

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Pojetí smrti v existencialistickém myšlení

Vedoucí práce: Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Bc. Andrea Nagyová

Studijní obor: Filosofie

Ročník: II.

2012

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č.111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

24.března 2012

Velmi děkuji panu docentovi Machulovi, Ph.D., Th.D., za vedení práce. Mé díky nepatří pouze cenným radám a připomínkám, ale také osobnímu a přátelskému přístupu. V neposlední řadě děkuji mé rodině za trpělivost a obětavost nejen při zpracování této práce, ale také během mého studia.

Obsah:

1.	Úvod	5
2.	Existencialismus	7
3.	Fenomén smrti	11
4.	Martin Heidegger - Smrt jako nejvlastnější jev člověka	12
4.1.	Význam smrti.....	13
4.2.	Existenciálně-ontologické struktury smrti	15
4.3.	Bytí k smrti a každodennost.....	16
5.	Sören Kierkegaard - Zoufalství k smrti	20
5.1.	Postavení člověka davového a duchovního	20
5.2.	Pojem zoufalství	24
5.3.	Všeobecnost zoufalství	28
6.	Jean Paul Sartre – Smrt jako danost	33
6.1.	Pojem svobody a vědomí	33
6.2.	Pojetí smrti	36
7.	Karl Jaspers – Niternost subjektivní smrti	46
8.	Albert Camus – Revolta proti smrti	56
8.1.	Sebevražda a absurdno.....	58
8.2.	Člověk revoltující	67
9.	Závěr.....	73
10.	Seznam literatury.....	75
11.	Abstrakt	76

1. Úvod

„Člověk se narodil proto, aby umřel, a kdo s tím nepočítá, bude nemile překvapen“

Neznámý hrobník

Náš život začíná tím, že se narodíme. Tak jako narození patří k našim neprůvodnějším jevům našeho života, má i smrt zde své místo. Smrt je protkána tajemstvími, které se člověk snaží odjakživa odtajnit. Otázky ohledně smrti patří mezi nejzákladnější a nejtěžší otázky, na které lze jen stěží odpovědět. Každý hledá odpověď na to, co přijde po smrti. Avšak smrt lze jen těžko definovat. Každý člověk, společenství, náboženství či kultura nahlíží na smrt jiným způsobem.

Cílem této práce nebude pohled na smrt v dějinách lidstva, ale pokusíme se nastínit, jakým způsobem pohlíželi na smrt filosofové 20. století. Nebylo směru, který by se tak intenzivně zabýval otázkou smrti, jako byl existencialismus. Jejich otázky směřovaly po smyslu života, jakým způsobem se člověk má vyrovnat s bídou každodenního života, s nic neříkajícím davem ovcí, které nemají žádný názor, žádný cíl a žádnou budoucnost. Smrt je provázela na každém kroku. S těmito otázkami se potýkali Martin Heidegger, Sören Kierkegaard, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers a v neposlední řadě i Albert Camus.

Pro pochopení výše uvedených otázek se zaměříme a pokusíme nastínit, jakým způsobem tito autoři pohlíželi na smrt.

Struktura práce spočívá v pohledu na dva směry existencialismu, a tím byl směr teistický a ateistický. Za zakladatele teistického existencialismu je považován Sören Kierkegaard. Dalším představitelem teistického směru v této práci je Karl Jaspers. Druhý směr existencialismu je nazýván směrem ateistickým. Mezi představitele ateistického směru existencialismu patří Jean Paul Sartre a Albert Camus. Filosofie Martina Heideggera se s přesností nedá zařadit ani do jednoho směru, protože sám Heidegger se vyhýbá vyjádření k postoji k Bohu a víře. Lze tedy říci, že po jeho stopách šel především Jean Paul Sartre, u kterého je zjevná absence víry v Boha. V této práci nejsou autoři bráni chronologicky z důvodu rozlišení dvou proudů existencialismu.

Kapitola „Smrt jako nejvlastnější jev člověka“ pojednává, jakým způsobem smýšlí o pojetí smrti Martin Heidegger. Vzhledem k tomu, že Martin Heidegger je všeobecně považován za předchůdce existencionalistů, jeho představa o smrti rozvířila nejen kritiku, ale i odlišné názory na smrt. Další kapitola je věnována „Fenoménu smrti“. V této kapitole se pojednává především o přesahu biologické smrti, kdy smrt je definována z mnoha pohledů a různým způsobem. Kapitola „Zoufalství k smrti“ představuje pojetí smrti u Sörena Kierkagaarda. Kierkegaard jako jeden z mála představitelů existencionalistů zmíněných v této práci zastávají názor, že pouze vírou v Boha se lze vyrovnat se smrtí a zoufalstvím s ním spojeným. Pouze víra v Boha může člověka vyvést z nástrah bezejmenné společnosti. Kapitola „Smrt jako danost“ se zabývá pojetím smrti u Jeana Paula Sartra, který na smrt pohlíží jako na kontingentní fakt a kriticky se vyjadřuje k pojetí smrti u Martina Heideggera. Kapitola „Niternost subjektivní smrti“ nám ukáže, jak pohlížel Karl Jaspers na smrt. Zjistíme, kam až sahají hranice smrti a proč je smrt tak niterně subjektivní. Závěrečná část, kterou jsme nazvali „Revolta proti smrti“, naznačuje životní krédo Alberta Camuse, který bojoval za to, aby mohl žít.

Tato práce nemá za cíl hledat odpovědi po smyslu smrti, spíše chce nastínit různé úhly a pohledy na smrt ve velmi neklidném zmítajícím se období dějin a tím bezpochyby existencionalismus byl.

2. Existencialismus

Existencialismus¹ jako jeden ze směrů, který se objevuje v meziválečném období, s sebou nese otázky nejen po smyslu bytí, ale také ukazuje dobu, která ovlivnila spousty myslitelů, následníků, ale i obyčejných lidí.

Vzhledem k tomu, že se v 50. a 60. letech stal velmi populárním, může se zdát, že tento především filosofický směr může být jednoduchý a jednostranný. Avšak, jak upozorňuje ve své knize *Existencialismus ve filosofii a literatuře* Jerzy Kossak, nabízí se otázky, zda tento směr je pouze jeden, nebo má více proudů. Koho vlastně můžeme považovat za existencialistu? Kossak se ptá, zda zahrnout mimo současných filosofů a literátů také myslitele starší doby, koho můžeme považovat za předchůdce existencialistů a mnoho jiných otázek, které patří k analýze základní charakteristiky tohoto směru.

Není směru a především jeho představitelů, kteří by tak silně vyzářovali citovostí, pocitem beznaděje, osamocení, nicoty a představách o smrti, jako Albert Camus, Jean Paul Sartre, Sören Kierkegaard, Martin Heidegger aj.. Všichni tito filosofové byli poznamenáni tímto směrem tak intenzivně, že se odklonili od svých výchozích pozic. Heidegger, který se snažil vybudovat ucelený filosofický systém, který se měl zabývat tematikou lidského prožitku, se odklání k otázce po lidském bytí a existenci jako takové, výsledkem toho je hledání tajemství o bytí člověka². Sartre ve své práci *Bytí a nicota* naopak podává důkladnou analýzu, kterou se budou ubírat mladí intelektuálové této doby.

Tito intelektuálové totiž podávají kritický pohled na buržoazní dobu zmítanou ve zkažené morálce a mravnosti. V existencialismu hledají individuální přístup člověka ke světu a společnosti. Především chtěli ukázat nepravdu, která všude okolo nich byla přítomná. Pokoušeli se nejen v literatuře, ale i ve filosofii nastínit nejen osud člověka, ale i smysl jeho života. Pokud se zaměříme na filosofii, lze jí chápat jako vědu, která nám klade otázky po základních a všeobecných tvrzeních, ukazuje nám, proč se něco děje, a z jakého důvodu se to děje. Vysvětluje nám dění ve světě a přírodě, a také jak je

¹ Pokud se hovoří o existencialismus, jedná se především o existencialismus francouzský, němečtí existencialisté tento pojem nepoužívali, upřednostňovali název Filosofie existence.

² Srov. Kossak, J., *Existencialismus ve filosofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno str. 22.

máme poznávat. Mimo to nám také ukazuje, jak se máme chovat ve společnosti. Existencialismus jako filosofický směr nelze přesně definovat z toho důvodu, že nepřijal podobu doktríny. Má v sobě mnoho podob, které zahrnují především etické, literární, a v neposlední řadě i filosofické motivy.

V tomto ohledu můžeme o existencialismu vypovědět, že se tedy nejedná o jednotný směr, spíše se jedná o filosofický směr, který je spjatý s mnoha jinými směry, zabývajícími se otázkou postavení jedince, otázkou po smyslu života a o možnostech volby a svobodě.

Pro existencialismus je základním prvkem pochybnost o racionalitě, protože tím, že pochybujeme o racionalismu, vede tento fakt k zoufalství. A právě zoufalství, jako jedno ze základních charakteristik existencialismu, nás bude provázet celou prací. V zoufalství si člověk uvědomuje vlastní existenci v nicotě a samotě, od které není úniku. Dochází k tomu, že člověk vědom si těchto věcí se zmítá ve spleť situaci mezi duchovním světem a světem materiálním.

„Tedy nicota světa a připoutání k němu, připoutání ke špatnosti a ničemnosti, které obklopují člověka, zmítání mezi duchovníma hodnotami a hnusem materiálního okolního prostředí, vedoucí k nepřetržitému zoufalství, k uvědomění si tragiky osudu.“³

Pokud se podíváme do minulosti, je mnoho literárních a filosofických děl, které v sobě mají prvky existencialismu. Ale až do poloviny 19. století všechny směry, i ty, které v sobě zahrnovaly existencialistické prvky, byly přesvědčeny o tom, že jedinec nebo lidstvo má svůj cíl. Za cíl mohl být považován vývoj lidstva, Bůh, či idea absolutna. Mohlo to být něco, co se bude ještě dále vyvíjet, tedy dosud nepoznané, ale smysl byl ten, že ať už jedinec či lidstvo nebo určitá společnost, mohla dostat pocitu jistoty a vnitřního klidu.

Teprve s příchodem filosofů a myslitelů, kteří absolutně bourali pocitu jistoty a klidu, se existencialismus pomalu začal formovat do podoby, kterou známe.

³ Kossak, J., *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno, str. 25.

Arthur Schopenhauer ve své knize *Svět jako vůle a představa* zastává názor, že to, co pohání lidstvo, je vůle, nikoli cíl. Avšak vůle je pudem, který koná bez jakéhokoli uvážení.

„... se mi podařilo sdělit zřetelnou jistotu, že tento svět, v němž žijeme a jsme, je celou svou podstatou skrz naskrz vůlí a zároveň skrz naskrz představou... Každý nachází sám sebe jako tuto vůli, v níž spočívá vnitřní podstata světa, tak jako se každý nalézá také jako poznávací subjekt, jehož představou je celý svět, který potud má svou existenci jen ve vztahu k vědomí subjektu jako jeho nutného nositele. Každý je tedy v tomto dvojím pohledu sám celým světem, mikrokosmem, nalézá obě jeho stránky zcela a úplně v sobě. A to, co se poznává jako jeho vlastní podstata, totéž tvoří i podstatu celého světa, makrokosmu. Také on je, jako mikrokosmos, dohromady, skrz naskrz vůlí a skrz naskrz představou a není nic víc.“⁴

Z tohoto důvodu pak tento iracionální pud nemá žádný cíl ani odůvodnění. Proto člověk nikdy nemůže najít uspokojení ani vnitřní klid a ocitá se v prostoru plném neklidu a nespokojenosti, který nemá konce. Následkem uvědomění si této situace se člověk dostává na úroveň základních potřeb, zabývá se starostmi, a štěstí se zdá jako velmi vysoký cíl, kterého nelze dosáhnout. Pod tíhou těchto starostí se člověk dostává na hranici svých možností, opakovaně žije pod hrozbou smrti, smrti se bojí, protože je jí ohrožován na každém kroku.

Otázka smrti, která bude ústředním tématem této práce, postihne všechny existencialistické filozofy, kteří v této osudem zmítané době, utvářeli svá nejlepší díla, a která ovlivňují i dnešní myslitele a filozofy.

V situaci, kdy z bezmocnosti není úniku, hledali někteří myslitelé útěchu v náboženství. Jednalo se o zdánlivě dočasné řešení, ze kterého člověk mohl na chvíli uniknout ze skutečnosti. Ve všech případech se však člověk sice odklonil od svých problémů, ale ne se jich plně zbavil. Úlevu od okolního světa přinášelo umění, kdy se také člověk mohl pomocí obrazů odreagovat od nuznosti každodenního života. Když jsme poukázali na otázku smrti, naskytne se nám příležitost uvažovat o ní ve více směrech. Vzhledem k tomu, že filosofie může souviset i s náboženstvím, smrt zde může

⁴ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1998. ISBN 80-901916-4-9, str. 140.

být chápána jako přesah naší existence. Bůh nám může pomoci překonat strach ze smrti a dovést nás do ráje, kde nás čeká blažený život. Oproti tomu může být smrt chápána jako konec naší existence, kde dál nás již nic nečeká. Jakým způsobem je smrt chápána u jednotlivých filosofů, kteří zde budou prezentováni, je jedním z hlavních témat této práce. Mimo jiné se pokusíme nastínit také problematiku jejich pocitů a života, který žili.

Vzhledem k faktu, že existencialismus je svou širokospektrálností velmi obtížný na pochopení, na správné zařazení, a v neposlední řadě i na určení jeho základní charakteristiky, je nutné zde ve zkratce ukázat body, které existencialismus definují. A pro upřesnění se tyto definice týkají především učebnic a encyklopedií. Nemění na tom však nic, protože je důležité získat si ucelenou představu o tomto směru.

„Za prvé se jedná o to, že každá existencialistická doktrína v sobě zahrnuje přesvědčení, že pro konkrétní analýzu lidského jedince je důležité východisko všeho vědění. Existence je totiž jedinou z hodnověrných skutečností. Za druhé se jedná o to, že z předpokladu se dochází k přesvědčení, že existence předchází esenci, jsoucno předchází podstatu. Příkladem je člověk, který se nejprve narodí, poté existuje, něco dělá, něco cítí, o něčem smýšlí, žije svůj život a až pak definuje sám sebe. Definice sama sebe je způsobena tím, že člověk chce být tím, čím chce být. Tím, že usiluje být individuem s určitým cílem, vymezuje také své vlastní bytí. Z toho vyplývá, že pokud člověk existuje, tvoří sám sebe. Za třetí všechny obměny existencialismu mají za společné odmítnutí apriorních obecných vzorců, které jakýmkoli způsobem svazuje či omezuje individuem. Souvisí s tím také odmítnutí ideologie zobecnění cílů a universalismu, které vedou k těmto cílům. Právě universalismy slouží jako útěcha od světa neklidu do světa fikcí typické většinou pro neautentické jedince. Únikem do světa fikcí člověk snadno zapomene, že je vržen do absurdního světa, který je třeba opustit v momentě smrti, podobně jako absurdní život. Z předchozího za čtvrté vyplývá, že autentický člověk se snaží proti tomu bojovat. Snaží si uvědomit vlastní život a snaží se vzít na sebe vlastní riziko a odpovědnost, která z života plyne. Za páté existencialismus zkoumá jsoucno aktuálně, ne staticky. Ve jsoucnu vidí řadu nepředvídatelných aktů vědomí. Sama existence v sobě zahrnuje svobodu, protože dává smysl novým okamžikům. Tím, že člověk něco udělá, určitým způsobem si něco zvolí, závisí to bytí, které existenci jedince formuje. Pro upřesnění je zde velký rozdíl mezi aktuálním

existencialismem a aktualismem filosofie života. Za šesté není pravda, že by existencialismus nějakým způsobem separoval jedince od společnosti. Podle této filosofie, existence nemůže být jinak, než být vrostlá ve svém prostředí. Jedná se o chápání vztahu mezi lidmi, ale vycházející ze stavu individualismu. Za abstraktní a odvozené jsou považované vztahy mezi skupinami lidí, například mezi izolovaným jedincem a jedincem příslušné skupiny. Jakmile člověka obklopuje samota a prázdno a snaží se to přenést na druhého člověka, dochází k tomu, že ho mění ve svou oběť. Stává se tedy katem. Za sedmé existencialismus navazuje na Husserlovu fenomenologii odmítající racionalistický protiklad myslícího subjektu a myšleného objektu. Existencialismus je přesvědčen, že má mnoho pravd, ne pouze jednu. A tou pravdou je subjektivita, kterou nelze dosáhnout pomocí diskursivní či dialektické analýzy. Člověk sám musí až do svého nitra zkoumat vlastní pocity, tím pak lze dosáhnout subjektivní pravdy. Svobodným konáním pro člověka není vnější činnost, ale vnitřní rozhodnutí. Za osmé subjektivismus, který jsme výše zmínili, nemá ontologický charakter. Existencialismus neusiluje o zničení světa ani neneguje existenci objektivního bytí o sobě. Jeho smyslem je především ukázat, že svět se mění, tím, že do něj člověk vstupuje se svým individuálním přístupem. Cíle, které si člověk určuje, neovlivňují pouze jeho, ale i celou společnost. Vnáší do stabilního světa umělecký a tvořivý chaos, kterému dává význam, přetváří a dělá ho na sobě závislým.“⁵

3. Fenomén smrti

Smrt, neodmyslitelná součást našeho žití, v sobě skrývá mnoho tajemství. Tento fenomén je od dávných věků spojován s rituálním pohřbíváním, otázkou posmrtného života či brán jako nástroj k zastrasování. Ke každému člověku, který se narodí, v posledku smrt patří. Je to jedna z podmínek lidského života. Smrti se nikdo nemůže vyhnout a tak jediné, co pro nás může být vodítkem pro náš život je, že naši konečnost musíme respektovat. Konečnost lidského života si uvědomovali i lidé v minulosti. Pokud bychom nebrali v potaz víru či nevíru v posmrtný život, lidský život smrtí nabyl určitého významu. Vnímání naší smrtelnosti vychází ze zkušenosti se smrtí. Německý

⁵ Srov. Kossak, J., *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno str. 39- 41.

filosof Paul Ludwig Landsberg ve své knize *Zkušenost smrti* se o tomto fenoménu vyjadřuje nejen jako o nedílné součásti našeho života, ale podle něj vědomí smrti jde ruku v ruce s lidskou individualizací.

„Není mi jen evidentní, že jednou musím zemřít, tj. když dosáhnu mezního bodu přirozené smrti, nýbrž je mi evidentní, že jsem postaven bezprostředně před reálnou možností smrti, v každém okamžiku svého života, dnes a stále. Smrt je mi na blízku. Lidská nejistota tváří tvář přicházející smrti není prostě mezerou biologické vědy, ale je nevědění o vlastním určení, a toto „nevědění“ je samo aktem, jímž se konstituuje právě tak přítomnost jako nepřítomnost smrti... Smrt je pro nás přítomna v nepřítomnosti. Problém lidské zkušenosti s nutností smrti překračuje tedy biologickou vědu, stejně jako danosti pocitu stárnutí.“⁶

Přesah biologického chápání smrti se objevuje právě u existencialistických myslitelů. Tento přesah je dán především jejich pohledem na život a společnost. Smrt se stala součástí jejich každodenního života a tvorby. U Martina Heideggera je to úzkost, která dokazuje člověku, že všedním životem se pouze zastírá bytí k smrti. Søren Kierkegaard naopak hlásá, že pouze jediná síla může spojit rozpolcené žití individua, a tou je láska k Bohu. Ústředním pojmem pro Alberta Camuse je pojem absurdity a cizoty. Se smrtí bojuje, protože jedině bojem se můžeme dostat ke smyslu života. Jean Paul Sartre přichází s fenoménem „nic“ a absolutní svobodou člověka i v otázkách smrti. U každého z výše zmíněných autorů se pojem smrti odráží od jejich vlastního života a smýšlení. Naším cílem bude poukázat na důležité aspekty spojené s tématem smrti v jejich filosofii.

4. Martin Heidegger - Smrt jako nejvlastnější jev člověka

Německý fenomenologický filosof Martin Heidegger patří k nejvlivnějším osobnostem 20. století, mimo jiné je také tento významný filosof považován za předchůdce existencialismu.

⁶ Landsberg, P.L., *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-054-0, str. 123.

Heidegger rozvinul koncepci existence na bytí o sobě. Jeho pohled na člověka ve společnosti je odosobňující. Člověk se ztrácí ve své samotě. Pod touto tíhou masové mašinerie je pak člověk nucen mizet v nic neříkajících davech. Tato každodennost je pro člověka normální a přirozená. Proti tomuto postavení člověka se Heidegger vymezuje. Nepřijímá takto vykonstruovaný svět. Jakmile člověk pozná, že se ve svém každodenním životě ocitá ve spouště lží a přeludů, teprve pak podle Heideggera nahlédne opravdové rysy lidské existence, které v sobě zahrnují neklid, nesmyslnost vlastního počínání i počínání druhých. Pokud v těchto počínáních člověk nenachází smysl, uvědomí si, že je ve světě nepřátelském a jemu cizím, tak jediné co mu zbývá, je svoboda smrti.

4.1. Význam smrti

Jednou z nejdůležitějších otázek je, zda má smrt význam biologický, nebo existenciálně – ontologický. Tato část se bude týkat odlišení existenciální analýzy smrti od jiných možných interpretací tohoto fenoménu.

Obecně je smrt fenoménem života. Lidský život podle Heideggera musí být chápán jako způsob bytí, k němuž je vázáno bytí ve světě. Existenciální pojetí smrti v zásadě předchází biologické a ontologické pojetí života. Zajímavým faktem je, že existenciální stanovisko smrti nepředjímá ontologická analýza bytí ke konci. Tím, že určíme smrt jako konec Pobytu⁷, ještě není nijak rozhodnuto o tom, zda je po smrti možnost ještě nějakého jiného či vyššího bytí. Tudiž, jestli je Pobyť nesmrtelný, či přetrvává. Ale podle Heideggera je nutné interpretovat a analyzovat smrt v tomto světě. A to z důvodu toho, že v tomto smyslu prostupuje Pobyť jako možnost svého bytí. Pokud si položíme otázku, co bude po smrti, je zde vyžadována nutnost metodické zajištěnosti, abychom správně uchopili smrt v její ontologické bytnosti. Heidegger konstatuje, že každá ontologicky uchopená smrt na tomto světě předchází také otázkám po posmrtném

⁷Definice pobytu podle Martina Heideggera: Pobyť je jsoucní, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Toto „jde mu o...“ se ujasnilo v bytostné struktuře rozumění jako sebe rozvrhujícího bytí ke svému nejvlastnějšímu „moci být“. Toto „moci být“ je to kvůli čemu je pobyť vždycky tak, jak je. Pobyť se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama. Bytí ke svému nejvlastnějšímu moci být však ontologicky znamená: Pobyť již vždy sebe sama ve svém bytí předstihl. Pobyť je vždy již před sebou, nikoli jako vztahování k jinému jsoucní, jímž není, nýbrž jako bytí k onomu, moci být, jímž je sám. Strukturu bytí tohoto bytostného „jde mu o...“ pojmem jako být v předstihu před sebou. Tato struktura zasahuje celou skladbu pobytu. In: Heidegger, M., *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3, str. 226.

životě. O posmrtném životě u Martina Heideggera nenacházíme žádné zmínky, tudíž se dá předpokládat, že tato otázka pro něj byla bezpředmětná.

Podobný úhel pohledu má i Ernst Haeckel, německý biolog a představitel darwinismu, který se k otázce posmrtného života staví kriticky. Haeckel jako jeden z badatelů poukazuje na smrt z vědeckého a pragmatického hlediska. Podle něj po smrti dále nic nesmrtelného neexistuje⁸. Ve své knize *Je posmrtný život?* nám podává ucelený výklad proti nesmrtelnosti. Podle něj v návaznosti na realistický pohled a názor na přírodu vůbec nemůžeme pracovat s těmito nedoloženými představami o posmrtném životě. Důvodem je také otázka absolutního poznání, protože, jak Haeckel tvrdí, tyto představy neuspokojí potřebu kauzality našeho rozumu. Dochází k závěru, že:

„Víra v nesmrtelnost lidské duše je dogma, které je v neřešitelném rozporu s nejjistějšími poučkami založenými na zkušenosti, které nám poskytuje moderní přírodověda“⁹

Pohled na smrt z lékařského a vědeckého hlediska nám představuje i Helena Haškovcová, která nám ukazuje definici smrti z výše zmíněných oborů. I v tomto případě se jedná o definitivní smrt člověka. Toto tvrzení zároveň vylučuje jakékoliv představy o nesmrtelnosti, podobně, jak jsme výše zmínili i u Ernsta Hackela. Pro upřesnění nám pomůže následující citace.

„Smrt (mors) je individuální zánik organismu, tedy také člověka . V jistém slova smyslu se dá říci, že člověk umírá od narození. Geneze smrti je podmíněna životem a život je umožňován smrtí. Biologové hovoří o programu života, který je střídán smrtí,

⁸Fakt, že duše přestává existovat se smrtí byla rozšířena již od staletí. Tyto myšlenky patřily především lékařům, avšak i ti se velmi zdráhali toto tvrzení vůbec vyslovit. Představy o duši jako součásti našeho těla, jako záhadný orgán, byly spolu s velkými pokroky, kterou biologie v našem století, hlavně v druhé polovině, přinesla, byly vyvráceny. Teorie o původu a teorie o buňkách, pokroky v mikroskopické anatomii mozku postupem času vyvracely víru v nesmrtelnost. Z toho vyplývá, že každá představa o posmrtném životě i vědce či biologa padá. Haeckel, E., *Je posmrtný život?*. Praha: STÁTNÍ NAKLADATELSTVÍ POLITICKÉ LITERATURY, 1959. ISBN neuvedeno

⁹ Haeckel, E., *Je posmrtný život?*. Praha: STÁTNÍ NAKLADATELSTVÍ POLITICKÉ LITERATURY, 1959. ISBN neuvedeno, str. 20-21.

*anebo o programu smrti, k jehož spuštění dojde poté, kdy byl vyčerpán program života.*¹⁰

Pokud bychom se zpět vrátili k existenciálnímu pojetí smrti u Heideggera, ukáže se nám, že existenciální analýza má metodicky přednost před analýzami psychologickými, biologickými či teologickými. Problematika existenciální analýzy smrti má za úkol odkrýt ontologické struktury bytí ke konci Pobytu.

4.2. Existenciálně-ontologické struktury smrti

V další části své kapitoly Heidegger nastiňuje existenciálně-ontologické struktury smrti. Považuje za důležité interpretovat fenomén smrti jako bytí ke konci, které je základní strukturou Pobytu. Pouze tak je možné vysvětlit, v jakém množství se bytí ke konci ustanovuje v Pobytu.

V první řadě je pro Heideggera důležité předběžné načrtnutí, jak se na fenoménu smrti ukazuje existence, fakticita a upadání Pobytu. Existenciálně být u konce znamená bytí ke konci. Pobyt se tedy vztahuje k něčemu, co má charakter ještě něčeho neukončeného. Tento konec má Pobyt před sebou a ten ho také čeká. Obecně vzato, smrt není něco, co se nevyskytuje. Smrt je spíše něco, co na nás čeká. Heidegger však upozorňuje, že to, že na nás smrt čeká, ještě neznamená, že by jí to definovalo samo o sobě. Namítá, že by toto tvrzení mohlo vyvolat dojem, že smrt by měla být chápána jako očekávaná událost. Příkladem takových očekávaných událostí může být například očekávání bouřky, ohlášená návštěva přátel či plánovaná přestavba domu. Tato jsoucna mají charakter výskytu, spolupobytu či příručnosti a smrt v žádném případě s ohledem na čekání nemá nic společného s čekáním tohoto druhu.

„Smrt je bytostná možnost, kterou musí převzít každý pobyt sám. Ve smrti, která ho čeká, má pobyt před sebou sám sebe ve svém nejvlastnějším moci být. V této možnosti jde pobytu o jeho bytí ve světě vůbec. Jeho smrt je možnost, moci tu již nebýt. Má-li pobyt takto před sebou – jako tuto svou možnost – sebe sama, je plně odkázán na své nejvlastnější moci být... Jakožto moci být nemůže pobyt možnost smrti nikdy předstihnout. Smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu. Smrt se tak odhaluje jako

¹⁰ Haškovcová, H., *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén, 2000. ISBN 80-7262-034-7, str. 74.

*nejvlastnější, bezevztažná, nepředstížitá možnost. Jako taková je tím, co nás čeká ve význačném smyslu.*¹¹

Bytí k smrti se tímto fenomenálně charakterizuje jako bytí, které je významné pro Pobyť. Danou bezevztažnou a nepředstížitou možností si netvoří v průběhu svého bytí, nýbrž již se svou existencí je Pobyť do této možnosti doslova vtáhnut. Toto vržení do světa se člověku ještě více odhaluje v pocitu úzkosti. Jak Heidegger upozorňuje, samo bytí ve světě je to, z čeho člověk má úzkost. Je však důležité, abychom nezaměňovali pojem úzkosti s pojmem strachu. Strach totiž chápeme jako libovolnou a nahodilou náladu individua, kdežto úzkost je základním rozpolžením Pobytu. Vržeností do Pobytu, která se objevuje především v určitých náladách, bytostně patří právě bytí ke konci, které podle Heideggera nezačíná jen tak. Může se zdát, že někteří o smrti vůbec nic ve své podstatě nevědí, to však nemění na situaci, že smrt k Pobytu obecně vzato nepatří.

Takže otázka ohledně existence, fakticity a upadání jsou charakteristickými pojmy bytí ke konci. Jsou tedy stanovujícími pojmy pro existenciální pojem smrti. Jakmile jsme došli k tvrzení, že patří-li bytí smrti v celé své podstatě k bytí Pobytu, nutně musí být i v každodennosti.

4.3. Bytí k smrti a každodennost

Bytí k smrti a každodennost¹² Pobytu je další významným tématem, kterým se nyní u Heideggera budeme zabývat. Otázka každodennosti je také jedním z hlavních témat, které se vztahují ke každodennosti bytí k smrti. Tato každodennost má svou strukturu. Podává nám výklad o tom, že Pobyť se vztahuje sám k sobě v bytí k smrti, stejně tak, jako se vztahuje k moci být. Zde je důležitou otázkou, jakým způsobem si Pobyť ve své každodennosti představuje a vysvětluje bytí k smrti. Základem této části, která se týká každodennosti bytí k smrti, je otázka, jakým způsobem se rozumí bytí k smrti, jakým způsobem se vztahuje k Pobytu, a v neposlední řadě, jakým způsobem a v jakém rozpolžení se otvírá ono se smrti.

¹¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3, str. 287.

¹² S každodenností souvisí si pojem „ono se“, tento pojem značí vlastní způsoby jak být. Existenciálních charakterem ono se je průměrnost. Průměrnost je to, co mu v jeho bytnosti jde. Toto neurčité ono se odlehčuje pobytu v jeho každodennosti. Ono se není nikým určitým, jsou to všichni lidé. Jeho hlavním úkolem je předepisovat způsob bytí každodennosti.

Společnost ve své každodennosti chápe smrt jako běžnou příhodu. Smrti se nevyhne nikdo, je všudypřítomná. Každý den někdo umře, blízcí či neznámí. Heidegger ukazuje, že toto neurčité ono se má pro smrt také svůj výklad. Jedná se o výrok, že ať chceme či ne, jednou musíme umřít, ale nás se to v tuto chvíli netýká. Právě výrok „umřít se musí“ po analýze odhaluje způsob, jakým chápat bytí k smrti. V tento moment je smrt chápána jako něco neurčitého, co někdy jednou přijde, ale v zásadě nevíme, kdy přijde, tudíž nás neohrožuje. Z tohoto tvrzení je usuzováno, že smrt určitým způsobem zasahuje neurčité ono se. Obecně můžeme říci, že umře každý, ale můžeme namítnout, že nás se to netýká, protože každý není vlastně nikdo. Smrt tedy můžeme chápat jako něco, co Pobytu nepatří, ale jen se s ní Pobyť setkává.

Útěk před smrtí je každodenním chlebem ve společnosti. Každý chce zakrýt uhýbání před smrtí. Stává se, že i bližní svému umírajícímu namlouvají, že se smrti vyhne. Právě neurčité ono se slouží jako neustálé uspokojování ohledně smrti. Toto uspokojování je určeno nejen umírajícímu, ale i tomu, kdo jej utěšuje. Toto ono se kromě toho, že slouží k utěšování, slouží také jako vodítko pro to, jakým způsobem se k smrti máme chovat.

S útekem před smrtí souvisí i fenomén naděje, o kterém ve své knize mluví Helena Haškovcová. Tento fenomén naděje souvisí především s lékařským prostředím, nicméně zde stojí za zmínku si udělat obraz o myšlenkách smrti nemocného člověka, který umírá. V beznadějně situaci člověk doufá, že bude lépe. V procesu umírání se mnohdy věří v zázraky, přesněji řečeno v příznivé obrácení zdravotního stavu. Jiní oproti tomu věří, že smrtí se oprostí od všech útrap a smrt je pro ně úlevou. Podle ní je fenoménu naděje věnováno málo pozornosti nejen od lékařů, ale i od filosofů a teologů. Z kategorie možností je odvozena i kategorie naděje. Tyto možnosti se mohou zdát reálné, nereálné, blízké i vzdálené. Ústředním pojmem v naději je pravděpodobnost, s jakou jsou tyto možnosti reálné. Fiktivní možnosti jsou naděje, které se redukují na nevyčísitelně nemocné lidi. Tam je pravděpodobnost naplnění prakticky nemožná. Haškovcová v tomto duchu dodává, že „*ostatně každý, dokud dýchá, také doufá.*“¹³

Cílem tohoto náhledu je především pohled, který bychom si měli utvořit také z jiného hlediska než filosofického. Každé pohlížení na smrt může být různorodé.

¹³ Haškovcová, H., *Thanatologie, Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén, 2000. ISBN 80-7262-034-7, str. 72.

V lékařském prostředí se nenaskytou otázky po tom, jaká je smrt, jakým způsobem ji chápat, ale spíše jak se s ní vypořádat. Naděje, která je důležitou součástí smrti stejně jako je pojem úzkosti, o které budeme mluvit zanedlouho, nám ukazuje, jak se vyrovnat s jistotou smrti, o které mluví také Heidegger.

Podle něj veřejnost pokládá za zbabělost již samotnou myšlenku na smrt a právě ono se nedovolí Pobytu, aby se odvaha k úzkosti ze smrti probudila. Podlehly úzkostí se Pobyt ocitá v pozici, kdy se musí postavit před sebe sám a před nepředvídatelnou možnost. Ono se se stará o to, aby se úzkost proměnila ve strach z blížící se smrti.

„Každodenní bytí k smrti je jakožto upadající stálým útěkem před smrtí. Bytí ke konci má modus překrucujícího, nevlastním způsobem rozumějícího a zastírajícího uhýbání před smrtí.“¹⁴

Pobyt je vlastně podle Heideggera již ve svém bytí ke konci, ale tento fakt Pobyt schovává tím, že smrt převádí ve své každodennosti na druhé, kteří nás mimo jiné také utvrzují v tom, že my stále ještě žijeme. A právě neurčité ono se je v každodennosti pobytu definováno jako bytí k smrti, a to i v případě, že o smrti v určitou chvíli nepřemýšlíme. Tímto rozbořením každodennosti bytí k smrti chtěl Heidegger použít jako vodítko pro pokus o nastínění a interpretaci upadajícího bytí k smrti jako uhýbání před smrtí a sestavit a objasnit kompletní existenciální pojem bytí ke konci. Tím, že se dostatečně nastíní, před čím Pobyt utíká, je možnost dostatečně pochopit, jakým způsobem Pobyt rozumí smrti.

V kontextu každodennosti se bytí k smrti ukázalo jako skrývané uhýbání před smrtí. Cílem je získat pomocí interpretace každodenního bytí ke konci plný existenciální pojem smrti.

Vyvstává zde otázka, jak je tomu s jistou smrtí, když vzhledem k uhýbání a zakrývání se před smrtí si vzhledem ke svému smyslu nemůže být jisto, a přece je si jisto. Otázka jistoty odkazuje k pravdě. Tím, že si člověk je jist nějakým jsoucno, tak z toho vyplývá, že považovat jsoucno za pravdivé znamená, že je pravdivé. Pravda otvírá jsoucno. Poukazuje na jsoucno v čistě ontologickém pojetí jako odemčenost pobytu. A stejně jako pravda, má jistota stejný význam. Způsobem jistoty je

¹⁴ Heidegger, M., *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3, str. 291.

přesvědčení. Heideggerova analýza se v tomto případě, tedy ohledně smrti, zaměřuje na bytí k jistotě. Protože v neposlední řadě je smrt poslední jistotou Pobytu. V jeho každodennosti si nepředvídatelnou možnost smrti Pobytu ukrývá. Pokud bychom smrt brali jako událost v našem světě, pak by se jistota o smrti netýkala bytí ke konci. Všeobecně se říká, že smrt je jistá, a tudíž Pobytu by si sám měl být jist svou smrtí. Otázka však je, co je daným fundamentem každodenní jistoty. Heideggerovo stanovisko je, že smrt je zkušenostní fakt. Smrti lze přisoudit pouze empirickou jistotu, nikoli bezpodmínečnou jistotu. Jistotu smrti totiž provází její neurčitost, protože nemáme přesnou jistotu, kdy zemřeme. V ontologicko – existenciálním tvrzení lze tedy smrt vymežit podle Heideggera takto:

„Smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezvztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstížitelná možnost pobytu. Smrt jest konec pobytu v bytí tohoto jsoucna k jeho konci“¹⁵

K tomu, aby existenciální interpretace bytí ke konci byla úplná, je zapotřebí správně uchopit a určit autentické bytí ke svému konci, což bude otázkou následující.

Ze začátku Pobytu většinou zůstává v neautentickém bytí k smrti. Otázkou zůstává, jakým způsobem objektivně charakterizovat ontologickou možnost autentického bytí k smrti, jestliže se Pobytu ke svému konci autenticky nikdy nevztahuje.¹⁶

Pobytu je znám svou odemčeností, přesněji řečeno svým rozpoloženým rozuměním. Autentické bytí k smrti musí nalézt body, které by toto bytí stavěly jako rozumění smrti ve smyslu neuhýbajícího bytí uvedené v této možnosti.

Nejvlastnější možností Pobytu je smrt. Nejvlastnější moci být v Pobytu odemyká možnost k bytí smrti. Smrt patří sama vlastnímu Pobytu, žádá si ho jako jednotlivce. Základní charakteristiku existenciálně rozvrženého autentického bytí ke smrti Heidegger definuje takto:

„Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ono se a staví ho před možností být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého ono se zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě smrti.“¹⁷

¹⁵ Heidegger, M., *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3, str. 295.

¹⁶ *Srov., tamtéž*, str. 296.

Heideggerova filosofie je ubíráním se cestou lidských prožitků, hledáním smyslu lidského života a existence. Jeho filosofie je daleko obširnější, než je cílem této práce. Jeho postavení se ke smrti symbolizuje cestu člověka k sobě samému. Pomohl nám nastínit, jakým způsobem lze pohlížet na smrt. Evidentně je zjevné, že otázkou posmrtného života se nezabývá, reálně nám ukazuje, že smrt je všudypřítomná a je nutné na ni pohlížet jako na fakt lidské zkušenosti. Obklopuje nás všude a s tímto faktem je nutné se smířit.

Odlišný názor na téma smrti má Sören Kiergaard, který svoji filosofii staví nejen na víře v Boha, ale také na zkoumání emocí jednotlivců, pro které jsou typické životní volby.

5. Sören Kierkegaard - Zoufalství k smrti

Sören Kierkegaard patří mezi přední dánské osobnosti. Specializoval se především na oblast filosofie, teologie a psychologie. Tak, jako si Heidegger pokládal existenciální otázky týkající se především člověka a smyslu existence, i Kierkegaard si pokládá otázky po smyslu života, jaké má individuum poslání na tomto světě, jakým způsobem se člověk projevuje ve společnosti, jaké má cíle, a ta nejpodstatnější otázka je, jakým způsobem člověk nahlíží na svoji konečnost.

Kierkegaardovou odpovědí na tyto otázky je dát v individuální existenci křesťanský výraz. Kossak se o Kierkegaardově filosofii vyjadřuje následujícím způsobem.

„Podle Kierkegaarda existuje pouze jediná síla, která může spojit osobnostní podobu rozpolcené lidské existence, a touto příznivou silou je láska boží. Smysl života nacházíme hlásá Kierkegaard, osobním vyznáváním boha, které je vlastně zjevením.“¹⁸

5.1. Postavení člověka davového a duchovního

Jedním z ústředních pojmů u Kierkegaarda je pojem duchovní člověk, kterého dává do protikladu k davovému člověku. Davového člověka pro něj znamená člověk, který není schopný nést samotu ve světě. Má nutkání se ztotožňovat s davem, a pokud v něm

¹⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3, str. 302.

¹⁸ Kossak, J., *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno, str. 35.

není, projevují se u něj pocity zoufalství. Davový člověk nemá své názory, sdílí názory davu.

Opakem je duchovní člověk, který je schopen se odtrhnout od davu a nést svojí samotu. Právě osamocený člověk, individuálně uvažující, vytržený z davu a schopný za své volby nést důsledky, se může odtrhnout od společenského davu, který člověka pouze zotročuje. Takový způsob otroctví člověka znásilňuje od jeho svobodné volby, vlastní zodpovědnosti, od jeho postavení a údílu ve společnosti. Tím, že člověk zůstane svobodný, zůstává také takový jaký je, ne vyumělkovaný.

Tento neautentický život, který představuje bídu každodenního života, člověk v sobě nenese rysy syntézy konečnosti a věčnosti. Lidská existence v kirkegaardovském pojetí je stálý boj za věčné, neměnné hodnoty, určující se Bohem z nekonečnosti na úroveň, která je ohraničená časem a konečností. Vědomí neměnných hodnot v duších se aktivuje tím, že člověku se vrátí svoboda. Kossak podle svého mínění tvrdí, že Kierkegaard se navrácí k Sókratově metodě o duši. Abychom správně pochopili Kierkegaardův návrat k Sókratově metodě, je důležité objasnit si, jakým způsobem Platón nahlížel na duši a na pojetí nesmrtnosti.

Platón, jako jeden z mála myslitelů jeho doby, se velmi intenzivně zabýval otázkou nesmrtnosti duše. Platónova nauka o duši se nejvíce objevuje v díle *Faidón*. Vztah těla a duše je jedním z velmi důležitých názorů, ke kterým se Platón vyslovuje. Duše je dle něj mnohem starší než tělo, a vstupuje do něj až v důsledku pádu. Důležitý fakt můžeme pozorovat právě v okamžiku, kdy duše ve své podstatě hýbá tělem. Lze to chápat tím způsobem, že duše je počátek pohybu. Podstatou člověka je duše, ne tělo, proto můžeme ve *Faidónu* pozorovat nesmírnou radost Sókrata ze smrti. V jeho očích to není symbol konce, nýbrž začátku jeho nového života.

Je toho názoru, že duše musí být opečovávána, aby se po smrti těšila na návrat zpět. Byl jako jeden z mála přesvědčen o tom, že naše duše je v těle za trest, a jestliže by člověk chtěl dosáhnout blaženosti, musel žít v pokoře a odříkání.

„Tak je tomu tedy i nyní s nesmrtnem: jestliže uznáváme, že je také nezničitelné, byla by duše kromě toho, že je nesmrtná, i nezničitelná, pakli však neuznáváme, bylo by zapotřebí jiné úvahy. Není, nic potřebí, aspoň ne k tomuto účelu, neboť sotva by

něčemu jinému bylo možno nepřijímat zkázu, jestliže přijmu zkázu nesmrtelné, jež jest věčné. Bůh, pravil Sókrates, sám pojem života i je-li co jiného nesmrtelného - o tom by, myslím, všichni uznali, že nikdy nezaniká....“¹⁹

Byl si jist, že pouze filosof se může dostat k bohům, protože on jediný dokázal to, co jiní dokázat nemůžou. Dle něj se duše rozdělovaly na dobré a zlé. Po smrti se dostávaly do Hádu, kde je čekal posmrtný soud. V tomto místě se jednalo o očistění duše. Duše zemřelých zde pobývaly, dokud nenastal jejich čas se zase vrátit zpět. K posmrtnému soudu člověka doprovázel jeho daimón, který mu byl za života přidělen. Duše, která žila spořádaně, se dostává k bohům, kde jí patřilo náležité místo, o kterém mimochodem snil i Sókrates, který celý život žil v odříkání. Duše, která je nečistá, končí v blouznění a povětšinou tuto duši nikdo nechce ani vést před poslední soud. Následně jsou zlé duše vrhány do hlubin Tartaru.

Zastával názor, že duše nežije pouze jednou, nýbrž se stěhuje, a rozpomíná se, co byla v minulém životě. Představy o posmrtné reinkarnaci pravděpodobně přejímal od filosofa Pýthagora²⁰, který se tímto tématem zabýval také. Platónovu filosofii hodnotí také Martin Buber ve své knize *Temnota Boží*.

„....jakmile došlo k rozštěpení projevené přírody na svorný kosmos a nekonečně rozpolcený bios, neposkytoval již svět věcí člověku pravzor a předobraz, nýbrž vůči tomuto světu samotnému musel vyvstat nedosažitelný ideální svět ryzích forem. Záměr však jaksi nutně směřuje i k výstavbě tohoto vyššího světa, jehož vrchol tvoří i idea Dobra či Boha: nejvyšší „formou“ absolutna se stává samo věčné ethos, bytostný základ oné funkce společné všem lidem, která odlišuje Ano od Ne a uvádí v pohyb

¹⁹ Platón, *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-86005-26-7, 106d.

²⁰ Pýthagorás působil v 6. st. př. Kr. a založil náboženský spolek, kde navíc rozvíjel filosofické nauky. Východiskem pro tento spolek bylo číslo, vyjadřovalo vztahy mezi věcmi. Na rozdíl od orfistů, kteří uctívali boha Dionýsa, Pýthagorejci vzhlíželi k bohu Apollonovi. K jejich nejhlavnějším předmětům bádání patřila matematika, v níž spatřovali universální výklad přírody. Porfýrios považoval z Pýthagorova učení za nejdůležitější fakt, že duše je dle něj nesmrtelná, a že přechází do jiných životů a stále cirkuluje. Upozorňuje však na to, že tato cirkulace není stále nová a nová, nýbrž to co bylo se rodí po čase znova a nenabývá novosti, ale tím pádem se může považovat za jeden a týž druh. Pýthagorás byl z dostupných pramenů velkým cestovatelem, nejenže se inspiroval při zkoumání nesmrtelnosti duše orfismem, ale navštívil mimo jiné i Egypt, který byl posmrtným životem proslavený. Myšlenku o nesmrtelnosti duše převzal od Pýthagora právě Platón. Na rozdíl Pýthagora Platón této tématice zasvětil celý život. In: Kratochvíl, Z., Bor, D.Ž., *Pýthagoras ze Samu*, Praha: Trigon, 1999. ISBN 80-86159-14-0.

rozhodování. *Dobro a to, co má být navzájem svazuje a drží pohromadě všechno bytí.*²¹

V tomto duchu Kierkegaard staví i člověka. Ten se stane svobodným pouze tak, že překoná ve své specifické transcenci konečnost lidské existence a to tím, že se bude účastnit ve světě idejí a neměnných hodnot.²² Svoboda člověka u Kierkegaarda spočívá především ve víře v Boha. Lidské vědomí by mělo být spojeno s Boží skutečností. Otroctví pak znamená žít ve hmotném světě v davu. Můžeme zde vidět analogii k Platónovu pojetí duše a těla. Duše je chápána jako něco věčného a neměnného, kdežto tělo je nestálé a měnící se.

Podstatným rysem lidské existence je tedy touha po Bohu a účast ve světě neměnných se hodnot. Tato touha nutí člověka, aby se zapojil při hledání cesty k věčnosti, ale většina však tohoto hledání vymění za nicotu. Raději se zpět vrátí k davu, než být individualitou. Pro Kierkegaarda je nejhorší pocit ten, že člověk vlastně svými každodenními povinnostmi a trápeními nemůže najít sebe samého, to je také jedním z důvodů, proč stále bojuje za svobodu člověka.

„Kdyby v člověku nebylo žádné vědomí věčnosti, kdyby základem dění byla jen divoce kypící moc, jež by zmítána v temných vášních vytvořila vše, věci veliké i věci bezvýznamné, kdyby se pod vším skrývala bezedná a nikdy nedosycená prázdnota, co by byl života jiného než zoufalství? Kdyby tomu tak bylo, kdyby neexistovalo žádné svaté pouto, jež by lidstvo spojovalo, kdyby povstávalo pokolení za pokolením jako listí v lese a jedno dávalo vznik druhému jako ptačí zpěv háji... kdyby věčně hladové zapomnění vždycky číhalo na oběť a neexistovala žádná moc natolik silná, aby mu ji vyrvala – jak by byl život prázdný a bezútěšný!“²³

Kierkegaardovým životním cílem je, aby pochopil, proč na světě vlastně je, jaké je jeho poslání, a to vše poznat skrze božská přání, které je nutné podle něj vykonat. Chce najít pravdu, za kterou je člověk ochoten i zemřít.

²¹ Buber, M., *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-515-1, str. 128-129.

²² Srov. Kossak, J., *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno, str. 34.

²³ Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění - Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 15.

Kossak se ke kierkegaardovskému postoji k životu prostřednictvím víry vyjadřuje tak, že vlastně víra je podle něj rizikem volby, protože představuje určitou cestu do neznáma. Svoboda spočívá především v úniku od rozumového světa, od společnosti, která vytváří pouze nutné povinnosti. Svobodný svět je vítězstvím nad nicotou člověka, ale zároveň odhaluje tendence absolutna zrozeného z absurda.²⁴

5.2. Pojem zoufalství

Ve výše zmíněné citaci, která definuje Kierkegaardovu touhu po distancování se člověka z davu bídne a nic neříkající společnosti, se také objevuje zásadní pojem, který nás bude provázet během následujících stránek, a tím je pojem zoufalství. Toto zoufalství má co dočinění se smrtí.

Kierkegaardovské pojetí zoufalství k smrti předčí otázku po nemoci k smrti, kterou připodobňuje k osudu Lazara, který vstal z mrtvých. Otázkou je, jakým způsobem se chápe nemoc k smrti. V momentu, kdy Kristus přistupuje k hrobu a vyzývá mrtvého Lazara, aby povstal, se můžeme domnívat, že v tuto chvíli tato nemoc není smrtelná. Domnívá se, že když Kristus je přítomen, znamená to, že nemoc k smrti není. Otázka je, pročpak by Lazar měl vstávat z mrtvých, když přeci zase jednou zemře? Příběh Lazara podle Kierkegaarda dokazuje fakt, že pokud tu je Bůh, není nemoc k smrti, protože on je tím životem a vzkříšením. Ve všeobecném lidském chápání je smrt braná jako konečnost, naše naděje spočívají jen do té doby, než přijde náš čas. V křesťanském pojetí však smrtí nic nekončí. Sama smrt je pouze nepatrnou kapkou v životě věčném.

Kierkegaard sám ve svých pracích nepředstavuje žádné myšlenky ohledně posmrtného života, je tedy pouze možné se domnívat, že sice věřil ve věčný život, ale intenzivně se tímto tématem nezabýval. Otázkou však zůstává, jakým způsobem si tuto věčnost představoval. Již výše jsme se dozvěděli, že bojuje za věčnost neměnných hodnot a svobodu člověka. Spočívá tato svoboda také ve věčnosti? Tuto otázku ponecháme otevřenou.

Marie Mikulová Thulstrupová ve své knize *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti* osvětluje, jakým způsobem Kierkegaard pohlíží na Krista a na křesťanství jako takové. Při hledání odpovědí na otázky ohledně křesťanství se podle ní

²⁴ Srov. Kossak, J., *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. ISBN neuvedeno, str. 38

Kierkegaard příliš nezaobíral touto tematikou z ideově historického, ani ze systematicko-dogmatického zájmu. Tento jeho zájem, jak upozorňuje, nebyl dán předem. V dějinách náboženské zbožnosti byl téměř začátečníkem, měl však velmi jasnou představu o tom, co hledá. Jeho hledání shrnuje Thulstrupová do tří bodů.

„hledal pod imperativem Nového Zákona, jenž mu byl jediným a přitom povinným měřítkem, o němž se nedalo pochybovat, obsahujícím zprávy o Kristově životě a smrti, jakož i jeho kázání. Takto muselo jeho hledání dojít cíle. Následování Krista, jehož uskutečnění hledal byla, jak sám říkal, reduplikace novozákonních požadavků, reduplikace v životě křesťana a tj. uskutečnění kristových slov skrze jednání. Tímto vymezením se Kirkegaardovo hledání precizovalo: žádá-li se poslušnost, pak poslušnost důsledná, hledá-li se láska, hledal lásku vroucí atd.“²⁵

Vzhledem k tomu, že Kierkegaard pocházel z velmi silně nábožensky založené rodiny, víra silně ovlivnila jeho tvorbu. Z toho důvodu je zřejmé, že smrt pro něj bude představovat něco vyššího, než pouze něco, s čím se dále nedá pracovat.

Nyní se dostáváme k otázce, jakým způsobem Kirkegaard pojímá smrt. V tomto případě je smrt spojována se zoufalstvím. Zoufalství vychází z lidského já. Kierkegaard toto duchovní zoufalství vymezuje na tři skupiny: zoufalství, kdy si neuvědomujeme vlastní já, zoufalství, kdy nechceme být sami sebou a zoufalství, kdy chceme být sami sebou.

Člověk je podle něj syntéza konečna a nekonečna, věčnosti a dočasnosti, nutnosti a svobody. Tento poměr se dělí na dvě oblasti, avšak v tomto rozdělení stále ještě není já člověka. Já člověka patří k těmto dvěma oblastem jako třetí část k celku. Já má poměr k sobě samému, a tím, že má poměr k sobě samému, se také jeho poměr vztahuje k druhým. Z toho Kierkegaard vyděluje dvě formy vlastního zoufalství. Jedna forma je nechtít být sebou samým, chtít se sebe sama zbavit. Znamená to, že člověk sám vlastní silou nemůže být v rovnováze. Druhá forma zoufalství se definuje tak, že se člověk zoufale snaží stát sám sebou. Jestliže si je člověk svého zoufalství vědom, tak se snaží svoje zoufalství odstranit, dochází však k tomu, že se ještě více dostává hlouběji do svého zoufalství.

²⁵ Thulstrupová – Mikulová, M., *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*, Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2005. ISBN: 80-7325-056-X, str. 8.

Jeho otázka především spočívá v tom, zda je zoufalství přednost či nedostatek. Podle něj zoufalství může být obojí, jak přednost, tak i nedostatek. Tuto nemoc, jak ji definuje Kierkegaard, nám ukazuje možnost jako přednost člověka před zvířetem. Člověk narozdíl od zvířete má ducha. Otázku, že existují i teorie, které tvrdí, že i zvíře má duši, zde ponecháme stranou.

Pro křesťana je blaženost uzdravit se z této nemoci, v zoufalství však platí, že se musíme snažit o vzestup nebýt zoufalými.

„Ne, zoufalství spočívá v člověku samém. Kdyby však nebyl syntézou, nemohl by zoufat, a kdyby syntéza nebyla na začátku z Boží ruky taková, jaká má být, zoufat by také nemohl.“²⁶

Objevuje se zde otázka, jaký rozdíl je mezi nemocí jako takovou a nemocí k smrti? Nemoc jako taková se u člověka projeví, působí a pak odejde. U zoufalství je tomu jinak, zoufalství si člověk uhání každým okamžikem pokaždé, když si člověk zoufá. Zoufalství člověka určuje i ducha a poměr k tomu, co je v člověku věčného, a toho, co má člověk věčného, se nikdy nemůže zbavit. Zde vidíme, že zoufalství pro Kierkegaard představovalo velmi důležitý problém, jak je očividné, z jeho spisů je vidět beznaděj.

„...nemůže to jednou provždy od sebe odhodit – nic není nemožnějšího! V okamžicích, kdy jakoby věčno neměl, kdy je odhodil či odhazuje, se mu zas vrací a v každém okamžiku zoufalosti je znova dostává.“²⁷

Nemoc k smrti musíme chápat zvláštním způsobem. Nemoc je podle Kierkegaard definována jako konec, jejím následkem je smrt. Smrtelnou nemoc, kterou takto definuje, je ztotožňována s nemocí k smrti. Zoufalství, jako nemoc k smrti, se v tomto momentě nedá takto říct, protože v křesťanství je smrt chápána jako doprovod našeho života. Z toho je zjevné, že v křesťanském pojetí neexistuje nemoc k smrti. I když je nemoc k smrti chápána jako to poslední, sama smrt v tomto pojetí není to poslední v životě. Kierkegaard chápe nemoc k smrti, která smrtí končí, také jako konec smrti, a tím je právě zoufalství.

²⁶ Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 125.

²⁷ *Tamtéž*, str. 126-127.

Zoufalství k smrti je ještě specifičtější v tom, že se na něj neumírá ve smyslu, že by skončilo tělesnou smrtí, ale zoufalstvím člověk umřít nemůže. Tento stav lze popsat tak, že zoufalý člověk je k smrti nemocný, ale nemůže umřít. Obrovská beznaděj, která člověka zasahuje, mu nedovoluje umřít. V tomto případě člověk nemá žádnou naději na smrt.

„Hrozí-li jako největší nebezpečí smrt, doufáme v život, když ale poznáme horší nebezpečí, doufáme ve smrt. Když však je nebezpečí tak veliké, že se i smrt stane nadějí, pak je zoufalství beznadějí, že se ani umřít nemůže.“²⁸

Paul Ludwig Landsberg se vyjadřuje o průběhu našeho života jako o faktu, že celý náš život je nám svěřen do vlastních rukou a máme se stávat těmi, kterými bytostně jsme. Naše lidská podstata se nám zjevuje v temnotě, na jejímž prahu my žijeme. Jediné, co pro nás má smysl, je stát se člověkem. Podle něj je lidská personalita cosi tajemného.²⁹

„Jen člověk je v tomto smyslu tvořící a trpící bytost. V tom je jeho kletba jeho důstojnost, jak se jasně ukazuje na velikých vzorech lidstva.“³⁰

V kontextu s kierkegaardovským pojetím člověka se člověk utápí v průběhu života v zoufalství, ze kterého nelze uniknout. Zoufalství je chápáno jako rozpolcení lidského já, a na tuto nemoc k smrti se věčně umírá, a přesto umřít nelze. Slovem umřít chápeme především stav, který znamená náš konec, ale umírat smrtí znamená tuto smrt zažít. Pokud se dá zažít alespoň na jednu chvíli, zažíváme ji věky. Jakmile by však zoufalý člověk měl na tento stav umřít, jako se umírá například na nemoc, muselo by toto věčné zemřít stejně, jako umírá tělo, ale zoufalství takto nefunguje. Stále se proměňuje v život. Tento stav nemá žádného cíle, Kierkegaard to nazývá novou formou sebeužívání³¹ – v zoufalství nikdy nedosáhneme toho, čeho dosáhnout chceme, jen nás to stále a stále užívá víc a víc. Můžeme to přirovnat k horečce, která neklesá, ale stoupá dál a dál. Avšak jak bylo výše zmíněno, existuje více druhů zoufalství.

²⁸ Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 127.

²⁹ Srov. Landsberg, P.L., *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-054-0, str. 44.

³⁰ *Tamtéž*, str. 45.

³¹ Srov. Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 128.

Jedním z nich je, že si zoufalý člověk zoufá nad něčím. Jakmile si nad něčím zoufáme, znamená to, že si zoufáme také nad sebou samým, a sebe také chceme odstranit. Jako příklad uvádí Kierkegaard člověka, který se chce stát Caesarem. Když se jím nestane, tak si začne nad sebou zoufat, že se jím nestal. V momentě, kdy by se jím stal, chvíli by měl obrovskou radost, že jím je, ale vzápětí by přesto zůstal zoufalým. Tento člověk si nezoufá proto, že se nestal Caesarem, ale zoufá nad sebou, že se jím nestal. Je mu k nevydržení se sebou samým. Je zoufalý, protože nemá svoje já a necítí se sám sebou. Tím, že si někdo zoufá nad něčím, ještě není pravé zoufalství k smrti podle Kirkegaarda. Jedná se pouze o začátek. Pravá zoufalost, která je také zřejmá, je zoufalost nad sebou samým. Příkladem je dívka, která je zoufalá z lásky. Trápí jí její já, které nějaké mohlo být.³²

Tím, že si zoufáme sami nad sebou, znamená i to, že se chceme zbavit sebe samých. To platí pro všechny formy zoufalství, které splynou jedna v druhou. Zoufalství jako nemoc k smrti je definována jako nemoc k já.

„Smrt není konec nemoci, ale smrt je konec napořád. Je nemožné zachránit se z této nemoci smrtí, neboť sama nemoc a její trýzeň – smrt – je právě to, že se umřít nemůže.“³³

Kierkegaardovo pojetí věčnosti souvisí také s tím, že věčnost má právo na člověka, protože lidské já má největší a nekonečné právo, které kdy komukoliv bylo dovoleno.

5.3. Všeobecnost zoufalství

Podle Kierkegaarda neexistuje člověk, který by alespoň trochu zoufalý nebyl. Namítá na to, že i lékař by mohl tvrdit, že neexistuje žádný úplně zdravý člověk. Je podle něj jisté, že nikdy mimo křesťanství nežil člověk, který by zoufalý nebyl. Pro křesťanství platí to samé, neplatilo by to však, pokud by člověk opravdovým křesťanem nebyl. A pokud jím není, tak je alespoň trochu zoufalý. Zde se jedná o typ zoufalství jako existenciální stav každého normálního člověka. Na druhé straně hovoří Kierkegaard o zoufalství jako o hříchu. Každý hřích je hřích proti Bohu. Protikladem hříchu je víra. Podle něj je toto tvrzení definicí pro celé křesťanství. Zoufalství jako

³² Srov. Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 128- 129.

³³ *Tamtéž*, str. 130.

hřích je pro Kierkegaarda patřičné téma, které je potřeba si osvětlit. Jakmile člověk spáchá hřích, přerůstá tento stav hříchu v hřích nový. Ten, kdo hříchu nelituje, tak hřích se pro něj stává každým okamžikem novým a novým. Již výše jsme uvedli, že zoufalství má více podob. Jeden příklad zoufalství je ten, že člověk je zoufalý, že není sám sebou, ale podle Kierkegaarda existuje pouze málo lidí, kteří udržují kontinuitu vlastního vědomí o sobě samém. Lidé si nejčastěji uvědomují momentální události, ne denní život. Tento typ lidí je duchovní jen na hodinku denně a to je podle Kierkegaarda bestiální. Věčnost si však tento druh lidí nevybírá, chce po něm totiž, aby si uvědomoval svého ducha a víru, a to tento druh člověka nedokáže. Následkem hříchu si hříšník vůbec neuvědomuje, že ho čeká ztracení. Není si vědom, že hříchy se stále hromadí a stávají se pro něj čím dál přirozenější. Život člověka v tomto podání se čím dál tím víc oddaluje od bytostné kontinuity věčnosti a dostává se do kontinuity hříchu. Z křesťanského hlediska je horší v hříchu setrvat, než přidat hřích nový. Jak říká Kierkegaard, setrvat ve hříchu je doslova d'ábelské. Věřící člověk se obává sebemenšího hříchu. Jeho život spočívá v konání dobrých skutků. Tím, že by zhřešil, by mohl hodně ztratit. Podobně jako věřící člověk si nosí své důsledky v životě, nosí si je i člověk démonický, jak ho nazývá Kierkegaard. Démonického člověka připodobňuje k opilcovi. Každý den si opilec udržuje hladinu alkoholu v krvi, aby se nedostal do malátnosti, zpět do reálného života a nevyřešených problémů. Podobně to má i démonický člověk s hříchem. Je spoután s důsledkem zla. V zoufalství se dobra vzdal. Při životě ho udržuje již jen stav hříchu.³⁴

Hřích zápasí v zoufalství. Hříchem a zoufalstvím nad hříchem ztratil člověk sám sebe a všechny vztah k milosti. Jestliže hřích můžeme chápat jako protiklad k víře. Je až velmi zneklidňující, v jaké pozici se sám Kierkegaard ocital. Lidí takto hřešících byla obrovská vlna následkem vlivu společnosti. Jen málo individualit se dokázalo odpoutat od hříchů a konat dobro a tudíž i věřit Boha. A právě tohoto faktu si byl Kierkegaard velmi vědom. Přesto můžeme v jeho dílech pozorovat naději a sílu, kterou chtěl předat, alespoň té malé hrstce věřících.

Petr Pokorný a Josef Veselý v knize *Perspektiva víry. Úvod do eschatologie* v návaznosti na výše řečené vysvětlují, proč se zoufalství stává pro křesťana silou.

³⁴ Srov. Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 202-205.

„V životě jsou chvíle bezmoci, kdy člověka přesto posilují dobré vzpomínky. Vlastně by ho měly vést k zoufalství, protože naše slábnutí a umírání potvrzuje, že to, nač vzpomínáme, je ztraceno a z lidského hlediska nemá budoucnost. A přece se to stává silou. Jako křesťané v tom smíme vidět obraz boží milosti, pro niž nic z lidského života nepříjde nazmar a pro niž to, co vzniká v této časnosti, může být stavebním materiálem nové struktury života..“³⁵

Klasická úvaha o zoufalství je myšlena špatně. Většina lidské populace je přesvědčena, že pokud si zoufalství nejsme vědomi, nejsme tím pádem zoufalí. Zoufalství se dá velmi dobře předstírat, a je hodně těžké přijít na to, zda člověk zoufalý je či ne. Zoufalství v sobě skrývá mnoho podob a forem. Zoufalství narozdíl od nemoci je především nemocí ducha. Pokud člověka považujeme za tvora, který má ducha, je neustále v kritickém stavu. Jakmile bychom o člověku nemluvili jako o člověku duchovním, nedá se v tomto případě o zoufalství hovořit. Zoufalství a duchovní určení si podle Kierkegaarda většina lidí neuvědomuje a svým životem proplouvají spokojeně a šťastně. I to můžeme nazvat zoufalstvím. S tímto tématem souvisí i otázka promarnění života. Promarnění života v tomto kontextu je chápáno jako promarnění vlastního já. Člověk si nad starostmi a radostmi života neuvědomuje vlastního ducha. Toto tvrzení podobně přirovnává k Bohu. Pokud někdo nevnímá, že Bůh je, a že člověk sám k němu patří a je tu pro něj, jedná se o výtěžek, kterého lze dosáhnout pouze zoufalstvím. Kierkegaard je v tomto ohledu velmi pobouřen a svým způsobem velmi nešťasten a zoufale utápen v nedostatku víry v lidském světě.

„Ach jaká bída, že tolik lidí žije jen tak, ošizeni o nejblaženější ze všech myšlenek! Jaká bída, že se lidé zaměstnávají vším možným, že jsou nuceni plýtvat silami v komedii života, a nikdy si tuto blaženost nepřipomenou, že se shromažďují a klamou, namísto aby se jeden od druhého odděloval, tak aby každý jako jednotlivec získal to nejvyšší, to jediné, za co stojí žít a co vystačí na celou věčnost. Chtělo by se mi věčně nad touto bídou naříkat.“³⁶

³⁵ Pokorný, P., Veselý, J., *Perspektiva víry - Úvod do eschatologie*, Praha: Kalich, 1992. ISBN 80-7017-360-2, str. 121.

³⁶ Kierkegaard, S., *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str. 135.

Hlavní myšlenka, která se týká zoufalství, je, že věčnost v kiekegaardovském pojetí nečeká na zoufalého člověka, který jako zoufalec žil. Je úplně jedno, jestli tento člověk něčeho nabyl nebo pozbyl, je zatracen. Věčnost k němu patřit nebude a co je pro něj ještě horší, je fakt, že věčnost zná charakter toho člověka a je tedy uvězněn v zoufalství vlastního já.

Výše jsme již řekli, že zoufalství má mnoho podob a mnoho forem, je tedy důležité zde zmínit ještě jednu formu zoufalství, lépe řečeno jeden vztah zoufalství a víry. Tyto dva pojmy jsou pro Kierkegaarda jedny z nejdůležitějších, a přitom jedny z nejvýstižnějších pojmů jeho filosofie v popředí také s otázkou volby.

Pro Kierkegaarda je rozhodující tvrzení, že „*pro Boha jsou všechny věci možné.*“³⁷ Pro člověka je důležité uvěřit, že je pro Boha možné vše. Podle Kirkegaarda i věřící člověk tuší, že přijde doba, kdy umře, ale přesto věří, a proto neumře. Toto rozhodnutí nechává věřící na božské vůli a stále věří, že pro Boha je možné všechno. Tím, že věříme, doufáme v možnost, přestože umřít musíme. Bůh je jistota a možnost, že nás zachrání před hrůzami, které na nás svět každý den přichystává. Věřící má naprosto odlišný názor na zoufalství než člověk trmácející se v bezduchem davu. Jakmile člověk nemá možnost, u Kierkegaarda to znamená, že člověk upadá do říše nutnosti a triviálnosti.

Modlení je pro Kierkegaarda to samé jako dýchat. K tomu, abychom se modlili, považuje za nutné, abychom věřili v Boha.

*„Abychom se mohli modlit, musí být Bůh, musí být já - a možnost, či já i možnost ve vlastním slova smyslu, vždyť Bůh je to, že všechno je možné, čili: fakt, že je všechno možné je Bůh. Jen o tom, kdo v bytostném otřesu pochopí, že všechno je možné, a takto se stal duchem, jen o takovém člověku platí, že má styk s Bohem.“*³⁸

V rámci této kapitoly se Kierkegaard vymezuje i k buržoazní společnosti. Právě tato společnost je specifická svojí trivialitou a bytostně chybějící možností. Tato společnost je definována svojí duchaprázdností, přesto duchaprázdnost je podle něj také jedna z podob zoufalství. V této společnosti především chybí možnost víry v Boha. Jak

³⁷ Kierkegaard, S., *Bázeň a chvěn. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9, str.144.

³⁸ *Tamtéž*, str. 146.

jsme již výše zmínili, jedná se o člověka davového. Buržoazní člověk nemá možnost se s pomocí víry zachránit. Není mu dáno, aby se z duchaprázdnoty probudil. A to je podle něj bohužel jeho největší triumf.

Kierkegaard podle Thulstrupové předpokládal, že svět stvořený Boží rukou byl svět dokonalý. Toto přesvědčení stálo v pozadí jeho popisu božské obětavosti a péči ke stvoření. Ve svých spisech však podle ní také dotvrzoval, že ve světě vládne lidský hřích, a to je také příčinou, že ve světě vládne zlo.

„Toto přijaté a převzaté poznání motivovalo všechno jeho etické a vůbec křesťanské pojetí světa. Vliv zkaženého světa k negativnímu stavu zesvětštění člověka.“³⁹

Dokazuje, že Kierkegaard nevěřil v kladný pokrok světa. Tento kladný pokrok se vztahoval ke kontextu duchovnosti člověka. Především se jednalo o život křesťana. Jeho zájem se totiž vztahoval na poměr člověka k Bohu. Nebyl to pouze pokrok, kterého svět nemohl dosáhnout, ale následkem toho, že se člověk více radil s jiným člověkem, než aby se radil s Bohem, docházelo tím i k úpadku společnosti a světa. Podle Thulstrupové Kierkegaard věřil v to, že pokrok nebo úpadek světa závisel především na vztahu jednotlivce a Boha.

Thulstrupová však upozorňuje, že tak jako Kirkegaard mluví o úpadku světa, vyjadřuje podobně své názory i na křesťanství. Jeho pád sledoval již od počátku své doby. Nazývá jej křesťanstvo. Také podle něj ztratilo ducha, který je nahrazován bezduchovostí.

„Právě křesťanství se pozná po duchu, rozdílnost křesťanského ducha od světa přivolává utrpení, zatímco bezduchovost křesťanství život zlehčuje.“⁴⁰

Nápravu křesťanstva vidí podle ní Kierkegaard nikoli ve fyzickém útěku ze světa, ale především v jeho setrvání jako trpící člověk.

Kierkegaardovo pojetí smrti vidíme v jistém přesahu v tom smyslu, že smrt je zde chápána jako něco vyššího. Je to především dáno tím, že Kierkegaard byl velmi nábožensky založený člověk. Pro Kierkegarda je otázka posmrtného života

³⁹ Thulstrupová – Mikulová, M., *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*, Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2005. ISBN 80-7325-056-X, str. 32.

⁴⁰ *Tamtéž*, str. 35.

bezpochyby existenciálním tématem, avšak toto téma neřeší jako systematicky položenou intelektuální otázku. Co ale již nyní víme, je, že téma smrti je u něj spojeno s pojmem zoufalství a pojmem věčnosti. Tyto dva pojmy se u Heideggera vůbec nevyskytly. Oproti Kierkegaardovi Heidegger chápe bytí k smrti jako konečný cíl. Jeho nové pojetí časovosti souvisí s tím, že bytí k smrti je jakási zastíněnost člověka a zároveň jeho nejvlastnější a bytostná věc. U Heideggera není zároveň etický přesah, který Kierkegaard oproti němu má.

6. Jean Paul Sartre – Smrt jako danost

Jean Paul Sartre patří mezi nejvýznamnější a největší francouzské existencialisty. Podle Jany Novozámské se Sartre stal „*fenomémem intelektuálního a uměleckého života nejen poválečné Francie, ale i celé Evropy...*“⁴¹

Základním heslem Sartrovy filosofie je, že existence předchází esenci. Sartre oproti Kierkegaardovi nevěřil v Boha, proto když neexistuje Bůh, musí být alespoň bytí, které je dříve, než může být definováno nějakým konceptem. Bytím se u Sartra rozumí člověk, a ten tedy předčí esenci. Člověk nejprve existuje, objevuje se, nachází se ve světě, a poté se určuje. Sartre vrhá člověka do vlastní zodpovědnosti. Podle něj je člověk takovým, jakým je, a za to si nese svou zodpovědnost. Člověk je vržen do světa, a z toho také plyne jeho svoboda. Člověk je odsouzen být svobodný. Nejen pro Sartra, ale i pro Heideggera, Kierkegaard, Jasperse i Camuse je společný pojem lidská subjektivita. Tento pojem je základním pojmem celého existencialismu.

„*Člověk je jenom svým životem, je jakousi sumou nepřetržitých počinů a podniků.*“⁴²

6.1. Pojem svobody a vědomí

Ústředním tématem Sartrovy filosofie je pojem svobody. K tomuto tématu se nejvíce vztahuje jeho dílo *Bytí a nicota*, které si nyní nastíníme. Sartre se v mnohém inspiroval Husserlem a Heideggerem, především je nutné si všimnout, že je velká

⁴¹ Novozámská, J., *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*, Praha: FILOSOFIA, 1998. ISBN 80-7007-108-7, str. 49.

⁴² Sartre, J. P., *Zed'*, Praha: Odeon, 1992. 80-207-0345-4, str. 156.

podobnost titulů knih Sartra a Heideggera. Novozámská o tomto faktu hovoří jako o rivalském titulu. Přesto, že Sartre přejímá mnoho pojmů od Heideggera, pro upřesnění používá například pojmy jako vrženost, opuštěnost či sociální existence, nebo s některými jeho názory naopak polemizuje. Týká se to především pojetí smrti, které je podle Heideggera jediný autentický projekt. Přestože Sartre s některými Heideggerovými tvrzeními nesouhlasí, nikde ho rámcově nekritizuje.

Dílo *Bytí a nicota* je dodnes považováno za stěžejní dílo francouzského existencialismu. Ještě předtím, než si nastíníme otázku smrti u tohoto autora, je také nutné zmínit, jakým způsobem chápal svobodu člověka a nicotu, protože tyto dva pojmy velmi silně zasahují do jeho filosofie. Svoboda podle Sartra není uprostřed světa, a ani nemá za úkol naplnit smysl světa. Svoboda se vztahuje k ryze subjektivnímu bytí, a tím je právě lidské vědomí. Jak říká Sartre:

„Jsem totiž to existující, které zakouší svou svobodu prostřednictvím svých činů, ale jsem rovněž to existující, jehož individuální a jedinečná existence se temporalizuje jako svoboda. Mám tedy nevyhnutelně vědomí svobody, protože ve vědomí neexistuje nic kromě non – thetického vědomí existování. V mém bytí jde proto ustavičně o mou svobodu, svoboda není nějaká připojená kvalita nebo vlastní přirozenost, je, přísně vzato, látkou mého bytí, a protože v mém bytí jde o mé bytí, musím mít určité porozumění pro svobodu.“⁴³

K pojmu svobody se později ještě vrátíme, teď je na místě vysvětlit si pojem nicoty. Skvěle identifikovala Novozámská Sartrovo pojetí nicoty, který na tomto dalším důležitém pojmu postavil svojí filosofii.

„Nejoriginálnější charakteristikou Sartrova pojetí vědomí je jeho negativní charakter.... „Nic“ je totiž pro něj konstantní možností naší zkušenosti.“⁴⁴

Vědomí Sartre charakterizuje jako nic, neznamená to však, že by vědomí neexistovalo, ale negativní postoj je jedním z hlavních rysů společnosti. Toto nic má zvláštní postavení a úkol, především pronásleduje bytí, které je zahaleno nicotou. Výsledkem setkání člověka a věci je nic. Nicota přichází k bytí zvláštním bytím a tím je

⁴³ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 508.

⁴⁴ Novozámská, J., *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*, Praha: FILOSOFIA, 1998. ISBN 80-7007-108-7, str. 93.

chápána lidská realita. Toto bytí k lidské realitě se však vztahuje pouze k sobě do své vlastní nicoty. „Nic“ hraje ve vědomí důležitou roli, kdyby tam žádné „nic“ nebylo, nebylo by ani vědomí.

Pro Sartra je bytí chápáno jako cosi negativního a nicotného, a proto je nutné, aby se toto bytí vztahovalo k něčemu jinému mimo sebe. Ve zkratce je nutné říci, že Sartre rozděluje vědomí na reflexivní a prereflexivní, přičemž reflexivní chápeme jako odvozené a prereflexivní vědomí má úplně každé vědomí, i to nejprimitivnější. A tato vědomí se navzájem hledají. Nemají žádnou společnou strukturu, a ani nemají být v jednotě, vždy mezi nimi musí být určitý rozdíl. Rozdíl mezi nimi nesmí mít žádný pozitivní ráz. Jedná se o nicotu samou.

Vědomí patří bezprostředně k věcem, ale také je tím, co věci naprosto odlišuje. Vědomí je naprostou nicotou, absolutní aktivitou, a nemá žádný samostatný obsah. Věc je chápána jako obsah, něco jako hustota, a teprve vědomí jí uděluje významy.

Vědomí je podle Sartra v dualitě, která je zároveň ve spojení. Podmínkou pro toto spojení je neidentita. Vědomí v této podobě musí být totéž a zároveň druhé a naopak. Jejich rozdíl je pak definován jako „nic“, které reálně není, ale přesto se nás dotýká. Nicota je tedy podmínkou vědomí, přestože vlastně neexistuje, ona se odskutečňuje, a tím je pak možno definovat rozdíl mezi subjektem a objektem. Toto tvrzení definuje Novozámská následovně.

„Sartrovo „nic“ je zřejmou hypostazí a paradoxním výsledkem jeho teze, podle níž vědomí je zároveň subjekt a i objekt, je ve světě i mimo svět.“⁴⁵

Jak jsme již výše řekli, vědomí má negativní charakter, a základním rysem tohoto charakteru je jeho svoboda. Svoboda tohoto typu je nazývána podle Sartra absolutní, protože nemá žádných hranic. Svobodu navíc ještě identifikuje s vědomím. Vědomí spojeno s absolutní svobodou má tu možnost si zvolit své projekty, a tak si vysvětlit situace, se kterými se setkává.

Mezi základní rysy vědomí také patří svoboda. Sartre svobodu identifikuje se strukturou vědomí. Svoboda v tomto pojetí je neohraničená, z tohoto důvodu ji Sartre

⁴⁵ Novozámská, J., *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*, Praha: FILOSOFIA, 1998. ISBN 80-7007-108-7, str. 96.

nazývá absolutní. Vzhledem k tomu vědomí proniká do absolutní svobody, může si volit své projekty, které se následně definují v situacích, se kterými přichází do kontaktu.

S pojmem vědomí a svobody u Sartra také souvisí pojem úzkosti, který je definován na úrovni naší vlastní svobody. Sartrovo pojetí úzkosti nemá základ v bytí, ale má základ ve zkušenosti svobody. Vědomí v sobě zahrnuje mimo jiné také pojem neupřímnosti, který Sartre chápe jako fenomén, který skrze úzkost v jistých případech vůbec není přítomná. Důvodem, proč může být úzkost skryta, je fakt, že my sami jsme neupřímní. Novozámská na téma neupřímnosti dodává, že:

„Neupřímnost nemá nic společného s vědomou lží. Vyskytuje se na prereflexivní úrovni, která pro Sartra tvoří jakýsi ekvivalent psychoanalytického ne-vědomí. Jistota, upřímnost se stává nemožnou pokus o její dosažení Sartre označuje za formu neupřímnosti.“⁴⁶

Pojem neupřímnosti je vykládán jako odklon od autenticity. Neautentický člověk jedná podle přirozenosti, vědomí je v tuto chvíli nějakou věcí, svoboda zde nemá žádný prostor.

V sartrovském pojetí toužíme po životě, který bude vyplněný, ale naším osudem je právě nevyplněnost. Nicota, která je základním rozporem naší transcendence, je také v rozporu s touhou, která je pouze prázdňým záměrem.

Základním rysem člověka u Sartra je marnost lidského konání stát se Bohem. Sartre patřil mezi myslitele, kteří následovali nietzscheovské pojetí Boha. Tuto marnost hledání nazývá Sartre neužitečnou vášní, kde se jedná o snahu sjednotit já a ne-já, která jsou základní složkou lidského života, a od kterých se odvíjí jeho prožívání světa.

6.2. Pojetí smrti

S tím, jak prožíváme náš život, souvisí i smrt, která s naším životem bytostně souvisí. Nyní se zaměříme na otázku, jakým způsobem pohlíží na pojetí smrti.

⁴⁶ Novozámská, J., *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*, Praha: FILOSOFIA, 1998. ISBN 80-7007-108-7, str. 98.

Sartre oproti Heideggerovi smrt pojímá odlišným způsobem. Heidegger chápe smrt jako naši vlastní možnost, s tím ale Sartre, jak uvidíme, nesouhlasí. Na začátku svého bádání po otázce, co je vlastně smrt, ukazuje, že dlouhou dobu byla smrt chápána jako něco nelidského, něco, co je za druhou zdí⁴⁷. V určité chvíli se pak přišlo na to, že smrt můžeme pojímat jako událost lidského života. Tuto změnu chápání vysvětluje jako:

„smrt je milníkem a každý milník (ať je na začátku či na konci) je Janus bifrons, ať už jej chápeme jako součást nicoty bytí, jež je hranicí zkoumaného procesu, anebo jej odhalujeme jako to, co je připojeno k řadě, kterou ukončuje, tedy jako bytí náležející k existujícímu procesu a nějak konstituující jeho smysl.“⁴⁸

Smrt se vždy chápala jako konečnost lidského života. Sartre zprvu nastiňuje pojetí smrti ve všeobecném kontextu. Na realistických teoriích se podle něj stavěla i realistická koncepce smrti. Tato koncepce stavěla na faktu, že smrt je v přímém kontaktu s nelidským. Smrt se člověku vymykala a zároveň se spojovala s ne-lidským absolutnem. Oproti tomu stálo idealisticko-humanistické pojetí reálna, které nepřijímalo názor, že by se člověk měl setkávat s něčím ne-lidským. Tento idealistický pokus přivlastnit si smrt nevycházal z myšlenek filosofů, ale z básníků, jako byl například Rilke. Rainer Maria Rilke patří mezi nejvýznamnější lyriky na přelomu 19. a 20. století. Mnohdy je považován za „mága smrti“

Rilke se svými básněmi snaží ukázat, že smrt, kterou lze chápat jako konec života, se velmi podobá celému životu člověka. Jaký člověk měl život, takový bude mít i konec. K nastínění jeho tvorby nám pomůže báseň, která se jmenuje *Poslední*.

„Já nemám domov, nebyl jsem o žádný připraven, od matky jsem byl porodem vržen do světa ven. Na světě tedy jsem a dál a hloub se do něj prodírám a mám své štěstí, mám svůj žal a obojí mám sám. A přece nedědil jsem z mála. Můj rod měl na dvou větvích květ a sedm zámků též, až byl tak stár, že naposled erb mu byl na přítěž, tak to, co po nich mám a sám co k tomu dobývám, je bez domova, leda bych to držel v klíně, na dlaních dokavad smrt mě nepotkala.“⁴⁹

⁴⁷ Srov. Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 609.

⁴⁸ *Tamtéž*, str. 609.

⁴⁹ Rilke, R., M., *Kniha obrazů*, Praha: Květy poezie, 1966. ISBN neuvedeno, str. 49.

Po celý život se na tento konec připravujeme. Přisvojená smrt není smrtí pouze lidskou, ale i mou smrtí, říká Sartre.

„...interiorizací se individualizuje, není to již velké nepoznatelno, kladoucí mez všemu lidskému, nýbrž je to fenomén mého osobního života a mění ho v jedinečný život, tj. v ten život, který nezačíná znovu a v němž nikdy dvakrát neděláme totéž. Odpovídám proto nejen za svůj život, ale i za svou smrt.“⁵⁰

V tomto duchu se pokusil Heidegger zhumanizovat smrt a dát jí filosofickou formu. Smrt se stává možností Pobytu a bytí k smrti se definuje na základě bytí lidské reality. Heideggerovské pojetí smrti se tedy chápe jako něco, co je člověku bytostně nejvlastnější. Bytí má svou svobodnou volbu ke smrti a ke své konečnosti a také rozhoduje o svém projektu k smrti.

Ačkoli tyto teorie byly pro Sartra velmi lákavé a v určitých bodech i přesvědčivé, vydává se jinou cestou bádání, aby našel odpověď, jakým jiným způsobem chápat smrt. Smrt nemůžeme chápat jako závěrečný akord na konci celé melodie⁵¹.

Sartrovské pojetí smrti má absurdní charakter. Naši situaci porovnává Sartre s na smrt odsouzeným člověkem, který se připravuje na svou smrt, snaží se s touto situací co nejlépe vyrovnat, a místo popravy ho usmrtí španělská chřipka⁵². V tomto smyslu Sartre reaguje na křesťanské pojetí smrti, kdy je nutné se na smrt připravovat, protože smrt může nastat v jakémkoli okamžiku. Z toho je zřejmé, že pohled na smrt se mění jako na smrt očekávanou. Teprve očekávanou smrt je možné si přisvojit. Tím, že očekáváme smrt, se nám stává smyslem našeho života. Tím, že k nám smrt přijde, jenom zpečetuje náš život. Sartre v tomto bodě vidí Heideggerův nejpozitivnější moment. Sám je však vůči tomuto tvrzení velmi skeptický. Útěcha, že smrt zpečetuje náš život, se snadněji dává, než uskutečňuje. Smrt totiž člověk může očekávat pouze svoji, ne smrt jako takovou. Podle Sartra Heideggerův trik spočívá v tom, že individualizuje smrt každého z nás, když naznačuje, že smrt je smrt osoby.

⁵⁰ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 610.

⁵¹ Sartre definici smrti připodobňuje k závěrečnému akordu melodie. Tento akord směřuje jednou stranou k tichu a nicotě zvuku, který po závěrečné melodii zůstane, a druhé stránce patří melodie k plenum bytí, kterým je melodie příslušná. Bez závěrečného akordu by melodie nebyla úplná. Neměla by ráz hotovosti.

⁵² *Srov. Sartre, J.P., Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 611.

Sartre vidí v Heideggerově pojetí smrti neupřímnost, protože jestli je smrt chápána jako poslední subjektivní možnost, které se týká určitého bytí pro sebe, pak je zřejmé, že za mě nikdo nikdy zemřít nemůže. Podobně to může být i s láskou, nikdo nemůže milovat za mě, pokud se tím myslí vyznání, které se týká mých emocí. Moje se právě podle Sartra netýká pouze osoby, která je uzavřená ve své každodennosti, ale týká se ipseity, kterou podle něj Heidegger přisuzuje každému bytí (ať už existuje autenticky či ne), že bytí je moje. Z toho Sartre usuzuje, že jestliže i ta nejbanálnější láska je nenahraditelná a jedinečná, tak je tomu stejně i u smrti.

Oproti tomuto tvrzení Sartre namítá, že pokud se na to budeme dívat z druhého úhlu pohledu, jako posuzujeme-li naše činy ve světě z hlediska účinnosti a funkce, je zřejmé, že druzí lidé mohou vykonávat stejné činy jako vykonávám já sám. Přirovnává to k příkladu oběti z lásky, kdy se například muž obětuje pro svou milovanou, aby byla šťastná s někým jiným. Pokud ji může milovat jiný, může milovat i za něj. Podobně to vidí Sartre i se smrtí. Můžeme se také obětovat pro někoho jiného, tudíž pro něj můžeme zemřít.

„Neexistuje žádná personalizující schopnost, která by náležela konkrétně mé smrti. Smrt se naopak stane mou smrtí, až když se postavím na stanovisko subjektivity: moje subjektivita, jak ji vymezuje předreflexivní cogito, mění mou smrt na nenahraditelné subjektivno, takže nelze tvrdit, že smrt dává mému bytí pro sebe nezastupitelnou ipseitu. Smrt tedy nelze charakterizovat jako mou smrt jen proto, že jde o smrt, její bytostná struktura smrti nestačí, aby se ze smrti stala ona personalizovaná a kvalifikovaná událost, již lze očekávat.“⁵³

Označit smrt jako očekávanou podle Sartra musíme navíc ještě upřesnit jako mé odsouzení k smrti. Tím je myšleno, že očekávaná smrt musí být něčím stanovená. Příkladem může být poprava, která má být vykonána v určitém datu, nebo smrtelná nemoc.

„...smrt je vyjevením absurdity každého očekávání, včetně očekávání smrti.“⁵⁴

⁵³ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 612 -613.

⁵⁴ *Tamtéž*, str. 613.

Sartre rozlišuje dva druhy očekávání: čekat na smrt a očekávat smrt. Když něco očekáváme, očekáváme určitou událost, která se uskuteční pouze v případě určitých procesů. Analogicky přirovnává smrt s vlakem, který jede z bodu A do bodu B a cestou se může stát nehoda a vlak má zpoždění. Nelze říci minuta, která se právě blíží, také přibližuje mojí hodinu smrti. Všeobecně je dáno, že pokud o životě uvažujeme jako o ohraničené sféře, smrt se k nám přibližuje, ale otázkou zůstává, zda se nám v tuto chvíli přibližuje či vzdaluje. Nevíme, kdy zemřeme, může to být za sto let nebo za měsíc.

Podle Sartra je velmi ostrý kvalitativní rozdíl mezi smrtí ve stáří a náhlou smrtí, která nás může potkat ještě v mládí. Tím, že očekáváme smrt na prahu stáří, je známkou akceptace našeho ohraničeného života. Očekávání náhlé smrti nazývá Sartre chybění⁵⁵. Naši smrt bychom mohli očekávat pouze v tu chvíli, kdy by existovala pouze smrt následkem stáří nebo odsouzením k smrti například za určitý zločin. Tento postoj však Sartre odmítá.

„Smrti je však vlastní právě to, že může předčasně překvapit ty, kdo ji očekávali tehdy a tehdy.“⁵⁶

Pokud lze očekávanou smrt ve stáří chápat jako možnost si svůj život uspořádat a žít s vědomím, že jednou zemřeme, jde o událost očekávanou. Naopak nahodilou smrt nemůžeme definovat jako něco očekávaného, protože je svou podstatou neurčitá. Tudíž smrt nemůžeme očekávat k určitému datu. Náhlá smrt v sobě zahrnuje i fakt, že můžeme zemřít ještě před očekávanou událostí, tudíž onen očekávaný okamžik je klamný. Může se také na druhou stranu stát, že přežijeme datum, kdy jsme měli zemřít. Náhlá smrt se od jiné smrti kvalitativně neliší, protože obě smrti žijeme. Smrt stářím můžeme tedy očekávat podle Sartra pouze ve své neupřímnosti. Smrt tedy nelze definovat jako očekávanou událost, ale jako náhodu, která se může kdykoliv objevit.

„Ono setrvalé vyjevování náhody v samém jádru mých projektů nelze chápat jako mou možnost, nýbrž naopak jako nicování všech mých možností, jako takové nicování, které samo není součástí mých možností. Smrt tedy není mou možností toho, že již

⁵⁵ Srov. Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 614.

⁵⁶ *Tamtéž*, str. 614.

nebudu realizovat svou přítomnost na světě, nýbrž je to stále možné nicování mých možností, které je mimo mé možnosti.“⁵⁷

Očekávání má podle Sartra dva pohledy, jak jsme výše vysvětlili. Ukazuje nám, že se lze podívat na tento fakt ještě z jiného úhlu pohledu. Sartre vychází z úvahy o významech. Lidskou realitu definuje jako realitu označující. Vyjadřuje možnost souvislosti svobody s otázkou minulosti, přítomnosti a budoucnosti.

„Svoboda omezuje svobodu, minulost čerpá svůj smysl z přítomnosti“⁵⁸

Sartre tímto chce říci, že minulost se odráží v naší přítomnosti. Jakým způsobem se chováme od narození, takový nás čeká život. Podobně tomu bylo i u Rilkeho. Avšak Sartre s tímto nesouhlasí.

Podle Sartra nemáme něco očekávat, ale máme očekávat sami sebe. Lidský život je totiž podle něj neustálé očekávání, ve kterém musíme uskutečnit své naplánované cíle. Nejenže očekáváme uskutečnění svých cílů, ale také očekáváme sebe samé. Proto je důležité chápat náš život, který je *tvořen očekáváním, ale i očekáváním očekávání, která sama očekávají očekávání.*⁵⁹

Tím, že něco očekáváme, nás nutí přemýšlet o tom, co bude dál. Skrze minulost by podle Sartra byla křivka našeho života naplněna. Naše křivka života však naplněná být nemůže, protože ohlédneme-li se do minulosti, tak tu nemůžeme změnit. Tak jak se rozhodneme, tak to zůstane. Podobným způsobem ukazuje křesťanské smýšlení v podobě posledního soudu. Před ním každý křesťan prohlédne a ukáže svůj život. Vše, co v životě vykonal, už nelze vrátit zpět. V návaznosti na křesťanské pojetí smrti, kdy upozorňuje na fakt, že smrt určuje Bůh.

„Není-li smrt svobodným určením našeho bytí, nemůže ani ukončovat náš život...“⁶⁰

Sartrovo pojetí smrti nedává životu smysl zvnějšku, toto pojetí vychází ze subjektivity samé. Smrt se nám neukazuje na základě naší svobody, nýbrž každému

⁵⁷ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 615.

⁵⁸ *Tamtéž*, str. 615.

⁵⁹ *Tamtéž*, str. 616.

⁶⁰ *Tamtéž*, str. 616.

životu může kdykoliv vzít význam. Smrt je podle Sartra definována jako něco, co životu bere z principu význam. Nelze ji chápat jako něco, co životu dává smysl.⁶¹

„Máme-li zemřít, náš život nemá smysl, neboť jeho problémy nebudou vyřešeny a sám smysl těchto problémů zůstane neurčitý.“⁶²

S otázkou smrti souvisí také otázka sebevraždy, ke které se vyjadřuje nejen Sartre, ale i Albert Camus, jehož filosofii si nastíníme v další kapitole.

Jestliže chce člověk ukončit svůj život, který podle něj nemá smysl, tak sebevražda nemá podle Sartra rys určitosti. Sebevraždu nelze pokládat jako konec života, kde by byl člověk vlastním základem.⁶³ Sebevražda podobně jako smrt je definována jako neurčitá, protože tak jako smrt je i sebevražda určitým činem života. Vzhledem k tomu, že se jedná v obou případech o konečný akt života, v otázce sebevraždy zde nefiguruje budoucnost.

„Sebevražda je absurdita, která vrhá můj život do absurdity.“⁶⁴

Sebevražda se jeví dle Sartra jako můj projekt, kterým žiji. Toto rozhodnutí se týká pouze přítomnosti. Uvažuje mimo jiné i o otázkách, co kdyby se sebevražda nezdařila. Neměl by se pak člověk cítit zbaběle? Mohly se mi naskytnout jiné příležitosti, než jen sebevražda? Odpověď nachází ve využití vlastních projektů, jak již bylo výše zmíněno. Úvahy o sebevraždě nevycházejí z úvah o smrti, ale naopak podle Sartra ze života.

„... to proto, že bytí pro sebe je to bytí, pro které jde v bytí o toto jeho bytí, a že bytí pro sebe je to bytí, které se vždy dovolává nějakého „potom“, takže v bytí, jímž jest bytí pro sebe, není pro smrt místa.“⁶⁵

Výše uvedená citace pouze dokazuje, že smrt nemůže být člověku vlastní a zároveň nemůže být ani jeho možností. Smrt člověku, sartrovsky řečeno, znicuje jeho možnosti, ničí jeho projekty a likviduje člověka jako takového. Smrt je negativní možností znicování člověka.

⁶¹ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 618.

⁶² *Tamtéž*, str. 618.

⁶³ *Srov., tamtéž*, str. 618.

⁶⁴ *Tamtéž*, str. 618.

⁶⁵ *Tamtéž*, str. 618.

Pokud je smrt brána jako konec života, Sartre řeší navíc ještě pojem „mrtvého života“, který jsme u Heideggera nezaznamenali. Pojem mrtvého života se vztahuje k otázce minulosti a druhého člověka. Mrtvý život Sartre ukazuje na příkladu Petrova života, který lze vykládat různými způsoby, které se postupem času mění podle toho, jakým způsobem Petr chce, aby jeho budoucnost směřovala. Petr udává popis svého vlastního života, tudíž bytí pro sebe směřuje k sobě a projekty jsou také směřovány samy k sobě a postupem času se temporalizují⁶⁶. Jakmile Petr zemře, jeho stav se mění, už nemá možnost si své projekty realizovat a měnit. Jeho život však může převzít druhý, který ho bude šířit dále.

„V této chvíli, kdy jeho život je mrtvý, však může pouze paměť druhého zabránit tomu, aby se cele uzavřel do plnosti bytí v sobě a zpřetrhal všechny své vazby k přítomnosti.“⁶⁷

Podstata mrtvého života tkví v druhých osobách, které dále přenášejí naši památku. Kdyby se totiž například o Petrovi dále nemluvalo, nebyl by nikdo, kdo by jeho památku dále předával. O Petrovi by nebyly zmínky a zaniknul by. Základní definice mrtvého života je podle Sartra život, o který se stará druhý.

Sartre naráží na fakt, že vztah k mrtvým, a to nejen k naším blízkým, ale ke všem mrtvým, je nám bytostně dán strukturou, kterou nazývá bytí pro druhé, které mimo jiné patří k základním pojmům jeho filosofie. V kontextu s druhými osobami souvisí fakt, že smrt si nás vybírá, ale my si ji musíme zvolit. Sartre se tímto dostává k závěru, že se zde pojí svoboda s fakticitou, protože si postoj k mrtvým volíme sami a nevolíme pouze jednou.

„Svou fakticitou je tedy bytí pro sebe vrženo do naprosté „odpovědnosti“ vůči mrtvým, musí svobodně rozhodovat o jejich osudu.“⁶⁸

Rozdíl mezi životem a smrtí vidí Sartre nyní jasně. Vzhledem k tomu, že život je jaksi v odkladu, může rozhodovat o svém vlastní smyslu a je schopný ze svého vlastního já sebezproměny a své kritiky. Naopak mrtvý život – tedy smrt se sice neustále mění, ale ve své podstatě je již hotová a konečná.

⁶⁶ Srov. Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 619.

⁶⁷ *Tamtéž*, str. 619- 620.

⁶⁸ *Tamtéž*, str. 621.

V tomto bodě se Sartre rozchází s Heideggerem. Narozdíl od něho Sartre smrt chápe jako kontingentní fakt, který nám není vlastní, stále nám uniká, ale již od počátku patří k naší fakticitě. Pro Heideggera je naopak smrt naší vlastní možností. Smrt je dle Sartra naprosto neodhalitelná, nedá se očekávat, a ani se vůči ní nedá zaujmout určitý postoj. Podobně jako narození je i smrt čisté faktum.

„V zásadě se smrt vůbec neliší od narození a tuto identitu zrození a smrti nazýváme fakticitou.“⁶⁹

Namísto je nyní otázka, zda smrt tedy v podstatě neklade meze naší svobody? Sartre je toho názoru, že ne. Pokud se smrt v jeho pojetí odhalí ve svém pravém světle, osvobozuje nás od svých omezení. Než však k tomuto tvrzení dojdeme, je důležité oddělit představu smrti od představy konečnosti, které jsou podle Sartra obvykle velmi úzce spojovány. Podle všeobecných představ smrt ustanovuje a odhaluje konečnost. Sartre však upozorňuje na fakt, že touto záměnou je smrt definována jako ontologická nutnost a konečnost má charakter nahodilosti.

Ztotožnění smrti a konečnosti dominuje hlavně ve filosofii Heideggera. Jeho pojetí smrti souvisí s neopakovatelností života, která naznačuje naši konečnost a s tím spojenou nemožnost začít znova v momentě, kdy umíráme.

V tomto pojetí však Sartre vidí velký omyl. Jak již bylo výše řečeno, smrt je podle Sartra kontingentním faktem, který se pojí k fakticitě. Konečnost je chápána jako ontologická struktura bytí pro sebe, která určuje svobodu a je pouze prostřednictvím svobodné projektu cíle, který nám dává na vědomí naše bytí.⁷⁰ Sartre nám tímto chce říci, že lidská realita, i kdyby byla nesmrtelná, zůstala by konečnou, protože ve své podstatě se sama činí konečnou následkem volby své lidskosti. Akt svobody je tvorbou a přijutím konečnosti. Náš jedinečný život spočívá podle Sartra právě v našem utváření. Tímto utvářením se právě stáváme konečnými. Přestože v Sartrově filosofii není místo pro nesmrtelnost, protože podobně jako Heidegger zastává Nietzscheův názor, že Bůh je mrtev, tudíž otázky po nesmrtelnosti v jejich filosofii nejsou namísto, tvrdí, že i přestože by člověk byl nesmrtelný, nemůže začít od začátku. Důvodem je nezvratnost času, která je zároveň nezvratností k naší vlastní svobodě.

⁶⁹ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 622.

⁷⁰ *Srov., tamtéž*, str. 622.

„Z tohoto pohledu se nesmrtelné i smrtelné rodí jako mnohé a činí se jedním. Pro časově neurčité bytí, tj. pro bytí bez hranic, bude jeho „život“ v jeho bytí konečný právě proto, že si dává být jedinečným. Smrt zde nemá co činit, přichází v „mezičase“ a lidská realita, která odkrývá vlastní konečnost, neodhaluje svou smrtelnost.“⁷¹

Smrtelnost tedy pro Sartra není ontologickou strukturou našeho bytí, tedy v případě bytí pro sebe. Smrt nepatří k bytí pro sebe, protože ji nemůžeme očekávat, realizovat, a ani se k ní záměrem přiblížit. Smrt tedy není ani součástí konečnosti.

V posledku se tedy ptáme, co je vlastně smrt v Sartrově pojetí? Smrt je dle Sartra danost.

„Nic jiného, než určitý aspekt fakticity a bytí pro druhé... Smrt tedy není mou možností v tom smyslu, jak jsme jej definovali dřív, je situací – mezí jako zvolený a unikající rub mé volby...Prostupuje samé jádro každého z mých projektů jako jejich nevyhnutelný rub.“⁷²

Jak jsme měli možnost pozorovat, Sartrovo pojetí smrti se liší především od Heideggerova pojetí smrti. Zásadní rozdíl spočívá v člověku. Smrt dle Heideggera je to nejvlastnější, co člověk může mít. Naopak Sartre smrt chápe jako smrt kontingentní fakt a bytí pro druhé. Nesmíme opomenout ani filosofii Kierkegaardova, který na smrt má již naprosto odlišné názory. Ústředním pojmem, který se smrtí souvisí, je v jeho případě úzkost a nemoc, kdežto u Sartra dominuje pojem absurdna a nicoty. I co se týče náboženského smýšlení, mají tito dva filosofové od sebe velmi daleko. Zatímco Kirkegaardovou oporou je Bůh, tak Sartre i Heidegger oporu v Bohu nemají, protože pro ně již není.

Proto se nám nyní odkrývá další možnost, jakým způsobem chápat smrt. V tomto případě není smrt spojená s naší podstatou. Smrt je nám jaksi vzdálená, a přesto je s námi. Není ničím vyšším ani nám vlastním, je to prostě a jednoduše danost.

⁷¹ Sartre, J.P., *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1, str. 623.

⁷² *Tamtéž*, str. 623- 624.

7. Karl Jaspers – Niternost subjektivní smrti

Jako předchozí filosofové se i Karl Jaspers řadí mezi významné myslitele a představitele 20. století. Přestože je Jaspers řazen mezi představitele existencialismu, byl také lékař, který se specializoval na obor psychiatrie, což mu pomohlo k lepšímu pochopení lidské osobnosti a také lidského života.

Téma smrti Jaspers jako i ostatní zmínění filosofové přijímá novým osobitým způsobem. Jak již bylo výše zmíněno, velkou roli v jeho pojetí smrti hraje psychologie člověka. Kapitulu o smrti můžeme najít v knize *Psychologie der Weltanschauungen*.

Na začátku kapitoly o smrti cituje Goetheho. Smysl této citace tkví v tom, že náš život je pro naši duši příliš krátký. Je jedno, jaký člověk je, ať už velký či malý, bohatý či chudý, spíše se unaví, než aby žil. A přestože měl v životě určitý cíl, kterým se vydal, a dokonce se mu v nich daří, nakonec ještě před vytouženým cílem spadne do jámy, kterou mu někdo neznámý vykopal a dále neznamená již vůbec nic.⁷³

V tomto případě je smrt definována dvojím a klasickým způsobem. Prvním způsobem je fakt, že člověk může umřít ještě předtím, než dokončí své cíle, a druhý způsob definuje smrt jako individuální záležitost.

Na první obecný způsob Jaspers reaguje tak, že všechno, co podle něj existuje a je skutečné, je pomíjivé. Pomíjivost se totiž vztahuje pouze na skutečné. Člověk se mění, zapomíná, velkým výčtem dojdeme až k přemýšlení o existenci naší planety, až do nekonečna. Avšak nelze o světě ve všeobecném smyslu hovořit jako o pomíjivém. Člověk například může žít s lhostejností vůči své vlastní smrti, protože žije v čemsi obecném, které se uskutečňuje během tisíciletí, generací nebo s pocitem dané spolupráce. Ve skutečnosti může člověk své smysly a své účely rozpínat, jak se mu chce. Ať je to jak chce, podle Jasperse vše, co se uskuteční ve světě, podléhá zániku, který je nevyhnutelný. Tento fakt nesouvisí pouze s člověkem, zánik zahrnuje také kulturu, národy či zážitky.

⁷³ Srov., Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 259-260.

„Uvědomění si nevyhnutelného zanikání může být oddalováno, jen slepota, tzn. vyhýbání se mezní situaci, může někde skončit a považovat skutečnost zdánlivě za absolutní, věčnou a nezničitelnou.“⁷⁴

Druhý individuální způsob chápání smrti chápe Jaspers jako samý druh pomíjivosti, avšak ne všude, ale vždy je ten nejpůsobivější. Přestože byla individuální smrt vlastního já podle Jasperse v určitých obdobích chápána jako víceméně lhostejná, je stejně vznikem sebevědomého individua vždy se vracejícím předělem. Vždy existuje jednoznačný vztah člověka ke své vlastní smrti, který je nesrovnatelný se vztahem a zkušeností smrti druhého člověka či člověka blízkého. Zůstává v člověku tedy něco tajemného, nesdělitelného a osamoceného, co nelze identifikovat se sebou samým ani druhým.

Z hlediska pomíjivosti je vztah člověka ke své vlastní smrti různý. Různé průběhy pomíjivosti člověk může během svého života zažít, ale zánik vlastní bytosti má absolutní charakter. Obecně lze chápat smrt jako tělesný proces. Můžeme zažít strach ze smrti či strach u nevyhnutelné smrti, ale můžeme toto nebezpečí přestát. Nemáme však zkušenost se smrtí, nýbrž jsme jí pouze v dosahu.

„Smrt je něco nepředstavitelného, něco v podstatě nemyslitelného. To, co si o ní představujeme a myslíme, jsou pouze negace, jen doprovodné jevy, nikdy to nejsou pozitiva.“⁷⁵

Podle Jasperse tedy ve vlastním slova smyslu nezažijeme ani smrt bližního. Obecné znalosti o smrti a naše prožité vztahy ke smrti jsou pouze heterogenními záležitostmi. Přestože o smrti víme, někde v hloubi duše ji instinktivně nemusíme považovat za možnou a nutnou.

Jaspers se na smrt dívá z psychologického hlediska. Co ho nejvíce zajímá, je osobní postoj ke smrti, respektive osobně prožitá reakce na situaci předělu smrti. Je přesvědčen

⁷⁴ Man kann vom Engeren auf das Weitere jeweils das Bewußtsein des unvermeidlichen Dahinschwindens abschieben, nur Blindheit, d.h. Ausweichen vor der Grenzsituation, kann darin irgendwo aufhören und ein Wirkliches vermeintlich als absolut, als ewig, als unzerstörbar nehmen. Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 260.

⁷⁵ Das Tod ist etwas Unvorstellbares, etwas eigentlich Udenkbares. Was wie bei ihm vorstellen und denken, sind nur Negationen, und sind nur Nebenerscheinungen, sind nie Positivitäten. In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 261.

o tom, že tato otázka může vyjít na povrch pouze tehdy, když smrt vstoupí jako mezní situace do prožití člověka. Tento případ se podle Jaspersa neobjevuje u primitivních národů, protože smrt pro tyto primitivní národy není známkou nevyhnutelnosti, ale spíše je považují za symbol zlé vůle. Podobně tomu tak není ani v určitých obdobích, kdy člověk tradičně přejímá hotové představy o roli smrti, které považuje za zcela samozřejmé. Přesně tak jasné jako smyslová realita. Není to však u všech sensualizací, které se týkají konkretizování myšlenek o nesmrtelnosti, které smrt jako konec prožívání ruší. Takové představy o roli smrti, které jsou samozřejmé a jasné, jsou podle něj právě v křesťanství. Je zcela zřejmé, že člověk přijde do očištnice a že má věčný představitelný život a po smrti se mu buď dostane odměny či trestu. Otázkou křesťanství se zabývá i Jakob Kremer ve své knize *Budoucnost zemřelých*, kde se právě mimo jiné nastiňuje, jakým způsobem máme chápat očištnice. Pro lepší pochopení nám pomůže následující citace.

„Základem staré nauky je poznání, že právě při setkání s Bohem je si člověk bolestně své nehodnosti a hříšnosti... Odpuštění a zahlazení viny hříchu neanuluje prostě dřívější dění, hříšná minulost proto zůstává pro omilostněného jakousi zátěží. Od tohoto následku hříchu (dříve nazývaného „časný trest“ za hřích) jej Bůh osvobozuje očištěním, které mu dopřává z milosti, tak jej činí schopným přijmout darovanou účast na boží slávě tak, jak mi ji Bůh chce dát. Takovou proměnu a očištnice celé, osobní tělesné existence dopřává Bůh zemřelému ve smrti, pokud k ní nedošlo už za pozemského života.“⁷⁶

Pro křesťana je velmi důležité, jakým způsobem se chová a jak žije v pozemském životě, a přesto se mu vrší hřích za hříchem. Z psychologického hlediska to Jaspers připodobňuje ke studentovi učícímu se na zkoušku. Ví, že má určitou zkoušku složit, a přesto se na ni nepřipravuje.

Ve všech případech je smysly vnímaný strach ze smrti překonán pomocí představy smyslového zachování.

⁷⁶ Kremer, J., *Budoucnost zemřelých*, Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-142-3, str. 39.

„Vědomí meze a nekonečnosti se ztrácí, smrt se stává pouhým úsekem ve světě považovaném ze konečný, přestává být mezní situací. Specifické prožití, které vychází z mezní situace chybí.“⁷⁷

Zásadní otázku, kterou si Jaspers klade, je, jakou reakci může mít člověk na smrt, která je chápána jako mezní situace? A kam až sahají hranice smrti? Je přesvědčen, že člověku se při tomto zjištění najednou zhroutí pevná půda pod nohama. Zjistí, že věčný život po smrti nás nečeká a veškerá víra jako opora konečných obsahů představ se ztrácí. Lidský intelekt se s vědomím mezní situace smrti stává nesmyslným též pro úvahu o nesmrtelnosti. Důvodem je především fakt, že intelekt je ve své podstatě omezený a konečný. Jakmile se jednou dosáhne mezní situace podle Jasperse, zůstávají již pouze reakce, které se dále rozvíjí a nabývají nových sil. Vyjádření z nich vyplývající jsou sice ve vzorcích, ale v podstatě ukazují postoje k životu a životní smýšlení.

Reakce na mezní situaci smrti je čistě bezprostřední a negativní. Tím, že se pochopí mezní situace smrti, ztrácí se například význam křesťanské víry. Nic nového je již nemůže zastoupit, protože představy o posmrtném životě jsou již uzavřeny. Jaspersovo pojetí bytí je chaotické. Odpovědnost podle něj neexistuje, člověk žije náhodně.

„Nejvyšší subjektivní hodnoty se v případě tohoto pohledu dosáhne v důsledném popření veškerého smyslu, veškeré víry, které se v každé nastávající životní situaci osvědčí. Hodnota v negativním smyslu se ale pro objektivního pozorovatele neutralizuje právě zde tím, že zcela negativní nakonec představuje pozitivní smysl v nepoddajném důsledku a subjektivní opravdovosti.“⁷⁸

Oproti této nihilistické reakci se veškeré reakce shodují v tom, že v životě nevidíme něco absolutně posledního. Toto tvrzení přesahuje i morální rozměr, protože člověk vidí

⁷⁷ Das Bewußtsein der Grenze und der Unendlichkeit geht verloren, der Tod wird ein bloßer Abschnitt in einer endlich vorgestellten Welt, er hort auf Grenzsituation zu sein. Ein spezifisches Erleben, das aus der Grenzsituation erwächst, bleibt nicht brig. Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 262.

⁷⁸ Die höchste subjektive Würde wird bei dieser Verfassung erreicht in der konsequenten Leugnung alles Sinus, allen Glaubens, die sich in jeder eintretenden Lebenslage bewährt. Die Würde im Negativen hebt sich aber für den objektiven Betrachter gerade hier auf, indem das bloß Negative letztlich einen positiven Sinn in unnachgiebiger Konsequenz und subjektiver Wahrhaftigkeit darstellt. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*, In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 263.

v životě něco, o čem se může rozhodovat. Nějaký smysl či bytí tento život přesahuje. Myšlenka nesmrtnosti je postavena v nejrozličnější sobě si odporující formě, jako výraz této mezní situace překonávající síly, aniž by tuto mezní situaci opomíjela či ignorovala. O čem se zde rozhoduje? Co má za životem smysl? Zcela myslitelně je to návrat do konečné situace bez absolutní meze. Jaspers v tomto momentě pouze předkládá otázky k zamyšlení, ukazuje varianty, jakým způsobem na smrt nahlížet, ale stále se drží pouze psychologického pojetí a příkladů. Hledá vztah k absolutnímu navzdory smrti, avšak stále se považuje určité konečno za absolutní.

„Vždy je původně prožitek mezní situace smrt překonán vztahem k nějakému absolutnu, aniž by byla přijata nesmrtnost, samozřejmě s jasným vědomím ukončení této existence...“⁷⁹

V tomto pojetí se podle Jasperse mluví o nesmrtnosti ve starém smyslu. Avšak jaký způsob nesmrtnosti může být nový? Nyní se obrací k určitým příkladům, které mají objasnit jeho předchozí tvrzení.

Za klasický příklad pomíjivého prožitku jakožto ústředního prožitku považuje Jaspers buddhismus. Život by byl krásný, kdyby setrval v klidu, ale jelikož vše pomíjí, nic nemá smysl. Tvrzení, které zde je předloženo, dokazuje na příkladu, kdy ženy Buddhu⁸⁰ svádějí k radostem života. On však odmítá, přestože ho krása nenechává lhostejným. Ze srdce ho však trápí všechno, co je nestálé. Kdyby byla možnost zajistit stálost, byl by i on naplněný láskou.⁸¹

Jaspers na tyto Buddhovy pocity reaguje v tom smyslu, že je žádoucí takovému prožívání jen ukončení pomíjivosti. Není to touha po vysvobození životem, ale touha po věčném klidu ve smrti. Člověk se ještě za života rozhodne, zda chce dosáhnout věčného pokoje. Jak jsme již výše zmínili, Jaspers se na pojetí smrti a nesmrtnosti dívá

⁷⁹ Immer ist ursprünglich das Erlebnis der Grenzsituation des Rodea überwunden durch eine Beziehung zu einem Absoluten, ohne daß sinnliche Unsterblichkeit angenommen wird, ja mit klarem Bewußtsein des Aufhörens diesel Existenz. In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 263.

⁸⁰ Buddhismus podobně jako hinduismus se vztahuje k řadě různorodých vyznání a obřadů. Brzy po své vzniku se buddhismus rozšířil z Indie do různých částí Asie a v 19. století se pak rozšířil i do západních zemí. Buddhistické školy se v dnešní době daly rozdělit to 4 obšírných kategorií: Buddhismus jihovýchodní Asie, Východoasijský buddhismus, Tibetský buddhismus a Západní buddhismus. In: Ma' sümüánová, F., *Život po smrti*, Brno: Jota, 1996. ISBN 80-85617-83-8, str. 59-60.

⁸¹ *Srov.*, Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 264.

z psychologického hlediska, a i v tomto případě se mu zdá jeden účinný psychologický postoj. Dále se už nezabývá, co je nakonec pomíjivé, ale racionálně účinné. Je to předpoklad věčného znovuzrození člověka, který stále musí prožívat pomíjivost života, pokud se nezřekne vášní a veškerého chtění, a je naprosto jedno, zda se jedná o chtění zlé či dobré, když nenechá odumřít vůli k životu vůbec. Buddhismus, který odmítá světské hodnoty, protože je vše pomíjivé, je v rozporu s nezodpovědným nihilismem individualisty. Důležité je, jakým způsobem je veden tento život. Buddhistický život není ponechán náhodným, bezvýznamným vlivů.

„Z averze ke smrti pramení vůle ke smrti. Smrt je překonána tím, že vše, co může zemřít, je prožíváno jako lhostejné. Kdo už nic nemiluje, nemůže nic ztratit. Kdo si nic neužívá, nemůže se již ničeho zříkat.“⁸²

Život se tedy člověku nezbortí, pokud bude ke všemu přistupovat lhostejně. Rozhodnutím života je, zda člověk opravdu takové lhostejnosti dosáhne. Smrt právě překoná tím, že si ji přeje, a doopravdy si ji může přát. Smrt si však nelze přivolat sebevraždou, protože při znovuzrození by se vrátily síly a vůle k životu. Právě myšlenka znovuzrození je pro buddhistu nejstrašnější vystupňování smrti, protože to stále vede k něčemu věčně opakovatelnému. Pro buddhistu je konečná smrt touha. Zda konečné smrti dosáhne, rozhoduje během svého života pouze on sám.

Jaspers nám o představách smrti v buddhistickém náboženství ukazuje jen velmi malou část toho, co nám toto náboženství může ukázat. Takže je velmi důležité představit si, jakým způsobem buddhistické myšlení nahlíží na smrt a také na posmrtný život. Vzhledem k velmi různým myšlenkám více buddhistických škol zde nastíníme pouze myšlenky, které jsou všeobecně přijímány a v nejširší míře zmiňovány.

Buddhismus oproti křesťanství se zabývá pouze eschatologií individuální. Kolektivní eschatologii v buddhismu není věnováno žádné pozornosti. Podobně jako

⁸² Aus dem Abscheu vor dem Tode entspringt der Wille zum Tode. Der Tod wird überwunden, indem alles, was sternem kann, als gleichgültig erlebt wird. Wer nichts mehr liebt, kann nichts verlieren. Wer nichts genießt, kann nichts mehr entbehren. In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvedeno, str. 264 -265.

v hinduismu zastává buddhismus víru ve dvě nauky. Jedná se o nauku o transmigraci a o karmě.⁸³

Základem buddhistické víry je, že každý člověk se rodí nespočetněkrát a žije různorodě a v jakýkoliv existencích. Jakým způsobem člověk žije, takovým způsobem se to odráží na jeho minulé i současné karmě. Pokud tedy člověk žije spořádaně a spokojeně, je to známkou dobrých skutků, které vykonal v minulém životě. Oproti tomu člověk, který páchal zlé skutky, se v současnosti trápí a za zlé skutky může vinit pouze sám sebe.

„Člověk je tak zcela zodpovědný za to, jaký život zakouší, a je nepřípustné, aby z toho vinil vnější síly jako božstva, demony nebo osud.“⁸⁴

Hmotný svět v buddhistickém pohledu je velkým dějištěm spousty znovuzrozených bytostí, které podléhají dobru a zlu.

V lidském životě karma zajišťuje přechod z jednoho života do druhého a také zanechává novou stopu na novém bytí. Člověk, který chce zastavit koloběh znovuzrození, musí podstoupit dvanáct Buddhových předpokladů⁸⁵, které utvářejí řetězce morálních příčin. Každý řetězec z kola závisí na předcházejících řetězcích. K tomu, aby člověk zpřetrhal tento koloběh znovuzrození je zapotřebí, aby začal pozpátku.

Všechny říše v Kole života jsou pouze dočasné a podléhají smrti, která se opakuje. Buddhovo učení praví, že nejvyšším lidským cílem by měla být snaha o vysvobození se

⁸³ Buddhistické pojetí smrti a posmrtného života je velmi podobné hinduistické nauce, čímž se velmi výrazně liší od jiných náboženství.

⁸⁴ Ma' sümüánová, F., *Život po smrti*, Brno: Jota, 1996. ISBN 80-85617-83-8, str. 62.

⁸⁵ Kolo života v tradiční formě představuje Mára, který toto kolo drží v tlamě a pařátech. Jedná se o démona smrti či pomíjivosti. Dvanáct podmínek, které způsobují znovuzrození jsou na obvodu kola. Uvnitř kola je šest sfér znovuzrození, které se dělí na tři nižší a tři vyšší. Ti, co jsou spravedliví mají tři vyšší sféry: nebe, říše titánů a lidská říše a ti, co jsou nespravedliví, na ně čeká peklo, říše hladových duchů a říše zvířat. Právě karma určuje do jaké sféry v Kole života se člověk dostane. Na největší hříšníky čeká peklo, které však nemá věčný ráz. Má očistnou formu, jakmile hříšník zaplatí za své skutky, dostává se zpět do lidské říše. V říši hladových má člověk předurčeno toulat se podél hradeb a žadonit o jídlo, ale nikdo ho nemůže vyslyšet. Říše zvířat je o stupeň výše než říše hladových, své utrpení si nosí v podobě němé tváře. K nejvyšším říším zrození patří nebe a říše titánů. Tyto dvě říše obývají bytosti, které mají dobrou karma. Jakmile však jejich karma vyprchá, jsou odsouzeni opět ke znovuzrození. Lidská říše je nejdůležitější v Kole života, protože pouze zde lze hromadit dobrou karma. Zbýlých pět říší se skládají z různých trestů a odměn za činy v lidské říši. In: Ma' sümüánová, F., *Život po smrti*, Brno: Jota, 1996. ISBN 80-85617-83-8, str. 65-66.

z těchto neustálých znovuzrození. Toto osvobození se od znovuzrození se nazývá nirvánou, která je vně Kola.

„Nirvána doslova znamená zhasit tak, jako se zhasí lucerna. Když v člověku vyhasnou všechny stopy světských tužeb, dosáhne osvícení neboli nirvány. Ta bývá také definována jako blaženost, stav osvobození od tužeb, zármutků a utrpení a útěk z reinkarnačního řetězce příčin a následků.“⁸⁶

K tomu, aby člověk mohl dosáhnout nirvány, je zapotřebí si projít Vznešenou osmidílnou cestu.⁸⁷ Jestliže člověk bude dodržovat pravidla Vznešené osmidílné cesty, od svátosti se dostane k nirváně. V tomto stavu člověk netrpí, tím, že se dostane k nirváně, překoná nevědomí, smysly a znovuzrození. Získá šest dokonalostí. Nirvána je ideálem toho, jakým by člověk měl opravdu být. V nirváně člověk netouží po pozemských radostech, ani netrpí. Také netouží po životě ani smrti. V tomto stavu vstupuje po smrti člověk do nirvány.

Představou dvou nauk o transmigraci a karmě se buddhismus velmi silně odlišuje od západního náboženského myšlení. Hlavní myšlenka buddhismu spočívá v tom, že život je utrpení, a návodem, jak se tohoto utrpení zbavit, je odepřít si veškeré hmotné statky a odtrhnout se od světa. Bohužel nirvány dosáhne pouze malá skupina lidí, protože většina lidí podléhá zlu, a proto je čeká neustále znovuzrození. Zde by byla patřičná otázka, jak je možné, že tolik lidí stále podléhá zlu, když ví, že je může čekat věčná blaženost. Tuto otázku bychom ponechali k zamyšlení.

Buddhismus je založen na systému odplat. Všichni lidé budou za své skutky ve svém životě i v období znovuzrození buď odměňováni nebo potrestáni. Pro odměňování a trestání je v tomto náboženství mnoho různých pekel a nebi. Hlavním cílem je však odpoutání se z Kola života pomocí Buddhovy Vznešené osmidílné cesty a dosažení výše zmíněné nirvány, která je jediným únikem a vysvobozením z tohoto bludného kola. Pouze cestou k nirváně lze ukončit pozemské utrpení a utéci věčným zrozením.

⁸⁶ Ma´sumiánová, F., *Život po smrti*, Brno: Jota, 1996. ISBN 80-85617-83-8, str. 66.

⁸⁷ Buddhova Vznešená osmidílná cesta představuje příkazy, které je nutno splnit, aby člověk dosáhl nirvány. Jedná se o následující body: správný názor, správný záměr, správná řeč, správné jednání, správné prostředky k životu, správné usilování, správná pozornost, správné soustředění. In: *Tamtéž*, str. 66-67.

Goethovo myšlení naopak překonává smrt životem. Tyto myšlenky například můžeme najít ve Faustovi v Xénii nebo Utrpení mladého Werthera. Smyslem Jaspersových příkladů z různých pohledů nám nabízí i jeho smýšlení o nesmrtelnosti a smrti. Nesmrtelnost je chápána jako souhrnný pojem pro myšlenky, ve kterých je smrt považována za překonanou.

„Tyto myšlenky jsou vyjádřením prožitků, nejsou dokazatelné, když se někdo pokusí o důkaz, jedná se, pokud je přítomen smysl, o poukázání cesty povznesení duše nad hranici smrti, jako božské důkazy neslouží pro poznání, nýbrž jako popis cesty k povznesení k absolutnímu.“⁸⁸

Pohledy na nesmrtelnost mohou být různé. V případě všech společných myšlenek u nesmrtelnosti zůstává fakt, že věřícímu opravdu záleží na tom, jaký život vede v tu chvíli, kdy ho prožívá. Ukazuje i na možnost, že by se v tomto případě tedy mohlo stát, že by záleželo na tom, aby se v tomto životě dosahovalo víry a vztahu k absolutnímu. Pokud by však k tomuto postoji došlo, mohl by se náboženský život stát samoučelným, protože na něm záleží vše.⁸⁹

Tento postoj více rozvinul Sören Kierkegaard. Avšak postoje k nesmrtelnosti u něj nejsou příliš znázorněny. Co je ale velmi viditelné, je jeho silné znázornění subjektivního niterna, velmi ryzí subjektivní vztah ke smrti a nesmrtelnosti. Jedná se o postoj nevěřícího, který vnímá hledání víry jako něco, o co opravdu usiluje a na čem mu záleží. Nic podle Jasperse není dokazatelné. Ani nesmrtelnost se nedá nějakým způsobem systematicky doložit. To, co je tedy rozhodnutelné, se podle něj nachází právě v subjektivitě. Narozdíl od Kierkegaarda Jaspers o Bohu nemluví, hovoří spíše o transcenci, což má svůj důvod. Thurnher, Röd a Schmidinger v knize *Filosofie 19. a 20. století III*, vysvětlují důvod, proč Jaspers nemluví o Bohu, ale o transcedenci.

„Transcendence je pro něho filosofický výraz toho, co se myticky označuje jako Bůh. Ono filosofické je podle Jasperse to, co lze prožívat v existenci. Jako takové je to cosi původního a základ, z něhož musí čerpat svůj život a svůj obsah rovněž mytické obsahy

⁸⁸ Diese Gedanken sind Ausdrücke von Erlebnissen, sie sind nicht beweisbar, wenn so etwas wie Beweis versucht wird, handelt es sich, sofern ein Sinn dabei ist, um Aufzeigung des Weges der Erhebung der Seele über die Grenze des Rodea, wie die Gottesbeweise nicht Beweise für die Erkenntnis, sondern Beschreibung der Wege zur Erhebung zum Absoluten sind. In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN nevedeno, str. 269.

⁸⁹ Srov., *tamtéž*, str. 269.

*zjevení.... Pro filosofujícího platí tedy obsahy zjevení pouze jako šifry, odkazující k transcendenci.*⁹⁰

Smrt a nesmrtelnost podle něj nelze vidět objektivně. Je to nejvyšším rozvojem a umocněním subjektivity.

*„Vědomí mé nesmrtelnosti patří zcela pouze mně, právě v okamžiku, kdy jsem si vědom své nesmrtelnosti, jsem absolutně subjektivní...“ Smrt nelze pochopit.*⁹¹

Sám sebe se musí ptát, co kdyby smrt přišla zákeřně již zítra. Nejistota a nevědomost je skličující a depresivní. S úvahou přemýšlet o této nejistotě znamená nepřemýšlet o ní vůbec. Je tedy velmi důležité tuto nejistotu překonat a překonám ji pouze tím, že se do ní vžiju každým okamžikem mého života. Nejistotu podle něj je tedy nutné překonávat dennodenně. Má smrt není nic obecného. Člověk sám pro sebe není něčím obecným, to se může stát v případě pohledu ostatních. Jestliže Jaspers považuje za úkol stát se subjektivním, tak nastává situace, kdy se sám subjekt stává protikladem k obecnému.

Nabízí tedy otázku, zda vůbec může být nějaká představa smrti, zda ji člověk předjímá a zda je možné, aby toto předjímání mohlo prožít v nějaké představě, nebo je teprve tím, k čemu skutečně dojde. Na otázku, zda člověk může v představách pochopit smrt, Jaspers odpovídá ano, je to možné. Všechny další otázky však vedou k tomu, že člověk požaduje rozřešující sdělení, které by mu objasnily hádanky ohledně otázek o nesmrtelnosti a smrti. Pokud je pro Jasperse cílem dosažení subjektivnosti, tak pro jednotlivý subjekt není myšlenka na smrt něco takového, ale je to děj, jehož rozvoj najdeme v subjektivnosti, ke které se člověk vlastní existencí a vlastním přemýšlením propracovává dále, a že o smyšleném skutečně přemýšlí, a tím ho podle Jasperse člověk uskutečňuje.

⁹⁰ Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 253.

⁹¹ „Das Bewußtsein von meiner Unsterblichkeit gehört mir ganz allein, gerade in dem Augenblick, wo ich mir meiner Unsterblichkeit bewußt bin, bin ich absolut subjektiv...“ Der Tod ist nicht zu verstehen., In: Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925. ISBN neuvědno, str. 269.

8. Albert Camus – Revolta proti smrti

Albert Camus patří mezi představitele francouzského existencialismu. Dlouhou dobu ho však ve Francii zastiňoval Jean Paul Sartre. Po vymanění se ze stínu Jeana Paula Sartra dostal Camus významná ocenění a uznání jako samostatný myslitel. Sám Camus se za filosofa příliš nepokládal. Zdálo se mu totiž, že je spíše umělec a spisovatel.

„... pozornost nevěnuje vnitřní souladnosti nějaké ideové stavby, nýbrž otázce, jaké důsledky musí mít pro jednání a způsob života, které sebe sama chápe jako neúplatnou analýzu základních lidských zkušeností.“⁹²

Jeho myšlení je konkrétní. Dává přednost před abstraktním znázorňováním znázorňování plastickému a názornému. Vzhledem k tomuto faktu se také vyhýbal jakékoliv spojitosti s určitými myšlenkovými směry. Nechtěl, aby ho někdo považoval za filosofa existencialismu. Camus svým myšlením spíše zapadá do oblasti a tradice francouzským moralistů, kam ho mimochodem zařazoval i Sartre. Na moralisty navazuje Camus, protože se vědomě zříká systematičnosti a pojmovosti.

Jeho myšlení silně ovlivnili Nietzsche a Kierkegaard. U těchto autorů můžeme pozorovat velmi značné rozlišení, zatímco Nietzsche hlásá, že Bůh je mrtev, Kierkegaard naopak hledá útěchu v Bohu. Camus si od každého autora vzal něco. U Nietzscheho se Camus nadchnul pro jeho vášnivé přitakání k životu a světu. V esejích, které jsou věnovány jeho vlasti, je až hymnicky opěvováno sjednocení s přírodou zprostředkované tělesností a smysly. Prostřednictvím těchto smyslů můžeme vnímat dech země, horského slunce či spojení milenců. V těchto určitých okamžicích jako by se zastavil čas, který současně naznačuje věčnost, která je člověku dopřána při mystickém splynutí člověka a země.⁹³

Nejvyšším bodem a zároveň štěstím, které je třeba prožít, je revolta. Revolta je jedním z nejzásadnějších pojmů Camusovy filosofie. Není podle něj jiné naděje a spásy. Ruku v ruce odmítá Camus náboženství a metafyziku a obrací se k přírodě. V náboženství a metafyzice Camus vidí náznak slabosti. Podobně to viděl i Nietzsche.

⁹² Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 396.

⁹³ *Tamtéž*, str. 399.

Věřící lidé snadno podlehnou iluzím a neumějí se podívat pravdě do očí. Člověk, tak jak ho vidí Camus, má být jasnozřivý, absurdní a nepodléhá žádným iluzím. Jestliže podle Camuse neexistuje žádný Bůh, neexistuje ani žádné zásvěetí. V Camusově myšlení nenajdeme ani jednu zmínku o posmrtném životě, protože on sám nevěřil v Boha.

Thurnher a Röd vysvětlují, že zásadní rozdíl mezi Camusem a Nietzschem můžeme pozorovat ve vidění světa. Zatímco Nietzscheův člověk má neomezeně přitakávat zemi v dionýsko-tragickém pojetí světa, které také zahrnuje utrpení a aktivní bolest, Camus to vidí jiným způsobem. Přitakání tomuto světu musí být také stejně energické popření.

„V každé revoltě je obsaženo zároveň s odporem k vetřelci okamžité a neprosté přitakání člověka k jisté části sebe sama.“⁹⁴

Revolta a vzpoura povstává z nespravedlnosti ve světě, z utrpení a nuznosti člověka. Revoltující člověk je plný nasazení, přestože ví, že podlehne, protože nespravedlnost či utrpení nelze překonávat stále.

Vztah Camuse a Kierkegaarda je plný protikladů. Camus obdivuje Kierkegaarda za obranu existenciální důslednosti a opravdovosti. Jeho obdiv patří především Kierkegaardovu rozpoznání krize světa a člověka, který neví, co v této příšerné době sám se sebou. Co však Camus odmítá, je jeho křesťanské pojetí a otázka nesmrtnosti. V těchto bodech se s ním rozchází. Jeho rozdílné názory vysvětluje v knize *Mýtus o Sisyfovi*⁹⁵, kde se staví proti Kierkegaardovi.

⁹⁴ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 23.

⁹⁵ Mýtus o Sisyfovi – tento mýtus vypráví o Sisyfovi, kterého bohové odsoudili, aby bez ustání valil balvan na vrcholku hory. Z vrcholku hory pak vlastní silou kámen spadnul dolů. Byli přesvědčeni o tom, že neexistuje strašlivější trest, než zbytečná a beznadějná práce. Podle Homéra byl Sisyfos údajně velmi moudrý a uvážlivý smrtelník. Podle jiných zdrojů zase loupežník. To však není důležité. Nejdůležitější je jeho neúcta k bohům, ta se mu vytýká nejčastěji, protože prozradil tajemství bohů. Zeus unesl dceru Asópa Angínu. Sisyfos o únosu věděl a za výměnu prozradil tajemství jejímu otci. Homér také líčí jak Sisyfos spoutal Smrt. Vypráví také, jak na sklonku života Sisyfos chce prověřit lásku své ženy. Nařídí jí, aby po jeho smrti pohodila jeho tělo bez rakve uprostřed veřejného prostranství. Když se Sisyfos ocitl v podsvětí a tam naštván poslušností, která naprosto odporuje lidské lásce si vymohl vrátit se zpět na zem a potrestat svojí ženu. Jakmile opět viděl krásu světa, nechtěl se vrátit zpět do podsvětí. Výzvy k návratu nepomohli, ještě velmi dlouho si užíval krásu pozemského světa. Pak bohové rozhodli o jeho břímě. Hermés ho vzal za límec a násilím jej odtáhnul do podsvětí, kde na něj čekal balvan. In: Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 161.

8.1. Sebevražda a absurdno

Cílem této práce je u jednotlivých autorů nastínit jejich pohledy na smrt, Camus se ve svých pracích a esejkách nevěnuje žádnou kapitolu o smrti, přesto se vyjadřuje k otázce sebevraždy, která se smrtí velmi úzce souvisí. Důležitou otázkou pro něj bylo, zda je lepší žít, nebo se zabít. Život je dle něj absurdní, je tedy na místě se ptát, zda má cenu žít. Než se pokusíme nastínit, jakým způsobem Camus chápal otázku sebevraždy, je nutné nastínit si alespoň základní pojmy jeho myšlení.

Můžeme se ptát, proč si Camus vybral právě za název díla *Mýtus o Sisyfovi*. Důvodem je, že Sisyfos svojí osobností a činy byl absurdní hrdina pro své vášně i pro svá muka. Pohrdal božstvem, nenáviděl smrt a jeho energické zaujetí životem, které mu přinesly pouze muka, se ukazují jako jediná možnost jako odplata za vášně světa. Zmínky o Sisyfovi z podsvětí nejsou známy, takže se o představě posmrtného života příliš nedozvíme. Dá se ale předpokládat, že tyto představy o posmrtném životě by mohly být podobné jako u Platóna či Pýthagora. Co je však velmi pečlivě vylíčeno, je úsilí, které musí Sisyfos vynakládat při valení kamene na vrchol hory. Pro Camuse je Sisyfos zajímavý během přestávky, kdy kamen spadne z vrcholky hory dolů. Je silnější, než jeho balvan.

„Mě Sisyfos zajímá právě během toho návratu, té přestávky. Tvář, jež se lopotí s kameny, se už sama stala kamenem! Představuji si toho člověka, jak těžkým, leč vyrovnaným krokem sestupuje k mukám, jejichž konce nedohlédne. Ta hodina, která je jako dýchání a jež se vrací právě tak bezpečně jako jeho neštěstí, to je hodina vědomí. Po opuštění vrcholu a během postupného pronikání do samoty bohů je v každém okamžiku svému osudu nadřazen.“⁹⁶

Z výše uvedené citace je pro Camuse nejdůležitější pojem vědomí. Je to tragický osud člověka, protože hrdina je vědomý. Otázkou pro něj bylo, jaký by to byl vlastně pro něj trest, kdyby ho na každém kroku doprovázela naděje? Sisyfa přirovnává k dělníkovi, který každý den vykonává po celý život stejné úkoly. Jeho osud je stejně absurdní jako Sisyfův. Je však tragický pouze v tom okamžiku, kdy je dělník vědomý. Sisyfos zná svůj úděl v plném rozsahu, a tento úděl myslí při sestupování dolů pro

⁹⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 163.

balvan. Jasnozřivost, která je dovršením jeho vítězství, je také jeho utrpením. Jak říká Camus:

„Neexistuje osud, který by se nedal překonat pohrdáním.“⁹⁷

Camus vidí v sestupu nejen bolest, ale také radost. Představuje si Sisyfa, jak se vrací zpět ke svému balvanu. Ta bolest, kterou prožívá, byla na začátku. Tragédie spočívá ve vědomí, kdy se srdce zaplaví smutkem. Štěstí a absurdno jsou dva neoddělitelné pojmy našeho světa. Nelze podle něj tvrdit, že štěstí se rodí z pocitu absurdna, může se totiž stát, že se absurdno zrodí z pocitu štěstí. Smysl těchto slov spočívá v lidské jedinečnosti. Nic není ztraceno a vyčerpáno. Sisyfova tichá radost vyplývá z jeho osudu. Je to pouze jeho osud. Balvan není věcí bohů, kteří na něj uvalili trest, ale je pouze jeho věcí.

„Absurdní člověk říká ano a jeho úsilí pak už neustane. Pokud existuje nějaký osobní úděl, neexistuje žádný vyšší osud leda takový, který absurdnímu člověku připadá fatální a jímž pohrdá. Jinak samozřejmě ví, že je pánem svého života.“⁹⁸

Tak, jako se člověk vrací k životu, vrací se Sisyfos ke svému balvanu. Ukazuje se, že osud si vytváříme každý sám. Podobně jako si Sisyfos valí svůj balvan před sebou, je zároveň propojen s činy, které si sám vytvořil. Camus opouští Sisyfa na vrcholu hory s vědomím, že každý si nese své břímě. Podle něj nám jen Sisyfos dokazuje, že revolta je důležitá. Popírá bohy a zvedá balvany. Tím, že se člověk snaží dostat na vrchol, může zaplnit srdce. Měli bychom si představit, že je Sisyfos šťasten, dodává Camus.

Mnohdy je Camusovi vytýkáno, že Sisyfovi věnoval málo pozornosti, avšak v tomto případě méně je více. Podstata tkví ve vášni a revoltě za každou cenu, a to je výstižnější než tisíce slov.

Již několikrát byl zde vysloven pojem absurdní či absurdnost. Narozdíl od Sartra u Camuse absurdnost je začátek všeho. Tam, kde u Sartra je absurdnost výsledek, u Camuse se jedná o výchozí bod. Thurnher a Röd tento rozdíl vysvětlují tak, že Sartre

⁹⁷ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 165.

⁹⁸ *Tamtéž*, str. 165.

předložil analytickou část existenciálně modifikovaného kartesianismu, ale Camus chce nastínit část syntetickou, která chybí.⁹⁹

Pokud bychom se vrátili k otázce absurdnosti, Camus chce zkoumat vlastní obsah absurdna, tedy pojem absurdna. Vychází především z běžných tvrzení, kde se objevuje slovo absurdní, například to může být člověk, který dostal nepřiměřený trest kvůli bezvýznamnému pochybení. Absurdno lze pociťovat jako rozpor. Thurnher a Röd nám ukazují definice v obecnějším pojetí.

„Absurdita tedy spočívá v rozporu. S ohledem na absurdno vůbec je to rozpor mezi člověkem, jenž touží po jednotě, smyslu a bezpečí, a světem, který této touze neodpovídá, nýbrž ukazuje se jako fragmentární, heterogenní, nesmyslný, odmítavý a nepřátelský“¹⁰⁰

Camus dále specifikuje absurdno jako *„Pocit absurdity, který se může vynořit na nároží kdejaké ulice, dokáže zalomcovat každým. Jako takový je tento pocit ve své zoufalé nahotě, ve svém nevyzařujícím světle, nepostižitelný.“¹⁰¹*

Podle Camuse nemůžeme svět nazývat jako absurdní, pokud ho bereme jako svět sám o sobě. Sám svět jako takový je neutrální. Nesmyslná a absurdní je skutečnost v tu chvíli, kdy je ve smyslu k lidskému očekávání. Pokud bychom mluvili o absurditě světa, museli bychom podle Thurnhera a Röda mít na mysli výše zmíněný předpoklad. Sám Camus se podle nich musel opravit ve svých tvrzeních. Prohlásil, že je svět absurdní, a přitom postupoval příliš rychle. Jediné, co lze říci, je, že svět není rozumný. Absurdno je tedy závislé nejen na člověku, ale také na světě. Absurdno můžeme podle Camuse nalézt také při bolestném vyhocení při zkušenosti se smrtí. I v tomto momentu lze najít rozpor. Zatímco naše tělo se smrti bojí, protože kdykoliv se může stát, že dojdeme ke konci, proti vzpouře těla stojí smrt, proti níž nejsou duše, které nepotřebují žádnou útěchu a nemají o smrti žádné iluze.

Doposud se absurdno definovalo pouze zvnějšku, ale Camus nabízí ještě jeden pohled. Pomocí přímé analýzy nalézt nejen význam absurdna, ale také vyplývající

⁹⁹ Srov., Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 404.

¹⁰⁰ *Tamtéž*, str. 405.

¹⁰¹ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 23.

důsledky. Absurdita se rodí ze srovnání. Toto tvrzení je platné u všech. Absurdita se nerodí z prostého zkoumání určitého faktu, nýbrž vychází ze srovnání faktického stavu a určité reality. Absurdno je ve své podstatě rozpor. Příkladem může být obvinění nevinného člověka ze zločinu. Můžeme tvrdit, že ctnostný člověk lační po své sestře. On na to odpoví, že je to absurdní. Rozpor spočívá v obvinění a jeho životními zásadami. Z hlediska inteligence Camus tvrdí, že absurdno není bytostně ani v člověku a ani ve světě. Je v jejich přítomnosti, která je jim společná. Jedna z charakteristik trojice je její nedělitelnost. Kdybychom chtěli zničit jednu část, zničili bychom ji celou.

„Absurdno není možné mimo lidský duch. A tak absurdno, jako vše ostatní, končí se smrtí. Stejně tak nemůže absurdno existovat mimo tento svět.“¹⁰²

Absurdno je konfrontací a neutuchajícím zápasem. Absurdno v tomto pojetí absolutně postrádá jakoukoli naději, odmítání a vědomou nespokojenost. Vše, co ničí tyto požadavky, absurdno ničí a znehodnocuje. Jakmile si člověk absurdno uvědomí, je s ním spojen.

Nyní si nastíníme, jakým způsobem chápe Camus otázku sebevraždy. Podle Camuse představuje sebevražda velmi závažný filosofický problém. Tím, že stojíme před rozhodnutím, zda stojí za to žít, znamená zodpovědět si základní filosofickou otázku. Pokud se Camus ptá, jaká otázka je naléhavější než druhá, pro niž se má rozhodnout, odpovídá, že je to ta otázka činů, ke kterým vede. Tato otázka je podle něj malicherná, protože ví, že je mnoho lidí, kteří umírají proto, že jejich životy nestojí za to, aby je žili. Jsou však i lidé, kteří se paradoxně nechají zabít pro své iluze, které jim poskytují důvod proč žít. Z toho vyplývá, že iluze, pro které žijeme, jsou také dobrým důvodem zemřít. Nejdůležitější otázkou v tomto momentu je pro Camuse, jaký je smysl života?

Dosud byla sebevražda pojednávána jako společenský jev. Avšak na začátku se jedná o vztah individuální myšlenky a sebevraždy. Sebevražda se většinou připravuje v tichosti srdce podobně jako velké mistrovské dílo.¹⁰³ Mnohdy se stává, že člověk o něčem takovém, jako je sebevražda, nepřemýšlí, a druhý den skočí z mostu. Tím, že člověk začíná přemýšlet, začíná být užírán. Společnost většinou s těmito začátky nemá

¹⁰² Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 48.

¹⁰³ *Srov., tamtéž*, str. 15.

co společného. Jádrem tohoto faktu je v hloubi srdce člověka, a to je třeba prozkoumat. Camus tímto chce propátrat tento fakt, který vede od jasnozřivosti až po únik do temna.

Sebevražda má mnoho příčin, a většinou tyto příčiny nejsou podle Camuse nejučinnější. Je přesvědčen o tom, že člověk nepáchá sebevraždu po zralé úvaze. Většinou to přijde nekontrolovatelně. V určitém smyslu zabít se znamená přiznat se. Toto přiznání spočívá v tom, že jsme si vědomi, že život je nad naše síly a že mu nerozumíme. Jednoduše řečeno to znamená, že život nestojí za námahu. Avšak život přece lehký není ani být nemůže. Camus říká, že děláme gesta, která od nás vyžaduje naše existence a tím prvním je zvyk.

„dobrovolně zemřít znamená, že chápeme, byť jen instinktivně, nicotnou povahu tohoto zvyku, neexistenci jakéhokoliv závažného důvodu žít, nesmyslnou povahu každodenního shonu a zbytečnost utrpení.“¹⁰⁴

Pravý pocit absurdity spočívá v rozervanosti mezi člověkem a jeho životem, mezi hercem a jeho prostorem. I zdraví lidé uvažují o sebevraždě, dokazuje to tedy fakt, že existuje jasné spojení mezi pocitem a touhou po sebevraždě.

Hlavní otázkou, která zde musí být vyslovena, je, jaký vztah má absurdno se sebevraždou? A kdy se sebevražda stává vyřešením absurdna? Tato otázka je hlavním námětem Camusova bádání. Zásadní ustanovení spočívá v připuštění si, že absurdita existuje. Je to jeden ze základních předpokladů pro pochopení vztahu absurdna a sebevraždy. Tato zásada je činnost člověka, která nepodvádí, protože je vedena tím, v co člověk věří. Následně na to chování v tomto smyslu musí být o existenci absurdity přesvědčená. Vzhledem ke svému přesvědčení Camus absurdno chápe jako konfrontaci se světem a člověkem. Na otázku, zda se sebevražda stává vyřešením absurdna, odpovídá negativně. Thurnher a Röd tento problém vysvětlují následovně.

„...jasnozřivost absurdního člověka mu zakazuje sebevraždu, protože by namísto něčeho jistého (totiž absurdna) zvolil cosi nejistého (smrt), a protože by tím pustil z rukou první jistotu, kdyby člověk zabil sám sebe, odstranil by jeden pól protikladu,

¹⁰⁴ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 17.

*na kterém spočívá absurdno, a tím by odstranil jak absurdno, tak i první jistotu samu.*¹⁰⁵

Jakou roli u Camuse představuje smrt? Smrt, tedy i sebevražda, je z jeho pohledu chápána jako nejistota oproti absurdnu, které je představováno jako první jistota. Absurdno vyzývá k životu, pro něj se máme rozhodnout. Přestože se člověk přiklání k životu, je ještě něco mnohem silnějšího, než všechny nuznosti světa. Tělo člověka, které utíká před destrukcí, se vyrovnává s duší. Cílem člověka je zvyknout si žít, a to ještě předtím, než začneme přemýšlet.

*„V tomto závodě, který nás každý den přibližuje smrti, si tělo udržuje nenapravitelný předstih.“*¹⁰⁶

Principem protikladu, který zde figuruje, nazývá Camus únikem. Smrtný únik je naděje. Každý člověk žije v naději na nový život, který je nutný si zasloužit, nebo lidé, kteří žijí v podvodu ve snaze přijít s něčím velkolepým, co bude přesahovat jejich dosavadní život.

Již výše bylo zmíněno, že pokud odmítneme smysl života, musíme nezbytně také říci, že nestojí život za to, abych ho žili. Podle Camuse však ve skutečnosti neexistuje tento nezbytný vztah mezi těmito dvěma úsudky. Proto je nesmírně důležité, aby se člověk těmito rozpory nenechal svést na scestí. Skutečným problémem je to, že lidé se zabíjejí, protože nestojí za to, aby žili. To je nevyvratitelný fakt, avšak podle Camuse je to neplodný truismus. Camus tento problém nazývá urážkou existence, a tudíž i popřením, že by existence vůbec dávala smysl¹⁰⁷. Vyžaduje tedy absurdita, abychom jí unikli sebevraždou či nadějí? Existuje nějaká logika až do smrti? Na tyto otázky hledá Camus odpovědi.

Bez neuspořádané vášně sám Camus hledá důkazy a původ absurdna a absurdního uvažování. Mnohdy se i slavní spisovatelé a filosofové dostali na pokraj, od kterého není úniku, a poté se i oni zřekli toho nejcennějšího, a tím je podle Camuse život. Vzít si život lze chápat jako jeden typ sebevraždy, avšak sebevražda může být i duchovní.

¹⁰⁵ Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 407.

¹⁰⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 20.

¹⁰⁷ *Srov.*, tamtéž, str. 20-21.

Člověk může zabít nejen sebe, ale i své myšlenky. Camus skutečné úsilí vidí v udržení si svého života a zblízka zkoumat oné vzdálené kraje.

„Houževnatost a jasnozřivost jsou privilegovanými diváky této nelidské hry, v níž absurdita, naděje a smrt si vyměňují repliky. Tento tanec je zároveň elementární a rafinovaný, takže mysl může analyzovat taneční figury, než je začne ilustrovat a sama prožívat.“¹⁰⁸

Camus se ve svých esejích vyrovnává nejen se sebevraždou fyzickou, ale také s duševním postojem, který označuje jako sebevraždu filosofickou. I v tomto případě se člověk absurditě vyhýbá způsobem, který nelze vyjádřit a vysvětlit kritickým prozkoumáním rozumem.

Právě Kierkegaardovi, Jaspersovi, Heideggerovi a také jiným filosofům Camus vytýká, že se právě oni dopustili této filosofické sebevraždy. Důvodem je především jejich prezentace ve spisech. Podle Camuse se chopili zoufalství a odcizení, které je pro moderní dobu typické, a opakovaně se dané zoufalství a odcizení objevovalo v jejich spisech.

„V tomto ohledu je nesmírně poučné podívat se nyní na způsob, jakým lidé, kteří na základě kritiky racionalismu rozpoznali absurdní klima...“¹⁰⁹

Absurdno v jejich pojetí je nesnesitelné. Základní filosofický postoj jasnozřivosti je v tomto případě zcela opuštěn. Tito filosofové se podle Camuse vracejí k metafyzice, která je pro ně útěchou. Podle Thurnhera a Röda se výtky filosofické sebevraždy, které se soustřeďují na Kierkegaard, Jasperse a Šestova, jsou za určitých předpokladů zcela zřejmé. Ještě více nepochopitelné je podle nich výtka adresovaná Husserlovi a Heideggerovi, přičemž u Heideggera Camus nikde nevysvětluje, v čem má spočívat jeho filosofická sebevražda. U Husserla, který je zaujatý fenomenologickým popisem, podle Camuse tento postoj odpovídá absurdnímu člověku. Camus na Husserlovi oceňuje především jeho snahu dospět k věcem samým a přitom nechat stranou vše, co známe na základě náboženských, filosofických a vědecko-historických koncepcí. Záměr

¹⁰⁸ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 22.

¹⁰⁹ *Tamtéž*, str. 49.

fenomenologie lze uvést v souladu s vlastním pojetím Camusovým. Jak Thurnher a Röd konstatují:

„...v absurdním světě bez božského principu a bez hierarchie předem daných hodnot jsou všechny jevy stejně platné a rovnocenné.“¹¹⁰

Fyzická a filosofická sebevražda jsou ukázkou, jak se vyhnout absurdnímu. Tím, že člověk potlačuje absurdní a překrývá ho každodenními zvyky. Tímto vyhýbáním se člověk vzdává jistoty a opouští filosofický postoj a opouští požadavek jasnosti. Správná cesta absurdního člověka je ta, která trvá na absurditě. Jakmile se člověk rozhodne proti sebevraždě, jednou provždy absolutno zaplaví jeho srdce. To, co bylo pozvání smrti, absurdní člověk přetváří ve své životní pravidlo.

„Absurdní člověk začíná tam, kde ten všední končí...“¹¹¹

K tomu, aby člověk trval na absurdnu, je potřeba vzpoury a revolty. Vzhledem k tomu, že absurdita spočívá v konfrontaci mezi světem a člověkem, jak již bylo výše zmíněno, a jsou v neustálém rozporu, lze si ji udržet pouze tím, že se vzepřeme skutečnosti. Absurdní člověk se odmítá srovnat se světem, jeho iracionalitou a nespravedlností. Pokud člověk nebo filosof vyžaduje postoj poctivý a opravdový, nutně se zavazuje k revoltě.

Nyní lze odpovědět na otázku, zda má život podle Camuse smysl, aby ho bylo možné žít. Více se ukazuje podle Camuse, že je mnohem lépe žít, když život žádný smysl nemá. Vzpouora znamená trvalou konfrontaci člověka s jeho vlastní nevědomostí.

„Žít znamená nechat žít absurdno. A nechat je žít znamená především se na ně podívat.“¹¹²

Zkušenost s absurdnem se stále více oddaluje od sebevraždy. Camus upozorňuje na fakt, že by si někdo mohl myslet, že sebevražda následuje po vzpouře, avšak to je omyl. Sebevražda je pravým opakem vzpoury. Důvodem je přitakání, ne to výstižné a tolik chtěné „ne“. Jakmile se člověk chce zabít, nutně to znamená, že přijímá své vlastní

¹¹⁰ Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 408.

¹¹¹ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 107.

¹¹² *Tamtéž*, str. 76.

omezení. Takto rozpoznává svoji strašlivou budoucnost a vrhá se do ní. Podle Camuse sebevražda jistým způsobem absurdno dokáže vyřešit, protože vede ke smrti. Člověk, který je odsouzený na smrt, je pravým opakem sebevraha. Vzpouora odsouzenec dává životu cenu.

„Pro člověka bez klapků na očích neexistuje nic krásnějšího než pohled na inteligenci zápolící s realitou, jež toho člověka přesahuje. Nic se nevyrovná pohledu na lidskou pýchu.“¹¹³

Vzpouora a vědomí je opakem odříkání. Sebevraždu chápe Camus jako projev zneuznání. Cílem absurdního člověka je vyčerpat všechno, i sám sebe. Nejzřejmější absurditou je smrt. Absurdní člověk smrt nevytěšňuje ze svého vědomí, ale tomuto aspektu hledí do očí. Tím, že odmítne sebevraždu, uznává také, že smrt není v jeho moci.

„Smrt působí, že absurdní člověk nedoufá. Nedoufá ani ve vykoupení a zrušení absurdna v nějakém zásvětí..., ani nedoufá, že by nějakými projekty do budoucnosti mohl natrvalo zlepšit podmínky života, protože smrt je vždy může zkrátit a přivést ad absurdum.“¹¹⁴

Absurdní svoboda vede v první řadě k vysvobození od zotročení. Například pokud si absurdní člověk představoval určitý smysl života, a ten podřizoval určitým požadavkům, pomocí kterých dosáhl cíle, stal se otrokem své vlastní svobody. Absurdní člověk pochopí, že tímto způsobem svobodný nebude. Než se každodenní člověk setká s absurdem, žije se svými cíli, starostmi o budoucnost nebo o ospravedlnění. Stále je přesvědčen, že jeho život lze řídit. Ve své podstatě jedná, jako by svobodný byl. Pro Camuse tento typ člověka svobodný není. Absurdno má tu moc dát vše do pohybu.

„Absurdita možné smrti závrtným způsobem popírá myšlenku, že „jsem“, můj způsob jednání, jako kdyby všechno mělo nějaký smysl (byť občas prohlašuji, že nic nemá smysl). Myslet na zítřek, stanovit si nějaký cíl, mít preference, to vše předpokládá víru ve svobodu, i když člověk, že ji ani v nejmenším nepociťuje. Ale v takovém

¹¹³ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 78.

¹¹⁴ Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 410.

*okamžiku vím velmi dobře, že ta svoboda bytí, která jediná může být základem nějaké pravdy neexistuje. Jedinou realitou zůstává smrt. Po ní už pak není nic.*¹¹⁵

Camus věděl, že i absurdní člověk plně svobodný být nemůže. Důvodem je, že ať chce nebo nechce, stále podléhá vlivům svého prostředí. Lidé okolo něj žijí v naději, a ta je podle něj příliš nakažlivá. Může si zachovávat sebevětší odstup, přesto se neubrání a přizpůsobuje se.

„Jednám jako tolik úředníků ducha, kteří mi vnukají jen hnus a kteří dělají jediné, to je mi už jasné, totiž že berou svobodu člověka vážně.“¹¹⁶

Absurdno poučuje v tom, že neexistuje zítřek, a to pomáhá k vědomí, že člověk cítí tu přehlubokou svobodu. Pokud absurdní člověk do svého života zahrnuje i smrt, nejde mu o to, aby žil co nejlépe, ale co nejdéle a nejintenzivněji. Tím tedy zjišťujeme, že absurdno a život nezávisí na vůli člověka, ale na smrti. Thurnher a Röd v tomto duchu dodávají, že se Camus rozhoduje pro etiku kvantity. Je totiž důležité vyčerpat absurdní existování a momenty štěstí, které v nich figurují.¹¹⁷

Camus absurdního člověka vrhá do spárů života. Jeho absurdní člověk si odpírá metafyzickou útěchu, protože ta vrhá člověka do světa iluzí. Z absurdna Camus vyvozuje tři důsledky: je to má vzpoura, má vášeň a má svoboda. Hrou přetváří v životní pravidlo něco, co bylo pozváním smrti.¹¹⁸

8.2. Člověk revoltující

Otázka morálky je v Mýtu o Sisyfovi nastíněna pouze okrajově. Podle Thurnhera a Röda je to jedna z méně uspokojivých částí jeho eseje. Avšak tento nedostatek se Camus pokusil napravit svým pojednáním v knize *Člověk revoltující*. Tento argumentační nedostatek podle nich vychází z Camusova postupu, kdy ostře rozlišuje mezi nulovou pozicí absurdna a revolty. Vysvětlují, že absurdno je chápáno jako karteziánské východisko, ze kterého následně vychází revolta. Dochází k tomu, že absurdno není první evidencí, ale vzpourou. Z toho vyplývá, že jádrem není absurdno, ale revolta.

¹¹⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 80-81.

¹¹⁶ *Tamtéž*, str. 82.

¹¹⁷ Srov., Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 411.

¹¹⁸ Srov., Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Nakladatelství svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477, str. 88.

Tuto esej navazuje Camus na pojetí absurdna a sebevraždy a dále jí rozšiřuje na vztah vraždy a revolty.

Nyní je na místě si nastínit, jakým způsobem je u Camuse revolta chápána. S otázkou revolty také souvisí otázka sebevraždy, která již výše byla nastíněna. Navíc je celou knihou provázena také otázka vraždy.

„Existují zločiny z vášně a zločiny z rozumu. Trestní zákoník je poměrně snadno rozlišuje na neúmyslné a úmyslné. Žijeme v době rozmyslu a dokonalého zločinu. Naši zločinci, to už nejsou ty bezbranné děti, které se na svou obhajobu dovolávaly lásky. Právě naopak, jsou dospělí a mají neotřesitelné alibi, je jím filosofie, použitelná k čemukoli, dokonce i k tomu, aby vrahy proměnila v soudce.“¹¹⁹

Předtím, než se podíváme, jakým způsobem Camus nahlíží na otázku vraždy, je nutné si ještě více přiblížit pojem revolty, která je její nedílnou součástí.

V revoltě lze spatřit dva zásadní momenty. První moment spočívá ve vědomí vlastní hodnoty, práva na důstojný život a nedotknutelnost lidského života. Druhý moment spočívá ve vědomí, že toto právo nelze omezovat pouze na revoltujícího člověka, ale je to něco, na co má nárok člověk jako takový, co jej spojuje s poutem solidarity. Revoltování je spojeno ve jménu solidarity. Kvůli revoltě je revoltující schopen na sebe vzít i smrt.¹²⁰

„V témže okamžiku, kdy otrok odmítne ponižující pánův příkaz, odmítne s ním i otroctví jako takové. Aktem revolty vybočí mimo meze vytčené pouhým odmítnutím.... Tu část sebe sama, pro niž se dožadoval úcty, postaví člověk nejvyšší a nadřadí ji všemu, dokonce i životu. Začne ji považovat za nejvyšší dobro.“¹²¹

Turner a Röd v tomto bodě vidí, že revolta je chápána jako nejvyšší hodnota. Tím, že je revoltující schopen pro něco i zemřít, přetváří svoji konečnost a podmíněnost, a tím dokazuje absolutnost toho, za co se staví.

¹¹⁹ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 13.

¹²⁰ Srov., Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 420.

¹²¹ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 24.

Revolta je v rozporu s obecným míněním, navzdory skutečnosti, vzniká z popudu člověka jako individua, přesto zpochybňuje sám pojem individua. Důvodem je fakt, že pokud člověk je ochoten zemřít pro nějaké dobro, znamená to, že přesahuje sám sebe, respektive svůj vlastní osud. Raději volí smrt, než aby popřel to, co hájí. Tímto způsobem lze tedy chápat, že mu záleží na jiných věcech, než na sobě samém. Jeho zájem je především ve jménu hodnoty, kterou sdílí se všemi lidmi. Tuto revoltu nazývá Camus revoltou solidární. Člověk nerevoltuje pouze sám pro sebe, ale také revoltuje pro druhé. Podobně jako Descartes má své Cogito ergo sum, má i Camus své „*Revoltuji, tedy jsem.*“¹²²

Po tomto zásadním nastínění revolty se v Camusově eseji vrací k historické zkušenosti s revoltou. Jeho pozornost je především věnována západnímu člověku a jeho revoltě. Tyto exkurze do minulosti dokazují, že každá doba se bouří jiným způsobem. Metafyzická revolta představuje vzpouru proti Bohu řádu. Následkem toho přišel na svět nihilismus. Následně na to se zabývá otázkou historické revoluce, kterou zkoumá od dějin Francouzské revoluce až k fašismu a komunismu. Thurnher a Röd vysvětlují, že cílem tohoto pohledu do minulosti je, že Camus chce ukázat, že veškerá tato hnutí v sobě měla potenciál vzpoury, avšak ve všech případech se to změnilo zvrhlo v nauku, která legitimizovala teror, vraždu, ponižování a nespravedlivé poměry.¹²³

Pro utvoření si lepší představy, jakým způsobem se revolta vyvíjela v určitých obdobích, nám pomůžou následující citace:

*„Všechno neštěstí, jež lidé zakoušejí, pochází z naděje, která je vytrhuje z němého stínu města a štve je na hradby v očekávání spásy. Tyhle pošetilé snahy jen znovu jitrí pečlivě obvázané rány. Proto Epikuros bohy nepopírá, nýbrž vzdaluje, ale tak závratně, že duše nemá jiné východisko, než se znovu obehnat hradbami.“*¹²⁴

„Absolutní revolta, bezvýhradné buřičství, sabotáž podle všech pravidel, humor a kult absurdity – surrealismus se ve svém prvotním nasměrování definuje jako neumdlévající obžaloba všeho a všech. Jasně a jednoznačně a provokativně jsou odmítány všechny pokusy o zařazení.“

¹²² Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 32.

¹²³ Srov., Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 421.

¹²⁴ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 39.

Z následujících ukázek je zřejmé, že revolta se netýkala pouze individua či politického života, ale také umění. Především umělci moderní doby měli nutkavou potřebu se ukázat v jiném světle, než nudná a konzervativní společnost ukazovala všem. Chtěli se bouřit, šokovat a revoltovat proti zajetým konvencím. Dalo by se říci, že revolta podle Camuse probíhala na všech frontách, mohli bychom ji spatřovat kdekoliv. Na co však upozorňuje oproti například umění, politické hnutí představovalo hrozbu. Těmito příklady chtěl svým současníkům ukázat jejich zaslepenost, a proto se pokusil nastínit jinou cestu, která by vedla ke lidské důstojnosti.

Co je ještě důležité, a co zde doposud zmíněno nebylo, je, že je velký rozdíl mezi revoltou a revolucí. Tyto dva pojmy jsou v opozici. Revolta je chápána jako spontánní vzpoura. Zahrnuje v sobě situaci, ze které vzešla, a více ji nepřekračuje. Avšak i ona v sobě má jistý vnitřní rozpor, protože je ze své podstaty vázána k životu a solidaritě, jak již bylo výše zmíněno. Thurnher a Röd v tomto duchu dodávají, že:

„Může se sice prohřešit proti hodnotě, která je v ní obsažena, totiž proti nedotknutelnosti života, avšak pouze tak, že revoltující sám je připraven platit i svým vlastním životem.“¹²⁵

Revoltující člověk podle Camuse dějiny neabsolutizuje, ale zpochybňuje je a popírá to, v co věří, a co považuje za svoji přirozenost. Dějiny definuje jako místo, kde se projevuje nespravedlnost, pomíjivost a v neposlední řadě i smrt. Tím, že toto člověk odmítá, odmítá i samy dějiny, avšak ne v tom smyslu, že by je popíral, ale naplnění hledá právě v nich. Oproti tomu revoluce je založena na doktríně.

„Dějinný absolutismus není účinný, jen působivý. Uchopil a podržel si moc. Jakmile tuto moc má, likviduje jedinou skutečnost schopnou tvorby. Nesmlouvané a přesně vymezené jednání vzešlé z revolty tuto skutečnost uchovává a pouze se jí snaží rozhojnit.“¹²⁶

Nelze však říci, že by toto jednání mohlo mít úspěch. Ve většině případů dochází k neúspěchu nebo smrti. Poté nastane situace, kdy se revoluce buď riziku postaví nebo ji přenechá podobně smýšlející nové generaci. Pro revoluci je typický nátlak, násilí či

¹²⁵ Thurnher, Röd, Schmidinger, *Filosofové 19. a 20. století*, Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9, str. 421.

¹²⁶ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 289.

vražda, které jsou brány jako legitimní, pokud se touto cestou dosáhne kýženého stavu. Revoluce se dá definovat jako hybrid revolty. Jak jsme již výše zmínili, tímto náhledem do dějin chtěl Camus otevřít oči současníkům. To, že revoluce je jakousi degenerací revolty, dokazuje Camus, když o své době tvrdí:

„Revoluce dvacátého století se domnívá, že se vyvaruje nihilismu, že bude věrná pravé revoltě, když Boha nahradí dějinami. Ve skutečnosti je utvrzením nihilismu a zradou revolty.“¹²⁷

Podstatou revoluce je uspokojit ducha revolty a následně po uspokojení ho popřít, aby lépe vyzdvihla sebe.

Otázka revoluce a revolty je nesmírně důležitá, protože ukazuje, kam Camus chtěl dospět. Vzhledem k tomu, že smrt je ústředním tématem práce a po důkladném probádání Camusových názorů je na místě definovat jeho vztah k smrti. Jakákoliv revoluce spěje k smrti, kdežto revolta proti smrti bojuje. Již několikrát zde bylo zdůrazněno, že Camusovi jde především o dlouhý život. Sebevražda je v jeho případě naprosto nemyslitelná. Absurdní člověk se chce bouřit a žít. Pro absurdního člověka by se dalo říci, že je vlastně smrt nemyslitelná. Avšak na každého smrt čeká, a toho faktu si je i sám Camus vědom. Jakékoli představy o věčnosti jsou v jeho myšlení zavrženy.

V návaznosti na otázku sebevraždy je důležité nastínit, jakým způsobem Camus nahlíží na otázku vraždy a s ní spojenou revoltou. Hlavní otázkou je, zda lze ospravedlnit vraždu. Je nutné si ujasnit, že Camus se nezabývá otázkou individuální vraždy, jako například vraždy z lásky či vášně, ale zabývá se masovým vražděním, které je společností legitimizováno.

Vražda a revolta se z hlediska logiky vzájemně vylučují. Příkladem je vražda pána, v tomto případě už revoltující nemá nárok skloňovat lidské společenství, třebaže od něj odvozoval svou legitimitu.¹²⁸

„Jakmile revoltující člověk udeří, rozpolťí svět vedví. Vzbouřil se ve jménu společné lidské identity, a tuto identitu nyní obětuje, aby krví zpečetil rozdílnost. Tato identita však představovala jeho jediné bytí uprostřed bídy a útlaku.“¹²⁹

¹²⁷ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 285.

¹²⁸ *Tamtéž*, str. 278.

Je pouze jediná možnost, jak se revoltující člověk může smířit s tím, že dopustil vraždy. Musí přijmout svoji vlastní smrt a obětovat se. Tím, že se zabije a následně na to zemře, dokáže, že vražda je nepřijatelná. Proces revolty podle Camuse odhalil, že iracionální zločin i zločin racionální se stejnou měrou zpronevěřují hodnotě. Především se jedná o zločin iracionální. Camus se ve své eseji zabývá také individualitami, které si nárokují právo na totální svobodu. Jsou to lidé, kteří popírají vše a nárokují si právo zabíjet. Jsou to lidé jako je Sade, vraždící dandy, surrealista střílející do davu. Všichni tito lidé mají společný nespoutaný výron lidské pýchy. Nihilismus podle něj spojuje tvůrce i stvoření. Společně s tím také ruší všechny principy naděje, zavrhuje všechny zábrany a vytrácí se veškerá logika. Nihilismus je přesvědčen o tom, že je vlastně jedno, že zabijeme někoho, protože je mu stejně určeno, že jednou zemře. Revolta hlásila, že mu budou sloužit, zároveň však stanovila určitá pravidla. Utvářela prostor morálce, která neinklinuje k abstraktním principům, ale objevuje se v povstání.

Revolta není slučitelná s totální svobodou. Právě naopak je revolta její obžalobou. Revolta odmítá právo překročit či porušit zapovězenou hranici. Camusův člověk neusiluje o totální svobodu, naopak si přeje, aby svoboda měla své meze. Jakmile vede revolta k destrukci, je nelogická.

„Když se dovolává jednoty lidského údělu, je silou života, ne smrti.”¹³⁰

Revolta je tvorbou, nikoli destrukcí. Nihilismus se přiklání k nespravedlnosti a lži, ve své zběsilosti podle Camuse ničí svůj dřívější požadavek a zbavuje se důvodů k revoltě. Nihilismus je přesvědčen, že se svět vrhá do spárů smrti, a proto zabíjí. Naopak revolta, jak již bylo výše zmíněno, je protestem proti smrti. Skutečná svoboda revoltujícího člověka spočívá ve vlastní smrti. Dává najevo svou oběť, a tím své vítězství.

¹²⁹ Camus, A., *Člověk revoltující*, Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 278.

¹³⁰ *Tamtéž*, str. 282.

9. Závěr

Smrt lze jen stěží definovat. Představy o smrti či posmrtném životě jsou natolik rozličné, že nikde nenajdeme všeobecnou definici týkající se smrti či posmrtného života. Co však víme, je fakt, že náš život jednou skončí. Smrt je všudypřítomná a nevypočitatelná. Každý den umírají lidé na celém světě, umírají i naši blízcí, a ať chceme či nechceme, ani nás smrt nemine. Otázkou zůstává, zda věříme, že po smrti nás čeká život věčný či ne. Pro věřící je smrt jen další částí jejich jiného života a pro nevěřící je smrt absolutní konec. To, jakým způsobem se smrtí vyrovnáme, záleží tedy pouze na nás. Vzhledem k tomu, že zde nemůže být podáno svědectví o naší vlastní zkušenosti se smrtí, můžeme pouze nahlédnout, jakým způsobem chápali smrt druzí. Důvodem, proč jsem se v této práci zabývala otázkou smrti u existencialistických filosofů, byl ten, že jen velmi málo filosofů se ocitlo v prostředí, které neslibovalo nic dobrého. Tito výjimeční filosofové žili v době, která neměla žádnou naději. Byla to doba zmítaná hnusem, nevědomostí, bídou a každodenností. V tomto duchu přicházely otázky, jaký má vlastně život smysl, proč žít, když nás v životě nečeká nic dobrého. Život se zdál jako těžké břímě, které si člověk každý den nosí. Smrt se zdála jako vysvobození. Představy o smrti však každý filosof, kterého jsme v této práci představili, pojímá osobitým způsobem.

Práce si nekladla za cíl nastínit smrt v dějinách, nýbrž poukázat na období, kde otázka smrti měla svoje dominantní postavení. Je velice těžké srovnat se s konečností, avšak nesmíme před ní zavírat oči. Jedním z důvodů, proč jsem si za téma diplomové práce zvolila právě téma smrti, je ten, že ze smrti mám strach, ale zároveň mě fascinuje její tajemnost a nerozluštitelnost. Tento náhled mi pomohl pochopit různorodost smrti i to, jakým způsobem se každý se smrtí vyrovnává. Albert Camus a jeho absurdní člověk chce bojovat za život, chce revoltovat proti smrti a pokusit se žít co nejdéle. Karl Jaspers hledá hranice smrti a její niternost, která tkví v člověku samém. Søren Kierkegaard chce člověka prostřednictvím Boha osvobodit od temnoty společnosti, kde ho čeká pouze smrt. Ale také říká, že věčnost nečeká na zoufalého člověka, který jako zoufalec žil. Martin Heidegger, který v Boha nevěřil, přijímá smrt jako nejvlastnější bytí, a přece tak vzdálené. Jean Paul Sartre určitým způsobem následuje Martina Heideggera, avšak v pojetí smrti se s ním rozchází. Smrt je podle něj danost, je kontingentním faktem, nikoli nejvlastnějším bytím.

Tento pohled nám alespoň může ukázat, že tak, jako každý autor, který zde byl představen, má o smrti různé smýšlení, tak i my si můžeme utvořit vlastní osobitou představu o smrti. Třeba poté se můžeme nejen zbavit strachu ze smrti, ale pomůže nám se s ní i vyrovnat.

10. Seznam literatury

- BUBER, Martin. *Temnota Boží*, Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-515-1.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-X.
- CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5.
- HAECKEL, Ernst. *Je posmrtný život?*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1952. ISBN nevedeno.
- HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén, 2000. ISBN 80-7262-034-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- JASPERS, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen. 3. Auflage*. Berlin: Verlag Von Julius Springer, 1925. ISBN nevedeno.
- KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filosofii a literatuře*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1978. ISBN nevedeno.
- KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk., BOR, D.Ž., *Pýthagorás ze Samu*. Praha: Trigon, 1999. ISBN 80-86159-14-0.
- KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých*. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-142-3.
- LANDSBERG, Ludwig, Paul. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-054-0.
- MAŠUMIÁNOVÁ, Farnáz. *Život po smrti*, Brno: Jota, 1996. ISBN 80-85617-83-8.
- NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*. Praha: Filosofía, 1998. ISBN 80-7007-108-7.
- PLATÓN, *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-86005-26-7.
- POKORNÝ, Petr, VESELÝ, Josef. *Perspektiva víry*. Praha: Kalich, 1992, ISBN 80-7017-360-2.
- RILKE, Maria, Rainer. *Kniha obrazů*. Praha: Květy poezie, 1966. ISBN nevedeno.
- SARTRE, Paul, Jean. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-097-1.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa I.*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997. ISBN 80-901916-4-9.
- THULSTRUPOVÁ – MIKULOVÁ, Marie. *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 80-7325-056-X.
- THURNHER, RÖD, SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III.*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.

11. Abstrakt

NAGYOVÁ, Andrea. *Pojetí smrti v existencialistickém myšlení*. České Budějovice 2012. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Tomáš Machula.

Klíčové pojmy: smrt, existencialismus, posmrtný život, revolta, absurdno, zoufalství, subjektivita

Tato práce se zabývá otázkou, jakým způsobem nahlízejí na smrt existencialističtí filosofové. Hlavním záměrem práce je poukázat na možné rozlišné chápání smrti u jednotlivých autorů. Jejím cílem je nalézt odpovědi na otázky, zda můžeme najít různé podoby smrti. Otázky, jakým způsobem se autoři ve svých spisech se smrtí vypořádávají, nebo zda přítomnost smrti ovlivňovala jejich tvorbu. V neposlední řadě také poukázat na otázku posmrtného života. Zda autoři věřili v posmrtný život nebo zda v jejich životech otázka posmrtného života nefigurovala. Práce je psána s vědomím, že smrt je zahalena tajemstvím, na které lze jen stěží odpovědět.

Abstract

NAGYOVÁ, Andrea. The concept of the death in existentialist mean. České Budějovice 2012. Dissertation. South Bohemia University in České Budějovice. Faculty of Theology. Cathedra of philosophy and religions. Supervisor: Tomáš Machula

Key words: death, existentialism, life after the death, revolt, absurd, desperation, subjektivty

The main question of this work is which view existentialists philosophers have about the death. The main intension of this work is to demonstrate the different kinds of understanding the death by individual authors. We look for the answers of the questiones, if we can find the different forms of the death. The questiones, which way authors akcept the dead in their works, or if being of the death affect their work. At the end I want to refer of the question of life after the death. If authors belived in the life after the dead or if they didn't. The work is written with consciousness, that the death has its own secret, that is hardly to answer.