících aktivit. BLECHA, Ivan. *Filosofie a evropské hodnoty ve 20. století: Heidegger a Patočka*. [přednáška]. Olomouc: FF UP – cyklus přednášek Societas cognitorum, 13. a 20. března 2018.

<sup>57</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 204.

taková, že už nemůže bez daného média žít. To člověka přirozeně ochuzuje o některé jiné schopnosti a dovednosti, kterými by bez daného média mohl disponovat.<sup>58</sup>

Heideggerova morální paralýza z prvního období se prohlubuje i v jeho období druhém. Ebeling dochází ještě k radikálnějšímu závěru. Dopis je nazýván „osvětimskou lží“ a nese prý známky fašismu.<sup>59</sup> S těmito tvrzeními však úplně nesouhlasíme, dopis *O humanismu* podle našeho názoru představuje ze strany Heideggera určitý pokus, jak poskytnout svým myšlenkám poněkud liberálnější výklad než ten, který by mu mohl být prisuzován v souvislosti s jeho účinkováním v období nacionálně-socialistického režimu. Přesto Heidegger striktní „ne“, tedy určitou formu distancování se od nacismu nikdy nedeklaroval.<sup>60</sup>

Je Heideggerova filosofie slučitelná s filosofií politického liberalismu? Nikoliv, ale paradoxně ne proto, že by byla vyloženě elitářská. Je tomu spíše proto, že Heidegger nenabízí na místo tradičních hodnot dostatečně relevantní alternativu. Jeho myšlenkový systém spíše připomíná snahu o nějakou formu kontemplanace než snahu o položení hodnotových základů společnosti. Pokud má pobyt bytí naslouchat, tak není stanoven způsob naslouchání, který by usměrnil jedince na společnou rovinu. Heideggerovo překlopení problému vyprazdňování hodnot jakýmkoliv popisem připomíná jistou formu pyrrhónského epoché.<sup>61</sup> Nicméně na rozdíl od skeptiků zde Heidegger současně boří současný výklad těchto hodnot, což je možná to, co je na Heideggerově politickém myšlení vlastně nejvíce nebezpečné, neboť Heidegger užívá axiologii kritéria pro interpretaci hodnot.

Především ve druhém období je u Heideggera jedinec tažen bytím, což může v praxi vyvolat podobné účinky jako ty pro Josefa K. v románu *Proces* od Franze Kafky.<sup>62</sup> Josef K. je v tomto románu konfrontován s libovůlí státní moci. Stejně jako Josef K. i Heideggerův jedinec je zmaten a ztracen. Pořádně neví, na koho se obrátit a co žádat, protože mu chybí jakákoliv relevantní kritéria k pochopení toho, z čeho je obviněn. Heideggerův jedinec je také podobným způsobem ztracen a rovněž neví, který výklad promlouvajícího bytí je správný.

Dalo by se tedy tvrdit, že u Heideggera jde v podstatě o formu „kvazi kompatibilismu“. Pobyt je na jednu stranu k něčemu předurčen, avšak stále má jistou sféru, kde se může člověk rozhodovat. Vše ovšem komplikuje absence nějakého rámce praktické filosofie, který by jedince naváděl k těm správným rozhodnutím.

---

<sup>58</sup> Více k tomuto viz McLUHAN, Marshall. *Jak rozumět médiím: extenze člověka*. Praha: Odeon, 1991. 348 s., s. 19–55.

<sup>59</sup> EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 91, 96.

<sup>60</sup> BLECHA, Ivan. *Filosofie a evropské hodnoty ve 20. století: Heidegger a Patočka*.

<sup>61</sup> Nikoliv toho husserlovského, které je používáno Heideggerem metodicky spíše v prvním období.

<sup>62</sup> KAFKA, Franz. *Proces*. Polička: Argo, 1992. 238 s.



## 2.2 Politické myšlení Jana Patočky

Hlavním cílem této podkapitoly je vykreslit vztah politického myšlení Jana Patočky a myšlenek Martina Heideggera. V základních rysech je zde podobnost značná, avšak pokud porovnáme jejich politické myšlení, tak platí, že Patočka daleko konkrétněji vystoupil proti totalitnímu režimu, se kterým se konfrontoval.<sup>63</sup> Stalo se tak až v pokročilém věku, do té doby se Patočka nijak razantním způsobem proti tehdejšímu režimu v Československu neangažoval.<sup>64</sup>

Patočka byl ve svém myšlení inspirován řadou významných myslitelů. Z dvojice učitelů Heidegger a Husserl se Patočka svým myšlením spíše přiklonil k Heideggerovi. Kořeny jeho filosofie však můžeme najít u Sókrata a Aristotela, kterými se Patočka důkladně zabýval. Rovněž je Patočkovo politické myšlení silně spojeno s Chartou 77.

Patočkovo politické myšlení je tak jako u každého filosofa odrazem jeho filosofie obecně. Nejprve si představme to, jak Patočka chápe lidskou existenci. Patočka pojímá lidskou existenci jako pohybující se subjekt ve světě. Pohybem se nemyslí pouze tělesné přemísťování z jednoho místa na druhé.<sup>65</sup> Toto pohybování probíhá ve třech stupních či fázích. Fáze se navzájem ovlivňují a odpovídají Heideggerově struktuře existenciálu starosti.<sup>66</sup> Současně lze brát každý z pohybů jako to, jakým způsobem je otrásána doba, tzn. jakým způsobem se pohybuje společnost a její dějiny.<sup>67</sup>

V tom prvním jde o jakési zakotvení člověk ve světě.<sup>68</sup> Jedinec zde vyžaduje jistou péči a respekt ze strany společnosti, která ho k sobě přijímá. Cílem je štěstí a potěšení, které je ale závislé na náhodě.<sup>69</sup> Časově se jedná o naši minulost,<sup>70</sup> tedy především dětství, kde je hlavní normou dosažení slasti.<sup>71</sup> Je tedy zřejmé, že zde jde jedinci hlavně o sebe.<sup>72</sup> Všimněme si, že ona „vrženost“ není u Patočky tak negativní jako u Heideggera. Člověk je vržen do tradice, již si nevybral, ale ve které se musí nějakým způsobem určit, což nemusí být nutně negativní. Konkrétní společnost se může o nového člena postarat různě.<sup>73</sup>

---

<sup>63</sup> Viz TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 75.

<sup>64</sup> BLECHA, Ivan. *Filosofie a evropské hodnoty ve 20. století: Heidegger a Patočka*.

<sup>65</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997. 241 s., s. 141.

<sup>66</sup> HLAVINKA, Pavel. Přírozený svět a pohyby lidské existence u Jana Patočky. *ACTA UP – IURIDICA*, 2002, roč. 1, č. 4, s. 104–110, s. 107.

<sup>67</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 141.

<sup>68</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 41.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>70</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 246.

<sup>71</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 142.

<sup>72</sup> Úplně jiný pohled, než Patočka nabízí například Freudovo členění na id, ego a superego. Více viz NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Praha: Euromedia Group, 2011. 583 s., s. 536–537.

<sup>73</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 141–142.

Dalším pohybem, který následuje je pohyb sebezprodloužení a ztracení. Hlavním cílem je tedy *reprodukovat existenci, prodlužovat život a zajistit jeho ochranu*.<sup>74</sup> Tady se člověk snaží vydobýt si své místo na světě „schováváním se“ za různé masky. Jedinec tu svádí souboj s autenticitou.<sup>75</sup> Toto druhé období lze přirovnat k pracovnímu nasazení člověka – s čímž by do jisté míry souhlasil i Karl Marx, který považoval práci za podstatu lidské existence. V kapitalismu však dochází k něčemu podobnému, co koneckonců rozebírá i Patočka, a sice k odcizení. Tudíž je člověk, v Marxově případě dělník, okrádán o podstatu své práce – předmětný výrobek. Takový jedinec jedná spíše jako stroj pro svého vedoucího než z vlastní iniciativy. Není zde prostor pro kreativitu. Dělník je tak odcizován své podstatě.<sup>76</sup> Nicméně k samotnému odcizení může do jisté míry docházet případ od případu. Prací se automaticky člověk neodcizuje, to platí především pro případ, že vykonává povolání, které ho naplňuje.<sup>77</sup>

Pro druhý stupeň vývoje lidské existence taktéž platí, že je na rozdíl od prvního více altruistický a zároveň jde v časové sféře o přítomnost.

*Přítomnostní fáze životního pohybu je placením daně za akceptaci. Sebestravující život v ustavičném nutkání uspokojování potřeb si žádá spolupráci s využitelnými druhými, která se realizuje ve společensko-přírodním mechanismu pod imperativem „něco za něco“.*<sup>78</sup>

Kantovými slovy zde u jedince stále převládá hypotetický imperativ. Mezní situace tvoří zápas, utrpení a vina.<sup>79</sup> Avšak už zde dochází k postupnému formování inteligence.<sup>80</sup>

Teprve třetí pohyb je ten, v němž se člověk naplno altruisticky otevře druhým.<sup>81</sup> Je ovšem i nejhůře dosažitelným pohybem.<sup>82</sup> V podstatě až zde se člověk dostává k uvědomění a řízení sebe sama podle Kantova kategorického imperativu. Stejně jako první pohyb je i tento vyvolán určitým otřesem, který nastává prohlédnutím světa jako zbaveného smyslu. Jde o přesah klasické dichotomie nebe a Země.<sup>83</sup>

---

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 142.

<sup>75</sup> NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*, s. 536–537.

<sup>76</sup> Více k Marxově pojetí odcizené práce viz CORETH, Emerich, EHLEN, Peter, SCHMIDT, Josef. *Filosofie 19. století*, s. 161–165, 166–167.

<sup>77</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 45.

<sup>78</sup> HLAVINKA, Pavel. *Přirozený svět a pohyby lidské existence u Jana Patočky*, s. 8.

<sup>79</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 43, 44.

<sup>80</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 142.

<sup>81</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filozofie: jasně a stručně*, s. 246.

<sup>82</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 143.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 143–144.

Podle Patočky se tak jedná o jistou sebetranscendenci.<sup>84</sup> *Pro Patočku je ctnost shodná s třetím pohybem, s bytím člověkem. A protože byl ovlivněn Heideggerem, je jeho lidská existence prázdným místem mezi bytím a bytostmi, na kterém se může zjevovat pravda.*<sup>85</sup>

K tomuto závěrečnému pohybu dochází zároveň s vědomím vlastní konečnosti, smrti. Oporu tedy můžeme najít právě a pouze v druhých lidech, kteří jsou stejně otřeseni a stejně koneční.<sup>86</sup>

Za zmínku nepochybně stojí, co onen třetí pohyb vlastně znamená pro Patočkovu politické myšlení. Nepochybně zde Patočka odmítá jakékoliv absolutizující prvky jednotlivých názorů a ideologií. Činí tak v podstatě sókratovsky. Je zapotřebí upozornit na fakt, že Patočka byl Sókratem značně ovlivněn, a to především na poli praktické filosofie. To, co od Sókrata přebírá, je „péče o duši“. U Patočky se tudíž jedná o určitou obdobu *techné maieutiké*, jelikož i sám Patočka podotýká, že daná péče o duši a transcendence sebe sama je spojena s nepochybným úsilím, které zároveň předpokládá. *Jisté však je, že člověk dosahuje transcendence svobodou a úsilím.*<sup>87</sup>

Toto úsilí by mohlo být definováno, resp. jeho předpoklad, jako „život v pravdě“. Člověk tak hledá sebe sama. Naleznout sebe sama může však člověk, až pokud dospěje do třetího pohybu. Teprve zde se zakotvuje jeho existence. Člověk na tomto místě disponuje vždy vědomím nějaké *areté* a tu buďto může, nebo nemusí poslechnout. Podstatou člověka je tedy ctnost.<sup>88</sup>

Patočkovu hledání autenticity, hledání sebe sama není podmíněno biologicky, snad až na fakt, že se člověk musí nejprve narodit. Takovou lidskost je třeba chránit před veškerými konkurenčními vlivy.<sup>89</sup> Není pak obtížné si uvědomit, že Patočka ve svém smyslu předpokládá typické hodnoty, na kterých stojí liberální demokracie, tedy kupříkladu lidská práva. Dalo by se i vydedukovat, že onen důraz na lidská práva nastává právě až ve „třetím pohybu“. Lidská práva a jejich dodržování se tím pádem stávají indikátorem jisté vyspělosti konkrétní společnosti. Jelikož jsou spojena se vším, co se týká vývoje lidského jedince, lze snadno toto schéma převést na společnost jako celek. Touto společností však nemusí být nutně pouze jeden národ, ale i společnost v obecnějším měřítku. *Evropská dějinnost má své*

---

<sup>84</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 45.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>86</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 144.

<sup>87</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 46.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 53.

*kořeny v péči o duši, která ukazuje člověku svobodu, jež je neoddělitelná (ne-li identická) od odpovědnosti.*<sup>90</sup>

Patočkova péče o duši se dá dále dělit na tři proudy. V prvním jde o obecné zkoumání bytí platónského rázu. Druhý proud dopadá právě na společnost, která má být transformována v takovou, v níž je umožněn život v pravdě. Třetí bod znamená pro člověka individuální konfrontaci se smrtí, tudíž se vynořuje otázka po smyslu, kterou se člověk nutně zabývá.<sup>91</sup>

Rovněž Patočka, podobně jako Heidegger, upozorňuje na některá úskalí, která způsobuje věk techniky. Ta by totiž mohla člověku svým způsobem zastínit tu správnou péči o duši a mohla by jej svést na cestu pragmatického instrumentalismu. Oproti Heideggerovi Patočka klade daleko větší důraz na morální uvědomění jedince. Zatímco Heideggerův jedinec je bytím tažen a do jisté míry ovládán, ten Patočkův nabývá existence skrze péči o duši. Tento prvek tedy u Heideggera chybí.

Péče o duši je tak pro Patočku zcela zásadním cílem. Stejně jako v existencialismu obecně i zde tak dochází k individuální konfrontaci s existencí, která má nakonec vést k péči o duši.<sup>92</sup> Není bez zajímavosti si všimnout, že Patočkova třístupňová struktura pohybů směrem k lidské existenci je v základních rysech velice dobře slučitelná s Maslowovou pyramidou potřeb. Právě ona seberealizace může být brána u Patočky jako synonymní k péči o duši. Avšak s dosažením seberealizace a s poctivou péčí o duši se naopak směr pyramidy otáčí a další aktivity jedince jsou už tím pádem namířeny ke druhým a ke společnosti jako celku.

Nedílnou součástí Patočkova politického myšlení je tedy již zmíněný „život v pravdě“, který později rovněž rozebereme u podkapitoly zaměřené na Václava Havla. Jak už jsme naznačili výše, onen život v pravdě jde na jakousi hranu způsobenou právě péčí o duši. Tato hrana je způsobená transcencí, která člověku nabízí volbu mezi nepřeborným množstvím alternativ. U Heideggera je tento prvek přesahu taky zastoupen,<sup>93</sup> ale není na něho kladen takový důraz. Objevování čisté pravdy se u Patočky děje prostřednictvím sókratovské dialektiky.<sup>94</sup> Stejně jako Heidegger i Patočka odmítá nárok na absolutní pravdu.

K poměrně rozdílným závěrům dospějeme, pokud porovnáme vztah politického myšlení o svobodě s jeho konsekvencí u Heideggera a Patočky. Patočka je totiž nakročen ke svobodě daleko více než Heidegger. Pro Patočku je svoboda předpokladem pro lidskou

---

<sup>90</sup> HLAVINKA, Pavel. Patočkova dějinná Evropa. *ACTA – UP POLITOLOGICA*, 2003, roč. 1, č. 1, s. 9–16, s. 10.

<sup>91</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 57.

<sup>92</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 247.

<sup>93</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 58, 62.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 59.

existenci, a tudíž i předpokladem pro spravedlivou společnost. Taková společnost musí být postavena na svobodě, kterou zaručují mj. lidská práva. Lidská práva se tak stávají předpokladem pro řádnou péči jedinců o duši a zaručují tak život v pravdě.<sup>95</sup> Proto musí lidská práva platit nutně a jejich pravdivost je Patočkou z metodologického hlediska axiómem.

Úkolem filosofie je pro Patočku předkládat koncepty pro vytvoření spravedlivé společnosti. Další nedílnou součástí tohoto poslání je uskutečňovat, resp. podílet se na uskutečňování péče o duši jedinců. U těchto myšlenek je zřejmá jasná inspirace Platónem<sup>96</sup> a jeho známou koncepcí jeskyně, kam se taktéž filosofové, jako ti nejvíce nadaní dialektikou, kteří došli k ideji dobra, vracejí zpět a pomáhají v dialektické metodě ostatním. Avšak je zde jeden podstatný rozdíl. Patočka člověka nechce a ani myšlenkově nevyvazuje mimo tento svět, jeho člověk stále zůstává na tomto světě.<sup>97</sup>

*Být člověkem, což je pro Patočku ta nejzákladnější ctnost, znamená starat se žitím v pravdě o duši a vytvořit spravedlivou společnost, která takovou péči o duši umožňuje. Život v pravdě definuje podstatu člověka absolutně, život v pravdě je tímto „bytím člověkem“ předpokládán. (...) Dozvěděli jsme se, že morálka je základem vědění, tzn. absolutní lidská práva, absolutní svobody jsou nezbytné pro objevení pravdy dialektickým rozhovorem.<sup>98</sup>*

Pro Patočku rovněž nutně platí již zmíněný Kantův kategorický imperativ.

*Kantův kategorický imperativ má však pro Patočku hlubší ontologické a konkrétní existenciální důsledky. Kategorický imperativ naléhá na ty z nás, kteří jsou pravdě blíže, aby k ní přivedli ty, kteří stojí dál, a to nejen utiskované, ale i jejich utiskovatele, kteří brání životu v pravdě.<sup>99</sup>*

Vzhledem k výše uvedené analýze je třeba vyslovit závěr na výzkumnou otázku práce. Patočkova existenciální filosofie je slučitelná s filosofií politického liberalismu. Domníváme se však, že ve svých konsekvencích jde Patočka ještě dále. Zde už se nejedná pouze o klasický politický liberalismus. Právě důraz na lidská práva věc překlápí ještě dále, resp. jedinec je k liberální společnosti více připoután. Patočka svým způsobem filosoficky vysvětluje a obhájí hodnoty liberální demokracie. Život v pravdě, péče o duši prováděna sókratovskou dialektikou a důraz na lidská práva tvoří ucelený systém, který vede nebo by měl vést k vytvoření spravedlivé a svobodné společnosti, protože jen v takové může být

---

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 72, 76, 78.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>97</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 145.

<sup>98</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 80.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 80.

lidská existence autentická, a nikoliv nesvobodně svazována různými ideologiemi a myšlenkami, které ji omezují. Patočkova filosofie existence tím pádem zdůrazňuje spíše svobodu jedince.

### 2.3 Politické myšlení Václava Havla

Politické myšlení Václava Havla je značně ovlivněno především Patočkou, potažmo i Heideggerem. Značně rozdílné pozice bychom mohli pozorovat u občanské angažovanosti. K té Patočka dospěl až ve stáří, kdežto Havel ji prožíval daleko dříve. Filosoficky bychom konstatovali, že Patočkovi déle trvalo dosažení onoho otřesu a následného třetího pobytu lidské existence.<sup>100</sup>

Havlova *Moc bezmocných* je důkazem Patočkova vlivu a je původně i Patočkovi věnována. Tato esej je ve své podstatě popisem toho, jak post-totalitní ideologie prorůstá do společnosti a řídí životy lidí, kteří se jí nemohou bránit. Hannah Arendtová by nejspíše použila termín „indoktrinace propagandou“. Daný výraz post-totalitní<sup>101</sup> systém se vztahuje k tehdejšímu Československu. Havel aplikuje Heideggerovu a Patočkovu filosofii<sup>102</sup> a jeho induktivní postup tak zůstává stále u jediného příkladu, což hodnotu jeho myšlenek částečně devaluje.<sup>103</sup>

Zajímavou politickou myšlenkou je už Havlova samotná definice ideologie.

*Ideologie jako zdánlivý způsob vztahování se ke světu, nabízející člověku iluzi, že je identickou, důstojnou a mravní osobností, a usnadňující mu tak jí nebýt. (...) Je to závoj, do něhož může člověk zahalit své „propadnutí jsoucnu“, své zvnějšnění a svou adaptaci na daný stav. Je to alibi použitelné pro všechny. (...) Výchozí – onou „alibistickou“ – funkcí ideologie je tedy dávat člověku jako oběti i jako opoře post-totalitního systému iluzi, že je v souladu s lidským řádem a s řádem univerza.*<sup>104</sup>

Jinými slovy už zde si na první pohled všimneme jisté korelace s Heideggerovými myšlenkami. Heidegger má na mysli něco podobného, když hovoří o autentickém bytí pobytu, jehož opakem je propadnutí „onomu se“.<sup>105</sup> Výrazně hlouběji v definování pojmu ideologie jde Hannah Arendtová ve svém spise *Původ totalitarismu*, kde zdůrazňuje především konstrukci ideologie jako zdánlivé vědecké filosofie, která začíná u axiomaticky

---

<sup>100</sup> BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, s. 183–184.

<sup>101</sup> Post-totalitní proto, aby právě československý systém odlišil od tradiční totalitní diktatury. Důvody k odmítnutí pojmu „tradiční“ viz HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. 64 s., s. 6.

<sup>102</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 151.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 151–152.

<sup>104</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 9.

<sup>105</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 154.

přijaté premisy, jež naprosto nekoresponduje s okolním světem. Ideologie je pro Arendtovou logikou ideje, která je „zkoumána v historickém procesu“.<sup>106</sup>

V post-totalitním systému je odmítána názorová pluralita, a naopak je vyžadována uniformita všech názorů, včetně pohledu na spravedlivé uspořádání společnosti. Ideologie slouží systému k zakrytí propasti mezi člověkem a systémem.<sup>107</sup> Zde je zcela jasně vidět vliv Jana Patočky. V Havlově podání to totiž vypadá, jako by se lidé v této společnosti nacházeli někde v druhém pohybu existence. Jsou opojeni ideologií a vůbec si to nepřipouštějí, berou to jako automatické, takže se vůbec neblíží třetímu pohybu.

Pozoruhodné je povšimnutí, že Havlem popisovaný post-totalitní systém se ve všech ohledech obrací proti postmodernímu myšlení, to znamená onomu až možná radikálnímu důrazu na pluralitu. Post-totalitní systém má za cíl, jak jsme naznačili výše, pravý opak.

Moc v post-totalitním systému člověka nutně pronásleduje a nutně mu potřebuje realitu zkreslovat, překrucovat a lhát o ní.

*Moc je v zajetí vlastních lží, proto musí falšovat. Falšuje minulost. Falšuje přítomnost a falšuje budoucnost. Falšuje statistické údaje. Předstírá, že nemá všemocný a všeho schopný policejní aparát. Předstírá, že respektuje lidská práva. Předstírá, že nic nepředstírá. (...) Člověk nemusí všem těmto mystifikacím věřit. Musí se však chovat tak, jako by jim věřil. (...) Nemusí přijmout lež. Stačí, že přijal život s ní a v ní. Už v tom stvrzuje systém, naplňuje ho, dělá ho, je jím.*<sup>108</sup>

Podobně uvažuje i Karl Jaspers, který tvrdí, že politické odpovědnosti se nevyhne nikdo. Neúčast při volbách je politickým aktem, stejně jako odevzdání volebního lístku. Jedinice tak nelze omlouvat i při toleranci daného režimu.<sup>109</sup>

Havel přebírá od Patočky koncepci života v pravdě. Opakem tohoto konceptu je život ve lži,<sup>110</sup> jehož se ostatně týká i výše citovaná pasáž. Tucker u Havla identifikuje čtyři rozměry života v pravdě.<sup>111</sup> Prvním je existenciální, jedná se o svobodné vyjádření bytí lidstva. Druhý je noetický čili to, jak vnímáme realitu. Za třetím smyslem života v pravdě se

<sup>106</sup> ARENTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: Oikoymenh, 1996. 679 s., s. 632, 635.

<sup>107</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 10–11.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>109</sup> JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 65.

<sup>110</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 158.

<sup>111</sup> Tamtéž. Sám Havel však v *Moci bezmocných* tyto rozměry uvádí. „Život v pravdě“ nemá proto v post-totalitním systému jen dimenzi existenciální (vrací člověka k sobě samému), noetickou (odhaluje skutečnost, jaká je) a mravní (je příkladem). Má navíc i zřetelnou dimenzi politickou. Viz HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 19.

skrývá sféra morální, v níž jsou nalezeny absolutní a morální hodnoty.<sup>112</sup> Posledním významem je význam politický, což znamená respekt a tolerance k myšlenkám opozice.

Pokud jedinec či většina jedinců v takovém post-totalitním systému nežijí ve lži, tak se na této lži alespoň podílí a svým způsobem ji tolerují, stejně jako to činí ústřední postava eseje, Havelův zelinář. Většina lidí, kteří nejsou u moci tak předstírá souhlas s ideologií, která je mocí šířena.<sup>113</sup> Schopnost člověka žít s tolerancí vůči post-totalitnímu systému je jedním z důvodů, proč se daný systém může držet u moci.<sup>114</sup> Člověk se tak svým způsobem dobrovolně vzdává své autenticity výměnou za určité osobní pohodlí a klid.<sup>115</sup>

Autenticita je však člověku odcizována i procesy jako je důraz na techniku, který Havel stejně jako Heidegger kritizuje.

*Naše pozornost se tak nevyhnutelně obrací k tomu nejpodstatnějšímu: ke krizi soudobé technické civilizace jako celku, k té krizi, kterou Heidegger popisuje jako bezradnost člověka tváří v tvář planetární moci techniky. Technika – toto dítě moderní vědy jakožto dítěte novověké metafyziky – se vymkla člověku z rukou, přestala mu sloužit, zotročila ho a donutila, aby jí asistoval u přípravy své vlastní zkázy.*<sup>116</sup>

Za dobu, kdy tento důraz započal, považuje Havel už počátek novověkého racionalismu reprezentovaného například Galileem. Zde se liší od Heideggera, který tento problém svým způsobem klade už k počátkům platónsko-aristotelské metafyziky. Havel velebí pozdní středověk, který byl v tomto směru zničen objektivizovanou vědou renesance.<sup>117</sup>

*Havel přijal tvrzení komunistického režimu, že jeho metody jsou „vědecké“ a že průmysl byl založen na racionálním plánování a moderní technice, a to vyvolalo jeho odpor vůči vědě a technice.*<sup>118</sup>

Pokud se ještě vrátíme k oné touze po autenticitě a určité míře suverenity jedince, tak se opět vybarví částečně Nietzscheho protesty, které vedou ve své podstatě podobným směrem. Havel ostatně stejně jako Nietzsche kritizuje určitou „stádnost“, jejímž projevem je mimo jiné i konzumenství. Nietzsche na rozdíl od Havla kritizuje i morálku samotnou, resp. křesťanskou soudobou morálku. Takováto morálka, pokud bychom Nietzscheho parafrázovali, má své kořeny v resentimentu a je tak v podstatě výrazem schopnosti lstivých

<sup>112</sup> Jinými slovy například už zmiňovaný Kantův kategorický imperativ.

<sup>113</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 11, 12.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>115</sup> Stejně jako u Patočky se dá tento motiv najít i u Karla Jasperse. Viz předmluva Ladislava Hejdánka v JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*. Praha: Academia, 2006. 144 s., s. 9–12.

<sup>116</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 58.

<sup>117</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 164–165.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 169.



„kněží“. V období, ve kterém se existencialismus myšlenkově nejvíce rozvíjí, bychom s Nietzscheho a Havlovou filosofií mohli konstatovat, že jde o jistý resentment představitelů post-totalitního režimu. Tito představitelé se vyznačují tím, že jsou schopnější naplňovat svou vůli k moci. V existencialismu tomu říkáme třeba „touha po autenticitě pobytu“. Tuto vůli k moci pak realizují ovládnutím ostatních „ovcí“, které si prováděnou manipulaci ani plně neuvědomují, a pokud vůbec, tak dost často nemají zapotřebí proti ní vystupovat. Nietzscheho vůle k moci je také svým způsobem individuální výzvou k autenticitě jedince. Řekněme, že zde lze spatřovat další význam Nietzscheho pro existencialismus 20. století.<sup>119</sup> Havlovo „konzumenství“ je v podstatě Nietzscheho stádnost přenesená do moderní doby.

*Příčinou všeobecně platného morálního rozkladu moderní civilizace jako celku je konzumenství. To svádí moderní lidstvo k tomu, aby volilo materiální statky na úkor morálních hodnot. K výprodeji morálních hodnot ve prospěch materialismu došlo na obou stranách železné opony. (...)*<sup>120</sup>

*Velmi zjednodušeně by se dalo říci, že post-totalitní systém vyrostl na půdě historického setkání diktatury s konzumní společností.*<sup>121</sup>

Vraťme se k životu v pravdě, ten se v praktické rovině v post-totalitním systému může projevit všemožnými způsoby. Ať už je to hladovka, koncerty, dopisy a další formy protestu.<sup>122</sup> I samotné disidentství pro Havla není nějakou profesí, ale spíše existenciálním postojem.<sup>123</sup> V čem se Havel s Nietzschem úplně rozchází, je názor na křesťanství, protože svůj existencialismus opírá o křesťanské univerzální hodnoty.<sup>124</sup> Tyto hodnoty jsou pro Havla transcendentálními.

*Havlovy morální principy jsou transcendentální, neboť pravda a autenticita musí mít původ kdesi za lidským „já“, musí pocházet z bytí. Kdyby byly morální principy lidskými výtvary, byly by součástí opovrhované produkcionistické metafyziky a humanistického antropomorfismu. Havlovy morální principy musí tedy být absolutní, protože jinak by byly relativní a humanistické.*<sup>125</sup>

---

<sup>119</sup> Více k Nietzscheho koncepci viz již zmíněný spis *Genealogie morálky*.

<sup>120</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 171.

<sup>121</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 17. I kvůli stádnosti Havel kladl důraz na vznik a podporu spíše menších stran, ve kterých by si volič mohl snadněji uvědomit odpovědnost jednotlivých politiků za jejich činy. Viz TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 201–204.

<sup>122</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 21.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>125</sup> TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*, s. 174.

V osobní rovině pak Havel vyzývá k překonání soudobého myšlení v post-totalitním systému „existenciální revolucí“ čili snahou každého jedince o život v pravdě, tedy výraznějšími projevy vůle po autenticitě.<sup>126</sup>

Jsme přesvědčeni, že Václav Havel zdůrazňuje spíše svobodu než nesvobodu jedince, rezonuje to z jeho verze existenciální filosofie. Není pochyb o tom, že jeho filosofie je v souladu s politickým liberalismem.

## **2.4 Závěr kapitoly**

V této kapitole jsme si představili politické myšlení tří představitelů existencialismu. Linie Heidegger – Patočka – Havel byla znázorněna a doplněna o následnou komparaci myšlenek jednotlivých reprezentantů existenciální filosofie. Zde se nabízí ještě jednou stručně shrnout rozdíly mezi výše uvedenými autory.

Heideggerova autenticita není podložena transcendentálním prvkem, resp. není zde zcela zřejmé, jak se k oné transcendentální úrovni dostat a jak ji využít. Na druhé straně stojí Patočka a Havel, kteří staví do kontrastu život v pravdě s různými formami odcizování, což je nepochybně stopou Heideggerova vlivu na obě osobnosti. Rozdíl však tkví v tom, že Patočka s Havlem jdou více na hranu transcendence a vyvozují ze života v pravdě hodnoty platné absolutně, podle kterých by se člověk měl řídit. U Heideggera je jedinec z našeho pohledu svým způsobem ztracen, kdežto Patočka s Havlem mu dávají jistý návod, jak se chovat. To je nejvýznamnějším závěrem této kapitoly.

Stručně můžeme konstatovat, že na výzkumnou otázku, zda existencialismus vyjadřuje spíše svobodu člověka než nesvobodu, musíme u Heideggera odpovědět spíše záporně, právě kvůli důvodům, které byly uvedeny výše. Domníváme se však, že Patočka a Havel ve své existenciální filosofii zdůrazňují svobodu a závěry jejich politického myšlení jsou tak slučitelné s filosofií politického liberalismu.

---

<sup>126</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 59, 61. Srov. Jaspersova myšlenka „pohodlného sebeklamu“, viz JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 73.

### 3. Karl Jaspers

Karl Jaspers je osobnost, která by se dala zařadit pod náboženský proud v existencialismu. Svou profesní dráhu začal na poli medicíny, konkrétně se zabýval psychiatrií a psychopatologií. Měl tak velmi dobré předpoklady k rozvinutí své filosofické tvorby. Jaspersovo nejvýznamnější dílo nese ne zcela originální název *Filosofie* a pochází z roku 1932.

Stěžejním tématem jeho filosofie byly hranice lidského poznání a vědění. Zcela v souladu s každou relevantní filosofickou tradicí Jaspers odmítá nárok na jakékoliv absolutní lidské vědění. To už samo o sobě implikuje určitý důraz na pluralitu vědeckých metod, resp. fakt, že žádná vědecká metoda ani obor si nemůže klást nárok na bezmeznou pravdivost svých teorií a postupů.<sup>127</sup>

Pokud se budeme zabývat rovinou existencialismu, je patřičné u Jasperse začít „projasněním existence“. To je termín, který symbolizuje již dříve naznačenou touhu po dosažení existence, resp. její postupné dosahování, a aktualizaci. To se realizuje mj. skrze mezní situace, což je klasický existenciální pojem.

Stejně jako každý filosof a existencialista zvlášť si Jaspers klade otázku po smyslu bytí. Jaspers se snaží odhlédnout od všeho, co se jeví jako faktické a činí tak transcendencí.<sup>128</sup> Nejde však o transcendenci ve smyslu Husserlovy transcendentální redukce, což je řekněme spíše noeticko-metodologický postup. U Jasperse je výsledkem nějaký smysl, jinými slovy hodnota, kdežto u Husserla je výsledkem *eidos*, což přirozeně není totéž.

Transcendence v Jasperově podání je podobně jako u již představených existencialistů určité „pohlédnutí za horizont“. Za horizont, který představuje vše jasné a jsoucí. Jaspers hledá tedy smysl v bytí. Po každém kroku by jedinec měl využívat svou existenci a jít dále. Prostřednictvím toho si může člověk uvědomit smysl své existence a nalézt mj. i svobodu. K poznání dalších hodnot přirozeně člověka mohou posouvat konfrontace s již zmíněnými mezními situacemi.<sup>129</sup> Prostředí, ve kterém člověk realizuje svou existenci, resp. se jí snaží naplňovat, nazývá Jaspers „obemykajícím“ – tj. právě ono „transcendentno“, které vše obklopuje za každým horizontem.<sup>130</sup> Jakékoliv náznaky, které člověk na tomto světě může poznat, prožít a které mu mohou pomoci bytí porozumět a dobrat

---

<sup>127</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 245.

<sup>128</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 212, 213.

<sup>129</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století.*, s. 51.

<sup>130</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 245.

se nějakých principů, označuje Jaspers termínem „šifry“.<sup>131</sup> Z těch je potřeba také ony nové poznatky luštit, aby jedinec posouval onen horizont.

Důležité je uvědomit si, že existence není nějaký stav, ale spíše proces. Příkladem konfrontace s mezními situacemi, při kterých člověk ustavičně spíše selhává,<sup>132</sup> je vyrovnávání se s druhou světovou válkou. Vyrovnání se Jaspers předvedl ve své *Otázce viny* z roku 1946. Ta nám bude nápomocna při analýze jeho politického myšlení.<sup>133</sup>

### 3.1 Politické myšlení

Politické myšlení Karla Jasperse je stejně jako u dalších autorů existencialismu pevně svázáno s jeho výše stručně popsáním filosofickým systémem. Předpokladem pro fungování jakékoli společnosti je vzájemná komunikace.<sup>134</sup> Z důrazu na pravdu, která nemůže být chápána jako absolutní, nutně vyplývá respekt k ostatním lidem a jejich názorům. Tuto vzájemnou úctu a kooperaci mezi jedinci Jaspers tím pádem předpokládá i u státních organizací a institucí.<sup>135</sup> Pouze takový systém podporuje existenciální svobodu člověka, která je nezbytná pro jeho osobní vývoj a je tak cílem politického systému.<sup>136</sup> Co se týče konkrétní preference, preferuje Jaspers republikánskou vládu.

*Tato dvojí myšlenka relativizace a spoluodpovědnosti vyžaduje na rovině společenské formy státu svobodnou ústavu republikánské vlády, jak říká Jaspers v souladu s Kantem. Tato vláda se v dějinách politiky ukázala jako relativně nejlepší uspořádání obecné svobody, protože chrání individuální svobodu a přiznává jí právo na spoluúčast při utváření obecnosti. Podřizuje se úkolu (jakkoli je to úkol, který nikdy nemůže naplnit a který stojí vždy před ní) vnést pluralitu do struktury politického jednání.*<sup>137</sup>

Na této pasáži jde velmi názorně vidět, jak Jaspers přenáší svou filosofii do politické roviny. Myšlenka relativizace jednoduše znamená zamítnutí nároku na absolutní pravdu a spoluodpovědnost systému je mířena na podporu a udržování oné existenciální svobody a plurality. To, že onen úkol nejde nikdy úplně splnit, také koresponduje s neustálým důrazem na čtení šifer transcendence a dostáváním se stále za nové horizonty.

Instrumentem Jaspersovy ideální formy vlády pak má být parlamentní, a konkrétně v Německu ještě federativní forma demokracie.<sup>138</sup>

---

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 245–246.

<sup>132</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 213.

<sup>133</sup> *Existenci se člověk stává v mezních situacích, a právě v těch také ztroskotá.* Předmluva Ladislava Hejdánka v JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 8.

<sup>134</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jeana-Paula Sartra*, s. 22.

<sup>135</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 214.

<sup>136</sup> Tamtéž.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 214–215.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 215.

Protože jsme si již prozradili, že podle Jasperse lidská existence pravidelně ztroskotává, můžeme říci, že se tak tomu děje i u politických systémů. Tato pochybení jsou přirozená, a právě proto by si žádný jedinec ani politický systém či strana neměli klást nároky na absolutní pravdu.

K rozlišení toho, kdo a jakým způsobem v určitých situacích pochybil a před kým by se měl zpovídat, používá Jaspers v *Otázce viny* vlastní klasifikaci provinění. Ta byla vytvořena za účelem etického vypořádání se s vinou Německa v období druhé světové války. Má však tu výhodu, že je přenositelná i do etiky obecně.

Prvním typem viny je vina kriminální. *Zločiny spočívající v objektivně prokazatelných činech, které porušují jednoznačné zákony. Instancí je soud, který ve formálním postupu spolehlivě zjistí skutkovou podstatu a aplikuje na ni zákony.*<sup>139</sup> Výsledkem je v tomto případě nějaké rozhodnutí soudce či soudu.<sup>140</sup> Její prokazatelnost a vyvození odpovědnosti bývá zpravidla nejméně složité. Pachatel a viník jsou v porovnání s ostatními vinami daleko jasnější.

Další druh viny je vina politická. Pod touto vinou se skrývá jednání konkrétního státu, za něž nesou svým způsobem odpovědnost všichni občané. A také každý občan má právo ji v konkrétních situacích posuzovat.<sup>141</sup> O její konkrétní podobě rozhoduje, Jaspersovými slovy, „vítěz“ čili ten, kdo je zrovna u moci.<sup>142</sup> Každý jedinec je aktérem politických poměrů a nese tak svým způsobem i odpovědnost za akty veřejné moci.<sup>143</sup> *Zanedbat spolupráci na strukturování mocenských poměrů, na boji o moc ve smyslu služby právu, je základní politickou vinou, která je zároveň i morální.*<sup>144</sup> Jaspers zde jasně deklaruje, že odpovědnost má jedinec i za toho, kdo je u moci. Jednak prostřednictvím voleb, a jednak pokud se jich neúčastnil, tak je na tom v rozměru viny snad ještě hůře, protože si nepřipouští důležitost svého jednání v oblasti politiky. Všimněme si, že Jaspers tady podobně jako Havel vyzývá k aktivní občanské společnosti. Koneckonců i Havlův zelinář nese podle Jasperse nepochybně značnou část politické viny za konání post-totalitního režimu.

V těch nejhorších podobách se politická vina určuje a provádí prostřednictvím vyhlazení a deportací.<sup>145</sup> *Platí „vae victis“*<sup>146</sup>. *Porážení má na vybranou: buď zemřít, nebo činit a snášet, co chce vítěz. Dává odjakživa přednost životu.*<sup>147</sup>

---

<sup>139</sup> JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 25.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 28–29.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 31.

Třetí způsob provinění spočívá v rámci viny morální. Ta se vztahuje na všechny činy, které jednotlivec vykoná, ať už jsou politické či spíše osobního rázu. Hodnotící instanci zde představuje vlastní svědomí, případně osoby blízké. Jinými slovy je očista od politické viny především vnitřním procesem.<sup>148</sup> Plně v souladu s Kantovými maximami Jaspers dodává: *Nikdo nemůže morálně soudit druhého, ledaže by ho soudil ve vnitřní spjatosti, jak by to byl on sám.*<sup>149</sup> Je to v podstatě návaznost či variace na Kantovu maximu kategorického imperativu, která říká, že člověk má jednat tak, aby pocíťoval ve své osobě lidství a aby lidstvo nebylo jedinci prostředkem, ale cílem veškerého jednání. Jde zde tedy o obdobu založení transcendentální subjektivity. *Mravnost určují také cíle, které nepřesahují svět.*<sup>150</sup> Cílem je tudíž lidstvo samotné a nabytí existenciální svobody. Takový je pro Jasperse smysl morálky, ta musí nutně začínat u každého jednotlivce zvlášť.

Důsledkem této viny jsou pokání a pokora.<sup>151</sup> Na rovině politického systému Jaspers odmítá zvlášť moci. Naopak by moc měla zasahovat lidem do životů co nejméně a pouze v těch nejnnutnějších případech.<sup>152</sup>

*Politická vina se stává morální vinou tam, kde je mocí zničen smysl moci – tj. nastolení práva, étos a čistota vlastního národa. Neboť tam, kde moc sama sebe neomezuje, je násilí a teror, který končí zničením života a duše.*<sup>153</sup>

Neomezování moci a teror jsou nezbytným předpokladem pro vznik a postupné udržování totalitního režimu. Je to nástroj, jak se vypořádávat s opozicí. *Teror se stává totálním, když se stane nezávislým na každé opozici; vládne svrchovaně, když už mu nikdo nestojí v cestě.*<sup>154</sup> Teror je nástrojem, jak „zákon“ převést do skutečnosti v dějinném přírodním pohybu.<sup>155</sup>

*Moc a násilí jsou skutečně rozhodující skutečností v lidském světě. Ale ne jedinou. Zabsolutnit tuto skutečnost znamená zrušit všechno spolehlivé spojení mezi lidmi. Dokud toto zabsolutnění platí, není možná žádná smlouva. Jak to skutečně řekl Hitler: Smlouvy platí jen dotud, dokud slouží vlastním zájmům.*<sup>156</sup>

---

<sup>146</sup> Česky „běda poraženým“.

<sup>147</sup> JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 33.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 25–26.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>152</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 215.

<sup>153</sup> JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 29.

<sup>154</sup> ARENDTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*, s. 627. Hannah Arendtová byla mimochodem Jaspersovou studentkou.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 627.

<sup>156</sup> JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 59.

Posledním typem viny je vina metafyzická: *vyplývá z ní proměna vědomí vlastního já před bohem.*<sup>157</sup> Její uvědomění a následné výčitky a pokora jsou rovněž vnitřním procesem. Metafyzická vina na člověka doléhá, pokud neučinil proti bezpráví všechny možné prostředky, včetně nasazení vlastního života. Určité jednání může být sice ospravedlnitelné mravně, nikoliv však metafyzicky.

*Ale je v nás vědomí viny, které má jiný zdroj. Metafyzická vina je nedostatek absolutní solidarity s člověkem. Tato solidarita zůstává trvalým požadavkem i tam, kde už morálně smysluplný požadavek končí. Je porušena, přihlížím-li, jak dochází k bezpráví a zločinu. Nestačí, že dávám obezřetně život v sázku, abych tomu zabránil. Dochází-li k tomu, a jsem-li při tom, a zůstávám naživu, zatímco druhý je vražděn, pak je ve mně hlas, díky němuž si uvědomují: to, že ještě žiji, je moje vina.*<sup>158</sup>

Z výše uvedeného členění viny či odpovědnosti, která je vždy s vinou spojena, Jaspersovi plyne několik nutných rozdílů. Zaprvé, že první dva typy viny, zejména ten druhý, jsou kolektivními, resp. může a v některých případech za ně musí být odpovědná celá společnost. Tak je tomu u Němců, neboť na nich spočívá tato vina za druhou světovou válku a za nacistický režim. Jaspers však odmítá vztahování kriminální viny na národ či kolektiv, to je možno pouze u viny politické.

*Kolektivní vina národa nebo skupiny uvnitř národů tedy nemůže – s výjimkou politické odpovědnosti – existovat: ani jako kriminální, ani jako morální, ani jako metafyzická vina. Prohlásit za viníka kolektiv je omyl, k němuž má pohodlnost a nadutost průměrného, nekritického myšlení blízko.*<sup>159</sup>

Politická vina v tomto konkrétním případě měla za důsledek sepsání mírové smlouvy.<sup>160</sup> Jaspers se znovu dostává k oné „dvojitě myšlence“ čili vyváženosti mezi právy, resp. svobodou a odpovědností člověka či národa za své činy.

*Politická svoboda začíná tím, že většina jednotlivců – příslušníků národa – cítí svou společnou odpovědnost za politiku svého státu. (...) politika hledá v konkrétním světě cestu právě vždy schůdnou, vedena ideálem lidství jako svobody.*<sup>161</sup> Jaspers tady se vším všudy přijímá liberální demokracii.

---

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 139.

A zadruhé o zbylých dvou druzích viny Jaspers prohlašuje, že jsou spíše vnitřní záležitostí každého člověka. *Morálně lze vždy posuzovat jen jednotlivce, nikdy ne kolektiv.*<sup>162</sup> Na rozdíl od kriminální a politické viny, u kterých si daní jedinci či společnost projdou nějakou očistou či trestem, tak u morálních a metafyzických prohřešků vina nejde smazat a trvá stále.<sup>163</sup>

Na závěr jako propojení s předchozí kapitolou si konkrétní viny ukažme na případu Havlova zelináře z *Moci bezmocných*. Na něj by se vztahovaly nepochybně všechny typy viny, vyjma té kriminální. Politická je jasná už jenom tím, že volil stranu KSČ ve volbách. Morální vinou je deklarování loajality vůči režimu.<sup>164</sup> Dále také považováním soudobého špatného režimu pouze za dočasný, což Jaspers nazývá „pohodlným sebeklamem“.<sup>165</sup> Havlův zelinář předstírá loajalitu vůči režimu vyvěšením cedule s nápisem „Proletáři všech zemí, spojte se“.<sup>166</sup> V tomto případě se jedná tedy o předstírání loajality a pohodlný sebeklam zároveň. A konečně metafyzická vina plyne už z výše uvedené citované pasáže, jelikož v té době docházelo k bezpráví na druhých lidech a zelinář neudělal vše, co mohl, aby se tomuto bezpráví postavil.

### 3.2 Závěr kapitoly

Politické myšlení Karla Jasperse svou propracovanou myšlenkovou strukturou převyšuje ostatní představitele existenciální filosofie. Samozřejmě u všech existencialistů najdeme podobné myšlenky a prvky, které už byly ostatně popsány v první kapitole. Jaspers ovšem přenáší své úvahy do politické oblasti velmi pregnantně. Je to přirozeně dáno situací, se kterou se konfrontoval. Na rozdíl od Heideggera šel do poměrně ostré konfrontace, kde připsal všem Němcům po druhé světové válce určité typy provinění.

Jak jsme již ukázali v předchozí kapitole, je prvek transcendence pro existencialismus typický a Heidegger, Patočka a také Havel ho mají ve svých myšlenkových koncepcích nějakým způsobem zakotvený. Jaspers jde však podle našeho názoru v tomto ohledu nejdále a nejvíce propojuje tento prvek s myšlenkou svobody. Jde o velice komplexní propojení existenciálních myšlenek s kategorickým požadavkem na svobodu. Jaspersova etika se de facto opírá o Kantovy maximy kategorického imperativu. Jaspersovo politické myšlení stojí rovněž na myšlence lidských práv, jakožto základu pro společnost, a je tak prodchnuto požadavky na liberální demokracii. Taková společnost a principy však nejsou stavem, kterého

---

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>164</sup> Což Jaspers výslovně uvádí jako morální vinu. Viz tamtéž, s. 68.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 72.

<sup>166</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 8–9.



by se dalo plně dosáhnout. Stejně jako v případě existence jedince, tak rovněž u společnosti je správnější podle Jasperse říci, že by se takových hodnot mělo dosahovat. Tyto hodnoty jsou právě oním transcendentním cílem, ke kterému má společnost směřovat. Tyto principy jsou platné právě proto, že respektují integritu existence jednotlivce.

V podobném duchu Jaspers popisuje poválečné směřování Němců, kde klade:

*povznášející úkol nebýt Němci, jakými už jednou jsme, nýbrž stát se Němci, jakými ještě nejsme, nýbrž být máme. K tomu nás vybízí volání našich vznešených předků, s nímž nemá historie nacionálních idolů nic společného.*<sup>167</sup> Je jistě otázkou, do jaké míry se tady Jaspers dopouští petitio principii, když na jedné straně volá po odmítnutí nacionálních idolů a na druhé straně se na ně sám odvolává. Zdůvodnění bude asi právě v tom, že ona vznešenost bude patrně myšlena jako výše uvedená integrita jedince prostřednictvím demokracie a důrazu na lidská práva, doplněná o vzdělanost.

Vzhledem k tomu, co bylo v této kapitole řečeno, musíme na závěr konstatovat, že hypotéza o slučitelnosti existenciální filosofie se svobodou se v případě Jasperse ukázala jako pravdivá.

---

<sup>167</sup> JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*, s. 89.

## 4. Jean-Paul Sartre a Albert Camus

Oba francouzští existencialisté byli činní i na poli literatury jako spisovatelé. Jak Sartre, tak i Camus se řadí pod ateistický existencialismus, to znamená, že existenci Boha odmítají a věří, že všechny otěže na tomto světě nese člověk samotný. Tato kapitola bude sloužit jako prostor pro vylíčení jejich politického myšlení ve vztahu ke svobodě. U Sartra budeme vycházet především ze spisu *Existencialismus je humanismus* a u Camuse z *Člověka revoltujícího*.

### 4.1 Jean-Paul Sartre

Sartre byl inspirován Heideggerovou analýzou pobytu. Ve svém hlavním díle *Bytí a nicota* rozděluje bytí na dvě kategorie, a sice bytí o sobě a bytí pro sebe. Bytí pro sebe je vlastně lidským vědomím.<sup>168</sup> Sartre si po vzoru fenomenologie všimá intencionality lidského vědomí. Vědomí operuje s myšlenkami, které ho do jisté míry udržují v „provozu“. Samo o sobě je však prázdné, tedy je bytím pro sebe.<sup>169</sup> Vědomí se však projektuje do těchto předmětů, jako by bylo vždy něčím jiným než původní prázdnotou.<sup>170</sup> Bytí o sobě je pak nehybným a nestvořeným jsoucnem.<sup>171</sup> Postrádá vnitřní nutnost a rozumovost.<sup>172</sup>

#### 4.1.1 Sartrovo politické myšlení

Východiskem Sartrova politického myšlení je jeho velmi známá věta: *Existence předchází esenci*.<sup>173</sup> To jednoduše znamená, že člověk nejprve existuje a až poté je možno mluvit o jeho podstatě. Ta člověka neutváří, jak to je v případě platónské ontologie, nýbrž člověk utváří sám sebe, každý jedinec si tvoří svou podstatu sám. Nelze tak garantovat a vycházet z jedné podstaty. Souvisí to i s odmítnutím Boha, ten a priori nepředstavuje žádné ukotvení člověka. Na politické rovině tento aspekt rezultuje v odmítnutí politických systémů založených z boží vůle. Jsou to pouze lidé, kteří si určují svůj politický systém. Vztah k Bohu je podobný tomu Heideggerovu, avšak Heidegger by odmítnul Sartrovu větu, že existence stojí před esencí. Přesnější podle Heideggera z našeho pohledu by bylo říci, že existence a esence jsou pevně svázané, tudíž nelze tvrdit, že jedna předchází druhou. Za zmínku rovněž stojí, že sám Heidegger se od Sartrova existencialismu distancoval.

---

<sup>168</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, s. 242.

<sup>169</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*, s. 54.

<sup>170</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, 242.

<sup>171</sup> Tamtéž.

<sup>172</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*, s. 55.

<sup>173</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 12.

*Podle Sartra neexistuje nějaká pevně daná přirozenost člověka, protože neexistuje bůh, který by ji rozvrhoval. Člověk naopak rozvrhuje, projektuje, tvoří sebe sama tak, jak v daném okamžiku chce; není nic jiného než to, co sám učiní.*<sup>174</sup>

Z hlediska filosofické antropologie je pro Sartra tím, co člověka určuje a vytváří v průběhu času element volby. Nejedná se tak čistě o volbu politické strany či kandidáta, přestože i tyto volby člověka nepochybně také nějakým způsobem formují. Člověk volí neustále, a tak jak už to bylo naznačeno u Jasperse a Havla, i akt nezvolení nějaké alternativy je pouze „převlečená“ volba. Sartre to popisuje ještě pregnantněji, když říká, že člověk je ke svobodě odsouzen. Sartre ztotožňuje člověka se svobodou.<sup>175</sup> Ve své dřívější tvorbě Sartre podporuje totální svobodu, resp. jde až na její úplný okraj. Později však klade svobodu na úroveň vzájemného angažování skupin.<sup>176</sup>

Z výše řečeného tedy vyplývá i odpovědnost člověka za své činy, protože mu je nikdo nemůže omluvit. A to jde ruku v ruce s odmítnutím nároku na absolutní pravdu.

*Kdo dokáže, že jsem opravdu určen k tomu, abych lidstvu vnutil svoje pojetí člověka a svou volbu? Nikdy nenaleznu žádný důkaz, žádné znamení, které by mne o tom přesvědčily. (...) A každý si musí říci: opravdu jsem tím, jenž má právo jednat tak, aby se lidstvo řídilo mými skutky?*<sup>177</sup>

Vědomí nutnosti volby však v jedinci podle Sartra nemá správně vyvolávat úzkost, co si s volbou počít, ale naopak má být stimulem k pečlivému zvážení všech argumentů a důsledků konkrétního rozhodnutí.<sup>178</sup> Osud člověka spočívá v jeho vlastních rukou a on sám ho může aktivně ovlivňovat, a tudíž se i utvářet.<sup>179</sup>

Nutnost volby a konečné rozhodnutí pro některou z alternativ, tj. svoboda a povinnost volby, naráží při svém výkonu na ostatní jedince. Jak jsme už naznačili, odmítá Sartre jakoukoliv formu absolutistického pojetí pravdy, tudíž i totalitního systému, který by takovou pluralitu potlačoval.

*Každé individuum, které volí sebe sama, rozvrhuje rovněž obraz člověka vůbec podle toho, jak se domnívá, že by člověk měl být. Pak jsou ale v tomto obraze současně voleni i ostatní lidé a moje volba se dotýká i všech ostatních. Ukládám jim svou volbu a oni mi vnucují svou.*<sup>180</sup>

---

<sup>174</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 205.

<sup>175</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 24.

<sup>176</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*, s. 55–56.

<sup>177</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 20, 21.

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 21–22.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>180</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 206.

Sartre, podobně jako Nietzsche v již uvedené *Genealogii morálky* odmítá založení nějaké obecné morálky. O Kantově etice tvrdí, že člověku stejně nemůže přesvědčivě říci, jak se zachovat v konkrétním případě. Člověk se tak stejně nakonec rozhodne podle toho, co mu přijde správné.<sup>181</sup>

Sartre tak roli ostatních individuů chápe spíše pragmaticky, jako prostředky pro uvědomění si osobní svobody.<sup>182</sup> Problematické se pak jeví Sartrovo pojetí kolektivních revolucí a s tím spojený dialektický materialismus, který má formu přírodního zákona.<sup>183</sup> Sartre dokonce tvrdil, že při revolucích je ospravedlnitelné i použití násilí, pokud svobody pro kolektiv není možno dosáhnout jiným způsobem.<sup>184</sup>

V rámci kolektivu, ve skupině podobně utlačovaných jedinců, se pak utvářejí dějiny. Je zajímavé, že tady Sartre na jednu stranu vyzdvihuje úlohu jednotlivce a na druhou stranu ho pak „rozpouští“ v davu. Dělá přesně to, co už jsme v této práci jednou popisovali, a sice v druhé kapitole. Jedná se o typický příklad Nietzscheho myšlenky resentimentu, resp. Sartrovy postuláty nenabízí jiné závěry než resentiment. Sartre tak popřel veškerou autonomii jedince, protože ho pak stejně zahrnuje do davu, a samotná vládnoucí vrstva pak ostatním diktuje a uznává pouze svá stanoviska.

Sartre tak později popírá smysl toho, co je popisováno v díle *Existencialismus je humanismus*, kde se mimo jiné hlásí k transcenci podobné Jaspersově. Člověk se tak řídí transcendentními cíli, kvůli kterým si vymezuje svou svobodu.<sup>185</sup> To je něco jiného, než o čem Sartre později psával.

Že je taková filosofie problematická, si uvědomoval i Sartre sám. Své postoje několikrát měnil a později dokonce přiznal, že jeho filosofie je ztroskotáním. To znamená, že nemůže pro člověka představovat základ pro eticko-politickou dimenzi člověka.<sup>186</sup> Zmiňované nám v podstatě naznačuje závěr, že Sartrovo politické myšlení je ve vztahu člověka ke svobodě svým způsobem nedotažené. Některé pasáže a myšlenky<sup>187</sup> by jistě člověku svobodu, při jiné myšlenkové opoře, garantovat mohly. Domníváme se tedy, že z pohledu Sartra nelze jednoznačně říci, zda jeho filosofie zdůrazňuje spíše lidskou svobodu, nebo naopak nesvobodu.

---

<sup>181</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 25–28, 30.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 40–41.

<sup>183</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 207.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 206–207.

<sup>185</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*, s. 56.

<sup>186</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 208–209.

<sup>187</sup> Jako ostatně i některé z díla *Existencialismus je humanismus*. Jsou zde myšlenky, které mohou oprávněně evokovat skeptickou *isostheneiu*.

Zdá se však, že jedinec se podobně jako u Heideggera morálně a politicky „topí“. Sartre sám přiznal, že jeho filosofie nenabízí cestu k založení etiky. Tudíž je ovšem extrémně náročné, ne-li přímo nemožné ospravedlnit existenci svobody.

## 4.2 Albert Camus

Podobně jako Sartre i Albert Camus byl činným na poli literatury, jelikož mu profesní kariéra filosofie byla znemožněna nemocí. Se Sartrem má podobný náhled na absurditu. Je v ní odsouzeno čistě racionální uchopení světa.<sup>188</sup> Tato absurdita tkví ve vztahu člověka ke světu. Svět je chaotický a nutně člověka obklopuje. Člověk je nedokonalý a konečný, přesto se nějakým způsobem snaží si svět racionálně vysvětlit.<sup>189</sup>

*Vědomí jde o evidenci a jednotu v uchopování světa, protože hledá sebe sama (chce nalézt své místo ve světě), avšak svět se mu ukazuje jako neproniknutelná hustota, lhostejnost a cizost.*<sup>190</sup>

### 4.2.1 Camusovo politické myšlení

Camus rovněž jako Sartre odmítá Boha jako instanci, která by pro člověka měla představovat vysvětlení světa.<sup>191</sup> Stejně jako ostatní existencialisté si tedy Camus klade otázku, jak ke světu přistoupit, což je také východiskem pro jeho politické myšlení.

Řešením není sebevražda, protože ta absurditu nepřekonává, ale pouze ji odnímá prostor, kde se absurdita může projevovat a kde může také působit.<sup>192</sup> Proto Camus přichází se zkoumáním pojmu „revolty“, která je způsobem, jak by člověk měl přistoupit k absurditě. Jedná se o fenomén, který se v lidských společnostech projevoval napříč všemi dějinnými epochami.

*Revolta se tu chápe úžeji jako vzepření se absurdnímu, pokud je hrozbou životu, tedy jako vzdor ve jménu života, který je s to snášet rozpor absurdity.*<sup>193</sup> Camus tedy revoltě připisuje zásadní roli při formování hodnot. *Revolta je jedním ze zásadních rozměrů člověka. Je naší historickou realitou. A nechceme-li před realitou utíkat, musíme hledat své hodnoty v ní.*<sup>194</sup>

Přestože revolta může znít značně negativně, je Camusem pojímána jako revolta, která člověku odhaluje to, za co je potřeba bojovat. Jedinec se s ní zároveň dovolává nějaké

---

<sup>188</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*, s. 57.

<sup>189</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 209.

<sup>190</sup> Tamtéž.

<sup>191</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, 244.

<sup>192</sup> CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*, s. 57.

<sup>193</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 210.

<sup>194</sup> CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. 2. vydání. Praha: Garamound, 2007. 332 s., 30.

hodnoty, jejíž naplňování je podle jeho názoru v ohrožení.<sup>195</sup> *Člověk revoltující je člověk situovaný před nebo za oblast posvátného a domáhající se úpěnlivě lidského řádu, kde by všechny odpovědi byly lidské, tj. formulované rozumem.*<sup>196</sup>

Revoltu tak charakterizují dvě teze. Zaprvé stojí revolta proti absurditě, a to tím způsobem, že ji bere jako faktickou a zároveň se snaží jí čelit. Zadruhé je teze odmítnutím jakýchkoli totalitních myšlenkových konstrukcí, které se snaží absurditu totálně zastínit, čímž se v podstatě dopouštějí minimálně stejné, ne-li ještě větší absurdity.

To je vlastně důvod, proč Camus odmítá Boha. *Bůh, který neodměňuje ani netrestá, hluchý bůh, to je jediná náboženská představa revoltujícího.*<sup>197</sup> To, po čem Camus volá je určitá střídmost, vyváženost a uměřenost.<sup>198</sup> Dílo *Člověk revoltující* je v podstatě historickým ohlédnutím za tím, jakým způsobem se revolta projevovala v konkrétních obdobích. To už samo o sobě říká, že revolta je jistou formou metody, která se v průběhu času může různým způsobem transformovat.

Prostřednictvím revolty tak jedinec vymezuje svou svobodu. Vše, co platí pro Camusovu revoltu v obecné rovině, platí i pro sféru politiky a společnosti. Camus si dobře uvědomuje důležitost ostatních individuí při formování politického systému, který by měl respektovat svobodu jedinců.

*Revolta se naplňuje pouze ve svobodné, mezilidské solidaritě a jejím „bratrství“, protože v ní lidstvo jako celek revoltuje proti absurdnímu stvoření. Bouří se tak, že v heroickém vzdoru rozvrhuje proti chaosu a neproniknutelnosti světa schémata společného řádu. Řád znamená jak řád poznání, tak řád jednání, tedy řád společensko-politický.*<sup>199</sup>

Při formování společenského systému nemůže být použito násilí.<sup>200</sup> *Jakmile člověk připustí, byť jen jednou jedinkrát vraždu, musí ji připustit obecně.*<sup>201</sup> Toto odmítnutí má dva důvody. Jednak se daní jedinci při páchání násilí stávají v podstatě vykonavateli absurdity a chovají se zcela v souladu s absurditou, což je pro Camuse nepřijatelné, a jednak omezují svobodu druhých tím, že jim ubírají možnost stát proti absurditě, což Camus odmítá taktéž.

I pro společenské poměry platí tedy určitá zdrženlivost a umírněnost, tudíž i respekt k pluralitě různých směrů, hnutí či ideologií. Jedině v této mnohosti se může ostatně samotná revolta uskutečňovat.

---

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 22, 24.

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>198</sup> HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*, 244.

<sup>199</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 210.

<sup>200</sup> Tamtéž.

<sup>201</sup> CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*, s. 50–51.

*Politický řád, o který usiluje Camus, záleží konkrétně především v moudré zdrženlivosti vlády vůči těm, jimž vládne; tato zdrženlivost je s to maximálně respektovat mnohost mínění a směrů. V umění dobré vlády jde o obezřetné formování společenské reality, o ustavení spravedlivého vyrovnání, které nebude záhubné pro žádnou ze stran.*<sup>202</sup>

Camus zároveň odmítá i násilné revoluce, které se sice svým způsobem snaží vzepřít absurditě a bezpráví určité skupiny lidí, avšak končí stejně absurdně, když nějakou skupinu oponentů nakonec stejně potlačují.<sup>203</sup> Camus o totalitních systémech říká, že přijaly tzv. morálku gangu. Podstatou tohoto druhu morálky je, že je v nich zakotven cyklus střídání vítězství, porážky a zatrpklosti, z čehož pak pramení další násilí či omezování svobody.<sup>204</sup>

Zde můžeme konstatovat, že se Nietzscheho myšlenka nihilismu<sup>205</sup> pro Camuse stala východiskem pro založení svobodné společnosti. Nietzscheho nihilismus protestuje proti plátónské metafyzice a křesťanství, zkrátka proti tomu, kde se staví určitý transcendentní cíl. Takový cíl je nutně od člověka vzdálen a vykonstruován právě proto, aby mohl být jedinec jednodušší cestou manipulován. Je mu totiž vysvětlován pozemský svět jako něco nepodstatného – toto Camus přebírá. V jeho podání jde o to, že takový nihilismus může ústít až v teror.<sup>206</sup> *Nihilistická revoluce, která našla historický výraz v hitlerovské víře, vyvolala tedy pouze nesmírnou ničivou zběsilost, jež se nakonec obrátila proti ní.*<sup>207</sup> Jedná se totiž ve své podstatě o vynucování hodnot, které nejsou lidmi ověřitelné. Jak už jsme uvedli výše, Camus odmítá transcendentní entitu, která by představovala smysl pro člověka, který by byl nadřazen lidské pozemské aktivitě. To má s Nietzschem naprosto společné. Nihilismus tedy ve svých důsledcích odjímá od člověka jeho svobodu. *Jednotlivci v totalitním režimu nejsou svobodní, třebaže je osvobozen kolektivní člověk.*<sup>208</sup>

Camus podobně jako Sartre přiznává člověku svobodu v tom smyslu, že je na něm, jak a jakým způsobem se rozhodne čelit absurditě. Podobně jako u Jasperse zde existují určitá omezení, jakými je především vztah k druhým, kde nemůže být podporováno násilí a podobné formy utlačování myšlenek ostatních. Domníváme se, že Camus stojí z pohledu myšlenkové konstrukce dále než Sartre, klade totiž právě větší důraz na garanci svobody jednotlivce, kterou opírá, řekněme, o kvazi etiku. K úplné etice Camusovi chybí přesněji formulované

---

<sup>202</sup> SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*, s. 210–211.

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 211.

<sup>204</sup> CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*, s. 197.

<sup>205</sup> Viz např. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*, s. 100.

<sup>206</sup> CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*, s. 182.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 203.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 255.

axiómy, které v určité formě načrtává, ale ne úplně dotahuje do konce. Přesto je například v odmítnutí totalitních hnutí a myšlenek daleko radikálnější než Sartre.

### **4.3 Závěr kapitoly**

V této kapitole jsme si představili dva představitele existenciální filosofie, kteří mají ve svých východiscích poměrně blízko. Oba jsou si vědomi absurdity, oba odmítají Boha jako transcendentní entitu, která by snad měla pro člověka zmírňovat absurditu, s níž se potýká při kontaktu se světem. Rozdíl spočívá ovšem už v tom, že Camus neužívá až tak velký důraz na přesný jazyk filosofické terminologie. Přesto tvrdíme, že se dostává dále než Sartre, co se týče práce s pojmem svoboda. Pokud bychom porovnali oba přístupy, musíme přiznat, že ten Sartrův je více negativní, může to být dáno jednak už zmíněnou terminologií, ale také i Camusovou střízlivější prací s absurditou.

Zatímco Sartre jako by tvrdil, že člověk je v absurdním světě, v němž existence předchází esenci, tak Camus jde dále, když esenci doplňuje o prvek uměřené revolty. Tato revolta se zdá být spolehlivějším základem pro založení společnosti, ve které bude garantována existenciální svoboda.



## Závěr

V této diplomové práci jsme analyzovali několik představitelů existenciální filosofie a jejich politické myšlení. Stěžejní otázkou zkoumání bylo, zda existencialismus zdůrazňuje spíše svobodu člověka než jeho nesvobodu. Z toho vzešla i hypotéza, že existencialismus klade důraz spíše na svobodu jednotlivce než na jeho nesvobodu. Právě tato hlediska byla nahlížena u jednotlivých autorů. Na závěr této práce obohatíme samotný sumář závěrů jednotlivých kapitol o podrobnější specifikaci. Oporou pro následující závěrečnou pasáž práce nám bude dichotomie pojmu „svoboda“ od Isaiaha Berlina, jež byla uvedena v díle *Čtyři eseje o svobodě*.<sup>209</sup>

Berlin rozlišuje dva významy pojmu svoboda. Prvním je tzv. „negativní“ svoboda. Tento druh v čisté, řekněme, idealistické rovině představuje absenci zásahů vůči našemu jednání.<sup>210</sup> Berlin zcela racionálně tvrdí, že liberální společnost prosta těchto zásahů není myslitelná.<sup>211</sup> Další typ představuje svoboda „pozitivní“. Jedinec zde má v ideální rovině volbu plně ve svých rukou. Jedná se tedy o schopnost činit skutky v souladu s osobními cíli a hodnotami.<sup>212</sup>

Podívejme se nyní, jaké závěry se u jednotlivých představitelů existenciální filosofie dají vyvodit ve vztahu k dělení svobody na negativní a pozitivní. U Martina Heideggera jsme dospěli k závěru, že jeho myšlení zdůrazňuje spíše nesvobodu než svobodu, přičemž jsme Heideggerovo myšlení, včetně toho politického, označili za kvazi kompatibilismus. Pokud na Heideggerovo politické myšlení budeme nahlížet optikou pozitivní a negativní svobody, tak je nutno říci, že Heideggerův jedinec je sice nadán značnou mírou negativní svobody, horší situace pak nastává u svobody pozitivní. Heidegger od člověka odpoutává platónskou metafyziku a Boha, tím jsou naplněny předpoklady k negativní svobodě. Na druhé straně se člověk může určovat a postupně rozvíjet a naplňovat svůj pobyt prostřednictvím pozitivní svobody. Je na každém pobytu, co ze sebe učiní. To je apel k autenticitě pobytu. Z takového pohledu každého omezují jednak ostatní lidé, což není zde až tak podstatné, protože jde o zjevný fakt, ale navíc i pobyt velmi často propadává „onomu se“, což jej vlastně brzdí a představuje tak podstatnou překážku v nabytí pozitivní svobody. Ostatně i Heideggerovo druhé období podporuje tuto tezi, v níž je pobytu postupně více omezena pozitivní svoboda

---

<sup>209</sup> BERLIN, Isaiiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. 332 s.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 225, 230.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 230–231.

prostřednictvím nevyhnutelného lidského zapuštění do dějinného pohybu transcendingícího bytí.

Heideggerovi následovníci na tom ve vztahu ke svobodě byli jinak. Jelikož Havel ve značné míře přebíral Patočkovu myšlenku, tak je možno závěry pro oba existencialisty shrnout v jeden. Oba autoři apelují na rozvoj jak svobody negativní, tak i pozitivní. (...) *život směřuje ze své podstaty k pluralitě, k pestrobarevnosti, k nezávislé sebekonstituci a sebeorganizaci, prostě k naplnění své svobody.*<sup>213</sup> Totalitní či post-totalitní systém pak neoprávněně zasahuje do obou svobod mimo jiné i tím, že nutí člověka žít ve lži na úkor života v pravdě. Patočkovu a Havlovo politické myšlení je obecně slučitelné s politickým liberalismem, navíc zdůrazňuje svobodu, a dokonce oba Berlinovy druhy.

Karl Jaspers byl filosofem existence, který své politické myšlení ve vztahu k liberalismu nejvíce propracoval. Jaspers například kladl důraz na legitimní omezení negativní svobody a zdůrazňoval i morální odpovědnost jedince za druhého člověka. Své politické myšlení tak v největším měřítku z uvedených existencialistů vymezil i z hlediska axiologického. Uvedl tedy, podobně jako Berlin, legitimní důvody pro omezení negativní, ale i pozitivní svobody. Z toho vyvozujeme závěr, že Jaspers klade ve své filosofii existence důraz na negativní, ale i pozitivní svobodu, která je nutná v liberální společnosti.

Co se týče Sartra, je nutné říci, že u postavení jedince zdůrazňuje především negativní svobodu. Projevuje se to například v odmítnutí instance Boha. V díle *Existencialismus je humanismus* navíc Sartre vyzdvihuje i svobodu v aktivní činnosti jedince. To však koliduje například se Sartrovým vztahem k revolucím, přičemž už jsou obě svobody ohroženy. Přestože je problematické u Sartra jasně říci, zda jeho myšlení zdůrazňuje spíše svobodu než neshodu. Pokud bychom si měli vybrat jednoduchý závěr, bude to spíše interpretace, která bude tvrdit, že Sartre vyzdvihuje spíše svobodu. Problém by nicméně nastal u shody s politickým liberalismem. Největší komplikací ve vyvození závěrů pro Sartra ale zůstává určitá nekonzistentnost jeho myšlení.

Politické myšlení Alberta Camuse lze považovat za shodující se s liberalismem. Camus si ve vztahu ke svobodě všímá, podobně jako Jaspers, relevantních omezení, především druhými lidmi za určitým účelem. Nástrojem pro výkon pozitivní svobody je pro Camuse revolta.

Z uvedeného shrnutí lze vyvodit obecný závěr pro existencialismus. Výše uvedení existencialisté mají společný postoj k negativní svobodě. Člověk má v existencialismu „osud“

---

<sup>213</sup> HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, s. 10.

ve svých rukou a je pouze na něm, jakým smyslem svou existenci naplní. Existenciální jedinec má tudíž být prost zásahů do své integrity. Správný je takový politický systém, který člověku poskytuje prostor pro jeho existenciální svobodu. Pakliže tedy hovoříme o existencialismu a svobodě, týká se to především svobody negativní. Co se týče svobody pozitivní, dalo by se říci, že každý existencialista vidí smysl této svobody jinak.

## **Seznam zdrojů:**

### **Použitá literatura:**

ARENDOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: Oikoymenh, 1996. 679 s.

BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. 332 s.

BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997. 241 s.

CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. 2. vydání. Praha: Garamound, 2007. 332 s.

CORETH, Emerich, EHLEN, Peter, SCHMIDT, Josef. *Filosofie 19. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. 223 s.

CORETH, Emerich a kol. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. 255 s.

EBELING, Hans. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*. Olomouc: Votobia, 1997. 215 s.

HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. 64 s.

HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ottobre 12, 2000. 55 s.

HORYNA, Břetislav. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. 206 s.

HLAVINKA, Pavel. *Dějiny filosofie: jasně a stručně*. Praha: Triton, 2008. 265 s.

JASPERS, Karl. *Otázka viny: Příspěvek k německé otázce*. Praha: Academia, 2006. 144 s.

KAFKA, Franz. *Proces*. Polička: Argo, 1992. 238 s.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1976. 135 s.

MCLUHAN, Marshall. *Jak rozumět médiím: extenze člověka*. Praha: Odeon, 1991. s. 348.

NICOLA, Ubaldo. *Obrazové dějiny filozofie*. Praha: Euromedia Group, 2011. 583 s.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002. 147 s.

NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jeana-Paula Sartra*. Praha: Filosofía, 1998. 158 s.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Praha: Grada Publishing, 2011. 333 s.

SCHWANN, Alexander. *Filosofie existence a existencialismus*. In BALLESTREM, Karl, OTTMANN, Hennig a kol. *Politická filosofie 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 199–229.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. 109 s.

TUCKER, Aviezer. *Fenomenologie a politika: od J. Patočky k V. Havlovi*. Olomouc: Votobia, 1997. 245 s.

### **Články:**

HLAVINKA, Pavel. Patočkova dějinná Evropa. *ACTA – UP POLITOLOGICA*, 2003, roč. 1, č. 1, s. 9–16.

HLAVINKA, Pavel. Přirozený svět a pohyby lidské existence u Jana Patočky. *ACTA UP – IURIDICA*, 2002, roč. 1, č. 4, s. 104–110.

### **Další zdroje:**

BLECHA, Ivan. *Filosofie a evropské hodnoty ve 20. století: Heidegger a Patočka*. [přednáška]. Olomouc: FF UP - cyklus přednášek Societas cognitorum, 13. a 20. března 2018.

## **Abstrakt**

Cílem této práce je komparace politického myšlení v existencialismu u vybraných autorů. V existencialismu obecně platí, že člověk má svobodu v tom smyslu, že může svou existenci naplnit smyslem, který si sám zvolí. Existují však i jistá omezení. Hlavní otázkou práce tedy je, zda existencialismus zdůrazňuje spíše svobodu jedince než jeho nesvobodu. K tomuto účelu budou představeny vybrané osobnosti existenciální filosofie a jejich politické myšlení.

*Klíčová slova:*

*Existencialismus, svoboda, Camus, Havel, Heidegger, Jaspers, Patočka, Sartre*

## **Abstract**

The aim of this thesis is a comparison of political thought of selected authors of existentialism. The freedom in existentialism is generally regarded in that way that man can fulfil its existence by a sense which is given by himself or herself. However, there exists some limits. The main question of this thesis is whether the existentialism emphasizes a freedom of individual rather than his or her lack of freedom. Considering this aim selected representatives of existentialism and their political thought will be presented.

*Key words:*

*Existentialism, freedom, Camus, Havel, Heidegger, Jaspers, Patočka, Sartre*