

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Praha, 2008

Petr Děkanovský

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

**In articulo mortis
(existencialistická etika ve vztahu
k časovému horizontu)**

**In articulo mortis
(existencialist ethics in relation
to temporal horizon)**

Katedra: Psychosociálních věd a etiky

Studijní obor: Psychosociální studia

Forma studia: Prezenční

**Vedoucí práce:
doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.**

**Autor:
Petr Děkanovský**

Praha, LS 2008

Poděkování:

Mé poděkování patří konzultantovi mé práce doc. ThDr. Václavu Venturovi, Th.D., za vedení, mým rodičům za trpělivost, Kateřině za pochopení a Bohu za sílu se znovu vrátet k tomuto tématu.

„Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze dne 9.4.2008

Anotace v jazyce českém

Autor se ve své práci zabývá otázkou po jednotě otázky po smrti a bytí, která ve význačně propojena v časovosti a její zkušenosti v lidském životě. Teoretickým zázemím pro tento výzkum byly práce předních světových existencialistických filosofů, kteří se tématem časovosti zabývali. Práce je uvozena obecnými filosofickými přístupy ke smrtelnosti člověka na niž navazuje historický exkurz vztahu člověka k mysteriu mortis. Po tomto krátkém úvodu začíná sama analytika výše zmíněných autorit filosofie existence. Vedle zmíněných pramenů existenciální filosofie jsou v práci použity zejména díla teologů-etiků, práce zabývající se teoretickou thanatologií a práce čistě historické. Výslednou snahou je poté hledání specifického etického přístupu, který by vyvěral právě z vztahu člověka k své časové konečnosti.

Anotace v anglickém jazyce

Writer in his work deals with the question for unity of death and being, which is notable, connected in temporality and the experience of human life. Theoretical backgrounds for this research were works of influential existentialist philosophers, who solved the theme of temporality. Work is introduced with general philosophical approaches to human mortality which are joined with the historical excursus of human relation to mysterio mortis. After this introduction begins the existential analysis of the authors in question. For the research were used works of existentialist, theologians, explorers of thanatology and historical monographies. Resultant endeavour is searching of specific ethical approach, which would brew up from the referentiality of man to his temporal finality.

Klíčová slova v češtině: bytí k smrti, úzkost, absurdita, existence, etika, časovost

Klíčová slova v angličtině: being to death, anxiety, absurdity, existence, ethics, temporality

Obsah:

1. Úvod.....	8
2. Smrt v rámci lidské existence.....	10
Smrt jako zánik lidské osobnosti.....	11
Empirické hledisko.....	12
3. Historie otázek po smrti.....	14
Smrt v myšlení starověku.....	14
Raně křesťanské představy.....	18
Myšlení o smrti ve středověku.....	19
Počátky nového myšlení.....	20
Smrt ve dvacátém století.....	21
4. Filosofie existence.....	25
5. Søren Aabye Kierkegaard.....	25
Formulace otázek po smrti.....	25
Martin Heidegger.....	26
Myšlenkový vývoj.....	26
Pojetí subjektu a světa.....	27
Fenomén bytí a času.....	29
Koncept ontologické difference.....	33
Vztah ke smrti.....	34
Předběh ke smrti.....	37
Smrt druhých.....	38
Evidence smrti.....	40
Smrt a etika.....	44

Karl Jaspers.....	45
Původ a východiska.....	45
Časovost a etika.....	46
6. Nové myšlení – existencialismus.....	48
Jean-Paul Sartre.....	48
Původ a východiska.....	48
Myšlení o smrti.....	49
Albert Camus.....	50
5.2.1. Původ a východiska.....	50
5.3. Gabriel Marcel.....	51
5.3.1. Původ a východiska.....	51
5.3.2. Smrtelnost pobytu.....	52
5.4. Emmanuel Lévinas.....	55
5.4.1. Život a dílo.....	55
5.4.2. Vyrovnání se s fenomenologickou tradicí.....	56
5.4.3. Vztah k druhému.....	57
5.4.4. Lévinas a metafyzika.....	60
5.4.5. Já před tváří.....	61
5.4.6. Transcendence jako idea nekonečna.....	64
5.4.7. Pravda a svoboda.....	65
5.4.8. Časovost a etika.....	66
6. Teologické hledisko.....	70
7. Závěr.....	72

1. ÚVOD

Problematika lidské smrtelnosti byla v západním světě po dlouhou dobu opomíjena. Od poloviny dvacátého století však prodělavá obdivuhodnou renesanci v rozličných vědních oborech. Toto vskutku interdisciplinární téma s universálně závaznou tematikou tak již bylo zpracováno mnohokrát v dílech tuzemských i světových autorů. Zdálo by se tedy, že k němu již není příliš co nového dodat. V této práci jsem se však rozhodl položit otázku po smrtelnosti jako fenoménu ve význačném smyslu jak ho chápala existenciální filosofie ve dvacátém století. Budu se tedy tímto tématem zabývat jen částečně a pouze ve specifickém schématu, které mi umožňuje spojení prožitku lidské absurdity a smrtelnosti tak, jak ho chápali existencialističtí filosofové.

Abych však vůbec mohl tuto probematiku nahlédnout, budu se ve své práci nejprve zabývat metodami a výsledky existenciálních filosofů, kteří stejnou otázku již v minulosti řešili. Ve své práci jsem poté látku rozdělil následujícím způsobem – Martina Heideggera a Karla Jaspersa jsem ponechal zařazené v jednom celku nazvaném „filosofie existence“ a ostatní filosofy, zejména francouzské provenience, počínaje E. Lévinasem jsem zařadil do celku s názvem „Nové myšlení – existencialismus“.

Tyto dva celky jsem rozdělil z důvodů jak teoretických, kdy jsem se chtěl vyvarovat interpretace vzájemně rozporných stanovisek, které si tyto „dva“ ve své podstatě velice podobné směry vyčítaly, tak z důvodů praktických, neboť jsem se snažil oběma těmito diskurzům věnovat ve své práci stejný prostor. Toto rozdělení je rozdělením pracovním pro účely zpracování tématu, zajisté by se v celkovém srovnání našly mnohé synergie či antagonismy, které by jiným autorům dovolily odlišné řazení¹. Sám však v souladu s W. Jankem nevedu mezi jednotlivými mysliteli ostré dělící hranice a snažím se jejich práci nahlédnout pokaždé nově bez vázanosti na jakékoliv svazující předporozumnění, které by mohlo jejich myšlenky ve výsledku zkreslit.

¹ Narážím zde zejména na Sartrovo rozdělení dvou existencialistických škol, které pronesl na své přednášce roku 1946. Sartre zde dělí existencialisty podle svého paradigmatu tvorby subjektovosti v pobytu. Více viz.: Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*. Vyšehrad Praha 2004, str. 16-17.

Do této práce jsem z původních myslitelů nezahrnul Franze Rosenzweiga, neboť se domnívám, že jeho myšlenky jsou téměř absolutně shrnuty v dílech E. Lévinase (viz. níže) ani Maurice Merleau-Ponty, který se tématem mé práce zabýval okrajově. Český příspěvek k výše stanovenému výčtu jsem do své práce nazahrnul z rozsahových důvodů, byť oceňuji kvalitu, s jakou byla tato otázka v českých podmínkách řešena.

V dalších kapitolách se budu zabývat kritickým zhodnocením těchto nastíněných výstupů a budu se snažit o jejich zhodnocení z teologicko-etického hlediska, zejména pak o analýzu vzájemně rozporných stanovisek. Jako základní hypotézu jsem si stanovil otázku, zda-li je možno z existencialistických východisek vystavět etiku vztahující se k časovému horizontu každého jednotlivého pobytu. Základní premisou přitom zůstává má domněnka, že mezi časovostí a bytím existuje jednota.

Svou práci přitom uvozují obecnými filosofickými úvahami z oblasti smrtelnosti člověka, na které navazuje historický exkurz vztahu člověka k mysteriu mortis. Po tomto krátkém úvodu začíná sama analytika výše zmíněných autorit filosofie existence. Vedle zmíněných pramenů existenciální filosofie jsem v práci použil zejména díla teologů-etiků, práce zabývající se teoretickou thanatologií a práce čistě historické. Filosofie existence je přitom dynamickým směrem filosofie novověku a tak předpokládám i další možnosti vývoje této tematiky v zainteresovaných kruzích.

2. SMRT V RÁMCI LIDSKÉ EXISTENCE

Lidský vztah ke smrti nesouvisí pouze s našimi kognitivními funkcemi a schopností reflexe, ale v širším smyslu i s celkovou strukturou lidské existence. Lidskou osobu nelze redukovat na její fyziobiologickou základnu. Lidská osoba je aktivní subjekt, jejíž podstatou je uchování a stálá aktualizace integrity celé své existence. Osoba, jakožto aktivní činitel tak může být pojímána jako neustálé sebedobování psychofyzické jednoty. Všechny prvky předcházející personalizaci pozbývají své platnosti ve prospěch reaktualizace osobnosti. Mezi fyziobiologickou základnou a psychickou stránkou člověka existuje specifický vztah. Fyziobiologické bytí umožňuje člověku tvorbu osoby v individualizaci a na druhé straně je zánik této formy bytí i zánikem přítomnosti lidské osoby. Tento vztah personality a biologické stránky člověka je předpokladem pro naše pochopení smrti jako něco vnějšího a cizího. Smrt pro nás přichází ze sféry života v tělesném smyslu, která je osobě cizí a je tedy v naší specifické existenci něčím co přišlo zvenčí, vzdáleně od našeho duchovního prožívání². V teologickém smyslu je tak možno tvrdit, že smrt je pro nás nepřirozený stav vzešlý z příčiny pádu a v duchovním prožívání je nám stavem cizím. Proto je pro nás sama myšlenka smrti nepřirozenou a nespravedlivou.

Smrt je spojena se životem, o kolik však lidská bytost přesahuje duchem svůj organický život o tolik je v rozporu se smrtí. K lidské smrti patří neodmyslitelně neklid a bolest, a smrt sama se ohlašuje v pláči³. Tato lidská neschopnost smrt duševně přijmout je natolik podstatná, že její neprožívání je pocíťováno jako cynismus. Tak je odsouzen i Camusův Meursault, který nenašel cit pro své bližní a v posledku ani pro sebe.

Tento rozpor, který vzniká ve vztahu lidské osoby a smrti však není jen zdrojem bolesti, ale může být vnímán i jako zdroj naděje, neboť v tomto napětí se ukazuje, že lidská osoba je celou svou podstatou orientována na přežití. V této otázce však filosofie pozbývá jakýchkoliv ověřitelných analýz, a více než kde jinde zde platí Rosenzweigův výrok: „*Vom TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an.*“⁴

² Landsberg, P.L. *Zkušenost smrti*. Vyšehrad Praha 1990, str. 136.

³ Lévinas, E. *Čas a jiné*. Dauphin Praha 1997, str. 135.

⁴ Rosenzweig, F. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau Universitätsbibliothek, in: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/>. str. 3 /pars - erste teil/

2.1. Smrt jako zánik osobnosti

Z empirického hlediska se otázka po smrti objevuje vždy s rostoucí mírou závislosti na lidské individuaci (viz. výše). Nejvíce byla smrt v lidských dějinách prožívána v obdobích růstu vědomí jednotlivce jako konkrétní jedinečné lidské osoby. P. L. Landsberg v tomto ohledu dokonce poznamenává, že v dějinách je rozdíl mezi smrtí primitiva a zvířete velmi malý a teprve vlivem personalizace dostává smrt nový smysl a je nutno ji redefinovat⁵. V primitivních tlupách je jedinec příliš slabě individualizován v porovnání se svou závislostí na skupině na to, aby mohl smrt prožívat plně. Po smrti jednotlivce skupina v rámci své vnitřní dynamiky regenerovala ztraceného člena tak, že jeho postavení přešlo spolu s jeho jménem na jiného jednotlivce a tím byla zaručena i určitá kontinuita duše zemřelého. Zákon regenerace zde zcela zakrývá působení individuální smrti.

V okamžiku růstu sebeuvědomění jednotlivce v rámci růstu složek jáství dochází k situaci, kdy skupina není plně schopná tyto složky regenerovat. Jedinec si tak začíná uvědomovat možnost nevratné ztráty složek své osobnosti. V tomto momentu se formuje existence, která se cítí ohrožena zničením ve smrti individua.⁶ Toto uvědomění si možnosti vlastní destrukce vede v dějinách k tvorbě filosofických nauk a mystérií, které se většinou zabývají určitými formami přežití po smrti jako specifickou ochranou lidské osobnosti. Smrt jako závažný lidský problém vzniká v důsledku události, která konstituuje člověka ve své podstatě, tzn. v důsledku dozrání lidské bytosti v osobu. V té míře, v jaké se tato možnost uskutečňuje se zároveň objevuje problém smrti. Zkušenost smrti je tedy podle Landsberga vázána na stupeň vnímání personální jedinečnosti člověka. Zároveň s tím, se zvyšující se mírou individualizace, se lidé ve vlastním smyslu stávají smrtelnými.⁷

Lidská zkušenost smrti je také podmíněna schopností osobního vztahu k druhému, kterého uznáváme v jeho osobní jedinečnosti. V rámci sebereflexe vlastní personality je nutné si uvědomit i personalitu druhých. V Landsbergově smyslu by nám smrt člověka, kterého pak poznáváme jako osobitého a nenahraditelného otevřela přístup k fenoménu lidské zkušenosti smrti. Pro Heideggera je však i z tohoto hlediska prototypem bytí k smrti naše vlastní smrt. Ta je totiž tím, co nás vede skrze nejzažší osamění k možnosti vlastní autentické existence.

⁵ Landsberg, P.L. *Zkušenost smrti*. str. 136.

⁶ *Ibid.*, str. 125.

⁷ *Ibid.*, str. 126.

Smrt ale není jen naše a pro nás. Spíš by se dalo říci, že smrt je vždy spíše smrtí někoho blízkého, koho milujeme. V soustředění se na smrt vlastní by bylo možno nalézt i určitou patologii. Z hlediska zakoušení smrti jako mystéria nepřítomnosti duchovní osoby se nám otevírá nový přístup k analýze této mezní situace. V negativní zkušenosti, že blízká osoba je ne-přítomná, zároveň zažíváme zmizení duchovní osoby ve výrazu živého obličeje. Zkušenost smrti se nám zde otevírá skrze lásku a podílení se, v níž byla tato zkušenost jako možnost od začátku. Podle Landsberga tak sledujeme rozpad „my“ až na samu mez onoho světa a tímto narušením je ohrožena sama naše existence.⁸

Člověk je z tohoto hlediska jedinou smrtelnou bytostí, neboť on jediný trpí směřováním ke svému zániku. Vše se v přírodě pohybuje na cyklické úrovni, člověk je jedinou bytostí, která tuto cykličnost překonává svou lineárností. Podle Arendtové⁹ tak v lineárním pohybu spočívá smrtelnost, neboť protíná to, co se pohybuje v kruzích či vůbec. Tento pohled na člověka jako individuální bytosti směřující po linii života a naplňující svůj příběh je záležitostí konce antického světa a příchodu křesťanství. Předchozí filosofické úvahy kladly člověka v pohyb cyklický, tak jak se objevuje i v mýtu o věčném návratu.¹⁰ Cyklické i lineární chápání času ve svém důsledku znamená i odlišné vnímání samotné existence, neboť čas nás zasahuje v nejhlubším smyslu. Zatímco cyklické pojetí času dává naději na další opakování, ale bez možnosti úniku a stává se tak časem absolutním, lineární čas dává váhu každému rozhodnutí v dějinném projevu toho, co je věčné¹¹. Ale právě tato představa času jako linie nám umožňuje výstup nad samu časovost k věčnosti.

2.2. Empirické hledisko

V tomto předběhu se člověk vztahuje k smrti jako ke zlu, ačkoliv je smrt nevyhnutelně spjata s jeho fylogenezí. Smrt je nutným produktem života, který je jako protientropické směřování k vyšším strukturám nucen neustále překonávat sám sebe v nutnosti přežití druhu. Jedním ze základních mechanismů tohoto vývoje jsou kontingentní změny, které vytvářejí možnosti přežití při vychýlení životních podmínek.

⁸ Landsberg, P.L. *Zkušenost smrti*. str. 130.

⁹ Arendtová, H. Mezi minulostí a budoucností. CDK Brno 2002, str. 42.

¹⁰ Nietzsche, F.W. Tak pravil Zarathustra. Votobia Olomouc 1995, str 253nn. srv. Eliade, M. Mýtus o věčném návratu, OIKOYMENH 2003.

¹¹ Jaspers, Karl. Malá škola filosofického myšlení. Kalligram Bratislava 2002, str. 135.

Navazujícím mechanismem na tyto předchozí je poté mechanismus vyřazování forem, kterým se uvolňuje místo pro nové jedince i formy. Toto de facto nahrazování je podmíněno smrtí, ne jako nehodou, ale jako prostředkem.¹² Smrt tak životu umožňuje stupňovat svoji kvalitu a zvyšovat své šance. Z čistě biologického hlediska přežití druhu je tak možné smrti přisuzovat i pozitivní smysl. Tato myšlenka má velký dosah i z filosofického hlediska, rozleptává totiž Heideggerovu klasickou myšlenku, že smrt je vždy jen moje. Oproti tomu, smrt z tohoto hlediska není znehodnocením života, ale naopak službou přežití, neboť vede k přesahujícímu úsilí života obecně. Přisuzování významu smrti z biologického hlediska dává životu možnost pohlédnout na přežití druhu jako celku v rámci environmentalistiky, kdy smrt je vždy více než smrtí jednotlivce. Tento biologický pohled, vlastní vědeckému ateismu, je však z etických důvodů nutné odmítnout, neboť tento přístup upřednostňující obecné nad individuálním nebere ohled na důstojnost jednotlivce a ve svých důsledcích může vést k eugenice či dokonce k holocidě.¹³

Dalším poznatkem empirického hlediska může být i pudovost prožívání smrti. Každý jedinec je postaven v otázce vlastního zániku před možnost zajistit si „nesmrtelnost“ pokračováním v dalších pokoleních. Tuto lidskou touhu, přímo spojenou s naším genetickým založením lze sledovat i jako touhu po moci trvání z darwinistického hlediska.¹⁴ V psychologii se „zastírací manévr rozplozování“ projevuje tak silně, že přesahuje rámec vnímaného a prožívaného časování směrem k smrti.¹⁵ Ve filosofii je tato strategie překročení vlastní smrtelnosti ústředním motivem existenciální analýzy E. Lévinase, kterým se budu zabývat v dalších kapitolách. Z etického hlediska je ovšem tato strategie poněkud pochybná, protože plné soustředění se jedince na vlastní sebezáchovu prostřednictvím druhých neumožňuje plnohodnotný prožitek *mysteria mortis* a de facto zlehčuje vážnost situace.

¹² Haškovcová, H. *Rub života, líc smrti*. Orbis Praha 1975, str. 45.

¹³ Horkheimer, M. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburk 1970 in: G. Scherer: *Smrt jako filosofický problém*. Karmelitánské nakl., Kostelní Vydří 2005, str. 234, pozn. 20.

¹⁴ srv. Dawkins, R. *Slepý hodinář*.

¹⁵ Yalom, I. *Existenciální terapie*. Portál Praha 2006, str. 199

3. HISTORIE OTÁZEK PO SMRTI

3.1 Smrt v myšlení starověku

Smrt přitahovala pozornost člověka od počátku věků. V prvopočátcích uvědomování si vlastní smrtelnosti člověk stvořil mýtus. V mýtech je vše naplněno božskou skutečností a bohové jsou působícím prvkem a hlavním činitelem v životě a osudu lidí. Jedním z prvních mýtických zpracování tématu smrti v dějinách se zabývá mezopotamský mýtus (asi 3000 př. Kr.) o Gilgamešovi¹⁶, kterak se tento král vydává hledat nesmrtelnost v podobě vzácné rostliny. Po hraničním zážitku, kdy je ohromen pohledem na mrtvá těla plovoucí v řece, se spolu se svým přítelem Enkiduem vydá hledat lék na svou smrtelnost. Enkidu však při této výpravě umírá a Gilgameš sám sebe zakouší jako bytí ke smrti. Avšak největší strach, který zažívá, pramení z pocitu nicotnosti jeho života. Při návratu do svého královského města, je mu těžce získaná rostlina ukradena a snědena hadem a moudrý Gilgameš si to vyloží jako božské znamení, že jeho hledání mělo být ve prospěch nesmrtelnosti jeho jména a ne jeho těla. Té se nakonec dočká skrze monumentální hradby jež nechal ve svém městě vystavět.

S touto symbolikou příchodu smrti skrze hada lze spojovat i příběh o vypovězení z ráje (Gn 3,1n), kdy je smrtelnost chápána jako trest za porušení zákazu jíst ze stromu vědění. V tomto příběhu se pak vyskytuje ještě jeden symbol stromu a to stromu věčného života (Gn 3,22-24). Vědění dobrého i zlého, a tím i pokus o dosažení bohorovnosti, znamená pro člověka pád do smrtelného stavu a prvotní hřích (peccatum originale). Pokus o dosažení nesmrtelnosti v tomto stavu by byl i jeho hříchem posledním, protože by došlo k završení díla zkázy, které vyprovokoval had, jenž představuje symbol zla. Kniha Genesis tedy vysvětluje skutečnost smrti, ale její pokračování, postmortalita, není ve Starém zákoně nijak konkrétně tematizována. Mírné náznaky lze najít například v knize Kazatel, jejíž autor vyjadřuje naději v odplatu či odměnu po smrti.

Postupem času se ve starém Izraeli rozvinula myšlenka „šeolu“¹⁷ jako místa zásvětí, kdy mrtví jsou pouze stíny sebe samých, jak byli za života. V poexilních dobách, zejména od 2. stol. př. Kr. se (vyjma saduceů) objevuje víra v tělesné vzkříšení (Da 12, 2). Stalo se tak vlivem kontaktu s helénistickou kulturou a její filosofickou tradicí.

¹⁶ Hinnels, John ed. *Pequin Dictionary of Religion*. Pequin books London 1984, str. 132.

¹⁷ LeGoff, J. *Zrod očistce*. Vyšehrad Praha 2003, str. 38n.

U nejvýznamnějších židovských filosofů tak snadno nalezneme myšlenky platónské, plótínovské i aristotelské, které počítají s nekonečnou duší nebo návratem do univerzálního rozumu. Snahou o vyrovnání těchto představ vznikly teorie o přežívání duší spravedlivých u Boha čekající na Poslední soud a utrpení duší zlých, které se trápí rozkladem těla, nebo jsou spalovány sluncem.

Představy islámské jsou pozoruhodným dotažením židovských představ, pravděpodobně ovlivněným lokálními kultury. Islám nepoužívá pojem hřích, proto jen těžko lze pojímat smrt jako trest. V hrobě se však odehrává stěžejní scéna lidského života: rozhovor s černými modrookými anděly Munkarem a Nakírem. Ti se zesnulého táží, zda zná Proroka Muhammada. Vyzná-li ho jako posla Božího, andělé se s ním rozloučí a bude spát sladce až do příchodu konce světa a Soudu. Odpoví-li však, že nezná, bude trpět a při Soudu bude odsouzen. Smrt není obecně v islámu pojímána nijak moc negativně. Dokonce je to účinný prostředek k dosažení blaženosti „hned teď“ a to v případě mučedníků umírajících za pravdu islámu nebo při jeho šíření. Ovšem všeobecně známá podoba tohoto zaslíbení není příliš ve shodě s jeho prvotní intencí¹⁸.

V buddhismu se používá výrazu znovuzrokování, jelikož takový termín nevyvolává představu, že se musí něco (např. duše) převtělovat z jednoho těla do druhého. Buddhismus učí o filosofii ne-já, nebo-li, že znovuzrokování je proud neustále vznikajícího a zanikajícího vědomí, a proto nelze říci, že by jedno a to samé vědomí přecházelo z jednoho života do druhého.

V indických náboženstvích podle moderního pohledu na datování Véd se v Indii rozvinulo učení o reinkarnaci teprve po konci védského období se sepsáním Upanišad (od roku 700 př. n. l.) a klasickou podobu pak dostalo v Bhagavadgítě. Podle hinduistického pohledu je každá osoba nesmrtelné „já“ (átman), které se po smrti těla, převtělí do nově narozené bytosti. Do jaké podoby se člověk převtělí, závisí na jeho minulých činech (karma). Karma vychází z dharma, etického světového řádu, ve kterém všechny činy podle zákona příčiny a následku určují budoucí opětovné zrození. To se může odehrát na tomto světě, v lidské či zvířecí podobě, nebo v nebeských či pekelných světech. Pobyt v nich může trvat různě dlouhou dobu, ovšem v žádném případě není věčný (jelikož jsou tyto světy součástí hmotného vesmíru, zanikají společně s ním).

¹⁸ Kropáček, L. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad Praha 2003, str. 82n.

Po nějaké době se jedinec znovu narodí na Zemi a cyklus pokračuje až do definitivního vysvobození (mókša). Tento karmický světový řád se chová jako přírodní zákon. Kategorie jako trest nebo odměna zde neplatí.

Zatímco některé směry indických náboženství považují tento karmický zákon za neoblomný a pouze jedinec sám je podle nich odpovědný za své vysvobození, jiné důvěřují v božskou milost, která může karmické dědictví vymazat a člověka spasit. Tato božská pomoc je významným tématem hinduistických modliteb. Cílem vyznavačů je tak překonání tohoto věčného, utrpení plného koloběhu vznikání a zanikání. Tradice zná tři klasické cesty k vysvobození (mókša nebo mukti). A to cestu vědění (džňána márga), cestu činu (karma márga) a cestu oddanosti (bhakti márga). Mnozí myslitelé k nim přiřazují ještě čtvrtou cestu, kterou je rádža jóga (královská jóga), která je spojena s tělesným cvičením a meditací. V deváté kapitole Bhagavad-gíty je rádža jóga ztotožněna s bhakti jógou.

V šamanismu se setkáváme s myšlenkou, že živí mohou být v extatických stavech vzati k mrtvým, kteří mohou představovat vědouce a silné předky a živoucí člověk se snaží získat podíl na jejich vyšším stavu vědomí¹⁹. Podobnou paralelu lze najít mezi vztahem živých a mrtvých. Mrtví se vrací do světa živých, aby ovlivňovali osudy lidí, ale zároveň jsou ve svém údělu v říši mrtvých závislí na svém předchozím lidském čínění. Je také možné dovodit, že mrtví v jistém smyslu závisejí na živých, na jejich myšlenkách, obětech a modlitbách (např. kult předků ve starém Řecku, či prvokřesťanské představy o říši mrtvých).

V řeckém myšlenkovém prostoru se setkáváme s velkým množstvím mýtů, které se týkaly smrti a smrtelnosti lidí. In ex.: Chronova smrt, legenda o Prométheovi, Homérova Ilias a Odysea, kde je smrt překonávána pomocí hrdinských činů. Zde se také setkáváme s rozdělením zásvětí na dvě úrovně. Pro ušlechtilé a dobré byly Elysejské nivy, pro jejich opaky temnoty Tartaru. Každý musel po smrti překonat řeku Styx, po které ho převezl slepý Cháron, kterému dal na oplátku zlatou minci. Platón tento mýtus rozvádí tak, že poté duše zemřelých prošly přes ΠΕΘΑΛΕΞΕΙΟΝ, aby se napily z pramene zapomnění a jejich duše se mohly vrátit do života na tomto světě. Na vysokou míru propojenosti mýtu s životem v tehdejší Řecku a jeho vlivem na íónskou filosofii svědčí mýtus o Dionýsovi.

¹⁹ Eliade, M. *Šamanismus a archaické techniky extáze*. Argo Praha 2000, str. 39.

Dionýsa zplodil Zeus se ženou jménem Semelé a Héra se jim za to pomstila tak, že plod jejich lásky musel Zeus donosit ve svém stehně. Dionýsos se stal bohem, který rušil všechny hranice normálního života a uváděl své přívržence do stavu extatického šílenství. Při jarních slavnostech přiváděl tento bůh symbolizovaný divokými zvířaty mrtvé k živým. Sám je pak roztrhán býkem a krvežíznivými ženami, aby mohl být znovuzrozen. V době zimního slunovratu býval nalézán ve své dětské podobě na hoře Parnas – v jeho postavě se spojuje smrt a život. Protože je jako bůh návratu života zároveň bohem říše mrtvých, symbolizuje koloběh života a smrti, vznikání života ze smrti a smrti ze života. Takto představuje pravzor věčného života ve smyslu nekonečného znovuzrození, kosmického života přesahujícího život jednotlivců.

Podobný smysl má smrt pro Anaximandra. Člověk na sebe sice bere svou individuální smrt, ale nepokládá ji za nesmyslný zánik, neboť zde byla naděje, že bude vzat do věčně trvajících celku. Podle Anaximandra totiž vše jsoucí vzniká a také zaniká podle své povinnosti. A podle trestu a odplaty v určení času se tak vše navrácí nazpět do „apeironu“, aby tak uvolnil prostor pro jsoucna jiná.

U Herakleita z Efezu, je smrt sjednocením protikladů: „Život se udržuje umíráním.“ Život a smrt se nacházejí v jediném světovém dění, v rozněcujícím se a hasnoucím světovém ohni, v nekonečném procesu vzájemné proměny. Toto platí o světovém řádu obecně, neboť podle Herakleita platí, že: „Oheň žije smrtí země a země smrtí vody.“(Zl. 76). Podle tradice prý Herakleitos mluvil o zmrtvýchvstání těla, které je dílem boha a o soudu ohněm. Podobnou nemožnost zániku pocíťoval i Parmenidés a učil o jednotě života a smrti.

Pythagorovci věřili na temnotu hmoty zatemňující rozvoj duše. Pozemský život pro ně byl životem ve stínech méně skutečného světa. Chce-li člověk dosáhnout pravého života, musí se odpoutat od materiálu, neboť duše sama je božské podstaty. Duše se po smrti těla osvobozuje a vtěluje se do nového těla či do zvířete ve věčném koloběhu podle trestů a odčiňování. Otázka, zda-li je možno z tohoto koloběhu se vyvázat, zůstává nerozhodnutá neboť věčnému pohybu kosmu odpovídá také pevně určený počet kolujících duší.

U Platóna byla jádrem nauky nesmrtelná duše a její oddělení od těla ve smrti. Stav duše po smrti závisel na činech člověka před smrtí. Pobyt mimo tento svět a znovuzrození se pro něj nevylučují.

V tom se ukazuje blízkost řecké filosofie a mýtu, neboť s touto představou se setkáváme i v mýtech mnoha národů. Filozofové, kteří za svého života směřovali k ideji dobra žijí v budoucnosti bez těla a nikdy se už nemusí znovuzrodit.

U stoiků se nejprve objevuje materialistická představa lidské duše, která je tělesné povahy a tedy vzniká a zaniká spolu s tělem, ale i nad touto myšlenkou smrtelnosti vládne božská prozřetelnost (pronoia), kdy nad vším stojí návrat téhož jako princip světového dění. Svět zaniká při světovém požáru, aby mohl vždy znovu vzniknout pro novou periodu světa. Duše se po tomto požáru může znovu vtělit s tím, že je po všech stránkách totožná s duší předešlou. U Seneky se pak objevuje myšlenka věčného života po smrti.

Epikurejci²⁰ vycházeli z předpokladu, že veškeré kategorie pro nás existují pouze na základě vnímání. Kdo tedy nic nevnímá, nemůže ani zažívat dobro, ani trpět. To znamená, že když přijde smrt, nemůže nám uškodit, protože my už nejsme. To, čeho se bojíme není ve skutečnosti smrt, ale bolestné umírání.

3.2. Raně křesťanské představy

Od nejstarších křesťanských dob přibližně do středověku byla smrt považována za běžnou záležitost a týkala se každodenního života lidí. Smrt byla běžnou průvodkyní života a lidé si uvědomovali i svůj časový horizont a neodvratnost jeho završení. Smrt byla dominantní skutečností života. Každý byl alespoň jednou přítomen u smrti svých bližních a mohl se připravit i na smrt vlastní. Smrt tak byla událostí obecnou.

V Novém zákoně je víra ve vzkříšení těla spojena s vírou v Ježíše Krista a jeho vykupitelský čin. V prvním listu do Tesaloniky je u prvokřesťanů zcela znatelné očekávání blízkého příchodu zmrtvýchvstalého a vyvýšeného Krista. Aby však tito do důsledku pocítili význam Kristovy smrti, museli projít zkušeností „zpožděné parúzie“, kdy členové křesťanské obce umírali ještě před Ježíšovým příchodem. Apoštol Pavel tak vidí zmrtvýchvstání Ježíše Krista v souvislosti se všeobecným vzkříšením a spasením živých i mrtvých (1 Kor 15, 12-58). U Pavla se tematika smrti objevuje nejvýrazněji, protože se střetával s jejím helénistickým pojetím.

²⁰ Scherer, G. *Smrt jako filosofický problém*. str. 147.

Jeho teologie zastává specifický postoj „rozdvojené eschatologie“, kdy přijetím kříže ve křtu se do křesťanova života „vlamuje“ království Boží a zároveň je pro něj připraveno v budoucnu po fyzické smrti. Může tedy parúzii zažívat bezprostředně již za svého života. Během středověku se však otázka stavu duše mezi smrtí a vzkříšením stala více palčivou a zrodila se tak idea očistce²¹ jako místa, kde si duše odpyká své drobné hříšky a před Boha pak předstoupí očištěna.

3.3. Myšlení o smrti ve středověku

Od dvanáctého do patnáctého století se začíná probouzet individualita člověka vzhledem ke společnosti. Smrt jako obecný fenomén byl nahrazen důrazem na smrt jednotlivce. Smrt se tak stala osobním dramatem, který vedl ke vzniku zcela specifické literatury ars moriendi. Do dnešní doby se zachovalo na 300 křesťanských rukopisů a 100 inkunábulí.

Delší verze těchto děl zpravidla začínají citáty křesťanských autorů o smrti, které uvozují rady pro umírající, aby obstáli v posledních zkouškách a pokušeních, které na ně čekají. Na tyto rady bývá napojena část s katechetickými otázkami, které mají vést myšlenky umírajícího k zaměření na spásu a jsou doplněny návody ke správnému následování Krista. Závěrečná část je určena pro osoby, které doprovázejí umírajícího a je zakončena modlitbami. Kratší verze jsou svým rozsahem třetinové a obsahují část úvodní a závěrečnou, přičemž největší důraz kladou na rady umírajícím, jak čelit pokušení, které jsou doprovázeny popisy zápasu mezi pekelnými a nebeskými mocnostmi. Umírající je tak vybízen, aby se vzdal všech nectností a ponechal v sobě pouze křesťanské ctnosti a mohl tak dosáhnout odpoutání se a pokoje.

Kromě funkce edukační měly byly tyto spisy zcela zaměřeny na záchranu duší. Cílem bylo, aby duše zemřelého obstála před osobním soudem, kde bylo rozhodováno o jejím osudu podle toho zda člověk žil podle křesťanských ctností či nikoliv, zda se kál či byl příliš pyšným. Tento „osobní“ soud byl v pozdním středověku důrazován před Posledním soudem, který vykoná Bůh při svém druhém příchodu na zem. Smrt tak byla považována za začátek dalšího života a ne za absolutní konec jako v dnešních dobách a uzdravení těla tak nemělo primární význam. Ars moriendi směřovalo k očekávání věcí posmrtných a přípravě na setkání s Bohem.

²¹ LeGoff, J. *Zrod očistce*. str. 153nn.

S podobnými instrukcemi se lze setkat i v pozdějších dobách. Jednolitost této literatury se však brzy rozpadá a v 16. století již vlivem sekularizace literatury nelze striktně tento žánr rozeznat v mnohosti literatury jiné. Před dvěma sty lety se však v literatuře objevuje do té doby opomíjené zaměření na smrt třetího. Smrt se tu začala vnímat jako narušitel vztahu k jiným, kteří tvořili svět a soukromí jednotlivce. Smrt odlučovala milující a milované a přinášela bolest přeživším vlivem úpadku tradičního vnímání křesťanských hodnot. Představy posmrtného života kolísaly mezi pobytem v transcendentních sférách, vágní představou věčného spánku a možnostmi posmrtného setkávání milovaných.

3.4. Počátky novověkého myšlení

Descartes dodal problému duše a těla novou ostrot a došel k vytvoření teorií vzájemného působení mezi mechanickým tělem a netečnou duší. Smrt je pro něj jen konec stroje. Od mrtvol se živý člověk odlišuje asi tak, jako natažené hodiny od hodin stojících.

Podstata duše podle Spinozy má podle mého názoru určitou podobnost s „átman“ v indických náboženských představách. Podstata spočívá v intelektuální likvidaci subjektivního já do jediného celku. Smrt je pak rozplynutím se ve všeobecném Jednom. Subjekt sice zaniká, ale jako idea nekonečného myšlení žije dál.

V souladu s Platónem je filosofie *meditatio mortis*²². V 16. století již ani stáří ani nemoc, tradiční to výstrahy smrti, nebyly brány vlivem humanismu v potaz a naopak posilovaly radovánky lidí.²³ O tomto obratu životní filosofie je možné se předsvědčit i u Spinozy: „*Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est.*“²⁴ Přibližně v této době se v literatuře objevuje myšlenka *cotidie mortis*. V 16. století pak již nešlo tolik o to připravit umírající na smrt, ale naučit o ní přemýšlet živé.

²² Platón: *Faidon*. OIKOYMENH Praha 2005, fragment 64a., str. 20.

²³ Ariés, Ph. *Dějiny smrti II*. Argo Praha 1993, str. 14.

²⁴ Spinoza, B. *Ethica*, pars. IV. propositio LXVII. in: <http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.html>.

Myšlenka, že spasit duši je možné in hora mortis je postupně nahrazena vírou sdílenou všemi církevními denominacemi, že: „Dopouštíme-li se v životě tolikerých hříchů, je nerozumné a nesprávné, že lítosti a pokání jsme ochotni věnovat pouze jediný den nebo jedinou hodinu.“²⁵ Cílem bylo, aby člověk prožíval celý svůj život s myšlenkou na smrt. Velkým propagátorem této myšlenky byl i Jan Kalvín.²⁶ Pro katolické i protestantské církevní autority ani pro humanisty nemělo pozdní pokání vynucené smrtí význam. Fakt, že se katolická církev v některých ohledech v 19. století vracela k artes moriendi spíše ukazuje na sílu lidových zvyků.

Podle Schopenhauera se člověk nemá stavět na odpor rozptýlení vlastní individuality ve smrti, protože klíčem je poznání, že individualita je chybným krokem, který musí být odstraněn. Smrt je mu spravedlivým trestem za egoistický postoj, k němuž nás pudí vůle. Zároveň je také velkým osvobozením, neboť člověk smrtí vstupuje do jednoty všeho.

V polovině 19. století došlo k podstatné změně ve vztazích k umírajícím. Role nuncia mortis se přesouvá z duchovních na lékaře. Pia fraus, toliko proklamovaná směrem k nemocnému, měla za následek vytěsnění předsmrtné péče, protože ze strany lékařů nebyla odvaha sdělit nemocnému, zda a kdy se nachýlí jeho čas. Kněz, který dával poslední pomazání byl volán na poslední chvíli, mnohdy až poté, kdy nemocný zesnul. To, že se tohoto „teď už“ zbytečného aktu nechtěli kněží účastnit dokladuje, že poslední pomazání bylo na II. Vatikánském koncilu nahrazeno „pomazáním nemocných“.²⁷

3.5. Smrt ve dvacátém století

Odpor ke smrti tak vedl ve 30. a 40. letech 20. století ke skrytému umírání v nemocnicích. A dnes se nacházíme v období, kdy je smrt prožívána jako tabu. Dnešní člověk už nevnímá ani antropomorfní eschatologii 19. století, ani víru v posmrtný život. Projevem tohoto postoje je i odklon od tradičních pohřbů, které jsou nahrazovány kremacemi a následným rozptylem.

²⁵ Vauzelles, J.de. in: N. Z. Davis, *Holbein Pictures of Death and the Reformation at Lyons*, Studies on the Renaissance 8 (1956, str. 115) in: Ariés Ph. *Dějiny smrti II*. str. 17.

²⁶ Ariés, Ph. *Dějiny smrti II*, str 18.

²⁷ Ibid., str. 321.

Ariés rozeznává dva druhy pocty zesnulým a to kult hrobu a domácí kult, kdy je dům či pokoj zesnulého ponechán v původním stavu jako memento.²⁸ Relikty těchto představ přetrvávají ve vnímání smrtelnosti do dnešních dnů. Hlavní euroamerický kulturní proud je však dnes ke smrti spíše patologicky inhibující, než aby se jí zabýval. Uvědomění si smrti působí jako rozkladný faktor ve světě, kde vládne kult mládí, bezstarostnosti, úspěchu a neomezených možností. Smrt je kompletně institucionalizována v nemocnicích a ústavech. Nemocný je zde vystaven tlaku ze strany lékařů, kteří se mu snaží prodloužit život za každou cenu.²⁹

Dalším závažným jevem je neznalost sociálních rituálů v oblasti umírání. G. Gorer ve své studii z roku 1956 uvádí, že vyjadřování se o smutku a smrti má dnes stejně hanlivý nádech jako rozmluvy o pohlavním životě na veřejnosti před sto lety. Doba umírání se prodloužila a dá se členit na etapy. Pod vlivem pozitivismu rozeznáváme smrt mozkovou, buněčnou, biologickou. Nejvýznamnějším badatelem v této oblasti je od 60. let Elizabeth Kübler-Rossová, která zahájila revoluci v thanatologii svým dílem „On Death and Dying“ (1969).

Téma smrti se s nebývalou silou objevuje ve filosofii 20. století. P.L Landsberg tak dokonce chápe v souladu s Platónem vědomí člověka o vlastní smrtelnosti jako výchozí stanovisko pro veškeré filosofické tázání. Dále je tento problém rozpracováván E. Finkem, který připisuje fenoménu smrti zvlášť přednost před jinými záležitostmi filosofie. Klasická je definice lidské existence podle M. Heideggera jako „Sein zum Tode“. Heidegger byl ve 20. století jedním z průkopníků myšlení o smrti, které v opozici vůči Spinozovi (viz. výše), pojímá jako základní podmínku uskutečnění autentické existence. Autentické existence pojímané jako „bytí sebou“, člověk dosahuje právě tehdy, když pohlédne k této nejzažší možnosti existence. Zakrývání, zamlouvání a útěk před touto možností je naopak znakem neautentické, upadlé existence. Autentická existence si naproti tomu nezakrývá tuto svojí nejvlastnější možnost a hledá odvahu ke svobodě ke smrti. Nezasřené vědomí jistoty smrti neodsouvá smrt na jakékoliv „pozdějí“, ale žije smrtí jako stále přítomnou hrozbou.

Podobně inspirativně uchopuje K. Jaspers jakékoliv mezní situace našeho života (Grenzsituationen). Oblasti utrpení, viny a smrti jsou podle Jasperse zvláštními situacemi, které se nadají zahrnout do kategorie každodennosti, kterou zvládáme svými naučenými manévry rozvrhování, proměny a praktickými činnostmi.

²⁸ Ibid., str. 337.

²⁹ Kübler-Rossová, E. *Hovory s umírajícími*. Signum unitatis. Hradec Králové 1992, str. 12.

Naproti tomu těmto mezním situacím jsme pasivně vystaveni (vydáni), nemůžeme je změnit ani se od nich distancovat a tak narážíme na svá lidská omezení. V každodenním životě se před těmito situacemi a limity snažíme utéci a nevidět jejich neodvolatelnost. Žijeme jako renesanční lidé v zapomnění na smrt, na naše viny i na to, že jsme vydáni na pospas nahodilosti. A stejně jako M. Heidegger Jaspers dešifruje autentický život člověka jako nahlédnutí a odvahu neprechnout před těmito situacemi. Zakrytí mezních situací je nám totiž přirozené stejně jako poznatek, že jejich rozkrytí vede nutně k zoufalství. Toto zoufalství, překonáme-li ho tím že se staneme existencí která je v nás jako možnost, však vede i k vnitřní obnově člověka a proměnu vědomí sebe sama. Autentická existence se tak uskutečňuje jako integrace vědomí o mezních situacích v každodenním životě skrze vědomí, že jakákoliv přítomná možnost se může kdykoliv uskutečnit.

Člověk je svou smrtelností natolik svázán, že se dá o lidské podstatě hovořit pouze jako o smrtelné. Člověk je také jediná bytost, která ví, že zemře a to na základě zkušenosti Proto je člověk schopen doslova se vztahovat k vlastní smrti. Každá bytost přirozeně k smrti směřuje, neboť každé bytí je časově omezenou událostí, která má svůj počátek, průběh i konec, pouze lidské vědomí je však této reflexe schopno. Vědomost člověka o vlastní smrti je tak přímo spojena se vznikem reflektované psychiky, která umožňuje na symbolické úrovni zpřítomňovat i věci vzdálené a budoucí. Na rozdíl od jiných živočichů je tak člověk schopen prožívat i děje, které nejsou přítomné prostorově ani časově a tyto děje poté fantazijně dramaticky ztvárňovat. Tato schopnost je předpokladem k vytvoření vztahu ke smrti, která se ve vědomí může projikovat jako možnost i nutnost zároveň. Pro člověka je tak zároveň umožněno vědění o vlastní smrti a zároveň vědění o smrti Druhých.

Otřesem pro klasickou metafyziku byl zážitek první světové války, kdy došlo k situaci, na kterou nedokázala klasická filosofie ani náboženství odpovědět. Ve filosofii se výrazně objevuje pojem „mezní situace“. Pro Jasperse je smrt především strachem ze smrti, ale také k ní mohu směřovat jako ke svému důvodu a naplnění, protože smrt je více než život a přináší pokoj. Na smrt reagujeme tak, že si jí zakrýváme, protože je nejvýraznější z mezních situací. Jaspers odmítá jak víru v nesmrtelnost tak naději ve vzkříšení.

Podle Sartra³⁰ je smrt stejně jako narození náhodný fakt a existence člověka zcela předchází jeho esenci. Smrt je faktem beze smyslu, který člověka zbavuje všech svobodných možností. Ve smrti dosahujeme absurdní absolutní pasivity. U G. Marcela začíná filosofie zážitkem smrti blízkého a následným existenciálním šokem. Člověk musí podle něj proti smrti protestovat, i když bezmocně.

U Lévinase je podstatou zachování lidství ochrana Druhého, neboť ten je smrtelnost sama. Vnímat Druhého znamená vidět smrtelnost jako takovou – pokud tu ovšem můžeme říci „vidět“. Tvář Druhého znamená volání po mně, zavolání. Nesmím ho nechat zemřít o samotě. Nesmím ho zabít. Je tu nějaký *příkaz* a *zákaz*. A v tomto smyslu jsem vždy viděl, že ve tváři se mi dává ten moment, v němž mne napadá Bůh. Smrtelnost Druhého je v jeho tváři. Smrt druhého se mne podle Lévinase týká více než ta moje.

³⁰ Sartre, J.-P. *Bytí a nicota*. OIKOYMENH Praha 2006, str. 670.

4. FILOSOFIE EXISTENCE

4.1. Søren Aabye Kierkegaard

Narodil se roku 1813 v Kodani, vystudoval místní universitu a krátce pobýval na universitě i v Berlíně. Celý život žil z otcova dědictví ze kterého i financoval vydávání svých knih. V roce 1841 zrušil bez udání důvodu své zasnoubení a tato zkušenost jej hluboce poznanemala po zbytek jeho života. Zemřel roku 1855 ve svých 42 letech vyčerpáním.

Své knihy vydával povětšinou pod pseudonymem. Jeho prvotinou je „Bud' -anebo“ (1843), kterou vydal pod jménem Viktor Eremita. Za tímto dílem vycházejí v rychlém sledu „Pojetí úzkosti“ a „Bázeň a chvění“ (1844) a fiktivní řeč „Nad hrobem“ pod dalšími různými jmény. Roku 1848 vydává pod svým jménem teologické spisy, pak se ovšem znovu stahuje pod ochranu pseudonymů. V letech 1849 a 1850 vydává své významné „Nemoci k smrti“ a „Nácvik křesťanství“.

4.1.1. Formulace otázky po smrti

Ve svých dílech formuloval Kierkegaard jedinečný náčrt předběhu ke smrti, jehož odezvu poté nacházíme i u ostatních existenciálních myslitelů. U Kierkegaarda je smrt předmětem vážnosti. Tato vážnost je de facto v autorově výsostném smyslu vztažeností k svébytlí realizací syntézy časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti a nekonečna a konečnosti³¹ (s těmito symetriemi se později nezávisle na znalosti Kierkegaarda setkáváme u G. Marcela). Základem těchto „symetrických vztažeností“ jsou však koncepce já před Bohem a já před časem (které u jiných myslitelů mohou splývat).

Vážnost, která je ústředním pojmem sestupu svébytlí do vztahu ke smrti přichází skrze neodbytnou myšlenku vlastní smrti, která se odehrává v představách. Podle Kierkegaarda tak jsme svědky vlastní smrti, která je autorovi zánikem celého světa. Naším úkolem pak není nic menšího než tuto destruktivní myšlenku přijmout do vlastní existence a vnitřně ji prožívat. Je vrcholem našeho předběhu, a ačkoliv se kvalitativně liší od smrti samé má pro Kierkegaarda vyšší hodnotu než sama smrt, neboť právě v ní dosahuje pobyt své autenticity.

³¹ Kierkegaard, S. A. *Nemoc k smrti*. Svoboda-Libertas Praha 1993, str. 123.

Smrt sama je však Kierkegaardovi paradoxem neboť v sobě dialekticky obsahuje jak jistotu svého příchodu, tak nejistotu čehokoliv jiného. V předběhu k vlastní smrti získáváme svou přítomnost, neboť budoucnost se smrtí znicotňuje a naše existence „ted“ dostává specifickou ostrot. Předběh k smrti se tak stává specifickou výzvou k jednání a uchopení své existence v právě probíhající přítomnosti. Smrt tak podle Kierkegaarda působí i zpětně v čase, neboť z budoucnosti přináší prožitek přítomného. Ale smrt na druhou stranu i osamocuje a individualizuje jedince uprostřed davu (jedná se tak o opačný přístup než který načrtnul P.Landsberg).

4.2. Martin Heidegger

4.2.1. Myšlenkový vývoj

M. Heidegger začal svou akademickou dráhu v roce 1913 a dílo „Bytí a čas“ se stalo jeho první významnou uveřejněnou prací (1927). Tato kniha však byla vydána nejdříve po částech v Husserlově fenomenologické ročence (1925/1926) a teprve rok na to vyšla souborně jako podklad pro žádost M. Heideggera o filosofický ordinát ve Freiburgu po Nicolai Hartmannovi. Přestože má toto dílo nesporný význam pro dějiny filosofie a je téměř osudovým manifestem existencialismu 20. století, nepovažují je za ucelený soubor autorových myšlenek. Mnoho jeho premis je spíše zdárněji rozvedených a dokončovaných v jeho menších (a zdařilejších), bohužel málo překládaných, spisech, např. Wegmarke, Zur Sache des Denkens, Holzwege, Vorträge und Aufsätze etc.

Martin Heidegger se narodil roku 1889 jako syn evangelického faráře v Meßkirchu v Bádensku. Na studia se dostal zejména díky stipendiu poskytnutému mu římsko-katolickou církví, dva roky pak Heidegger vydržel na katolickém teologickém semináři než zběhl na přírodovědeckou fakultu ve Freiburgu. Poté se habilitoval u H. Rickerta a roku 1919 se stal asistentem E. Husserla, což předznamenalo rychlý Heideggerův příklon k právě se etablující fenomenologii. Heidegger coby Husserlův asistent jeho práci dále rozvíjel svými poznatky a přístupy.

Na rozdíl od svého racionalisticky orientovaného učitele se mladý Heidegger rozhodl za nejvyšší fenomén označit existenci samu ve smyslu transcendentního příklonu k bytí. Husserlovská myšlenka fenomenologické metody formou epoché se tak v „Bytí a čase“ objevuje pouze implicitně. Vyjádření pro pojetí ek-sistence (vy-vstávání ze základu) pak nachází ve specificky individuální existenci člověka, kterého se snaží popisovat prostřednictvím existencionál. Tyto existencionály, lze podle mého názoru chápat jako specifické situace člověka, který je nucen zaujímat postoje ke svému bytí, např. úzkost, předběh ke smrti apod. (tyto pocity obzvláště detailně rozpracovává zejm. J. P. Sartre, E. Lèvinas, K. Jaspers aj.).

4.2.2. Pojetí subjektu a světa

Ontologickou podstatou pobytu (v Heideggerově pojetí se neuzívá termínu existence, proto nebývá řazen k existencialismu) je uvědomit si svou vrženost, vzít na sebe toto břímě smrtelnosti a směřovat ke svému dějinnému účelu (tato myšlenka nebyla dopracována³²). Přitom je však nutné zůstat plně autentickým, ve smyslu aut ens – mimo jsoucná. Domnívám se, že se jedná o jakousi nápodobu platónského βίος θεωρητικός. Heidegger je ve svém myšlení dalekosáhle ovlivněn klasickou antickou filosofií, zejm. Herakleitem z Efezu, ale velmi zdařile využívá a dále přepracovává také platónskou mytologii.

Cílem je dosáhnout dokonalého jedince osvobozeného ode všech tlaků a neautentičnosti. Jedince, který se řídí pouze svými maximami a svým svědomím (toto chápu jako reminiscenci filosofii I. Kanta a F. Nietzscheho v autorovi). Nedokáže-li člověk toto udržet stává se jeho život prostoupeným zaměřeností na jsoucná a Heidegger tomuto „padlému stadiu“ přisuzuje existenciálu „obstarávání“ a dále rozpracovává její tři podstatné znaky:³³ *gerede, neugier, ambivalent* (viz. níže).

V tomto pojetí je morální snaha o katarzi člověka. Člověk „očištěný“, aut-entický, ví o svém bytí, zná svůj horizont a svůj předběh ke smrti. Smrt samotná je zde rozpracována ve smyslu nicoty, popř. bytostného určení nicoty (dochází zde ke střetávání pojmů – nicota bytuje – nic je závoj bytí³⁴).

³² Ebeling, H. *Martin Heidegger. Filosofie a Ideologie*, Votobia Olomouc 1997, str. 48.

³³ Heidegger, M. *Bytí a čas*. OIKOYMENH Praha 2002, str. 199nn.

³⁴ Heidegger, M. *Co je metafyzika*. OIKOYMENH Praha 2006, str. 93.

V plné síle se zde objevuje myšlenka „myslet na smrt“³⁵ a dále husserlovské „Jen ten, kdo bytí započítává do vlastního života může plně zakoušet *Ur-impresi*“, což chápu jako dialektické chápání světa – „život se udržuje umíráním“.

Člověk je vržen do světa, o čemž promlouvá existenciála *geworfenheit* (vrženost). Stává se Da-sein, pobytem, doslova otevíráním možností, rozvrhem sebe sama, což je podle mého názoru nejvýraznějším přínosem Heideggerova myšlení k západní metafyzice. Tato myšlenka existenciálního konstruktivismu je pomocí „autenticity subjektu“ protipólem zanikající teorie subjektu na počátku 20. století. Tato teorie vystupuje jak proti kantovskému, tak i proti husserlovskému pojmu racionality a dává možnost pojmově definovat zoufalství z rozumu, jež bylo charakteristické pro 19. století³⁶.

Heideggerovo pojetí světa je prodchnuto duchem revoluční kontramoderny, duchem náhlého obratu, ve kterém se autor snaží o osvobození pobytu člověka ze zajetí jakéhokoliv vztahu k technice, k systému, k odcizování, obstarávání, neautentičnosti „ono se“.

Člověk v jeho pojetí je často nevlastní součástí vyšších celků – národa, povinností apod. Podle autorovy vlastní dikce „jsou v zajetí systému struktur, světu, kterému vládne *gestell*“³⁷. Jednou ze základních struktur pobytu je autorovi obstarávání (*Besorgenheit*) naproti tomu starost je ontologicko-existenciálním titulem, který se rozšiřuje na obstarávání (příručních jsoucen) a na péči o druhé ve spolubytí s bližními³⁸. Vždy je však člověk vystaven nebezpečí, že se rozptýlí ve věcech a lidech a tak ztratí sebe sama či svoje vlastní já, „každodenní spolubytí s druhými stojí v područí druhých“³⁹. Odcizení sobě samému pak implikuje i odcizení základu, je druhými pohlcován a ztročován „či dokonce olupován o svůj vlastní svobodný rozvoj.“⁴⁰ Tato ztráta bytí a přístupu k němu je dána tím, že člověk nežije sám ze sebe, ale je svým okolím zabrán tak, že místo „já“, nastupuje anonymní „ono se“.

Člověk určující sám sebe z nitra je vystřídán člověkem řízeným z vnějšku, což platí např. i o lidech bouřících se proti společnosti a jejich protestech. „Ono se“ s sebou přináší průměrnost, kdy každá přednost je tiše potlačena – vše původní se tiše zplošťuje jako dávno

³⁵ Heidegger, M. *Bytí a čas*. str. 272nn.

³⁶ Ebeling, H. *Martin Heidegger – Filosofie a Ideologie*. str. 14.

³⁷ Heidegger, M. *Věda, technika a zamyšlení*. OIKOYMENH Praha 2004, str. 23.

³⁸ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 129.

³⁹ *Ibid.*, str. 147.

⁴⁰ Lotz, J. B. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*. OIKOYMENH Praha 1998, str. 15.

známé, vydobyté se stává dostupným, každé tajemství ztrácí svou sílu⁴¹. Vše je natolik nivelizováno, že to, co je velké, se nemůže prosadit. Současně přitom je však jedinci odnímána jakákoliv odpovědnost.

4.2.3. Fenomén Bytí a času

V úvodu do této stejnojmenné knihy Heidegger poznamenává, že sama podstata filosofie je prodchnuta otázkou po bytí. V Platónově dikci (Platón, Sofisté, 244a) se Heidegger pokouší o znovu nastolení otázky po bytí, na niž bylo v průběhu dějin zapomenuto.

Samotné bytí Heidegger definuje jako pojem nejvšeobecnější⁴² a zároveň vědecky nedefinovatelný na druhou stranu však také jako pojem samozřejmý.⁴³ Po tomto úvodu nastiňuje důležitosti tázání se po bytí (ve smyslu ontologickém i ontickém) a smyslu pobytu v intencích fenomenologické metody. Již v počátku svého díla, tak čtenář nahlíží do rozvrhu metody ontologické difference, která ho poté v různých obměnách a praktických analýzách provází po celou četbu. Možnosti ontologické difference na praktickém zkoumání pobytu Heidegger vysvětluje na zkoumání existenciálií a zejména na rozvrhu pobytu směrem k času. Právě pojem času je pro Heideggerovu fenomenologickou metodu klíčový a rozhodující. A ačkoliv je tento pojem představen jako „možný horizont pro každé porozumění bytí“ stává se jeho úloha, zejména v §6 naprosto stěžejním.

V této souvislosti si dovoluji poznámku ohledně Heideggerovy spjatosti se západní metafyzickou tradicí, zejména s I. Kantem a svým učitelem E. Husserlem. Heideggerovo zaujetí problematikou času (viz. pojednání níže) je naprosto specifické a stává se jedním z nosných pilířů celého díla „Bytí a čas“. Tato poznámka je z mého úhlu pohledu velice důležitá pro pochopení a zařazení Heideggerovi filosofie do myšlenkového vývoje 20. století. Tím, že u něj dochází k přilnutí k úsiii a aristotelovsky viděnému světu právě skrze „vztahy“ substancí a jsoucen, nelze podle mého názoru v jeho případě mluvit o čisté existenciální filosofii, ale pouze o jejím předstupni.

V další kapitole (§7) nacházíme stále ještě tradiční obranu fenomenologické metody podloženou husserlovskou výzvou „K věcem samým“, která byla určující pro Heideggerovu

⁴¹ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 149.

⁴² *Ibid.*, str. 18.

⁴³ *Ibid.*, str. 19.

filosofii před „obratem“. Fenomén je zde přítomn pojímán jako jev, ukazující (odhalující, φαίνεσθαι) sama sebe. Je tedy odkazem ke skutečnosti, k logu, ke vztahu a poměru (substancí)⁴⁴.

Po této „přípravné fázi“ fenomenologické analýzy bytí přichází samotný rozvrh tohoto úkolu. Heidegger svou knihu začíná štěpit na dvě části. V první se zabývá zejména interpretací pobytu vzhledem k časovosti a explikací času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí. Tuto část autor dále dělí následujícím způsobem:

1. Přípravná fundamentální analýza pobytu
2. Pobyt a časovost
3. Čas a bytí

Druhá část se zabývá problémem fenomenologické destrukce dějin ontologie a problematikou temporality a pro náš předmět studia není z mého úhlu pohledu podstatnou. Heidegger se zde obecně pokouší vystavět vlastní verzi „systematické filosofie“, která v Německu zaniká se smrtí G. W. F. Hegela. Pro každou takovouto teorii je nezbytné (zvláště od dob I. Kanta), aby vyjádřila své uspořádání všech věcí, které mohou existovat na základě nějaké filosofické jednoty. Tuto jednotu tvoří Heidegger skrze spojení bytí a času. Za tímto účelem jsme autorem zkoumání jako místo porozumění bytí. Jako toto místo jsme bytí tu, pobyt, tj. nový subjekt a to vždy již ve smyslu vztaženosti ke světu (*In-der-Welt-Sein*).

V další části se Heidegger zabývá otázkou jsoucna ve smyslu tazání se po bytí. Tuto otázku nalézá zodpovězenou v charakteru pobytu. Heidegger se zde snaží vypracovat fundamentální strukturu pobytu ve smyslu bytí ve světě. Předmětem této analýzy se stává svět ve své světskosti, spolubytí a bytí sebou a bytí ve. Na půdě analýzy této fundamentální struktury Heidegger určuje existenciální smysl pobytu jako starost. K této části si dovoluji poznámku, že u Heideggera dochází k obratu ve smyslu chápání subjektu. Subjekt zde není chápán ve smyslu západní metafyzické tradice, ale zároveň ještě nemá platné prvky existenciální filosofie. Tento svůj názor podepírám zejména argumentem, že na rozdíl od tradiční existenciální filosofie má Heideggerův „pobyt“ vztah ke spolupobytu (Druhému) pouze v modu starosti. Tento modus je však u Heideggera nutné chápat pouze jako dočasné poskytnutí pomoci za účelem sebeaktualizace druhého.

⁴⁴ Heidegger, M. *Bytí a čas*. str. 51.

Z hlediska existenciální filosofie lze tvrdit spolu s Heideggerem, že bytnost pobytu spočívá v jeho existenci⁴⁵. Základem existenciální analýzy bytí je rozdíl mezi bytím, kterému o své bytí jde a „ono se“. V této části se Heidegger při analýze struktury pobytu ujímá ontologické interpretace modů. Zejména modu průměrnosti, autenticity a neautenticity a modu obstarávání. Tyto mody jsou důsledkem naší upadlosti každodenního života (Luther by použil slova nalomenost). Autentičnost znamená, že člověk je se svým základem zajedno a žije z něho. Neautentičnost naproti tomu poukazuje na to, že ze svého základu vypadl a odcizil se mu. Zprvu a většinou se tedy člověk nachází v neautentičnosti, přičemž však autentičnost nikdy nevyhasíná, nýbrž je pouze překrývána. Blíže vzato je člověk v zajištění mnohotvárného jsoucna tak, že nedbá jednoty bytí, zapomíná na ní a nakonec jí popírá.

Dalším problémem, kterého si autor všímá, je otázka po možnostech zkoumání věci. Tento problém je dán především možnostmi vstupu jsoucna do zjevu. Je důležité najít pozadí (bytí) na kterém věci vyvstávají, abychom pak od něho mohli jsoucna odlišit

V oddíle nazvaném Existenciální konstituce našeho „tu“ se autor pokouší o tematické analýzy *Dasein* v modech rozpoložení, strachu a jazyka. Rozpoložení je přitom Heideggerův výsostný termín pro základní strukturu a bytostnou povahu toho, co můžeme empiricky vnímat jako náladu a co na nás neodbytně doléhá, toho co je podstatou našeho zkoumání jsoucna. Skrze rozpoložení se nám ukazuje břímě našeho pobytu, které je jednou ze základních vztahovostí ke světu:

„Nálada činí zjevným, „jak nám je“, „jak se máme“. V tomto „jak nám je“ přivádí naladěnost naše bytí k jeho „tu“.⁴⁶“

V tomto oddíle se podle mě snaží autor ukázat na vnímání vlastní přítomnosti v určité naladěnosti. Nálada předchází všechny odemykající možnosti poznávání. A zároveň se snaží dokázat pobyt jakožto existování břemene. Právě vzhledem k tomu, že nás pobyt tíží, je zjevením se našeho naladění. Odemykající možnosti poznávání tedy neodemykají nutně to hlavní.

⁴⁵ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 60.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 165.

Jako základní určení existence, jakožto existenciál si autor v následujícím oddíle (§31) bere „rozpoložení“, které odpovídá existenciálu rozumění. Jako existenciál je rozumění pak spíše nové slovo pro pojímání rozumu, jenž zcela pochopil svou konečnost a který ještě a právě ve svém nejzazším rozvrhu budoucnosti pobytu zůstává ze svého hlediska vrženým.

„... pobyt je sobě samému vydané bytí možnosti, možnost veskrze vržená. Pobyt je možnost být svoboden pro své nejvlastnější moci být“⁴⁷

Rozpoložení má vždy své porozumění, i když třeba jen ve smyslu potlačení. Rozumění je tedy vždy nějak naladěno⁴⁸. Toto rozumění je především chápáním budoucí možnosti a konečně také nemožnosti pobytu ve smrti.

V dalších oddílech (I,5 - §35nn) se Heidegger pokouší o vyjádření modu neautentičnosti skrze „každodenní bytí toho co tu je“, jemuž však zůstávají nejvlastnější možnosti pobytu uzavřeny, jelikož je vůbec netouží využít. Modus „řeči“ (*gerede*) jsou sdělení průměrnosti upadlého pobytu: *„Věc se má tak a tak, poněvadž se to o ní říká. V takovém omilání a šíření, v němž původně beztak nepřiliš pevná půda pod nohama úplně mizí se konstituují „řeči““⁴⁹*

Dalším příznačným modem neautentičnosti je pro Heideggera zvědavost (*neugier*). Je jím příznačná těkavost a nestálost člověka, který nedokáže setrvalovat u jednoho, ale neustále pídí a hledá nové. Neklid a vzrušení jsou podstatou tohoto modu, který ke svým dvěma možnostem – těkavosti ve světě a rozptýlení do nových možností přibírají fenomén třetí a to nezakotvenost⁵⁰

Oba dva výše uvedené mody jsou proniknuty a také dotvářeny posledním modem, kterým je dvojznačnost (*ambivalent*): *„Dvojznačnost veřejného výkladu vydává těkavé předjímání a zvědavé tušení za vlastní dění, zatímco uskutečňování a jednání snižuje za něco dodatečného a nedůležitého. Rozumění, které je vlastní pobytu v neurčitém „ono se“, se tudíž ve svých rozvrzích, pokud jde o pravé bytostné možnosti, stále mýlí.“⁵¹*

⁴⁷ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 175.

⁴⁸ Ibid., str. 174.

⁴⁹ Ibid., str. 201.

⁵⁰ Ibid., str. 205.

⁵¹ Ibid., str. 207.

Dvojnáčnost zde vydává těkavé předjímání a zvědavé tušení za vlastní dění, zatímco uskutečňování a jednání snižuje na něco dodatečného a nedůležitého. Rozumění, které je tak vlastní pobytu v modu „ono se“, se tudíž ve svých rozvrzích vždy mýlí.

V §40 se autor pouští do existenciální analýzy úzkosti. Úzkost zde vystupuje jako existenciála, která zjevuje v pobytu bytí k nejvlastnějšímu „moci být“, tzn. zjevuje volnost pro svobodu volit a uchopit sebe sama. Úzkost jako specifické naladění pobytu přivádí pobyt před jeho svobodu k autenticitě jeho bytí jako před možnost, jíž vždy už jest. Úzkost je podle mého názoru ontologickou strukturou, která v člověku odhaluje nezabydlenost a prázdnotu a tím (vyvlastněním) mu ukazuje ontologický horizont volby jeho bytí tu.⁵²

Dále se autor zabývá zejména mody starosti a reality. Já jsem si však záměrně zvolil heideggerovské kritérium pravdy § 44, které vystupuje proti pojmu pravdy užívaném v západní metafyzice a je od dob Tomáše Akvinského chápáno zejména jako adekvace. Proti tomuto konceptu Heidegger staví, podle mého názoru mytický koncept odkrývání, totiž pravdu jako $\alpha\text{-}\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ (viz. platónský mýtus o posmrtném zapominání jako přechodu přes pole zapomnění). Že je výpověď pravdivá, znamená, že se jsoučno odkrývá samo osobě. Nechává se vidět ve své odkrytosti. Tuto výpověď je třeba chápat tak, že jsoučno je odkrývající. Pravda tedy vůbec nemá strukturu shody mezi poznáním a předmětem ve smyslu připodobnění subjektu k objektu. Pravda z heideggerovského úhlu pohledu je do značné míry relativní⁵³. Pravda a bytí musí být vždy ve shodě, neboť teprve z pravdy bytí se dá myslet bytostné určení svatého.

4.2.4. Koncept ontologické difference

Koncept ontologické difference je Heideggerovým pojetím rozdílu mezi jsoučny a bytím. Jsoučna jsou množinou všeho v časoprostoru – musí se ukázat, vstoupit do zjevu, do existence. Vy-vstávají tak na pozadí bytí. Bytí není v čase a prostoru, ale naopak čas a prostor z něho vychází. Bytí je vždy odlišné od jsoučen (nejlepší je co největší kontrast). Bytí je podle M. Heideggera po vzoru antické filosofie nerozlišené (apeironské), jsoučno je naopak vždy tvarové, je ohraničené (peiretické). Bytí se dá pouze myslet, nedá se dokázat vědecky. Podle Heideggera člověk zapomněl na bytí a i na to, že zapomněl. Jedná se tedy o koncept „dvojího

⁵² Heidegger, M.: *Bytí a čas*, str. 224.

⁵³ *Ibid.*, str 262.

zapomenutí“. Člověk provádí ontologickou diferencí tím, že odlišuje bytí od jsoučna jako jeho základ. V člověku se tak děje zjevnost bytí. Člověk je místem, v němž vystupuje bytí uvnitř světa, a je tedy místem bytí, čili právě bytím tu. „Bytostné určení pobytu leží v jeho existenci“⁵⁴.

Filosofie (jak sám prohlásil) přitom není ani teistická a ani ateistická. Pro mě je pokusem o přemostění západní metafyzické tradice, ze které ovšem nutně vyrůstá revoluční kontramoderna s prvky antické filosofie a mytologie. V oblasti teologické je však Heidegger postava velice kontroverzní, byť bylo jeho dílo inspirací pro mnoho teologů křesťanského existencialismu. Tato nevráživost je dána tím, že autor mluví o Bohu, ale i o bozích a ve svém konceptu bytí se zjevenou pravdou „nepočítá“. Výše uvedené má pro nás velký dosah v jeho následující větě, která je jednou z možných odpovědí na otázku souvztažnosti bytí a času:

„Má „bytí ve světě“ nějakou vyšší instanci svého „moci být“ než svou smrt?“⁵⁵

Mohlo by se zdát, že Heideggerovi onu pomyslnou bránu filosofické jednoty, která podržela jeho „systematickou filosofii“ tvoří právě předběh ke smrti, který odhaluje ztracenost neurčitěho „ono se“ a vtiskuje mu pečeť autenticity. Tato možnost „být sám sebou“ bez opory obstarávání druhých, vržen do faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.⁵⁶ Smrt se tak Heideggerovi podle mě stala oním sjednotitelem bytí a času, tvůrcem jednoty v jeho myšlení a zároveň průsečíkem souřadnicové sítě jeho filosofického systému. Skrze smrt je zde nazírána celistvost, časovost ale i volba a další existencionály.

4.2.5. Vztah ke smrti

Ačkoliv je smrt Druhých součástí naší zkušenosti s okolním světem, nemůžeme podle Heideggera nic říci o *smrti samé*. Heideggerovi se tak stává podstatným teprve vědění o umírání, o předběhu ke smrti.

Heidegger na vědění o smrti podle mého názoru postavil nosnou část svého učení o autenticitě. Na počátku existenciální analýzy jsme našli pobyt upadlý v neautenticitě (viz.

⁵⁴ Heidegger, M. Bytí a čas. str. 42.

⁵⁵ Ibid., str. 344.

⁵⁶ Ibid., str. 302.

výše). Heideggerovi otázka po nalezení autenticity začíná tázáním po „bytí před sebou“. Tato možnost se zakládá na předpokladu, že člověk žije trvale v odemknutosti bytí. Je trvale sjednocen s pravdou bytí skrze čas, neboť čas stojí jako prostředník mezi bytím a člověkem. Člověk se osvobozuje, jestliže se chápe jako starost, poněvadž tím se mu odhaluje celek pobytu skrze tři dimenze času. Toto vyplývá z popisu starosti jako „Být-před sebou-jíž“.⁵⁷ Naše nejkrajnější budoucnost však znamená konečnost ve své podstatě. Tudíž nás tato analýza staví před bariéru nepřekonatelnou vlastní zkušeností – před smrtí.

Heideggerův obrat (*Kehre*) od pobytu jako rozvrhu k pobytu vnímanému jako směřujícímu k totalitě konečnosti je v tomto bodě zcela zřejmý. Důležitý pro toto myšlení je předpoklad, že pobyt nemusí ve své fakticitě zemřít, ale samotné směřování a uvědomování si smrti mu poskytuje stejné existenciální východiska, jaké by poskytl tento fakt sám.

Martin Heidegger si ve své filosofii položil otázku po zahalenosti s mrtví. V díle „Bytí a čas“ je smrt chápána jako konec uskutečňování možností a stejně tak jako konec jeho *skutečnosti*, tzn. Toho, „čím by sám mohl být skutečný“. Je-li tedy v předběhu ke smrti, a rozumí-li této význačné možnosti pobytu „bytí ke smrti“, pak se dá usoudit, že jeho možnost nemožnosti vztahování se (která mu pak v jeho rozvrhování se nastává), se stává stále větší. To jest odhaluje se jako taková možnost, jež nezná míru a znamená tak samotnou „možnost bezměrné nemožnosti existence“.⁵⁸

V této bezměrnosti se Heideggerovi poprvé ukázala sounáležitost *bytí a nicoty*, ale také smrti a úzkosti. V pozdních Heideggerových pracích se dokonce dočítáme, že člověk se smrtelným musí teprve stát⁵⁹. Jako takový je součástí „čtveřiny světa“, kterou tvoří božské, smrtelné, nebe a země v jednoduchých symetriích protínajících bytí.⁶⁰ Tato symetrie součtveří, z níž lidé vycházejí, je fatálně popsána v Heideggerově spisu *Věc (das Ding)*:

„Smrtelné nazýváme smrtelnými – ne proto, že jejich pozemský život končí, nýbrž proto, že jsou schopni smrti jakožto smrti. Smrtelní jsou, kdož jsou, jakožto smrtelní, totiž jako bytující ve skryší bytí. Jsou bytujícím vztahem k bytí jakožto bytí.“⁶¹

⁵⁷ Lotz, J. B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, str. 25.

⁵⁸ Scherer, G. *Smrt jako filosofický problém*, str. 255.

⁵⁹ srv. Heidegger: *Básnický bydlí člověk* (part Das Ding). OIKOYMENH, Praha 2006, str. 31 [... Živočichové nadání rozumem se musí smrtelými teprve stát..].

⁶⁰ Ebeling, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, str. 111.

⁶¹ Heidegger, M. *Věc (das Ding)*, in: *Básnický bydlí člověk*, str. 31.

Smrt je schrána nicoty, protože člověk je v předběhu ke smrti postaven před nicotu. To, co na člověka ve smrti doléhá, se na rozdíl od všeho jsoucna jeví jako nic. Nejde však o nicotnost nihilismu, o kvietismus či totalitu lhodostejnosti k životu i smrti. V Heideggerovské nicotě člověka naopak zasahuje to, co je nejsoucí a jeví se nám tedy jako nic, ač je místem z jehož „světliny“ se každé jsoucno teprve obrací zpět do toho, co je a co může být“. Jestliže se tedy člověk vystaví úzkosti, předjímá to, odkud a v čem se všechno teprve jeví jako to, co je. Zkušeností bytí jako něčeho jiného vůči všemu jsoucímu nás obdarovává úzkost, jež nás vyladuje do hrůzy propasti. K úzkosti pohotovému předjímání smrti se tedy jeví jako transcendování všeho jsoucna do skrytosti, jež jako tajemství samotného bytí klade nárok na člověka tím, že *předjímá* smrt.

V tomto předběhu se člověk může naučit prožívat ono „Nic“ jako odlišné od jsoucího, jako „nic“ jež bytuje jakožto bytí. Smrt je tak *schrána Nicoty* a zároveň *skryše bytí*. Je bezpečím ve skrytém, jež se dostává těm, kteří ve svém bytí jako lidé vědí o své smrti a zaujímají postoj k ní a zároveň také sami k sobě jako „bytujícím vztahu k bytí jakožto bytí“.⁶² Člověk má ve vztahu k bytí prožívat diferenci mezi bytím a jsoucnem, aby tak snesl příchod bytí, to znamená překonání jsoucna bytím. Smrt působí z budoucnosti na přítomnost jakožto možnost zpřítomnění toho, co očekává člověk jako smrtelná bytost ve svém vědění o smrti.

Smrt, vede-li za všechno, co si lze představit jako jsoucno, je vlastní zakrytost. Je-li smrt otevřením vlastní ontologické difference, pak to co se děje ve smrti uniká myšlení i mluvení, jež je zcela zaměřeno ke jsoucnu. Ke smrti tedy podle Heideggera nelze dojít analogickým kalkulem jsoucna, ale skrze předběh a vlastní diferencii jsoucna a bytí.

V čekání na smrt Heidegger odmítá tradici a její model naděje /doufání/ ve prospěch očekávání, jakožto postoj zdrženlivosti, pasivity a podřizování se. V aktivním očekávání člověk zaujímá postoj k zakrytosti, k neznámu smrti. V díle „Bytí a čas“, §53: „*pobyt se v očekávání vztahuje k možnému v jeho možnosti a může se s tím možným bez zábran a plně setkat v jeho zda ano, či ne, anebo nakonec přece*“, jak je tomu v doufání.

⁶² Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 256.

Spojení otázky po smrti u Heideggera podle mě obsahuje klíč k Heideggerovu pojetí vztahu bytí, božství a Boha. Jen ten, kdo se v předběhu k smrti vydá do hrůzy propasti, je schopen postřehnout dimenzi, kterou Heidegger nazývá bytím a které je nutno dosáhnout, má-li být zakoušen a myšlen Bůh, který už není jsooucnem vedle jiných jsooucnů.⁶³ Heidegger sám ovšem tento vztah dále neřeší a vzhledem k jeho vytrvalým snahám o udržení vědecké neutrality by se podle mého názoru tuto domněnku snažil vyvrátit.

Skrze zakrytost smrti nelze dospět k žádným jistotám v oblasti jsooucnů a tudíž se nelze vyjádřit ani o její konečnosti. Naopak je zde možnost, abychom na základě spojení nicoty a bytí, úzkosti a smrti, chápali propast, která k nám přichází ve smrti a před níž prožíváme úzkost jako nicotu, jež se nás zmocňuje a jež je bytí samo. Pro očekávání se tato možnost ovšem otevírá jedině tehdy, když se lidé chápou jako smrtelníci, ne proto že jejich pozemský život končí, ale proto, že jsou schopní smrti jakožto smrti. Možnost předběhu k smrti se teď pro ně stává možností dospět do skrýše bytí, a to před faktickou smrtí, nakolik se chápou jako „bytující vztah k bytí jakožto bytí“ (viz. výše).

V §49 „Bytí a času“ stojí, že ontologická analýza „bytí ke konci“ nepředjímá žádné existenciální stanovisko ke smrti. Heidegger nechtěl rozhodovat o tom, zda po smrti je možné ještě jiné, vyšší nebo nižší bytí, zda pobyt žije dál, zda dokonce přetrvává, či je nesmrtelný. Analýza smrti zůstává čistě v rámci tohoto světa v tom smyslu, že tento fenomén interpretuje pouze vzhledem k tomu, jak prostupuje každý pobyt jako možnost jeho bytí. Neboť otázka „co je po smrti“ může být metodicky zjištěna teprve tehdy, až bude smrt uchopena v plné ontologické bytnosti.

4.2.6. Předběh ke smrti

Podle Heideggera je základem předběhu ke smrti „starost“, která podle něho tvoří celost strukturálního celku pobytu. Starost má základ v samé podstatě pojmu pobytu tak, že tomuto bytí jde vždy o toto bytí, existuje tedy vždy kvůli sobě samému. Pobyt se až do svého konce vztahuje ke svému „moci být“.

⁶³ Scherer, G. *Smrt jako filosofický problém*, str. 259.

Ve vztahu ke svému „moci být“ jsme v předstihu, protože v bytnosti základní skladby pobytu je stálá neuzavřenost, vždy je ještě něco před námi. Dokud jsme, nikdy jsme nedosáhli své celosti. Té lze totiž dosáhnout pouze uzavřením složky „moci být“ v našem rozvrhu. I když myslíme, že už nemáme nic před sebou a že náš účet je již uzavřen, zůstáváme stále ještě určeni tímto naším předstihem, neboť jím může být i modus připravenosti či beznaděje. Tato neukončenost bytí nás určuje až do smrti. Nic už před sebe neklademe teprve v okamžiku smrti. Smrt je pro Heideggera „zánikem světa“, je koncem našeho moci být, našeho vztahování se a tedy i faktickým zánikem našeho bytí. Odstranění necelosti tedy není možné jinak než ve smrti. Náš pobyt je za svého bytí „tu“ (*Da Sein*) neukončený bez možnosti dosáhnout své celosti jinak než za cenu ztráty bytí ve světě (*in-der-Welt-Sein*). Tento pobyt je totiž stále v pohybu, na cestě volby, a možnost vyčíst z pobytu ontologickou celost se tak podle Heideggera stává beznadějnou.⁶⁴

4.2.7. Smrt Druhých

Jestliže ve smrti zanechali ti Druzí svůj předstih, mohlo by tak být možné v nich uchopit celost pobytu. Podle Heideggera však toto není možné, protože spolubytí vždy znamená „být spolu“ v tomtéž světě, tzn. mrtvý už fakticky není „tu“. Toto však neznamena, že pozůstali nemohou být s ním, ale v takovémto spolubytí s mrtvým nezakouší ztrátu bytí, kterou pocítí umírající. Nikdo nemůže zakoušet smrt Druhého. Každý musí zemřít sám svou smrtí⁶⁵. Smrt jako existenciální fenomén je vždy moje a nikdy smrt Druhého.⁶⁶

Heidegger se v „Bytí a času“ opakovaně pokouší najít způsob, jak porozumět celosti pobytu. Jak však vyplývá z výše uvedeného (§46 n. „Bytí a času“) je toto nemožné vzhledem k dynamice *dasein* v jeho světa-vztahu. V §48 se však k této otázce po celosti vrací jako k problematice modu „končení“, který vyňal z fenoménu smrti jako specificky subjektivní existenciálu. Modus „končení“ zde vzhledem k celosti pobytu také nelze považovat za naplnění, jelikož skončit může i nenaplněný pobyt. Podle Heideggera naopak člověk většinou končí nenaplněn, nebo rozpadlý a vyčerpaný. Končení má však specifickou úlohu již v tom, že se zde nejedná o „přerušeni, dohotovení či zmizení“, protože pak by byl pobyt vystaven na roveň výskytovému či příručnímu jsoucnu.⁶⁷

⁶⁴ Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 46, str. 314n.

⁶⁵ Ibid., § 47, str. 316.

⁶⁶ Scherer, G. *Smrt jako filosofický problém*, str. 73.

⁶⁷ Ibid., str. 74.

Pobyt zde musí být chápán jako jsoucnost vztahující se ke svému „bytí k“, vztahování se k sobě, ale také jako pobyt, který pokud je, je stále svým „ještě ne“ ve smyslu předstihu před sebou. Proto také končení ve smyslu smrti neznamena, že pobyt je u konce, ale znamená bytí ke konci tohoto jsoucnosti. Smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere jakmile jest. Tímto určením nelze chápat pobyt jako neukončenost ve smyslu „příslušné části nejsou pohromadě.“⁶⁸

Heideggerovi jde o to, aby člověk ve svém předběhu ke smrti uchopil svou přítomnost a pochopil jí jako dějící se zasazenost do smrti. Tento způsob bytí, jímž je pobyt ke své smrti, nazval Heidegger „umíráním“ v protikladu hynutí živočichů. Pokud se Heidegger zmiňuje o fyziologické smrti člověka, tak jí pojímá ve smyslu „fenomenálního mezistupně“ dožití. V této otázce nepopírá význam lékařských výzkumů, ale podsouvá jim nutnost zaměření na existenciální interpretaci smrti. V §48 dokonce klade otázku, zda nemoc a smrt, z medicínského hlediska, nemají být primárně pojímány jako existenciální fenomény.⁶⁹

Pobyt se vztahuje ke smrti a tím i sám k sobě, proto nesmíme smrt chápat jako něco, co máme v budoucnu utrpět, abychom se neocitli v oblasti výskytového nebo příručního jsoucnosti. Ve smrti má pobyt před sebou sám sebe ve svém nejvladnějším „moci být“, to znamená, že smrt je možností existence, neboli způsobem vztahování, rozumění sobě, bytí sebou. V této možnosti se člověk obrací zcela k sobě, takže je *vyvázán ze všech vztahů jež ho pojí s druhými* a zároveň i ze všeho obstarávání výskytových jsoucnosti. Mimoto žádná jiná možnost nepředčí možnost smrti. Ta je proto zároveň nejzazší možností.

V §50 je dokonce uvedeno, že smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu. Podle mého názoru toto znamená, že v této možnosti pobytu už není nic, co by pobyt měl uskutečnit. V tomto smyslu pak takováto možnost nezná žádnou míru, nýbrž je pouhou možností bezměrné nemožnosti existence.⁷⁰ Vystavit se této bezměrnosti je podle Heideggera vlastní smysl „svobody ke smrti“.

⁶¹ Heidegger, M. Bytí a čas, str. 277.

⁶² Ibid., str. 282.

⁷⁰ Ibid., §53, str. 348.

Když Heidegger uvažoval smrt jako nepředstížitnou možnost, uvědomil si, že možnost poslední (nemožnosti) před sebou zároveň odemyká všechny možnosti, které před ní předcházejí, neboť je v ní obsažena možnost existenciálního předběhu celého pobytu, tzn. možnosti dosažení celosti.⁷¹ V tomto modu předběhu pak člověk překonává všechny ostatní možnosti a uzavírá se v celost svého moci být, který se mu dává právě v předběhu ke smrti a povznáší ho nad bytí ve světě.⁷²

4.2.8. Evidence smrti

Bytí k smrti nemůže být takové povahy, kdyby došlo již k uskutečnění této možnosti, neboť by tím pobyt sám sebe odsoudil k „obstarávání“ (besorgenheit) sama sebe v oblasti výskytových jsoucn. Pobyt tak neustále vytrvává ve svém předběhu, v bytí k smrti. Dožitím člověk ztrácí půdu pro existování bytí k smrti. Jistota smrti tak vzniká jedině tehdy, když si pobyt v bytí k smrti otevírá možnost jako rozumění této možnosti a její vydržení. V tomto smyslu lze podle Heideggera mluvit o význačné jistotě pobytu.⁷³ Popis smrti jako nesporného zkušenostního faktu ve smyslu empirické jistoty, že „všichni lidé umírají“, je Heideggerem posunuta do sféry pravděpodobnosti, protože z hlediska existenciální analýza tato možnost pobytu není bezpodmínečně jistá.⁷⁴ Evidenci empirických faktů, které jsou dány, totiž podle Heideggera pokládáme za původní způsob odemčenosti. Takováto jistota však může platit jen o výskytovém jsoucnu a ne o způsobu odemčenosti pobytu, který vrcholí v rozumění smrti.

Aby člověk umožnil předběh k vlastní smrti, musí se oprostit od každodenního výkladu smrti. Tento výklad nám vědění o smrti v takto význačném smyslu zakrývá. Zná totiž smrt jako nitrosvětskou událost. Smrt je tak nivelizována na objektivní fakt, jež se děje, něco co pobyt potkává, ale jež nepatří přímo nikomu. Takto si pobyt smrt neustále odsouvá a odcizuje se tak sám sobě v neschopnosti dosáhnout své plné „moci být“. Lhostejnost ke smrti se děje zejména vsouváním dohlédnutelných nezbytností a možností příštího všedního dne,⁷⁵ která však sama zůstává neurčitá.

⁷¹ Ibid., §53, str. 351.

⁷² Scherer, G. *Smrt jako filosofický problém*, str. 77.

⁷³ Heidegger, M. *Bytí a čas*, §52, str. 341.

⁷⁴ Ibid., § 52, 341.

⁷⁵ Ibid., §52, str. 343.

V předběhu ke smrti se pobytu vyjevuje úzkost jako základní existenciál, neboť v předběhu se pobyt otvírá ohrožení⁷⁶, jež pramení z toho, že pobyt je v pobývání postaven před neurčitou možností své nemožnosti a právě tato nemožnost se stává základem jeho rozpoložení úzkosti. Úzkost (*die Angst*) je v díle „Bytí a čas“ pojímána jako pocit vyvstávající ze vztahu k nicotě, k vlastní nemožnosti, z vrženosti (*geworfenheit*) pobytu a fakticity jeho přijetí. Tak je Heideggerovi úzko z „moci být ve světě“ a o „moci být ve světě“. Tato ambivalence je vyústěna v samotné úzkosti „z moci být“ člověka jako pobytu. Takto pojatá úzkost logicky pokračuje v úzkosti ohroženého „moci být“ ve formě ohrožení smrtí, protože smrt před pobyt staví možnou nemožností nicoty. A protože předběh ke smrti člověka osamocuje, patří k tomuto rozpoložení i úzkost, neboť bytí k smrti je převážně úzkost⁷⁷. Rozumět smrti proto vždy také znamená mít odvahu k této úzkosti, brát na sebe ono ohrožení pobytu a překonat onen útek před úzkostí, který je vlastní každodennímu upadajícímu a odcizenému „ono se“. Jen v úzkosti je tak podle Heideggera možná „svoboda ke smrti“.

Heidegger, podle mého názoru (a navzdory G. Gadamerovi), v systému své filosofie vyzdvihl jednotu bytí a času jako časovosti pobytu. Naše zkušenost času je podle Heideggera zejména zkušeností směřování k vlastní smrti. Teprve modus bytí, který Heidegger nazývá předběh ke smrti⁷⁸ dovoluje subjektu uvědomit si sebe sama jako pobyt a dojít tak k porozumění bytí skrze vlastní časovost. Tento předběh osvobozuje od všech vazeb, od obstarávání a umožňuje tak pobytu *aut-entické* bytí skrze vztah k budoucnosti, ale také k trvalé bývalosti pobytu (*Gewesenheit*). Při této úvaze má pobyt povahu okamžiku, protože stojí uvnitř své přítomnosti a také samo-statně mimo sebe ve vyjmuté časovosti. Toto obojí pak Heideggerovi zajišťuje předběh.

V tomto bodě se nám však rodí otázka, zda můžeme dosáhnout autenticity pomocí směřování ke smrti? Naše směřování v tomto bodě musí vycházet z pochopení možností jaké nám tento „předběh“ nabízí, jejich kultivování, ale také jejich snášení. Tento předběh je formován skrze naše očekávající, odhalující a odemčené vědění o smrti jako instanci „moci být“, (tzn. možnosti). A právě pochopení smrti jako nejvyšší instanci našeho „moci být“ Heideggerovi odemyká všechny předcházející možnosti. Toto pochopení vychází z pochopení umírání jako *cotidie mori*. Smrt je Heideggerovi dialektikou, kdy se život udržuje umíráním. A právě každodenní umírání, vědomí si své smrtelnosti ve svém každodenním rozvrhu je podle

⁷⁶ Condreau, G. *Freud a Heidegger*. Triton, Praha 1998, str. 29.

⁷⁷ Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 53, str. 296.

⁷⁸ *Ibid.*, §50, str. 286.

mého názoru impulsem, který odemyká všechny možnosti našeho pobytu vzhledem k neodvratnosti totality našeho bytí „tu“.

Vlastní hledání smrti je Heideggerovi především pokusem o nalezení vnitřních hranic subjektu. Tato zkušenost je mu tak fundamentální, že termín pobyt používá právě v souvislosti s nalezením této časovosti subjektu.⁷⁹ Základní zkušenost pobytu přitom neleží v momentu smrti subjektu, ale v možnosti *uchovat pobyt v modu umírání*, tzn. v předběhu. Tato možnost je následně rozebrána v analýzách rozvrhu bytí k smrti:

I. *Smrt je nejvlastnější možností pobytu.*⁸⁰ Smrt vyniká nad všemi ostatními možnostmi, ke kterým se pobyt může vztahovat vzhledem k totalitě nároku na celý pobyt.

II. *Nejvlastnější možnost je bezvztažná.*⁸¹ Bytí k smrti uvolňuje a osvobozuje člověka od všech vztahů a od základu, tzn. radikálně pobyt izoluje, protože žádné jiné možnosti již člověku nenásledují.

III. *Nejvlastnější, bezvztažná možnost je nepředstižná.*⁸² Je poslední možností. Vše ostatní leží před ní. Podle Heideggera tato možnost k nemožnosti odemyká také všechny možnosti před ní ležící, takže v tomto modu je obsažena možnost existovat jako celostné „moci být“. V okamžiku své smrti jsem „hotov“, vidím svůj život jako uzavřený a z této uzavřenosti mohu posuzovat všechna předcházející moci být.

IV. *Nejvlastnější, bezvztažná, nepředstižná možnost je jistá.*⁸³ V předstihu může pobyt dojít pravdy neodvratnosti vlastní smrti. Tato odemčenost pravdy však nepatří do oblasti hierarchie evidencí o výskytovém jsoucnu, ale do jistot odemčených autentickému pobytu.

V. *Nejvlastnější, bezvztažná, nepředstižná a jistá možnost je ve své jistotě neurčitá.*⁸⁴ Anticipovat, kdy tato možnost nastane je pro pobyt nemožné, a protože je pobyt tímto význačným způsobem ohrožován, nastává jeho rozpoložení v základu úzkosti.⁸⁵

⁷⁹ Ebeling, H. *Martin Heidegger: filosofie a ideologie*, str. 28.

⁸⁰ Heidegger, M. *Bytí a čas*, §53, str. 299.

⁸¹ *Ibid.*, str. 299.

⁸² *Ibid.*, str. 300.

⁸³ *Ibid.*, str. 301.

⁸⁴ *Ibid.*, str. 301.

⁸⁵ *Ibid.*, §40, str. 218.

Heideggerův nástin subjektu jako pobytu umírajícího, je snahou o překonání všech teorií nesmrtnosti a ve své fakticitě znamená uvolnění subjektu pro sebe sama. Z jeho rozhodně uchopené svobody ke smrti tak pobytu plyne veškerá svoboda k sebeurčení. Své sebezachování pak subjekt ve formě pobytu projikuje do opakování se dějin. Výsledkem je zcela neskryté sebepotvrzení.⁸⁶

Nalezení zvolené možnosti existence je pro pobyt, kterému smrt způsobila radikální osamocení, stanoveno samotným předběhem, neboť jen předběh k smrti zapuzuje každou náhodnou a předběžnou možnost. Jen svoboda ke smrti dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti. Předběh ke smrti zachovává při životě radikálnost konečnosti v protikladu k upadlosti do právě stávajícího.

V důsledku toho se autentický pobyt udržuje v totalitě svého sebe-zachování. Pobyt se tak Heideggerovi stává osudem, jenž se udržuje včleněný mezi zrození a smrt.⁸⁷ Opakování dějin Heideggerovi nabývá podoby osudového údělu. Pobyt obnovuje sebe sama ve svém sebezachování, které se projevuje jako osudová věrnost sobě samému. Odhodlanost vytváří věrnost existence vlastnímu bytí. Tato odhodlanost spojená s úzkostí je zároveň úctou k Heideggerově jediné možné autoritě, kterou svobodné existování může uznávat a to k obnovovatelným možnostem existence.⁸⁸ Věrnost vlastnímu bytí je pak nástrojem sebezachování a v předběhu se přiklání k vlastní smrti jako své nejvyšší možnosti, a právě proto je svobodné vůči každé realitě.

Z toho však vyplývá, že pobyt se zřiká jakéhokoliv jiného ohledu mimo ohledu na vlastní smrt. Podle mého názoru, Heideggerovi smrt transcenduje a postupně zabírá stále hutnější složku jeho filosofie. Víra v autenticitu, která je tolik příznačná pro jeho raná díla je tak nakonec nahrazena vírou v předstih ke smrti. Vztah ke smrti je mu klíčem k časovosti, bytí, transcendenci, dějinnosti a celistvosti pobytu. Ve smyslu obnovování dějin se proto sebezachovávající pobyt může stát bezohledným, neboť podle Heideggera je svědomí jen jinou formou vázanosti na smrt⁸⁹.

⁸⁶ Ebeling, H. *Martin Heidegger: filosofie a ideologie*, str. 29.

⁸⁷ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 424.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 428.

⁸⁹ Podle mého názoru lze takto interpretovat § 57 „Bytí a času“. Na straně 315 je srovnáno volání svědomí s předběhem k nejvladnějšímu „moci být“, tato skutečnost je podle mne ještě umocněna faktem, že svědomí má Heideggerovi základ ve starosti, stejně jako předstih ke smrti!

4.2.9. Smrt a etika

Etika je u Heideggerova v předběhu vázána ve vztahu ke svědomí, vině a smrti. V rozpoložení úzkosti, které není závislé na reálné nebezpečí vystupuje strach o vlastní sebeuskutečnění. Tím, že pobyt může promeškat své sebe-uskutečnění, stává se provinilým v existenciálním smyslu. Životní rozvoj je dán člověku jako životní smysl a život se mu stává nesmyslným, není-li tento rozvoj umožněn. Úzkost ze smrti tedy vystupuje zejména tam, kde se člověk nedokázal plně uskutečnit. Poněvadž během života však není možné dosáhnout plného sebeuskutečnění, není možné odstranit ani pocit existenciální viny.

Nejvýraznější přínos Heideggerovy filosofie pro etiku spočívá v existenciálních analýzách upadlosti „ono se“. Takto upadlá existence předstírá svou hloubku, vlastní všechny tři mody ne-autenticity (viz. výše), vše posuzuje, o všem rozhoduje, ale zejména odnímá pobytu jeho odpovědnost. V tomto modu ukazuje „ono se“ člověku prázdné existenční ideály a staví ho před abstrakta. Pro „ono se“ je každá existenciální situace bytostně uzavřená. „Ono se“ zná pouze obecnou situaci. Heideggerovský projekt svědomí má pak funkci volání z této upadlosti. Svědomí odpovídá své existenci na základě, odpovědnosti za vlastní rozvrh, odpovědnosti za projekt sebe sama, ale také odpovědnosti při směřování k vlastní smrti (viz. výše).

S umíráním se může vyrovnat jen ten, kdo je hotov vzdát se jakéhokoliv vlastnictví, uvolnit veškeré vazby a vrátit se do odkázanosti na sebe sama. Úzkost ze smrti se stává tím silnější, čím výlučněji člověk sám sebe definuje jako v sobě uzavřený subjekt. Zcela jinak umírá člověk s vědomím pokusu o naplnění svého existenciálního dluhu a zcela jinak ten, kdo tento dluh nezakusil. To je také smysl vědění o vlastní smrtelnosti: Výzva k naplnění vlastního života.

Další Heideggerovou charakteristickou otázkou po etice je otázka viny. Ve svobodně zvoleném rozvrhu, zaměřeném na vlastní možnosti, se nutně stáváme vinnými se zřetelem k nezvoleným možnostem.⁹⁰ Toto pochopení také předpokládá náš rozvrh do nejvlastnějšího „moci se provinit“. Tato bytostná provinilost je podmínkou morality vůbec a moralita sama ji už předpokládá. V tomto bodě však vidím Heideggerovu slabinu jeho etické koncepce. Totální a trvalá vina osvobozuje od odpovědnosti za konkrétní čin. Provinilost jako součást

⁹⁰ Anzenbacher, A. *Úvod do etiky*. Zvon, Praha 1994, str. 226.

rozvrhu se rozpíná před morálku a ruší tak rozdíl mezi spravedlivým a nespravedlivým. Heideggerovo odmítnutí materiální etiky ve smyslu maxim a obecných výroků vede k řízení subjektu svým vlastním voláním svědomí ve smyslu anarchistické kontramoderny.

Avšak již u Martina Heideggera se můžeme setkat s určitou analýzou „péče“ k Druhému, která je uvozena pojmem *Gelassenheit* /odevzdanost/, v čemž lze zahlédnout snahu nevnímat druhého jako objekt završení morální povinnosti, ale odhalit jeho odlišnost.

Otázce spolubytí s Druhými však Heidegger věnuje ve svých dílech překvapivě málo prostoru. V „Bytí a čas“ je tento moment zachycen zejména v analýze prvního oddílu spisu. Autentické spolubytí se musí oprostít od myšlenek na smrt jiného pobytu, neboť myšlenky na vlastní smrt mu způsobují již dost velké osamocení. Navíc pro Heideggera nejsou ani dva autentické pobyty spolu schopny komunikovat, protože jsou natolik uzavřeny ve své jedinečnosti, že každý žije v předběhu a volbě své vlastní jedinečnosti.

4.3. Karl Jaspers

4.3.1. Původ a východiska

Narodil se roku 1883 v Oldenburgu. Po maturitě na humanistickém gymnáziu studoval práva v Heidelbergu a Mnichově. Ze studia práv odešel po třetím semestru a začal studovat medicínu, kterou ukončil disertací roku 1908. Největší vliv na něho měla postava Maxe Webera, který do značné míry utvářel jeho postoje k vědeckosti a otázkám pravdy.⁹¹ V roce 1913 se habilitoval na docenta psychologie v Heidelbergu, kde se však později věnoval zejména výuce filosofie. V letech 1937-1945 byl vyloučen z veřejného života pro svou nelояalitu vůči nacistickému režimu, když se odmítl dát rozvést se svou manželkou židovského původu. V roce 1948 odchází na universitu do Basileje, kde působí do roku 1961 a o osm let později umírá. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří *Die geistige Situation der Zeit* (1931), *Philosophie I-III* (1932) a *Der philosophische Glaube* (1948).

Pochopení Jaspersova výkladu lidské situace je obtížné, neboť člověka popisuje v různých rovinách jako pobyt, vědomí, ducha a existenci. Na prvních třech stupních se pak vztahujeme

⁹¹ Jaspers, K. *Šifry transcendence*. Vyšehrad, Praha 2000, str. 22.

k bytí o sobě. Na stupni prožívání vlastní existence se vztahujeme k samotnému bytí.⁹² K tomuto stupni dochází podobně jako u Kierkegaarda skokem, který se uskutečňuje zakoušením mezních situací. Pokud tyto události prožijeme v osamělosti vlastního pobytu pak jsou jimi rozbity pokusy našeho vědomí zastřít nám jejich pravou podstatu. Nitrosvětскost se v této situaci naleptá, neboť se zjeví jako neschopna nést základ mého bytí, ačkoliv člověk světu propadlý v něm zdánlivě mohl ztrácet své jáství.

4.3.2. Časovost a etika

Každé bytí je ohraničeno smrtí, ale jen člověk o tom ví. Živočišné vědomí nezná smrt. Smrt je tajemství podstaty našeho bytí. Smrt sama však není uchopitelná lidskou zkušeností. Ve vztahu ke smrti lidé přistupují s několika různými druhy obav:

- 1) Strach z umírání je strachem z tělesného utrpení.
- 2) Strach z nebytí je obavou o to, co přijde po fyzické smrti.
- 3) Starost o existenciální naplnění je strachem před zmaření své existence v nenaplněných možnostech. Pobyt by podle Jaspersa byl mrtvý už v okamžiku, kdy by v něm byla prohrána sama možnost realizace autentické existence. Tato neuskutečněná existence je překonána pouze v té míře, nakolik je život naplněn uskutečněnými možnostmi. Strach před smrtí nás sužuje pouze v té míře, v jaké jsme se ještě neuskutečnili.

Podobně jako Heidegger, Jaspers předjímá specifický předběh ke smrti jako směřování ke svému naplnění. Podle Jaspersa neexistuje jednotný postoj ke smrti v rámci časovosti pobytu, neboť vnímání smrti se proměňuje spolu s pobytem. Ve smrti jde existence ke svému základu, v mezní situaci svobodného sebeuchopení tváří v tvář smrti se existence prolamuje světem jevů k samotnému bytí.

Představy o smrti jsou tak podle Jaspersa zcela zbytečnými. Strach ze smrti je druhem strachu z nicoty. Tento druh obav je irelevantní, neboť ve vztahu k časoprostorové realitě není nicota podle Jaspersa reálná. Úlohou filosofie je tak objasnit, co je tou částí v člověku, která se odmítá smířit se smrtí.

⁹² Jaspers, K. *Filosofická víra*, str 17.

Jestliže je smrt koncem časovosti subjektu, pak nesmrtelnost je bezčasovou věčností. Jako pobyt jsme smrtelní, nesmrtelní jsme tam, kde vyvstane to z nás, co času nepodléhá⁹³. Naše nesmrtelnost pak především spočívá v našich rozhodnutích a kritérium naší nesmrtelnosti tak spočívá v jednání, které obstojí i před zkouškou smrti (obdoba Masarykova Sub specie aeternitatis). Nesmrtelnost je tak pro Jasperse šifrou existenciální zkušenosti, kde pobyt stojí před smrtí jež se jeví v čase a chápe tuto skutečnost pouze jako časový jev. V tomto okamžiku k subjektu proniká věčné bytí, nikoliv jako pokračování času mimo čas, ale v okamžiku samém.

Jaspers v pozdějším období odmítá jakoukoliv víru v nesmrtelnost a představy o pokračování života jako projekci lidského strachu před nicotou. Uvědomění si prázdnoty svého pobývání uvrhává subjekt do ustavičné činnosti, aby tuto prázdnotu zakryl i obmyslil. Pobyt přežívá v naladěnosti na smrt. Subjekt, který myšlenku na smrt zvnitřnil do svého života, však podle Jasperse žije autentičtěji.

Pouze v mezních situacích je možné realizovat existenci jako celek. Podstatnou šifrou je bytí v ztroskotání. To přichází, budujeme-li svět s vůlí k trvání, avšak s vědomím zániku. V propasti nicoty zasahuje člověka samotné bytí, čirá transcendence. Úkolem pobytu je přijímat tato rizika smrtelnosti a překonávat propast nicoty. Je důležité, aby pobyt netušil nic o povaze své smrtelnosti, neboť takové vědomí by ho připravilo o jeho lidství. Pouze překonáváním mezních situací je možné dospět ke své autentické existenci.

Existence stojí proti bytí světa. Jedná se o základ nás samých. Není totožná s bytím, ale je možností bytí. Nelze ji myslet neboť se uskutečňuje pouze v činu. Bytí člověka jako *Dasein* a celek bytí jsou korelativní a korelativní je též existence a transcendence, neboť ta se ukazuje pouze v existenci. Vyvstává však otázka, zda pokus uchopit smrt jako možnost vlastního „moci být“ jí nebere charakter náhodnosti a nepochopitelnosti v rámci ontologické systematizace.

⁹³ Jaspers, K. *Malá škola filosofického myšlení*, str. 137.

5. NOVÉ MYŠLENÍ – EXISTENCIALISMUS

5.1. Jean-Paul Sartre

5.1.1. Původ a východiska

Sartre se narodil v Paříži roku 1905, kde strávil i většinu svého života do roku 1980, kdy umírá. Po studiích nastoupil v letech 1933-1934s Raymondem Aronem na Francouzský institut v Berlíně. Po začátku druhé světové války byl poslán na frontu, kde byl zajat Němci a devět měsíců vězněn. Po svém návratu do Francie se stal aktivním členem hnutí odporu. V politickém ohledu se přikláněl k levici a často hájil marxistická stanoviska. V roce 1964 odmítl přijmout Nobelovu cenu za literaturu. Sartre metodicky vychází z Husserlovy fenomenologie, i když nikdy nepřijal jeho koncepci transcendentálního jáství.

Nevolnost pramení z vědomí svobody. Jsme ke svobodě odsouzeni svou existencí a bez možnosti volby jsme vrženi do života s jinými a pro jiné. Tato svoboda přináší rozhodování, proto nepovznáší, ale tíží.

Sartre rozvádí zejména myšlenku prereflexivní lidské zkušenosti. Jedná se o předběžnou zkušenost před zkušeností, bez možnosti racionalizace či zpětného ohledu. Toto bytí v sobě, je pak opakem bytí pro sebe, jež představuje lidskou zkušenost zpracovanou vědomím. Vědomí tak doslova neguje bytí v sobě. Vědomí je složka bytí, která se snaží transcendovat samu sebe, ale svůj úkol nikdy zcela nesplní. Člověk opouští to, čím byl a stává se tím, čím není. Nikdy se nezastavujeme na jednom místě. Dokud nenastane smrt, je tu neustálý proces negace a souvislý pohyb do budoucnosti možnosti a nejistoty. Jsme tak tím, čím se stáváme. V tom tkví podstata výroku, že naše existence předchází naší esenci. Skutečnost, že můžeme vykročit od toho co jsme k tomu co nejsme znamená pro Sartra svobodu.

Život se vyznačuje svobodou, volbou toho, čím budeme a naším pohledem na svět, ve kterém žijeme. Avšak určení toho, co jsme, vychází z našich individuálních rozhodnutí, nikoliv z řetězení příčin mimo nás. Lidská existence je však také vždy konstituována v konkrétním čase a prostoru a je určována vztahy, které naváže s druhými lidmi. Přesto se však struktura lidské existence nemění.

Sartre byl ateistou. Myšlenka Boha je podle něho vnitřně rozpornou, protože vědomí vylučuje totožnost se sebou samým a totožnost se sebou samým vylučuje vědomí. Bytí pro sebe totiž vždy znamená určitou rozpjatost před sebe. Člověk, který by tuto rozpjatost ztratil a stal se sebou samým v neměnnosti, by vědomí ztratil.

Svoboda našeho jednání na nás uvaluje naprostou odpovědnost za sebe sama. Podle Sartra se dokonce dá tvrdit, že si volíme i svůj svět a své narození přitakáním dosavadnímu životu. Existence je zprvu jakousi nicotou, která hledá svůj smysl v ustavičném tvoření. Tak se člověk teprve musí stát tím, čím je a tak je také odsouzen ke svobodě jednání. Nicota, ze které se člověk pozdvihuje, ohrožuje neustále jeho svobodu tím, že ji strhává do nehybnosti jsoucen. Z této nicoty se člověk vyzdvihuje vlastním úsilím a je za to odpovědný pouze sobě. Ve vztahu k druhým je však odpovědný pro ně i za ně.

5.1.2. Myšlení o smrti

Ve vztahu ke smrti se Sartre staví proti všem terminujícím tendencím, které člověka uzavírají v její definitivnosti. Sartre ve své filosofii mortis stojí proti Heideggerovu pojetí. Smrt pro něj představuje náhodný akt, stejně jako naše narození. To, že ho nemáme nijak v moci umocňuje naši neschopnost ho pochopit. Proniknutí smrti do bytí člověka, jež se samo rozvrhne a realizuje ve svých možnostech se děje zvenčí. Pro Sartra je tento zásah aktem beze smyslu, který ho zbavuje možností a strhává člověka do pasivity bytí o sobě. V tomto vztahu se bytí nemůže rozvrhovat, neboť je bezevztažné.

Smrt tak zároveň neumožňuje dosáhnout člověku celosti, protože i v okamžiku smrti zůstáváme otevřenou neukončeností. Život totiž smrtí není ukončen ve smyslu determinativního závěru, ale je ukončením ve smyslu zastavení se uprostřed výkonu možností. Tato definitivnost je ze Sartrova pohledu absurdní. Celý náš rozvrh je naráz ukončen fakticitou bytí o sobě. Ke smrti není podle Sartra možné mít předběh, tak, jak ho definoval Heidegger. Sartre toto považoval za neúčelné, protože člověk se má vztahovat pouze ke své přítomnosti.⁹⁴

⁹⁴ Sartre, J.-P. *Bytí a nicota*, str. 670

5.2. Albert Camus

5.2.1. Původ a východiska

Narodil se roku 1913 v Mondovi v dnešním Alžírsku. V roce 1940 se přestěhoval do Paříže, kde se zapojil do hnutí odporu proti německé okupaci. Později se stal žurnalistou. Camus nebyl akademický filosof. Měl za to, že tradiční hodnoty a způsoby života se zhroutily, což se snažil popsat ve svých divadelních románech „Cizinec“ (1942) a „Mor“ (1947).

Jeho nejzávažnějším dílem je „Mýtus o Sisyfovi“, ve kterém se podrobně zabýval problémem sebevraždy. Rozhodnout se, zda-li stojí za to člověku žít, je podle Camuse základní filosofickou otázkou. Camus se však domnívá, že tuto otázku není možné rozhodnout vírou, neboť vlivem rozpadu společnosti na místo víry nastoupila absurdita, která způsobuje, že se člověk cítí jako cizinec i ve vztahu k sobě samému. Tato absurdita je však neodmyslitelně spojena s lidským vědomím, což je příznakem naprosté nemožnosti naděje, která nedovoluje člověku z absurda vykročit.

„V srdci člověka sedí červ. Musíme sledovat smrtelnou hru, jež vede od vyjasnění existence k útěku ze života...“⁹⁵

Sebevraždou však tento rozpor nelze vyřešit, protože by se jednalo o absolutní kapitulaci a dokonce o existenciální hřích. Podle Camuse je nutné zemřít nesmířen v boji se smrtí a nikoliv z vlastní vůle. Život má tak smysl pouze dokud odmítáme zemřít. Absurditu tím nepřekonáme, ba naopak. Celý náš život je tak vzdorem proti absurditě. Bojem proti ní posilujeme samotný život bez ohledu na jeho smysl, který se v tomto ohledu může zdát iracionálním. Jediný smysl života podle Camuse lze nalézt v tomto boji a odmítání absurdity. Přednost má přitom vždy smysl přítomný nad smyslem budoucím.

Jistota smrti patří do zkušenosti naší absurdity, kterou je určována sama podstata naší existence. Mezi smyslem a absurditou je přitom nepřekonatelný rozpor. Vědomí radikální smrtelnosti člověka a přednost přítomnosti nad budoucností jsou hlavními důvody proč Camus odmítal naději i víru v zaslíbení posmrtného života.

⁹⁵ Camus A. *Mýtus o Sisyfovi*, str. 10.

5.3. Gabriel Marcel

5.3.1. Původ a východiska

Narodil se roku 1889 v Paříži a podobně jako Sartre v ní prožil většinu života až do své smrti roku 1973. Od roku 1910 se věnoval výuce filosofie na řadě lycejí a v roce 1952 se stává členem Academie des Sciences Morales et Politiques. Marcel se ve své filosofii často stavěl jak proti Heideggerovi, kterému vytýkal solipsismus, tak proti Sartrovi, kterému vytýkal zdůrazňování existence samé a karikaturní existencialismus, který nezná transcendenci. Přesné vymezení oblasti, do které Marcelovo myšlení spadá, je nesmírně obtížné, neboť on sám používal termíny filosofie existence a existenciální filosofie synonymně. Nejpřiléhavějším označením mi však přijde „konkrétní filosofie“, protože narozdíl od zobecňujících tendencí jiných filosofů se Marcel vždy snažil o popis konkrétní zkušenosti, konkrétního subjektu ve zcela specifické situaci, aniž by výsledné analýze přisuzoval zevšeobecnující platnost.

Marcel popisoval svět ve specifických symetriích jako jsou např. problém a tajemství, víra a mínění aj. Velká část jeho výzkumů se však váže ke dvojici, kterou Marcel popisuje jako zcela zásadní a tou je symetrie mít a být.⁹⁶ Marcel doslova hovoří o tragedii vlastnění, neboť vlastnit znamená být vlastněn, neboť pouze bytost, která ne-vlastní dosahuje transcendenci v naději.

Jeho filosofie bývá nazývána křesťanským existencialismem, ale sám Marcel proti tomuto zařazení protestoval. Spíše o sobě prohlašoval, že je filosofem prahu (un philosophe du seuil). Marcel bývá často považován za spoluzakladatele existenciálního myšlení, neboť své dílo napsal nezávisle na myšlenkách Kierkegaarda a jiné myslitele pak svým věkem předcházeli. Své filosofické probuzení zažil v období první světové války a vtělil jej do svého metafyzického deníku (1915-1923). Jeho dalším průkopnickým dílem se staly texty „Existence a objektivita“ (1925) a „Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit“ (1933).

⁹⁶ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*, Filosofie, Praha 1993, str. 19.

Svou filosofii nazýval křesťanským neosokratismem, či filosofií konkrétní. Proti Heideggerovu existenciálně solipsistickému pojetí bytí k smrti staví svou filosofii na bázi orfismu, založenou na významu smrti milované osoby.

5.3.2. Smrtelnost pobytu

Gabriel Marcel je hlavním představitelem všech směrů, které se snaží interpretovat zkušenost smrti na základě interpersonálních vztahů. Podle Marcela znamená být zasažen smrtí druhého něco odlišného od upadlosti do neautenticity ve vztahu ke smrti, který je charakteristický pro Heideggerovské „*es gibt*“. Toto upadlé bytí totiž trvá na svých vitálních složkách a svou smrtelnost odsouvá do zapomenutosti a objektivity.

Podle Marcela je však myšlenka na smrt druhého schopna člověka zasáhnout hlouběji, než myšlenka na jeho vlastní smrt. Smrt druhého jako existenciální mezní zkušenost je možná jen tehdy, když v druhém člověku vidíme osobu, která je sama o sobě důstojná a samostatná ve své nepodmíněné existenci tak, že od ní přichází výzva. Tato výzva je zaslechnutelná jako bytostná otevřenost existence.

Tato výzva překonává odcizenost mě a druhého, neboť podle Marcela jsou lidé od sebe oddělení svou egocentričností a touhou disponovat jeden s druhým. Já se zmocňuje lidí a věcí a snaží se jimi zabezpečit samu sebe a zajistit svou existenci. Toto směřování ke zmocnění druhého přitom úměrně stoupá podle toho, nakolik se cítíme ohroženi myšlenkou zániku. Tento strach je hlavním impulsem pro vytváření svého sebe-zajištění na úkor druhých. Podle Marcela je to důkazem korelací mezi sebezáchovou, vlastnictvím a strachem ze smrti.

Svět vlastnictví, který se tímto strachem ustanovuje, je tak ve své podstatě světem zakrývání smrti. Smrti se pobyt zbavuje tak, že jí odnímá její ontologický status a popisuje ji pouze jako funkci. Smrt se pak jeví jako pouhé vyřazení z provozu, když byla dovršena použitelnost subjektu. Tento svět funkčnosti je pak vyjádřen jako svět smrti. Pobyt, který je určován na základě svých funkcí nemá ve svém horizontu místo pro naději po smrti a smrt je tak pečetí marnosti a absurdity jeho bytí. Tato myšlenka je koncipována na základě toho, že funkce je založena na principu vlastnictví a ovládnutí a nepřipouští žádné tajemství či transcendenci nadpojmových zkušeností.

Svět objektivit se tak jeví jako svět disponovatelných jsoucen⁹⁷ a je výtvozem odloučených individualit, které jsou sjednány naším věděním a pro naše zhotovování. Možnost zbavit pobyt těchto hranic se naskýtá ve vzájemném intersubjektivním spojení, které je základem vztahu dvou subjektů. Tento základ je veden v lásce k druhému, která nabourává mou subjektivitu a zdvojuje její střed přijetím druhého. V lásce se pak dva lidé stávají otevřenými jeden druhému, prožívají společný nový horizont bytí. Z tohoto vztahu mizí veškerá úzkost a cizost, která panuje mezi dvěma lidmi. Shoda, která je tím ustanovena, je podle Marcela smyslem bytí.

Gabriel Marcel tento vztah lásky ve spolubytí opisuje jako intersubjektivitu. Smrt v tomto kontextu může být chápána i jako odloučení od toho, koho milujeme, za předpokladu, že jsme v lásce s druhým člověkem spojeni v „my“. Protože je tímto spojením narušena moje subjektivita, prožívám tuto zkušenost i já sám v jádru své vlastní existence. Tuto tezi však můžeme nalézt již u P. L. Landsberga (viz. výše). Podle této zkušenosti pobyt smrti primárně nezakouší jako oddělení těla a duše, ale jako oddělení od milovaného člověka. Jelikož spojení v lásce zároveň vytváří nový horizont bytí, je ztráta milovaného člověka chápána jako ztráta horizontu světa i sebe.

V tomto okamžiku zakoušení nejvyššího zoufalství ze ztráty, pobyt pocituje výzvu, aby rozhodl o absurditě svého života. Ve zkušenosti smrti v rámci intersubjektivit se Marcelovi zobrazuje jednota tázání po bytí a po smrti. Touto myšlenkou Marcel silně vystupuje proti Heideggerovi, který smrt druhého popisuje jako událost, kterou nejsem zasažen v existenciálním smyslu. Ale je to vždy nakonec subjekt, který svou svobodou spolurozhoduje o tom, jako co se mu bude smrt jevit. Zkušenostem se totiž můžeme otevírat i uzavírat v rámci své existenciální volby.

V pobytu je vždy skryta možnost naprostého zoufalství z vědomí neodvratnosti vlastní konečnosti⁹⁸. Tuto možnost lze podle Marcela zrušit pouze sebevraždou, která je však vždy jen výtvozem mé svobody. Svoboda takto uchopená se totiž stává zakrývací mocí, která je nepřítelem transcendence.

⁹⁷ Podle mě zde není náhodná souvislost s pojmem *Gestell* u M. Heideggera, viz.: *Die Frage nach der Technik in Die Künste im technischen Zeitalter*, Clemens Graf Podewils, München 1954, str. 21nn. in: Heidegger, M. *Věda, technika a zamyšlení*, str. 23nn.

⁹⁸ Marcel, G.: *Přítomnost a nesmrtelnost*. Mladá fronta Praha 1998, str. 94.

Marcelova filosofie je v tomto bodě podle mého názoru rozvinutím osmyslnění bytí, které se realizuje v naději a lásce. Tato naděje se realizuje právě v intersubjektivitě, kdy se dva subjekty činí přítomnými sobě navzájem a vstupují do horizontu skutečnosti, který nám otevírá transcendenci smrti. To znamená, že pobyt, opuštěný láskou, propadá smrti, ale tam kde láska přetrvává, bude smrt definitivně poražena.

Pro Marcela tak láska zahrnuje i příslib věčnosti. Milovat nějakou osobu znamená ji přesvědčovat o tom, že nezemře. Souhlasit se smrtí jakékoliv bytosti pak v jistém smyslu znamená ji vydat smrti a lze v tomto smyslu hovořit o existenciální zradě. Lásky je imanentní naděje za hranice smrti a láska sama je tak podmínkou naděje.

Marcelovy výroky o přítomnosti druhé osoby lze také podle mě chápat na pozadí Kafkova dramatu nazvaného v existenciálním smyslu poněkud nepatřičně „On“. Kafka zde popisuje boj člověka s minulostí a budoucností. Tyto dvě síly se v místě zápasu prolínají a štěpí okolo jeho. V tomto lomu časového kontinua stojí člověk, jenž nemůže ustoupit a jeho boj není bojem o nic menšího než je přítomnost.⁹⁹ V Marcelových tezích je totiž přítomnost rovná bytí.¹⁰⁰

Pro tyto sentence o spolubytí druhého je podle Marcela nutné zažívat přítomnost druhé bytosti v její otevřenosti, jedná se o určité sdělování a tím i sdílení.¹⁰¹ Aneb v odkazu na Dr. Strašíkovou, *communio communicatio est*. Tato komunikace a prožívání se podle Marcela děje v těle a tím doslova vtěleně, přežití však tělo nevyžaduje, neboť se děje skrze lásku a milost. Ostatně myšlenka nesmrtnosti myšlenku přežití přesahuje a vyúsťuje v teologii ve vlastním slova smyslu. Marcel však tuto hranici nikdy nepřekročil a zůstal tak před hradbami Zjevení.¹⁰²

⁹⁹ Kafka, F. *Gesammelte Schriften* 5. volume, New York 1946 in: Arendtová, H. *Mezi minulostí a budoucností*. Centrum pro studium demokracie a kultury Brno 2002, str. 13nn.

¹⁰⁰ Marcel G. *Filosofie naděje*, Vyšehrad. Praha 1971, str. 33.

¹⁰¹ Marcel G. *Přítomnost a nesmrtnost*, str. 97.

¹⁰² G. Marcel k tomu v „Přítomnosti a nesmrtnosti“ poznamenává: „...pro filosofické myšlení jako takové nepřipadá v úvahu, že by mohlo nějak zasahovat do oblasti Zjevení.“, str. 95.

5.4 Emmanuel Lévinas

5.4.1. Život a dílo

Emmanuel Lévinas se narodil v roce 1906 v Kaunasu v Litvě, v židovské rodině a francouzské občanství přijal v roce 1930. V roce 1923 začal studovat filosofii na Strabourské Universitě, kde se dostal pod vliv filosofů jako byli Charles Blondel a Maurice Halbwachs. Velký význam pro jeho pozdější filosofické práce mělo i zde navázané přátelství s Maurice Blanchotem, které zužitkoval v díle *Sur Maurice Blanchot* z roku 1976.

V roce 1928, odešel studovat do Freiburgu, kde se dostal pod vliv Husserlovy fenomenologie, a Heideggerovy ontologie. Stopy těchto myslitelů jsou nejvýrazněji patrné v jeho raném období a jsou uvozeny publikacemi: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), *De l'existence à l'existant* (1947), a *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949).

Lévinas se svým židovským kořenům hlouběji věnoval až po druhé světové válce, ve které zahynula jeho rodina v koncentračním táboře (krom ženy a dcery, kterým pomohl jeho přítel Maurice Blanchot). On sám byl ve vězeňském táboře blízko Hannoveru. Vědomí vazby Lévinasovy metafyziky na tuto konkrétní dějinnou situaci (šoa) může být užitečným interpretačním klíčem k jeho pozdější filosofii¹⁰³. Po nástupu nacismu se také zproblematizoval vztah k Heideggerovi, kterého ještě ve třicátých letech bránil na davoském semináři proti Ernstu Cassirerovi. V komentáři o odpuštění v Talmudu Lévinas o mnoho let později napsal: "Člověk může odpustit mnoha Němcům, ale odpustit některým je obtížné. Je obtížné odpustit Heideggerovi."

V roce 1961 vychází jedno z jeho největších děl, *Totalité et Infini: Essais sur l'Extériorité*, na které měla největší vliv autorova četba Franze Rosenzweiga a Martina Bubera¹⁰⁴. Tato práce se stala významnou skrze svou analýzu vztahu tváří v tvář s Druhým. V samém středu této práce stojí výrok, že Druhý je nepoznatelný, ale je pro nás otázkou, a výzvou pro naše uspokojení nad sebou samými skrze touhu, jazyk, a zájem na spravedlnosti.

¹⁰³ Tatranský, T. *Lévinas a metafyzika*. Trinitas Svitavy 2004, str. 13.

¹⁰⁴ <http://plato.stanford.edu/entries/levinas/#Int>, str. 1.

Tato výzva a mnohé další byli zpracovány v Lévinasově dalším vrchovém díle *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Tato práce se stala jedním z nejvýznamnějších děl zabývajících se západním metafyzickým diskurzem.

Lévinasovo myšlení je v 70. letech zasazeno do „la condition postmoderne“, jak ho formuloval Jean-Francois Lyotard. Lévinasův osobitý filosofický přínos spočívá v analýze hebrejské a helénské myšlenkové tradice. Z hebrejské tradice pak čerpá zejména onu příznačnou nedůvěru k pojmu a teorii a řeckou zaujatost pro totalitu bytí poté kompenzuje touhou po Jiném.

Levinasova etika postavená na odpovědnosti k Druhému se rozchází se západní kantovskou tradicí. Tato tradice a její výsledky založené na kategorickém imperativu podle Lévinase ztroskotaly na své izolovanosti subjektu, který je zodpovědný pouze za svůj individuální čin. Lévinas tuto ideu považuje za nedostatečnou a ve svých analýzách jí nahrazuje myšlenkou odpovědnosti před Druhým. Tato odpovědnost stojí před individuální autonomií ve shodě s talmudickou tradicí. Člověk je za Druhé nekonečně odpovědný, aniž by analyzoval jejich relace k vlastní autonomii.

5.4.2. Vyrovnání se s fenomenologickou tradicí

S fenomenologickou tradicí spojuje Lévinase již užívání heideggerovské terminologie a metodika jeho existenciálních analýz. Z Heideggerovskou analýzou, patrnou ještě v přednáškách *Le temps et l'autre* a v díle *De l'existence a l'existant*, se Lévinas později rozchází z důvodu odlišného výkladu pojmu „*es gibt*“, které u Lévinase dostalo nádech vyvrženosti mezi bytím a nicotou a popisuje je výrazy jako „vyloučený třetí“ aj.

Dalším velkým učitelem fenomenologie byl Lévinasovi sám její velký zakladatel Edmund Husserl. Jemu se Lévinas odvděčil knihou *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* z roku 1930, v níž seznámil intelektuální francouzské kruhy s dílem tohoto německého myslitele. Ale i s tímto věhlasným fenomenologem se Lévinas rozešel. Hlavním bodem jejich pře se stal pojem „*Wesenschau*“, který pro Lévinase představoval nárok na přímé uchopení významu. Husserl přeměnil vztahy v koreláty pohledu, který je zachycuje a chápe jako obsahy. To korunuje idealismus. Počínaje Husserlem je tak celá fenomenologie prosazováním ideje horizontu (pozadí).

Ve svém dalším střetu s fenomenologickou tradicí Lévinase napadá heideggerovskou ontologii, která je podle Lévinase filosofií moci¹⁰⁵. Heideggerovo bytí jsoucího se stalo médiem pravdy. Z toho vzniklý ontologický imperialismus odmítá závazky vůči Druhému a potvrzuje tak prvenství svobody nad spravedlností a etikou. Tato ontologie bez mravnosti pak vede do nenásilné totality. Člověk tak není pánem svobody, ale svoboda panuje nad člověkem. Nejvíce však Lévinas Heideggerovi vyčítá, že zůstal poplatný západní filosofické tradici tím, že dal přednosti pohybu uvnitř téhož před závazkem k Druhému. Lévinas se tak stal prvním fenomenologem, který svou filosofii založil eticky.

„Stavíme se proti Heideggerovi, který vztah k Druhému podřizuje ontologii. Existence Druhého se nás nedotýká v naší společné participaci na bytí, ani svou mocí a svobodou, kterou bychom si měli podrobit a využít, ani v diferenci svých atributů, které bychom měli překonat poznáním, nebo sympatií, ani tak, že nám je jeho existence na obtíž.“¹⁰⁶

Tvrdit prvenství bytí před jsoucím znamená podřít etický vztah k někomu vztahu k bytí jsoucího, podřít spravedlnost svobodě (svoboda vyvstává z poslušnosti bytí – není to člověk, kdo má svobodu, svoboda má člověka). Ontologie je filosofií moci. Myslím znamená mohu. Pravda tak existuje anonymně. Heidegger zavrhuje suverenitu technické moci člověka, ale oslavuje před-technickou moc vlastnění.

V tendenci myslet vše dohromady je podle Lévinase skryt mocenský nárok. Ontologické uchopení znamená zmocnění se exteriorního jsoucího pomocí pojmu a připravit ho tak o jinakost. Jedná se o uchopení individua v jeho obecnosti, nikoliv v jeho jinakosti. Proto se Lévinas domnívá, že je nutné, aby ontologii předcházela metafyzika založená na touze po exterioritě, po nekonečnu, po Bohu, která respektuje jinakost Druhého, je přijetím Jiného Stejným a zároveň zpochybněním Stejného Jiným. Lévinas vystavěl svou filosofii jako bytostně metafyzickou, filosofii, které by předcházela etika jako *prima philosophia*.

5.4.3. Vztah k Druhému

Druhý, tedy absolutně Jiný, je ten, nad nímž nemohu mít moc, ten, který se vymyká mému uchopení. Na rozdíl od Sartra Lévinas vylučuje jakékoliv zacházení s Druhým jako předmětem. To, co je u Sartra jediná možnost jak si zachovat vlastní svobodu, je pro Lévinase

¹⁰⁵ Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, str. 38.

¹⁰⁶ Lévinas E. *Totalita a nekonečno*, str. 40.

naprosto nepřijatelným činem. Existence není ke svobodě odsouzena, ale je v ní ustanovena. Vědění jako kritika – návrat před svobodu – se může objevit pouze v bytosti, která má původ před svým původem – která je stvořená.

Stejný nemůže omezit Jiného, neboť jsou odděleni, nemají společnou hranici. Kdyby zde nebyla tato distance a transcendence, byly by Stejný a Jiný týmž a tvořili by totalitu. Stejný a Jiný jsou ve vztahu metafyzickém, který je dezinteresovaný, neintencionální a je prost každé participace. Jedná se o vztah, který se realizuje prostřednictvím jazyka v rozmluvě, neboť skrz jazyk zůstává Jiný vůči Stejnému transcendentní. Skutečné propojení není v syntéze, ale tváří v tvář. Pravda se tvoří právě v dialogu s Jiným, s nímž já netvoří žádný systém, totalitu.

Setkání tváří v tvář je tedy podle Lévinase záležitost etická, jedná se o zpochybnění primátu své individuality. Tvář nelze uchopit ani vlastnit a tím uzavřít v totalitu. Pro Lévinase se stává významem bez kontextu – jde o smysl sám o sobě. Člověk není definován tím, co je nebo tím co, vlastní, ale jako Ty. Tvář mne vybízí ke vztahu, který je realizován v rozmluvě a závazku, čímž se nestává totalitou. Tvář mi přikazuje „nezabiješ!“, jak dokazují lidé, kteří se účastnili války a vědí oč snazší je zabít člověka, jehož tvář nespatriili. Druhý mi nečelí silou, ale svou transcendencí. Ve zjevení tváře tak přichází idea nekonečna, neboť dle Lévinase je tvář manifestací Boha. Zabití Druhého je tak nemožné, ne však ve smyslu ontologické nutnosti, ale etického požadavku. Zabití Druhého je rezignací na pochopení jeho jinakosti. Druhý se mi ve tváři ukazuje jako nárok, jsem jím osloven a vyzván a zároveň zpochybněn.

K tomuto zpochybnění je zapotřebí exteriority, nemůže k němu dojít uvnitř stejného a to ani vlastněním, ani poznáním. Druhý se brání pohlcení do identity Já, je absolutně přesahující každou ideu, kterou o něm mohu mít. Vztah k Druhému se neodehrává jako svoboda, neboť svoboda je imperialismem Stejného, který svou identitu přenáší na to, co popírá. Tím, že přijmu Druhého, uvedu svou svobodu v pochybnost. Svoboda Druhého je tak pro mě nadřazenost, jež pochází z transcendence. K tomuto dochází jen skrze nahlédnutí ideu nekonečného, tj. dokonalého, skrze které nahlížíme na vlastní nedokonalost. Existence Druhého, ale není proti svobodě, jak se domníval Sartre, ale naopak ustanovuje ji. Svoboda je procesem ztotožňování stejného.

Oproti Jeanu-Paulu Sartrovi, klade Lévinas tezi, že odpovědnost předchází svobodě. Tato odpovědnost tak předchází lidské rozhodování i bytí. Člověk se zde nedefinuje jako myslící subjekt, ale je vymezen právě onou nekonečnou zodpovědností, jíž se nelze zbavit nikdy.

Lévinas však kritizuje především rousseauovskou ideu společenské smlouvy, kdy svoboda představuje autonomii mravní a politickou. Její zásadní pochybení přitom shledává v neukotvenosti mravnosti a spravedlnosti. Člověk je vyvolen k tomu, aby byl zodpovědný, bez možnosti tuto vyvolenost odmítnout. Nejedná se tedy o filosofii altruismu, neboť člověk nemá možnost odmítnout pomoc Druhému. Je odpovědný za celé bytí, i za odpovědnost Druhého člověka, jedná se tedy o metafyzický kruh „absolutní odpovědnosti“. (Iz 6,8)

Vztah Já-Ty je podle Lévinase vztahem asymetrickým, ve kterém není možno od Druhého očekávat jakoukoliv reciprocitu. Jsem vždy více odpovědný než ten Druhý. Od člověka je vyžadována poslušnost, která se projevuje jako láska k bližnímu. Tuto neschopnost se vyrovnat Druhému Lévinas ve zdůrazňuje termínem „*otage*“ (rukojmí), kterým nahrazuje termín „*sujet*“ (subjekt). V pojmu rukojmí je více zachována důstojnost osoby. Být rukojmím je výsadou; rukojmí není otrokem. Rukojemství nelze přenést na někoho jiného – subjektivita založená na rukojemství je naprosto nezastupitelná. Nakolik jsem tedy rukojmím, natolik jsem „subjektem“. Subjektivita sama o sobě je založena na schopnosti vztahu k Druhému. Bez tohoto odpovědného vztahu žádná subjektivita není. Je to svoboda, která pramení z naprosté vydanosti. V tomto bodě se rozchází i s ostatními představiteli filosofie dialogu. Lévinas sám však tento bod své filosofie neshledával problematickým a dokonce jej nazval banální mravní zkušeností

Ve vztahu ke Třetímu Lévinas používá stejné vzorce jako ke vztahu k Druhému. Já totiž nemůže rozpoznat, jaký vztah je mezi Druhým a Třetím. I tak je však privilegovanost vůči Druhému omezena Třetím. Asymetrický vztah, kdy se Já podřizuje pro zájmy Druhého je zde tak narušen vztahem k Třetímu, který vyžaduje úroveň rovného zacházení a tedy určitou úroveň společenské smlouvy. Lévinas tento bod své filosofie nikdy dále nerozpracoval a tak zůstává vztah vůči Druhému a Třetímu ve sporu. Lévinas v tomto bodě vyžaduje, aby institucionalizovaná spravedlnost byla pod dohledem meziosobního vztahu. Lévinas tak svým přístupem žádá odstup od objektivních principů spravedlnosti a příklon k rovině mystéria meziosobních vztahů. Jeho etika tak vylučuje etiku spravedlnosti ve prospěch svébytné etiky péče, která bohužel na celospolečenské úrovni nebyla nikdy dopracována.

5.4.4. Lévinas a metafyzika

Ačkoliv Lévinasovy talmudické spisy a jeho filosofická tradice tvoří dva žánrově a metodologicky autonomní celky, je i v Levinasových filosofických spisech jasně patrná přítomnost původně židovských prvků. Jedná se především o etiku jako konstitutivní rozměr člověka a myšlení a setkání tváří v tvář, které odkazuje k setkání Mojžíše s Hospodinem¹⁰⁷.

Lévinas staví "hebrejské" myšlení do protikladu s "řeckým" pomocí srovnání mýtu o Odysseovi s Abrahamovým příběhem (stejnost a jinakost). V "řecké" filosofii ale nachází určité odkazy na tuto jinakost – zvláštní postavení ideje Dobra u Platóna, Jedna u Plotína, středověká nauka o analogických attributech, Descartova idea nekonečna, Kantův kategorický imperativ, Bergsonovo pojetí času. Mezi další vlivy patří Dostojevský, Rosenzweig, Kierkegaard, Nietzsche, Buber, Merleau-Ponty a jiní.

Jeho velice poetický styl – jak už to u géniů bývá – je v úzkém souladu s jeho filosofií. Sám se o něm odmítá vyjadřovat. V jednom rozhovoru zmínil: "Nevěřím, že metoda může být transparentní, ani že filosofie je možná jako transparence"¹⁰⁸. Zcela se tedy brání každému stabilnímu pojmovému uchopení skutečnosti, nebo vytváření pevného systému. Nejde tu o nějaké poznání, ale o *uznání* Druhého, proto je vždy řečené odvoláváno, reformulováno a překračováno směrem k etické promluvě. Derrida jej ve své knize „Násilí a Metafyzika“ popisuje následovně: „Rozvíjení témat není ani čistě deskriptivní ani čistě deduktivní"¹⁰⁹. Odehrává se s nekonečnou naléhavostí vln narážejících na pobřeží: opakování a návrat stále stejné vlny na tentýž břeh, kde se nicméně pokaždé shrnuje, nekonečně obnovuje a obohacuje."

Metafyzika a jiné se netotalizují, nejsou ve vzájemně vratném vztahu nahlédnutelném zvenčí. Já má identitu, existuje ztotožňováním a vytváří pobyt ve světě. Svět se nabízí, nebo vzpírá mému vlastnění, Jiný se mu nevzpírá ale zpochybňuje je. Jak může vstoupit Stejný do vztahu s Jiným aniž by ho připravil o jinakost? Nejedná se zde o vztah představování – nespojuje nás kolektivita. Vztahem je jazyk, rozmluva tváří v tvář. Nevratnost může vzniknout jen při probíhání této vzdálenosti

¹⁰⁷ Tatranský, T. *Lévinas a metafyzika*, str. 46.

¹⁰⁸ Lévinas, E. *De dieu qui vient à l'idée*. Vrin Paris 1986 in: Tatranský, T. *Lévinas a metafyzika*, str. 17.

¹⁰⁹ Derrida, J.-J. *Násilí a metafyzika*, str. 117nn.

5.4.5. Já před tváří

Lévinas na jedné straně podrobuje radikální kritice metafyzickou “egologii”, založenou a opřenu o descartovské cogito. Na druhé straně vyslovuje svou pozitivní alternativní ideu člověka. Rozpoznává dyssymetrickou vztahovost lidského Já, na primát “Druhého”. Jinakost “Druhého” je první pravdou člověka a zároveň místem jeho etických, náboženských a metafyzických dimenzí.

Rozhodující zdůraznění primátu “Druhého” Lévinas shrnuje do klíčového hesla: epifanie tváře. Jsou zde dvě myšlenky: 1. Jistota existence Druhého jako Druhého se prosazuje vlastní silou a vlastní vahou. Tak nás uvádí do pravé metafyzické a v posledku náboženské zkušenosti. 2. Uznání a přijetí svébytnosti Druhého se nedotýká jen privátní oblasti a nevztahuje se jen na subjektivní vnitřní střed personální existence, ale objímá také i dimenzi nadindividuálně etickou, transsubjektivní a univerzálně platnou. Ten “Druhý” naléhá a žádá, aby byl uznán ve světě, a aby mu bylo přiznáno právo na svébytnou existenci v lidském společenství. Toto naléhání a dožadování uznání a přijetí vychází z faktu, že ten Druhý je ve své vlastní podstatě bytostí potřebnou, ohroženou a nechráněnou.

Ten Druhý se zjevuje sám, sám vystupuje ze své zahalenosti, sebe činí zřejmým, viditelným, slyšitelným, vnímatelným. Ukazuje a vykazuje reálnou přítomnost své existence a své existující jinakosti. Jeho přítomnost, jeho zpřítomňování je jiného řádu než přítomnost věcí-předmětů. Ty totiž nabývají svého specifického tvaru a vydávají nám své skrytosti jen v té míře, v jaké jsou odhalovány a osvětlovány, uchopovány, postihovány naším zpředměťujícím rozumem. Poznávat věci tedy pro Lévinase znamená odhalování, odestírání. To závisí na podnikavosti, iniciativě subjektu, který formuluje, klade otázky, vytváří metody dotazování vhodné k tomu, aby si vynutil na věcech odpověď, aby je přinutil vyjít z jejich úkrytu.

Setkávání s Druhým člověkem je jiného řádu. Druhý není zde přede mnou, není přítomen pro mne jen proto, že já ho “myslím”, že je mnou odhalován a vnímán – nebo, že se mi podařilo vymyslet složité teorie, které mi potvrzují jeho svébytnou skutečnou a jistou existenci. Druhý se doslova prolamuje a vpadá do prostoru mé osobní existence, do mého “Já”, ohlašuje a prosazuje se sám od sebe a sám sebou jako skutečně “Druhý”, to je jako bytost, která není konstituována mým aktivním myšlením, která proto nezapadá do žádné racionálně homogenní “totality”.

Jinakost toho Druhého je nepřevoditelná, původní, sebe sama prosazující. Není v mé moci ji nerozpoznat, neuznat její přítomnost. “Absolutní zkušenost není odhalování, ale zjevení”, koincidence vyjádřeného a toho, kdo vyjadřuje. Manifestace Druhého privilegovaná sama sebou, manifestace tváře, která přesahuje formu.

Tato manifestace, spočívá v tom, že Druhý vyslovuje sám sebe do nás a pro nás – to je: ve svém vyjádření, vyjevování svého nejhlubšího jádra nezávisle na stanovisku, které já zaujímám vůči němu. Na rozdíl od všech podmínek zviditelňování věcí a předmětů, bytí “toho Druhého”, se nezviditelňuje a neukazuje ve světle někoho nebo něčeho jiného, ale stojí před námi samo ve svém vlastním světle a svou vlastní zjevností, která ho ohlašuje a zpřítomňuje, kterou on sám přichází a vchází na území naší existence. Epifanie tváře u Lévinase znamená tedy bezprostřední přítomnost Druhého jako Druhého. Nahota tváře je konkrétním symbolem této bezprostřední přítomnosti Druhého. Nahotou své tváře vstupuje Druhý do naší osobní existence, prolamuje její individualistické hradby, rozevívá nás k tomu, kdo nás přesahuje. Činí tak mocí a silou svého sebebytí. Ruší tím také zcela radikálně moderní sen a moderní pokušení redukovat Druhého na funkci v neosobních imanentních strukturách anonymního celku.

Jistota existence a uznání Druhého v jeho přesažné jinakosti na rovině metafyzické a kognitivní nejsou pro něho nikdy odlučitelné od konkrétního uznání a přijetí Druhého ve světě naší lidsky prožívané zkušenosti. Tato bezprostřední jistota existence Druhého a toto rozeznávající a uznávající přijetí Druhého v jeho jinakosti tvoří etickou osu meziosobních vztahů. Nahota tváře je také zpřítomněním lidské bytosti potřebné, ohrožené, smrtelné, vystavené zvětčujícím tlakům předmětného a zpředměťujícího světa. Existenciální výrazy dob potřebnosti a ohroženosti člověka nalézá Lévinas v biblickém světě. Jsou to: chudobný člověk, vdova, dítě-sirotek, hladovějící, cizinec¹¹⁰ ... Každá lidská bytost, která se domáhá a dožaduje svého základního práva být ne “něčím”, ale být “někým” před druhými, mezi nimi a s nimi. Chce, aby s ním bylo zacházeno stejným způsobem.

Neosvojitelnost a svébytnost Druhého v jeho jinakosti se nejzřejměji ohlašuje v nahotě lidské tváře následně v autenticky etickém nesymetrickém vztahu k druhému člověku. Ohlašující se a zpřítomňující se nahota tváře volá a vyzývá osloveného, k němuž se obrací, a do něhož hledí, k odpovědi a tím také k odpovědnosti. Vtiskuje do nás nezaměnitelnou “stopu”. Svazuje našeho svědomí se svou ohrožeností.

¹¹⁰ Ibid., str. 237.

Říká nám: potřebuji tě, neopouštěj mě v mé smrtelnosti. Jsme tak voláni, vyvoleni, povoláni k odpovědnosti za druhého. Stáváme se jeho “rukojmím”. Ručíme za jeho život svým životem. Pro Lévinase být “rukojmí” je svobodné a osvobozující právě tím, že svazuje svou existenci s odpovídáním a s odpovědností. Jeho svoboda nevyrůstá ze sebestředné autonomie, ale zakládá se právě na heteronomním vztahu k Druhému. Svoboda rukojmího je “nesnadná”, ale je pravá a úplná a je vskutku dialogická, osvobozující, protože bytostně eticky odpovědná.

Meziosobní vztah vytváří také metaetický, náboženský prostor, v němž se ohlašuje a zjevuje “ten absolutně Druhý a zcela Jiný”, tj. Bůh. Nárok druhého člověka na uznání a přijetí ve světě, jeho oslovující přítomnost vyzývající k odpovědi a k odpovědnosti mají něco přesazného a transcendingícího nahodilosti lidských setkání. Postihujeme v nich něco absolutního a nepodmíněného, co nekotví ve vratké libovolnosti a rozmarnosti oslovujícího nebo osloveného, nárokujícího nebo “rukojmího” Nezávisí na žádném z nich, že existují v tomto světě, a že jejich svobodný vztah je založen na etické odpovědnosti. Setkat se tedy tváří v tvář s bližním je také v posledku stát před tváří Nejvyššího, který v požadavku uznání druhého vyžaduje být uznán a přijat. “Boží dimenze se nám otvírá, vycházíme-li z lidské tváře”. Ve vztahu k nekonečně vzdálené bytosti se nevyptáváme na ni, vyptáváme se jí. Pochopení bytí nemůže vládnout nad vztahem k Druhému, je to naopak.

Ontologie předpokládá metafyziku. Idea nekonečna – dotek, který neohrožuje integritu toho, čeho se dotýká. Idea nekonečna se děje jako touha a dobrota. Pozitivně se děje jako vlastnění nějakého světa, který mohu darovat Druhému. Přítomnost před tváří. Způsob, jakým jiný překračuje ideu Jiného ve mě je Tvář. Vždy boří a přesahuje obraz, který mi zanechala. Není to odhalení osobního neutra, ale výraz. Podmínkou pravdy i omylu je slovo Jiného. Přijímat Druhého je nechat se vyučovat (ne maieutika – přichází z venčí a přináší mi víc, než mám). Nekonečno zpochybňuje naši svobodu (poroučí jí, soudí a přivádí k pravdě) Tvář nás vede k pojmu smyslu, který předchází mému „myslodajství“. Ateismus – neparticipování na Bytí – tak předchází negaci i afirmaci božského. Podle Lévinase je vítězstvím Stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou ateismu, bytost, která je u sebe doma, aniž by byla causa sui.

Naše oddělení se původně ukazuje ve slasti štěstí bezbožné nezávislosti, která se neklade protikladem k ideji nekonečna, ale umožňuje vztah k ní. Idea nekonečna nevychází z Já. Pohyb v této ideji pochází z myšleného a nikoliv z myslitele – zjevuje se.

V touze se však toto bytí Já jeví ještě výše, protože je své touze s to obětovat i své štěstí. Politika směřuje k rovnosti a zajišťuje štěstí. Náboženství je touha – ono navíc, které je možné ve společnosti sobě rovných. Patří k pokoře, odpovědnosti a oběti jako podmínce rovnosti samé.

5.4.6. Transcendence jako idea nekonečna

Obecnost myšlení by měla znemožnit řeč. Univerzální myšlení se obejde bez komunikace. Evropské myšlení popíralo myšlenku člověka jako míry všech věcí, třebaže tato myšlenka přináší ideu ateistické separace a jeden ze základů rozmluvy. Chápat myslitele jako moment myšlení znamená omezovat zjevující funkci řeči na onu její soudržnost, jež reprodukuje soudržnost pojmů. V této soudržnosti vyprchává jedinečné Já myslitele. Řeč má tedy záležet v potlačení Jiného. Řeč jako výraz ale právě uchovává jiného, k němuž se obrací, jehož oslovuje či vyzývá. Řeč nepředpokládá univerzalitu, ale umožňuje jí. Předpokládá pluralitu mluvčích, kterým nejde o účasti na univerzalitě, ale o etiku. Řeč se mluví tam, kde chybí společná rovina, kde se má teprve ustavit. Pouze Cizí nás může poučit. Pouze svobodná bytost mi může být cizí. Transcendence tváře je současně její nepřítomností v tomto světě. Cizota je cizotou bídy. Uznat Druhé znamená dávat – přesněji, dávat svrchovanému pánovi, kterého v rozměru výše oslovujeme jako "Vy".

Vztahovat se k absolutnu jako bez-božný znamená vztahovat se bez násilí posvátného. Svatost znamená oddělení, kdy Já není zničeno, ani vytrženo. Bezbožnost je podmínkou vztahu k pravému Bohu. Slyšet Boží slovo není totéž co poznávat nějaký objekt. Rozměr božského se rozevírá na základě lidské tváře. Náš vztah k Metafyzickému je etické chování a nikoliv teologie. Bůh se povznáší ke své nejvyšší a poslední přítomnosti jako korelát spravedlnosti, již se dostalo lidem. Neviditelný Bůh je přístupný ve spravedlnosti a etika je duchovní optika. Nějaké "poznávání Boha" oddělené od vztahu k lidem neexistuje. Druhý je samým místem metafyzické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný. Druhý není vtělením Boha, ale manifestací výše, ve které se zjevuje.

5.4.7. Pravda a svoboda

Jaký je vztah pravdy a spravedlnosti? Mravnost začíná tehdy, když svoboda namísto toho, aby samu sebe ospravedlňovala, pocítuje samu sebe jako arbitrérní a násilnou. Svoboda je reflex univerzálního řádu, který se opírá sám o sebe a sám sebe ospravedlňuje. Ve věděni se svoboda vzdává vlastní nahodilosti a rozplývá se v totalitě. Právě proto, že chceme uniknout arbitrérnosti svobody a jejímu zániknutí v neutralitě, chápeme já jako bez-božné a stvořené. To není zbožný pokus zachránit spiritualismus osobního Boha, je to podmínka řeči. Klademe-li věděni jako samo existování tvora, jako krok za podmínku k Jinému, který zakládá, pak se oddělujeme od veškeré filosofické tradice, která se snaží nalézt svůj základ v sobě. Přítomnost Druhého ustavuje svobodu. Rozum nezajišťuje základ a zplnomocnění, ale problematizuje jej a zve ke spravedlnosti. Zázrak stvoření vede k tvoru, jež je schopen přijmout zjevení a uvést sám sebe v *pochybnost*.

Spontánní svoboda, která se nastará o své ospravedlnění je eventualita vepsaná v podstatě oddělené bytosti. Není pravda souběžná se svobodou, jež je před spravedlností, protože je svobodou bytosti, která je jediná? Význam tkví právě v prolomení poslední jednoty uspokojené bytosti. Fakt značení – ne to, že myslitel je odkazován k tomu, co je označováno, nýbrž fakt manifestace označujícího, toho, kdo znak vysílá, kdo tematizuje, to jest vypovídáním předkládá svět. Smysluplné odkazuje k označujícímu. Když mluví Druhý o sobě, dává se najevo jako označované – Druhý se manifestuje v promluvě tak, že mluví o světě, nikoliv o sobě. V řeči se uskutečňuje nepřerušovaný přítok přítomnosti. Počátek vědomí je možný jen tehdy, pokud se zruší trvalé očarování a trvalá dvojznačnost světa. Mluva vnáší do této anarchie princip.

Výraz, v němž se mi představuje Druhý je původní událost značení. Porozumět významu neznamená vnímat vztahy uvnitř toho, co je dáno. Přijímat danost znamená přijímat ji jako vyučování, jako výraz Druhého. Svět se nabízí v řeči Druhého. Druhý je principem fenoménu, což není nějaká dedukce z druhého. Mluvčího nelze dedukovat – každý důkaz již předpokládá vztah mezi Druhým a mnou. Tento vztah je předpokladem každého symbolismu a to nejen proto, že o tomto symbolismu je třeba se dohodnout. Je nutný k tomu, aby se danost jevila jako znak oznamující mluvčího. Právě v odhalování tváře zaniká vědomí mé osamělé jistoty, spočívající na svobodě.

V mravním vědomí mám zkušenost, která není poměřitelná s žádným apriorním rámcem zkušenost bez pojmu. Mravní vědomí a touha nejsou modalitý vědomí – jsou jeho podmínkou.

Vztah nespojuje členy, jež se doplňují a jež si tedy navzájem chybí, nýbrž spojuje členy, které si dostačují. Společenství s Bohem není nějaký přídátek k Bohu ani vymizení intervalu, oddělující Boha od tvora. Myšlenka stvoření ex nihilo vyjadřuje právě mnohost, jež není sjednocena v totalitě. Tvor je existence, která sice závisí na Jiném, ale ne jako část, která se od něj odděluje. Stvoření ex nihilo ruší systém a klade bytost vně systému. Stvoření ponechává bytosti stopu závislosti – ta z ní čerpá svou nezávislost. Myšlení a svoboda k nám přicházejí z tohoto oddělení a z uvažování Druhého.

5.4.8. Časovost a etika

Čas v Lévinasově pojetí není myšlen jako degradace věčnosti, ale jako vztah k tomu, co se nedá přizpůsobit zkušeností, protože je samo od sebe nepřizpůsobitelné, nebo jinak řečeno, jako vztah k tomu co se nedá pochopit, protože je samo od sebe nekonečné. Čas není fakt izolovaného a osamělého subjektu, ale sám vztah subjektu k druhému. Lidské horizonty prožívání času podle Lévinase se dají zjednodušeně rozčlenit na tři základní roviny:

- 1) Člověk je konečná bytost, živý tvor mající potřeby,
- 2) lidský život, často představovaný jako břemeno, starost, „život k smrti“, je zároveň a především radost a slast,
- 3) vedle *synchronních* vztahů Já se svými blízkými a současníky, s Jinými v přítomnosti, jsou pro každého z nás nutně také vztahy *diachronní* vůči „učení“ našich předků a ještě víc vůči našim potomkům.

Čas tak není jen ontologickým horizontem bytí jsoucna, ale modem toho, co je za hranicemi bytí, jako vztahem myšlení k Jinému a jako vztahem ke zcela Jinému, k transcendentnu, k nekonečnu. Čas jako vztah k jinému umožňuje vznik plurality. Je doslova pohybem transcendence.

Subjekt se podle Lévinase může vyčlenit z vazeb na minulost¹¹¹, nikoliv však z fenoménu smrti. Smrt je tajemstvím, které vrhá subjekt do naprosté pasivity. Znamená konec heroismu „já“, který zaniká v neschopnosti anticipovat tuto ryzí exterioritu. Vztah k budoucnosti je tak vztahem k jinému.¹¹²

„Je čas samo omezení konečného bytí nebo vztah konečného bytí k Bohu?“¹¹³

Čas je možný pouze v rovině setkání tváří v tvář¹¹⁴, která je rovinou transcendence. Tvář přede mnou představuje budoucnost již nelze uchopit. Čas a nesmrtelnost se nevyhnutelně pojí s plodností. Čas je tak diskontinuitou, neustálým prolamováním nepřetržitého trvání, jehož hlavní osou je vzkříšení. Věčnost je ale také časem mesiášského vítězství.¹¹⁵

Lévinas staví Druhého mimo synchronický proud vědomí, kde je pochopen v rámci vždy už přítomného bytí daného jako časový proud "mé" smrtelnosti. Druhý přichází mimo intencionální přítomnost vědomí pro vědomí, vždy předčasně. Extatické popření vlastní smrti přichází ze sféry čisté exteriority, z pradávne minulosti mimo proud zpřítomňujícího vědomí. Nebýt podle Lévinase není možné. Bytí tak není zlem proto, že je konečné, ale proto, že je bez hranic.¹¹⁶ Subjekt nezažívá úzkost z konečnosti, ale ze strachu ze zachování své identity „já“ při střetu s čirou exterioritou.

Lévinasova etika postavená mimo intencionalitu determinuje budoucí časovost diachronie v podobě ideje nekonečna, jež poroučí mé vlastní smrtelnosti, aby se obětovala za druhého. Extatický charakter výzvy vykloněný do budoucnosti tedy neurčuje "má" intencionalita daná jako "bytí k smrti", ale nadčasová odpovědnost v rámci asymetrického vztahu k bližnímu, jež přede mne staví výzvu k absolutní oběti předcházející každý ontologický horizont. Identita subjektu značí připoutanost k sobě. Zabývání se sebou samým je materiální stránka života subjektu, která nevyplývá ani z minulosti, ani z budoucnosti, ale z přítomnosti.

¹¹¹ Lévinas, E. *Čas a jiné*, str. 53.

¹¹² *Ibid.*, str. 117.

¹¹³ *Ibid.*, str. 11.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 27.

¹¹⁵ Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, str. 318

¹¹⁶ Lévinas, E. *Čas a jiné*, str. 49.

Ze strachu o identitu a z materiálna subjektu přichází utrpení. Utrpení představuje existenciál, kterému nelze utéci, neboť představuje neodvolatelnost bytí, nemá útočiště. Je, neboť je nemožností nicoty.¹¹⁷ Bolest sama o sobě zahrnuje vědění o smrti. Prožívání bolesti v utrpení se vztahuje k neznámému smrti, které nelze uchopit rozumem. Subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází ze světa – k mysteriu smrti. Jedná se o zkušenost s pasivitou. Smrt je událost nad níž subjekt nemá vládu, událost, vzhledem k níž subjekt už nemůže být subjektem. V utrpení naplnil existující veškerou svou samotu (veškerou svou intenzitu pouti se sebou samým a definitivnost své identity – a stává se pasivitou.¹¹⁸

Pro M. Heideggera je bytí k smrti svrchovanou jasnozřivostí a tím i svrchovanou možností. Smrt tak u Heideggera není nemožnost možného, ale možnost nemožného, tzn. umožňuje aktivitu i svobodu. Podle Lévinase v utrpení subjekt dospívá na hranici možného. Smrt je hranicí idealismu. Vztah ke smrti je jediným vztahem k budoucnosti. Smrt nikdy není teď, protože když se dostaví, tak jí nejsem schopen uchopit, ani pochopit. Smrt je vztah s absolutní jinakostí – vyladění se na možnost jež nemůžeme vzít na sebe. Pro Lévinase je sebevražda nemožná.

Smrt rozbíjí samotu subjektu, čímž se existence stává pluralistickou. Plurál neznamena mnohost existujících, ale objevuje se v existování samém. Ve smrti se existování existujícího odcizuje. Otevírá se tak propast mezi událostí a subjektem jemuž se tato událost přihodí. Já je absorbováno mezním bodem k němuž se vydá, na druhé straně nemůže smrt vzít na sebe, tak jako na sebe bere objekt. Ve smrti je jak pokušení nicoty, tak touha po věčnosti – chceme zároveň žít i zemřít.

V Lévinasově přístupu ke smrti poté rozlišuji následující roviny:

- 1) Vztah k budoucnosti se uskutečňuje v situaci tváří v tvář Druhému. Tato situace je samotným uskutečněním času.
- 2) Zasahování přítomnosti do budoucnosti není fakt osamoceneného subjektu, ale intersubjektivní relace. Postavení času je ve vztahu mezi lidmi nebo v historii.

¹¹⁷ Ibid., str. 103.

¹¹⁸ Ibid., str. 107.

3) V budoucnu smrti není možné mít žádný projekt, ani se setkávat s časem jako obrazem nehybné věčnosti.

4) Odejme-li přítomnosti jakoukoliv anticipaci, budoucnost tím ztratí přirozenost s přítomností. (není skryta v preexistující věčnosti pro naši potřebu).

Zvítězit nad smrtí není pro Lévinase otázkou věčného života. Zvítězit nad smrtí znamená udržovat s jinakostí události vztah, který musí být ještě osobní¹¹⁹. Nedefinuji jiného budoucností, ale budoucnost jiným, neboť budoucnost spočívá v jinakosti. Vztah k Druhému je absencí jiného, nikoli prostá a jednoduchá absence, nikoli absence jako čirá nicota, ale absence v horizontu budoucnosti. Absence jež je časem, jež znamená vítězství nad smrtí. Nad však smrtí vítězíme pouze otcovstvím¹²⁰.

Plodnost překračuje, transcenduje smrt, rozhodně ji však neruší, ale že nechává zahlédnout tu druhou stránku smrti jako nutné podmínky pro pokračování života jako takového.¹²¹ Plodnost je více než pouhé pokračování individuálních životů. Tím, že je přerušuje a zároveň je nechává znovu začínat ve zplozené bytosti „která není jen mou, neboť je „já“¹²², čas se tak stává esenciálně novým zrozením.

Dítě, zplozená bytost, není dodatkem, doplňkem mého osobního života, ale „oddělená“, plnoprávná bytost, povolána stát se jednoho dne odpovědnou osobou, navíc ještě nadanou plodností. Dar života je současně dar k předání života. Proto také skrze tvář prosvítá „temné světlo, přicházející z druhé strany tváře, z toho, co *ještě není*, z budoucnosti vždy více budoucí, vzdálenější než každá možnost.“¹²³

Je to právě tento zdejší život, který bojuje proti smrti, snaží se opakovat své „ještě ne“ a nedovoluje poslední skutečnosti smrtelnosti, aby ovládla celý život, který by mohl posloužit jako základ etického myšlení. Filosofie tak podle Lévinase má učit časovosti života a vědomí vlastního horizontu, který je naplněn různými existenciály, tak jak pomíjí lidský život, hlavní osou je tu však vždy vztah k Druhému a radost ze života.

¹¹⁹ Lévinas, E. *Čas a jiné*, str. 135.

¹²⁰ *Ibid.*, str. 140.

¹²¹ Lévinas, E. *Totalita a nekonečno*, str. 246.

¹²² *Ibid.*, str. 245.

¹²³ *Ibid.*, str. 232

6. Teologické hledisko

Smrt prostupuje lidský život již od narození. Člověk ji může odkládat a vytěšňovat ve svých myšlenkách, ale zcela se jí vyhnout nelze. Tato banální pravda je přístupná i tomu, kdo by myšlenku na vlastní smrt potlačoval nejvíce. Takový člověk dál žije a bojuje o své přežití, ale jeho život není životem k smrti, ale životem proti smrti. Trvajícím zápasem o přítomnost. Dnešní člověk není zpravidla na sekání se smrtí připraven. Smrt je tak chápána jako událost beze smyslu, jako vnější zásah nahodilé moci, bez uvažování o vlastním biologickém rozvrhu. Člověk tak tuto událost přijímá daleko hůře než jeho předkové a vděčně přijímá jakékoliv moderní představy, které mu jí mohou pomoci popřít či bagatelizovat. Víra tak představuje svébytné stanovisko, jež člověka v důvěře na tuto událost v její vážnosti může připravit. Tato vážnost sama je dána již lineárním pojetím dějin spásy, které dávají každému životu jeho jedinečnost a neopakovatelnost na tomto světě a umožňují tak člověku konkrétní prožitek své přítomnosti.

I v rámci Heideggerovi teze o smrti jako o poslední možnosti jako konci všech možností, je nutné si uvědomit její zpětný význam pro přítomnost. Smrt zde nevystupuje jako zlehčování, či odsouvání možností, ale se vši vážností prožívané situace. Smrt tak paradoxně vrací člověka zpátky do života a umožňuje mu dosáhnout určité celosti (*Ganzseinkönnen*), který by mu život bez konce nikdy nedovolil. Právě konečnost života dává lidské existenci její podstatný smysl a v jejím uvědomění pak také přístup ke své žité existenci. Omezený život také ve svém důsledku vytváří i ojedinělý životní příběh, uzavřený celek bytí. Čas je přitom oním činitelem, který dává životu jeho jedinečnost a závěrečnou podobu.

V křesťanském kontextu vrcholí zkušenosti se smrtí v příběhu Ježíše Krista. Tuto zkušenost zasahující lidskou existenci, tak, jak byla zachycena, pokládám za univerzální a obecně intergrující. V biblické tradici chápeme lidský život jako vztah směřující k naplnění plněním Boží vůle, jíž jde o všeobecnou spásu. Z tohoto hlediska je život darem, který existuje pouze ve vztahu k dárci a opravdu živý je pouze ten, kdo v tomto vztahu setrvává. Život tak již není pouhou existencí, ale kvalitativním pojmem, který se naplňuje ve vztahu, odpovědnosti a kreativě.

K takto žitému životu pak jako logické vyústění nastupuje pojem smrti jako pokojného dovršení. Smrt však přichází i ve své zlé podobě a je to právě tato, se kterou se musí lidé smířovat a ve víře tak nalézt útěchu¹²⁴. Příznaky takovéto smrti lze nalézt v konfliktech, nemoci a osamělosti, jež mohou tvořit limitní situace pro zkušenost se smrtí během života. Takto však lze chápat i další existenciální zkušenosti v našem životě, můžeme tak zažívat smrt své hrdosti, citů, smrt jako důsledek kompromisu či jako důsledek odumření možností v rámci existenciální volby. Kdykoliv totiž v životě činíme rozhodnutí, jsou jeho důsledkem odumřelé možnosti, které nemohou být realizovány. Vyrovnání se s těmito zkušenostmi uprostřed života je podmínkou jeho úspěšnosti. Jen plná realizace daných možností umožňuje jejich autentické prožívání. Proto mají všechny způsoby, jak s předzvěstmi smrti uprostřed života vyrovnáme velký význam. Celý život je cestou k jedinečné realizaci možnosti jako možnosti poslední.

Umírání ve své existenciální osamocenosti, není původním záměrem plánu stvoření. Smrt se tak dává poznat jako odcizení Bohu v hříchu (Ř 6,23). Nový zákon ukazuje člověka jako bytost odcizenou Bohu. Ježíš sám na sebe vzal lidskou zkušenost umírání, kterou prožíval jako těžkou smrt v ztroskotání. Jeho smrt tak byla podobná naší osamělé smrti v Boží nepřítomnosti, tak jak to dokládají i některé výklady Kristových slov na kříži. Bůh však odpovídá důkazem své věrnosti a probouzí Ježíše k novému životu. Celý život tak může být chápán jako umírání spolu s Kristem v naději na další život spolu s Ním. V tomto smyslu je i život z víry svébytným předběhem ke smrti. Základním postojem ke smrti ve víře je tak naděje, bez které všeobecně není žádný život možný, je způsobem rozvrhu naší budoucnosti v optimistické vizi příchozích možností.¹²⁵

Z teologického hlediska není člověk připraven na smrt, což dokazuje i krize existencialistického významu smrtelnosti, která se vyjevuje v palčivost prožívání naší konečnosti. Tělo je naší kotvou v časoprostoru. Zánikem naší tělesnosti se pak tato svázanost s časoprostorovým kontinuem rozpadá. Očekává nás věčnost či nečasovost?

¹²⁴ Bůh přítel života. Prohlášení německé biskupské konference, rady evangelických církví spolu s ostatními křesťanskými církvemi na území Německa. Cesta Brno 1994, str. 75.

¹²⁵ Rotter, H. *Osoba a etika*. CDK, Brno 1997, str. 47.

7. Závěr

Pojetí smrti v existenciální filosofii je velice komplexní problematikou, kterou je nutno chápat konkrétně v přístupu, jednotlivých myslitelů. Společnou linií však tvoří myšlenka, že setkání se smrtí jako s absolutní hranicí pramení naše autentická významovost a naléhavost každé naší volby. Kdybychom měli k dispozici nekonečně dlouhý čas, nebylo by pro nás nic naléhavého, skutečného ani důležitého a tak nás vlastní smrtelnost může vyburcovat k převzetí odpovědnosti za vlastní existenci. Smrt nám zjevuje neodvolatelnost našich rozhodnutí a vyzývá nás k autentickému a vlastnímu životu ve svobodě a odpovědnosti za sebe. Existenciální přínos západnímu filosofickému myšlení spočívá v obnovení otázky po lidské smrtelnosti a jejím prožívání. V tomto ohledu se domnívám, že se jedná i o určitou snahu po zpřítomnění středověkého *cotidie mori* pro naši dobu. Moderní člověk je zajisté dobře seznámen s použitelností a vyžadováním technického věku, ale sám sebe je poté nucen myslet jako stroj, který se končí po svém upotřebení. Přes veškerou snahu o překonání a zrušení mystéria *mortis*, tolik charakteristického pro středověké myšlení se domnívám, že v oblasti vědění o smrti jsme nedospěli k žádnému poznatku. Středověké *ars moriendi* jako celoživotní příprava na smrt bylo znehodnoceno a zrušeno v modernistické literatuře a kromě výše zmíněného, nenašlo v moderním světě žádnou plnohodnotnou náhradu.

Postoje vůči smrti napříč dějinami korelují s psychickým stupněm individuality a vývojem vnímání základních psychosociálních kategorií. V dikci Thomasova teorému je možno tvrdit, že celý svět je založen na důvěře. Tato důvěra či víra v interpersonální vztahy i celou společnost je předpokladem pro jakýkoliv svobodný rozvrh našich možností. Etiku pak vnímám jako pozadí, které tuto důvěru pomáhá budovat a udržovat. Má otázka po etice v modernitě (kterou v souladu s Anthonyem Gidensem¹²⁶ chápu in statu quo) pak pramení z předpokladu jednoty mezi bytím a smrtí (popř. časovostí), která je charakteristická pro mnohou analyzované texty existenciální filosofie. Otázka tedy zněla zda z jednoty otázky po smrti a bytí lze vystavět etiku vztaženou k časovému horizontu.

Na základě výše zmíněných analýz a studia primárních i odvozených pramenů musím konstatovat, že tato hypotéza selhala z toho důvodu, že existencialističtí filosofové nedokážou překonat absurditu, která se člověku in statu articulo mortis vyjevuje. Prožitek absurdity je zde chápán zcela různorodě a k jeho překonání nelze zaujmout jednotné stanovisko, ergo

¹²⁶ Gidens, A. *Sociologie*. Argo, Praha 2003

samotná východiska existencialismu se naleptávají již Marcelovou konkrétní filosofií neboť každý svou smrt může prožívat jinak. K této diskusi dále přispívají díla terapeuticky orientovaných myslitelů (Condreau, Yalom). Tudíž všeobecná teorie výkladu otázky jednoty a bytí:

A) neplatí,

B) pokud platí, neguje tuto část existenciální filosofie, která se tak rozpadá:

1) do absurdity,

2) do absolutní plurality neverifikovatelná.

Pokud však absurditu přijmeme do našeho původního vzorce jako prvek, nejpůvodnější vztáženosti k bytí a časovosti se stává analýzou absurdity lidského pobytu. V této absurditě lze hledat naději jen přimknutím se k přítomnému a skrze vlastní autenticitu dosáhnout k povaze své existence. V rámci tohoto sebeuvědomění, však dochází i k určitým posunům v tradičních klinických schématech prožívání smrtelnosti, neboť tento předběh může být i silným sebeaktualizačním prvkem, který skrývá velký terapeutický potenciál.¹²⁷ Dalším východiskem může být dopracování existenciální filosofie v rámci křesťanské teologie, která otázku absurdity překonává. Téma lidské mortality je daleko komplexnější než nám předkládají psychologické a klinické modely a jsou potřeba další výzkumy této oblasti za účasti celého spektra vědních oborů.

Existenciální přístup tak i přes jeho nesporně eticky problematická místa vidím jako snahu o dodání chybějícího smyslu života člověku v momentu jeho smrti. Snad v žádné jiné době jako dnes nebyl totiž člověk tak rozsáhle konfrontován se svou pomíjivostí a nesnažil se tento fakt tak usilovně popřít. V minulosti byl člověk na tuto událost připravován, všímal si příznaků a znamení, která se mu ukazovala a snažil se odejít smířen a zemřít tak „dobrou smrtí“. Dnes je naopak za dobrou smrt posuzována smrt natolik rychlá a bezbolestná, aby nás nezasáhla ve své vážnosti. Uvědomění si vlastní smrtelnosti tedy může být prvním krokem na cestě k absolutní volbě sebe jako vystoupení neautenticity vlastního života a základem pro mravní volbu směrem k vlastní odpovědnosti subjektu.

¹²⁷ Yalom, I. *Existenciální terapie*. Portál, Praha 2006, str. 43-51.

Bibliografie:

a) prameny

Aries, Philippe. Dějiny smrti. Argo Praha 2000. 1. vydání. ISBN 80-7203-286-0

Aries, Philippe. Dějiny smrti II. Argo Praha 2000. 1. vydání. ISBN 80-7203-293-3

Camus, Albert. Mýtus o Sisyfovi. Garamond Praha 2006. 2. vydání, ISBN 80-86955-08-7

Condrau, Gion. Sigmund Freud a Martin Heidegger: *Daseinanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Triton Praha 1998. 1. vydání ISBN 80-85875-74-8

Derrida Jean-Jacques. Násilí a metafyzika. Filosofia Praha 2003. 1. vydání. ISBN: 80-7007-166-4

Dvořák, Josef. Člověk mezi životem a smrtí. Spektrum Praha 1990. 2. vydání. ISBN 80-7107-010-6

Haškovcová, Helena. Rub života – líc smrti. Orbis Praha 1975. 1. vydání. ISBN neuvedeno

Heidegger, Martin. Bytí a čas. OIKOYMENH Praha 2002. 2. vydání. ISBN 80-7298-048-3

Heidegger, Martin. Co je metafyzika? OIKOYMENH Praha 2006. 1. vydání. ISBN 80-7298-167-6

Heidegger, Martin. Věda, technika a zamyšlení. OIKOYMENH Praha 2004. 1. vydání. ISBN 80-7298-083-1

Heidegger, Martin. Básnický bydlí člověk. OIKOYMENH Praha 2006. 1. vydání, ISBN 80-7298-165-X

Jaspers, Karl. Otázka viny. Academia Praha 2006. 2. vydání. ISBN. 80-200-1455-1

Jaspers, Karl. Rozum a existence. Kalligram Bratislava 2003.1. vydání. ISBN: 80-7149-553-0

Jaspers, Karl. Malá škola filosofického myšlení. Kalligram Bratislava 2002. 1.vydání. ISBN 80-7149-446-1

Jaspers, Karl. Šifry transcendence. Vyšehrad Praha 2000. 1. vydání. ISBN: 80-7021-335-3

Kierkegaard, Søren Aabye. Současnost. Votobia Olomouc 1996. 1. vydání. ISBN 80-7198-089-7

Kierkegaard, Søren Aabye. Nemoc k smrti. Svoboda-Libertas. 1. vydání. ISBN 80-205-0360-9

Kouba, Pavel. Smysl konečnosti. OIKOYMENH Praha 2001. 1. vydání. ISBN 80-7298-0408

Kouba, Petr. Fenomén duševní nemoci. OIKOYMENH Praha 2007. 1. vydání. ISBN 80-7298-188-9

Kropáček, Luboš. Duchovní cesty islámu. Vyšehrad Praha 2003. 1. vydání, ISBN 80-7021-613-1

Landsberg, Ludwig Paul. Zkušenost smrti. Vyšehrad Praha 1990. 1. vydání, ISBN 80-7021-054-0

LeGoff, Jacques. Zrození očiště. Vyšehrad Praha 2003. 1. vydání. ISBN 80-7021-637-9

Levinas, Emmanuel. Čas a jiné. Dauphin Praha 1997. 1. vydání. ISBN 80-86019-33-0

Lévinas, Emmanuel. Totalita a nekonečno. OIKOYMENH Praha 1997. 1. vydání. ISBN: 80-86005-20-8

Lévinas, Emmanuel. Existence a ten, kdo existuje. OIKOYMENH Praha 1997. 1.vydání. ISBN 80-86005-36-4

Lévinas, Emmanuel. Etika a nekonečno. OIKOYMENH Praha 1994. ISBN 80-85241-67-6

- Lotz, Johannes B. Martin Heidegger a Tomáš Akvinský. OIKOYMENH Praha 1998. 1. vydání. ISBN 80-86005-27-5
- Marcel, Gabriel. Přítomnost a nesmrtelnost. Mladá fronta Praha 1998. 1. vydání, ISBN 80-204-0701-4
- Marcel, Gabriel. K filosofii naděje. Vyšehrad Praha 1971. 1. vydání. ISBN neuvedeno
- Ohler, Norbert. Umírání a smrt ve středověku. H a H Praha 2001, 1. vydání. ISBN 80-86022-69-2
- Platon. Faidon. OIKOYMENH Praha 2005. 6. vydání. ISBN: 80-7298-158-7
- Sartre, Jean-Paul. Vědomí a existence. Vyšehrad Praha 2006. 1. vydání. ISBN 80-7298-171-4
- Sartre, Jean-Paul. Bytí a nicota. OIKOYMENH Praha 2006. 1. vydání. ISBN 80-7298-097-4
- Sartre, Jean-Paul. Existencialismus je humanismus. Vyšehrad Praha 2004. 1. vydání. ISBN 80-7021-661-1
- Spinoza , Benedikt. Etika. Dybbuk Praha 2001. 2. vydání. ISBN 80-903001-0-3
- Trtík, Zdeněk. Vztah Já – Ty v křesťanství. Ústřední rada ČČSH Praha – Dejvice. Blahoslav 1948, 1. vydání. ISBN neuvedeno
- Yalom, Irwin. Existenciální terapie. Portál Praha 2007. 1. vydání. ISBN 80-7367-147-6
- Yannaras, CH. On the absence and unknowability of God. T&T Clark international London - New York 2005, 1st. edition. ISBN 0-567-08806-5
- Virt, Günter. Žít až do konce. Vyšehrad Praha 2000. 1. vydání. ISBN 80-7021-330-2

b) sekundární literatura

Arendtová Hannah. Mezi minulostí a budoucností. CDK Brno 2002. 1. vydání. ISBN 80-85959-92-5

Bendlová, Peluška. Gabriel Marcel. Filosofie Praha 1993. ISBN 80-7007-048-X

Dawkins Richard. Slepý hodinář. Paseka Praha 2002. ISBN 80-7185-445-X

de Beauvoir, Simone. Rozhovor s Jean-Paulem Sartrem. Votobia Olomouc 1996. 1. vydání. ISBN 80-7198-157-5

Ebeling, Hans. Martin Heidegger: Filosofie a ideologie. VOTOBIA Olomouc 1997. 1. vydání. ISBN 80-7198-304-7

Eliade, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Argo Praha 2000. 1. vydání. ISBN 80-7203-153-8

Eliade, Mircea. Mýtus o věčném návratu. OIKOYMENH Praha 2003. 1. vydání. ISBN 80-7298-037-8

Chalierová, Catherine. Tři komentáře k filosofii E. Lévinase. Ježek Praha 1995. 1. vydání. ISBN 80-901625-6-8.

Kübler-Rosová, Elizabeth. O smrti a umírání. Arica Turnov 1992. 1. vydání. ISBN 80-900134-6-5

Kübler-Rosová, Elizabeth. Hovory s umírajícími. Signum unitatis Hradec Králové 1992. 1. vydání. ISBN 80-85439-04-2

Lotz, Johan B. Martin Heidegger a Tomáš Akvinský 1998. OIKOYMENH Praha 1998. 1. vydání. ISBN 80-86005-27-5

Mollon, Phillipe. a kol. Témata psychoanalýzy I. Portál Praha 2002. 1. vydání. ISBN 80-7178-609-8

Nietzsche, Friedrich, Wilhelm. Tak pravil Zarathustra, Votobia. Olomouc 1995. 2. vydání. ISBN 80-85885-79-4

Olšovský, Jiří. Niternost a existence. Akropolis Praha 2005. 1. vydání. ISBN 80-86903-08-7

Scherer, Georg. Smrt jako filosofický problém. Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří 2005. 1. vydání. ISBN 80-7192-914-X

Sokol, Jan - Pinc, Zdeněk. Antropologie a etika. Triton Praha 2003. 1. vydání. ISBN 80-7254-372-5

Tatranský, Tomáš. Lévinas a metafyzika. Trinitas Svitavy 2004. 1. vydání. ISBN 80-86036-92-8

Thomson, Iain. Can I Die? Derrida on Heidegger on Death. Philosophy Today 1999. str. 29-42. University of California, San Diego. 1st. edition. CA 2093-0119

Bůh přítel života. Prohlášení německé biskupské konference, rady evangelických církví spolu s ostatními křesťanskými církvemi na území německa. Cesta Brno 1994. 1. vydání. ISBN 80-85319-35-7

c) užité encyklopedie a slovníky

Arzenbacher, Arno. Úvod do Etiky. Academia Praha 2001. 1. vydání. ISBN 80-200-0917-5

Hinnells, John ed. The penquin dictionary of religion. Penquin books London 1984. 1. vydání. ISBN: 0-14-051106-7

McGreal, Ian P. a kol. Velké postavy západního myšlení. Prostor Praha 1999. 1. vydání. ISBN 80-7260-002-8

d) elektronické dokumenty nebo jejich části

Ellis, Christopher. Static and Genetic Phenomenology of Death. *Contretemps* 2. May 2001. str. 157-168, on: <http://www.web.ereignis.com>

Spinoza, Benedict. *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. str. 80, on: <http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.html>, datum publikování neuvedeno.

Rosenzweig, F. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau Universitätsbibliothek, on: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/>. Publikováno 21.1.2002 originál vydaný Frankfurt 1921 redigoval Bernhard Casper.

Emmanuel Lévinas. Stanford Encyclopedia of Philosophy on: <http://plato.stanford.edu/entries/levinas/#Int>, str.1. publikováno 23.7.2006, poslední revize 18.3.2007, editoři Gabriel Malenfant a Maxime Doyon.

SUMMARY

In articulo mortis (existencialistická etika ve vztahu k časovému horizontu)

In articulo mortis (existencialist ethics in relation to temporal horizon)

Petr Děkanovský

Writer in his work delineate interconnection between existentialist philosophy in scope of the issue of unity between being and death by analysis of works of influential existentialist philosophers. Objective of the work, raised from the analysis, is to evaluate possibility for special discipline of ethics rising from the relation between being and temporality.