

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta



DIPLOMOVÁ PRÁCE

Problematika fenomenologického pojetí smrti

Problem of the death from phenomenological point of view

Vedoucí práce:
Prof. PhDr. Hogenová, Anna, CSc.

Autor:
Michal Němec

Praha 2011

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za odborné a trpělivé vedení. Dále PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc. za projevenou vstřícnost a paní Mgr. Jitce Chaloupkové za všeobjímající trpělivost. Děkuji také Mgr. Janě Cvrčkové, která mi přináší do života trvalé hodnoty. Zástupy nejmenovaných, kteří mi i jiným způsobem pomohli, abych tuto práci dokončil, držím trvale v srdci.

Prohlášení

*Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Problematika fenomenologického pojetí smrti* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.*

V Praze dne 5. září 2011

Michal Němec

Anotace

Tato práce se věnuje několika filosofickým pojmům v dějinách evropské kultury, která počíná řeckou a končí tou na naší konzumní. Jsou to pojmy bytí, práce, smrti, duše, odpovědnosti a svobody. Nejdříve je pojednáváno o fenomenologii v jejím počátku. Posléze se budeme zabývat filosofií v dějinách naší kultury. V kapitole o práci a smrti budeme hledat vzájemné vztahy obou. A na závěr rozebereme problém samotné péče o duši jako možnost hledání vlastního bytí. Cílem tohoto díla je ukázat, že práce je zástupný element strachu ze smrti a že jedině péče o duši nás tohoto strachu zbavuje.

Annotation

This paper deals with some philosophical terms in the history of the European culture starting with the Greek one and ending with the our one, the consumer one. These terms are the terms of being, work, death, soul, responsibility and freedom. Firstly it treats phenomenology in its start. Eventually we will deal with philosophy in the history of our culture. In the chapter about work and death we will look for work's and death's mutual relations. In the end we will analyse the problem of taking care of the soul as a possibility of searching for our being. The aim of this work is to show that work is a representative element of the fear of death and that only taking care of the soul can release the fear.

Klíčová slova

Bytí, práce, smrt, duše, odpovědnost, svoboda

Key Words

Being, work, death, soul, responsibility, freedom

Obsah

Úvod.....	5
1. Fenomenologie.....	7
1.1 Fenomenologie a problém přirozeného světa	7
1.2 Patočkova kritika Husserla	8
1.3 Vztah, smysl a intence	8
1.4 Patočkův pojem problematičnosti.....	10
2 Filosofie dějin	12
2.1 Filosofie dějin a její počátek	12
2.2 Descartes a matematická přesnost	12
2.3 Francis Bacon a pravidla novodobé vědy	13
2.4 Eschaton a lepší svět	14
2.5 Interpretace dějin	15
2.6 Dějiny, práce a smrt	15
2.7 Řekové a dějiny	17
2.8 Patočkova kritika Husserlova pojetí dějin	18
3. Práce a smrt.....	19
3.1 Práce a vlastnění	19
3.2 Člověk a smysl.....	21
3.3 Rozdíl mezi bytím a smyslem.....	22
3.4 Problematičnost	24
3.5 Boj o chleba	26
3.6 Hegelovo pojetí práce a smrti	32
3.7 Moderní doba, člověk a jeho vztah k práci	33

3.8 Otřesení jistoty daného smyslu	35
4. Péče o duši	37
4.1 Pojem smrti u Heideggera.....	37
4.1.1 Každodennost.....	37
4.1.2 Starost	39
4.1.3 Smrt.....	43
4.2 Jonasův princip odpovědnosti.....	48
4.2.1 Co je to odpovědnost	48
4.2.2 Tradiční etika	48
4.2.3 Budoucnostní etiky	49
4.2.4 Povinnost a budoucnost	50
4.2.5 Úvaha o účelu	51
4.2.6 Odpovědnost	52
4.2.7 Marxismus	52
4.2.8 Děti.....	53
4.2.9 Nová podoba člověka.....	53
4.2.10 Strach ze zlého	54
4.3 Lévinasova asymetrická odpovědnost a úloha v přípravě na smrt	55
4.3.1 Vidění.....	55
4.3.2 Tvář.....	57
4.3.3 Asymetrická odpovědnost.....	60
4.4 Patočkova péče o duši jako příprava na smrt.....	60
4.4.1 Boj o obživu v předdějinné epoše.....	60
4.4.2 Zrod filosofie	62

4.4.3 Péče o duši	64
4.4.4 Péče o duši jako příprava na smrt v současnosti.....	65
Závěr	67
Seznam použité literatury	69
Prameny	69
Sekundární literatura.....	70
Summary.....	71

Úvod

V této práci se budeme zabývat záležitostí, která byla bezesporu odedávna promyšlena mnohými filozofy evropské oblasti, i když častokrát jen sekundárně. Je to fenomén práce, nikoli chápáná jen jako psychická a fyzická zátěž, či únik ze stresujícího prostředí, hladu, povinnosti, nudy, či hledání vlastního smysluplného života, ale především práce, která člověku v jeho životní cestě zastíňuje nejtemnější a nejzazší „bod“ jeho života a tím je smrt sama. Naší snahou bude porovnat různé názory a stanoviska a prozkoumat tento fenomén.

Další snahou bude pochopit fenomén smrti jako základ péče o duši. Jen skrze smrt je možné nalézt opět podstatu lidského bytí a tím i jeho hluboký význam pro důstojnou lidskou společnost. Smrt se stala banalitou, protože člověk ztratil pouto k bytí a jeho pobyt se stal ryze konzumní.

Díla, která mi obzvlášť v této snaze pomohla, pocházejí od **Jana Patočky** a jsou to jeho *Kacířské eseje o filozofii dějin*, dále pak *Péče o duši I, II, III*, kterými objasním problém péče o duši a její poselství pro současnou společnost. Dalšími autory, kterými jsem se zabýval, je **E. Husserl** se svými *Přednáškami k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, který mi pomohl osvětlit počátky fenomenologie, dále pak **E. Lévinas**, z jehož díla *Existence a ten kdo existuje*, jsem vybral zejména myšlenky o únavě, z dalšího jeho díla *Totalita a nekonečno* mi byly prospěšné statě o domovu, obydlí a vlastnění, z jiné části této knihy pak statě o asymetrii, tedy vztahu ke tváři jiného a odpovědnosti za lidský život druhého. **W. Wieschedel** s dílem *Skeptická etika* mne zavedl na půdu svobody a otevřenosti, které mají zajisté s bytím a porozuměním níže popsaného problému co do činění. Dalším autorem v řadě je **A. N. Berd'ajev**, jehož dílo *Smysl dějin* mi pomohlo pochopit Patočkův pojem problematičnosti, který se objevuje až v reflexi člověka na vlastní dějiny a v neposlední řadě je to i **Z. Neubauer** se svým dílem *Biomoc*, jehož ozřejnění problému eidetické biologie, kde se zabýval horizontem, objektivní realitou či lidským poznáním, mne zaujalo. Dialektický boj mezi

pánem a rabem z díla *Fenomenologie ducha* od **G. W. F. Hegela** jsem využil zejména pro ujasnění problematiky práce. Úvaha o Jonasově principu odpovědnosti nás uvede k problému etiky a jejího užití v současné době. V neposlední řadě se budeme zabývat Heideggerovým dílem *Bytí a čas* a to zejména částí, kde se mluví o smrti, bytí a člověku, jehož snahou je skutečné autentické bytí.

Mým úkolem je tedy osvětlit nejzákladnější lidskou **tendenci**, bez které nelze vést svůj život „zdárně“ do lůna smrti, ale která je také často překážkou k pochopení vlastního života a uchopení podstaty člověka v otázce bytí. Touto tendencí je **p r á c e** a s ní spojené otázky, týkající se toho, proč člověk pracuje, vytváří hodnoty, žije z práce jiných a je-li i přes tuto celoživotní dráhu schopen pochopit svojí vlastní smrt a pomoci ní i vlastní život v jeho smysluplnosti před tváří smrti. Smrt je výrazným fenoménem pro skutečnou péči o duši. Nejdříve se ale budeme věnovat **fenomenologii**, později přejdeme k **filosofii dějin**. Problematiku strachu ze smrti a tedy i bytí rozebereme a shrneme v oddílu o **práci a smrti**. A následně přejdeme ke kapitole **péče o duši**. Cílem této práce je ukázat, že člověk se snaží zakrýt svoji konečnost či smrtelnost prací a že se v moderní době vytratil vztah k bytí. Člověk musí zažít otřes, aby se mohl stát autentickým a plně pochopit a prožívat svůj život.

1. Fenomenologie

1.1 Fenomenologie a problém přirozeného světa

Ve fenomenologii se klade důraz na zjevy, to znamená, jakým způsobem se nám jeví svět, okolí, věci ve své prostoročasovém pohybu. Lebenswelt (přirozený svět) nemohl být zachycen ve své skutečnosti mechanistickou fyzikou ani pozitivisticky laděnou filosofií. Tzv. neutrální monismus, pocházející z dílny matematické přírodovědy, tvrdil, že objektová i prožitková realita je z týchž prvků, objektivní či subjektivní se stává podle vztahů, tedy způsob jakým jsou data řazeny v organismu.¹ Byla to náhrada za kauzální závislost mezi subjektem a objektem a protikladem mezi primárními a sekundárními kvalitami. Avšak proč nám není svět pořád přítomný a úloha těla k němu, nebylo vysvětleno. E. Husserl přišel s jiným vysvětlením. Objektivní svět, objektivní čas, objektivní prostor jsou dle něj transcendence, tedy jeví se a nejsou to zážitky (imanence).² Jako příklad Husserl uvádí prostor, tedy to, co vidíme otevřenými očima a jev, který po zavření očí máme. Vjemový obsah není totožný se skutečným prostorem. A toto se týká i času. Celá jeho snaha je zaměřená na transcendentální idealismus, kde svět je zakotven v předvědeckém životě, v kterém jsme vyrůstali a do kterého se neustále vracíme ze světa vědy. Transcendence předmětů je vlastně korelace aktů intencionálního života k jejich předmětům, kde akty vědomí v sobě nesou předmětný smysl a lze ji chápat jako imanentní transcendenci. Naše vědomí je také jeden z předmětů světa. Takže transcendentální vědomí, jehož korelátem je čistý fenomén, zodpovídá za všechno jevení se.

¹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 21

² Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha 1970, str. 6

1.2 Patočkova kritika Husserla

Kantovi se podařilo odhalit, že podmínkou veškeré zkušenosti empirického já je transcendentální já. Vnitřní i vnější zkušenost předpokládá něco, co nepatří do zkušenosti, ale tuto zkušenost umožňuje. Tento objev byl hojně využíván a obměňován v německém idealismu. U Husserla nesou akty vědomí předmětný smysl, tedy souvztažnost mezi akty naší intencionality a jejími předměty. Jenže jak říká Patočka, byl objeven v hloubce jiný čistý fenomén a „*tento čistý fenomén není prostě korelátem „přirozeného vědomí“, které je jedním z předmětů světa, ..., nýbrž absolutního, „transcendentálního“ vědomí, které zodpovídá za všechno jevení i ukazování libovolného předmětu, ...*“³ Patočka vytýká Husserlovi, že je mentalistický. Při pasivních a aktivních syntézách se objevují před námi věci a zdají se mít smysl jen tehdy, dochází-li k nim na základě něčeho mentálně reálného, tzv. mentalistický zbytek. Tím je řečeno, že přirozený svět, tak jak jej chtěl Husserl analyzovat, nebyl pořád objeven. Akty vědomí jsou umožněny něčím jiným, než je předmětný smysl. Je to výše zmiňovaný čistý fenomén, tedy absolutní vědomí. To, že vidím svět, není pouze tím, že se mi jeví, ale také že jsem součástí tohoto jevení se. Můžeme říct, že Husserl došel analýzou k tomu, že základem smyslového je nesmyslové. Přesto všechna Patočkova kritika Husserla míří na objevení se věcí před námi, přičemž mají tyto věci smysl jen tehdy, pokud jsou to zážitky (noese), které pracují, spolupracují s psychofyzickým materiálem. Avšak toto vše předpokládá něco, co je podmínkou všeho. A tou je čistý fenomén neboli absolutní vědomí.

1.3 Vztah, smysl a intence

Martin Heidegger učinil posun. Bylo potřeba problém uchopit u zjevování se toho, co se zjevuje a u struktury jsoucna, jemuž se zjevující se jsoucno ukazuje. Lidské

³ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 24

jsoucnost je totiž jiné tím, že rozumí bytí, že se k bytí vztahuje, chová se k němu, a že je tímto vztahem.⁴ Lze to chápat i tak, že jsoucnost se dává člověku tak, že má pro ně porozumění, tedy vztahuje se k nim, jeho intence je ke jsoucnům zaměřena. Věci mají pro člověka smysl. Emmanuel Lévinas ke smyslu říká: „*Smysl je to, čím se něco vnějšího již upravilo a vztáhlo k vnitřnímu. Smysl, to je sama prostupnost pro ducha, prostupnost, která už charakterizuje to, co se nazývá vjem, nebo chcete-li, je to jasnost.*“⁵ Nelze oddělit intenci a smysl od lidské bytosti, protože je vztahem. Je to něco podobného, jako kdybychom oddělili přítomnost od jejich dvou sester, minulosti a budoucnosti. Časovost je minulostně přítomnicí budoucnost. Vztah se koncentruje v teď, není jasně postižitelný, to lze zkoumat pouze intencionalitou. Jsem pro svět otevřený, když samotnému bytí porozumím, pak se mi i jsoucnost ukazují taková, jaká jsou, ukáží se jako fenomén, že je a jak je. Věcem samotným je jejich existence jedno, až člověk jim vkládá, aby se jevíly, a jeví se pro to, že na pozadí bytí se odhalují díky lidskému porozumění bytí. „*Subjekt je schopnost nekonečného odstupu, schopnost nacházet se vždy za tím, co se nám přichází.*“⁶ A dále: „*Tato schopnost jednajícího nezaplést se s tím, co mu zůstává přítomné, nezadat si s tím co k němu přichází – se svými předměty či dokonce se svým příběhem-, právě to je vědění jakožto světlo a intence.*“⁷ Lze tomu porozumět tak, že v teď se člověk od sebe distancuje vztahem k věcem, ale i k druhému člověku a to tak, že se stává tím druhým či tou věcí. Odhaluje smysl tím, že se stává vztahem. Zároveň „*uskutečnění mění situaci, mění vztah k podobě pravdy i podobu pravdy samu, samotný horizont.*“⁸ Řeč odhaluje to, co ve vztahu jsme, či zakoušíme. Je pravdou, že řeč je vlastně odvozená fenomenalita, ukazuje ukazování,

⁴ Tamtéž, str. 25

⁵ Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 39

⁶ Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 41

⁷ Tamtéž, str. 41

⁸ Neubauer, Z., *Biomoc*. Praha: Malvern 2002, str. 231

stejně tak je tomu i u tradování. Smysl v řeči ale není nikdy uzavřen, neustále se vynořuje další. Moře možností je námi uskutečňováno vztahy. Otevřené chování ve světě má časově-historickou povahu, tedy je v pohybu a teprve pochopení těchto vztahů pohybu bychom se dostali k přirozenému světu. Nacházíme neustále nová odhalení bytí a to i proto, že není možné, abychom se na svět dívali stejnýma očima jako kdokoli kdysi v minulosti. Jsme vůči světu otevřeni, ale vždy jinak. Jsoucná, která jsou „rozeznatelná“ na pozadí, jsou vyvržena pokaždé jinak. Každý fenomén vystupuje ze skrytosti, samotné bytí však ustoupilo do temna. Ontický fenomén je pak něco, co se v určité době odkryje, kde určité jsoucno se jako co jeví a dostává povahu fenoménu od něčeho skrytého od ontologického fenoménu, který se ukazuje za určitých okolností nebo sám od sebe.⁹ Patočka k tomu říká, že invariant chápeme ve formálním smyslu, pouze syntéza onticko-ontologická v odhalenosti bytí je tím stálým.¹⁰ Husserlova snaha najít pojetí světa jako původní invariant je neuskutečnitelná. Protože síť odkazů a vzkazů se táhne k dalším invariantům a nelze dojít konce.

1.4 Patočkův pojem problematičnosti

Zajímavý pojem, s kterým se u Patočky setkáváme, je **problematičnost**. Týká se to světa, v kterém se nic „mimořádného“ neděje, kde jsou i věci sakrální povahy zakoušeny bez „zkušenosti přechodu“. Zmiňuje přírodní národy, či kultury, v kterých jsou dějiny jaksi dané, a není zde patrný eschatologický charakter. Jako důležitý rys těchto národů bych zde vyzvedl **boj o chleba, žití konkrétního života**, v kterém není prostor pro otázky. Smysl všeho je jasně dán, sakrální i profánní jdou pospolu. Jsou společností, kde jedinci jsou součástí celku, námi chápaná individualita zde nemá místo.

⁹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 27

¹⁰ Tamtéž, str. 30

Vše je předem dáno a původní smysl je v tradici. „*Lidský svět je svět práce a námahy.*“¹¹ Avšak o tomto pojednáme níže v oddílu o práci a smrti.

¹¹ Tamtéž, str. 32

2 Filosofie dějin

2.1 Filosofie dějin a její počátek

Nejčastější dělení dějin je na etapu cyklickou, v podstatě nehistorickou, na etapu, v které se dávají dějiny do pohybu a vzniká reflexe, a poslední jako filosofie dějin. Právě cykličnost, osudovost, tedy víra v osud, jednota všeho, jsou tak charakteristické pro řecký svět. Bohové a lidé žijí pospolu, vše je prostoupeno řádem a jakousi staticností. Člověk se vyskytuje v tomto světě, ne jako individuum, které všemu vládne, ale jako součást celku, v kterém je existence dána participací na bytí. Různé „úrovně“ jsou hierarchické a hodnotové ve vztahu k bytí, ne ve vztahu člověka a předmětu (věci). Platón svojí myšlenkou světa idejí a světa stínů připravil půdu pro oddělení duše a těla, které nastalo v křesťanské eschatologické etapě. Svět polis se zhroutil, židovský přínos eschatonu, který otevřel možnost vzniku dějin, se stal nosnou myšlenkou až do našeho období. Reflexe umožnila výstup člověka nad dějiny. Subjekt a objekt začaly hrát důležitou roli. Po rozdvojení subjektu a objektu se člověk opět vrací do tajemství dějinnosti, katastrofy, ztráta dějinných jistot, bezprostřední pobývání v dějinnosti a moment vytržení z ní, tak vzniká filosofie dějin.¹²

2.2 Descartes a matematická přesnost

Karteziánské myšlení umožnilo rozštěpení jsoucna, nestrannost pozorovatele se stala základním stavebním prvkem vědy a to ve smyslu matematické jistoty, přesnosti. Tato jistota přichází nejdříve v renesančním rouše jako opuštění zkosnatělých aristotelsko-tomistických pozic. Církev byla zajisté velkou pokladnicí kultury, avšak antický svět se svým jiným životním postojem, chápala a přepracovala v rámci spásy

¹² Berďajev, N. A., *Smysl dějin*. Praha: OIKOYMENH 1995, kap. 1

dějin. Renesanční pokusy o návrat k přírodě a člověku se zdařily. Prohnilé papežství, korupce, rozdrobenost Itálie, touha poznávat svět jako živou skutečnost, která nevede k hříchu, to vše otevřelo prostor pro nevídané možnosti. Zhroutil se geocentrismus, posléze i heliocentrismus a nekonečný kosmos přitahoval stále více zraky badatelů. Descartes hledal východisko z nejistoty, která je dána nemožností poznat věci takové, jaké jsou. Poznání musí mít charakter *clare et distincte*. Musel nejdřív porušit základy, aby celá stavba středověku spadla. Východiskem mu je hledání toho nejjistějšího. Tím se stává myšlení. Jsme a to i přesto, že o všem pochybujeme. Ale to, že pochybujeme, je stále myšlení, tedy jsme. Nelze zpochybnit ani boha, ten přece nemohl způsobit, abychom nemysleli, protože potom bychom nebyli. „ *Tak, odvrhující vše to, o čem můžeme pochybovat, ba považující to za nepravdivé, snadno předpokládáme, že není žádný Bůh, žádné nebe, žádná tělesa a že my sami nemáme ruce ani nohy, ba dokonce ani žádné tělo; ne však, že my, kteří si to myslíme, vůbec nejsme. Odporuje si totiž, abychom pokládali to, co myslí, ve chvíli, kdy myslí, za neexistující.*“¹³ Svobodná vůle je nekonečná, pouze náš rozum je omezený. Ale vůle může chtít, aby rozum vyjasňoval svá zkoumání až do jasného a čistého poznání. Idea novověku nechápala a dodnes nechápe, co je vzhled, podoba horizontu, jejím určením je obsah myslí utkaný z peratických rozdílů a tím ideje stojí samy na sobě, to je Descartova myšlenka a takto pojatá skutečnost je „objektivní realita“, která je ale od svého původu, zdroje a důvodu oddělená.¹⁴

2.3 Francis Bacon a pravidla novodobé vědy

Byl kladen důraz na to, aby člověk roztřídil přírodu, svět podle pravidel, které si sám dal. Bohužel se zapomnělo, že tato pravidla jsou od člověka a že i člověk je součástí celku a nelze jej z něj vymezit jako nestranného pozorovatele. Bacon stanovil

¹³ Descartes, R., *Principy filosofie*. Praha: Filosofia 1998, str. 17

¹⁴ Neubauer, Z., *Biomoc*. Praha: Malvern 2002, str. 244

metodické poznání přírody za účelem jejího ovládnutí. Mechanické umění se dle něj neustále zdokonalovalo. Obrat od slov k činům, od autorit, tradice, písma k pokusům, které měly prověřit zkoumané. „Člověk zmůže tolik, kolik ví, vědění jest moc a příroda ovládá se tím, že jí posloucháme“¹⁵ je Baconův odkaz. Rozchod vědy s církevní naukou přicházel ze všech stran. Pravdy nejsou dány, hledáme je v přírodě, z jednotlivých vět se člověk dostává až k obecným větám. Předsudky jsou nepřátelé vědy, proto se jich musí badatel zbavit. Vědě nemá jít o čistou teorii, tak jak to bylo u Aristotela, teorie je podřízená praktickým zkušenostem, na základě kterých můžeme pokusy opakovat, či je „předvídat“.

2.4 Eschaton a lepší svět

Křesťanství, se svým pohledem na tělo jako pouhou nesmyslnou zátěží duše, tento přerod v mnohém připravilo. Zajímavé je, že mnohé socialistické revoluce, či marxistická idea, nebo idea pokroku ve prospěch budoucích generací, mají v sobě zajisté onu myšlenku eschatonu a tedy „lepších zítřků“. Tyto „eschatony“ jsou ale v celku falešné. Jejich cíl se neustále pohybuje směrem kupředu, vzdálenost mezi stavem teď a budoucím se nezmenšuje. Myšlenka parusie a posledního soudu není zacílená do tohoto světa, proto ji lze chápat jako skutečný konec, v kterém hodnoty nejsou nahlíženy technicky s úsilím po jejich dosažení. „*Dějiny a jejich pochopení jsou možné pouze tam, kde je světové dění chápáno katastroficky.*“¹⁶ Berďajev tvrdí, že u Řeků chyběla dějinnost proto, že se jim nedostávalo svobody, poněvadž uznávali osud a chyběl subjekt. Na toto poukazuje s tím, že dějiny lze chápat jen s aspektem svobody zla. Chce tím naznačit, že zlo je vždy chápáno jako reakce na dobro, ale i naopak. Pokud si představíme, že poslušnost osudu, či karmy, člověka staví mimo orientování se na změnu stavu k „lepšímu“, pochopíme východní myšlení jako odevzdání se bez

¹⁵ Falckenberg, R., *Dějiny novověké filosofie*. Praha: Laichter 1899, str. 87

¹⁶ Berďajev, N. A., *Smysl dějin*. Praha: OIKOYMENH 1995, str. 33

možnosti něčeho naprosto odlišného. Řekové se až teprve se svými velikými filosofy začali ptát po otázce dobra a tím, jak se duše k tomuto dobru vztahuje. Iniciativu převzal za svůj život člověk a funkce řeckých bohů přestávala mít smysl. Toto však nebylo v křesťanské Evropě. Svoboda zla si nutně žádá svobodu dobra. A tím zaměřením se do futura, kde se toto zlo překoná. Je jasný rozdíl v židovsko-křesťanském pojetí, tam se konec dějin nese v duchu přechodu diametrálně jinam, avšak hledání jistot a hodnot zaměřených pouze do budoucího času jsou vždy falešná, protože jsou uskutečňována bez myšlenky konce. Lidé takto pouze odstraní strach ze smrti tím, že je odsunut do budoucna s vidinou lepšího budoucna. Novověká Evropa přeznačila myšlenku dějin spásy.

2.5 Interpretace dějin

Historie, tedy pohled na dějiny, je vždy interpretace, nikoliv jen fakta. Dá se říct, že to, co se událo má v sobě jiný smysl, než to, co je vypravováno. Interpretujeme dějiny z nového pohledu a tak hledáme vztah k tomu, co bylo. A dokonce interpretace je porušením symetrie a následného kolapsu, kde se určitá podoba pravdy transformuje do jiné a ta se stává opět interpretací.¹⁷ Přesto tuto zdánlivou neproniknutelnost interpretování lze vztahům a zájmům ke světu, teda otevřenosti pro svět, porozumět. K tomu je potřebná lidská duchovní aktivita. Otevřít se pro svět, který není souhrnem tvarů přesně vymezených, jakoby za výkladní skříní, ale nekonečnou sítí vztahů, kterým rozumíme, když necháme věci vystoupit na pozadí. Toto pozadí ale musíme objevit. Sami jsme přece vztahem s neohraničitelnou působností.

2.6 Dějiny, práce a smrt

U Patočky se setkáváme se třemi základními lidskými pohyby, a to pohyb akceptace, obrany a pravdy. Patočka říká, že práce je sebestravování člověka,

¹⁷ Neubauer, Z., *Biomoc*. Praha: Malvern 2002, str. 259

upoutanost ke světu je jen vychýlenost do nicoty, smrti, člověk tím zakrývá své vlastní téma a to je dotek s problematičností.¹⁸ Jak bylo výše řečeno, práce není charakteru fyzického či psychického, je to naše vlastní odpovědnost za život. Není zde místo pro osud. Vnímáme svůj život jako pohyb kupředu, proto se neustále rozhodujeme mezi možnostmi ve světě. Tím je dána svoboda. Pracujeme, abychom si život ulehčili, zbavili se pout práce. Svůj život tím ale zatěžujeme. Chceme být svobodní, jsme však pod jhem práce, kterou se snažíme ulehčit život našim potomkům, aby měli větší prostor pro svobodu. Na jednu stranu je tu připoutanost k práci, abychom se jí zbavili, na druhé straně nás čeká setkání s tím, kvůli čemu vlastně pracujeme. Je to smrt, vstup do nicoty, ke které nelze najít žádný vztah. Zřejmě to je také důvod, proč nás děsí. Věci tohoto světa nás ženou životem, mají pro nás smysl, mají odkazovací potenciál. Jenže smrt neodkazuje nikam. Nejsme schopni se jí otevřít. „*Starost o existování v intenci není. Když toužím, nemám starost o své bytí, ale jsem pohlcen žádoucím předmětem, který naprosto utlumí moji touhu. Jsem děsně upřímný.*“¹⁹ Právě práce nás strachu ze smrti zbavuje. Člověk se v činnosti neustále stává vztahem. Úsilí na sebe bere okamžik jako nevyhnutelnou přítomnost, zároveň je paradoxem úsilí, že „*vyráží z únavy a zase do ní padá.*“²⁰ Unavím se a zapomenu, nezůstane nic, co by mě mohlo ohrozit. Únavu i zde nelze chápat čistě tělesně. Je to nemožnost zaměřit svoji pozornost, mizí nám vše, s čím jsme ve vztahu. Je to zakolísání na hranici se smrtí. Proto také únava, stejně jako smrt, je sestrou spánku, kde člověk sám se sebou nedisponuje. Je sám sobě ukraden, právě kvůli nemožnosti, setkat se se smrtí. Setkání se smrtí je nemožnost intence. Dalo by se říct, že nekonečná únava je smrt, jelikož nekonečně odpovídá práci, která z únavy povstala. Oproti Berďajevovi Patočka tvrdí, že dějinnost je možno najít i tam, kde z práce povstala výroba. Tudíž vzniká něco trvalého, něco, s čím se disponuje.

¹⁸ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 33

¹⁹ Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 31

²⁰ Tamtéž, str. 26

Odjakživa je snaha přenést práci buď na někoho jiného, nebo si ji ulehčovat. Tak stojí člověk neustále před svou smrtí, aniž si to uvědomuje. „*Pojítka mezi prací a životem je smrt.*“²¹ Patočka poukazuje, že v mýtech lidstva bohové vždy lidi zavázali prací, jako trest za nějaké přestoupení vůči nim. Člověk žil v bezstarostnosti a najednou tu je odplata. V práci se lidé pokoušejí nalézt svůj původní klid. Ale ten nelze najít, nesmrtelnost a práce je neslučitelná v individuu. Pouze lidstvo jako celek je nesmrtelné. Zkušenost individua dostávají ti, co přijdou a jsou akceptováni a ti pak předávají to, co dostali. Zrod a smrt.

2.7 Řekové a dějiny

Společenství, veřejnost, veřejné dění byl základem dějin v Řecku a právě tady lze najít počátky problematičnosti. V rodině bylo původní místo práce, z ní vzešel politický život polis, kde ovšem nejde o akceptaci, ale o iniciativu. Příležitost pro iniciativu jiného je v okamžiku, kdy se vzdávám té svojí. Vstupem do života se stávám vztahem k druhým, překonávám sám sebe, že se druhému vydávám, akceptuji jej, aby i on mohl žít z mé práce. Δίκη (právo) tedy akceptace a τίσις (odplata) tedy sebevzdání jsou pospolu. Svoji nepravost se snažím překonat tím, že porozumím druhému. Ale v této nepravosti jsme pořád uvěznění, překonáváme ji prací. Pouhý život ve smyslu obstarávání je možný jenom s vírou v bohy.²² V tom je taky vidět ona státnost sakrálna. Toto je rys nedějinného. Právě Řekové opustili tuto etapu nedějinnosti a svobodou, která je v iniciativě zaměřená do budoucnosti, odkryli problematičnost smyslu. Tradice, mýty i společenství se otřásají v základech. Z života politického vzniká filosofický, jehož základním rysem je údiv (θαυμα), kterým se počíná moudrost. Dějiny jsou tam, kde je život svobodný a v důsledku otřesení malého životního smyslu se v novém světle člověk odhodlává o nové osmyslnění sebe sama tak, jak se mu

²¹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 35

²² Tamtéž, str. 49

ukazuje bytí světa, v němž pobývá.²³ Důležitým faktorem jak ve filosofii, tak v polis je napětí, které je mezi dvěma stranami. A v tom se vytváří svoboda, jak bylo výše řečeno, má iniciativa působí tam, kde druhý „odpočívá“. Otřes, stejně tak údiv, je novým vhledem do celku světa. Všichni jsou si společní v hledání, které pokračuje dalším a dalším napětím dvou stran. Herakleitos se k tomu vyjadřuje, že moudrost je říkat to, co je odhaleno a že takto získaná moudrost se má i činit. V hloubce polemiky vzniká záblesk bytí a vše se ukazuje takové, jaké to je. Vždyť v dějinách jde o otevřenost pro to otřásající, říká Patočka.²⁴ Tedy musíme chápat svobodu jako vzdání se sebe sama, jinak řečeno přesah sebe sama, je to spor, který v řecké polis a následně v dějinách umožňuje člověku zahlédnout něco z bytí. Druhý je právě tato dimenze bez předmětu, uspokojení není pobyt na druhém břehu, ale návrat k sobě, do jednoznačného a přítomného světa.²⁵

2.8 Patočkova kritika Husserlova pojetí dějin

Patočka o Husserlově pojetí dějin soudí, že je teleologické v rámci rozumového nahlédnutí a týká se pouze evropské civilizace, do které ostatní kultury mohou vstoupit a jen potud jsou i jejich dějiny „platné“. Jsoucná se zjevují v dějinách, které jsou pro ně nutným předpokladem a jsou pochopeny jako proces filosofie, jejímž úkolem je objasňovat vztah mezi člověkem a zjevujícími se jsoucnými. Je zde velmi cítit určitý racionalismus. To, s čím Patočka nesouhlasí, se týká Husserlovy reflexe nezaujatého, neinteresovaného diváka, subjektivity subjektu, která je svou povahou nehistorická.

²³ Tamtéž, str. 55

²⁴ Tamtéž, str. 58

²⁵ Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 36

3. Práce a smrt

3.1 Práce a vlastnění

Práce má pro člověka význam sebezachování. Vytváří ve svém světě vztah ke jsoucnům. Lévinas k tomu říká: „*Vlastnění se v objektu zmocňuje bytí, avšak uchopuje je, což znamená, že je rovněž popírá. Protože mu dává místo v mém domě jako něco, co mám, vtiskuje mu bytí čistého jevu, fenomenální bytí.*“²⁶ Právě v místě, kde usínáme a zapomínáme na sebe a jsme nejbližší smrti, tedy v obydlí-domovu, chápeme věci nejen skrze jejich atributy jako věci, které mají pro nás smysl a význam, ale uchopujeme i bytí těchto jsoucen. V našem domově, nejbližším okolí, nejsme vystaveni nepřehlednosti věcí, které kolem nás vystávají a nemají pro nás smysl. To, co vlastníme, se odkrývá na pozadí, na kterém tyto věci vystupují. „*Vlastnění neutralizuje toto bytí: věc jakožto majetek je jsoucno, které ztratilo své bytí. V tomto zrušení však vlastnění uchopuje bytí jsoucna a teprve tím dává vyvstat věci.*“²⁷ Rodíme se do rodiny, která je domovem, základním lidským pohybem, v kterém se učíme rozpoznávat věci. Dítě je přijímáno, je mu dán prostor, aby vyhmatalo svět kolem sebe. Uchopuje jej, učí se jej vlastnit. Probíjí se jak k významu věcí, tak k jejich smyslu, kterým si otevírá svět. Tímto vlastněním, rozpoznává své vlastní obydlí jako soustavu věcí, tedy atributy věcí, stejně tak jako bytí těchto věcí a ty jsou mu domovem. Domov není prostředím věcí, které máme po ruce a tedy ve vlastnictví, ale je to „výhmat“ do světa smyslu. Až později začínáme chápat, že vlastnění nám není dáno bez práce a cokoli uchopujeme, nás drtí a požaduje po nás námahu. Druhý Patočkův životní pohyb je bojem se zemí, s materií, vytváříme svá obydlí, domovy, pro život v neproblematickém smyslu. Avšak před námi je vždy skryté vědomí smrti. „*Vědomí smrti je vědomí trvalého odkládání smrti v bytostném nevědění o jejím datu. Slast jako pracující tělo setrvává v tomto primárním*

²⁶ Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 141-142

²⁷ Tamtéž, str. 138

odkládání.“²⁸ Odkládáme toto vědomí, protože ve světě, kde se smrt degradovala na pouhé zmizení dotyčného z „oběhu“, nelze ji konfrontovat se sebou samým. Je typické pro naši dobu ztráty hodnot, že tím více jsme konfrontováni se smrtí, která je „nehodnotou“ všech hodnot, čím více se jí snažíme degradovat a výkonem běžíme do budoucnosti jako jediné spásné brány, která nás před smrtí může zachránit. Deziluze nastává právě ve vlastnění, kterému chybí rozměr domova. Hodnoty, jakožto jsoucna, jak bylo výše řečeno, mají kromě významu, což je radí do oblasti vlastnění, pro nás také smysl. „*Věci nemají smysl samy pro sebe, nýbrž jejich smysl vyžaduje, aby někdo měl „smysl“ pro ně.*“²⁹ Práce způsobuje, že se tento smysl může vytratit a nám přestane být svět srozumitelný. Protože je pracovat slastnější pocit než nebýt, respektive zemřít, věříme, že nezemřeme nikdy. Vlastnění zvětšuje naše pomyslné tělo a zároveň i naši starost o to, co vlastníme. Jsme zaměstnaní „pracovní dobou“ a doufáme, že nikdy neskončí. Práce má nad naší budoucností moc. „*Práce přemáhá či odsouvá bez lhůty neurčitou budoucnost živlu. Zmocňujíc se věcí, zacházejíc s bytím jako s movitostí, kterou lze přenést domů, disponuje nepředvídatelnou budoucností, v níž o sobě dávala ještě vědět nadvláda bytí nad námi: vyhrazuje si tuto budoucnost.*“³⁰ Náš život vede neustále k úpadku, pozastavujeme jej jen prací. Zároveň bydlíme tam, kde můžeme svoji únavu z práce odložit. Je paradoxem, že místo, kde vlastnění skrze práci vytvoří prostor pro únik z práce odpočinkem z ní, je také místem, které si vytváříme skrytým vědomím před smrtí. Přitom únava je přítelkyní smrti a nepřítelem práce. Unavit se znamená unavit se z vlastnění. Zastavit se a přitom nic nevidět. V sladké únavě se vlastnění ztrácí, spíme, domov je místem naší smrti. „*Ochromení je pro únavu jistě charakteristické. Je nemožností pokračovat, stálým a vzrůstajícím zpožděním bytí vůči*

²⁸ Tamtéž, str. 144

²⁹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 68

³⁰ Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 140

*tomu, k čemu zůstává připoutáno, jako ruka, která postupně pouští to, co stále držela, která to pouští a ve stejném okamžiku ještě drží.*³¹

3.2 Člověk a smysl

Člověk odhaluje během života smysl různých jsoucn. Jinými slovy člověk uznává hodnoty, které znamenají, že jsoucn je smysluplné a označují to, co jsoucnu dává smysl. A naopak smysl neztrácí jsoucn, ale člověk, kterému jsoucn přestává být srozumitelné.³² Je to neustálé odhalování toho, co nám brání vidět smysl ve jsoucnech, které kolem nás leží. *„Hodnota není tedy nic než smysluplnost jsoucn vyjádřená, jako by šlo o něco samostatného, jako by se jednalo o nějakou kvalitu.*³³ To znamená ovšem otevřenost vůči světu, otevřenost vůči jsoucňům, jejichž smysl odhalujeme a který nás vede k samotnému bytí, o které člověku jde právě proto, že je tímto vztahem k bytí a usiluje o jeho odhalení. Smysluplnost, která je dána jakoby z jiného světa, zaručuje, že pochopení či nepochopení hodnot záleží jen na člověku, ale hodnota se tím nijak nenarušuje. Člověk na ní participuje méně či více. Ideje pravdy a dobra, které Platón umísťuje mimo tento svět, stejně tak křesťanský bůh, hodnotám dávají smysluplnost, jsou tedy neproblematické. *„Svobodným a dobrým člověkem je ten, kdo nasměřuje k nějakému libovolnému dobru, nýbrž k dobru o sobě, k ideji dobra.*³⁴ Tím má člověk zaručeno jisté směřování, cíl, ke kterému se může přibližovat, stát se lepším člověkem. Svoboda je tedy puzení k dobru. V křesťanství tato cesta vede přes vrcholnou snahu odpoutat se od pekelných muk hříchu a tak mít podíl na věčnosti. Patření na Boha je absolutní hodnotou. Smysluplnost v tomto případě ztrácí jen ten, komu je dána a on ji nepostřehuje, zatímco to či ten, kdo je samotnou hodnotou, nic ze své absolutnosti

³¹ Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 25

³² Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 68

³³ Tamtéž, str. 67

³⁴ Weischedel, W., *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH 1999, str. 88

neztrácí. Můžeme říci, že v těchto případech je smysl dán a nemožnost ztráty hodnot je vyloučena. Toto je neproblematický svět, plný bohů, tradic, které člověka uzavírají do předem daného světa.

3.3 Rozdíl mezi bytím a smyslem

Avšak naše dějinná epocha se potýkala, a trpí tím dodnes, se ztrátou hodnot. Smysl nemůžeme chápat jako něco statického, je uvnitř našeho života, pohybuje se s naším vztahem k bytí. Patočka k tomu říká, že smysl není původně ve jsoucnech, ale v otevřenosti pro tato jsoucna, pro naše porozumění k nim a tím i otevřenosti pro bytí, které skrze ně probíjí, a my jsme vztahem k němu.³⁵ Na druhou stranu k tomuto problému se Patočka vyjadřuje takto: „*Avšak myšlenka, že tvoříme smysl tak, že je v naší moci smysluplnost či smysluprázdnota jsoucna, je v rozporu s myšlenkou otevřenosti pro jsoucno a jeho smysl, která je fenomenálně založena.*“³⁶ Znamenalo by to, že bytí by se mohlo stát nesmyslným a to je v případě bytí nemožné. Smysluplnost jsoucna může být problémem v různých situacích, kdy odkazová souvislost vztahů mezi jsoucny, které jsou pro nás smysluplné, je zpřetrhána, nebo smysl jsoucna není dostatečně vyrezonován. Důležitý moment je zde právě souvislost jednotlivých smyslů. „*Nyní ukázal W. Wieschedel, že smysluplnost není nikdy možná jako jednotlivá, jako charakterizující tu kterou jednotlivou bez další souvislosti. Každý smysl jednotlivý poukazuje na celkový, každý smysl relativní na absolutní.*“³⁷ Tím se říká, že smysl věcí je neodlučný od naší otevřenosti a pokud toto chybí, nemůžeme světu porozumět. Síť smyslů věcí nás vede k samotnému bytí. My sami tuto síť tkáme právě v pravé přítomnosti autentického člověka. Otevřenost můžeme chápat jako svobodu. Tento pojem, těžko vyložitelný, má přesto v tomto případě opodstatnění. Stejně jako svoboda

³⁵ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 68

³⁶ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 69

³⁷ Tamtéž, str. 69-70

není jen uchopování jednotlivých možností, ale je jaksi svorkou lidského života a jeho poslání, tak se také děje se souvislou řadou smyslů vedoucích ke smyslu „konečnému“. Souvislou řadu smyslů nelze vnímat jako kauzální řetězec, je to naopak otevřenost v plné přítomnosti, která je lidským jsoucnem uváděná v aktuálnost. Paralela k tomuto zaznívá u Weischedela: *„Zde nejde jen o to, že člověk volí jednotlivé možnosti svého bytí, nýbrž že je uchopuje jako celek. Vystupuje zde hlubší aspekt svobody. Všem jednotlivým rozhodnutím předchází základní rozhodnutí, v němž se člověk volí ve své svobodě.“*³⁸ V celku své svobody se člověk nestává svobodným jednotlivým rozhodnutím, ale vztažením se ke smysluplnosti vlastního života, který je konfrontován s bytím. Svoboda je nepochopitelná a neuskutečnitelná pokud člověk ztratil hodnoty a smysl. U Heideggera se setkáváme s pojmem úzkosti, kterým chce vyjádřit, že člověk se může dostat do situace, kdy je postaven před nic. Toto nic můžeme pochopit jako ztrátu hodnot, při kterých se člověk zachvěje nesmyslností svého života. Člověku nezbyvá, než se opět vrátit zpět ke smyslu. Tak jsou smysl a bytí postaveny proti sobě ve zdánlivě nemožné součinnosti. Tento okamžik úzkosti charakterizuje Patočka slovy, že je to *„...objevení bytí jsoucího v zámezi všeho jsoucná a jeho významnosti, bytí, které není nic jsoucího, nýbrž právě z hlediska jsoucího pouhé nic, pouhý div-divnost toho, že jsoucno jest, to, co umožňuje onen krok zpět vůči všemu jsoucnu, ...“*³⁹ Po takovéto zkušenosti je člověk konfrontován s věcmi a vůbec smyslem jako takovým v jiném světle. Člověk je vystaven faktu, že smysl není jednou provždy dán, ale že je v pohybu a hledání je vlastní podstatou smyslu, že *„mysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod problematičnosti, jako nepřímá epifanie.“*⁴⁰

³⁸ Weischedel, W., *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH 1999, str. 98

³⁹ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 71

⁴⁰ Tamtéž, str. 71

3.4 Problematičnost

V prehistorickém období byla vázanost k bohům, tradici, různým kultům právě to, co dávalo všemu smysl, co člověka drželo ve stavu akceptovaného smyslu. Setkání s „nic“ bylo možné i tehdy, avšak člověk se měl vždy kam vracet. Jistota daného smyslu mu nezpůsobovala závratě z neznáma. Práce, kterou bohové obdařili člověka, aby sami žili věčný život, byla pro něj útěchou, při které zapomínal na otřes a ostatně jej ani nezajímal. Setkával se s bohy, ale to bylo setkání, které mu dodávalo smysl, začlenění do světa, kde byli bozi řídící vše a teprve až ti ostatní. Otřes jako takový odmítal. Když posléze začal člověk na sebe, za svůj život a za druhé, brát zodpovědnost, zanikla skromnost akceptovaného smyslu a objevila se problematičnost. „*Tím, že přejímá za sebe a za druhé zodpovědnost, klade člověk implicitně otázku smyslu nově a jinak.*“⁴¹ Jak bylo výše zmíněno, smysl je v neustálém pohybu a tím se zde otevírá možnost dalšího osmyslňování a neustálého tázání. Život přestává být neproblematický a dosažení nového smyslu dává člověku větší svobodu. „*Svoboda je vlastněním volného prostoru možnosti volby, v jehož rámci může člověk rozhodnout sám o sobě ze sebe sama.*“⁴² Svobodou počíná řecká polis, jakožto energetický zdroj tázání. Městský stát byl založen na občanském principu, kde fungovala ústava a kde se jakékoli změny řešily mezi svobodnými občany města formou dialogu. Filosofie toto objevila mnohem dříve. Aby člověk mohl vést dialog, musí se tázat, hledat smysl, vždy nově a jinak. Filosof neustále ztrácí půdu pod nohama, která je příliš měkká, aby udržela váhu jeho tázání se. V dialogu se setkávají dva tazatelé i odpovídající v jedné osobě, jsou konfrontováni se sebou samým i tím druhým. Problematičnost je zdrojem smyslu. Autonomní člověk se neustále ocitá v pohybu, jehož zdrojem je on sám. Otroctví hodnoty „od vedle“, něčeho daného z nebes, nemá nic společného s problematičností. „*Druhý je nadále nekonečně*

⁴¹ Tamtéž, str. 73

⁴² Weischedel, W., *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH 1999, str. 102

*transcendentní, nekonečně cizí-avšak jeho tvář, v níž se děje epifanie a jež se mne dovolává, prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný a jehož virtuality by byly vepsány v naší přirozenosti, který bychom tedy naší existencí rozvíjeli. Mluva vychází z absolutní difference.*⁴³ Naprostá rozdílnost dvou tváří v dialogu vede v řeči k opožďování se za přítomností druhého. V tázání je skryta odpověď, a když se ptám druhého, ptám se již na to, co znám, ale je mi zahaleno. Odpověď nemá v řeči charakter hodnoty, pravdy či nepravdy, jde o zpřítomnění bytí, jakožto „nezaujatého“ smyslu a právě toto bytí, s kterým se může člověk setkat v podobě nic, vrací otřesenou bytost zpět ke jsoucnům, které tímto otřesem přeosmyslní. Druhý je nedotknutelný. *„Avšak Jiný, absolutně jiný-Druhý-neomezuje svobodu Stejného. Protože ho volá k odpovědnosti, zakládá ji a ospravedlňuje.*⁴⁴ Právě útěk od odpovědnosti je útekem od vlastní svobody a je to zároveň důkaz vlastního nicotného strachu, který se prezentuje jako závislost na systému, který člověka determinuje. Tento stav je u neautentických lidí zdrojem mohutné závislosti na vlastnění. Přitom je zde úplně jiná alternativa. K tomuto se vyjadřuje Weischedel slovy: *„Jakmile se vážně zamyslíme nad tím, co se vlastně skrývá v onom strachu ze svobody, stane se bezprostředně jistým, že když ustoupíme, vzdálíme se sebe samých. Tím se ale potvrzuje, že touha po sebeurčení je původnější než tíhnutí k nesvobodě.*⁴⁵ Takže vlastní svobodou jsem u sebe sama pevně zakotven a zároveň odpovědností k druhému nejsem o nic blíže tomu druhému, co se týče jeho svobody. Jeho tvář je děsně upřímná.

Vrátíme se nyní krátce k problematičnosti, která se v naší době podobá nihilismu a nechutenstvím k jakýmkoli hodnotám. Ale o to víc je člověk konfrontován s vlastní problematičností, čím víc ji zastírá. Prehistorický člověk dlel na tradicích, hodnotách, které mu byly dány, moderní člověk hledá hodnoty, které si chce dát sám. Tím je

⁴³ Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 170

⁴⁴ Tamtéž, str. 173

⁴⁵ Weischedel, W., *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH 1999, str. 100

zaručena tzv. svoboda v mezích, které se neustále ruší. Ztráta hodnot je velkým skokem do prázdna, kde se člověk musí ponechat svobodným. Na dně propasti svítá temný dotek s bytím a návrat k hodnotám. Jak bylo výše řečeno spolu s Weischedelem, „každý jednotlivý smysl předpokládá, má-li být skutečným smyslem, smysl totální a absolutní, ale smysl relativní a částečný nikdy nemůže osmyslit celek, protože smysl partikulární může být ve shodě a může být produktem nesmyslu, kdežto jen totální smysluplnost může zabránit tomu, aby všechno jednotlivé neutonulo v nesmyslnosti.“⁴⁶ Smysl tedy nelze nikdy zachytit jako věc, jako něco, co stagnuje, nemění se, je určeno a peratizováno. Naopak my jsme smysl neustále nuceni odkrývat. A tím odkrýváme bytí, které je možné nalézt jen v hledání a které nám neustále uniká, právě prostřednictvím hledání smyslu a zároveň díky němu se občas bytí vyjeví. „Základem tohoto smyslu je, mluveno s Weischedelem, problematičnost, mluveno s Heideggerem, skrytost jsoucna v celku jako základ vší otevřenosti a každého otevírání.“⁴⁷

3.5 Boj o chleba

„V konečnosti, ..., poznáváme konečnost člověka vzhledem k živlům, konečnost člověka, zaplaveného oním jest, v němž v každém okamžiku procházejí bohové bez tváře a proti němuž působí práce, aby uskutečnila bezpečí, v němž by se ono živelné „jiné“ ukázalo Stejně.“⁴⁸ Zásadním problémem moderního člověka, zejména západní civilizace, je o co a pro co **usilovat**. Zde zvláště vyzdvihuji právě toto slovo „usilovat“. Člověk se cítí být „u síly“. Zřetelně tu vystupuje do popředí pocit moci. Kdo má moc, ten usiluje. Moc se snaží zakrýt svoji nesmyslnost intencí být mocí nad něčím, vůči někomu apod. V tom spočívá její nemohoucnost. Moci není nikdy *moc* (dosti). I v tom české příslovce jasně ukazuje, že moc je zaměřena ke struktuře mít více ve smyslu

⁴⁶ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 82

⁴⁷ Tamtéž, str. 86

⁴⁸ Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 173

peratickém. Spřízněnou duší moci je možnost, kterou vyrážíme do světa. Možnost je to, co je v přítomnosti tuze aktuschopné. Jedině tam, kde jsou hranice, můžeme mluvit o struktuře méně-více, lepší-horší. Mluvíme o hodnotách, kterým člověk přestal rozumět, protože mu jsou přestalo být srozumitelné. Ale zpět k *usilování*. Tato zmatenost, usilování o něco, je dána bezpečně nekulturním zacházením se smrtí. Boj může být veden jen do té míry, pokud je smrt pevně ukotvena v člověku. Boj o chleba je pevně ukotven ve strachu ze smrti, odmítání, že je zde a přítomná na každém kroku. Tvrdošíjně odmítání znovuzrození. Ať intelektuální či jiné. Tímto bych chtěl zdůraznit rozdíl mezi dětmi a dospělými. V oddíle „Řekové a dějiny“ (2.7) jsme zdůraznili, že jistota, která byla dána vírou v bohy a neustále opakující se cykly proměn, neumožnila otevřít bránu do prostoru problematičnosti. U dětí je tomu podobně, avšak je zde určitý dar, kterým děti vstupují do světa. Je to hra, co charakterizuje dítě. Dítě je hra sama. Když si hraje, vždy si hraje s *někým*. Dítě nerozlišuje mezi věcmi a lidmi. Vše je pro něj živé. Tedy mytologizováno. Vše je symbol, který spojuje pozemský a božský svět právě v dítěti. Dítě je nadčasové a proto je mu smrt, kterou poznává v umírání hry, která se zdá být jakoby věčná, mnohem „pochopitelnější“. Samo sebou že ji nevnímá jako smrt v konečnosti. Smrt se dítěti představuje ve skončené hře, v návratu zpět do tohoto světa, kde mytologie je rázem strukturalizovaná s matematicko-ekonomickou despocií. Bezstarostnost Řeků byla dána jistotou víry v bohy, kde vše mělo své místo. Je zde akceptovaný smysl. Bezstarostnost dětí je vyjádřená hrou a hra v sobě skrývá absolutní smysl. Hra je smysluplná v tom, že v ní jde o smysl celku. Na druhé straně svět dospělých. Je pravdou, že bez struktur si náš svět nedovedeme představit. Struktury korigují zorné pole jedince na oční klam, kterému věříme, že je vším. Uniká nám celek. Odkazová síť. Tedy zatímco hra je hrou skrze sebe sama a pro sebe, struktura je vždy strukturou něčeho. A to něco má pro nás neurčitý relativní smysl. Struktura počítá s rozebráním na části, asi jako kdybychom chtěli rozebrat řeku od jejího horského zrodu až po její mořskou smrt. Řeka je v celé své řekosti řekou. Bez přítomné „celé“ řeky by nebyla. Řeka si hraje, stejně jako dítě je vržena do celku a smrt je jí přítomná. Boj o

chleba začíná, když člověk vytváří struktury, místo toho, aby vznikaly a existovaly vztahy, místo toho, aby byl člověk tímto vztahem sám. Struktury jsou povětšinou samostatné jednotky a spolu nesouvisejí. Vztahy mají odkazovou působnost směrem k horizontu. Vztah není peratický, má smysl, který se mění a odkazuje ke smyslu dalšímu. Řecké sloveso βαλλειν má mnoho významů. Od vrhat, padat, rozhazovat nohama atd. Od tohoto slova taky naše balet či bál. Ale je také společným kořenem pro podstatné jméno βαλανος, což znamená v češtině žalud. Pro nás je důležité, že jak v řečtině, tak v jiných jazycích i v našem, znamená toto slovo *žalud*, který je jak plodem stromu dubu, tak jím také označujeme část mužského přirození na základě podobnosti s žaludem. Dub, žalud, byly symboly odkazující k plodící síle bohů přírody. Falické symboly jsou symboly života a smrti, vzniku a zániku. V žaludu je ukrytý celý dub, jeho kořeny, kmen, růst, listy, větve, smrt, nové plody. Avšak zpět k symbolu. Od βαλανος k tomu, co dnešnímu člověku chybí. Je to právě tato nepřítomnost „házení dohromady“, překročení či vykročení odsud jinam. Přítomnost je právě toto házení dohromady mezi životem a smrtí, mezi tím, co není peratické. Život i smrt nejsou hranicemi v doslovném smyslu, nýbrž spíše jsou stranami téže mince, jejíž platnost je dána péčí o duši. Pokud není v člověku život, není v něm ani smrt a naopak. Je tápající, neautentický, je věcí, objektem, o kterém mluví jako o já a vše kolem je to druhé, objektivní, k čemu on usiluje a o co usiluje. Je v zajetí moci. Ztratil se, není otřesen. Na tomto místě můžeme pouvažovat nad tzv. „provizorní existencí“ tak, jak ji popsal psychiatr Viktor E. Frankl ve své knize o duševních zážitcích z koncentračního tábora. „Nuže, člověk, který nevidí konec svého existenčního provizoria, nemůže svůj život zaměřit k nějakému cíli. Nemůže už, jako člověk v normálním životě, zaměřit svůj život na budoucnost.“⁴⁹ Lidé za těchto podmínek nevěděli, kdy budou propuštěni a jestli vůbec. Život neměl téměř žádný smysl, avšak byla tady naděje záchrany. Na druhé

⁴⁹ Frankl, Viktor E., *A přesto říci životu ano*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996, str. 68

straně tady bylo očekávání smrti, která neměla vůbec žádný smysl. Provizorní řešení mezi životem a smrtí, které zároveň není ani to ani ono, člověka uvádí do stavu bezvýchodnosti. „*Jeden z lágrových vězňů svého času pochodoval v dlouhé koloně..., jak mi později vyprávěl, jakoby šel za svou vlastní mrtvolou.*“⁵⁰ Není tomu tak také u moderního člověka? Nežije i on ve stavu jakéhosi provizória? Je zjevné, že si to neuvědomuje, ale jeho neústupnost ve věcech bagatelizace smrti jen poukazuje na hluboký strach ze smrti, která jím musí otřást. Boj o chleba má pro dnešního člověka hluboký význam pro pohled do budoucnosti. Vězeň budoucnost nevidí, je otřesen. Je zajímavé, že budoucnost, cíle, naděje, nejsou to, co člověku umožňuje jeho otevřenost, je to přítomnost, v které je čas od času člověk otřesen. Setkání s „*nic*“ si nedovedeme představit. Je nepředmětné. Proto není *nic* ani budoucí, ale je vždy tady a teď. Jen my se jím občas zpřítomníme.

V boji o chleba jde o to, poskládat z částí stavbu celku, asi jako z cihel dům. Tento celek je pro neautentického člověka konečný a definovatelný. Tato stavba je zaměřena do budoucnosti, v přítomnosti se uchopuje pouze definovaná část, tím je cihla neboli malé vítězství utváření věci. Ale v tom se právě vytrácí celek, který sám o sobě umožňuje, aby části vytvořily celek, který není uchopitelný, protože není peratický. Je to jako s dotekem. Každý dotek je intencí, touhou „uchopit“ celek bez částí. Dotekem vnímáme část a přesto se mu v části, kde se zpřítomňuje dotek kůže, ukazuje celek člověka, s celým jeho odkazovacím aparátem, jímž je jeho vlastní život, směrem k bytí. Je to jako utíkat krajinou, kde utíkat, není být na určitém místě, ale být uchopen prostorem, v kterém vnímáme tento prostor jako změnu. Uchýlit se k části znamená tedy vědět, že ten druhý, to druhé, mi nepatří. Že se to mění, ale zůstává v „rámcích“ celku, že je tímto celkem, z kterého a do kterého vystává. Vztah je nahá přítomnost, která si odepírá sebe sama. Chce zůstat a už to neměnit, přitom je zde touha změny, která se touží zvěčnit. Změna je touha po věčnosti. Stejně jako dotek.

⁵⁰ Tamtéž, str. 69

V boji o chleba dochází k jistému ztotožnění s předmětem. „*Nazveme-li pojmem to, čím je předmět o sobě, předmětem však to, čím je jakožto předmět či pro něco jiného, pak vysvítá jasně, že bytí o sobě a bytí pro něco jiného je totéž; neboť bytí o sobě je vědomí; je však právě tak tím, pro co je něco jiného (totiž bytí o sobě); a platí pro ně, že bytí o sobě, vlastní předmětu, a bytí předmětu pro jiné je totéž; **já je obsahem vztahu a vztahováním samotným.***“⁵¹ V této části Hegel poukazuje na to, že člověk se ve své bezprostřední smyslové zkušenosti setkává s věcmi tohoto světa, kterými se identifikuje jakožto sebevědomí. Každá věc je mu zároveň uchopená pojmově a zároveň ve vědomí jako před-mět, s kterým se identifikuje. Předmět zůstává ve vědomí, jako součást vědomí. Je to já. Mezi vědomím a předmětem je já, je toto já. V praxi se člověk stává věcí tím, že na sebe bere povahu věci, s kterou se identifikuje. Motivem je právě uvědomění si sebe jakožto já. Věc má v této podobě povahu aktivního hráče. Člověk předmětem navazuje vztah sám se sebou. Hledá hranice sebe sama a tyto nutně musí překročit. „*Tento „samovývoj“ pojmu vede nejprve od vědomí přes sebeuvědomění k rozumu a touto cestou překonává protikladení já a bytí, subjektu a substance.*“⁵² Každý pojem jako omezený, musí být nutně negován, překonán, tedy nahrazen jiným, v kterém je původní pojem zachován, avšak překročen do nového vyššího stádia vývoje. Tato dialektika ruší omezení, která ústí až k sebeuvědomění absolutního ducha v dějinách. K výše uvedenému Hegel dále říká: „*Ale ve skutečnosti je sebevědomí reflexí z bytí smyslového a vněmového světa a bytostně návratem z jinakosti. Jakožto sebevědomí je pohyb; ale jelikož odlišuje jen sebe sama od sebe sama, je pro ně rozdíl jakožto jinakost bezprostředně překonán; rozdílu není a sebevědomí je pouze nehybnou tautologií já jsem já.*“⁵³ Tímto dochází k pohybu, kde se protiklady smyslové jistoty a vněmu a vědomí sebe sama překonávají a tím dochází k jednotě se sebou samým. Ke

⁵¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Brno 1960, str. 147

⁵² Anzenbacher, A., *Úvod do filosofie*. Praha: Portál 2004, str. 148

⁵³ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Brno 1960, str. 148

světu jako takovému se člověk vztahuje, člověk je v tomto momentě žádostivostí. Svět je mu nacházení sebejistoty skrze věci, s kterými tvoří vztah, je tímto vztahem. V životě je ale tento dialektický moment posunut. Jednota se rozpadá: „*Jednota je rozdvojena, protože je absolutně negativní či nekonečnou jednotou; a protože jednota je trváním, má i rozdíl svou samostatnost pouze v ní.*“⁵⁴ Řečeno jinými slovy, v každé samostatnosti je už začátek nesamostatnosti, neboli vznikání je už zároveň zanikání. V každém procesu najdeme život i smrt. Nelze přece říct, zda je člověk v mládí blíže životu a naopak druhý je ve stáří blíže smrti. Jak jeden tak druhý jsou mezi životem a smrtí, kde zánik čerpá ze vzniku, ale i tento zánik je vznikem vzhledem k zániku vzniku něčeho jiného. Řečeno jinak, v jednotě je vše vznikem i zánikem zároveň. V procesu překonávání je tomu jinak. V každém kroku je cosi z předešlého.

„*Jednoduché já je tento rod čili jednoduché všeobecné, pro něž rozdílly jsou nicotné, pouze tím, že je zápornou bytostí utvářených momentů; a sebevědomí je si tudíž jisto sebou samým toliko tím, že překonává toto jiné, co se mu představuje jakožto samostatný život; je žádostivost. Jisto nicotou toho jiného, klade pro sebe tuto nicotu jako jeho pravdu, ničí samostatný předmět a dodává si tím jistoty sebe sama jakožto pravé jistoty, a to takové, která pro ně samo vznikla předmětným způsobem.*“⁵⁵ Žádostivost je zaměřena na předměty. Tyto jsou pro sebevědomí nepopíratelné a žádostivost je spotřebovává. Chce je popřít, negovat, ale to nejde, protože předmět sám je obsahem „zatím“ jednoho sebevědomí. Avšak žádostivost jde ještě dál, aby naplnila úkol skutečného sebevědomí, musí být předmětem, tím nejvlastnějším předmětem, cizí žádostivost. „*Sebevědomí dosahuje svého uspokojení pouze v jiném sebevědomí.*“⁵⁶ Sebevědomí neguje žádostivostí předměty stejně, jak to činí jiné sebevědomí. Při posledním kroku, kdy člověk žádá, aby druhý měl vůči němu žádost, se stává

⁵⁴ Tamtéž, str. 149

⁵⁵ Tamtéž, str. 151

⁵⁶ Tamtéž, str. 152

skutečným sebevědomím. Setkáním s druhým je mu umožněno pochopit sám sebe, to znamená já, jako předmět.

3.6 Hegelovo pojetí práce a smrti

Nyní se dostáváme k části o pánu a rabu, která tvoří nevyčerpatelný zdroj dialektiky v Hegelově díle. Rab představuje střední člen mezi pánem a předmětným světem, věc zpracovává, překonává ji. Tím je pán v bezprostředním vztahu k věci jako čisté negace věci. Rab je chápán jako ten, co přeměnou věcí vytváří lidský svět, v kterém dominuje práce, jakožto překonávání věcí, jejich tvarů, a tímto se překonává i strach ze smrti. *„Avšak pán, který vsunul raba mezi věc a sebe, spojuje se tím pouze s nesamostatností věci a má z ní čistý požitek; stránku samostatnosti však ponechává rabovi, který věc zpracovává.“*⁵⁷ Rab v tomto případě je chápán jako svoboda, která samostatnost věci překonává a dle dialektické struktury musí být pán v dějinách překonán. Otrok vlastně dodává pánu věci zpracované jím samým, tedy otrocky, otrok je pánovi předmětem. Ale tím se panské vědomí, bytí pro sebe, stává nesamostatným. Pán a jeho svět se musejí rozpadnout: *„Ale jak ukázalo panství, že jeho bytnost je zvrácením toho, čím chce být, stane se snad také rabství ve svém vyplnění vlastně protikladem toho, čím bezprostředně jest, jakožto vědomí zatlačené do sebe, půjde do sebe a obrátí se v pravou samostatnost.“*⁵⁸ Proč k tomuto obratu došlo? Rabské vědomí má bytí pro sebe v sobě samém *„...neboť zakusilo na sobě tuto bytnost“*⁵⁹ (pozn. pánovu bytnost). Avšak pánova bytnost je pro raba úzkostí o svou vlastní bytnost. Rab má strach ze smrti pána. A dále Hegel pokračuje: *„V tomto strachu se vnitřně rozplynulo (pozn. rabské vědomí), do základu se v sobě otřásl, a všechno pevné se*

⁵⁷ Tamtéž, str. 158

⁵⁸ Tamtéž, str. 159

⁵⁹ Tamtéž, str. 159

v něm zachvělo.“⁶⁰ Tímto rab překonává pána, pocituje v sobě jak úzkost z bytí, tak úzkost o nebytí. Rab je v sebevědomí čistá zápornost, zpracovává věc, čili překonává věcnost a tím i strach z nebytí. Tím, že je rab záporným vztahem k předmětu, stává se formou předmětu a tedy něčím trvalým a proto „pracující vědomí dochází tím tedy k názoru samostatného bytí jakožto sebe sama.“⁶¹ Tím, že rab ničí původní tvary a přetváří je do světa lidského, srozumitelné tomuto světu, utlumuje svůj strach ze smrti. Nejde ani tak o věci takové, ale o jejich formování. Tedy o lidskost pracujícího člověka, který se odevzdal věcem, které formuje. Člověk je vložen do věcí a věci do člověka. „Tím, že se forma zvnějšňuje, nestává se mu ničím jiným, než je toto vědomí samo; neboť právě tato forma je jeho čisté bytí pro sebe, které se mu tímto stává pravdou. Stává se tedy tímto **znovusebenalezením** sebou samým, něčím, co má vlastní vůli právě v práci, v níž se zdálo jen cizí vůli.“⁶² Oba momenty, jak strach o život před pánem tak utváření, čili služba, musejí být pospolu, protože „bez utváření zůstává strach čímsi vnitřním a němým, vědomí se nestává jsoucím pro sebe.“⁶³ Můžeme říct, že překonávání věcí, jejich formy je možné jen na základě absolutního strachu. Každý otřes má vést k rozrušení vědomí pro jiné a má vést k vědomí o sobě. A toto vědomí, které je rozrušováno, ještě patří k určitému bytí, tedy „vlastní vůle je libovůle, svoboda, která se ještě zastavuje v otroctví.“⁶⁴ Je to návrat do světa práce.

3.7 Moderní doba, člověk a jeho vztah k práci

Z výše uvedeného se dostáváme k modernímu člověku, jehož údělem je práce. Původně se břemeno jakékoliv práce přenášelo na otroky, kteří byli vlastně chápáni jako

⁶⁰ Tamtéž, str. 159

⁶¹ Tamtéž, str. 160

⁶² Tamtéž, str. 160

⁶³ Tamtéž, str. 161

⁶⁴ Tamtéž, str. 161

věci, či nástroje. Postupným přechodem, zborcením antického světa až k rozkvětu vševládnoucí moderní společnosti, se práce čím dál víc stávala záležitostí svobodné bytosti. Tato bytost se všemi právy, která ji zaručovala společnost, se však dostala do osidel vlastní proměny. Práce měla člověka osvobodit, avšak zatím jej samotná společnost ve své vidině pokroku přinutila dělat to, co chce ona sama. Člověk jakkoliv svobodný ve volbě, není svobodný vůči práci. Člověk se stal nástrojem neviditelného všudypřítomného pokroku. Idea transcendentního Boha, či eschatologická myšlenka paruzie byla tímto nahrazena. Daný smysl byl otřesen, člověk byl hozen do individuality v moři individualit stínové hry nezájmu a taky boje. S tím ale přichází zodpovědnost za svůj život. Paradoxem naší doby zůstává právě ujařmení prací a zároveň individualita se svou svobodnou volbou. Člověk je nástrojem, prací koná to, co v soukolí pokroku jest mu dáno. Pokrok lapil smrt a dal ji vizitku kulhající věčnosti v rámci pokroku. Tato zvrácenost má nutně za následek bagatelizaci smrti jako takové. **Smrt je mrtvá.** Smrt přestala žít mezi námi a s námi. Právě práce nás strhla do každodennosti řečeno s Patočkou. Jak bylo řečeno, svobodné otroctví člověka v práci a jeho masová individualita, poškodily společnost natolik, že se nezdráhá vytvářet program člověku i tam, kde by o to měl nejméně stát. Je to jeho volný čas, prostor k seberealizaci, či zachycení vibrací vlastního nitra, které volá po setkání s tím strašným NIC, kterým je každodennost zrušena a návrat zpět člověka otevírá světu. Místo toho je člověk karikován, aby podlehl této fikci a vzdal se sám sebe. Vytváří se prostředí nucené zábavy. Toto vše je samozřejmě odpovědí na nudu, kterou je neautentický člověk obklopen. „*Nuda není zanedbatelnost, „pouhá nálada“, privátní vynacházení, nýbrž je ontologický status lidstva, které podřídilo cele svůj život každodennosti a její neosobnosti.*“⁶⁵ Nuda je původně založena v pokroku. Myšlenka, že něco bude někdy jindy na jedné straně, vyvolává touhu činit to, aby to nastalo, na druhé straně však toto „neosobní budoucno“ vede k degradaci přítomnosti, která ztěžuje přístup k tomu, co má

⁶⁵ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, str. 120

přijít. Očekávání se stává drásající a vede k ještě většímu nasazení k dosažení toho, co by mělo přijít. Prázdnou vyvolané tímto očekáváním se ve chvílích, kdyby se člověk měl věnovat sám sobě, stává peklem, protože tu není to, co je očekáváno. Tím se dostavuje drásající nuda. Není zde to, co chci, či řečeno lépe, nejsem tím, tou věcí, kterou očekávám. Bezbřehá zábava nudu odhání jen na pár chvil Ale je to jako bumerang. Každodennost je v každém lidském životě alespoň jednou naprosto zničena. Přichází **otřes**.

3.8 Otřesení jistoty daného smyslu

Síla je to, co nás obklopuje, to, co jsme si zbožštili. K tomuto říká Patočka: „*Tak se síla stává nejen jsoucí, nýbrž veškerou realitou: všechno je jen v působení, v akumulaci a uvolňování potenciálů, všechna ostatní realita se ztrácí, kvalitativnost, předmětná existence (pro poznávající subjekt, který sám již „nepoznává“, nýbrž jen transformuje).*“⁶⁶ V toku práce člověku uniká to nejzákladnější. A to je bytí. V pokroku, který míří bezcílně v budoucnost, se ztratila veškerá souvislost s tímto světem. Hodnota domova, jako základna pro otevření se světu, se změnila. „*Domov se chápe stále více jako přístřeší, místo, kde člověk přespává, aby mohl druhého dne do práce, kam ukládá své pracovní výtěžky a kde vede „rodinný život“, který existuje stále méně.*“⁶⁷ Tajemství ztratilo význam. Není žádného tajemství, protože vše je v síle. „*Tak se ukazuje Síla jako nejvyšší skrytost Bytí, ..., zbaveného ovšem spolu s veškerenstvím všeho tajemství.*“⁶⁸ Tento koncept neumožňuje člověku zastavit se, porozhlédnout se a své vlastní odcizení hluboce prožít a pochopit. Otřes nepřichází v úvahu. Přesto jsou chvíle, kdy člověk vstoupí do svého příbytku, a je otřesen. Tímto, pro naši dobu zřejmě nejvýraznějším momentem, je setkání se smrtí. Otřesení vlastní potenciality, zrušení budoucnosti jako

⁶⁶ Tamtéž, str. 124

⁶⁷ Tamtéž, str. 123

⁶⁸ Tamtéž, str. 124

nucené seberealizace. Najednou člověk zpřetrhá nitky figurky v soukolí jistoty v budoucnost a stojí nahý před tajemstvím, před bytím, které mu bylo skryto. Jsoucna začnou odkazovat, člověk jim dává smysl, zjišťuje, že jediný opěrný bod je přítomnost se svou strašlivou samotou. *„Dějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl.“*⁶⁹ Tato otřesenost nás může vytrhnout z moci síly, vyjádřené prací, a vrátit původní smysl smrti, jakožto přítomné věčnosti. Bytí se odhaluje tam, kde nesmyslnost smrti zvrátila jakýkoliv dosavadní smysl života, který byl „ujářmen“ prací.

⁶⁹ Tamtéž, str. 125

4. Péče o duši

4.1 Pojem smrti u Heideggera

4.1.1 Každodennost

Pro člověka v dnešní konzumní společnosti je každodennost něco, co se neustále opakuje. Je to rituál, v kterém jsou určité danosti beze změny. Dá se říci, že se tím člověk, míněno neautentický, zakotvuje v něčem falešně jistém. Jsoucná se zdají být pochopena správně a jejich potencialita je využita beze zbytku. Heidegger k tomu říká: *„Každodennost je přece právě bytí „mezi“ zrozením a smrtí. A je-li bytí pobytu určeno existencí a její bytnost spolukonstituována oním 'moci být', pak pobyt, dokud existuje, musí ve svém 'moci být' vždycky něčím ještě nebýt. Jsoucno, jehož esencí je existence, se bytostně vzpírá možnosti být uchopeno jako celé.“*⁷⁰ Celistvost je narušena rozpadem hodnot, které vystupují nad oceán jako nějaká mlha, ranní opar, který musí být nutně rozptýlen. Člověk zdá se být zastrašen jak hloubkou moře, tak nejasností pohledu, právě díky tomuto rannímu úsvitu. Nevidí do dálky, i když by chtěl. Jediné, čeho si může všimnout, je jeho nejasná představa smrti, s kterou je po celý život banálně konfrontován a které se neustále vyhýbá. Smrt, jakožto „jistota“, je paradoxně nepotřebná, i když tuto jistotu nezměny člověk nutně potřebuje. Chybí jí neustále neustálé opakování téhož. Každodennost vytváří prostor pro plochost, jednoduchost, ztrátu důvěry v hodnoty, tedy vztah k člověku. Smrt naopak poskytuje naprostou ztrátu v povrchní budoucnost, proto je nebezpečná a nechtěná pro neautentického člověka. V naší současnosti se to projevuje banalizací smrti až do krajnosti. Nejenže je odsunuta kdesi za zdi nemocnic, do černých aut s nápisem „objednávky pohřbů“, jako by se smrt dala objednat jako pizza či nábytek, ale je prostřednictvím všemocných medií ukazována diletantsky po vzoru filmových komedií. Toto vše ukazuje na neschopnost se

⁷⁰ Heidegger, M., *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996, str. 263

se svojí smrtí vyrovnat a unést ji. „*V pobytu, dokud jest, vždycky ještě chybí něco, čím být může a čím bude. K tomuto chybějícímu však patří i sám „konec“.* „Konec“ *‘bytí ve světě’ je smrt.*“⁷¹ Můžeme zde najít jistou podobnost s předdějinným obdobím, kdy vše se dělo v cykličnosti, kdy bozi byli nablízku, a jistota daného smyslu nebylo otřesena. Člověk si je sám sebou příliš jist. Ve smyslu, že drží vše pod kontrolou. Jsoucná jsou mu předem dána a jasná. Není odpovědný za to, co se děje. Je to paradox, že současný stav se odvolává na hlubokou individualitu jedince, který se projevuje „záměrně“ jinak. Je to znát zejména ve směru vizuálním. Mnohé se dnes prodává právě díky zesílenému podnětu oka. To, co je vidět, je pravda, je oním dostačujícím důkazem pravdivosti jsoucná. Vidět znamená být. To, co nevidím, není. A pokud to, co se mi ukazuje a tvoří mou individualitu, avšak není z mé sféryžití, neakceptuji. Podobnost s předdějinným obdobím není čistě náhodná. Božská přítomnost, která není na dosah, ale ovlivňuje mne, je tak jako kdysi podstatou a hnací silou každodennosti. Ale mysterium tremendum se nekoná. Zástupná božstva v podobě filmových, hudebních či politických „bohů“ jsou pouhým ukázkovým příkladem, jak člověk v současné době nutně potřebuje ke svému životu najít něco, co jej přesahuje a dá mu možnost vymanit se, alespoň na chvíli, z horečnaté každodennosti. Bůh je přece věčně živý, či ještě jinak, smrt mu nehrozí, má jasnou budoucnost. Je paradoxně nekomplikovaný. Jednoduchost tohoto myšlení ukazuje jasně na to, že tzv. individualita je pouhou „nadstavbou“ emocionální bouře ega současného člověka. Budoucnost je jaksi to, co žene člověka kupředu. Jenže budoucnost beze změny, prostě v náručí jistého daného smyslu. Tímto může otrást jedině smrt. „*Avšak pobytově jest smrt jen v existenciálním bytí k smrti. Existenciální struktura tohoto bytí se prokazuje jako ontologická skladba pobytového ‘moci být celý’.*“⁷² Celistvost je vztahována ke všem možnostem pobytu. A k této

⁷¹ Tamtéž, str. 264

⁷² Tamtéž, str. 264

možnosti být celý se váže i smrt, která je tím pevným bodem, kterým se prochází beze zbytku.

4.1.2 Starost

Pro správné pochopení bytí pobytu musíme vzít v úvahu časovost. „*Je-li časovost původní smysl pobytu a jde-li tomuto jsoucnu v jeho bytí o toto bytí samo, musí starost potřebovat „čas“, a tudíž s „časem“ počítat.*“⁷³ Starost je v časovosti chápána jako něco, co se vztahuje k možnosti, aby bylo ještě něco jiného. Dokud pobyt jest, má i možnost být jinak, je zde neuzavřenost pobytu. Zkušenost umožňuje člověku zakoušet všechny možnosti bytí ve světě. Ale je možné zakusit vlastní smrt myšleno ontologicky? Smrt je zakoušena a objektivně chápána ve smrti jiných. Ale ne tak, abychom z toho vyvodili vlastní zkušenost smrti. Je neustále před námi, a když je smrt „přítomna“, není zde člověk, který umřel. Můžeme říci, že u smrti druhého pouze jsme, že jí v tom pravém slova smyslu nerozumíme. Neautentický pobyt shledává podobnosti mezi sebou a tím druhým v nepřeborné možnosti příručních či výskytových jsoucen. Je možné na nich vykonstruovat vlastní představu konečnosti. Tato však bude při takovémto postupu selhávat. Nelze předat něco, s čím, nemá člověk zkušenost. Takovýto paradox je ovšem závažným dilematem pro pochopení smrti a vůbec její existenciální interpretaci. Člověk je tím, čím je obklopen a z toho pramení jeho vztahování se do budoucnosti. Vrženost ve světě mu umožňuje koncepci vlastních možností. V adekvátní míře může budoucnostní očekávání smrti „prožít“ s druhými či u jiných. Ale tento postup selhává, pokud je vržen právě do budoucnosti. „*K bytostným možnostem 'bytí spolu' ve světě patří nepochybně zastupitelnost jednoho pobytu druhým. V každodennosti obstarávání se taková zastupitelnost mnohostranně a stále uplatňuje.*“⁷⁴

⁷³ Tamtéž, str. 265

⁷⁴ Tamtéž, str. 269

Smrt je vždy autentická a nepřenositelná pro toho, kdo ji „prožívá“. Toto je existenciální fenomén vlastní každému pobytu. Proto nepochopení smrti vlastní vede k neúctě či banalizaci smrti druhých. Tak jak to vidíme dnes. Smrt je pouhou atrakcí, a to nejen ve smyslu podívané, ale něčeho, co nás přitahuje, ale nerozumíme tomu. Jestliže tomu ale nelze rozumět, je pro neautentického člověka zdárnější tomuto dát pochopitelný ráz, kterým se dá tento fenomén vysvětlit. Toto se děje právě tím, že je smrt chápána jako obstarávající či výskytové jsoučno. Mrtvola, ať je to příbuzný či ten druhý, je pouhou věcí (gestell), to, co je postaveno před nás, díváme se na to, jsme tím zaslepeni. Tato nemožnost rozpoznat existenciální povahu smrti vede k touze po věčnosti. Tedy po věčnosti nekontrolovatelné existence stejného. Tato existence má ráz ploché zkušenosti, jejíž paralýza je už v její stagnaci. Nejde o žádný vývoj či možnosti být jinak. Jde jen o paprsky, které u neautentického člověka probleskují směrem k věčnosti. Tuto si ale zaměňuje za existenci. V takovém případě i smrt musí být banalitou, aby zbavená všeho byla pouhým před-mětem, jejíž součástí dotyčný člověk není, ba naopak, on je ten, který dává smrti jméno. Stává se jejím „vládcem“. Chce ji ovládnout v té nejzazší rovině. V sobě. Smrt takto chápána je výskyt a vymyká se existencionálnímu porozumění. To, že smrt je jednou ze specifických možností být, není v tento moment pochopeno.

Pobyt se zdá být tím, že jest v možnosti možné smrti neukončen. Pokud je, není smrt, když je smrt, skončilo něco, co umožňovalo být. Ale smrt patří k pobytu jako jeho bytostná možnost. Tudiž to není něco, k čemu se spěje, jako když se běžec blíží cíli a je najednou tam, kam směřoval. Smrt je neustále v možnosti naplnění, tedy je už obsažená v rozvrhu pobytu jako smysluplná. Interpretace necelistvosti pobytu nelze chápat tak, že se k pobytu přidává nějaká počitatelná suma částí, z kterých se složí celek a je tudíž hotový a celistvý. Výskyt stromu může zadávat možnosti k jeho zpracování do formy stolu, čímž můžeme říci, že jeho naplnění je ukončeno jeho užíváním. Pakliže užívání tohoto stolu přestalo mít pro uživatele smysl, může dojít k jeho spálení, což znamená, že stůl se změnil v palivo, jehož ukončenost je dána spálením. Mluvíme zde sice o změně

formy, ale nevysvětlíme tím „změnu formy“ u pobytu. Zde se o změnu nejedná, pobyt se nemění tím, že mění formu, není totiž výskytové či příruční jsoucno. Pobyt je sám sobě změna, pokud má v možnosti být k smrti. „*To co je na pobytu „necelosti“, ono stále ‘v předstihu před sebou’, není ani nedostatek nějaké sumativní úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž ‘ještě ne’, jímž každý pobyt – jakožto jsoucno, jímž jest – má být.*“⁷⁵ Avšak zatímco u jsoucen, které charakterizuje jejich výskyt ve smyslu vyhotovení, či dokončení, tak jako je dokončena stavba, či dohoří plamen, nebo „přestane slunce svítit“, je jejich celistvost zároveň „dokonalost“, tedy úplnost, u pobytu tomu tak není. Smrt je pro pobyt jeden z modů bytí. Smrt není konečná stanice ve smyslu odpojení vagonu od lokomotivy ‘Bytí’. „*Tak jako pobyt, pokud je, již stále jest svým ‘ještě ne’, tak také vždy již jest svým koncem. Končení ve smyslu smrti neznamená, že pobyt je u konce, nýbrž znamená bytí ke konci tohoto jsoucna. Smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest.*“⁷⁶ Heidegger s tímto závěrem není nicméně spokojen, protože ve vztahu k bytí pobytu je to vlastně negativní vymezení onoho ‘ještě ne’. Je zde problém jak z toho vyvodit pojem smrti. Jak se k němu pobyt existenciálně vztahuje.

Bytí ke konci se tedy ozřejmuje v jeho možnosti být celý. Předstih před sebou, jak to Heidegger nazývá, je to, čím jsme již ve světě. Ve své vrženosti jsme zapleteni do sítě vztahů, kterým rozumíme nebo ne na základě bytí vlastního pobytu. Smrt je ve své nejvlastnější podstatě také nejvíce ‘moci být’. Protože se smrt ukazuje jako nejzazší možnost, možnost ‘moci tu nebýt’. „*Smrt je bytostná možnost, kterou musí převzít každý pobyt sám. Ve smrti, která ho čeká, má pobyt před sebou sám sebe ve svém nejvlastnějším ‘moci být’. V této možnosti jde pobytu o jeho ‘bytí ve světě’ vůbec.*“⁷⁷ Smrt je vlastně neustále přítomna v existenci. Je ve všem, k čemu se člověk vztahuje a

⁷⁵ Tamtéž, str. 274

⁷⁶ Tamtéž, str. 275

⁷⁷ Tamtéž, str. 280

to proto, že smysl možnosti nebýt je možností být ve světě v předstihu před sebou samým. „*Smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu. Smrt se tak odhaluje jako nejvlastnější, bezvztažná, nepředstižná možnost.*“⁷⁸ A právě proto si neautentický člověk bere do své moci vše to, co mu dá zapomenout na toto „nic“. Smrt se zdá být tím otřesnější, čím více si uvědomujeme její nesmyslnost. Právě pro to, že není pochopena jako základní možnost lidského pohybu, jde z ní strach. Uvědomování vlastní smrti nekoliduje s vlastním rozvrhem bytí ve světě. Nastává tu možnost pro odkrývání jsoucen v jejich pravdě. Už tím, že pobyt jest, je tu možnost jeho smrti. I když není ještě připraven tuto možnost postřehnout, přes to je tu a čeká na odhalení. Člověk před touto možností zprvu uniká, ale je jí neustále konfrontován, bojí se jí a tvoří kolem sebe hradbu jsoucen, které právě proto, že není pochopena smrt, nejsou odkryta ani ona. Obstarávání je tím, člověku pomáhá zapomenout na smrt, ale i na sebe sama. Chybí autenticita, vytrácí se důvěra ke světu, a skrze smrt, která se chápe jako úmrtí, je vidět pouze záblesk toho, co člověka jednou taky čeká. „*Úzkost ze smrti je úzkost z nejvlastnějšího, bezvztažného a nepředstižného 'moci být'. To, z čeho máme úzkost, je samo 'bytí ve světě'. To, oč v této úzkosti jde, je 'moci být' pobytu vůbec.*“⁷⁹ Tedy nejde ani tak o smrt v tom nejvlastnějším smyslu, ale o pochopení toho, že nebýt možnosti smrti, tak bychom nemohli uznat právoplatnost možnosti být. Zdá se jakoby život a smrt se překrývaly. Smrt umožňuje pochopení života, ne proto, že je koncem všech možností, právě naopak, je možností všech možností, aby byly možné. A to proto, že je neustále v každé možnosti přítomna. Smrt je svojí podstatou možnost být. Proto je úzkost vyvolaná její tu a tady nepochopitelná. Stravuje pobyt v jeho odemykání se, dokud si plně neuvědomí to, oč tu běží. A tím je v lidském pobytu starost o svou existenci, jemuž v jeho bytí jde o samo toto bytí.

⁷⁸ Tamtéž, str. 280

⁷⁹ Tamtéž, str. 281

4.1.3 Smrt

Pro neautentického člověka je smrt něco cizího, co k němu nepatří. V každodennosti pobytu se objevuje mimo něj, je schopen ji vnímat pouze jako věc, která se děje jiným, či jinde. I když takováto znalost smrti předpokládá už jistý zájem o pochopení vlastní smrti, přece jen k ní nemá vztah. Je to událost, která nastane, ale pomine, tudíž není důvod se jí zabývat. Ploché vidění světa, jak bylo výše řečeno, zavinilo její banalizaci až do krajnosti. Zájem o zakrývání smrti je dnes veliký. To, co člověkem opravdu hýbá, není smrt sama. Je to spíše umírání, bolest a strach. To jsou doprovodné jevy úzkosti ze smrti. Skladba tvorby zejména filmového průmyslu k tomu přispěla nemalou měrou. Je dozajista velký vztah mezi vulgarizací smrti a jejím skutečným vyjádřením v životě. Na druhou stranu se tímto uvolňuje i agrese. Je znát, že čím víc je člověk zaváděn na mylnou cestu, tím více stoupá jeho emocionální napětí, protože máme veskrze všichni lidé stejný základ. Tyto vnitřní vibrace nám nedovolují, abychom na cestě zabloudili úplně. Přesto je cesta k autentičnosti velice zdlouhavá a hledání odpovědi celoživotní úkol. O smrti se nemluví, a když ano, myslí se tím právě umírání a bolest, tedy to, co smrt sama není. „*Umírání*“ je nivelizováno na něco, co sice pobyt potkává, ale nepatří přímo nikomu. Je-li kdy 'řečem' vlastní dvojznačnost, pak je to nepochybně při takovém mluvení o smrti. Umírání, které je bytostně a nezastupitelně mé vlastní, je proměněno ve veřejnou výskytovou událost, s níž se setkává 'ono se'.⁸⁰ V tomto případě máme nějaký vnitřní vhled i do vlastní smrti, ale neautentičnost nám nedovolí si ji připustit. Skutečná péče o druhé, myšleno teď umírající, dosahuje svých kvalit teprve tehdy, máme-li vnitřní ztotožnění s vlastní smrtí. Proto je syndrom vyhoření takovým problémem u lidí, kteří se dennodenně se smrtí či umíráním setkávají. Není pravdou, že by neustálá přítomnost smrti měla u člověka, který je s ní spjat ve svém povolání a je se smrtí „smířen“, vyvolat syndrom vyhoření.

⁸⁰ Tamtéž, str. 283

Děje se tak právě kvůli nedostatečnému seznámení se se svou vlastní smrtí. Toto je také důvod, proč lidé, kteří mají vztah k pomoci umírajícím, neshledají v ní smysluplnost. Na jedné straně jim vnitřní hlas svědomí říká, že pomáhat druhým je správné, ale právě neautentický přístup způsobí, že tato snaha je posléze odměněna strachem o sebe sama a přichází vyhoření. Vlastně je to přístup, kdy pomoc druhým je jakousi pomocí sobě samému. Oddaluje se tím moje vlastní smrt a život je paradoxně na okamžik zase lepší. Každá smrt toho, o kterého bylo pečováno, je prohrou vlastní neznalosti světa a bytí v něm. Zármutek patří k životu, o který je pečováno. Není nesmyslné truchlení. Právě naopak. Cesta rozloučení se s blízkým, či tím druhým má velký existenciální rozměr. Pohřeb či rozloučení vůbec jsou důkazem, že ten druhý nebyl pro nás jen věcí, uchopitelnou a manipulativní, nýbrž že jeho život chápeme se vši otřásající skutečností, událostí. Úcta k tělu, je i úctou k duši. Banalizace pohřbů, či zapomínání na mrtvé je tím, čím se vzdalujeme k pochopení vlastního života a smrti. Nikterak se tím nezatěžovat je ale cesta, která se vymstí v podobě většího konzumního způsobu života. Tak jako není současný člověk schopen se v tichosti usebírát, hledat v nitru otázky, na které odpovědi už zná, není ani schopen projevit úctu k těm, které měl sice rád, ale vztah byl určen především vyžíváním toho druhého v tom smyslu, jako se využívá lžíce s talířem. Byli mu pouze, tito lidé, prostředkem k sebeuspokojování vlastních potřeb. „*Neurčité 'ono se' nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti. Vláda veřejného výkladu neurčitého 'ono se' rozhodla už i o rozpoložení, jež má určovat postoj ke smrti. V úzkosti ze smrti je pobyt postaven před sebe sama a zakouší svou vydatnost nepředstízné možnosti.*“⁸¹ V možnosti být máme právě i tuto možnost nebytí. Nepředstíznost je právě v tom, že ji nemůžeme uchopit tak, jako jiná jsoucna, je neustále v předstihu před námi. Je tady a teď je v její možnosti. I v každodennosti se dotýkáme této možnosti, protože jak bylo řečeno, smrt se nikomu nevyhýbá a je přítomna v každém z nás jako nejzazší bezevztažné a nepředstízné moci být, řečeno

⁸¹ Tamtéž, str. 284

s Heideggerem. Zakrývání této možnosti je pouhým dokladem neúcty k sobě a posléze k druhým lidem. Člověk tak žije v nepravdě, je ilegálním přistěhovalcem na ostrově vlastní smrti. Čím více se jí snaží vzdorovat a utíkat od ní, tím více je jí fascinován v zbastarděné podobě. Která je mu ale lákavou právě z důvodu, že smrt nemá v sobě ale neustále před sebou v budoucnosti. Takže s ní teoreticky počítá, ale prakticky si ji nepřipouští. To záludné předsebousmrtění je život v nepravdě. Pak i svět je mu prakticky vzdálen a není schopen rozlišování. Odkazová síť je tím narušena, degradována do pozice výskytových a příručních jsoucen, která jsou mu sice „po ruce“, ale jejich pravý smysl je mu skryt. Odkrývání smyslu je dáno právě jen životu v pravdě. *„Veškerá odkrytost je ale ontologicky založena v nejpůvodnější pravdě, totiž v odemčenosti pobytu. Pobyt jako jsoucn, které je odemčeně-odemykající a zároveň odkrývající, je bytostně „v pravdě“.*“⁸² V každodennosti je člověk chápán ne jako cíl, nýbrž jako prostředník vedoucí k něčemu, co přináší zisk. Člověk se nestává užitečným, ale je k užítku, ztrácí se možnost dialogu, je zde neporozumění, faleš a emocionální zapouzdření. Řeči o jistotě smrti nejsou ničím, když není vztažena do nitra a prozkoumána jakožto možnost k sobě samému. Obstarávání je hradba jsoucen falešně odkrytých, kterou si stavíme mezi sebe a odkrytý svět. Ve spánku k člověku přistupuje mnohem hlubší rovina bytí, kde se vyrovnávají rozdíly poznávajícího a poznaného. I smrt má ve snech má svou hlubokou existenciální podporu. Je pravdou, že prožitek smrti ve snu, může přivést otřes a může dojít k obratu v bdělém stavu. Toto setkání až za hranici vlastního bytí sice může být navozeno náboženskými představami, výchovou či zkušeností, to ale nezabraňuje tomu, aby se nalazenost na smrt stala skutečností. Fenomén spánku je jistě zajímavý i z toho hlediska, že je to vlastně „malá smrt“. Člověk ve spánku neuniká tolik své vlastní podstatě, naopak je s ní silně konfrontován. Proto je snová zkušenost podstatnou částí sebepoznávání. Do jisté míry bychom zde mohli říci, že má formu dialogu, kde se pravda odhaluje a kde se jsoucn mohou jevit taková, jaká

⁸² Tamtéž, str. 286

jsou. Obstarávání je v bdělém stavu zásadní návrat do každodennosti a impulzem k dalšímu zastírání pravdy samé. Strach je vždy pojátkem mezi neautenticitou a falešností jsoucna. Jelikož smrt je něco, co je nedosažitelné za „života“ a nedá se k ní vytvořit vztah, stává se z ní věc, kterou lze manipulovat. Až teprve tehdy, když je pochopena jako něco, co je přítomno tady a teď, lze k ní naplno vytvořit „vztah“, který je v možnosti bytí. A tím se stává vlastně bytím samotným. „*Smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezeztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstížitelná možnost pobytu. Smrt jest konec pobytu v bytí tohoto jsoucna k jeho konci.*“⁸³ Toto otevření se možnosti smrti ale pobyt odemyká sám sobě, neboť v ní se objevuje nejzazší možnost jeho pobytu a tedy návrat k sobě. K tomu, co konstituuje jeho rozvrh ve světě, kde jsou mu odkrývána jsoucna a jejich síť vztahů. Tím padá jeho ukotvenost k nepravdě, neboť se mu odhalují jsoucna ve svém odkrývání. A jelikož smrt není žádné jsoucno, protože je neustále v možnosti, stává se vlastně nemožností. Tím je ale smrt v podstatě neměřitelná, nelze ji uchopit a dát jí tvar, prostě proto, že je možností nemožností. Tedy až tady lze učinit obrat k autentickému vidění světa. Tváří v tvář nesmyslnosti smrti pochopíme smrt jako celek našeho pobytu. Jako něco utvářejícího, protože ona je pouze a pouze má, nikdo mi ji nepředá a je to zároveň jediná skutečná jistota, jejímž odhalením se mi odhalí celý svět, jakožto svět možností. Toto vytržení se z paralyzující zkušenosti obstarávajícího světa se projeví pak i ve vztahu k druhým, kde mu rozumím v jeho bytí. „*Smrt je nejvlastnější možnost pobytu. Bytí k této možnosti odemyká pobytu jeho nejvlastnější 'moci být', v němž jde o bytí pobytu vůbec. V něm se může ozřejmit, že v této význačné možnosti sebe sama je vytržen z neurčitého 'ono se', to znamená, že se z něho může v předběhu kdykoli vytrhnout. Avšak teprve rozumění tomuto „moci“ odhaluje faktickou ztracenost v každodennosti bytí sebou v modu neurčitého 'ono se'.*“⁸⁴ Tato možnost smrti je pobytu nejvlastnější, je nesdělitelná druhým, tento obrat

⁸³ Tamtéž, str. 288

⁸⁴ Tamtéž, str. 292

musí každý učinit sám. Pohyb autentického pobytu životem je naplněn tímto smyslem pro svoji vlastní smrt a je tu tedy cesta k porozumění vlastního rozvrhu a vztahování se k jsoucňům. Tato pak nejsou viděna jako něco, čím jsme konstituováni, jakoby jejich existence dotvářela naši, jakoby patřila do součtu našeho já. Naopak jsou naší součástí jako pohled součástí oka. Nepatří nám a my jim také ne. Toto je pochopeno skrze smrt právě proto, že je má, i když ji nikdy nemohu dosáhnout jako smrt vůbec. Tato nemožnost je pak tou možností, jak plně uchopit svět, protože on se nám odkrývá ve svém bytí. Jistota smrti je pak natolik jasná, že předčí jakoukoli jinou jistotu výskytových jsoucen. Je neuchopitelná a přece zde. Svoboda ke smrti je pak svobodou pro život, protože v cestě životem nic nestojí. Vše je zde odhalující se pro bytí v pravdě. Pak je pochopen i druhý člověk. Právě ve své vlastní samotě, uchopuje člověk sám sebe jako něco „božského“, co má právo být a odhalovat svět. Z této svobodné samoty vystupuje porozumění druhým, kteří rozumějí svému bytí. Tato upřímnost není ale deprimující, naopak umožňuje autentické prožívání i s těmi druhými. Úzkost, která tímto prostupuje, je neustálou možností smrti. Protože je člověk tomuto plně a jistě vystaven, může být veskrze autentický a životu „ono se“ nepodléhat. Nelze se ale domnívat, že neautentický způsob bytí nepodléhá „svodům“ autentického. Výše zmíněný spánek, jako malá smrt, je jistým poukazem na hlas svědomí. To je to, co nás konfrontuje s hranicí našeho života. Chceme žít život v plnosti a toto volání je možnou výzvou se obrátit k sobě. Či jinak, být sám sebou. Tím se hodnota vlastního života neodvívá od toho, že pouze jsem a že mám, ale že v bytí samotném o bytí jako takové pečují. A na závěr. „*Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém 'ono se' a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého 'ono se' zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.*“⁸⁵

⁸⁵ Tamtéž, str. 296

4.2 Jonasův princip odpovědnosti.

4.2.1 Co je to odpovědnost

Tento téměř třicetiletý text nám ve svém pohledu na současný stav světa poukazuje na problematiku technické vyspělosti, jejího využití a pokračování lidského pokroku ve vzdálené budoucnosti. Technika a pokrok mají však ve vývoji lidské společnosti vážné trhliny, pokud nejsou podpořeny etickými principy, které by zabránily v budoucnu tomu, aby lidstvo a vlastně celá naše země, ba i kosmos, byly samotnými vědeckými úspěchy ohroženy. Moderní technika přesáhla naše vnímání starých etických zásad. Je to dáno i otřesením hodnot ve dvacátém století. Jonas nás chce uvést do problému vztahu bytí a povinnosti, příčiny a účelu, přírody a hodnot, na které si filosofie kladla otázky odjakživa. Avšak to, co je nového u Jonase, je příslib takové etiky a filosofie, které by byly platné s přesahem do vzdálené budoucnosti. Jeho hlavním tématem je mu v tomto snažení se pojem **odpovědnosti**. Dobro a zlo, tradiční etiky, filosofie, se staly jaksi neurčitými, říká Jonas. Východiskem jsou mu pojmy jako technický pokrok, lidské jednání, účel tohoto jednání, povinnost, subjekt, objekt, dítě, rodič, státník a marxismus, který Jonas ke konci svých úvah podává jako funkční model změny vnímání světa, i když jej sám na konci podrobí kritice.

4.2.2 Tradiční etika

Tradiční etika byla v zásadě antropocentrická; to, co bylo ve staré řecké polis neměnné, byl kosmos, bůh, ale zejména vztah člověka k člověku, tedy lidské jednání založené na etice, vztahující se k přítomnosti. Technika, techné (dovednost), se týkala práce, tzn. věcí, objektů, ležících před tímto člověkem, kterým tvořil svět kolem sebe, vykonával činnost. Technika neměla přímý vliv na jednání a chování jednotlivců. Opakem je současnost, kde se dynamika světového pokroku nejen zrychluje, ale její dopad má přesahující účinek do budoucnosti. Tím se mění i vztah člověka k etice, jejíž zaměření do budoucnosti je nutností. Tady nastává čas na Jonasův princip odpovědnosti. Člověk pracující (homo faber) a člověk rozumný (homo sapiens) se

spojili, ale paradoxně technické vymoženosti omezily v člověku jeho sebepochopení i chápání světa kolem něj. „*Přítomnost člověka ve světě byla primární a neproblematicky daná skutečnost, z níž vycházela každá idea povinnosti lidského jednání, nyní se sama stala předmětem povinnosti – totiž povinnosti zajistit pro budoucnost první premisu všech povinností*“⁸⁶ Člověk, tedy jeho práce, je nahrazován stroji a tato vize celkového nahrazení lidstva hraje úlohu v další lidské možnosti pobývání ve světě. Zřejmě se jednou vyvine člověk, jehož zásadní prací nebude „obstarávání potravy“.

4.2.3 Budoucnostní etiky

Etiky zaměřené do budoucnosti jsou nám z dějin známé, ale jejich základ se opírá vždy o nějaký eschatologický bod, po jehož překročení má nastat nějaký absolutní stav. Tímto Jonas myslí např. náboženství, zejména židovsko-křesťanská, jejichž pojetí byla přeznačena v učení o eschatonu marxismem. Marxismus však svá východiska hledá u hegelovsky pojatého absolutního ducha, princip negace negace, či u Nietzscheho nadčlověka, eschatologicky vnímaná budoucnost mu však zůstává vlastní. Politika je také jedna z dalších forem budoucnostní etiky, cesty k lepšímu bytí. Opírá se ovšem o ekonomicko-politické principy, vztahy a zájmy, které často tradiční etiku pouze předpokládají, ale nejsou na ní vázány. Jonas o politice říká, že je to „*etika přítomnosti aplikovaná a na životní útvar delšího trvání*.“⁸⁷ Etické jednání se vyvíjí ve vztahu ke smrti, ale beze smrti by nebylo etiky. Na druhé straně, prodlužování života, genetické manipulace a možnosti člověka ovládat psychicky, nám otevírají možnosti nové etiky. Ale je to správné? Můžeme měnit a ovlivňovat jednání? A když, tak koho? A proč? To vše jsou otázky budoucnostní etiky, kde stojí proti sobě subjektivita nikdy „nezralého“ jedince s objektivitou morálně vyvíjejícího se světa lidstva.

⁸⁶ JONAS, Hans., *Princip odpovědnosti*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 33

⁸⁷ Tamtéž, str. 40

Právě při těchto otázkách se musíme držet odpovědnosti, protože důsledky jsou pro nás téměř záležitostí nevědění. Jenže kdo má právo být tím, kdo stanoví tyto principy; vždyť poznání je dřív než etika a zkušenost světa nemůže dát člověku etika samotná. Poznání je předpokladem, etika důsledkem, ale navzájem si sobě podmíněné, ne však časově, ale v bytí. Etické vakuum technickým rozvojem jenom posílilo naši nevědomost rozlišení dobra a zla, etický řád i jeho regulace nejsou to, co nás žene vpřed. Principy etiky musejí být dle Jonase vytvořeny hypotetickými předpověďmi, tzv. „srovnávací futurologií“:⁸⁸ Poznání zla je vždy snazší než poznání dobra, „víme, co je v sázce, teprve když víme, že je to v sázce.“⁸⁹ Proto je důležité poznání všech možností zlého v budoucnosti, které jsou možným založením principů etiky. Přestože však představované zlo vychází ze zla zakoušeného, tedy empiricky ověřeného, nemůžeme tyto vzdálené účinky plně pochopit. Principy, které jsou nám známé, mohou ukázat cestu k neznámým. Jonas vidí právem proroctví zkázy jako základ odpovědnosti. Myslí tím velkolepou zkázu, která by byla nenavratitelná. My jako lidstvo víme, že předchozí vývoj vedl prozatím ke katastrofám spíše obracejícím se pouze ke člověku a víme, že člověk je strůjcem těchto degradací. Současný stav věcí ale umožňuje, aby se takovéto zlo rozšířilo i na přírodu, např. díky globální válce, vyhasnutím života díky klimatickým změnám; může být zničen i vesmír. Tím je stanovený princip, že určité experimenty jsou pro lidstvo prostě špatné a nebezpečné. Existence člověka, tedy i světa, nesmí být předmětem slepé sázky.⁹⁰ Bytí je dobré, nicota špatná.

4.2.4 Povinnost a budoucnost

„V hledané etice jde právě o takové ještě – ne – jsoucí a její princip odpovědnosti musí být nezávislý jak na jakékoli ideji práva, tak také na ideji reciprocity

⁸⁸ Tamtéž, str. 56

⁸⁹ Tamtéž, str. 57

⁹⁰ Tamtéž, str. 70

– takže v jejím rámci vůbec nelze klást otázku, která pro ni byla vymyšlena jako žert: „Co pro mě kdy udělala budoucnost“.“⁹¹ Jsme odpovědni za budoucnost právě vztahem k lidskému životu a kvalita tohoto života se opírá o existenci tohoto světa, čímž říkáme, že odpovědnost se vztahuje k našim vzdáleným dětem a k jejich podmínkám bytí. Jonas tvrdí, že „první princip etiky budoucnosti nespočívá v samotné etice jako nauce o jednání (do níž ostatně náležejí všechny povinnosti vůči budoucím lidem), nýbrž v metafyzice jako nauce o bytí, jejíž jednou částí je idea člověka.“⁹² Chce tím říci, že určité předpoklady existence života jsou už v nás jako podmínky tohoto života. Bytí, a že něco má být, jsou rozdílné pojmy. Proto to nazývá určitou metafyzikou. Bytí jest, kdežto že něco má být vyžaduje už určitý postoj, základ, z kterého toto můžeme tvrdit. Nebytí se tedy stává pro nás tím zlým, to, co je pro etiku odpovědnosti podstatné. A tím se zde objevuje otázka hodnot. Jsou-li reálné, či absolutní, či vůbec nikoli.

4.2.5 Úvaha o účelu

„Účel je to, kvůli čemu nějaká věc existuje a kvůli jehož uskutečnění či zachování probíhá určitý proces či se uskutečňuje určité jednání.“⁹³ Člověk vkládá do věci účel. Účel je postaven mimo věc, ale patří člověku, který předměty uskutečňuje sebe sama, dává jim určitý smysl. Předměty kolem nás jsou námi přetvářeny, slouží mnoha účelům, jsou jakoby naším prodlouženým tělem. Avšak účelovost lze nalézt v celém našem fyzickém světě. Hodnota těchto předmětů je však něčím zcela jiným. Účel směřuje k cíli a ten se mění po jeho dosažení v další účel atd. Proto předměty našeho světa odkazují, jsou intencionálně zaměřeny do futura, často do neznámého futura, a my jejich hodnotu rozpoznávat musíme. Jonas se ohledně účelu přiklání k tomu, že ve všem, co jest, jej lze nalézt. Toto je důkaz imanence účelu v bytí. Musíme

⁹¹ Tamtéž, str. 73

⁹² Tamtéž, str. 79

⁹³ Tamtéž, str. 89

zde ještě podotknout, že účel vztahující se k cílům, je měřen hodnotově a to tak, že pokud se uskuteční, je to dobré, a pokud ne, je to zlo.

4.2.6 Odpovědnost

*„Podmínkou odpovědnosti je moc kauzality. Jednající člověk musí odpovídat za svůj čin.“*⁹⁴ Tomu máme rozumět tak, že objektivně poznáváme dosahy toho, co bylo učiněno. Ale je tomu tak ve vzdálené budoucnosti? Hodnotové soudy, i když s nimi nesouhlasíme jako jedinci, mají objektivní platnost a to je v pojmu odpovědnosti patrné. V nejvyšší míře je nutné vyhnout se činu, který by popřel odpovědnost. Tato se jeví jako věc veřejná (res publica), tou jsou všichni vázáni k budoucnu. *„Tedy právě to, zač zodpovědný člověk v jeho důsledcích již nemůže odpovídat: to, že je vlastní příčinou existence, o kterou pečuje, je nejvyšším předmětem jeho povinnosti pečovat.“*⁹⁵ Jsme odpovědni našemu bytí.

4.2.7 Marxismus

Na dalších stránkách se Jonas zabývá marxistickou teorií, kterou považuje za významnou, co se týče pro jeho pojem etiky v budoucnu, beztřídní společnost je dle něj skutečnost, která musí nastat.⁹⁶ Změna lidského jednání v současnosti na sebe váže kolektivní odpovědnost a ta se v demokracii s dynamikou technického rozvoje nesoubí příliš s kapitalismem. Není pro něj vhodná. Jonas poukazuje na cíl v nekonečné vzdálené budoucnosti (eschatonu), který před subjektem leží v čase. Technická revoluce je proces, který je nutno „regulovat.“ Tím se Jonas staví do pozice postmarxisty, což o sobě tvrdí, i když uznává dějinná pochybení této ideologie.

⁹⁴ Tamtéž, str. 142

⁹⁵ Tamtéž, str. 163

⁹⁶ Tamtéž, str. 172

4.2.8 Děti

Původní předmět odpovědnosti – dítě, je dán vztahem rodičů k jejich bytí a předpokladem, že toto bytí bude i skrze jejich děti pokračovat. Povinnost, že tady něco (dítě) je, nám ukládá odpovědnost, aby bylo dál. O dítě se starat „nemusíme“, ale faktu, že je závislé na nás, nic z této povinnosti neubírá. Vše je časové a i dítě jednou bude ve stáří čelit smrti, proto je nutné pěstovat trvání lidstva. Jonas zastává názor, že prvotní etiku hledáme v zachování, ochraně člověka, ne v technickém pokroku. Ten je účinkem našeho bytí. Možnostem, jaký bude člověk, se musí nechat průběh, etika má sloužit k jeho neustálé kultivaci. Technika ohrožuje člověka v tom, že jej může jako slepou uličku vývoje nahradit sebou sama. Technický úspěch je daleko vpřed člověku a ten musí najít cestu jak se s ním vypořádat, odpovědnost vůči potomkům mu v tom může pomoci.

4.2.9 Nová podoba člověka

Baconovský ideál vítězství nad přírodou konstituuje dle Jonase spolu s představou společnosti novou podobu člověka, kontrolovat jeho zájmy a zdokonalovat je.⁹⁷ Jenže známe příklady z dějin, kdy elita rozhodovala o většině. A že toto by byl velmi riskantní tah. Přesto by kázeň tohoto typu mohla předejít skutečnosti vedoucí k přílišné volnosti kapitalistických poměrů, které se řídí zásadně trhem. Jonas rozlišuje mezi marxismem jako abstrakcí a konkrétními komunistickými zvrhlými režimy, vidí však moc marxismu, oproštěnou od nánosu „špatných“ tradic, jako regulující ale i posilující potenciál. Zastává stanovisko, že „člověk je v podstatě dobrý a špatným se stává společenskými poměry.“⁹⁸ Zespolečenštění může v hospodářském řádu vytvořit podmínky zcela eticky odlišné od těch současných. Materialismus, to, že člověk skutečně nestrádá, může technickému pokroku otevřít moře možností. Což by ale

⁹⁷ Tamtéž, str. 212

⁹⁸ Tamtéž, str. 231

v současnosti vedlo opět k násilnému zásahu do chodu věcí.⁹⁹ Proměna v takového člověka by však přinesla potíže. Globální změna v neziskové hospodářství by byla utrpením, jak pro ty, jež žijí v lepších podmínkách, tak pro ty ostatní trpící a strádající. Je zde problém volného času, kterého dosáhneme absolutní materiální svobodou. Práce již nebude tlakem nouze, kterým jsme vystaveni strachem z obstarávání. Naopak v práci „o sobě“ najdeme uvolnění naší přirozenosti. Tato práce musí být od účelu osvobozená práce.¹⁰⁰ Protože práce strojů a automatů je vždy něčím účelná, musí být ta lidská od tohoto osvobozena. Práce pro člověka, které budou mít v sobě vlastní účel, se musejí teprve vynalézt. Nevíme, co to je. Každopádně procesy technického pokroku nám pomáhají v osvobození se od závislosti na nutnosti pracovat. Je tedy nutné etiku odpovědnosti vystavit budoucnostní kritice a najít vhodný model k jejímu přechodu.

4.2.10 Strach ze zlého

Teze odpovědnosti jsou u Jonáše založeny na strachu ze zlého. Tím je položen základ, aby se člověk vstříc budoucnosti začal zabývat nejen přítomným zlem, ale i jeho důsledky v značně vzdálené budoucnosti. Jelikož naše doba je příliš rychlá a to díky technickému pokroku, zapomínáme si klást otázky, které sice patří lidstvu v budoucnu, ale jsou s námi přes staletí spojeny. Proto je tu odpovědnost. Je to největší etická norma. Postačí na to, aby člověk nezvrátil proti sobě dějiny. Ale u Jonáše vidím jiný problém. Aby byla etika, musí být nejdřív zkušenost světa a nejen to, co mi kdo řekne, že je dobré či zlé. Myslím, že všichni, kteří objevují nové možnosti světa, se neřídí etickými normami. Vědec je vědec. Jeho touha po poznání je větší než dobro nebo zlo. V dějinách se to neustále opakuje. A tímto se Jonáš ve svém díle nezabýval. Také se domnívám, že objektivní etika je v individualistickém světě nemožná. Dokonce, a to je naprostá utopie, není možné, aby ve stavu oproštění od materiální bídy, kdy člověk dělá

⁹⁹ Tamtéž, str. 252

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 279

práci, jen pro tu práci, která vychází z jeho přirozenosti, platily nějaké normy. A to proto, že člověk může být ve své přirozenosti naprosto jakýkoli a tudíž je jeho subjektivita neohrožena. Každopádně jakákoli regulace či protěžování lidské bytosti je nesmysl a proto i marxismus se svým ideologickým podtextem lepšího člověka selhává. Jsme bohužel v situaci, kdy bůh je mrtev a žádného nechceme, jsme otroci vlastního zrychlení, abychom ušetřili čas na sebe, ale ten čas promrháme tím, že využíváme výsledků a důsledků technického pokroku, který nám měl naopak dát možnost být svobodni. Toto Jonas opomněl připomenout.

4.3 Lévinasova asymetrická odpovědnost a úloha v přípravě na smrt

4.3.1 Vidění.

Možnost vidět jsoucna se ustavuje právě v možnosti existence světla, které samo o sobě není vidět, ale předpokládá, aby věci mohly být viděny. Oko se zajímá o předměty samé, ne o světlo. Temnota, z níž předměty vyvstávají, je hranicí, kterou nelze překročit. Otevřenost jsoucna pro toto uchopení je daná naší možností vidět toto jsoucno z různé perspektivy, či chceme-li pod různým úhlem pohledu a osvětlení. *„Poznání jsoucího záleží právě v tom, že překračuje jsoucno směrem k otevřenosti. Rozumět konkrétnímu jsoucnu znamená uchopit je z osvětleného místa, jež toto konkrétní bytí nevyplňuje.“*¹⁰¹ Není tomu tedy tak, že by poznávající byl nějakým způsobem součástí tohoto prostoru poznávání. Spíše se tu naznačuje, že k věci má nějaký vztah. Každá negace věci vede pak také předpokladu onoho prázdného prostoru, v kterém světlo umožňuje vidění věcí. Tento prostor, který je beztvary a neuchopitelný v nás vyvolává úzkost. V něm se ukazuje ona děsivost neosobního 'ono jest'. Ve světě se snažíme pochopit vazby, které jsou předpokladem k uchopování světa jako takového. Abychom se v něm vyznali, musíme dát věcem jejich význam, nabít je vlastním propojením s námi. Pouze tehdy je možná komunikace. Toto vše na pozadí, z kterého

¹⁰¹ Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997, str. 166

vystupují jako pochopené. Jestliže se tedy poznání uskutečňuje v modu úzkosti z tohoto neohraničeného, otvírá se cesta k pochopení sebe sama a druhých. Tam se začíná cesta uvedení do vztahů k jinému. „*Předmět je rukou nakonec obemknut, je zachycen a uchopen, vyjmut a uveden do vztahu k jiným předmětům, je nadán významem srze tento vztah k jiným předmětům. Podmínkou tohoto vztahu je prázdný prostor, který není průrva v horizontu. Vidění není transcendence. Propůjčuje význam na základě relace, kterou umožňuje.*“¹⁰² Zde tedy Lévinas naznačuje, že se cesta k druhému, který je transcendence, ještě není konečná, ale je to předpoklad k vzájemnému porozumění. Věci jsou tím, čím máme zkušenost sami se sebou, ale pořád to není ten přesah, v kterém lze chápat, proč odpovědnost k druhému je to, čím sebe sama člověk přesahuje. V „odpovědnosti“ k věci je v podstatě konstituován člověk sám. Avšak ne tak, že věc sama byla tím, co člověka tvoří, nýbrž tím, že k ní je vytvořen vztah, porozumění jí v plnosti. Jakoby se člověk tím díval do zrcadla a pochopil, že rukou může uchopit pohár, že gravitace způsobuje možnost jeho kroku. Tam se začíná otevírat svět ve své smysluplnosti. Věci jsou vytaženy existencí z těla do prostoru. Jejich bytí se zakládá na pochopení jejich vzájemných vztahů. Není to ale pořád ten zásadní vykročení směrem k druhému, tedy k transcendenci. K tomu Lévinas říká: „*Jestliže se transcendentno vrývá do smyslovosti, je-li otevřenost par excellence, je-li jeho vidění viděním samé otevřenosti bytí, znamená to, že přetíná vidění forem a nelze jej vyjádřit ani výrazy označujícími kontemplaci, ani nějakou praxi. Je to tvář a jejím zjevením je mluva. Pouze vztah k druhému přináší tuto dimenzi transcendence a přivádí nás ke vztahu naprosto odlišnému od zkušenosti ve smyslovém významu, která je relativní a egoistická.*“¹⁰³ Podobnost se smyslovostí, je tu právě v tom, že věci se nám nějak jeví, a my do nich vstupujeme tím, že jim dáváme význam. Tím se nám odhaluje život a jeho smysluplnost.

¹⁰² Tamtéž, str. 167

¹⁰³ Tamtéž, str. 169

4.3.2 Tvář

To, že je zde druhý, se nevyčerpává tím, že je zde jako nějaké ohraničitelné poznatelné jsoouco. Můžeme na druhém zkoumat tytéž záležitosti, jaké jsou kolem nás. Můžeme mu přisoudit rozměr v prostoru a čase, určitý charakter, sdílet s ním jednu místnost, tím ale není o tom druhém řečeno zdaleka všechno, spíš nic. Je to zatím jenom poznání jako u jiných jsooucen. Člověk není přeci uchopitelný ani jako od narození po smrt. To jsou všechno jen zkušenostní záchvěvy, které nepoukazují k něčemu transcendentnímu. „*Tvář je přítomna ve svém odmítání být obsahem. V tomto smyslu jí není možné uchopit, to jest obsáhnout. Nelze ji ani vidět, ani se jí dotknout, poněvadž ve vizuálním a hmatovém počítku obaluje identita já jinakost předmětu, který se právě tím stává obsahem.*“¹⁰⁴ Můžeme zde mluvit o neustálé přítomnosti tváře, která není jako předmět dána a pochopena, načež je tu po ruce k užívání, ale v této přítomnosti se zračí spíše vztah, kterým jsou oba uchvázeni. Druhého prostě nelze vyčerpat a přisvojit si jej. Toto se děje tehdy, když druhého bereme jako věc, a pak je s ním manipulováno. Můžeme také říct, že tato manipulace pochází z vlastního nepochopení, ze strachu z vlastní nicoty a smrti. Protože věcmi člověk disponuje tak, aby se ve světě mohl pohybovat, stává se, že zaměňuje druhého za tyto věci, ve snaze jej mít, ovládat tak, aby jeho panství bylo rozšířeno. Druhý nedává možnost stejnému, aby jej plně pojal. Dá se říct, že nejsem nikdy plně ukončen ve zkoumání, kdo ten druhý je. Naopak jsem v tomto zkoumání sám, ale to zakládá poctivost k odpovědnosti za toto poznávání. Druhý je ke mně nekonečně svobodný, ale jeho odpovědnost také. V řeči jsou takovéto postupy nevyčerpatelné a přítomnost odhaluje znova a znovu obranu druhého proti „znásilnění“ stejným. Druhý se mi v řeči zjevuje právě tím, že odhaluje svůj svět, v kterém se vyzná. Neznamená to však, že by se tím cokoli říkalo o něm samotném do krajnosti. Je to jako když mluvíme o věcech, které vidíme, ale nezahrnujeme do toho

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 170

světlo, které je předpokladem, že je vidíme. Druhý je také tímto světlem, je zde přítomný, abychom viděli svět, ale o tom druhém nemůžeme říct nic víc, než že je tady, Stojí před tváří stejného. Druhý tím, že je jiný, klade mezi sebe a stejného nepřekročitelnou mez absolutna. Druhý problematizuje jednoduchý svět jsoucen, když se stejnému jako jsoucnu nedává. Zpochybnění je důležitým procesem na cestě k asymetrické odpovědnosti. *„Skutečnost, že tvář je prostřednictvím rozhovoru ve vztahu ke mně, neznamena, že se řadí mezi Stejně. Ve vztahu setrvává jako absolutní.“*¹⁰⁵ A Dále: *„Přítomnost nějakého bytí, jež nepatří do oblasti Stejného, přítomnost, která tento okruh přesahuje, stvrzuje „status“ nekonečna.“*¹⁰⁶ Ne nadarmo je idea nekonečnosti vsazená do forem různých náboženství, kde je přetavena do obrazu věčnosti. Tato věčnost je pochopena jako přesah, jako něco, co nelze plně postihnout. Lze se k tomuto pouze přibližovat. Tvář druhého je také tímto přesahem. Ten druhý je nekonečně vzdálen tomuto postihnutí, tak jako křesťanský bůh vytváří prostor pro důvěru, tím že odpouští a je zde nastolena možnost se navrátit do opuštěného vztahu mezi člověkem a bohem. Hřích je v podstatě záměna boha za modlu, tak jako když druhého bereme jen jako něco, co dotváří náš svět. Je plně nepoznán, bůh umřel, je tu jen já se svým já, které se nedívá do hořícího keře, ale tento keř sám zapálil. V nekonečnosti je vždy něco konečného. Toto si uvědomujeme, proto je vztah k druhému založen na přesahu toho druhého s tím, že si tento přesah uvědomujeme, ale nemůžeme naplnit. *„Idea nekonečna – přesahování konečného myšlení jeho obsahem – působí vztah myšlení k tomu, co překračuje jeho schopnost, k tomu, co se v každém okamžiku učí, aniž by bylo zraňováno. To je situace, kterou nazýváme vstřícným přijetím tváře. Idea nekonečna se děje v opozici rozmluvy, v socialitě.“*¹⁰⁷ V práci upadají věci do naší moci. Jsou jaksi neproblematické, nezadávají nám příčinu

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 171

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 172

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 173

k úzkosti. Zhotovováním se nám svět zahaluje a je bezpřítomností. Neustálá vize tvoření zahlazuje onu problematičnost. Jsme si jisti sebou samými i těmi jinými. Přece jen tato jistota pramení z touhy o přijetí něčeho transcendentního. Toto ale chce uznat svoji samotu, upřímnost k sobě. Člověk je nucen nejdřív zápasit sám se sebou. „*Prezentace bytosti ve tváři nemá status hodnoty. To, co nazýváme tváří, je právě tato výjimečná prezentace sebe sebou, nesouměřitelná se zpřítomňováním jednoduše daných skutečností, u kterých je vždy možné podezření z falše a které mohou být snem.*“¹⁰⁸ Hodnota je vždy něco, čím můžeme disponovat, můžeme porovnávat a zacházet s tím. Užíváme u toho pojmy lepší, horší, levnější, dražší, stává se to směnnou silou. U druhého není možné stanovit takovou hodnotu, zakoušení se neděje v rovině pouhého výskytu. V časové ose se nedá ten druhý vykonstruovat dle zkušeností. V absolutní svobodě je příprava na toto setkání vždy nadčasová, nebo chceme-li transcendentní. Projevy kolektivní viny či nevin jsou poukazem na ztrátu pochopení absolutní svobody druhého. Není to tak, že by svoboda končila tam, kde začíná svoboda jiného. Spíše je ten jiný výzvou, otázkou, otevřeností, kde se bytost navrácí k sobě, aby si uvědomila vlastní svoboda. Jelikož svoboda nemůže být hodnotou v tomto smyslu, nedá se ujařmit ani odejmout. V kolektivní vině se ztrácí odpovědnost za druhého, a ten se stává věcí, která je buď to nepotřebná, nebo nebezpečná. Vykazuje znaky neužitečnosti a perverze. Je zde snaha o zbabělé zachování svého světa, který je paralyzován strachem ze smrti. Jedině v porozumění sobě samému se dá vytvořit nekonečný prostor k odpovědnosti za toho druhého. „*Řeč se neodehrává uvnitř vědomí, přichází ke mně od druhého a rezonuje ve vědomí tak, že je problematizuje, což je událost neredukovatelná na vědomí, v němž vše vychází zevnitř, dokonce i cizost utrpení.*“¹⁰⁹ Druhý je pro mě výzvou, na kterou reagujeme v řeči. Řeč nemůže sama ze sebe vyvstávat, byla by pak nepřítomností vztahu. Druhý nás zavazuje k přijetí jeho tváře, jakožto nekonečna.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 178

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 180

4.3.3 Asymetrická odpovědnost

V ideji nekonečna můžeme tedy nalézt, proč a jak se člověk vztahuje k druhému. Protože tím, že se mu druhý „představuje“ jako nekonečno, to, co nemůže pojmout, uchopit a vlastnit, vstupuje do vztahu odpovědnosti za toho druhého. Zabitím toho druhého by zrušil ten vztah, o který mu jde. Tím by porušil i sám sebe. *„Avšak tuto svobodu vůči sobě, která vyžaduje toto vyvlastnění, čerpá ze vstřícnosti oné nekonečnosti Druhého. A čerpá ji z Touhy, která se nerodí z nedostatku či omezení, nýbrž z nadbývání, z ideje Nekonečna.“*¹¹⁰ V řeči mu ukazuje svůj svět, který vlastní, ale to je to, co není důležité. Řeč vede k tomu, aby se k druhému, který se absolutně vzdálil, přiblížil a to proto, že uznává jeho suverenitu jakožto svobodu, která pramení z ideje nekonečna. A to člověka uvádí do vztahu k bytí. Tvář, se nedá přivlastnit, protože to je vztah, kterým prosvítá bytí. Tvář mě zavazuje k tomu, abych o tento vztah pečoval se vši svobodou, kterou jí dávám. Řeč *„vyučuje a vnáší nové do myšlení; toto uvádění nového do myšlení, idea nekonečna, je dílem rozumu. Absolutně nové, toť Druhý.“*¹¹¹

4.4 Patočkova péče o duši jako příprava na smrt

4.4.1 Boj o obživu v předdějinné epoše

Předdějinný člověk nestál roztřesenýma nohama v problematickém světě. Byl odkázán na to, co mu přinášeli bohové. Jistota, s kterou žil ve světě nebyla narušována žádnou novými koncepty vize světa. Nebylo proč se obávat, vždyť tu jsou bohové a osud je provždy dán. Bylo to dané i cykličností světa. Tak jako se střídají roční období, střídala se i božská péče o člověka s božím hněvem. V mýtu se objevovaly zásadní lidské problémy, životní události, vztažené nejen do reálného světa, ale i do božského. Individualita jedince zde nemohla být koncepcí, protože takto člověk nebyl a ani nemyslel. Byl součástí velkolepého dramatu, v kterém byl „jen“ figurkou v moci

¹¹⁰ Tamtéž, str. 186

¹¹¹ Tamtéž, str. 194

božských sil. Jeho pohled často upírající se k bohům neproblematizoval jejich rozhodnutí. Dalo by se říct, že pojmy jako např. bytí, duše, existence byly jen jinou náhražkou pro osud sám. Tam, kde se osud opírá o svou nezměnitelnost, není prostor pro uvažování o sobě samém. Dozajista jedinec měl možnost vzepřít se osudu, také mnohé mýty o tom vypravují, avšak při hlubším zjištění docházíme k tomu, že vždy při jakémkoli „svobodném“ rozhodnutí stálo božstvo samo. Nebylo úniku s takto vymezeného prostoru. V sakrálnu se člověk dotýkal bohů v jejich věčnosti, nebo spíše moci, protože to je to, co charakterizovalo takového boha. Přesahoval člověka v pochopení a moci ve světě. V mýtech se člověk mohl alespoň na chvíli odpoutat od sebe sama a stát se tím, kdo o svém osudu může rozhodnout. V různých částých slavnostech, spojené s výbuchem vlastní slabosti, projevované extatickým vytržením mimo sebe, se zračila na jedné straně úcta k bohům, na druhé opovržením člověka samotného a jeho osudu. Návrat do reálného světa byl pak procitnutím do daného smyslu, který sice zaručoval jistotu života, ale nebyl tím pravým naplněním. Nutnost obživy byla pro tehdejšího člověka něčím naprosto nutným, co přinášelo námahu a strast, byl to vlastně neustálý boj o život. To božské, které řídilo lidský osud, bylo ztotožňováno s tím nejnítějnějším, chceme-li pudem, kterým se člověk vyvazoval ze svého údělu. A tím je sexualita, lépe řečeno reprodukce. Tou si zajišťoval jistý výstup mezi božské. V reprodukci byl zachován rod, kterým byla zajištěna věčnost, a svým způsobem i zbavení se osudu pevně daného. Posvátno, to božské, vytržení z každodenního boje o chleba, mu dávalo jistotu sebezáchovy. Práce byla pochopena jako úděl, kterým je člověk odsouzen, aby byla jasná hranice, kdo je bůh a kdo smrtelník. Práce se vztahovala pouze výlučně k obživě, námaze, uspokojení, ale nebyla pochopena jako to, co zastiňovalo první velké otázky jako duše, bytí odpovědnost apod. Proto zde také nemůžeme ještě spatřovat obrat k péči o duši. Proč také, když všechno bylo neměnné, jakoby statické. Vše se odehrávalo uvnitř daného světa, stále se opakující v různých variantách, přesto pořád stejné. Zde také nemůžeme ještě mluvit o zrodu filosofie, tak jako nemůžeme mluvit jasněji o dobru a zlu, či bytí a smrti.

4.4.2 Zrod filosofie

Otřes daného smyslu, lépe řečeno toho, co je jaksi zjevné a jisté, nastal s úpadkem řecké polis. Můžeme říct, že k tomu přispěly dozajisté vnitřní rozpory o tom, jak vládnout v polis, nevíra či zatracení starých bohů a v neposlední řadě množství válek nejen mezi městskými státy, ale i nájezdy barbarů. Ze zkoumání příčin a důsledků, vztahování se nejen ke společenství, ale i k sobě, tedy obrat k vlastnímu nitru, začaly vyvstávat otázky spojené s péčí o duši. Touha po poznání sebe sama jako bytosti, která nese za sebe odpovědnost a tu přenáší na polis. Patočka k tomu říká: „*Tady vznikla taková péče o duši, která nevycházela z přírody, nýbrž z duše samé a rozevřela dimenzi budoucnosti, jež v dosavadním průběhu řeckých dějin neměla předchůdce a vzor.*“¹¹² Tímto se myslí Athény jako nejsilnější městský stát s velmi silnou historickou a filosofickou základnou. Aby člověk mohl pochopit svoji odpovědnost k sobě samému a ke svému okolí, světu, polis, musel si začít klást otázky, které narušovaly tehdejší strukturu vnímání světa. To jest, narušovat koncept božské moci a ovládnutí člověka předem daným osudem a umožnit, aby tyto otázky byly kladeny uvnitř duše, která se tímto konstituovala. Pakliže se toto uskutečnilo, mohlo dojít i k tázání se druhých lidí. Nic nebylo najednou jasné, naopak destrukce všeho, vedla k ojasňování toho, co že je to ten svět a proč jsme v něm, co je náš úkol, kam a proč směřujeme apod. Což bylo naplněním Sókratova životního úkolu, že neustálým tázáním ukazoval svým spoluobčanům, jak se mýlí, pokud považují to, co je dle nich správné, za správné. Jedině tato cesta mohla dát prostor k dialogu. To znamená, že mýlit se je sice zlo, ale ještě větší zlo je v tomto omylu setrvávat. Jedině přiznání si vlastní nepřesnosti, nejasnosti a tuto vyladřovat v dialogu s jinými je cestou „božskou“. Neboť božské je to trvalé neměnné. V péči o duši u Sókrata jde především o tuto cestu vědomého nevědění, tedy o cestu do nitra vlastní nesmrtelné duše. „*Duše, jež si sebe samu uvědomila ve*

¹¹² Patočka, J., *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH 1999, str. 121

vědění nevědění, duše, jež sebe samu utváří, zakusila bytí: je statečná v sebeproblematizování,... Máme teď měřítko pro vlastní bytí, jež si duše tímto způsobem dala: je to jednota, trvalost, přesnost.¹¹³ Najednou není svět kolem jen daností, ale kladoucí se otázky jdou do jádra porozumění, proč svět tolik propadá zdání a klamu. Přesto není tento proces individualizace a osamostatnění duše ukončen. Každopádně je zde duše spojená s vlastním výkonem, pracuje na sobě tím, že se neustále ptá a vše zpochybňuje. A to dokonce i mrtvé bohy. Duše se stává živou ohmatávajíc nejen svět kolem, ale sebe sama.

Tím je učiněn krok k tomu, aby se duše chápala jako pohyb, něco, co má nad sebou moc, něco, co je zdrojem veškerého pohybu a není tím pádem z tohoto světa. Platonův myšlenkový konstrukt pak vede přes hledání toho, čím a že věci jsou, k jejich podstatnosti, k tomu, co není vidět, ale umožňuje, aby to bylo možné vidět, uchopit v té nejzazší rovině. V otázkách dobra a zla musí přece duše, pokud je nesmrtelná tíhnout k dobru, to je to konstitutivní, co zakládá svět, ale světem není. V promyšlení tohoto se dostal až k samotné ideji dobra, k níž se duše upíná a k níž se neustále přibližuje. Z toho plyne, že pokud je duše, a je jejím myšlenkovým postupem nalezeno něco neměnné, stálé, pevné, čímž je dobro, nemůže ona nebýt. Jejím úkolem je toho dobro hledat a stranit se zlu, což je právě modla zdání. Máme zde tedy individuální duši, která pečuje o sebe tím, že je svobodná a zodpovědná za to, jaká je. Její metou je poznání ideji dobra, jakožto principu světa.

Platón tím přechází k dalšímu kroku. Obec musí být založena na těchto základech ideje dobra, jinak se nemůže vyhnout problémům, které postihovaly řecký svět. Péče o duši není záležitostí mudrců odstrčených mimo realitu. Naopak oni jsou ti, kteří skutečně vidí, proto tito mají „právo“ rozhodovat o pravdě a lži v obci. Struktura polis tak, jak ji známe u Platona je analogií k duši. Vždyť vládci, kteří vládou moudrostí, jsou jako duše, která tíhne k dobru, strážce lze pochopit jako nižší rozum, to,

¹¹³ Tamtéž, str. 128

co zpracovává vnější svět, a výrobci jsou zase analogií k vnějšímu tělu. A toto obklopuje spravedlnost, která musí pocházet z dobra samotného. „...: *na obci člověk poznává strukturu své vlastní duše a jí umožněný celkový pohyb, z nasměrování vlastní duše ke společnému celku má vyplynout přetvoření věcí obecných.*“¹¹⁴ V podstatě je zde analogie k tomu, že pokud duše pečuje o sebe samu směrem dobru, je sama na cestě k dobru a její vnější život není ohrožen zdáním, tedy světem zvenčí. Neříká se, že svět je špatný, ale že musí se člověk na něj dívat z pohledu dobra, pravdy, světla. Tak i obec, jejímž nosným elementem je politika, se takto jeví. Jedině tak může obec strukturu duše vztáhnout i na sebe. Zde Platón zdůrazňuje, že duše se sama od sebe nerodí s plným poznáním, naopak musí být v jejím zájmu, aby toto hledala. Plnohodnotný stát je povinován výchovou duší, aby to, co vědí vládci, bylo předáno dál. Výchova, jak říká Patočka, je pohyb ducha a jediné to je smysluplné, co se této výchovy týče a toto má stát také vykonávat.

4.4.3 Péče o duši

V péči o duši jde právě o poznání pomíjivosti, co není bytí. Naopak bytí je to, co jest a z čeho vše vystupuje a je odkrýváno pohybem duše. A naopak jediné pohybem duše lze odhalit, co to je vlastně smrt. Patočka dává do protikladu, i když zdánlivého Sókrata a Platóna. Zatímco Platón se ve svém pohybu duše propracoval až k poznání ideje dobra, která umožňuje duši, aby k ní směřovala a našla pravé bytí, Sókratés volí metodu, kdy neguje až do krajnosti vše, co má na sobě povlak zdání, neboli není to stálé a neměnné. Tedy dochází k tomu, že rozvrhu světa, tak jak je člověku dán v celku, je mu umožněno stále více a více rozumět, ale nakonec toto hledání ukončí smrt. To, co zůstane, je rozumově neuchopitelné. Tedy vědomí nevědomí, a že se za hranici absolutního poznání nemůžeme dostat.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 134

To, co je tedy pro pochopení péče o duši důležité, je vlastně cesta bytím, kde člověk rozlišuje mezi dobrem a zlem, a samozřejmě volí si dobro, tak je zajištěna nesmrtelnost duše k tomu, co je věčné, neboli to, co jest a to je bytí. „*Duši lze pochopit jen tehdy, pokud existuje bytí, které není „fyzické“, tělesné, není světem věcí a událostí kolem nás. Toto bytí ona sama odkrývá, je přístupné jenom skrze její vlastní pohyb, skrze její myslící seburčování a reflexi tohoto seburčování.*“¹¹⁵ Tato touha po absolutním je dána tím, že si člověk uvědomí svoji neschopnost obsáhnout celek světa, proto hledá to, co je jediné a pravé, neohraničitelné, prostě věčné. Základ, kterým jest, či je budovám, z kterého vychází.

4.4.4 Péče o duši jako příprava na smrt v současnosti

Není zde důležité vysvětlovat další vývoj v dějinách, protože toto bylo objasněno výše na jiných místech. Každopádně situace dnešního člověka a jeho bytí ve světě, se odvíjí od ztráty absolutního smyslu, kdy bůh byl mrtev a metafyzika naprosto zklamala. Tato odcizenost něčeho blízkého, důvěrného, prostě domova, vyústila k rezignaci svého vlastního pobytu. Člověk se stal počítatelnou věcí, která je jedna z mnohých k ruce. Je manipulovatelný, a když nechce je znásilňován, někdy vědomě, někdy nevědomě strukturami, jejichž podstata tkví v přebrání božské věčnosti a paradoxně její zakonzervování a zatavení do bezčasovosti, která má podobu budoucího lepšího zítřku. Tato podoba s úpadkem v řeckém, potažmo hellénistickém a posléze římském světě, není čistě náhodná. Patočka to popisuje takto: „*Vznikly tam všechny problémy, které od té doby lidstvo neopustily: problém universálního státu, universálního náboženství, sociálního vyrovnání, vyrovnání národů mezi sebou.*“¹¹⁶ Současný úpadek s sebou nese tuto zátěž, která je navíc spojená s pohledem na svět jako objekt. Kdy se na člověka a přírodu pohlíží jako možnost, ne jako cíl. Nezakotvenost,

¹¹⁵ Tamtéž, str. 143

¹¹⁶ Tamtéž, str. 158

ztráta domova pochází z výše uvedeného. Navíc konzumní způsob života člověka vrátil k tomu, co mu bránil už v předdějinné době pochopit smysl života. Práce je degradována na pouhou finanční směnu, za kterou si můžeme dovolit další „luxus“, zcela nepotřebný. Navíc s touto nepotřebností je spojeno i nemožnost se pohloubit do nitra duše. Není proč, konzum je jednoduchý. Je k němu okamžitý přístup. Není proč odhalovat smysluplnost. Je patrné, že vzrůstající celosvětová nervozita není nepodobna tomu, co se událo, několikrát v dějinách. Ztráta absolutního smyslu vytvořila vakuum, a každé prázdno vytvoří protitah. To je co, nazývá Patočka otřesem. Jakoby tento otřes přišel ve dvou vlnách. První nastala po dvou světových válkách a ta druhá se chystá vytrysknout v multikulturalismu. Je jasné, že otřes bude o to silnější, že původní vakuum neztratilo na síle, ale naopak se rozšířilo o problém staré a nové generace lidstva. Ta jedna očekává určitý návrat, ta druhá absolutní změnu. Kopernikánský obrat ve smyšlení, pobytu a úloze člověka ve světě. Proto Patočka zdůrazňuje, jakou velkou úlohu hraje filosofie v budování lidství a možná i nových hodnot. Určitě je důležité se vrátit k pochopení vlastní smrti, která jakožto vždy přítomná a v možnosti, může v daném jedinci problesknout jako skutečné bytí. Tedy návrat k sobě samému. Otřesen a přesto v bytí.

Závěr

Úkolem této práce bylo ukázat, že neautentický člověk pracuje kvůli vlastnímu strachu ze smrti. Zhodnotili jsme dějinný vývoj lidstva, zčásti evropského, který se ubíral několika etapami až k dnešní moderní společnosti v otázce práce a smrti. Evropská kultura dozajista není tou jedinou, která může osvětlit tuto problematiku. Zde bychom mohli jen zopakovat základní body, o které jsme se opírali.

Fenomenologie přinesla zásadní obrat ve filosofii. Týkal se zejména uchopení fenoménů tohoto světa, nalézání a analyzování našeho poznání, zejména toho, jak a proč a že se nám svět jeví. Celý problém moderní doby a vědy tkvěl, a bohužel ještě převládá, v představě, že člověk je vůči světu imunní, že je postaven mimo něj jako pozorovatel a k tomu nezávislý. Tato filosofie *more geometrico* je základem a zároveň hrobem přírodovědecké konstrukce, pokud věda chce disponovat právem nad celým universem, založeným na tomto praomylu. Není pochyb, že pozorovatel je součástí pozorovaného objektu a vystoupit nad to, lze jenom tím, že uznáme předchůdnost pochopení všeho. Antika za toto považovala ideu dobra, kterou člověk v životě rozpomenutím a rozumem nalézal, středověk tím mínil Boha, jako zakladatele struktury a hierarchie života, novověk se holedbal individualitou a pokrokem, dnes je otázkou, co vlastně člověk jest. Každopádně smrt je jedinou jistotou a je paradoxem, že málokdo se touto jistotou snaží dosáhnout stavby svého života. Pokud opravdu je podmínkou života smrt a podmínkou smrti život, čeho podmínkou je potom bytí? Bytí nemá hranice, avšak všemu hranice dává. Pokud člověk je tvor, který může porozumět bytí, je důležité, aby porozuměl přítomnosti. V té je ukryta cesta k bytí. Bytí nebylo ani nebude, je tady jako oči, které se dívají všemi směry. Pojítkem mezi životem a smrtí je práce, pojítkem mezi člověkem a bytím je přítomnost.

Péče o duši neznamena jen pouhou vnitřní sebereflexi. Je to naopak umění žít radostný a smysluplný život s lidmi kolem nás. Určuje nás svobodou, protože jen ten, kdo se postavil tváří v tvář smrti, pochopil svoji absolutní hodnotu a tím i

nedotknutelnost druhé bytosti, která je nekonečně svobodná a nekonečně odpovědná. Jakožto druhá bytost je nám vztahem, bez kterého by péče o duši byla nesmyslná.

V úvodu jsme stanovili cíl této práce, která se zabývala člověkem jakožto pracující bytostí. Ukázali jsme, že s dějinami přichází otřesenost daného smyslu. Lidský život se stává problematickým. Moderní doba přinesla s pokrokem mnoho vizí do budoucnosti a tím se člověk přestal zajímat o svou přítomnost. Autentický člověk prožívá svou přítomnost naplno, protože ví o svém konci. Neautentický člověk chce žít věčně, proto jako zástupný element před smrtí je mu práce. Tímto zastíráním se vzdálil sám sobě i bytí jako takovému, přestal žít v pravdě.

Seznam použité literatury

Prameny:

Berdjajev, N. A., *Smysl dějin*. Přeložil Jan Kranát ... et al. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1995. 159 s. ISBN 80-85241-91-9.

Descartes, R., *Principy filosofie*. Přeložil: Tomáš Marvan. 1. vydání. Praha: Filosofia 1998. 179 s. ISBN 80-7007-112-5.

Ebeling, G., *Podstata křesťanské víry*. Přeložil O. A. Funda. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1996. 159 s. ISBN 80-86005-16-X.

Frankl, Viktor E., *A přesto říci životu ano*. Přeložil Josef Hermach. 3. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996. 175 s. ISBN 80-7192-095-9.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přeložil Jan Patočka. 1. vydání. Praha: ČSAV 1960, 521 s. ISBN nevedeno.

Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přeložil Ivan Chvatík ... et al. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.

Hillman, J., *Klíč k duši: cesta za objevením individuálního životního smyslu*. Přeložila Hana Kašparovská. 1. vydání. Praha: Portál 2000. 295 s. ISBN 80-7178-393-5.

Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Přeložil Vladimír Špalek ... et al. 1. vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1970, 77 s. ISBN nevedeno.

Husserl, E., *Karteziánské meditace*. Přeložila Marie Bayerová. 2. vydání. Praha: Svoboda 1993. 209 s. ISBN 80-205-0311-0.

Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přeložil Petr Daniš. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1997. 85 s. ISBN 80-86005-36-4.

Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přeložil M. Petříček ... et al. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1997. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.

Neubauer, Z., *Biomoc*. 1. vydání. Praha: Malvern 2002. 272 s. ISBN 80-902628-7-2.

Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vydání. Praha: Academia 1990. 162 s. ISBN 80-200-0263-4.

Patočka, J., *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH 1996, 505 s. ISBN 80-86005-24-0.

Patočka, J., *Péče o duši II*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1999. 398 s. ISBN 80-86005-91-7.

Patočka, J., *Péče o duši III*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 2002. 842 s. ISBN 80-7298-054-8.

Weischedel, W., *Skeptická etika*. Přeložil Jindřich Karásek. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH 1999. 165 s. ISBN 80-86005-84-4.

Sekundární literatura:

Anzenbacher, A., *Úvod do filosofie*. Přeložil Karel Šprunk. 2. vydání. Praha: Portál 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X.

Falckenberg, R., *Dejiny novověké filosofie: od Mikuláše Cusana až po naše časy*. Přeložil Fr. X. Procházka. Praha: Laichter 1899. 876 s. ISBN nevedeno.

Summary

Problematika fenomenologického pojetí smrti

Problem of the death from phenomenological point of view

Michal Němec

In this paper we showed that for understanding our lives and their meaningfulness we must take care of our souls. Work does not free us of the reins of the fear of death. On the contrary by suppressing our souls we become distant to ourselves. Only an authentic person can experience his or her own death understanding as the source of his or her own being. And by this its own taking care of the soul is commenced.