

EXISTENCIALISMUS A SOCIOLOGIE: VELKÉ MÍJENÍ A POZDNÍ SETKÁVÁNÍ*

Miloslav Petrussek

Fakulta sociálních věd UK Praha

Existentialism and Sociology: From Significant Misinterpretation to a Belated Union

Abstract: This article follows two aims: to inform and to analyse. It demonstrates how the topics elaborated by classical French and German schools of existentialism have been spontaneously mixed, and, at the same time, disregarded since the 1950's. It also shows how these topics later started to reappear in the newly constituted „sociology of everyday life“. The overall aim of this study is to provide a plastic account of the themes and the authors (especially from the field of philosophy) that significantly influenced the development of sociological thinking in the late 20th century. It is also indicated that this „existential urgency“ has not disappeared from sociology, and we can find distinct traces of it in various accounts of social life even today.

Keywords: Existentialism; everyday life sociology; Sartre, Jean Paul; Camus, Albert; Jaspers, Karl; existentialism and Marxism; existentialism and sociology of boredom.

* Článek vznikl v rámci projektu GA ČR „Dějiny a současnost české sociologie“, reg. č. P404/10/0032. Autor upřímně a bez stínu formálního pokrytectví děkuje oběma anonymním posuzovatelům za jejich kritické a věcné posudky, které – pokud bylo v autorových silách – přispěly k tomu, že text lépe splní své předmětné i didaktické poslání.

Veškeré lidské bytí je omezeno narozením a smrtí. Vlastní narození je nevědomá událost a smrt čeká každého. Ale protože, pokud žijeme, nevíme, kdy přijde, žijeme, jakoby neměla přijít nikdy. Jako živí v ni jako ve skutečnost nevěříme, ačkoliv právě smrtí si můžeme být nejjistější.

Karl Jaspers, Malá škola filosofického myšlení, 1965 (2002: 131)

Mluvili jsme o člověku, který jedná. Přejdeme k člověku, který trpí.

Søren Kierkegaard, Čistota srdce aneb chtít jen jedno, 1847 (1989: 127)

Metodologická poznámka o stylu a skladbě

Základním problémem následujících úvah je otázka stylu a struktury. Některé části textu se pohybují na pomezí eseje a odborné stati, jiné na pomezí meritorní analýzy a didaktické informace. Sjednotit tyto stylové žánry není snadné, nicméně dovolme si alespoň několik slov na obranu eseje a stylového „eklekticismu“. Theodor Adorno věnoval – s plným vědomím „problematicnosti“ tohoto žánru – eseji úvahu, v níž jistě právem konstatuje, že „esej má nejen v Německu špatnou pověst smíšeného útvaru“, který se pohybuje „mezi vědou, etikou a uměním“ (Adorno 1974: 79; orig. 1958). Je tomu tak proto, že „nevykutává nové věci z prázdnoty, ale pouze pořádá to, co bylo kdysi živé. Ale protože je skládá v nový řád a netvoří nic nového z beztvorosti, je jimi spoután a musí o nich neustále vypovídat ‚pravdu‘ a hledat vyjádření jejich podstaty“ (ibid.). Úkol jistě nemalý, ale s úctyhodnou tradicí, kterou reprezentují v sociologii George Simmel, T. G. Masaryk, Walter Benjamin, Hannah Arendtová, ale i sám Adorno... Postmoderní doba je v sociologii dobou eseje, téměř většina postmoderních textů, řečeno s jistou nadsázkou, tedy například Baumanových, Žižekových, Bataillových, Lipovetskyho, Sonntagové, u nás Bělohradského, Přibáně a jiných, jsou eseji *par excellence*.¹ Ostatně většina autorů, o nichž zde bude řeč, psala dokonce především eseje, někteří přímo „literaturu“.

Tento náš text ale sleduje ještě jednu linii – totiž *informativně didaktickou*, chtěje připomenout některá jména a témata, která sociologie opomenula nebo objevila poměrně pozdě, ač „duch filosofie“ se nad ní vznášel s nabídkou zcela mimořádnou. Vracíme se sice k tématům, ale zapomínáme kořeny, z nichž vzešly. Didaktický moment tedy spočívá v tom, že letitá zkušenost mě přesvědčuje,

¹ To neznamená, že postmoderní sociologie je psána jenom v tomto žánru, u nás jistě kupř. Pavel Barša nepíše (jenom) eseje, stejně jako řada „kvalitativních sociologů“.

že pro studenty humanitních oborů, pokud nestudují přímo antickou či klasickou filosofii, se počíná jejich „věda“ texty, které byly napsány v posledních dvou desetiletích. Nezájem o „klasiky“ je téměř notorický – a nejen o „ty pravé“, kanonické, ale i nejnovější – a právě ty chceme připomenout. Text, který se ovšem nemůže vyhnout jisté míře eklekticismu, si tedy zdaleka nečiní nárok na úplnost informace, je spíše podnětem k dalšímu promýšlení některých podstatných motivů, které právě existencialisticky orientovaní myslitelé otevřeli. Jde totiž o motivy nejen stále aktuální, ale většinou takové, že by mohly být součástí toho, co lze zvat *sociologia perennis*, kdyby nebyla permanentně vytlačována tím, čemu Caesar s lehkým pohrdáním říkal *scientia atque usum*.

Struktura výkladu je v podstatě skladbou medailonů s důrazem na vybrané, sociologicky relevantní motivy a osobnosti, s vědomím jistých disproporcí: zatímco o Camusovi se před nedávnem psalo, o Unamunovi dnes ví málokdo, výklad Sartra zde nemůže zahrnout výklad jeho filosofie a úvaha o Jaspersovi se nutně musí soustředit pouze na to, co je dnes z jeho díla živé a aktuální. Aktuálností pak nerozumíme každodenní utilitu, ale životnost problému a návrhu jeho řešení. Nechci také popřít, že sociologii chápu jako *vědu kritickou*, a tedy začasť spatou s politickými problémy – nikoliv žabomyšími partajními vojny, ale s tím, co činí politiku „neschopnou lhát ať z nevědomosti nebo ze zlého úmyslu o faktech, které jsou přece při dobré vůli jasně viditelné“ (Hannah Arendtová, cit. dle Adler 2008: 461).

S vědomím těchto omezení nechť čtenář přijme následující text.

Uvedení do tématu

Téměř všechny základní otázky, které položil existencialismus jako *otázky filosofické* ve čtyřicátých letech minulého století a později, tedy otázku smrti a nesmrtnosti, strachu ze smrti, úzkosti z bytí a nebytí, otázku mezních situací, v nichž si plně uvědomujeme svou existenci, otázku viny a odpovědnosti, trestu a práva trestat, svobody a odpovědnosti za své volby a rozhodnutí, smyslu utrpení – ty všechny a mnohé další byly položeny dávno před existencialismem jako konstituovaným filosofickým směrem. Proto také má existencialistická filosofie tolik legitimních i domnělých předchůdců – a protože je zčásti filosofií a zčásti literaturou, jsou jejími předchůdci nejen velcí duchové filosofického myšlení, ale i velcí spisovatelé většinou ex post zařazení mezi „existencialisty“. Bez ohledu na to, jak správně či mylně jednotliví autoři a existencialismus jako celek na tyto „mezní otázky bytí“ odpovídali, zůstává nesporné,

že právě ony byly v *sociologii* většinou marginalizovány, nebo alespoň uchopovány způsobem, který se jen zřídka dotýkal konkrétního člověka.

Samozřejmě, že *otázka svobody* byla v sociologii kladena odedávna, ale vždy v obecném kontextu sociálního determinismu, nikoliv lidské odpovědnosti, fenomény zrození a smrti byly a jsou chápány spíše jako demografická fakta než jako „mezí situace“. Snad žádná sociologická „systematika“ nezačíná elementárním sdělením – lidé si nevolí místo, čas a prostředí svého zrození, takže i sociální struktura, do níž lidé nedobrovolně vstupují, je konec konců také existenciální determinantou a ani globalizovaný svět vlastně není ničím jiným... Právě on totiž má, jak říká Zygmunt Bauman, především „důsledky pro člověka“ – a tedy důsledky existenciální: „Technologické rušení časoprostorových vzdáleností lidskou situaci spíše polarizuje, než homogenizuje... Pro některé lidi ohlašuje bezprecedentní svobodu od fyzických překážek a dosud neslýchanou schopnost pohybu, pro jiné věští nemožnost přivlastnit si a přijmout vskutku za svou lokalitu, s níž nemají velkou šanci zpřetrhat pouta, aby se mohli přesunout jinam“ (Bauman 1999: 27). Bauman by jistě protestoval, kdybychom jej řadili k jakékoliv sortě „postexistencialistů“, nicméně o zařazení nejde, jde o kladené otázky: řečeno terminologií heideggerovskou, jde o otázky po smyslu našeho „pobytu“, jemuž nelze porozumět bez pochopení role „časovosti“ (srov. Heidegger 1996: 470).² A čas našeho lidského pobytu je vymezen oněmi dvěma existenciálními mezníky – první si nepamatujeme a druhý vytěsňujeme. Tím je ale nedokážeme zbavit jejich vtíravé obsedantnosti.³

Španělská introdukce: Miguel de Unamuno

Existencialismus ve své „moderní podobě“ se zrodil ve Francii a v zemi svého zrodu také zůstal po dosti dlouhou dobu zakořeněn,⁴ s přesahy zejména

² Martina Heideggera, ač se tak dost běžně činí, za existencialistického filosofa pokládat nelze. Jeho kruciální otázkou je otázka po „smyslu bytí vůbec“, otázka po možnosti „fundamentální ontologie“ (srov. Heidegger 1996: 54, 471). Nejde tedy o otázku po bytí *člověka ve světě*, jakkoliv mu neupřeme úsilí o důkaz toho, že i člověk může „básnický bydlet“. To je ale mimo kompetenci sociologa.

³ Bauman v málo známém textu ale explicitně ukazuje „existenciální ambivalenci bytí“, odkazuje ovšem na Freuda a Baudrillarda (Bauman 1992).

⁴ Jan Patočka oprávněně tvrdí, že zapůvod existencialismu je v Německu, kde byl také v podstatě nahodile „vynalezen“ termín. Sartrův zájem o „každodennost“ odvozuje z inspirace, kterou mu nabídl na základě svého pobytu v Německu na začátku třicátých let Raymond Aron. Výsledkem bylo, že Sartre „narouboval motivy německého filosofování na typicky francouzský kmen moralistní literatury“,

do Německa.⁵ Ve 20. století ale budeme za „prvního existencialistu“ asi právem pokládat španělského spisovatele a filosofa Miguela de Unamuna, který měl dávno před Sartrem za to, „aniž použil jeho slov, že existence je dána před esencí, konkrétní já je prius a lidskost z něho odvozená je posterius“ (Černý 1993, II.: 506). I když je jistě pravda, že nyní je důležitější to, o čem se nejvíce mluví, mluví-li se o však o spisu *Tragický pocit života v lidech a národech* z roku 1912 (česky 1927, slovensky 1992) jako o Unamunově filosofickém spisu základním, nelze namítat nic. Radikálně individualistický Unamuno shledává onen „tragický pocit“ v tom, že člověk si je vědom své smrtelnosti, ale chce být nesmrtelný. Mohu hluboce soucítit se žalem svých bližních nad smrtí jiného člověka, ale primárně o smrt jiného nejde, jde o mou smrt, o mou touhu po nesmrtelnosti – ač vím, že je nemožná. Unamuno hledá smíření se s tímto tragickým pocitem v „hledání a nalézání Boha“ (čímž je podoben ruským „bohostrůjcům“ a „bohohledačům“, kteří tento tragický pocit života znali). Nejde dnes už o to, nakolik chtěl či nechtěl Unamuno smířit ultramontánní katolicismus s nastupující katolickou modernou, pozůstavil nám totiž radikální formulaci našeho tragického pocitu – postmoderní člověk, snad více než člověk doby Unamunovy, jej zná, bojí se ho, vytěšňuje jej, ale nenachází oporu. Boha totiž vyhnal mezi staré haraburdí jakési pofiderní „tmářské tradice“.

Není divu, že radikální individualista Unamuno neměl rád sociologii (srov. Górski 1979: 42), ačkoliv nebyl naivní ani ve svém existenciálním radikalismu – „člověk nežije sám a není jedincem izolovaným, protože je členem společnosti“. Z toho ale neplyne, že společnost a lidská přináležitost k ní může z člověka sejmut onen tragický pocit, spíše naopak – z individua se přelévá

a také to, že se „stal (pod vlivem Heideggerovým) bezděky ani ne tak ontologem existence, jako spíše fenomenologem mravně rozloženého života soudobé buržoazní společnosti“ (J. Patočka in Beauvoisová 1966: 392).

⁵ Hannah Arendtová ve studii *Co je filosofie Existenz?* (orig. 1946, cit. dle Arendt 1985) zásadně odlišuje „filosofii Existenz“ od existencialismu, „francouzského literárního proudu“, protože „filosofie Existenz“ má jiné tradice (vychází výrazněji z Kanta a Schellinga) a dominuje jí německá myšlenková orientace reprezentovaná Husserlem jako „praotcem“, Heideggerem a Jaspersem, přičemž a) všichni se vymezují vůči Hegelovi (což o francouzském existencialismu úplně neplatí) a b) mezi Heideggerem a Jaspersem je podstatný rozdíl – Heideggerovi se, řečeno myšlenkovou zkratkou, vědomě ztratilo Lidstvo a tedy i evropská tradice počínající velkými Francouzi 18. století a pokračující Goethem, Kantem a Schellingem. Ilustrativně – „Camus tím, že prohlásil *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide* se stal prvním filosofem, který vyvodil z existencialismu závěry radikálně odlišné od Heideggera, protože ten nepozůstavil člověku dokonce ani právo na tu sebevraždu“ (Arendt 1985: 90).

na společnost, vzniká „tragický pocit života v národech“: „Stále méně mě zajímají společenské a politické otázky a všechny otázky, jež lidé vynalezli pro to, aby se nemuseli postavit tváří v tvář jediné, zásadní otázce: otázce, jež je moje, tvoje, jiného a všech, totiž – co bude s mým vědomím, s tvým, jiných a všech, jakmile zemřeme. Pomíjení té otázky znamená pouze halasit, aby se zahlušilo to, co nechceme slyšet“ (ibid.: 46). Unamuno jakoby předvídal náš věk nasycenosti, když *expressis verbis* konstatoval, že čím nám bude lépe, tím hůře se nám bude opouštět tento svět, tím bolestnější bude perspektiva toho posledního dne.

Unamuno nebyl iracionalista – pouze zdůrazňoval, že věda nás těchto otázek nezbaví, čímž ji *sociálně* sice nedehtonostujeme, ale jakmile přestane klást otázky po smyslu, přestane být *existenciálně* smysluplná: „Věda pro vědu! Pravda pro pravdu! To je přece nelidské. Ale jakmile říkáme, že teoretická filosofie směřuje k praktickému životu, pravda k dobru a věda k morálce, pak namítnu – a k čemu je to dobro?... Dobré, ale k čemu dobré? Je třeba zkoumat právě toto ‚k čemu‘“ (Unamuno 1992: 28). Nemá smysl vybírat z Unamuna rozinky, ačkoliv je jich tam mnoho – samozřejmě především „typus dona Quijota“ (znamenitě rozvinutý Ortegou y Gassetem a později i Milanem Kunderou), úvahy o Evropě a evropanství (i to jej spojuje s Ortegou y Gassetem). Základní postoj Unamunův lze totiž shrnout takto: „Tragický pocit života je v podstatě katolický pocit, protože ten – zejména katolicismus lidový – je tragický. Lidové vrstvy nemilují komedii. Když chtěl Pilát, urozený a vznešený pán a chcete-li racionalista, poskytnout lidu komedii, vydal mu Krista se slovy – *Ecce homo!* Lid se však vzbouřil a křičel – Ukřižuj! Nechtěl komedii, chtěl tragédii. A to, co velký katolík Dante nazval božskou komedií, je největší tragedií, jakou kdo napsal“ (ibid.: 247). Proti Spinozovi staví tezi – Spinozův svobodný člověk, který nepřemýšlí o smrti, „je mrtvý člověk, protože je zbaven hybné síly svého života, je to člověk bez lásky, otrok své svobody. Myšlenka, že musí zemřít, a záhada, co přijde potom, stále rozrušuje moje myšlení“ (ibid.: 37).

Unamunova úvaha o „tragickém pocitu“ v životě *národů* je načrtnuta, ale jaksi nedořešena. Je-li tragický pocit údělem každého z nás, jak se utváří „kolektivní vědomí“ tragického pocitu národa? Po Unamunovi přijdou jiní, kteří zformulují teze kontradiktorické či aspoň alternativní (Bachtin o lidovém smíchu a karnevalu, Jaspersova reformulace otázky dobra, Camusova relativizace výlučného postavení katolicismu atd.), ale iniciační krok byl učiněn.

Francouzský existencialismus: nevyužitá sociologická šance

Skutečnost, že sociologicky relevantní ideje francouzského existencialismu téměř nikdy přímo do sociologie jako vědy nevstoupily, je poměrně snadno vysvětlitelná: středo- a východoevropská sociologie šedesátých let ani v době svého dočasného znovuvzkříšení k tomu ještě nebyla připravena (byla příliš oslněna strukturalismem, kritickou teorií a neopozitivismem),⁶ západoevropská, a zejména americká sociologie pohlížela na „existencialistický diskurs“ prismatem své pragmatické nechuti k „abstraktnímu filosofování“, které se s „vědeckou sociologií“ valně neslučuje. Nanejvýš jej mechanicky a nepřítliš citlivě přiřadila k „paradigmatu sociální definice“ (William Thomas) a učila jej tak chudším příbuzným fenomenologické sociologie a etnometodologie. V době, kdy ještě v sociologii fungovalo, a na čas dokonce dominovalo tzv. „stabilizující myšlení“,⁷ mu byl pochmurný ráz existencialistického myšlení vzdálen: „americký sen“, tedy technologický optimismus a pragmatický utilitarismus, měl velice daleko k pocitům zmaru a absurdity, které rozevřela jako „sociální fakt“ druhá světová válka a které existencialistická filosofie reflektovala.

Podstatu onoho dobového sporu přesně zachytil Krzysztof Pomian ve studii publikované spolu s Leszkiem Kołakowskim: „Pro pozitivismus je charakteristické pojetí světa věcí, v němž se neodvoláváme na subjekt, pro existencialistické myšlení je naopak příznačná absolutizace subjektivity a její zkoumání v izolaci od světa věcí... To nachází výraz v zásadní divergenci badatelských programů: pozitivismus postuluje přetvoření filozofie ve vědu, existenciální myšlení přepokládá, že její povinností je podat zprávu o prožitcích toho, kdo ji dělá; pozitivismus se drží toho, že filozofie má nabízet metodologické direktivy a působit na skutečnost formulací obecných zákonitostí, existencialistické myšlení se chová tak, jakoby cílem filozofie mělo být předkládat individuuum vzorce postojů ve vztahu k sobě samému a působit na ně tak, že mu ukáže jím nepocitované možnosti dosažení skutečné autenticity“ (Pomian in Kołakowski 2009: 33, první verze je z roku 1965).

Obava, že citátem z roku 1965 předkládáme informaci *anno dazumal*,

⁶ Jinak tomu bylo s filosofií, která se řadou existencialistických idejí inspirovala.

⁷ Rozlišení „stabilizujícího“ a „krizového“ myšlení zavedl do dějin sociologie Jurij Davydov. Zdá se, že pro charakteristiku určitých vývojových etap („epistémé“?) sociologie je funkční. Oba typy myšlení obvykle koexistují, v závislosti na sociálních a kulturních okolnostech však jeden z nich vždy dominuje.

je lichá. V roce 1965 bylo totiž jádro problému v podstatě jasné: (1.) existovala shoda, že existencialismus je fenomén nikoliv pouze francouzský, ale že zahrnuje souřadně (podle Schraedera 1967, který zpřístupňoval existencialismus Američanům) varietu autorů, obvykle kanonicky vypočítávaných takto: Søren Kierkegaard (jako „nejkvalifikovanější“ a nejrespektovanější předchůdce⁸), Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre (a Simone de Beauvoirová), Albert Camus a Maurice Merleau-Ponty;⁹ (2.) v zásadě se nic nenamítalo proti Sartrově tezi, že existuje existencialismus „křesťanský“ (Marcel, Jaspers) a ateistický¹⁰ (Sartre, Camus) (Sartre 1997: 16); (3.) v sociologii byly učiněny pokusy smířit nesouměřitelné programy – existencialistickou fenomenologii (či fenomenologický existencialismus) s objektivistickou tradicí durkheimovského typu, tedy s tradičním pozitivistickým objektivismem.

Jana Novozámská napsala studii o tom, zda vůbec „existoval existencialismus“ (Novozámská 1998). Sociolog smí tuto poněkud radikální otázku reformulovat prostě proto, že je zřejmé, že evropská existencialistická hora (ať už „byla“, či „nebyla“) sociologicky porodila – myš. Nadto postupně přestala platit jednoduchá schémata: Jaspers nebyl katolíkem a sám se za existencialistu neoznačoval,¹¹ podobně jako Marcel, Camus se od Sartra nakonec ostře distancoval a nerad se nechával označovat za ateistu, a už vůbec ne za existencialistu. Sartre sám podnikl nevyžádanou cestu k marxismu, ačkoliv již předtím měl k dispozici radikální varování Lukácsovo, že „existencialismus není marxismus“ (Lukács 1949). Na druhé straně se některé ideje existencialistické filosofie integrovaly například do tzv. existencialistické teologie (Rudolf

⁸ S tzv. předchůdci existencialismu je vůbec potíž. Uvážíme-li, že centrálním tématem existencialismu není nic menšího než lidská existence, pak lze za předchůdce existencialismu pokládat mnohé – například sv. Augustina, M. de Montaigne, přirozeně F. M. Dostojevského, ba dokonce, jak čteme hned v úvodu Černého *Prvního sešitu o existencialismu*, Lva Nikolajeviče Tolstého. Černý ukazuje, jak se Nataša dostává, aniž to tuší, do „absurdní“ situace a splňuje tak jednu z podstatných podmínek lidského pobývání na světě. Sociologicky tak široké pojetí ale valně užitečné není. Unamuno sám vypsál svůj „rodokmen“ takto: Marcus Aurelius, sv. Augustin, Pascal, Rousseau, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Kierkegaard (Unamuno 1992: 19).

⁹ Složitě cesty jeho filosofie a sociologie včetně detailního rozboru koncepce podává Laurie Spurlingová 1977.

¹⁰ Ateistický existencialismus pokládají křesťanští autoři DeMarco a Wiker za součást „architektury kultury smrti“ (DeMarco – Wiker 2011: 193n.).

¹¹ Zdá se, že jediný, kdo se vědomě – kromě Sartra a Simone de Beauvoirové – k existencialismu hlásil a za existencialistu prohlašoval, byl ruský emigrant Nikolaj Berdajev (srov. Berdajev 1982). Ale v roce 1975 napsal Sartre sám: „To slovo je stupidní. Dnes bych je už nepřijal. Jak ostatně víte, nezvolil jsem si je já, přihlípl mi je a já jsem je přijal. Ale nikdo mě dnes už jako existencialistu neoznačuje, vyjma příruček, kde to nic neznamená“ (cit. dle Pechar 1999: 313).

Bultmann aj.) a vliv existencialismu na literaturu, ba i na výtvarné umění nelze dostatečně docenit dodnes.

Základní myšlenkové schéma, které existencialismus a sociologii tematicky spojuje, ale bylo dáno v Evropě i Americe nově tím, že se postupně konstituuje *nový pohled na sociální svět*, který chce vrátit na „herní pole“ *individuálního aktéra*. Tourainova idea „návratu aktéra“ do sociologie souzní s existencialistickými premisami, ačkoliv Touraine na ně neodkazuje (a spis je z doby, kdy *akmé* existencialismu už pominulo): „Je třeba se vzdát iluzorních pokusů analyzovat aktéra mimo jeho vztah k sociálnímu systému, stejně jako naopak pokusů popisovat systém bez jednajícího individua, aktéra“ (Touraine 1984: 9). Sociologii začíná zajímat „obyčejný člověk“, ba víc – začíná ji zajímat nejen to, jak je sociálním světem utvářen („durkheimovské paradigma“), ale také to, jak on sám k tvorbě sociálního světa přispívá, jak jej spoluutváří, jak jej „interpretuje“ a racionalizuje, jak jej aktivně uchopuje jako „svůj svět“ („americká verze“) a současně jak se vyrovnává s tím, že je „vržen“ do sociálních situací, které si nevolí, a přesto se v nich musí rozhodovat, co dělá se stavy, které nejraději vytěšňuje, ale úplně se jim vyhnout nemůže, jak prožívá svou otupující každodennost, která se mění v nudu a nuda v „nevolnost“, znechucení životem a světem, a zejména a hlavně, jak nakládá se svou svobodou, k níž je „odsouzen“, stejně jako je absurdně odsouzen k tomu, že jeho život je konečný a že je nutně svázán s koexistencí s jinými lidmi („evropská verze“).

Došlo tedy k zajímavé situaci, kdy se *relativně nezávisle na sobě* na téměř opačných koncích světa¹² objevil podstatně nový, rozhodně neobvyklý motiv, byť poněkud odlišně motivovaný a akcentovaný, motiv aktivního individua, „aktéra“ v jeho každodenních činnostech a rituálech (Cicourel, Goffman aj.). Právě tento motiv vycházející z fenomenologické inspirace nás vrací k onomu podivuhodnému trojčlennému vztahu, jehož si poprvé všiml Edward Tiryakian: (1.) „Je jisté, že z několika hledisek tvoří existencialismus a fenomenologie směry, jež jsou jediným filosofickým proudem. Jejich společným jádrem je zásadně vysvětlovaná subjektivita a jejich společným genealogickým kmenem Hegelův čistý idealismus, který lze chápat jako formu transcendentální subjektivitý“; (2.) Klasický pozitivismus, zejména durkheimovský, se bagatelně vulgarizuje jako „antisubjektivní“; ve skutečnosti radikální sociologismus

¹² O „opačných koncích světa“ mluvíme proto, že fenomenologická sociologie, která tyto otázky otevřela, se konstituovala v USA pod vlivem Alfreda Schutze, který poněkud esoterickou evropskou fenomenologii „přeložil“ do Američanům srozumitelného jazyka.

Durkheimův, jeho důraz na autonomii sociologie a na nemožnost její redukce na „nižší úroveň“ (nejen psychologickou, ale i biologickou) jej sblíží s koncepcemi fenomenologickými: „Durkheim podobně jako Husserl postřehl, že věda je zakořeněna v aktivitách intersubjektivního vědomí... Ačkoliv Husserl a Durkheim putovali různými cestami, došli na tutéž křižovatku transcendentálního vědomí“¹³; (3.) Husserlovská fenomenologie a durkheimovská sociologie se navzájem doplňují v úsilí dosáhnout nové fundamentální jednoty filosofie a vědy shodné s původním řeckým pojetím *teorie*“ (Tiryakian in Krasnoděbski 1989: 216; podrobněji Tiryakian 1962).

Na druhé straně, jak ukázal Herbert Spiegelberg již v šedesátých letech, mezi fenomenologií a existencialismem (tedy nejen mezi existencialismem na straně jedné a pozitivismem na straně druhé) existují závažné neshody, z nichž některé nepostrádají dodnes sociologickou relevanci, zejména: (1.) zatímco fenomenologie usiluje (ve známé deklaraci Husserlově) o to, aby byla „přísnou vědou“, existencialismus takovou ambici nemá; (2.) fenomenologie „uzávorkovává“ každodennost, aby se oprostila od přirozeného postoje jako faktoru intervenujícího do poznávacího procesu, existencialismus naopak pokládá každodennost s běžným vědomím za součást lidského pobývání na světě, jemuž nelze porozumět jinak než tak, že vezmeme v úvahu všechno, včetně vědomých či podvědomých, záměrných či nezáměrných lží; (3.) fenomenologie zdůrazňuje roli popisu, „čisté deskripce“, což v existencialismu sice najdeme,¹⁴ zejména v románové a dramatické formě, ale nikoliv jako závazný metodický postup; (4.) fenomenologie proklamuje, že se otevírá všem formám zkušenosti, sféra jejího zájmu je tedy nespecifikovaná, zatímco existencialismus zdůrazňuje roli především (ba výhradně) tzv. „autentické existence“, která jediná stojí za to, aby byla popsána (Ritzer 1988: 364).

Je tedy zřejmé, že postavení existencialismu v dobové skladbě filosofického myšlení (a pomíjíme přitom vědomě strukturalismus¹⁵) nebylo ani zda-

¹³ S vědomím podstatného zjednodušení: u Durkheima roli „transcendentálního vědomí“ hraje jeho „kolektivní vědomí“ jako „vědomí (všech) vědomí“.

¹⁴ Zde nutno odkázat na výchozí Sartrův text *Nevolnost*, v němž je s „joyceovskou“ distancovaností popsán Roquentinův způsob vnímání a prožívání světa. Ostatně o tom, jak existencialismus mizí ze scény, svědčí i to, že *Nevolnost* se sice občas reedituje, ale rozhodně není předmětem vášnivých sporů, jako je „jeden den pana Blooma“ ze slavného (ale kým čteného?) Joyceova *Odyssea*.

¹⁵ Toto „opomenutí“ je dáno rozsahem textu. Spor Clauda Lévi-Strausse se Sartrem obsažený jako apendix k *Myšlení přírodních národů* je zásadní zejména pro Lévi-Straussův důraz na časovost a historicitu, která skutečně v existencialismu chybí. Sám Sartre spor bagatelizoval stejně jako Aronovú kritiku *Kritiky dialektického rozumu* (viz Aron 1969), o níž šlo i ve sporu s Lévi-Straussem.

leka jednoznačné. Dnes bychom museli ovšem připomenout – a to s důrazem mimořádným – výjimečný význam Simone de Beauvoirové nejen v Sartrově životě, ale i v tom, jak formativní roli sehrála její kniha *Druhé pohlaví* (Beauvoirová 1966) pro konstituci moderního feminismu (a posléze gender studies). Navazuje na ni přímo například Judith Butlerová a jiné autorky a autoři (srov. Nagl-Docekal 2007).

Nová (a zapomenutá) témata: existence, absurdita, svoboda a odpovědnost

Existencialismu, který „vyhasl“, nelze tedy upřít, že anticipoval *sociologická témata* následujících desetiletí a evropská sociologie si jich tehdy jednoduše ani nepovšimla. Wolfgang Janke ve své přehledové studii o různých filosofických variantách existencialismu uvádí sedm zajímavých dvojic (jméno a centrální „existencialistické“ téma): Kierkegaard – existence a víra, Marx – existence a práce, Sartre – existence a svoboda, Camus – existence a absurdita, Marcel – existence a láska, Jaspers – existence a mezní situace, Heidegger – existence a bytí (Janke 1995). Je jistě sporné, jak v doslovu přesvědčivě ukazuje Milan Sobotka, zda lze řadit Marxe k existencialistům (podobně je tomu s Heideggerem), ale je nesporné, že je-li ústředním tématem existencialismu *lidská subjektivita* ve smyslu prožívání vlastní existence, pak Marxovy zejména rané texty do této kategorie spadají.¹⁶

Základní existencialistická teze, generální východisko je obecně známé: *existence předchází esenci*, reálné bytí člověka na světě předchází jeho abstraktní určenosti: „Ateistický existencialismus ... prohlašuje, že není-li boha, existuje nicméně bytost, která existuje dříve, než může být určena nějakou představou, a že tato bytost je člověk... Člověk nejprve existuje, vyskytuje se v tomto světě a potom se definuje. Jestliže člověk v té podobě, jak ho vymezuje existencialista, není definovatelný, znamená to, že není předem ničím. Stane se něčím a bude takový, jakým se utvoří“ (Sartre 1997: 19). „Prvním principem“ existencialismu je tedy teze, že *člověk není nic jiného než to, co ze sebe učiní*.

V první tezi o vztahu existence a esence je obsažen, jak ukazuje Bernard-Henri Lévy, také mimořádně závažný element *politické angažovanosti*,

¹⁶ Někteří autoři systematicky poukazují na to, že Marx je neadekvátně interpretován jako „kolektivist“ a, ačkoliv de facto ve středu jeho zájmu je člověk a jeho emancipace, podrobně o tom třeba v Marcusově *Rozumu a revoluci*, Frommově *Marxově pojetí člověka* nebo Rayi Dunayevské *Filosofii a revoluci*. V posledních letech podobně také Slavoj Žižek.

například Sartrův antirasismus, jehož logika je pak tato: existence předchází esenci, esence nemá existenci, jak tedy můžete mluvit o domnělé esenci Araba, černocha nebo Američana, na kterou by bylo možno redukovat subjekt, když jedinou „esencí“ subjektu je, že žádnou nemá a že rasy v tomto smyslu neexistují? (Lévy 2003: 272).¹⁷ V této „první tezi“ je ale obsaženo také ono myšlenkové napětí, jež existencialismus charakterizuje jako koncepci vnitřně rozpornou: na jedné straně člověk není ničím jiným než tím, čím sám sebe učiní, na druhé straně to ale činí v podmínkách, které „si nevolí“. Takto by výchozí existencialistickou tezi interpretoval konec konců každý sociolog, ne ovšem tak existencialista: lidskou činnost nelze totiž v jeho optice vysvětlit jako zpětný pohyb od příčiny k příčině směrem do minulosti (srov. Garaudy 1964: 95), ale pouze jako permanentní realizaci *projektu*. Člověk svůj život žije podle projektů, které vznikají v určitých *situacích*, ale to nijak neznamená, že člověk sám je „absolutně determinován“, naopak – to podstatné na lidském bytí, to „opravdu lidské“ je to, že člověk je svobodný ve svém rozhodování, a tedy i odpovědný za své činy.

Nejslavnější existencialistické „slogany“ jsou proto věty typu – „člověk je odsouzen ke svobodě“ (Sartre 1997: 28), což znamená, že je *vržen do světa*, v němž však „není determinismus, člověk je svobodný, člověk je svoboda“ (ibid.). Zde se ocitáme na půdě, která je sociologicky existencialismem zřetelně nezvládnutá: skutečnost, že jsem „vržen do světa“, který je přece předem dán ve své sociální skladbě a já jsem v něm situován na místo, které není výsledkem mého projektu, ale důsledkem mého zrození, je nesporně sociologicky skutečností zásadního (a vlastně explicitě nedoceneného) významu. *Existencialismus totiž sociologii důrazně upozorňuje na to, co ona sama „dává do závorek“*, že totiž například sociální stratifikaci určité společnosti v určitém čase musí chápat jako výsledek „vrženosti lidí na svět“: „počátek“ každého sociálního uspořádání je v tomto smyslu – z hlediska individuí, která je tvoří (a nezapomeňme, že existencialismus je filosofií subjektivity!) – prostě *absurdní*. Sociologie se neptá a nemůže se ptát – jak *já* přijdu k tomu, že jsem se narodil(a) v kulacké rodině a nesu tedy v komunistickém režimu Kainovo znamení svého „třídního původu“, stejně tak – jak *já* jsem si (ne)zasloužil(a) dědictví po svém pradědovi, které mi umožňuje žít způsobem, který je pro jiné „subjekty“ zcela nedostizný?

¹⁷ Cenné jsou jeho „příspěvky k židovské otázce“. Svou dvoustetstránkovou knihou *Úvahy o židovské otázce* bezprostředně po válce odmítl exkulpaci Francouzů za jejich vinu vůči „svým Židům“ a vykreslil dokonale „portrét antisemity jako sociálního typu“. V téže době píše sice také tvrdou kritiku stalinismu, ale současně se rozchází s Camusem.

Sociologie tyto věci bere jako *fakt*, existencialismus jako východisko – „člověk se vynořuje v nicotě. Je vržen do svých možností, jeho objevení je bez důvodu, je naprosto nahodilé, je absurdní“.

Existencialismus tedy ukazuje, že *podstata absurdity* našeho pobývání na světě spočívá právě v tom, že si nevolíme ani zrození (místo, čas, vrstvu, rodiče), ale ani *fakt smrti* („smrt je – stejně jako zrození – čisté faktum; přichází z vnějšku a proměňuje nás ve vnějšek“): vědomí smrtelnosti z nás sice činí lidi, ale současně nás činí bytostmi *zoufalými, nešťastnými*, bytostmi, pro něž smířit se s faktem smrtelnosti (ale i s faktem některých jiných vnějších daností) je úkolem Sisyfovým (viz již Unamuno). Sartre: „Jestliže nám lidé zazlívají, že v našich románových dílech popisujeme ubohé, slabé, zbabělé a vždycky i upřímně zlé bytosti, není to proto, že jsou ubohé, slabé, zbabělé a zlé: kdybychom totiž vyhlásili – jako to udělal Zola – že jsou takoví vinou zděděných vlastností, vinou prostředí, společnosti, vinou organického či psychologického determinismu, lidé by se uklidnili a řekli by si – hle, jsme takoví, jací jsme, nikdo proti tomu nemůže nic dělat. Ale když existencialista zobrazuje zbabělce, pak říká, že zbabělec je za svou zbabělost sám odpovědný“ (Sartre 1997: 42).

Zde vstupuje do hry Sartrův pojem *angažovanosti* – záleží vždycky na míře, v níž jsme jako lidé ochotni se angažovat – „zbabělec se stává zbabělcem, hrdina se stává hrdinou, zbabělec má vždycky možnost přestat být zbabělcem a hrdina přestat být hrdinou; záleží tedy na totální angažovanosti“ (ibid.: 43). Existencialismus je tak skutečně *filosofií činu, odpovědnosti a svobody*, sociologicky je však v tomto ohledu na výsost sporný.¹⁸ Existencialismus kdysi odpuzoval tím, že poukazoval na to, čím je člověk „malý“, co je v něm úzkostného, zoufalého a konec konců „mravně pochybeného“; dnes, zdá se, by existencialismus byl užitečným lékem proti *absurdní adoraci každodennosti* (analýza každodennosti, která byla korektivem tourainovských „systemismů“ včetně parsonsovského, přebujela natolik, že se jistá část sociologie začala proměňovat ve studium mikrojevů pramalé sociální relevance) na straně jedné a stejně absurdnímu zveličování významu jakési absolutní „sociální předurčenosti“, „apriorní sociální determinace“ na straně druhé.

¹⁸ Daleko později „objevený“ Goffmanův koncept „rámce“, v němž naše jednání a rozhodování probíhá, je ovšem něčím jiným než vnější determinace aktéra, je interpretací nejbližšího i zprostředkovaného světa. Propojení tří pohledů – deterministicky marxistického, „voluntaristicky“ existencialistického a „interpretativně“ konstruovaného Goffmanova pojetí – by dala vlastně celkový komplexnější pohled na „skutečné rámcování“ (*framing*) našich osudů.

„Existenciální konstanty“: peklo jsou ti druzí ?

V jedné krátké citaci ze Sartrova programového textu jsou shrnuty všechny „existenciální konstanty“, „univerzália“, chcete-li: „Historické situace se mění: člověk se může narodit jako otrok nebo jako feudální pán, či jako proletář. To, co se nemění, je to, že pro každého z nich platí, že musí být na světě, musí v něm pracovat, žít s lidmi a být smrtelný. Tyto limity nejsou ani subjektivní ani objektivní, nebo přesněji: mají objektivní i subjektivní podobu. Objektivní jsou proto, že se vyskytují všude a všude jsou rozpoznatelné, subjektivní jsou pak proto, že jsou žity, a nejsou ničím, jestliže jimi člověk nežije“ (Sartre 1997: 48).

„Dekomponujeme-li“ tuto Sartrovu úvahu tak, aby nebyla pouhou sumou (zdánlivých) trivialit, dostaneme tato sociologicky snad zajímavá zjištění: (1.) „Vrženost člověka do světa“: člověk si nevybírám svou sociální situaci, do níž se rodí, což *sociologicky* ale znamená přece jen značnou míru sociální predestinace; sociální struktura společnosti se reprodukuje tím, že do ní vstupují lidé, aniž si to přejí a zejména aniž si mohou volit své „místo“, svůj status (ideu rozpracoval nezávisle na existencialistickém podnětu Bourdieu s Passeronem a pro Pierra Bourdieua se stala tematickou dominantou, byť pojmově rozmanitě variovanou). (2.) Sám fakt „objektivní vrženosti do světa“ je málo zajímavý; zajímavým se stane tehdy, položíme-li otázku, co člověk udělá (sociologicky: co může udělat) s tímto faktem; zde existencialismus nesporně přepíná tezi, že „člověk je to, co sám ze sebe udělá“. Tak tomu sice skutečně (individuálně) je, ale není pravda, že se tak děje v jakémsi sociálním vakuu, že nefunguje „determinace“: sociologie konec konců s fenoménem (procesem, faktem) determinace stojí a padá ve všech svých formách – člověk je stejně tak predeterminován náboženstvím jako ekonomickou situací, stejně tak relativně stabilní strukturou politických vztahů jako nestabilní příslušností k nahodilé sociální skupině. Existencialismus upozornil na pozoruhodnou dialektiku sociální danosti a subjektivního prožitku, aniž však věc sociologicky dostatečně explikoval. S jistou dávkou porozumění pro existencialistický absolutismus bychom mohli říci totéž, co platí o současné sociobiologii (a přitom jde o koncepci od sebe na hony vzdálené), že totiž nejde ani tak o *pozitivní determinaci* jako spíše o determinaci „negativní“: určité postavení (určitý druh „vrženosti“) *znemožňuje* člověku, aby se něčím stal, aby něčeho dosáhl, jinými slovy – ne všechno závisí na lidském chtění a na míře jeho vlastní angažovanosti, protože jsou nepřekročitelné sociální

meze, jež na individuou nezáleží.¹⁹ (3.) Stav „vrženosti“, ale sociologicky taky jistá (někdy značná) míra sociálního tlaku vede člověka ke stavům, jimž říkáme úzkost, strach, opuštěnost, bezradnost, zoufalství. Význam upozornění na tento rozměr *lidského prožívání sociální reality* byl velký a nepřekonaným dluhem sociologie pak bylo, že se dlouho nemohla dopracovat k tomu, aby překlenula propast mezi stavem „býti marginalizovaný“, „býti stigmatizovaný“, „býti vyloučený“ a stavem „prožívat svou marginalizaci“, „nakládat se svým stigmatem“ či exkluzí. Existencialismus tím, že se prohlásil za „filosofii subjektivity“, tedy za filosofii *prožívání* života a světa, na tento rozměr upozornil, ostatně v podstatě současně s americkou reorientací dominantních sociologických zájmů. Zatímco „sociologie prožívání“ a „sociologie stigmatizace“ se rozvíjela zhruba od šedesátých let 20. století (Goffman *et consortes*), *sociologie emocí*, jejímiž konstitutivními pojmy jsou tzv. primární emoce (podle Turnera například štěstí, strach, zloba, smutek a úlek, Emde dodává stud, zradu, pocit viny a zájem; srov. Turner – Stets 2005), začíná svou „vývojovou dynamiku“ až na sklonku osmdesátých let, tedy v době, kdy existencialismus již odešel ze scény. (4.) Nejde ale pouze o rozměr prožívání: existencialismus je *směr aktivistický*, který volá k odpovědnosti a angažovanosti, a to k odpovědnosti a angažovanosti nejen ve směru k sobě, ale také ve směru a vztahu k jiným: „Považuji Flauberta a Goncourty za odpovědné za represe, k nimž došlo po pádu Komuny, protože nenapsali ani řádek, aby jim zabránili ... Spisovatel dobrovolně, tím, že je spisovatelem, působí na svou dobu již samotnou svou existencí“ (Sartre, cit. dle Fischer 1979: 219). Opačným příkladem je Sartrovi slavné angažmá Zolovo v Dreyfusově aféře; on sám ve snaze dostat „slovu spisovatele“ se ovšem angažoval ve věcech, s nimiž bychom ho dnes raději nespojovali. (5.) Člověk je odsouzen k *spolubytí s jinými*; ano, odsouzen. Proti klasickému aristotelovskému, že člověk je *zoon politikon*, bytost společenská, staví existencialismus svou vlastní interpretaci této teze. Nesčíslněkrát a často mimo kontext se cituje věta ze Sartrova dramatu *S vyloučením veřejnosti* (1944) – „peklo – to jsou ti druzí“... Tuto větu lze přirozeně interpretovat samu o sobě různě, pesimisticky, defetisticky, nebo naopak – jako výzvu ke vzpouře proti „těm druhým“. Pak ale jde o to „ty druhé“

¹⁹ Pravděpodobně nejsilněji toto téma exponovala Hannah Arendtová v klasické knize o „banalítě zla“, kde odmítá otázku izraelského soudce, proč se Židé nebránili: „Odmítla jsem tuto otázku jako hloupou a krutou, neboť svědčila o fatální neznalosti poměrů panujících v té době“ (Arendtová 1995: 375). Neomlouvejme sami sebe „poměry“, není-li to nutné, ale příznějme, že jsou situace, kdy prostor pro naše rozhodování je totálně limitovaný.

umět vymezit, což Sartre v době, kdy své drama psal, nepochybně ještě uměl (přesnou interpretaci hry podává Pechar 1999: 311). Existencialismus ale tím, že ukazuje, že lidské soužití *bytostně není selankou*, ale permanentním zápasem, ať už s jinými nebo se sebou samým, učinil vlastně mnoho pro konstituci *sebereflexivní sociologie*: sociologie musí vědět, že popisuje stavy, které jsou v některých svých rozměrech ďábelské a pekelné...

Existencialismus „společnosti nudy“

Řekli jsme, že sociologie propadla na čas „absurdnímu nadšení pro každodennost“, čímž nechceme „ontologicky“ degradovat každodennost a „žitý svět“, ale prostě jen poukázat na dobové módní nadšení. Kierkegaard jasně píše, jak „neměnná monotónnost nám dává pocítit prázdnotu světa, která vyrůstá z naší vlastní prázdnoty. Proto se pocit nudy vyznačuje ponurostí a dohání nás k zoufalství; neboť nám dává pocítit nicotnost naší existence“ (cit. dle Janke 1995: 48). Ale samozřejmě ještě vypjatěji a bez „metafyzických oklik“ píše Camus – „prvním příznakem absurdity existence a konce mechanického života je nuda ... Omrzí nás vše, co se často opakuje ve stejné podobě. A to se netýká jen věcí, které nás obtěžují – vstávání, práce, cesty pouliční drahou, nýbrž i věci příjemných – neděle, plavání, jídla, kina, lásky“ (ibid.: 81).

Camus jakoby předvídal nebezpečnosti, jejichž dosah právě nevidíme nebo nedokážeme vidět. Jedním z nich je věc či stav tak banální, jako je *nuda*, o níž ostatně již byla řeč. Člověk se v ní odhaluje jako ohrožená bytost, neboť nuda je prazákadem všeho zla. Z nudy svedla Eva Adama a z nudy postavily národy babylonskou věž: „Neměnná monotónnost nám dává pocítit prázdnoty. Proto se pocit nudy vyznačuje ponurostí a dohání nás k zoufalství; neboť nám dává cítit nicotnost existence, která je bez naděje vydána na pospas smrti. Nuda je místo bezprostřední odkrytosti smrti“ (cit. dle Janke 1995: 48). Co je workoholismus konec konců z tohoto hlediska jiného než útěk před existenciálním prázdňem nudy? A co je onen každodenní „postmoderní karneval“ jiného než útěk před nudou?²⁰

²⁰ U nás na nebezpečí nudy v moderní společnosti důrazně ukázal Jan Patočka ve svých *Kacířských esejích o filosofii dějin*. Patočka ostatně znamenitě shrnul podstatu Sartrovu filosofie ve studii o jeho „prohloubení Heideggerova negativismu“ a staví proti němu Jaspersovo „kladné pojetí existence“ s plným vědomím, že „existencialismus není ve své podstatě vpádem lyriky do filosofie; v jeho základech je vážný, krutě vážný filosofický problém – souvisí s krizí pojetí člověka a krizí filosofie“ (Patočka 1996: 213). Samostatné téma pak tvoří vztah Emanuela Rádlka k existencialismu (zejména ke Kierkegaardovi), jak jej otevřel také Patočka.

To, co sociologie objevila jako hájemství svého kvalitativního studia, totiž jak lidé žijí svůj každodenní život, sféru rutinních aktivit (Giddens), *musí* být nazíráno také v existencialisticky komplementární podobě – jako cesta k nudě, omrzelosti a v konečné instanci k pocitu absurdity a zhnusení. Existencialismus zde rozpoznává jeden z podstatných znaků *přesycené společnosti* blahobytu. Protože požitky nelze stupňovat *ad infinitum*, objeví se na scéně naprosto nutně a zákonitě – markýz de Sade, „náš bližní“ (Pierre Klossowski).

Avšak každodennost je kromě úhrnu lidských aktivit (nebo nečinností) také „každodenním vědomím“ a zde existencialismus přispívá přinejmenším podnětnou analýzou toho, co se nazývá *sebeobelhávání* (*mauvaise foi*): aby člověk v situaci absurdity, beznaděje a zoufalství vůbec mohl přežít, uchyluje se – aniž si to připouští – k tomu, že nepříjemné pravdy sám sobě prezentuje jako lži a příjemné omyly jako pravdy. Pomineme noetickou dimenzi problému, protože o ni bytostně nejde: *relativizace pravd a omylů* se v existencialismu děje na úrovni každodenního prožívání a je „bytostně vlastní lidskému pobytu“: *réalité humaine* se bez sebeobelhávání prostě neobejde. Ale nemějme tento fakt morálními sudidly, aniž prozkoumáme věcné pozadí: nejde totiž o čistou vědomou lež ani o čistou či vědomou pravdu, ale o fakt, že *nechceme znát* pravdu (nebo lež), protože bychom je „existenciálně neunesli“. Pravda je „lidská“, „příliš lidská“, a proto příliš křehká. V „pekle s druhými“ můžeme žít jenom za pomoci takto konstruované pravdy či – chcete-li – takto konstruované skutečnosti. Možná, že bychom zde mohli hledat existenciální příčiny postmoderního relativismu – ani on není mocen unést tíhu každodenního tlaku reálné i virtuální skutečnosti.

A opět – bez inspirace existencialismem rozvíjí poprvé v sociologii systematicky *sociologii lži a přetvářky* Erving Goffman, pro něhož je lež jakousi funkční konstrukcí, kdy chceme druhého uvést omyl: že jde o „konstrukci“, vědí ovšem pouze „manipulátoři, podvodníci a lháři“, jimž za obět padají „důvěřivci, oklamání, napálení, hlupáci, moulové“... (srov. Goffman 1974: 83-86; pěkná interpretace u Šilhanové 2008: 83). Potřeba detailního sociologického prozkoumání „společnosti klamu“ je úkolem, jehož se systematicky ujal (pokud vím) pouze Wojciech Chudy (2007).

Byti Flaubertem...

Existencialismus se v nejvyšší míře zmocnil vlastně všech ve své době relevantních vyjadřovacích forem – od obtížného filosofického textu (*Bytí a nicota*)

přes rozsáhlý román (*Cesty ke svobodě*), vážné drama (*Calligula*), politické divadlo (*Špinavé ruce*), novelu (*Cizinec*) až k frašce (*Počestná děvka*). Existencialismus tak *via facti* otevřel ještě jedno velké dnes aktuální téma, totiž téma *vyprávění („narace“)* jako relevantní vyjadřovací formy sociální vědy.²¹

Objevení absurdity u Sartra je situováno do „románu“ (původně Sartre mluvil o eseji) *Nevolnost*, v němž se vlastně prolínají dvě „narativní roviny“: saretrovská (autor vypráví „příběh“ svého hrdiny Roquentina), který sám píše historickou práci o markýzi de Rollebon (druhá narativní rovina). Roquentin si uvědomuje na jedné straně bezsmyslnost všeho toho, co se stalo, na druhé straně ale přesně ví, že „každé vyprávění je příkládání či vkládání smyslu, je konstrukcí“ (Puszko 1997: 196). Celá řada ústředních existencialistických myšlenek je nejprve „vyprávěna“ v příbězích, teprve potom uvedena do podoby „diskursivní“ filosofické „klasiky“.

Sartre uvedl s mimořádnou razancí na scénu nejen vyprávění jako legitimní formu výpovědi o sociální realitě, ale ukázal také význam *biografie* jako žánru, který má mnohonásobný rozměr, který může být čten jako „autoanalýza“ autora, jako „historická rekonstrukce“, jako záminka k formulaci estetického či filosofického soudu. Sartre sám nabídl k diskusi tři velké biografie (pomineme-li autobiografická *Slova*) – o Baudelairovi, o Jeanu Genetovi a konečně o „idiotovi rodiny“ – Flaubertovi: „Jak sám Sartre v předmluvě uvádí, je *Idiot rodiny* pokračováním *Otázky metody*. Co můžeme vědět o člověku? Odpověď shledává v tom, že se mu zdá možná pouze zkoumáním jednoho konkrétního případu: Co víme o Gustavu Flaubertovi? Jde především o to, abychom totalizovali informace, které o něm víme. Tato nejrozsáhlejší nedokončená Sartrůva práce – Sartre v ní nemohl pokračovat pro slábnoucí zrak – představuje v jistém smyslu naplnění jeho představy o tom, jak svou angažovanou filosofii uplatnit v konkrétní analýze. Jeho provokující teze, kterou rozvíjí krok za krokem v nových analýzách, zní: Gustav Flaubert, nechtěný svou matkou, odstrčený otcem za mladšího bratra, se naučil číst jen s námahou, a proto platil za zaostalé dítě, za onoho idiota rodiny. V důsledku své pasivní konstituce měl i pasivní vztah k řeči a realitě. Právě proto se však stal symptomatickým románpiscem své epochy. V jeho románech našlo měšťanstvo nejvnitřnější výraz své zkušenosti“ (Novozámská 1998: 71). Ale popsat tento proces, *jak se to stalo*, neznamenal pro Sartra nic méně a nic více než podat „fenomenologii

²¹ Problém otevřel v rámci historiografie Hayden White ve své *Metahistorii*. Podrobně česky White 2010.

literatury 19. století“, aby dospěl k závěru o identitě „subjektivní neurózy“ Flaubertovy a „objektivní neurózy“ jeho čtenářů za druhého císařství.

Dlužno podtrhnout, že ani Baudelaire, ani Genet, tím méně nedokončený (2800 stran čítající) Flaubert nejsou „kapitolami ze sociologie literatury“ nebo její psychologie, psychoanalýzy či dějin. Zejména flaubertovské úvahy patří do *obecné sociologie*, jak o tom nejlépe svědčí kapitoly, které Sartre včlenil do spisu *Marxismus a existencialismus* (franc. 1960, česky 1966). Sartre rozpracovává v souvislosti s Flaubertem své specifické metody (heuristickou, progresivní, regresivní), podstatné je však toto: „Existencialistická metoda chce zůstat heuristickou. Jediným jejím prostředkem je komplexní metoda, progresse a regrese. Biografii ztvárňuje progresivně tak, že zkoumá do hloubky dějinnou epochu a naopak epochu vymezuje zase tak, že se opírá o podrobné studium biografie“ (Sartre 1966: 117).

Sartre tak svým „Flaubertem“ vstupuje nejen do dobové polemiky s marxismem, ale i do téměř současných diskusí o *roli biografie a autobiografie* v sociologickém metodologickém inventáři. Tím, že Sartre propojoval důsledně „biografii a dějiny“, pokročil nepochybně dál než ti, kteří tuto svatou alianci zase znesvářili, osamostatnili „toky vyprávění“ a povýšili je na jediný, vždy samostatný informační zdroj. Ostatně, kdyby Sartrova analýza Flauberta, jakkoliv osobitá, byla jen autorovou obsesí, nezabýval by se jí asi podrobně Pierre Bourdieu, který nejen analyzuje Sartrovu „literárněkritickou metodu“, ale i specifikuje základní existencialistickou premisu „osamělosti“ individua – „Sartre do základu každé existence, včetně prvotního projektu, přidává jasné povědomí o předurčenostech zahrnutých ve společenské pozici“ (Bourdieu 2010: 248 a potom na řadě míst specifičtěji).

Albert Camus: revoltou proti absurditě života a světa²²

První seznámení s Albertem Camusem a vlastně s celým francouzským existencialismem k nám přinesl Václav Černý již v roce 1947: „Pravda je, že mne ohlas existencialismu nepřekvapil. Byl jako stvořený, aby naše dobové poválečné pocity vyjadřoval a přesně vyslovoval... Ze sartrismu jsem oceňoval hlavně Sartrův smysl pro lidskou svobodu, jeho situaci, že svoboda je osudem

²² Pásus o Camusovi je *podstatně zkrácený* a přepracovaný text publikovaný v edici CEP u příležitosti Camusova výročí. Odkazují tedy na něj a na znamenitou analýzu Camusova díla v knize Jiřího Pechara (Pechar 1999).

člověka, že jsem esenciálně svobodný, i kdybych nechtěl... Sám jsem měl ale v existencialismu blíž ke Camusovi a u nás na Camuse nakonec taky došlo, o něco později po Sartrovi, a obliba potrvála déle; byla to škola vzdoru, osudu dobrovolně, byť i zoufale přijímaného, a povinnosti stůj co stůj, byť beznadějně plněné“ (Černý 1992: 361).

Sartre nejprve Camuse přijal do okruhu svých blízkých, aby mu – zejména po jednoznačném úspěchu *Cizince* a ambivalentním přijetí *Mýtu o Sisyfovi* dal jasně najevo „pohrdání studenta École normale supérieure vůči téměř samoukovi, pohrdání Francouze z Francie k alžírskému přistěhovalci“ (Lévy 2003: 284). Ve známém textu *Odpověď Albertu Camusovi* je Sartre ve vztahu ke Camusovi vysloveně arogantní – „neodvážuji se vám doporučit svou *Bytí a nicotu*, protože ta četba by byla pro vás příliš krušná; vy přece nesnášíte obtíže myšlení a kvapně prohlašujete, že se něco nedá pochopit, abyste se vyhnul výtce, že jste něco sám nepochopil...“ (ibid.). Na celé té věci je ale paradoxní, že kromě radikálního rozporu mezi Camusem a Sartrem, pokud jde o vztah k marxismu a Sovětskému svazu, „Sartre Camuse miloval, ačkoliv si jeho díla příliš necenil, a Camus si necenil Sartra, ale jeho *Bytí a nicotu* obdivoval“ (ibid.: 156).

V roce 1942 Camus vydává také svůj neznámější román *Cizinec*, již modelově existencialistický. Vzápětí vychází Camusův esej *Mýtus o Sisyfovi* – obvykle pokládáný za jeho esej nejlepší. Někteří autoři – i ti dobří a Camusovi naklonění – mají však začasť za to, že Camus byl sice vynikající dramatik a romanopisec, ale nevalný esejista. Snad – měřeno časem – je tomu spíše naopak – Camus jde ve šlápějích nejlepší francouzské esejistiky, a co víc – je poučen světovou literaturou, poněkud neobvykle zejména klasikou ruskou – od Turgeněva po Dostojevského, přes „klasické anarchisty“ až k Savinkovovi,²³ kterou integruje právě do svých esejů. Tato znalost mu ovšem také dává do rukou historický klíč k pochopení bolševické revoluce a retrospektivně i k Marxovi a Engelsovi. Jistěže východiskem každé *existenciální filosofie* je teze o „vrženosti člověka do světa“: přicházíme na svět, aniž jsme tázáni, zda vůbec chceme atd... A přece – a zde do hry vstupuje Camus – jediné, co dobrovolně můžeme udělat, je ze světa *odejít*, nikým nenuceni a nikým netázáni, nebo se *vzbouřit*. Camus říká, a je to snad jeho neznámější dictum (začíná jím

²³ Zajímavou úvahu čteme u Herlinga-Grudzińskiego, který – velmi zjednodušeně řečeno – konstatuje a dokládá, že Camus například Kafkovi nerozuměl – že se s ním tematicky sblížoval, ale interpretačně se mu vzdaloval (srov. Herling-Grudziński 1999, orig. 1955).

Mýtus o Sisypovi) – „existuje pouze jeden opravdu závažný filosofický problém: to je sebevražda“ (Camus 1993: 14).

Snad nebude příliš troufalé připomenout – jakkoliv jsou od sebe vzdáleni myšlenkovým habitem i časovou distancí – našeho Masaryka. Ten nejenže začíná své filosofické dílo spisem o sebevraždě, on se k tématu sebevraždy vrací stále znova, v devadesátých letech v *Moderním člověku a náboženství* a nakonec i ve svém posledním velkém díle, ve *Světové revoluci* (1925). Co spojuje a co odlišuje myslitele tak podobné a tak vzdálené? Nepochybně Masarykův teismus, který je Camusovi nepřijatelný na straně jedné, a vědomí, že sebevražda je čin specificky lidský a současně neuvěřitelně podivný („absurdní“?) na straně druhé. Ale oba mají v mnohém stejné učitele, zejména Dostojevského s jeho „filosofickou sebevraždou“. Ostatně není náhodou, že Camus „přepsal“ Dostojevského *Běsy* do dramatické podoby (jeho verze je nadto obohacena o *Zpověď Stavroginovu* a *Spisovatelův deník*, srov. Camus 1967).

Černý se ke Camusově „morálce absurdity“ později vrátil takto: „Člověk první a druhé světové války, muž, žena, dítě, vstupující přes práh spalovací pece – to je náš současník. Má ten člověk ještě nějaké otázky? Jistě se neptá: Co jest? A je mu dokonce velmi jedno, zda je jsoucno povahy spíše duchovní, nebo hmotné, nebo naopak; ptá se jen – ale bez otázky, otázkou je zde děs, smrtelný děs, proč to malé konkrétní jsoucno, jímž je on, musí zemřít. Svoje existenční prožitky málokdy objasňujeme reflexí, podobáme se dětem, kterým stačí žít, aniž sami sebe vidí žít. Existenci si uvědomujeme nejostřeji v situacích limitních, mezních,²⁴ a řekl bych klidně – obnažených. Takovou situací je nebezpečí, bezradnost, strach, hrůza, hnus, nutnost rozhodnout se na vlastní útraty ... je to existence tváří v tvář smrti. Situace člověka před popravčí četou, na prahu křemáční síně, v koncentračním táboře, člena konspirační organizace“ (Černý 1993, II.: 568).

Chceme-li porozumět aktuálnímu smyslu existenciálního tázání, musíme se ptát po dnešku a jeho problémech, méně po problémech doby, kdy se ustavil a kdy ve vší tichosti odešel z intelektuální scény. Jsou to stále nepříjemné otázky, ale existencialismus je nepříjemná filosofie (srov. Miškovská 1948) – a ani nechce být jiná. Camus si v září 1942 píše do deníku poznámku o románu *Na Větrné hůrce*: „Jeden z největších románů o lásce, protože končí

²⁴ Jiný autor, nikoliv již z proudu existencialistického, Tzvetan Todorov, rozvíjí tento podnět do důsledků filosoficko-sociologických právě na základě oné dramatické „vnější situace“, využívaje záznamů Améryho, Primo Leviho, Solženicyna aj.

nezdarem a vzpourou – tj. smrtí bez naděje. Hlavní postavou je ďábel. Takovou lásku může obhájit pouze konečný krach, jímž je smrt. Trvat dál může pouze v pekle“ (Camus 1999: 48). Ale Camus se nepoddává existenciálnímu rozsudku pasivně – již v *Mýtu o Sisyfovi* píše, že „být zbaven naděje neznamená zoufat si. Pokud lze označit za moudrého člověka, který žije z toho, co má, a neuvažuje o tom, co nemá, pak takoví lidé jsou moudří“ (Camus 1995: 124). Sisyfos je veliký tím, „že sice naprosto přijímá, ale současně naprosto pohrdá. Navěky bude válet kámen, a s tím souhlasí, ale nic ho nepřinutí, aby souhlasil s tím, že si svého osudu zasloužil a že tento osud je rozumný. Vzal na sebe osud, ale nikoliv odpovědnost za něj: osudu podléhá, ale ví, že on je více než jeho osud“ (Černý 1992: 23). Nebo ještě jinak: „svobodně a z mého rozhodnutí chci to, čím jsem z náhody a absurdně. Začínám závazným souhlasem. Toť mlčení Camusova Sisyfa, jenž ví, že jest mu válet kameny do nekonečna, a přece se k nim vrací: hrdina absurdna“ (ibid.).

Pro Camuse je „stav absurdity“, tedy absurdní existenciální situace současně výzvou, je výzvou ke vzpouře, k rebelii, k tomu, čemu on sám říká „metafyzická revolta“: „Metafyzická revolta je gesto, jímž se člověk bouří proti svému údělu a všemu stvoření. Metafyzická z toho důvodu, že popírá všechno to, k čemu je člověk a všechno stvoření předurčeno. Otrok protestuje proti svému údělu, který je mu vymezen v rámci jeho stavu, metafyzická revolta nutí člověka protestovat proti údělu, který je mu vymezen jakožto člověku. V obou případech se setkáváme s hodnotovým soudem, v jehož jménu odmítá bouřící se osoba přijmout svůj úděl“ (Camus 1995: 33). Metafyzická revolta má mnoho („typologických“) podob a je demonstrována na lidech, kteří se řídí myšlenkou, ačkoliv „jediná myšlenka, jež není lživá, je myšlenka planá. V absurdním světě se hodnota nějaké představy či nějakého života poměřuje jejich neplodností“ (Camus 1995: 96). Na scénu tedy vstupují camusovské typy – Don Juan, romantická revolta, „totální revolta“ markýze de Sade, libertini, ale i revolta dandyů, surrealistů a samozřejmě nihilistů.

V rané hře *Nedorozumění*, která je vystavěna téměř na půdorysu antického dramatu, Camus popisuje jakousi „minivzpouřu“ proti absurditě: dvě ženy, matka a dcera, žijí v relativní chudobě, touží však po bohatství, uznání – svět se jim jeví jako nespravedlivý a vědomí nespravedlivosti je báží absurdity a motivem ke vzpouře. Příběh sám je prostý – do obce přijde mladý muž, syn a bratr hrdinek, nepoznán se ubytuje v jejich hostinci a ony – rozpoznavše, že je zřejmě dosti bohatý (což věru byl a chtěl jim přinést svým bohatstvím štěstí), jej v noci zavraždí a okradou. Matka i dcera (sestra) nakonec spáchají

(„metafyzickou“) sebevraždu a příběh se uzavírá, aby doložil absurditu jakéhokoliv plánu, jímž bychom chtěli obelstít život: hrej, jak hrej, každá hra vyjde nakonec nastejno.

Zajímavým nejen historickým fenoménem jsou pro Camuse ruští nihilisté, kteří tvoří organický přechod k revoltě historické. Oni jsou – jako individuální teroristé – spouštěči mechanismu, který se promění ve státní terorismus, oni – původně „útlocitní vrahové“ položí nevědomky (nebo cynicky jako Dostojevského Stavrogin) základy toho, co dnes budeme označovat jako „sovětský totalitarismus“. Camus totiž znal a četl Leninovu knihu *Stát a revoluce*, aby pochopil sovětskou realitu:²⁵ „Jak se mohl socialismus, který si říkal vědecký, ocitnout v takovém rozporu se skutečností? Odpověď je jednoduchá: nebyl vědecký. Jeho neúspěch je naopak podmíněn metodou přiměřeně nevyhraněnou, aby v sobě mohla zahrnovat zároveň proroctví i determinismus, dialektiku i dogmatismus. Je-li duch pouhým odrazem věcí, nemůže předjímat jejich běh jinak než hypoteticky. Je-li teorie odvozena z ekonomie, může popisovat podobu výroby v minulosti, nikoliv v budoucnosti, neboť tu lze pouze předpokládat... Jediný skutečně vědecký aspekt marxismu tkví v jeho apriorním odmítnutí mýtů a v odhalení nejprozaičtějších zájmů. V tomto ohledu ale není Marx o nic vědečtější než La Rouchefoucauld; a právě tento postoj opouští, jakmile přechází k proroctví“ (Camus 1995: 220-221).

Camus si do deníku napsal někdy kolem roku 1947: „Jakým právem by mi komunisti nebo křesťan (abych uvedl pouze formy moderního myšlení hodné úcty) mohli vyčítat, že jsem pesimista? Já přece nevymyslel bídu stvoření, ani strašlivé formule božího prokletí. Já jsem přece neřekl, že člověk není schopen spasit sám sebe a že v hloubi svého ponížení má konečnou naději pouze v boží milosti... Jestliže je křesťanství pesimistické, co se člověka týče, je optimistické, pokud jde o lidský úděl. Marxismus je pesimistický vůči údělu člověka i vůči lidské přirozenosti, ale je optimistický, pokud jde o běh dějin (v tom si protirečí). Já mohu říci, že jsem pesimista, pokud jde o lidský úděl, ale optimista vzhledem k člověku“ (Camus 1999: 136).

²⁵ Úplně jinou interpretaci Lenina v letech 1902-17 podává dnes Slavoj Žižek – snad trochu ironicky, snad vědomě provokativně v *Revoluci před branami*.

Existencialismus a marxismus: nevyžádaný flirt

Odpověď na otázku, proč existencialismus otevřel tolik zajímavých sociologických témat, a přece zůstal sociologicky ve své době téměř nepovšimnut, je obsažena také v dobovém paradoxu, jímž byl Sartrův pokus „existencializovat“ marxismus, konkrétně – doplnit klasický „nedogmatický marxismus“ o jakousi strukturální a historickou antropologii: „Existencialismus i marxismus mají před sebou jeden a týž předmět, jenomže v marxismu idea pohltila člověka, kdežto existencialismus zase hledá člověka všude tam, kde se právě nalézá – u své práce, doma, na ulici“ (Sartre 1966: 29). Nemá smysl dnes rekapitulovat celou anabázi Sartrovy cesty k marxismu a zase zpátky²⁶ – je na ní neobvyklé to, že Sartre se hlásí ke „klubu“, který je přece pro existencialistickou veřejnost uzavřen. Lukács v roce 1947 napsal text *Existencialismus či marxismus?*, v němž existencialismus jednoznačně situoval do kontextu „filosofie imperialismu“ – a ta mu nebyla pouze nadávkou, ale specifickou etapou vývoje buržoazního myšlení, v němž existencialismus dokonce „představuje vrchol“ (Lukács 1949: 16).

Na druhé straně nelze popřít, že s kontaminací marxismu existencialismem byly spojovány jisté naděje v šedesátých letech v zemích střední Evropy, kde se ustavil a silil „*antropologický proud*“ v *marxismu*, který u nás vedle Karla Kosíka²⁷ reprezentovaly například Irena Dubská a Milena Tlustá, ve filosofii Milan Průcha a Lubomír Sochor, a zejména ovšem Irena a Karel Michňákoví, Ivan Dubský, snad i Milan Machovec a jiní. Cesta těchto „antropologizujících“ marxistů ovšem vedla většinou spíše přes Heideggera než přes Sartra. Významným impulzem pak bylo „jugoslávské čtení“ Marxe, které bylo existencialismem ovlivněno stejně silně jako část filosofie polské.

Sartrovo obluzení marxismem vyjádřené v *Kritice dialektického rozumu* (1960) bylo ostatně zbytečné: Sartre byl použit jako ideologický nástroj (jako leninský „užitečný idiot“) ve studené válce, a ačkoliv není pochyb o čistotě Sartrových úmyslů v jeho odporu k alžírské válce nebo v úsilí o pochopení kubánské revoluce, šlo o modelový příklad mylné a ve svých důsledcích fatální angažovanosti. Ostatně Sartre měl ve svém pojetí marxismu více pravdy v době

²⁶ Dnes máme k dispozici překlad knihy Bernarda-Henri Lévyho *Sartrovo století* (2002), jež je sice zaujatou, ale poměrně kritickou analýzou Sartrova intelektuálního vývoje včetně jeho polemik nejen s Camusem, ale i se Solženicynem.

²⁷ Kosík sám měl vůči „filosofické antropologii“ závažné a zdůvodněné výhrady. Dnes jde o téma, jež se aktualizuje také v kontextu „sociologie každodennosti“, jež ostatně vychází z těchto filosofických zdrojů.

těsně před vydáním *Kritiky dialektického rozumu*, když odpovídal Rogeru Garaudymu:²⁸ „Nemohu přijmout těch několik vašich slov, v nichž líčíte marxismus jako konkrétní a zcela rozvinutou filosofii, která – jestliže se uskuteční některé druhořadé úpravy – má integrovat a v sobě rozpustit všechny ‚existencialismy‘. Na to vám tedy odpovím: ateistický existencialismus se udržuje, protože konkrétní marxismus neexistuje, lépe řečeno, protože toto obrovské učení, které mělo být *kulturou*, je jen voluntaristickým idealismem, tj. několika násilně udržovanými tvrzeními o ideji hmoty a o ideji dialektiky. Pochopte mě: marxismus není třeba revidovat. Kampaně proti nesmyslnosti revizionismu jen maskují, ať už záměrně či nikoliv, skutečný problém. Marxismus je třeba dělat... Měl být historickým rozumem a kulturou naší doby. Není jím. Měl nahradit pozitivistický determinismus dialektickou racionalitou. Dal se však zasáhnout pozitivistickou hnilobou... V této kulturní zemi *nikoho*, již marxismus dnes je, se mi zdá, drahý Garaudy, poněkud domýšlivé, že nás očekáváte s náručí plnou květů, jako bychom byli vašimi ztracenými syny“ (Sartre in: Garaudy 1964: 120). Kdyby byl Sartre setrval na tomto stanovisku a sám se nepasoval na jediného pravověrného marxistu, lépe by byl učinil.

Bůh ztrestal Sartra slepotou. Nejen metaforicky. Na sklonku života, opuštěn všemi, on, pyšný odmítač Nobelovy ceny, zůstal v péči kdysi módní, a proto pak i bohaté Françoise Saganové,²⁹ která napsala smutný a laskavý *List lásky Jeanu-Paulu Sartrovi*, v němž čteme: „Teď jste zbaven svých očí, prý neschopen psát, a jistě jste někdy tak nešťastný, jak jen člověk může být... Tohle století se ukázalo jako bláznivé, nelidské, zkažené. Vy jste zůstal, Vy zůstáváte inteligentní, chytrý, citlivý a nesmlouvavý. Nechtě je Vám za to vzdán dík...“ Sartrovi, přes všechny omyly, a celému tomu nakonec přechodnému myšlenkovému proudu by měl být vzdán dík za to, že jsme si uvědomili v tragické naléhavosti některé rozměry svého pobytu na světě a některá úskalí, jež nabízí dostatečně intelektuálně nekorigovaná angažovanost.

²⁸ Roger Garaudy (nar. 1913) je téměř modelovým příkladem možných proměn nejen francouzského intelektuála: prošel cestou od radikálního stalinismu přes kritiku stalinismu a umírněného „revizionistického“ marxismu ke kritice sovětské reality, aby nakonec skončil (po sňatku s muslimkou) jako nadšený vyznavač islámu. V českém intelektuálním prostředí ale rozhodně významnou roli sehrály jeho *Perspektivy člověka* (1964), jeho chápání realismu v práci *Realismus bez břehů* (1964), ale také *Od klatby k dialogu* (1967) a do dnešních dnů zajímavý, i když samozřejmě věčně antikvovaný je i jeho *Marxismus 20. století* (1968).

²⁹ Říká se, že její kdysi módní, ale rozhodně nikoliv bulvárně prázdné romány, zejména prvotina *Sbohem, smutku* (1954), byly pro značnou část francouzské mladé generace uvedením do „existencialisticko-nihilistické atmosféry“ oné doby.

„Osová doba“ Karla Jaspere a naše duchovní situace

Nelze nezmínit myslitele, který nepodlehł svodům, řečeno s Dahrendorfem, totalitních ideologií,³⁰ Karla Jaspere. Jaspers, ač počítán právem k existencialistům (tzv. fenomenologickým) vychází ovšem z jiných myšlenkových podnětů než myslitelé francouzští a anglosaští.³¹ Byl žákem i přítelem Maxe Webera a Marianny Weberové, potýkal se s novokantovci (ale habilitoval se u Windelbandta), byl přítelem a celoživotní oporou Hannah Arendtové, stýkal se s Ralfem Hochhutem i Gollo Mannem. Vystudoval medicínu se specializací psychiatrickou (a natrvalo zůstal odpůrcem psychoanalýzy), ale těžiště jeho životního díla je jistě spíše v jeho rozměru filosofickém než sociologickém: „Jaspers v mnoha ohledech vrací filosofii tu formu svobodného přemýšlení o životně důležitých otázkách, jež byla charakteristická pro humanistické spisovatele osvícenecké epochy – Lessinga, Herdera, Humboldta a Goetha a která regenerovala aspoň částečně v tzv. filosofii života a filosofii kultury – u Simmela, Spenglera, Huizingy aj. a v Rusku u Šestova, Rozanova, Florenského, Berdajeva a Merežkovského“ (Gajděnko in Jaspers 1994: 9). Shrňeme-li Jaspersova sociologicky relevantní témata, lze konstatovat, že s vysokou mírou omylnosti se můžeme omezit na tato čtyři: (1.) téma „mezních situací“; (2.) problém viny; (3.) problém „osové doby dějin“; a konečně (4.) diagnózu krize naší doby.

Motiv „mezní situace“ se objevuje u Jaspere již v roce 1919 v knize *Psychologie světových názorů*, která je některými autory pokládána za vůbec první existencialistickou knihu vůbec (Havelka in Jaspers 2000: 23). V existenciálních situacích si člověk sahá „až na dno svého bytí“, jsou totiž zcela výjimečné, a proto tak závažné, důležité a důsažné. Jaspers inspirován Kierkegaardem, Nietzsche a Pascallem vymezuje mezní situaci takto: „To, co je jim společné, je, že v předmětném světě, vždy rozpadlém do subjekt-objektového vztahu, není nic pevného, nic nepochybně absolutního, žádná opora... Vše plyne, je neklidným pohybem v kolotoči otázek, všechno je relativní, konečné, rozpadá se do protikladů, nic není celkem, absolutnem či bytností. Tyto mezní situace jako takové jsou pro život nesnesitelné“ (cit. *ibid.*: 23). Mezními situacemi jsou boj, smrt, očekávání smrti, utrpení, tragická náhoda, pocit viny, ale i studu atd. Jedině v těchto situacích si však člověk plně uvědomuje sám sebe, dnes bychom

³⁰ Znamenité uvedení do Jaspersova života a díla představuje studie Miloše Havelky uvozující Jaspersovy *Šifry transcendence* (Jaspers 2000: 9-39).

³¹ Jan Patočka řadí Jaspere k „pozitivním existencialistům“, na rozdíl od „negativního existencialisty Sartra“ s jeho „podivnou ontologií“; Patočka 1996: 217.

řekli – svou „autentickou identitu“. V mezní situaci si totiž nelze na nic hrát, nelze si nic namlouvat, nic nelze usmlouvat a obelhat. V těchto situacích si uvědomujeme svou konečnost, ale i „kontingentnost“ našeho pobývání na světě. Poznámali jsme, že pojmu „mezní situace“ použil Tzvetan Todorov, aby vyložil celou řadu aspektů života v podmínkách totalitních režimů – s hlubokou filosofickou, etickou a sociologickou citlivostí ukazuje „dialektiku“ hrdinství a svatosti, zrůdnosti a bestiality, přijetí a odporu (Todorov 2000), což je jen další důkaz netoliko životnosti konceptu samotného, ale i jeho sociologicko-filosofické relevance.

Podobně jako je živá jaspersovská inspirace konceptem „mezní situace“, je živá i jeho *analýza viny*, které věnoval nevelký text napsaný bezprostředně po válce (kterou prožil v ústraní spolu se svou židovskou manželkou, vyloučen z veřejného života). Jaspers si uvědomoval, že pojem „kolektivní vina“ je na jedné straně příliš strohý a kategorický, na druhé straně příliš se nabízející tváří in tvář „století extrémů“, a zejména období, v němž se značná část německého národa tolik provinila. Jakoby psal variaci na biblické – „kdo z vás je bez viny, hoď po ní kamenem“... Jaspers totiž jemně rozlišil politickou, morální, kriminální a metafyzickou vinu a na jedné straně nepřipouštěl omezit vinu jen na politické špičky režimu a na kriminální zločince, na druhé straně však ani neexkulpoval ty, kteří sice mlčeli, ale svým mlčením se provinili proti základní solidaritě mezi lidmi. Každý je spoluzodpovědný za všechnu nespravedlnost na světě, říká (jako by citoval Dostojevského) – a nikterak nepatetizuje. Dnes i u nás – a i v tom je aktuálnost Jaspersovy knihy o vině – jsme mocni sebeomluvy, že jsme sice leccos věděli, ale sami jsme přece nic zlého neučinili odjíždějící na své chaty a stojící poslušně fronty na citróny či na trabanty se svými stranickými či „jen“ kandidátskými průkazy. Metafyzickou a zčásti i politickou vinu v onom jaspersovsky přísném smyslu z nás, tedy z generace té doby – ale stejně nikdo nesejme.

Kromě otázek, které souvisejí s jeho filosofickým zaměřením i psychiatrickým vzděláním, si Jaspers kladl otázky dějinněfilosofické, z nichž nejdiskutovanější, ale i nejspornější je jeho koncepce „osové doby dějin“. Jaspers nás tím ale uvádí z jakéhosi „privatissima“ existencialistického myšlení soustředěného na jedince a jeho „pobyt ve světě“ do hlubiny dějin a do „globálních“ prostorů světových civilizací. V poválečné knize *Zdroj a smysl dějin* si Jaspers položil otázku, která překračuje náš eurocentrismus a naši „žhavou aktuálnost“: kdy se v dějinách, v „univerzálních dějinách“, objevuje člověk jako lidský typ, který si je vědom sebe sama, své omezenosti, a kdy si lidstvo uvědomuje své

možnosti i svá omezení, kdy – řečeno jazykem soudobé sociologie – reflektuje své pobývání na zemi, svou časovou omezenost i svou schopnost (zdaleka ne vždy využitou) transcendence, kdy „si člověk uvědomuje bytí v celku a současně sebe sama a svá omezení, kdy se před ním otevírá hrůznost světa i vlastní bezmoc“ (Jaspers 1994: 33)? Jaspers tuto dobu situuje kolem roku 500 před Kristem: v Číně působí Konfucius a Lao-c', v Indii vznikají Upanišady, v Indii a Číně byly rozvinuty všechny elementární podoby filosofického uchopení světa – od skepticismu po materialismus, od sofistiky po nihilismus; v Íránu Zarathuštra učí o světě, v němž probíhá boj dobra a zla, a v Palestině vystupují proroci, Eliáš, Izaijáš, Jeremiáš a další. Zhruba v téže době Řecko prožívá dobu Homérovu, filosofů Parmenida, Herakleita a Platóna, ale i zakladatelů antické tragédie, historika Thukydidy, matematika Archimeda...: „Vědomí si uvědomilo vědomí a myšlení se stalo samo sobě objektem“ (ibid.: 34). Z tohoto zjištění odvozuje Jaspers čtyři teze o tom, jak „osová doba“ ovlivnila budoucí chod dějin: (1.) osová doba znamená zmizení velkých kultur starověku, jež existovaly po tisíciletí; (2.) tím, co bylo promyšleno, vymyšleno a vytvořeno tehdy, lidstvo žije až do dnešních dnů; (3.) ačkoliv byla původně osová doba prostorově omezena, postupem času se rozšířila na celou planetu („lidé, kteří žijí mimo působení osové doby, jsou na okraji dějin“) a (4.) mezi třemi sférami je možné, dojde-li k jejich vzájemnému styku, hluboké vzájemné porozumění.

Jaspers potom „prověřuje“ svou hypotézu, kterou formuloval v roce 1949 nepochybně také jako odpověď na „výzvu své doby“, různými historickými argumenty i myšlenkovými experimenty. Jedna otázka (uvnitř jaspersovského „diskursu“) zůstává zdánlivě otevřena – proč nové cesty otevřené „osovou dobou“ jsou současně tragické? Tedy (v interpretaci Shmuela N. Eisenstadta) – „člověk již není bezpečně uzavřen sám v sobě. Stává se nejistým, ale současně otevřený novým možností. Může slyšet a rozumět tomu, na co se dosud neptal a co nikdo dosud nehlásal. Ale s touto nejistotou se váže také zkušenost hrůznosti světa a vlastní bezmocnosti“ (Eisenstadt 2009: 12).³² Ideu „osové doby“ rozvinul právě Eisenstadt, který ji ovšem „protahuje“ až do prvního století po Kristu (a zahrnuje tedy do ní křesťanství a snad trochu neorganicky a ahistoricky také islám), současně ale odmítá Jaspersovu ideu „univerzálních dějin“ – existuje pluralita univerzálních dějin, z nichž a v jejichž rámci se rozvíjejí jednotlivé civilizace (odtud také termín „civilizacionistika“

³² Cituji ze skvělého polského kompendia (610 stran), které Eisenstadt uspořádal speciálně pro polského čtenáře z rozmanitých obtížně shromážditelných textů.

pro typ studia sociální změny v „dlouhém čase“, který vychází z jaspersovsko-eisenstadtovske inspirace). Na tyto podněty kriticky navazují Jaroslav Krejčí (2002) a Johan Pál Arnason.

Jaspers již v roce 1930 napsal knihu, v níž „diagnostikoval“ naši dobu, čímž byl blízký řadě autorů, kteří v téže době pocítovali nezbytnost upozornit na některé neobvyklé, ba varovné jevy, jež mohou vyústit v katastrofu. Ačkoliv Jaspersova kniha (Jaspers 2008) tento „tragicko-heroický patos“ v podstatě neobsahuje, končí dokonce umírněně optimistickou „povzbuzující prognózou“, upozorňuje však na několik motivů, které se ukázaly jako velice vážné. Aspoň dva připomeňme – role masy a jejího „zbožnění“, což Jasperse nepřímou spojuje se silným trendem kritiky „masovosti moderního člověka“, a poukaz na omezení vědeckého poznání. Ve studii *Podstata vědy*, která je součástí jeho větší práce *Idea univerzity* (Jaspers 1990: 273n.; orig. 1946), Jaspers variuje původní myšlenku o omezenosti vědy: (1.) vědecké poznání je předmětné, není poznáním bytí; (2.) vědecké poznání nemůže stanovit pro život žádné cíle a formulovat žádné závazné hodnoty; (3.) věda nedovede odpovědět na otázku po vlastním smyslu. Odtud, uzavírá Jaspers, plyne i časté rozčarování z vědy – očekává se od ní mnohé, co z podstaty věci nemůže prostě splnit. Toto Jaspersovo varování je dnes navýsost aktuální – víra ve všemocnost vědy a naše závislost na expertech všeho druhu je jevem sociálně patologickým, jakkoliv si to nejsme ochotni připustit.

Sociologické dozvuky: „sociologie absurdity“ a „existencialistická tázání“

Tvrzení, že existencialistické myšlení nenašlo v sociologii žádnou odezvu, samozřejmě neplatí v úplnosti. Uvedli jsme, že již v roce 1967 se Herbert Speegelberg zabýval vztahem existencialismu a fenomenologie a na jeho podnět navázal Andrea Fontana v roce 1980. Pozoruhodná, leč nerozpracovaná zůstala výzva Josepha A. Kotarby: „To, čeho podloží je celé usilování existencialistické sociologie, je důraz na to, jak city tvoří základy našich životů a jak současně komplikují náš způsob konstruování sociální skutečnosti“ (Kotarba 1979: 350).

Důležitá je také kniha Stanforda M. Lymana a Marwina B. Scotta *Sociologie absurdity* z roku 1970 (Lyman – Scott 1970). V předmluvě k ní píše Rom Harré, že v ní „nenajdete žádnou teorii“, žádnou hypotézu, která by vysvětlovala „skrytými příčinami“ sociální fakta a procesy společenské změny. Jde

o nejradikálnější odmítnutí „mystických a tedy nerealizovatelných myšlenek parametrického, atomistického modelu“ prosazovaného dobovým scientismem (ibid.: xvii). Tedy: „svět je bytostně bez významu“, beze smyslu, a proto v něm nelze hledat nějaký „skutečný význam“ jednání a „funkční smysl činnosti“: „... odcizení a *nejistota* jsou fundamentální podmínky života, ačkoliv jsou zakoušeny odlišně skupinami i individuui“; úkolem doby je tedy „rehumanizace člověka“ založená na svobodě, která je existencialistickým dogmatem. A tak se konstruuje člověk, situovaný v realitě, která je „vně“, a on sám jako bytost citící, myslící a rozumějící je „uvnitř“, aniž by mohl být jakkoli redukován na descartovské *cogito* – člověk je víc, člověk cítí a trpí, prožívá a vnímá citově a citlivě (to je motiv, zdá se, pascalovský). V sociologii absurdity se v roce 1970 „programově do středu sociologického studia znovu dostává člověk, individuum je centrálním předmětem sociologie“, přičemž (1.) svět je studován z pozice aktéra a (2.) klíčovou se stává „definice situace“, to, jak aktér svět vymezuje a jak jeho vlastní vymezení spoluurčuje jeho „pobývání na světě“. Předchůdci sociologie absurdity se tak stávají Weber, Simmel, Thomas, Dewey a Schutz a filosofická inspirace se hledá u Sartra, Husserla, Merleau-Pontyho a Wittgensteina. Nezapomeňme ale, že „otcem sociologie absurdity je Machiavelli“, který „svým cynickým racionalismem“ ukázal roli moci v ustavování řádu: „Žijeme v situaci pluralismu a reality moci, moc je základní existenciální proměnná v každé hře“ (ibid.: 217). A tak sociologie absurdity, ne zcela právem zapomenutá, nejenže souzní s dobovým obratem k interpretativismu, ale dokonce jej vážně překračuje v tom, že vidí roli *moci* jako konstitutivního elementu „ustavování řádu“ – což je něco, k čemu se pozdější koncepce budou dopracovávat pozvolna, například prostřednictvím Foucaultovým.³³

Fenomén absurdity u nás však již o něco dříve pozoruhodným způsobem analyzoval Karel Kosík v *Dialektice konkrétního* (1965). Každodennost není světem „přirozené obeznamenosti“, není to svět „důvěrně známý“ – je to svět „pseudokonkrétnosti“: „aby člověk vůbec mohl být člověkem, musí různé životní úkony vykonávat automaticky... Se složitostí civilizace musí člověk stále širší a další sféry svého konání podrobit automatizaci, aby uvolnil prostor skutečně lidským problémům“ (Kosík 1965: 87). Přesně toto téma, téma *každodenní rutinizace*, učinil Anthony Giddens již ve svých raných pra-

³³ Nemohu se ubránit osobní vzpomínce: když jsem na počátku sedmdesátých let onu americkou knihu četl, zapsal jsem si do ní – zatímco oni o absurditě píší, my do absurdního světa vstupujeme, a jak se zdá, nadlouho. Reflexe absurdity „normalizační doby“ se asi nejpřesvědčivěji podařila ve slavné Havlově hříčce *Asanace*.

cích jedním z osových sociologických témat: porozumět každodennosti bez pochopení povahy rutinizace vlastně ani není možné. V *Modernity and Self-Identity* (1991) výslovně již uvažuje o *existenciálních tázáních*, které vyvolává povaha pozdní modernity. U Giddense je problém „existenciálních tázání“ spojen se dvěma pojmy téměř kategoriální povahy³⁴ – „ontologické bezpečí“ (jistota) a „řád každodennosti“. Tedy: „Ontologické bezpečí na úrovni nevědomí a praktického vědomí je totéž, co schopnost umět odpovědět na otázky existenciální povahy, jež tak či onak staví lidský život. Strach, jak říká Kirkegaard, přichází v jistém smyslu se svobodou“ (Giddens 2001: 67). Existenciální otázky souvisejí s mírou ontologického bezpečí: „Důvěra, kterou v raných etapách života vkládáme do jiných, zejména dospělých, je východiskem stabilního vnějšího světa a pocitu kontinuální identity. Je to věc víry, že se na jiné můžeme spolehnout. Důvěra v jiné je vyvozena z individuální důvěry – důvěry, kterou jsme vložili do svých pěstounů... Řád každodenního života je zázračná událost, ale to neznamená, že je výsledkem intervence zvnějšku. Je neustále rutinizovaným způsobem dosahován běžnými účastníky společenského života. Je stálý a trvalý, ale může jím otrást každý pohled, změna tónu hlasu nebo tělesný postoj“ (ibid.: 73). „Existenciální tázání“ tudíž podle Giddense zahrnují nám již známá témata situovaná do značně odlišného kontextu „pozdní modernity“: (1.) otázky po existenci a bytí: podstata existence, identita věci a události; (2.) konečnost lidského života: existenciální rozpornost spočívající v tom, že lidé jsou součástí přírody a současně k ní jako bytosti rozumné a reflexivní nepatří; (3.) zkušenost jiných: jak individua interpretují vlastnosti a jednání druhých; (4.) kontinuitu vlastní identity: trvalý pocit bytí osobou, která má kontinuální zkušenost se svým „já“ a se svým tělem (ibid.: 78).

V roce 1995 vydal G. J. Hayim pokus o syntetické srovnání Sartrova díla s klasickými kategoriemi sociologie Weberovy, Durkheimovy, Freudovy a Meadovy a načrtl možnosti, jež sociologii nabízí „klasické“ kategorie existenciální filosofie, jako je úzkost, strach, volba, svoboda, časovost atd. (srov. Hayim 1995). V Polsku, kde existencialismus nikdy úplně „nezemřel“, se pokusila Maria Kowalská dokonce o náčrt možných vztahů Sartrova myšlení k postmodernismu – nakolik je možné ji posuzovat z „perspektivy postmoderní budoucnosti“ a naopak – nakolik je postmodernismus – aniž to připouští – svázán se sartrovským dědictvím (Kowalska 1997). Existencialismus tak přece jen není

³⁴ Giddens odkazuje na subtilnější řešení navržená „pozdní existencialistickou fenomenologií“, ale tak daleko jíti nelze – nejen z důvodů terminologických.

úplně mrtev: jeho impuls transformovaný různými osobnostmi a směry nás stále vrací k nejzákladnějším otázkám našeho bytí. Odpovědi, jež existencialismus, zejména klasický, nabídl, přijímat nemusíme, ale otázkám, které pregnantně zformuloval, se stejně nevyhneme. Nicméně nepochybně platí to, co existenciální *sociologii* vytkl Georgie Ritzer již v roce 1983: sociologie existence či absurdity (1.) jen zdánlivě překonává to, co nacházíme v „hlavním proudu“ studia každodennosti, a nenabízí důsažnější alternativu; (2.) neumožňuje porozumění „velkým strukturám“, ale ani vztahu mikrostruktur k nim; a konečně (3.) postrádá smysl pro dějinnost, opomíjí „historicitu dějů“, protože je bytostně ahistorická. I když se zde zčásti vytýká leccos, na co existencialismus nikdy neaspiroval (ani ve své sociologické podobě), otázky zůstávají, protože i my žijeme, řečeno slovy Karla Jasperse, „v epoše simplifikací, v níž úspěch mají hesla, hrubé antiteze a vše vysvětlující univerzální teorie“.

MILOSLAV PERTRUSEK je sociolog působící jako profesor Fakulty sociálních věd UK v Praze, již v roce 1990 spoluzaložil a jejímž byl děkanem (1991–1996); v letech 1997–2000 byl prorektorem Univerzity Karlovy. Soustavně spolupracuje se Sociologickým nakladatelstvím (SLON), pro které zpracoval množství doprovodných textů k vydaným sociologickým dílům. Je autorem desítek studií a řady knih, v posledních letech vydal především práce *Společnosti pozdní doby* (Praha 2006), *Základy sociologie* (Praha 2009) a *Dějiny sociologie* (Praha 2011; s kolektivem). Kontakt: mpetrusek@seznam.cz

Použitá literatura

- Adler, Laure. 2008. *Šladami Hannah Arendt*. Warszawa: Twój styl.
- Adorno, Theodor W. 1974. „Der Essay as Form“. In.: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1985. „Czym jest filozofia Existenz?“ *Literatura na świecie* 1985, 6 (167): 69-99.
- Arendtová, Hannah. 1995. *Eichmann v Jeruzalémě*. Praha: Mladá fronta.
- Aron, Raymond. 1969. *Marxism and Existentialists*. New York: Harper.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Mortality, Immortality and Other Strategies of Life*. London: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- de Beauvoirová, Simone. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Berďajev, Nikolaj. 1982. *Existencialnaja dialektika božestevennogo i čelověčeskogo*. Paris: YMCA.

- Bourdieu, Pierre. 2010. *Pravidla umění. Vznik a struktura literárního pole*. Brno: Host.
- Camus, Albert. 1988. *Cizinec*. Praha: Odeon.
- Camus, Albert. 1995. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda.
- Camus, Albert. 1995. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel.
- Camus, Albert. 1999. *Zápisníky II. (1942-1951)*. Praha: Mladá fronta.
- Camus, Albert. 2000. *Zápisníky III. (1951-1959)*. Praha: Mladá fronta.
- Camus, Albert – Dostojevskij, Fjodor. 1959. *Běsi (dramatizace)*. Praha: Dilia.
- Černý, Václav. 1992. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta.
- Černý, Václav. 1992. *Paměti. 1945-1972*. Praha: Atlantis.
- Černý, Václav. 1993. *Tvorba a osobnost I.-II.* Praha: Odeon.
- DeMarco, Donaldo – Wiker, Benjamin. 2011. *Architekti kultury smrti*. Praha: Res Claritas.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2009. *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Warszawa: Oficyna naukowa.
- Gajděnko, Piama P. 1994. „Člověk i istorija v ekzistencionalnoj filosofii Karla Jaspersa“. In Karl Jaspers: *Smysl i naznačeníje istoriji*. Moskva: Respublika.
- Garaudy, Roger. 1964. *Perspektivy člověka*. Praha: Svoboda.
- Giddens, Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja“ i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- Górski, A. 1979. *Hispańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela Unamuno*. Wrocław: Ossolineum.
- Hayim, George. J. 1995. *Existentialism and Sociology. The Contribution of Jean-Paul Sartre*. New York: McGraw-Hill.
- Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Herling-Grudziński, Gustaw. 1999. *Hodina stínů*. Brno: Host.
- Chudy, Wojciech. 2007. *Společnost zaklamane. Esej o społeczeństwie i klamstwie*. Warszawa: Oficyna naukowa.
- Isaac, C. Jeffrey. 1992. *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven: Yale UP.
- Janke, Wolfgang. 1995. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta.
- Jaspers, Karl. 1990. *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta.
- Jaspers, Karl. 1990. *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Jaspers, Karl. 1994. *Smysl i naznačeníje istorii*. Moskva: Respublika.
- Jaspers, Karl. 2000. *Šifry existence*. Praha: Vyšehrad.
- Jaspers, Karl. 2002. *Malá škola filozofického myšlení*. Bratislava: Kalligram.
- Kierkegaard, Søren. 1989. *Čistota srdce*. Praha: Kalich.
- Kołakowski, Leszek. 2009. *Filozofia pozytywizmu*. Warszawa: PWN.
- Kotarba, John, L. 1979. „Existential Sociology“. Pp. 348-368 in Scott McNall (ed.): *Theoretical Perspectives in Sociology*. New York: St. Martin's Press.
- Kowalska, Maria. 1997. *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa: Spacja.
- Krejčí, Jaroslav. 2002. *Postižitelné proudy dějin*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Lévy, Bernard-Henri. 2003. *Sartrovo století*. Brno: Host.

- Lukács, G. 1949. *Existencialismus či marxismus?* Praha: Nová osvěta.
- Lyman, S. – Scott, M. 1985. *Sociology of the Absurd*. New York: Appleton-Century.
- Miškovská, V. T. 1948. *Existencialismus není humanismus*. Praha: Kostnické jiskry.
- Nagl-Dočekal, Herta. 2007. *Feministická filosofie. Výsledky, problémy, perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Novozámská, Jana. 1999. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*. Praha: Filosofía.
- Patočka, Jan. 1996. *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH.
- Pechar, Jiří. 1999. *Dvacáté století v zrcadle literatury*. Praha: Filosofía.
- Puszko, Hana. 1997. *Być Stendhalem i Spinoza... Szkic o filozofii J.-P. Sartra*. Warszawa: Scholar.
- Ritzer, George. 1988. *Contemporary Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Saganová, Françoise. 1990. *Mé nejhezčí vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. *Mouchy*. Praha: Orbis.
- Sartre, Jean-Paul. 1966. *Marxismus a existencialismus*. Praha: Svoboda.
- Sartre, Jean-Paul. 1997. *Existencialismus je humanismus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Sartre, Jean-Paul. 2000. *Idiota v rodzinie*. Warszawa: Słowo.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH.
- Spurling, Laurie. 1977. *Phenomenology and the Social Worlds. The Philosophy of Merleau-Ponty and Its Relation to the Social Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Šilhánová, Jana. 2008. „Analýza rámců Ervinga Goffmana“. In Jiří Šubrt (ed.): *Sou-dobá sociologie II. Teorie jednání a sociální struktury*. Praha: Karolinum.
- Tiryakian, Edward. 1962. *Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individuum and Society*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Tiryakian, Edward. 1989. „Durkheim i Husserl, czyli porównanie ducha pozytywizmu i fenomenologii“. In Zdzisław Krasnodębski: *Fenomenologia i socjologia*. Warszawa: PWN.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *V mezní situaci*. Praha: Mladá fronta.
- Touraine, Alain. 1984. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.
- Turner, J. H. – Stets, J. E. 2005. *The Sociology of Emotions*. Cambridge: Cambridge UP.
- Unamuno, Miguel. 1927. *Tragický pocit života v lidech a národech*. Praha: Symposion.
- White, Hayden. 2010. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*. Praha: Karolinum.