

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**DIPLOMOVÁ PRÁCE**

**Praha 2012**

**Karolína Kuntová**

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**DIPLOMOVÁ PRÁCE**

**Téma smrti v existenciální filozofii a jeho vliv na teologickou reflexi**

**The Topic of the Death in Existential Philosophy and  
its Influence on the Theological Reflection**

**Vedoucí práce**

**doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D**

**Autorka**

**Bc. Karolína Kuntová**

Na tomto místě bych ráda poděkovala panu docentovi ThDr. Jiřímu Vogelovi, Th.D za vedení při psaní mé diplomové práce. Dále pak své mamince Mgr. Aleně Kuntové za podporu při psaní diplomové práce.

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 27.6.2012

Karolína Kuntová

## **Anotace**

Diplomová práce „*Téma smrti v existenciální filozofii a jeho vliv na teologickou reflexi*“ pojednává o smrti z pohledu existencionalistů jako Martin Heidegger, Jean – Paul Sartre, Karl Jaspers a Albert Camus. Autoři se zaměřují na člověka a jeho bytí, které je směřováním ke smrti. Zmiňují se o pojmech, které chápání pojmu smrti ovlivňují, jako například svoboda, úzkost, strach nebo vina. Tyto pojmy mají význam pro přijetí smrti jako součásti lidského života a pomáhají člověku formulovat správné otázky k tázání po smyslu lidské existence. Nelze opomenout ani existenci Boha, kterou autoři, s výjimkou Karla Jaspersa, odmítají. Diplomová práce se dále zabývá významem smrti a tím, co smrt pro člověka znamená. Autoři se zaměřují nejen na samotný okamžik smrti a subjektivitu smrti, ale i její význam v budoucnosti.

## **Klíčová slova**

smrt, svoboda, vina, strach, úzkost, Bůh, bytí, čas, člověk

## **Annotation**

Diploma thesis „*The Topic of the Death in Existential Philosophy and its Influence on the Theological Reflection*“ deals with the Death in work of existential philosophers as Martin Heidegger, Jean – Paul Sartre, Karl Jaspers and Albert Camus. Authors concentrate on human being, which is direct to the Death. They mention about concepts, which influence of this perception of the Death, for example a freedom, an anxiety, a fear or a quilt. These concepts are importance to accept of the Death as a part of a human life. We can't omit the existence of God, who authors, without Karl Jaspers, decline. Diploma thesis deals with importance of the Death and what the Death tells for human. Authors concentrate on moment of the Death and subjective of the Death not only, but meaning of the Death in future too.

## **Keywords**

Death, freedom, quilt, fear, anxiety, God, being, time, human

# Obsah

Úvod.....	7
<b>1. Pojem smrti.....</b>	<b>9</b>
1.1 <i>Definice smrti</i> .....	9
<b>2. Smrt v existenciální filozofii.....</b>	<b>11</b>
2.1 <i>Proč právě existenciální filozofie ?</i> .....	11
2.2 <i>Téma smrti v díle Martina Heideggera</i> .....	13
2.2.1 Nic.....	14
2.2.2 Čas a vědomí konečnosti.....	16
2.2.3 Pohyb ve světě.....	17
2.2.4 Člověk a lidé.....	18
2.2.5 Starost o bytí a jeho původ ve smrti.....	20
2.2.6 Smrt u Martina Heideggera.....	21
2.2.7 Shrnutí Heideggerových myšlenek.....	28
2.3 <i>Téma smrti v díle Jean – Paul Sartra</i> .....	30
2.3.1 Pojem fenomén a vědomí.....	31
2.3.2 Pojem bytí a nicoty.....	34
2.3.3 Smrt u Jean – Paul Sartra.....	35
2.3.4 Shrnutí Sartreho myšlenek.....	40
2.4 <i>Téma smrti v díle Karla Jasperse</i> .....	42
2.4.1 Jak je to s bytím?.....	43
2.4.2 Nepodmíněné jednání.....	45
2.4.3 Smrt u Karla Jasperse.....	49
2.4.4 Shrnutí Jaspersových myšlenek.....	51
2.5 <i>Téma smrti v díle Alberta Camuse</i> .....	52
2.5.1 Absurdita.....	52
2.5.2 Smrt u Alberta Camuse.....	53
2.5.3 Shrnutí Camusových myšlenek.....	55
<b>3. Hodnocení tématu smrti v existenciální filozofii –závěr.....</b>	<b>57</b>
3.1 Základní teze.....	57
3.2 Bůh u existencialistů.....	59
3.3 Svoboda u existencialistů.....	61
3.4 Smrt u existencialistů.....	62
<b>Shrnutí.....</b>	<b>65</b>
Seznam použité literatury.....	67

## Úvod

Smrt. Mnohdy tabuizované téma, o kterém mnoho jedinců odmítá mluvit, zejména v naší kultuře. Názory lidí na smrt se různí. V naší kultuře, té evropské, převládá názor, že smrt je koncem. Lidé proto toto téma dobrovolně vytěsňují a nepřemýšlí o něm. Pojem smrti se tak ukládá do našeho nevědomí a opět se „probouzí“ až v té fázi života, ve které je aktuální. V tomto okamžiku hledají lidé odpovědi, jež by jim strach z oné neznámé smrti usnadnily. Paradoxem zůstává, že samotný strach ze smrti se častokrát stává její příčinou. Tento strach se stává i významným pojmem v dílech filozofů, například u Sorena Kierkegaarda, Paula Tillicha či Franze Kafky.

Podstatnou roli v názorech na smrt hraje víra v Boha. V tomto případě ovšem musíme rozlišovat mezi tím, co je podstatou této víry – zda se jedná o hlubokou pravou víru nebo pouze povrchní, která spočívá v pravidelné účasti na nedělních bohoslužbách, zde však také končí. O pravé víře je nutné přemýšlet, klást otázky a na ty hledat odpovědi, jelikož jen tak může jedinec dojít k pravdě. Na otázku konečnosti pozemské existence hledají odpověď všichni, i ti, kteří tvrdí, že je pro ně tato otázka bezvýznamná. Každý lidský jedinec ve svém podvědomí má o smrti tušení a zároveň hledá i odpověď: „Co ona smrt vlastně je?“ Každý také tento pojem nějak definuje. Otázkou smrti se zabývalo mnoho filozofů a teologů, nalézt však uspokojivou odpověď je velmi těžké, nejspíše i nemožné, přesto se v této práci pokusím srovnat několik přístupů k této otázce z pohledu existenciální filozofie. Zároveň se zaměřím i na přístupy jednotlivých autorů k teologii a její vliv na jejich pochopení pojmu smrti. Na otázku smrti však dostane každý jedinec odpověď až v okamžiku, kdy ji sám prožije.

O tématu smrti v existenciální filozofii jsem se rozhodla psát, jelikož smrt je téma, o kterém se ve společnosti příliš nemluví, i když se na toto téma nabízí mnoho zajímavých pohledů. Prvotní inspirací byla četba o smrti v díle Raymonda Moodyho „*Život po životě*“ a následně Heideggerova díla „*Bytí a čas*“, kde jsem si uvědomila, že právě existenciální filozofie nabízí zajímavý pohled na tuto tematiku. Nejen náboženská tradice, ale i ta filozofická, nám přináší propracovaný systém chápání smrti. Začala jsem se tedy zajímat z hlediska existenciální filozofie, jakým „okamžikem“ smrt je a následně, co vede člověka ke strachu ze smrti. Také mě zaujalo, že téma smrti je prostoupeno celou řadou filozofií a každý filozof se o ní v určité míře zmiňuje. Smrt zajímá každého filozofa, i existencialistu, který

často smrt chápe jako úplné naplnění lidského bytí. Ve výsledku tedy smrt působí jako velmi důležitá skutečnost, která je dopřána každé lidské bytosti. Mě osobně téma smrti zajímá a přijde mi často opomíjené, zejména ze strany mladého člověka. Toto je také hlavní důvod proč se ve své diplomové práci do tohoto tématu pustím. Mým prvotním problémem ovšem bylo, z jakého pohledu smrt uchopit. Nakonec jsem zvolila existenciální filozofii, která našla své místo na pomezí vědy a teologie.

Při interpretaci tématu smrti u významných existencialistů budu postupně analyzovat názory jednotlivých autorů, následně je budu komparovat a hledat souvislosti v jejich filozofii, která je někdy podobná, jindy se liší. Také budu využívat kritiky a to zejména při vlastním hodnocení. Musíme si ovšem uvědomit, že smrt v existenciální filozofii má zcela jiný význam než v ostatních vědách.

# 1. Pojem smrti

V první části své diplomové práce se pokusím definovat pojem smrti. Zde si musíme uvědomit, že definice je často závislá na oboru, kterého se týká. Z těchto definic je zřejmé, že se zabývají pouze aktem smrti samotné a opět se tím odlišují od existenciální filozofie, která se zabývá smrtí z ontologického hlediska.

## 1.1 Definice smrti

Definovat smrt není snadné, jednotná definice totiž neexistuje. Smrt musíme vždy definovat s ohledem na daný obor, proto zde vyberu pouze několik definic.

Podle právní legislativy a transplantačního zákona je smrt definována jako „*nevratná ztráta funkce celého mozku, včetně mozkového kmene*“<sup>1</sup>.

Z lékařského hlediska se setkáváme s definicí smrti jako „*stavu, kdy u člověka dochází k nezvratným změnám mozku, při nichž nastane selhání funkce a zánik center řídicích krevní oběh a dýchání*“<sup>2</sup>.

V thanatologii definuje Haškovcová smrt jako „*zánik organismu jako celku, trvalé, nezvratné poškození všeho dění – přirozený důsledek života*“<sup>3</sup>.

V sociologii je smrt „*proces zániku živého organismu, k němuž dochází buď přirozeně, v důsledku uplatnění biologických zákonitostí, nebo v důsledku násilného (jednorázového či pozvolného) zásahu do živého organismu, který nezvratně poškozuje a rozkládá jeho funkce*“<sup>4</sup>.

Zajímavé definice přináší starší tradice. Nicméně ve filozofii ani v křesťanství není názor na smrt jednotný. Ve filozofii je významným myslitelem promýšlející smrt Platón. Smrt definuje jako *lysis* (rozpuštění) nebo *chórismos* (oddělení). „*Smrt je odloučením od těla*“<sup>5</sup>. Ve Faidonu Sokrates praví: „*Když tedy přichází na člověka smrt, tehdy smrtelná jeho složka, jak se podobá, umírá, ale nesmrtelná odchází pryč neporušena a nezničená, ustoupivši smrti*“<sup>6</sup>. Platón tedy hovoří o nesmrtelnosti duše. Smrt je podle Sokrata dobrem. Proč?

---

<sup>1</sup> zákon 285/2002 Sb. o darování, odběrech a transplantacích tkání a orgánů a o změně některých zákonů

<sup>2</sup> Hugo, J. a kol. *Velký lékařský slovník*. Praha : Maxdorf, 2008, str. 836

<sup>3</sup> Haškovcová, H. *Thanatologie*. Praha : Galén, 2000, str. 31

<sup>4</sup> Maříková, H., Petrušek, M. *Velký sociologický slovník : II. svazek, P-Z*. Praha : Vydavatelství Karolinum 1996, str. 1001

<sup>5</sup> Kalweith, H. *Platonská kniha mrtvých*. Praha : Eminent, 2006, str. 29

<sup>6</sup> Platón. *Faidon*. Praha : Laichter, 1935, str. 76

Sokrates praví: „*Filozof vlastně nemá v životě žádný jiný úkol, než naučit se zemřít*“<sup>7</sup>. Řecká mytologie je dokonalým příkladem mýtického myšlení, které je dnes ve vyspělých zemích nahrazeno přírodovědeckým tázáním. Svět podle mnoha jedinců funguje podle určitého řádu a člověk žije v přesvědčení, že je jeho pánem. Vše je vysvětlováno vědecky a na vysvětlení nepochopitelných jevů se hledají vědecké odpovědi.

Středověká křesťanská tradice, inspirovaná antikou, hovoří o smrti jako o „*odloučení duše od těla. Předpokládá princip či formu života – duši, která je duchovní podstaty, a proto se nemůže rozpadnout, je nesmrtelná*“<sup>8</sup>. Poetickou definici nabízí židovský myslitel Maurice Lamm: „*Život je den mezi dvěma nocemi – nocí “ještě ne”, před narozením, a nocí “už ne”, po smrti. Smrt je noc mezi dvěma dny – dnem života na zemi a dnem věčného života v budoucím světě*“<sup>9</sup>. Joseph Ratzinger ve své „*Eschatologii*“<sup>10</sup> chápe smrt z pohledu tří dimenzí: 1) Smrt je přítomná jako nicota prázdné existence, která je jen zdánlivě životem; 2) Smrt je přítomná jako fyzický proces rozkladu, který jde životem, je viditelný v nemoci a končí fyzickým umíráním; 3) Smrti můžeme čelit v odvaze lásky, která se neprosazuje a dává se druhému, můžeme jí vzdorovat zřeknutím se vlastních výhod ve prospěch pravdy a spravedlnosti. Právě třetí bod je pro křesťanství nejdůležitější a láska je i základem novozákonní teze, kdy smrt je poražena v Kristu z absolutní moci neomezenou láskou. Nicméně ani definice v křesťanství nejsou jednotné, problémem je rozdílná antropologie.

V této práci se ovšem nebudu zabývat těmito aspekty, ale smrtí jako ontologickou kategorií. Smrt musíme pochopit jako existenciál, který zdůvodňuje smysl bytí, vnímání času, způsoby myšlení, dějinný charakter člověka a další významné otázky lidského života.

---

<sup>7</sup> Kalweit, H. *Platonská kniha mrtvých*. Praha : Eminent, 2006, str. 147

<sup>8</sup> Brabec, L. *Křesťanská thanatologie*. Praha : GEMMA89, 1991, str. 10

<sup>9</sup> Lamm, M. *The Jewish way in death and mourning*. New York : Jonathan David Publishers, 1969, str. 1

<sup>10</sup> Ratzinger, J. *Eschatologie : smrt a věčný život*. Brno : Barrister & Principal, 2004, str. 65

## 2. Smrt v existenciální filozofii

Existuje mnoho oborů, které se o tématu smrti zmiňují, často nabízejí i velmi zajímavá vysvětlení, ovšem existenciální filozofie se mi v tomto směru jeví nejzajímavější, jelikož klade důraz na člověka a jeho bytí. V centru pozornosti této filozofie stojí samotná lidská existence. Existenciální filozofie se rodí v duchovním klimatu 20. let 20. století. Lidé si v období zrodu existencialismu kladou otázku po smyslu své existence a snaží se na ni nalézt uspokojivou odpověď. V důsledku neklidného církevního prostředí, které prochází řadou změn, se klíčem k odpovědi často nestává teologie, ale filozofie, která v té době vyvstává v podobě existenciální filozofie, představované zejména německými a francouzskými filozofy. Základ tohoto směru lze hledat blíže než si myslíme, protože prvotní fenomenologickou otázku, která je pak podnětem pro otázky existence, pokládá český rodák Edmund Husserl. V návaznosti na jeho dílo pak vystupuje Martin Heidegger.

### 2. 1 Proč právě existenciální filozofie ?

Základ existenciální filozofie tvoří rozlišení mezi lidským bytím, tedy existencí, a mezi bytím všech dalších bytostí, které nemají existenci, jsou pouze „k dispozici“. To znamená, že člověk je schopen o svém bytí přemýšlet, tázat se a hledat odpovědi. Další bytosti se vyskytují v čase a prostoru podobně jako člověk, ovšem jejich úkolem není tázání, ale slouží člověku při hledání jeho odpovědi jako „pomůcky“<sup>11</sup>. Díky jejich výskytu si člověk uvědomuje svou jedinečnou existenci i konečnost – smrt, čímž se odlišuje. Uvědomování probíhá ve smyslu přemýšlení a tázání o smrti. Pokud víme, ostatní tvorové toto nedokáží, jsou pouze schopni si uvědomit okamžik smrti.

Søren Kierkegaard chápe existenciální filozofii jako druh filozofie *Já* a deklaruje toto na subjektivní a objektivní reflexi: *“Zatímco myslící subjekt a jeho existence jsou objektivnímu myšlení lhostejné, subjektivní myslitel jakožto existující bytost je na svém vlastním bytí zainteresován, existuje v něm. Proto je jeho myšlení charakterizováno jiným druhem reflexe, totiž reflexí niternosti ... a tím toto myšlení náleží tomuto subjektu a žádnému jinému”*<sup>12</sup>. Subjektivní reflexe je v existenciální filozofii ta nejdůležitější schopnost nahlížet na sebe

---

<sup>11</sup> Anzenbacher, A. *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, str. 135 - 137

<sup>12</sup> Anzenbacher, A. *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, str. 44

sama, je důležitá pro pochopení otázky existence. Vymanění se z pouhé objektivní reflexe, je vymaněním se z pouhého vědeckého myšlení. Subjektivita se stává cestou k autentické sebereflexi a vytváří transcendentní možnosti lidského subjektu.

Autoři, o kterých se zde zmíním – Martin Heidegger, Jean - Paul Sartre a Karl Jaspers, považují smrt za významnou skutečnost. Tyto autory jsem si vybrala zejména z toho důvodu, že se vzájemně ovlivňují a pojem smrti se u nich postupně vyvíjí. Okrajově se zmíním také o Albertu Camusovi, který se zabývá smrtí, kterou si jedinec dobrovolně volí, tedy sebevraždou. Zajímavým hlediskem se u těchto existencialistů stává i vztah k teologii. Jean - Paul Sartre existencialismus rozděluje na křesťanský a ateistický. On sám se, společně s Martinem Heideggerem a Albertem Camusem, řadí k existencialismu ateistickému. Karl Jaspers je pak představitelem existencialismu křesťanského.

Ústřední otázkou v této práci bude: *“Co smrt v dílech existencialistů sděluje?”* Při studiu smrti v existenciální filozofii, je nutné si uvědomit, že smrt je brána jako podstatná součást lidského života. Zmínění autoři, hovoří o plnohodnotném způsobu bytí, které Heidegger označuje jako autentické. Pojem “autentický” velmi dobře vystihuje tento správný způsob bytí, při kterém si je člověk schopen uvědomovat vše okolo, nikoliv v banálních, ale ve složitějších vztazích. Existencialisté často hovoří o absurditě<sup>13</sup> lidského života a strastech, které jej prostupují, ale právě tyto strasti se stávají východiskem pro pochopení pojmu “autentický”. V situacích strastí je člověk schopen pochopit smysl svého bytí a začít o něm přemýšlet. Strasti jako úzkost, strach, vina, svoboda –která častokrát dezorientuje jedince; způsobují to, že se člověk stává autentickým. Nejvýznamnější je však smrt, která autenticitu vytváří. Někdy se jedná o konečný stav, někdy je smrt, kterou jedinec “přežije” (sebevražda či klinická smrt), impulzem pro to, aby se stal autentickým. Smrt vytváří a dovršuje člověka, a proto je v dílech existencialistů, kteří bádají o smyslu lidské existence, tak významným pojmem.

---

<sup>13</sup> Albert Camus popisuje lidskou existenci jako nepřekonatelnou absurdnost, „jeho díla *Mýtus o Sisypovi* a *Mor* představují člověka, který neví, proč plní své každodenní povinnosti, a přece je koná“ in: Landgrebe, L. *Filosofie přítomnosti: Německá filosofie 20. století*. Praha : Academia, 1968, str. 47.

## 2. 2 Téma smrti v díle Martina Heideggera

Abychom pochopili pojem smrti u Martina Heideggera, musíme nejprve nastínit jeho filozofický systém. Velkou inspirací a východiskem pro další autory je Heideggerovo dílo „*Bytí a čas*”. Na úvod své práce se tedy budu zabývat Heideggerovým systémem a následně tím, jak ovlivnil další dva významné existencialisty – Sartra a Jasperse.

U Heideggera je zřejmý vliv jeho učitele Edmunda Husserla, který je považován za zakladatele fenomenologie. Sám Heidegger Husserlovy základní teze rozvíjí a analyzuje, jeho dílo se tak stává propracovanějším. Filozofovat znamená u Heideggera „*uvádět do chodu metafyziku, v níž filozofie přichází k sobě samé a ke svým výslovným úkolům. Filozofie se dostává do chodu pouze zvláštním skokem vlastní existence do základních možností pobytu v celku*“<sup>14</sup>. Základní podmínkou takového skoku je autenticita, která způsobuje „*nesvázanost*“ lidského jednání. Pro chápání pojmu bytí a smrti je u Heideggera také důležitá hermeneutika, které rozumí jako před-reflexivnímu rozumění. V souvislosti s hermeneutikou zavádí existencialisté pojem hermeneutický kruh<sup>15</sup>. Ten označuje to, že každé před-porozumění je vždy ovlivněno před-porozuměním jedince, který se snaží dané problematice porozumět. „*Konkrétní před-porozumění není vůbec možno vyloučit. Nemůžeme přeskočit sami sebe. Nemůžeme sebe vyreflektovat ze své konkrétní existence do čirého "Já myslím". Vždycky už s sebou přinášíme sami sebe: svůj dějinný horizont rozumění*“<sup>16</sup>. Tuto zásadu si je třeba při analýze sebe sama a hmotného světa uvědomit, protože naše rozumění světa bude vždy ovlivněno naší předchozí zkušeností. Později zjistíme, že Heidegger sám na hermeneutický kruh častokrát naráží, když hovoří o nutnosti rozumět do určité míry pojmu bytí a existence ještě před jeho první analýzou. Toto před-porozumění vytváří individuální názor a je vždy přínosem pro konkrétního jedince a jeho porozumění skutečnosti. „*Filozofická hermeneutika naopak dospěje k výsledku, že porozumění je možné jen tak, že ten, kdo se snaží porozumět, vnáší do hry své vlastní předpoklady. Produktivní přínos interpretův patří nezrušitelně ke smyslu samotného porozumění*“<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Heidegger in Anzenbacher, A. *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, str. 38

<sup>15</sup> Autorem pojmu je Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger poté tento pojem v díle *Bytí a čas* rozšiřuje

<sup>16</sup> Coreth, E. *Co je člověk? : Základy filozofické antropologie*. Praha : Zvon, 1994, str. 18

<sup>17</sup> Gadamer, in Anzenbacher, A. *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, str. 138

Domnívám se, že hermeneutický kruh je u Heideggera a ostatních existencialistů zásadní pro porozumění všem existenciálním pojmům, stejně jako pojmu smrti. Protože to, že o smrti přemýšlíme, znamená, že o ni již máme určité před-porozumění.

## 2. 2. 1 Nic

Východiskem pro analýzu pojmu smrti je Nic. Heidegger se v úvodu<sup>18</sup> „*Bytí a času*“ zaměřuje na člověka, který nejprve musí porozumět sobě samému. Člověk (u Heideggera pobyt) rozumí svému vlastnímu bytí ze jsoucna světa. Jsoucnem je veškeré bytí, které člověka obklopuje a vytváří lidský svět a lidskou zkušenost. Zkoumáno má být pouze toto jsoucno a jinak nic (u Heideggera Nic). „*Co je však Nic?*“ Tato otázka může působit absurdně, jelikož vyvrací veškerou logiku. I to však Heidegger překonává, když hovoří o Nic jako něčem, co je tu dříve než zápor a popírání, tedy činnosti rozumu. Otázka, proto může být zodpovězena. Problematiku Nic rozebírá Heidegger v díle „*Co je metafyzika*“. Člověk o Nic hovoří, a tím potvrzuje jeho existenci. „*Nic. Víme o něm tím, že o něm – o Ničem – nechceme nic vědět*“<sup>19</sup>. Člověk tedy chápe svou existenci ze světa tím, že si uvědomuje, co není. Chápe sebe jako lidskou bytost umístěnou ve světě spolu s dalšími bytostmi a věcmi, která až zemře již nebude. Uvědomuje si tuto významnost Nic, i když Nic pokládá za nepodstatné. Kdyby totiž neexistovala hranice Nic, člověk by byl dezorientován a nebyl by si schopen uvědomovat hranice svého světa. S Nic se jedinec setkává v náladě, ovšem ne jako se jsoucnem. Touto náladou je úzkost, která přivádí člověka před jsoucno a člověk tak přesahuje sebe sama a je schopen transcendence. „*Vyklonění do Ničeho, v němž se pobyt drží na základě skryté úzkosti, je překračování jsoucna v celku: transcendence*“<sup>20</sup>. To znamená, že hranice světa není konečná, ale přináší člověku další stupeň myšlení, které je však složitější a není jej schopen každý lidský jedinec. Zejména dnešní doba, ve které převažují vědecké postupy, se stala odpůrcem takového neexaktního myšlení. S vykročením za jsoucno spojuje Heidegger svou metafyziku. Nic je počátkem všeho, tedy nemůže neexistovat, protože je počátkem dalšího Ničeho, které existuje. Nic je vlastně odpovědí na otázky, které nemůže člověk ve světě vědy zodpovědět. Je odpovědí na otázky, které si nutně musí lidský jedinec klást, odpovědí na

<sup>18</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 2008, str. 17 - 31

<sup>19</sup> Heidegger, M. *Co je metafyzika?* Praha : Oikoymenh, 1993, str. 41

<sup>20</sup> Tamtéž, str. 59

otázky po smyslu bytí, po vzniku světa či jeho celkového významu. Pokud v metafyzice hovoříme o Ničem, pak je chápáno jako „*ex nihilo nihil fit*“ (z ničeho pochází zase nic), v antické metafyzice je chápáno jako beztvář látka, křesťanská dogmatika poté zachází ještě dále, když tvrdí, že „*ex nihilo fit - ens creatum*“ (z ničeho pochází stvoření)<sup>21</sup>. To znamená, že podle křesťanské dogmatiky by se Bůh, který tvoří z ničeho, měl k tomuto Nic také vztahovat. Bůh by tedy byl Nic. Ovšem pokud je Bůh skutečným Bohem, jeho absolutnost Nic vylučuje. Existence Nic tedy podle Heideggera vyvrací Boha, protože kdyby absolutní Bůh existoval, Nic by existovat nemohlo. Heidegger se zde však dostává do sporného bodu a tato problematika jej zřejmě dovádí k vyřazení Boha z metafyziky, později k úplnému popření. Nic má tedy hlavní význam z důvodu transcendence, uvědomění si sebe sama jako pobytu s vlastní autenticitou a rozumem, jelikož rozum zde slouží jako hlavní nástroj při kladení otázky: „*Co je Nic?*“ Heidegger pojem Nic správně „objevuje“, a tak dává člověku možnost, aby si jeho existenci uvědomil, i když o Nic již dávno v podvědomí ví. Uvědomuje si, co je a co není. Pokud někomu odpovídáme „nic“ chápeme toto jako prázdný pojem, označující prázdnotu, ovšem již si neuvědomujeme, že tím, že o tomto „nic“ (u Heideggera Nic) hovoříme, potvrzujeme jeho existenci. Heidegger nám tak otevírá možnosti transcendence, které jsme si předtím neuvědomovali. S tímto vykloněním se později setkáme i u dalších autorů. Například u Jasperse je transcendence jako nepodmíněnost jedním ze základních pojmů. Problém je, že transcendence není schopen každý člověk a už vůbec ne člověk, vyskytující se v neautentickém bytí. To, že tedy máme vědomí reality, neznamená, že máme také vědomí transcendence. Můžeme si pouze uvědomovat, co je a co není, ovšem hovořit o podstatě věcí je často nemožné bez důkladného transcendentního náhledu – tedy podívání se za horizont, za podstatu věcí. Závěrem k problematice Nic je důležité si položit ještě otázku: „*Kde se s Nic setkáváme?*“ Odpověď nemůže být složitá, protože Nic je pojem, skutečnost, která se přede mnou objevuje v takové situaci, kterou prožívám jako mezní. Teprve v krizi své existence si uvědomuju, co je a co není a uvědomuji si tedy Nic, jako nebytí tu. Odpověď je tedy v setkání s úzkostí<sup>22</sup>, o které se podrobněji zmíním dále v této práci.

---

<sup>21</sup> Heidegger, M. *Co je metafyzika?* Praha : Oikoymenth, 1993, str. 61

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 49

## 2. 2. 2 Čas a vědomí konečnosti

Dalším pojmem důležitým pro pochopení pojmu smrti je čas. Pokud člověk porozumí svému bytí, musí být schopen jej také interpretovat, což Heidegger popisuje opět v úvodní části<sup>23</sup> *Bytí a času*, kde hovoří o ontologickém odrazu<sup>24</sup>. Ontologie je podle Aristotela první filozofií, která se zabývá nejobecnějšími otázkami. Heidegger o ní hovoří právě v souvislosti pojmů bytí a jsooucnosti. Znamená to, že pokud má člověk v sobě ideu bytí a jsooucnosti, musí tuto ideu také umět správně interpretovat a rozumět jí. Této interpretaci je jedinec schopen jedině zpětným porozuměním světa. S pojmem člověka jako pobytu v tomto případě souvisí čas, který rozlišuje jednotlivá jsooucnosti. Bytí a čas si musíme uvědomovat ve vzájemném vztahu, který Heidegger označuje pojmem „*temporální*“<sup>25</sup>. Toto pro nás znamená, že jedině v časoprostoru je jedinec schopen si uvědomovat svůj pobyt a klást otázky související se smyslem bytí. Heidegger „*bytí a čas*“ chápe je jako „*Das Eigene*“, tedy vnitřní smysl a s tím související jednotu těchto pojmů. Tuto jednotu zaznamenává jako časoprostor (nikoliv ten fyzikální), v němčině „*Zeit-Raum*“ (nikoliv *Zeitraum*). Určenost bytí a času je vzájemná, jedno bez druhého ve světě člověka neexistuje –vzájemně bytují. Časoprostor tedy u Heideggera chápeme jako velmi důležitou veličinu pro interpretaci pojmu smrti. Člověk se vždy pohybuje v nějakém prostoru, který mu je vymezen a ohraničuje hranice horizontu – transcendentní svět. Čas také vždy něco ohraničuje, a právě díky tomu si je člověk schopen uvědomovat hranice své konečnosti. Kdyby čas neexistoval člověk by se jen stěží orientoval ve světě. Čas člověka nutí k určitým závazkům a slouží k orientaci. Jedincův biologický, psychologický, sociální a spirituální vývoj je ovlivněn časově, neboť v každé fázi života si klade různé druhy otázek. Každý člověk má minulost, která se neřadí pouze za něj, ale určuje i jeho způsob bytí, ten se pak děje z budoucnosti. Minulost tedy vždy předchází jedince, lze říci, že ho jistým způsobem určuje. Aby ovšem mohla být otázka po smyslu bytí položena správně, musíme odstranit staré přežitě tradice z této minulosti. Heidegger hovoří o dějinném člověku jako nejdůležitějším jsooucnosti existujícím v minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Na základě prožitků v této časovosti může zlepšovat svá tázání, která byla v minulosti nevyhovující a ovlivňovat tak budoucí rozhodnutí. Tato destrukce však nezavrhne zcela

---

<sup>23</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoyomenh, 2008, str. 32 - 43

<sup>24</sup> Tamtéž, str. 32

<sup>25</sup> Tamtéž, str. 36

minulost, ale vyzdvihuje z ní vše přínosné. V této fázi zavrhuje ovšem Heidegger teologii i Boha samotného jako něco přežitého a v této etapě dějin nedůležitého. Pro člověka nemá podle Heideggera pojem Boha žádný význam, jelikož jej pouze omezuje v tázání.

Čas je v životě člověka bezpochyby velmi důležitý, už jen tím, že určuje délku, kterou zde jedinec stráví. Obecně člověk chápe „svůj čas“ z času lidí, kteří zde již nejsou – zemřeli, a tak může předpokládat i přibližnou délku svého času. Toto by však bylo pro člověka velmi jednoduché, a jak uvidíme později, jedinec má sice určitou představu, ale ta může být změněna náhlou událostí. Zároveň může Heidegger díky časovosti hovořit o historii otázky po smyslu bytí a tím potvrdit, že lidská existence řeší pokaždé stejné otázky, pouze se vyvíjí její způsob myšlení. Čas nás vede ke smrti a toto vědomí nás nutí, abychom odstranili strach z této smrti, proto jedinec využívá různé smyslové jevy, které ho zbavují úzkosti.

### 2. 2. 3 Pohyb ve světě

Heidegger ve vybraných kapitolách<sup>26</sup> hovoří o existenci člověka jako jedinečného bytí ve světě, které je ukončeno smrtí. Jedinec ve světě se ovšem musí nějakým způsobem pohybovat. V „*Bytí a času*“ chápe Heidegger pohyb na základě výrazu „*bytí ve světě*“<sup>27</sup>. „Co však míní Heidegger světem?“ Jedná se o bytí jsoucná uvnitř světa, které je určováno pojmy. Svět vytváří moment, ve kterém se pohybuje člověk. To znamená oblast jedincových úvah, konkrétní místo nebo „světský“ způsob bytí<sup>28</sup>. Světským způsobem se rozumí jedincům život ve smyslu pouhého obstarávání věcí pro přežití, nikoliv schopnost vyklonění se za horizont transcendence. Toto pochopení se neobejde bez nutnosti analýzy sebe sama na základě toho, že člověk je v pohybu. Jedinec je značně odlišen od ostatních jsoucn, jelikož má bytostné rysy jemu vlastní, ostatní jsoucná můžeme určit podle toho jaký význam mají pro samotného člověka. Každý člověk je však jedinečnou bytostí a stejným věcem rozumí jinak než ostatní lidé a také je může využívat jiným způsobem. Jedinec se vždy pohybuje v omezeném prostoru – ve světě, jak svým vlastním tělem, tak svými úvahami. K pohybu mu napomáhají i další předměty – tedy ostatní jsoucná, pomocí nichž se orientuje a tyto předměty zároveň ovlivňují jeho jednání. Člověk je vlastně v neustálé interakci, jak s jinými lidmi, tak s předměty –

---

<sup>26</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 2008, str. 73 - 80

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 73

<sup>28</sup> Tamtéž, str. 87

příručními jsoucnými<sup>29</sup>. A právě výskyt jiných jsoucných, než jsem já sám, umožňuje uvědomění si „já jsem“ jako něčeho jedinečného a neopakovatelného. Člověk je tedy velmi důležitou součástí bytí ve světě. Ostatní nelidská jsoucna nazývá Heidegger „příručními“ a uvědomuje si, že jsoucno, kterým je člověk a příruční jsoucno se vyskytují ve světě jiným způsobem. Člověk sám je totiž iniciátorem příručních jsoucných tím, že se přemísťuje ze svého původního prostoru směrem k nim, aby se poté opět navrátil na své původní místo. Člověk se neustále pohybuje ze svého místa, poznává a zdokonaluje svá vědění, stejně jako využívá různá příruční jsoucna. Člověk je tak vlastně iniciátorem ostatních ne – pobytových jsoucných, tedy oněch příručních, což mu dává další důkaz jeho reálné existence – dokáže měnit chod věcí a jevů, vytvářet situace. Heidegger zavádí pro interakci člověka a příručních jsoucných pojem od – dalování, který sice prvotně vyznívá jako pojem označující odloučení, jeho význam je však opačný a označuje přiblížení se k ostatním jsoucnům díky pohybu ze svého původního prostoru. Prostor existuje díky člověku, který má neustále tendenci se pohybovat a to z důvodu bytostných rysů, které vytváří touhu objevování a pohybu v omezeném světě. Můžeme zde hovořit o zvědavosti, která v člověku vytváří tuto touhu a motivuje jej k rozdílným činnostem. Pohyb je také pohybem ke smrti. Celý lidský život k tomuto cíli směřuje a vytváří okolní pohyby jen z důvodu pohybu ke smrti. Ostatní pohyby jsou tak pouze aktem přežívání ke smrti, k tomu „abychom se dožili své smrti“.

#### 2. 2. 4 Člověk a lidé

Heidegger poukazuje v dalších kapitolách „*Bytí a času*“<sup>30</sup> na významnou roli druhých osob v chápání pojmu smrti. Uvědomuje jednoduchou, i když podstatnou skutečnost – člověk není nikdy ve světě osamocen. Vyskytuje se kromě příručních jsoucných i s dalšími lidmi, existuje nejen pro sebe, ale i pro druhé. Člověk je však vždy spjat s okolím a s druhými lidmi. Lidskou existenci nelze od světa a druhých lidí oddělit, protože svět „*druzí*“ tvoří rámec lidského života, ve kterém se má člověk osvědčit svou autentičností a jeho bytí je vždy spolubytím ve světě, „*spolubytím s druhými*“<sup>31</sup>. Lze říci, že jedinec je tu vlastně bytostně nejen kvůli sobě, ale i kvůli druhým. Důležitým faktem je i „*bytí spolu*“, jež umožňuje bytí

<sup>29</sup> Heidegger, M. *Bytí a času*. Praha : Oikoyomenh, 2008, str. 91 - 92

<sup>30</sup> Tamtéž, str. 144 - 160

<sup>31</sup> Tamtéž, str. 148

k druhým vůbec. Tento vztah se však liší od vztahu k věcem, neboť toto jsoucno je samo také člověkem. „*Bytí spolu*“ má však charakter odstup. Druzí se vyskytují v našem každodenním bytí, a tak jsme ještě více dezorientováni, neboť naše vlastní já mizí ve způsobu bytí druhých. Jednoduše řečeno se naše vlastní já přizpůsobuje neúmyslně většině, a tak se může zcela vytratit naše autenticita. Vystává tak neurčité „*ono se*“ s vlastním způsobem bytí, jehož existenciálním charakterem je průměrnost. Veřejnost tedy podle Heideggera vytváří odstup, průměrnost a vyrovnávání. „*Ono se*“ jakoby řídilo svět, vlastní já se raději neprojeví, protože všechny jeho snahy by byly potlačeny. Pobyt se odevzdává a „*ono se*“ ho pomalu, ale jistě posouvá na hranice veřejné průměrnosti. Člověk má ovšem vždy možnost výběru zda žít svůj život autenticky v „*bytí sebou*“ nebo neautenticky v „*bytí spolu*“<sup>32</sup>. Člověk na počátku svého bytí vždy žije nejprve ve způsobu druhých „*ono se*“, ale postupně odkrývá své já a stává se „*bytím sebou*“. „*Je to tato struktura sama, co samo sebe zprvu mívá a zakrývá*“<sup>33</sup>. Heidegger tím míní, že právě díky transcendenci se člověku odrývá, zprvu „*bytím spolu*“ zahalené, „*bytí sebou*“. Ovlivňování druhými vede k problematice tázání. V „*bytí spolu*“ je potlačena autenticita, tedy schopnost být sám sebou. Myšlenky o podstatě bytí se tak vytrácejí a převládá jistý pocit zbytečnosti. Názory se přizpůsobují názorům jiných osob, odlišnost se stává problémem a důvodem vyřazení ze společnosti. Zde nastává podle Heideggera problém, jelikož autentičnost, tedy „*bytí sebou*“ je důležitá pro rozvoj osobnosti jedince. Je tedy nutné většinové „*ono se*“ odstranit a nechat působit „*bytí sebou*“ –autentičnost. Protože pouze v autentičnosti si uvědomíme smysl bytí, a pak také podstatu smrti. Člověk je tedy vždy do určité míry omezen, jelikož je pohlcen v „*bytí spolu*“ a neustále utíká od „*bytí sebou*“, odvrací se tak od své autentičnosti a stává se neautentickým člověkem. Žije, ale na způsob příručního jsoucna –věci. Nechává sebou manipulovat a zbavuje se vlastní zodpovědnosti za svůj život, je součástí masy. Útěk lze vysvětlit úzkostí, která umožňuje strach a ten člověka neustále v autentickém bytí obklopuje. Úzkost je ovšem pro člověka důležitá, aby se navrátil k tázání a vrhá jedince zpět do „*bytí sebou*“ –autenticity. Člověk se tedy útekem od úzkosti, která se mu jeví jako špatná, vrhá do špatného „*ono se*“, které jej opět omezuje. Je důležité si uvědomit, že vymanit se z „*ono se*“ není vůbec snadné. „*Ono se*“ nás provází od počátku narození až do smrti, kdy jsme neustále ovlivňováni druhými. Nejprve jsou to rodiče a další

<sup>32</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 2008, str. 159

<sup>33</sup> Tamtéž, str. 160

osoby vyskytující se v primární skupině, později se přidává i skupina sekundární. Vymanit se je tedy úkol nelehký, častokrát i nemožný. Proto i tázání o smrti je problematické, vždy nás provází názory druhých. To, že o smrti víme, je důsledkem toho, že tuto ideu máme od někoho jiného z *“bytí spolu”*. Pobyt je tak ze začátku vždy neautentickým a východiskem pro autenticitu je pouze zmíněná úzkost, která je však často ze strachu potlačována.

## 2. 2. 5 Starost o bytí a jeho původ ve smrti

Člověk má neustále starost<sup>34</sup>, zejména o svou existenci, proto vyvíjí všechny možné činnosti, jak svou existenci zachránit. Obstarávání věcí se vlastně děje kvůli starosti o moji vlastní existenci. Starostí tedy zabezpečují sebe sama. Můžeme zde říci, že starost je jistým motivačním činitelem. Kdyby neexistovala úzkost a z ní vyplývající strach, neexistovala by ani starost. Starosti musíme ovšem rozumět autenticky, což znamená nejen obstaráváním věcí, které sice slouží k přežití, ale již neodkrývají pravdu lidské existence. Pravda slouží k poznání svobody a učinění možnosti svobodné volby. Pokud se snížíme pouze na neautentické obstarávání věcí bez autentického tázání, nepoznáme pravou svobodu. Pravá svoboda je transcendencí a slouží k odrývání základních apriorit světa. Svoboda je v dílech existencialistů hlavní nástroj pro pochopení samotné existence a ani Heidegger na ni v *„Bytí a času“* nezapomíná. Svoboda umožňuje poznání pravdy na základě tázání. Tím, že je člověk vržen do světa, je také nucen jej poznávat. K poznání slouží rozvrhování, jak tvrdí Heidegger je to *„moci být“*. Rozvrhování je vlastně využití metod k poznávání své existence. A tím, že *„já jsem“*, tak skutečně existují a vše okolo mě je reálné. To souvisí i s tematizací, která vymezuje předmětné oblasti a pojmy. Tematizace odkrývá jsoučno a to se stává předmětem, objektem poznání. Děje se tak vždy svobodně a svobodně se také rozhodují na základě své vůle, což je další důkaz reálnosti světa. Svoboda je pak utvořena v autentičnosti *„já jsem“*, ale hrozí zde stále jisté riziko k návratu k *„ono se“*, a tak popření svobodné vůle. Pak totiž již nemůžeme hovořit o svobodě, ale spíše o nesvobodě, či manipulaci, kterou *“ono se”* vytváří. Častokrát se v současné společnosti setkáváme s názorem, že svoboda neexistuje, zejména v teoriích fatalismu, ovšem z každodenního života víme, že všechna rozhodnutí závisí jen na nás, stejně jako rozhodnutí podřízení se většině a *„zapadnutí“* do *„ono se“*. Vše je vždy

---

<sup>34</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikomenh, 2008, str. 225 - 231

závislé na člověku samém a to, že někomu vnucuji svůj názor ještě neznámá, že jej přijme jako správný. Důležité je, že jako svobodná bytost mohu zpracovávat přijaté názory a vytvářet si tak vlastní. Z toho vyplývá, že i když má někdo názor, že smrt je nic, stejně jako druhý pobyt, neznámá to, že tento názor je stejný. Stejně jako každý vnímá jinak realitu, tak vnímá každý jinak pojem smrti. Pouze svoboda vytváří pravdivá mínění, taková mínění slouží ke správnému chápání světa.

## 2. 2. 6 Smrt u Martina Heideggera

### Čas lidského bytí

Svoboda je tedy pravdou a pravda existuje pouze pokud existuje člověk. V druhé části „*Bytí a času*“ hovoří Heidegger o existenci času jako adekvátním popisu lidské existence z hlediska jeho bytí. Jedinec je časově vymezen a dokud žije, vždy v něm chybí něco, čím být může a čím bude<sup>35</sup>. K tomuto chybějícímu podle Heideggera patří i sám „*konec*“. Konec, který je etapou, jež dovršuje veškerou lidskou činnost v oblasti světské, ale i transcendentní. Člověk tedy dosahuje své celosti až ve smrti, to znamená, že ztrácí „*bytí tu*“ a přechází v „*nebytí tu*“. „*Konec jsoucná tohoto pobytu se mění v začátek tohoto jsoucná jako výskytu a zůstává zde jsoucná pouhého materiálního charakteru – tělo zemřelého*“<sup>36</sup>. Jedinec tak ztrácí starost o své bytí, protože se stává nebytím v podobě materiálu. Člověk, který zde zůstává – pozůstalý, však nesmí zemřelého považovat za pouhé příruční jsoucná, i když mnohé činnosti, které provádí, jako například zajištění pohřbu, v něm mohou takový pocit vyvolat. Člověk tedy dosahuje celosti až v momentě smrti, ovšem když takto dospěje, ztrácí charakter pobytu, a právě tento konec je jedinečným druhem bytí, který je nezastupitelný jiným člověkem. „*Ve smrti není pobyt ani završen, ani prostě nezmizel, ani není dohotoven*“<sup>37</sup>. Pobyt na sebe bere nový způsob bytí – smrt.

Pokud by neexistovaly časové meze, neměl by pobyt jistotu vlastní smrti, nepochopil by bytí, protože pokud by byl čas nekonečný, nic by nemohl pociťovat jako důležité a naléhavé. To, že smrt existuje víme z předstihu<sup>38</sup>, kterým je starost a starost vyvstává z úzkosti o mé bytí. Zde se dostáváme k otázce: „*Co smrt sděluje?*“ Pojetí smrti je

<sup>35</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 2008, str. 272

<sup>36</sup> Tamtéž, str. 276

<sup>37</sup> Tamtéž, str. 281

<sup>38</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 2008, str. 355

u Heideggera totiž zásadní i pro další existencialisty. Heidegger chápe smrt jako nový způsob bytí, tedy ne jako úplný konec, ale jako určité dovršení celosti. Smrt je vždy individuální, nezastupitelná jiným pobytem a svou roli zde hraje i čas, který nás ke smrti „směřuje“. To, že člověk prožije smrt z něj však nedělá věc, ale stále zaujímá své místo v prostoru. Stále zde existuje jeho pozůstalost, ať již ve formě mrtvého těla či ve formě jeho odkazu, kterým může být jeho dílo či vzpomínky druhých. Vědomí smrti je úzce spjato s vědomím počátku – zrození. Kdyby si člověk neuvědomoval počátek, nebyl by schopen si uvědomovat ani konec. Počátek lidského života je tedy zásadní z hlediska chápání i tázání pojmu smrti. Od počátku se odpočítává „náš předpokládaný“ čas a každý lidský jedinec ví, že konec někdy zajisté přijde, ale přesně jej určit již nedokáže<sup>39</sup>. Čas určuje náš životní rozvrh a na základě času činí jedinec i důležitá životní rozhodnutí a stanovuje si metody, které bude používat k žití svého života. Pobyt má ve svém vědomí tedy odkryto „počáteční zřejmé“, které může empiricky uchopit. Toto „počáteční zřejmé“ vystupuje ze skrytosti a odkrývá se. Jedinec ví, že není mrtev, ale zároveň se zde otevírá možnost smrti. Smrt je proto chápána v Heideggerově díle jako „bezprostřední vztah k počátku a tedy totéž, co počátek“<sup>40</sup>. Smrt je tedy pro člověka vlastně významnou událostí, sděluje mu, že již došel ke své konečnosti a bude naplněna jeho celost –stane se tak plnohodnotným nebytím tu, které nemůže být již více vytvářeno a změněno, ale přetrvává v podobě, které došlo celosti –smrti.

### **Smíření se smrtí**

Smrt patří k „*bytí ve světě*“, pro každý pobyt je nejnítěrnější záležitostí a svou smrt musí vzít každý pobyt vždy na sebe. „*Bytí ke smrti*“ je dáno vržeností, rozvrhem života člověka, jež se projevuje rozpoložením –náladou<sup>41</sup>. Se smrtí se jedinec setkává v každodenním „*ono se*“ –společnosti. Pro něj zatím ještě, ale nemá význam, protože s ním nesouvisí. „*Ono se*“ ovlivňuje i samotný akt umírání, kdy mnohdy není vlastní smrt člověkem připuštěna a on tak stále ještě věří ve svůj návrat do bytí. Zvláště dnes, kdy je člověku neustále vnucována idea nesmrtelnosti a lékařského pokroku. „*Bytí ke smrti*“ je pak zakrývajícím uhýbáním. „*Ono se*“ nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti.

---

<sup>39</sup> Tamtéž, str. 289 - 291

<sup>40</sup> Benyovszky, L. *Časovost a smrtelnost III*. Praha: Togga, 2010, str. 123

<sup>41</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikomenh, 2008, str. 302

Člověk je v úzkosti ze smrti postaven před sebe sama a zakouší svou vydanost, připravenost smrti. Ovšem neurčitě „*ono se*“ proměňuje tuto úzkost ve strach z přicházející události. Tato úzkost, která vystupuje jako strach je však zároveň vydávána za slabost, kterou by sebejistý jedinec vůbec neměl znát.

Strach je naladěním, náladou. Heidegger strach analyzuje ze tří hledisek<sup>42</sup>: 1) čeho se bojíme; 2) strachování samo; 3) to, o co máme strach. Naladěnost je často dána charakterově a ovlivňuje celkový postoj ke světu, stejně jako postoj ke druhým lidem, k věcem, zvládnání situací, a dokonce chápání smrti. Strach je ohrožující činitel, jež se člověka týká, je pro něj škodlivý a přibližuje se, většinou má charakter nelibosti. Strachování samo je uvolňování či očištění od toho, co bylo za strach považováno. O to, co se bojí člověk, je on sám nebo jiný člověk, ovšem i tento strach je strachem o sebe samého, jelikož tento druhý jedinec je součástí našeho života a jeho ztráta by pro nás byla katastrofální. Strach je špatný a častokrát vytváří problém. Tím, že se něčeho bojíme, to také přivodíme. Je potřeba se strachu vyvarovat, nebo jej alespoň částečně překonat. Strach člověku nikdy nepomůže, vždy pouze uškodí a znemožní dosažení cílů. Smrt a strach z ní je tedy vždy jen záležitostí konkrétního jedince, kterého nemůže nikdo zastoupit, jelikož i jeho počátek je pouze jeho a jedinečný. Nikdo si místo člověka nemůže jeho vlastní smrt uvědomovat, může ji s ním pouze spoluprožívat jako blízká osoba, může s ním soucítit, prožívat strach o něho. Heidegger zmiňuje, že o smrti víme, protože nás obklopuje v „*ono se*“. Víme, že jedinec na konci svého rozvrženého života zemře, ale my sami smrt zatím nevnímáme jako součást svého života, jelikož je nám častokrát, podle našeho mínění a zejména mínění „*ono se*“, vzdálená. To je zapříčiněno opět neautentickým bytím, které přebírá fakta od „*ono se*“. Jedinec přebírá názory společnosti a to souvisí i s aktem umírání. I když se vše zdá ztraceno a jedinec se nachází téměř v aktu smrti, stále věří v názor „*ono se*“, že věda nalezne na poslední chvíli způsob, jak navrátit jedince do bytí. Jedinec se také stále strachuje, i když se mu smrtí otevírá nový horizont, a tak je na dosah i naplnění celosti jeho bytí. Stejně tak „*ono se*“ ovlivňuje úzkost, která v důsledku toho přechází do strachu. Přitom stačí pouze úzkost přijmout jako součást života. „*Ono se*“ také vytváří pocit slabosti, což podle Heideggera není opět autentické. Podle „*ono se*“ bychom se správně měli vydat lhostejnému klidu vůči faktu, že smrt přichází. „*Pobyty jde i v průměrné*

---

<sup>42</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikomenh, 2008, str. 171

*každodennosti neustále o toto nejvlastnější, bezevztažné a nepředstížené „moci být“, byt' jen v modu obstarávání neznepokojené lhostejnosti vůči nejzazší možnosti své existence“*<sup>43</sup>. Pěstování takové povznesené lhostejnosti podle Heideggera *“odcizuje pobyt jeho nejvlastnějšímu „moci být“*<sup>44</sup>. Tento klid, jenž byl ještě před chvílí rysem úzkosti a stál v protikladu vůči zmatku „obyčejného“ strachu, se tady stává podmínkou „správného chování“ ke smrti, kterou určuje „*ono se*“.

O klidu však můžeme hovořit v dvojí souvislosti: 1) neznepokojený klid, který podporuje slepotu průměrné každodennosti a 2) chvějivý klid, který směřuje k autenticitě, je východiskem ze strachu. Právě neznepokojený klid je lhostejným klidem, který podporuje skupinové *“ono se”*. Jedinec si však musí v sobě vytvořit chvějivý klid, který je klidem vytvářejícím smíření se smrtí a její chápání jako pozitiva, kdy konečně jedinec nalezne vrchol své existence. Zde však naráží Heidegger na zásadní problém člověka, který je ovlivněn *„bytím spolu“*, tedy zrádného „*ono se*“. Neautenticita způsobuje, že člověk o smrti nemluví, nerozebírá ji, vůbec neřeší, naopak je klidný, což způsobuje odtržení od *„já jsem“*, tedy autentičnosti – *„bytí sebou“*. Jedinec může být klidný, ale pouze v přítomnosti chvějivého klidu, který jej opět navrací k autenticitě. Častokrát se jedinec však chvějivému klidu vyhýbá a projevuje se u něj pocit vzdoru. O smrti jako vzdoru, který vyvolává hněv jako základní postoj, hovoří i Joseph Ratzinger. *„Jedinec ví o smrti a je s ní konfrontován tak, že nemůže disponovat svým vlastním životem“*<sup>45</sup>. A na tuto skutečnost může odpovídat člověk právě vzdorem, který vyvolává hněv. S Ratzingerovým vysvětlením souvisí i model smrti dle Kübler-Rossové<sup>46</sup>, kde hněv je jednou z fází smrti, nicméně později přechází ve smlouvání, depresi a konečnému smíření, což je to správné pochopení smrti – chvějivý klid. Život člověku nepatří, a proto se musí nechat vést, ovšem ne záludným „*ono se*“, ale musí se snažit důvěřovat cizí moci a nechat se vést Bohem – s tím souvisí láska, která je dána každé lidské bytosti, pouze závisí na člověku, jak ji uchopí.

---

<sup>43</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikomenh, 2008, str. 291

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 291

<sup>45</sup> Ratzinger, J. *Eschatologie : smrt a věčný život*. Brno : Barrister & Principal, 2004, str. 65

<sup>46</sup> Kübler-Ross, E. *O smrti a životě po ní*. Praha : Aquamarin, 1997

## Smrt jako existenciální jistota

Odkud ovšem bere člověk jistotu smrti? Určitým druhem jistoty je přesvědčení. Důvodem tohoto přesvědčení je opět záludné „*ono se*“, toto „*ono se*“ však již nemluví o neurčitosti, nepředvídatelnosti smrti. Jistotou je smrt samotná a člověk smrt v důsledku „*ono se*“ stále odsouvá na jindy. Jedinec je tak neautentický, žije jakoby měl žít věčně, žije nezodpovědně. Častokrát zakrývá skutečnost smrti nevýznamným a zbytečným rozptýlením a vytváří různé činnosti, které jej od myšlenek na smrt oddalují a nepřipouští si tak, že smrt tu je a je součástí každého konce pozemského života. Oproti tomu autentická existence rozvrhuje své konečné možnosti zodpovědně s ohledem na smrt. Člověk si totiž uvědomuje, že každé jeho rozhodnutí je neodvolatelné a nenapravitelné. To má za následek svědomí. Svědomí dává člověku možnost pochopit sebe sama, způsob jeho uvažování – zda je jedinec autentickým, pouze on sám rozvrhuje svůj život nebo neautentickým, pohlcen veřejným míněním „*ono se*“. Právě přítomnost svědomí podporuje „*bytí sebou*“ a vytlačuje „*ono se*“. Člověk svědomí chce mít, což je díky jeho odemčenosti možné, své svědomí si uvědomuje a „slyší jeho volání“. Heidegger zde používá formulaci, že „*pobyt je zároveň volající i volaný*“<sup>47</sup>. Tím, že byl jedinec schopen překročit světský horizont a poznat ten transcendentní, se mu otevírají – odemykají, určité vlastnosti, nepřístupné neautentickému jedinci, který se tak stále pohybuje ve světské rovině. Autentický člověk prožívá úzkost o své bytí, a proto volá sebe sama z důvodu, aby neupadal do „*ono se*“, a právě díky tomu, že si toto volání uvědomuje, je autentický.

Uvědomování si příchodu smrti jsem již nastínila – člověk nemá nikdy jistotu času svého konce. Je důležité, aby si toto uvědomil. Bohužel se častokrát stává, že díky přítomnosti „*ono se*“ na toto zapomíná. Tento neautentický jedinec nehledí na smrt tak, že může přijít kdykoliv. Žije svůj život nezodpovědně, obohacuje jej často zbytečnostmi a nepřemýšlí nad svými činy, není zodpovědný za svá rozhodnutí. Oproti tomu autentický jedinec si nevyzpytatelnost smrti uvědomuje a všechna svá rozhodnutí dělá s vědomím této skutečnosti. Uvědomuje si, že nemůže být lhostejný, jelikož pokud by ho zastihla smrt, nic by již nemohl změnit. Jeho život je svým způsobem více naplněn, jelikož bere ohled nejen na sebe, ale i na přítomnost dalších lidí a snaží se jednat tak, aby jeho odkaz v případě smrti byl, co

---

<sup>47</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikomenh, 2008, str. 315

nejpozitivnější. Zde je zásadní rozdíl mezi neautentickým a autentickým člověkem. Oba sice mají svědomí, ale autentický člověk si přítomnost svědomí uvědomuje a chce jej mít. Neodsunuje svědomí stranou jako neautentický člověk, nejedná nečestně, protože svědomí by jej dostihlo. Tím, že si svědomí uvědomuje, již nepovažuje úzkost za slabost a úzkost se tak nemění ve strach. Člověk se tak vzdaluje „*bytí spolu*“ a je pouze sám sebou – „*bytí sebou*“.

Pokud člověk však neplní svůj způsob bytí, ve smyslu naplnění mravního požadavku, to znamená není autentický, je vinen<sup>48</sup>. *Vina* je právě tím, co člověk dluží autenticitě svého bytí, proto je nutné naslouchat svému volání a toto volání si uvědomovat. Vinou tedy Heidegger míní to, co přichází pokud nenaslouchá jedinec volání svého svědomí. V tomto případě je důležitá i odhodlanost k tomu, aby člověk přijmul svou existenci jako bytí k smrti a žil také podle toho – Heidegger hovoří o „*před-běhové odhodlanosti*“<sup>49</sup>. Jedná se vlastně o jistý existenciální rozvrh či stav vědomí, které si uvědomuje svou konečnost a v důsledku této konečnosti, rozvrhuje svůj způsob života také díky tomu, že je schopen důkladné sebereflexe, sebe-výkladu. Při sebe-výkladu musí jedinec sám sebe nejprve analyzovat a uvědomit si „*bytí sebou*“, to se děje prostým říkáním *já*. Tímto *já* se míní „*bytí ve světě*“, ale zároveň uvědomění, že člověk je jedním z mnoha dalších jsoucn ve světě. Sebe-výklad tedy slouží k uvědomění si autentického „*já jsem*“ a schopnosti odlišení dalších jedinců a tím vyčlenění se z „*ono se*“ jako nezávislé složky. Člověk musí být odhodlaný vůbec poznat pravdu, což je často problémem, jelikož připustit své vlastní chyby je úkol vždy nelehký a jedinec k sobě musí být velmi upřímný, aby sebe-výklad vůbec uskutečnil.

### **Čas určující smrt**

Co se týče času, o jehož pojmu jsem se již zmínila, člověk žije budoucností, není teď, ale vždy je díky „*před-běhové odhodlanosti*“ v budoucnosti. Z budoucnosti se člověk vrací zpět do minulosti a ta mu umožňuje pochopení přítomnosti. Čas, v původním slova smyslu, není jen nějaký parametr či souřadnice, ale látka existování, vedení života. Pokud se jedinec odváží podívat na svůj život vcelku, uvidí jej jako „*bytí k smrti*“. Ovšem člověk se takovému pohledu vyhýbá a hledá snazší neautentické životní možnosti. Nejčastější jde únik do obstarávání, zvědavosti a povrchních řečí, únik do povrchního společenství, kde jedinec

<sup>48</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 2008, str. 318

<sup>49</sup> Tamtéž, str. 348

není sám sebou a skrývá se za neurčitým „*ono se*“. Jde tedy o rozptýlení, které člověka odvádí od volajícího svědomí a přivádí ho do neautenticity, což, jak bylo řečeno, je velkým problémem. Záchranou se stává úzkost nebo svědomí, jelikož v případě úzkosti nebo svědomí, tyto únikové možnosti mizí a člověk se ocitá tváří v tvář svému bytí jako takovému. Objevuje se „autentické bytí“.

S pobytem a jeho smrtí souvisí také každodennost, která značí způsob existence člověka ve světě každý den (Heidegger ovšem nemyslí den v kalendářním smyslu). Jsoucnem mezi zrozením a smrtí. Je celkem, který sestává z prožitků v čase, přičemž nejdůležitější a opravdu skutečný je prožitek, který se odehrává „*ted*“. Minulé a budoucí prožitky nejsou skutečné. Člověk se tedy pohybuje od zrození ke smrti v zážitcích „*ted*“ a toto označuje Heidegger jako časovost<sup>50</sup>. Mezi zrozením a smrtí je jedinec neustále ovlivňován starostí ukotvenou v časovosti, o které jsem již hovořila. Čas vnímáme při fenoménech přítomnosti, budoucnosti a minulosti. V přítomnosti se vždy jedinec setkává s něčím právě „*ted*“, minulost jej navrácí zpět do určitých významných okamžiků jeho života, budoucnost člověka odkazuje k tomu, co může učinit a jedinec se tak přibližuje k sobě samému. Pro člověka jako pobyt je tedy nejdůležitější vědomí přítomnosti, ovšem vždy je ovlivňován i svou minulostí a zároveň budoucností. Veškerá lidská činnost „*ted*“ se děje vždy s ohledem na minulost, často je minulost důležitá pro poučení se z chyb a budoucnost člověka naopak motivuje k výkonům. Přítomnost tedy není jednoduchou, ale složitou strukturou, obsahující minulost a budoucnost. Co se týče pojmu smrti mají význam veškeré tři časové roviny. Budoucnost člověka navrácí k počátku, přítomnost umožňuje zodpovědné jednání s ohledem na svědomí a budoucnost jej staví před jeho konečnost, a tak naplnění celosti a následné pozůstalosti. Jedinec si však špatně uvědomuje čas jako nějaké jsoucnem, čas je nutné brát jako důvod toho, že se vyskytuje starost a ta je možná jen s vědomím právě tří zmíněných časových extasí – minulosti, přítomnosti a budoucnosti.

S pojmem smrti u Heideggera souvisí i časovost dějin. Heidegger se o významu dějin zmiňuje v druhé části „*Bytí a čas*“<sup>51</sup>, kdy dějinami označuje jsoucnem, které je minulé, nevyskytující se nebo vyskytující, ale již nepůsobící na přítomnost. Dějinami se může mýnit i původ z tohoto minulého nebo něco, co se v čase mění, dějinami je i tradované. Dějiny patří

---

<sup>50</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 2008, str. 415

<sup>51</sup> Tamtéž, str. 414 - 433

k bytí člověka a „*toto bytí je zakotveno v časovosti*“<sup>52</sup>. Je důležité pochopit, že minulostí je ten svět, který již není, ovšem jeho odkazy (např. různé předměty) mohou přetrvávat až do dneška. Tím, že je člověk odhodlaný, se vrací k tradici, k dějinnosti, a pokud je tato odhodlanost autentická, přijímá svůj osud a je odhodlán ke smrti. „*Autentické bytí k smrti, to znamená konečnost časovosti, je skrytý základ dějinnosti pobytu*“<sup>53</sup>. Pobyt si uvědomováním dějinnosti uvědomuje smrt. Ví, že to, co tu bylo již není, ale přesto přetrvává odkaz. Toto uvědomění je pro pochopení jeho konečnosti také významné, jelikož mu podává důkaz toho, že vše má svůj konec, ale zároveň zde zůstává. Smrt je tedy celost, je to něco, co vše vyskytující – člověka s dalšími lidmi, ale i ostatní jsou zcela dovršuje a již nelze jít dále. Z této celosti se jsoucno transformuje v odkaz, v pozůstalost. Nikdy již nebude takto celistvé jako v okamžiku smrti.

## 2. 2. 7 Shrnutí Heideggerových myšlenek

Heidegger tedy nechápe smrt jako úplný konec, ale jako další formu lidské existence, kdy se pobyt stává úplným, i když ve formě jsoucna nebytí tu. Ovšem nesmíme toto ztotožňovat s křesťanským názorem posmrtného života. Heidegger je totiž pro destrukci teologie, jelikož tato teologie, plná „zakotvených“ tvrzení, neumožňuje to správné tázání po otázce smyslu bytí. Heidegger Boha nakonec ze své filozofie vyřazuje, ale nepopírá zcela jeho existenci, i když při interpretaci Nic se nám to tak může jevit. Kloní se k čisté filozofii, nicméně vliv teologie je u něj zřejmý, zejména té spekulativní, která jej dovedla až k filozofii. Jeho myšlení se jeví jako ateistické, což je zřejmé i z přidělení mu role ateistického existencialisty Jean - Paul Sartrem. Heidegger však zároveň Boha odhaluje a otázku Boha promýšlí a metafyzika se tak stává nejen ontologií, ale částečně i teologií. Bůh je důvodem existence jsoucna a jeho pochopení, Bůh řídí svět. Později Heidegger tuto svou metafyziku překonává, ovlivněn zejména Nietzscheho radikálním tvrzením smrti Boha. Podle Nietzscheho názoru Bůh již lidem nepomáhá a je tedy nutné tuto ideu vytěsnit a uvolnit prostor moderním vědám, dosud jim totiž bránila v plném rozhledu. Zároveň odsuzuje křesťanskou morálku jako falešnou, jedinec se musí umět sám rozhodovat a popřít tuto morálku, která z něj činí

---

<sup>52</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 2008, str. 421

<sup>53</sup> Tamtéž, str. 428

slabocha. Nietzscheho prohlášení, že „*Bůh je mrtev*“<sup>54</sup> působí velice radikálně, on sám měl však na mysli překonání sebe sama a nelpění na tradičních klamných tvrzeních. Pokud člověk toto dokáže, již nepotřebuje Boha. Nietzsche byl zajisté velmi pokrokový filozof, ale jeho nová teorie byla bohužel vzdálená intelektuálním znalostem mnoha jedinců tehdejší doby, a tak se nesprávná interpretace stala základem mnoha nesprávných doktrín. Boha není nutné odstranit, je pouze nutné přetřansformovat myšlenky a změnit původní tázání, k čemuž se sám Heidegger v „*Bytí a času*“ přiklání. Křesťanská morálka může být sice falešná, ale i tak tvoří základ pro tázání, a jelikož je člověk nedokonalou bytostí, jistý základ vždy potřebuje. Je pouze na něm, co si z tohoto základu přivlastní a co pozmění. Heideggerova filozofie je tedy zprvu správná, ale vytěsněním Boha se dostává v tehdejší době na začátek, jelikož moderní vědy nikdy nedokáží uspokojivě otázku po smyslu bytí vysvětlit. Moderní vědy chtějí exaktní, nikoliv transcendentní myšlení a zde narážíme na problém. Pokud by Heidegger Boha zcela zavrhl, nedokázal by správně vysvětlit smysl bytí i smrt samotnou, protože transcendentno by zde nemělo své místo a tudíž i vyklonění jedince za horizont by ztratilo svůj smysl, stejně jako tázání po Nic. Heidegger svým způsobem popírá logiku, a tak je nutné nalézt vědu, která všechny jeho tvrzení uspokojivě vysvětlí. Nakonec se tedy přiklání k Intellectus fidei – spekulativní teologii, která využívá rozumovou reflexi pro pochopení pojmů. Domnívám se, že Heideggerovo myšlení je natolik specifické, že jeho zásadním problémem se stalo nalezení vhodné metody pro výklad jeho myšlenek, které jsou sice pokrokové, ale nemohly se naprosto ztotožnit s myšlením tehdejší doby. V „*Bytí a času*“ je také patrné Heideggerovo ovlivnění Augustinovou filozofií existence.

---

<sup>54</sup> Výrok je součástí Nietzscheova díla *Tak pravil Zarathustra*. Praha : Odeon, 1967

## 2. 3 Téma smrti v díle Jean – Paul Sartra

Jean – Paul Sartre je bezesporu ovlivněn Heideggerovou, ale i Husserlovou fenomenologií. V této práci budu vycházet zejména z díla „*Bytí a nicota*“, kde se Sartre vyjadřuje i k problematice smrti. U Sartra se objevuje pojem fenomén jako důležitá vlastnost vědomí. Vědomí pak Sartre rozděluje na pre-reflexivní a reflexivní, což má vliv na chápání pojmu smrti. Důležité je také jeho pojetí existence a esence, což souvisí se zmíněným vědomím. Sartre také, podobně jako Heidegger, analyzuje způsoby bytí a význam Nicoty, stejně jako jejího aktu negace. Tyto vztyčné body, které se často přibližují Heideggerově filozofii, nám pomohou pochopit Sartrovu interpretaci pojmu smrti.

Sartrův vztah k teologii je jednoznačný a v duchu své ateistické existenciální filozofie přichází Sartre s tvrzením: *“Bůh je mrtev! Hovořil k nám, nyní však mlčí. Dotýkáme se pouze jeho mrtvol! Toto mlčení transcendentna, spojené s pokračujícími náboženskými potřebami moderního člověka, to je ta velká věc, dnes jako včera”*. K tomuto výroku pak dodává *“Když Bůh neexistuje, pak je přinejmenším jedna bytost, u níž "existence předchází esenci", to znamená, že člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje”*<sup>55</sup>. Sartre tímto popřením Boha ovšem musí nalézt jiné východisko pro moderního člověka. Člověk, jako bytost v hmotném světě, má určitou svobodu, která mu umožňuje vytvářet činy, věci či události. Pokud si jedinec tuto svobodu uvědomí a přestane ji vnímat jako svobodu, kterou mu dává Bůh, ale bude ji vnímat jako svobodu, jež pochází přímo od něj samotného – lidského subjektu; a on sám je i důvodem jejího výskytu, uvědomí si také důležitý fakt, že je původcem světa, ve kterém žije. S podobným poznáním přichází také Martin Heidegger, který ovšem Boha nepovažuje za “mrtvého”, ale za určitou přežitou tradici, či dokonce výmysl společnosti, který je nutné odstranit, abychom byli schopni pochopit existenciální souvislosti lidského bytí v tom pravém smyslu. Bůh a s ním spojená teologie, představuje u Heideggera bariéru posunu lidského myšlení směrem k pokroku, ve kterém se ztrácí místo pro Boha. Stejně tak Jean – Paul Sartre vidí Boha jako něco přežitého, ale zachází ještě dále tím, že nechává Boha v kruzích soudobé modernistické společnosti “zemřít” a otevírá tak možnosti nového položení otázky existence lidského bytí. Je trochu škoda, že Boha úplně vytěsňuje, jelikož by pojetí Boha v Sartrově

---

<sup>55</sup> Sartre, J.P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 40

myšlení mohlo být velmi zajímavým tématem otevírajícím další diskuzi. Otázkou zůstává, co jej vede k takovému radikalismu, když ani jeho učitel Heidegger se do takto vážného zapření Boha nepouští. Možná je to dáno radikálním duchem, který v době Sartrova života převládal ve společnosti, a také francouzským prostředím, které bylo vůči všem otázkám často shovívavější než německé. Důvodem může být také Sartrův pohled na mnohé existenciální otázky, který často vychází z absurdity. Absurdita se stává také východiskem pro pochopení pojmu smrti, zejména pak v díle Alberta Camuse a jeho hlavního tématu sebevraždy. Sartre rád a často pojem absurdity používá jako vysvětlení situace současného člověka, který si klade otázky po smyslu existence.

### 2. 3. 1 Pojem fenomén a vědomí

Pro pochopení pojmu smrti u Sartra musíme nejprve, podobně jako u Heideggera, vyjít z jeho filozofického systému. V první kapitole *Bytí a nicoty* Sartre analyzuje pojem „fenomén“<sup>56</sup> jako úplnost jevů nějaké věci, tento jev má své vlastní bytí, fenomén je tím, co skutečně je, předmět vědomí. „Fenomén je to, co se manifestuje a bytí se manifestuje nějak všem, neboť o něm můžeme mluvit a do určité míry je chápeme“<sup>57</sup>. U předmětu lze vždy rozlišit jeho vlastnosti a z tohoto rozlišení pak určit jeho podstatu. Esence předmětu pak není v samotném předmětu, ale předmět odhaluje –je jeho smyslem. „Předmět není držitelem bytí a jeho existence není účastí na bytí ani jiným způsobem relace. Předmět je, a to je jediný způsob, jak lze definovat jeho způsob bytí“<sup>58</sup>. U Sartra je důležité, že esence nepředchází existenci, ale nejprve existuje samotný člověk, který prostřednictvím své volby vytváří svou esenci, tedy podstatu ve vztahu ke své existenci. Člověk tedy je, ale stále není úplný, k úplnosti mu chybí ona esence. „Esence je vše, co na sobě lidské realita postihuje jako byvší“<sup>59</sup>. Sartre tak vlastně odhaluje počáteční lidské bytí, které je zprvu nedokonalé a postupným sebepoznáním se začíná rozvíjet, klást otázky a chápat jednotlivé pojmy, včetně pojmu smrti.

Pojem esence se vyskytuje také v díle teologa Paula Tillich, který jej vysvětluje obdobně, ale v aplikaci na osobu Ježíše Krista. Esence je u něj abstraktní podstata, která

---

<sup>56</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 11

<sup>57</sup> Tamtéž str. 14

<sup>58</sup> Tamtéž str. 15

<sup>59</sup> Tamtéž str. 74

představuje dokonalou harmonii a jednotu člověka s Bohem. Tato podstata lidství je ovšem narušena vlivem dějinného působení člověka, který je ovlivňován předmětným světem a podléhá mnoha existenciálním nástrahám a hlavně je silně ovlivněn Adamovým pádem. Významnou roli pak v Tillichově učení hraje christologická teze, kdy Ježíš Kristus přichází do tohoto světa a „*zachraňuje lidskou existenci novým esenciálním bytím z odcizení, přivádí ji opět k dimenzi hloubky. Nové bytí má dosah pro celé stvoření a dějiny. Znamená základní proměnu lidské existence, která je středem všeho stvoření, a jejíž proměna se proto dotýká celého světa*“<sup>60</sup>. V Tillichově pojetí se člověk nalézá v rozporu a jeho existence nikdy zcela esence nedosáhne.

Toto ovšem musel Sartre překonat, protože Boha učinil mrtvým, proto důležitou roli u člověka již od počátku sehrává vědomí, které se u každého jedince vyvíjí rozdílným způsobem, a tak se člověk stává neopakovatelnou entitou, která má vždy jedinečný a specifický způsob myšlení, nenahraditelný jiným. Člověk je tak sám svým zákonem a příkladem, nepotřebuje k tomu vzor Ježíše Krista. To znamená, že člověk je schopen promýšlet transcendentní pojem smrti ve vědomí bez toho, aby musel být dokonalou bytostí v jednotě s Bohem. Pojem smrti tak vlastně pochopí každý jedinec svým vlastním způsobem. Mohu vždy říci, že vím, co smrt je, že ji nějakým způsobem rozumím, ovšem druhý jedinec, který má o pojmu smrti také určité vědomí, ji může chápat naprosto jiným způsobem. Přesto jsem však schopen se s tímto jedincem shodnout, že vím, co smrt je.

Člověk je tedy zpočátku své existence nedokonalou bytostí, která se během života teprve formuje. Lze říci, že smysl bytí se teprve postupně vytváří a to nejen u člověka, ale i u předmětů. Člověk tedy nejprve je a veškerý rozvoj závisí pouze na něm, na jeho způsobu myšlení, na způsobu poznávání, což Sartre dále rozvíjí definováním již zmíněného vědomí, které hraje významnou roli v poznávání předmětů.

Sartre rozlišuje vědomí pre-reflexivní (non-thetické) a reflexivní (thetické)<sup>61</sup>. Reflexivní vědomí dokazuje existenci „*věci pro mě*“, ovšem již nedokazuje existenci „*věci o sobě*“. Je vědomím reflektujícího myšlení. Jedná se tedy o běžnou formu každodenního myšlení, které praktikují při vykonávání běžných činností. Vidím například stůl a jsem schopen přemýšlet o jeho účelu, zda se jedná o psací či jídelní stůl. Reflexivního vědomí je

<sup>60</sup> Kučera, Z. *Pravda a iluze moderní teologie*. Praha : Nakladatelství Martin. 2004, str. 67 - 68

<sup>61</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoyemenh, 2006, str. 16 - 23

schopen každý jedinec, i když každý vnímá stejnou věc trochu rozdílným způsobem, vždy se shodne na jeho účelu. Oproti tomu pre-reflexivní vědomí je myšlením, které předchází všem formám reflexe. Sartre toto uvádí na příkladu počítání, odvolává k Piagetovým výzkumům, kdy děti spontánně sčítají, ale již nedovedou vysvětlit postup tohoto procesu. K vysvětlení užívá Heideggerova výrazu: „*K počítání je tedy třeba mít vědomí počítání*“<sup>62</sup>. Mohli bychom sem zařadit i veškeré zautomatizované činnosti, které běžně provádíme, ale již o nich nepřemýšlíme, jednou jsme si je uložili do vědomí a nyní je pouze využíváme, pokud je potřebujeme. Pre-reflexivní vědomí však není novým druhem myšlení, ale důležitou součástí vědomí nutného k myšlení něčeho. Husserl mluví o „nutnosti faktu“, kterou vysvětluje na slasti: „*Aby tu mohla být esence slasti, musí tu napřed být fakt vědomí takové slasti*“<sup>63</sup>. Husserl toto ve svém díle rozvíjí v kontextu vnitřní časovosti –intencionality<sup>64</sup>, kdy hovoří o protenci, urimpresi a retenci. Abychom mohli nějaký předmět vnímat, musíme mít ve vědomí jeho protenci, tedy určité předjímání očekávaného. Urimpresí pak rozumí myšlenou přítomnost a retenci podržení doznívajícího předmětu ve vědomí. Pro pre-reflexivní vědomí má největší význam ona protence, ovšem ani ona nemůže existovat bez urimprese a retence, díky, kterým se stává protencí, jak ji vnímáme. Protence způsobuje, že víme, jak vykonávat některé činnosti, ale i vnímání něčeho, co již není (veterán z války bude vnímat ruku, která jej svědčí, i když o ní během bojů přišel apod.). Je zřejmé, že Husserl tímto tvrzením ovlivnil nejen Sartra, ale i Heideggera v otázce bytí. Tato teze zřejmě ovlivnila i Sartrův ontologický důkaz, kdy tvrdí, že „*vědomí je bytí, jehož existence klade esenci, a obráceně je vědomím bytí, jehož esence implikuje existenci, to znamená, že její jev vyžaduje všudypřítomné bytí*“<sup>65</sup>.

Souhrnně řečeno vědomí, toho, co se jeví (např. předmět, člověk) požaduje, aby toto existovalo nejen, když se jeví, ale aby bylo i „*bytí v sobě*“. Je tedy nutné mít v mysli fakt určitého jevu, předmětu, člověka, abychom byli schopni toto poznat. S pre-reflexivním vědomím souvisí proces socializace, kdy si jedinec osvojuje veškeré návyky dané společností, a učí se i poznávat předměty, jevy, osoby, které daná společnost zná a považuje za důležité. V této Sartrově úvaze je vliv Husserla naprosto zřejmý, i když systematizovaný pouze do

<sup>62</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 20

<sup>63</sup> Tamtéž str. 21

<sup>64</sup> Petříček, M. *Úvod do současné filozofie*. Praha : Herrmann a synové, 1997, str. 29

<sup>65</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 29

dvou pojmů. Pre-reflexivní i reflexivní vědomí je nutnou součástí vědomí každého jedince, i když si tento fakt velmi často neuvědomuje. K uvědomění pak poslouží poznání neznámého, které se jeho osvojením dostává do pre-reflexivního vědomí, a tak příště až toto „neznámé“ budeme reflexivně vnímat, poznáme jej, jelikož jsme si již předtím vytvořili jeho pre-reflexivní podobu ve vědomí. Tyto dva druhy vědomí souvisí s pojmem smrti, protože to, že o smrti vím znamená, že již mám její pre-reflexivní vědomí a až se s ní setkám budu vědět, že to, co přichází je smrt. O smrti mám pre-reflexivní vědomí ze smrti někoho jiného, ať již přímou či nepřímou zkušeností, což je totožné s Heideggerovým vysvětlením jak o smrti vím. Vraťme se však nyní k vysvětlení bytí v Sartrově nauce, které s pojmem smrti také souvisí.

### 2. 3. 2 Pojem bytí a nicoty

Co je však ono “bytí v sobě?” „*Bytí v sobě*“ stojí proti vědomí a je věčným bytím. Nalézá se v tzv. transfenomenální sféře, pouze je, ale nevykazuje žádnou potencialitu; v podstatě nemá ani žádný smysl. Jedná se tedy vlastně o věci v našem vědomí (například věci denní potřeby, jejichž jediný smysl je zpříjemnění našeho života). Oproti tomu „*bytí pro sebe*“ je způsob existence vědomí, které je zpočátku nedokonalé, ale postupně se díky esenci formuje prostřednictvím svobody, kterou obsahuje. „*Bytím pro sebe*“ je člověk s vědomím – pre-reflexivním a reflexivním; a svobodou. Vědomí a svoboda dávají člověku možnost vlastní volby a utváření tak sebe sama<sup>66</sup>. „*Bytí pro sebe*“, také „*bytí ve světě*“ (člověk), má ve svém nitru svou lidskou realitu a ta se vynořuje z nicoty<sup>67</sup>. Nicota se tedy rodí z lidské bytosti; otázkou však zůstává: „*Jakým způsobem?*“ Nicota je vytrhnutí se z bytí. Člověk zjišťuje fakta o svém bytí kladením filozofických otázek, protože není tak úplně tímto bytím. Nebytí (nicota) je podmínkou transcendence k bytí, je vykloněním do neznámého a poznání, jinak normálním vědomím, nepoznatelného. Třetí „typ“ bytí, tedy „*bytí o sobě*“ je pak chápáno jako samotné čisté bytí, které prostě je, neobsahuje zatím esenci, je nestvořené a bezdůvodné. V této oblasti je tedy významným pojmem opět svoboda. Sartre se dále zabývá ontologickým chápáním svobody a tvrdí, že samotné bytí je redukováno na konání, na vytváření nějaké činnosti. Svoboda je zakotvena v každém lidském jedinci a projevuje se zejména v úzkosti<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Vaněk, J. *Tělesnost a Druzí* in Acta Oeconomica Pragensia, roč. 13, č. 5, 2005, str. 38 - 43

<sup>67</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoyomenh, 2006, str. 69

<sup>68</sup> Tamtéž str. 67

Sartre zde zřejmě navazuje na Heideggera, který svobodu chápe jako cestu k autenticitě. Úzkost vzniká pokud je vědomí odděleno od své esence nicotou. Může se jednat o úzkost z budoucnosti nebo úzkost z minulosti. Úzkost z budoucnosti je úzkostí, která nastává například v nebezpečné situaci, kdy jedinec přemýšlí o následcích svého jednání, úzkost zde vyvolává strach (strachem může být pád, zranění, či dokonce smrt). Úzkost z minulosti je naopak úzkostí z rozhodnutí, která jedinec učinil, například ukončení nějaké činnosti. Tato rozhodnutí v něm mohou stále vyvolává pocity úzkosti o správnosti svého rozhodnutí. Svobodu lze definovat pomocí existence nic. Nic však nelze popsat, protože jednoduše není, lze pouze hovořit o jeho smyslu. Uchopit nicotu je nemožné, protože nicota není nic a celé vědomí je vždy vědomím něčeho. Nicota se nám ukazuje pouze jako podstruktura něčeho. Smyslem Nic je tedy pochopení ničeho z něčeho<sup>69</sup>. To pro nás znamená, že vědomí není nikdy prázdné, vždy obsahuje něco a nikdy nic. Člověk se pak z tohoto něčeho ve vědomí svobodně rozhoduje. Svobodou uskutečňuje jedinec své bytí, zároveň zde však vyvstávají určité meze, to znamená, že svoboda může být ovlivněna mými aktuálními myšlenkovými pochody, pokud se pro něco rozhodnu mám v okamžiku, kdy k tomuto rozhodnutí přistupuji, opět svobodu toto své rozhodnutí změnit. Jedinečností lidské bytosti je možnost být svobodnou a tuto možnost také aplikovat v souladu s morálním řádem a příslušnou kulturou. Svoboda by neměla být omezována, a pokud ano, tak pouze v situacích, které by vedly k omezení svobody jiné lidské bytosti. Proto v naší společnosti existují určité řády, ať již se jedná o právní –dané příslušným státem, nebo morální či etické –dané přímo Bohem. Příkladem nám může být známé Desatero, které na svobodu jedince silně pamatuje a snaží se jej usměrňovat v nemorálních činech.

### **2. 3. 3 Smrt u Jean – Paul Sartra**

#### **Člověk a jeho „místo“**

Jedinec se vždy vyskytuje v prostoru, kde zaujímá určité místo<sup>70</sup>. Toto místo obývám a na tomto místě mají předměty určitý řád a uspořádání na základě mého vlastního uspořádání. Prvotní místo zaujímá jedinec svým narozením –místo narození, musím vždy nějaké mít, jinak by se mi svět nezjevoval tak, jak je. Místo narození vytváří mou existenci, která je na

<sup>69</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 60

<sup>70</sup> Tamtéž str. 564 - 570

jeho základě ovlivňována. To, kde se narodím častokrát předurčuje i způsob mého uvažování. Člověk se může narodit v zemi, kde vzdělání není důležité v životě lidí a toto se pro něj stává bariérou v dalším rozvoji nebo naopak je součástí společnosti, která na vzdělání lpí, ale pouze vědeckým způsobem, to znamená, že nepřipouští přesah vlastního způsobu myšlení do onoho transcendentního a jedinec tak existuje ve světě, ve kterém je sice dostatečně vzdělaný, ale již nedokáže přemýšlet o hlubších souvislostech týkajících se existence na úrovni nevědeckého myšlení. Prvotní místo je tedy vždy základem jedince, ale zároveň vytváří „brzdu“, jelikož člověk se k němu bude vždy vztahovat, což může být občas na překážku. Svoboda však vytváří to, že mohu jednotlivá místa, s výjimkou prvotního místa, měnit, vždy zde však zůstává vědomí onoho prvotního místa. Jedinec chce poznávat svět okolo sebe, tato touha je dána každé lidské bytosti. Člověk je ovšem do jisté míry zprvu omezen, jelikož přísluší k lidskému rodu, ke kolektivu, ke svým bližním, kteří mají společné techniky osvojování si světa, to znamená, že na počátku svého poznání se jedinec nachází ve stejném bodu jako všichni ostatní. Jedinec je ohrožen, protože v důsledku existence v kolektivu, může přijímat vlastnosti a názory konkrétní rasy, třídy, skupiny a odcizovat se tak svému vlastnímu bytí. O tomto problému hovoří i Heidegger na příkladu autentického a neautentického člověka. Všechna tato společná kolektivní mínění mohou vytvářet zkreslený postoj ke smrti a zapříčinit úpadek do Heideggerova „ono se“.

### **Smrt jako „čekání“**

Smrt jako událost lidského života, jako milník, jako nicota bytí, náleží neodmyslitelně k lidskému životu. Jde o nicotu bytí, která může být považována za absolutní konec nebo jinou formu nelidského bytí. Je konečnou událostí v lidském životě, v životě, který se již nikdy stejně nezopakuje. Celý život je vlastně přípravou na smrt, na moji smrt, je „*bytím k smrti*“. Smrt je svým způsobem absurdní záležitost, jelikož nikdo neví, kdy zemře. Sartre v této souvislosti hovoří o křesťanství, které chápe smrt tak, že může nastat v každou chvíli, proto se její charakter mění na očekávání, smrt tak život dotváří. Sartre toto přirovnává k vlaku<sup>71</sup>, který má zpoždění a my jej očekáváme, ale nevíme kdy přesně přijede. V tomto případě je smrt pro člověka vlastně nepředvídatelnou událostí, se kterou ovšem musí vždy

---

<sup>71</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 613

do určité míry počítat. Lidská existence, která má neustále tendenci k obstarávání věcí, se tak opravdu může jevit jako absurdní, beze smyslu. V tomto případě je opět nutné brát názor na smrt a posmrtný život podle filozofie existence, která smrt sice chápe ve většině případů jako významný akt, nicméně posmrtný život již vyvrací. Pokud bychom se ztotožnili s křesťanskou teologií, je smrt chápána také negativně, protože se jedná o trest za prvotní hřích. Člověk byl v původním společenství s Bohem, ovšem v důsledku pádu Boha ztratil a propadl tak do absurdity. Pojetí smrti v křesťanství jako absurdity se tak ztotožňuje s pojetím smrti jako absurdity v existenciální filozofii. Rozdíl spočívá v tom, že křesťané věří ve vzkříšení při posledním soudu.

Důležité je, že ve smrti mě nemůže nikdo zastoupit, je pouze mou záležitostí, nikdo nepřijde a nezemře za mě. Heidegger: „*Dasein ist meines*“<sup>72</sup>. Je však nutné rozlišovat mezi smrtí a mou smrtí. Mou smrtí se stane smrt až když zaujímá postoj subjektivity, je vymezená v pre-reflexivním vědomí. Oproti tomu smrt bez subjektivity, pouze s personalizační schopností může být smrtí kohokoliv. Sartre uvádí například smrt za vlast, zemřít může kdokoliv, nemusím to být já sám jako konkrétní osoba. Toto připodobňuje také k lásce, kdy milovanou osobu může místo mě milovat i někdo jiný stejným způsobem. Očekávání smrti se může stát klamně v případě, že jedinec zemře smrtí náhlou. Zpravidla lidé očekávají, že zemřou ve stáří<sup>73</sup>, toto je však velmi relativní. Co je vlastně stáří? Samozřejmě existuje bezpočet definic, kdy stáří nastává, dokonce dělení na rané stáří, vlastní a dlouhověkost, nicméně ani tyto definice nevystihují vlastní stav člověka, proto je smrt svým způsobem vždy náhlá, pokud nehovoříme o dlouhodobé nemoci či čekání na trest smrti apod. Toto téma rozvíjí Sartre i ve své povídce „*Zed*“, kde skupina tří odsouzených čeká na vykonání ranní popravy. Hlavní hrdina Pablo Ibbiet přemýšlí o smrti a o tom, co je po ní. Nakonec dochází k názoru, že věčnost neexistuje a čekat několik hodin nebo několik let na smrt je úplně stejné. Je smířen se smrtí, ráno je mu však nabídnuto, že bude ušetřen pokud vyzradí úkryt Ramóna Grise. Pablo přemýšlí o ceně lidského života a dochází k závěru, že jeho život, stejně jako život Ramóna, nemá cenu, proto si úkryt Ramóna vymyslí, i když ví, kde se opravdu skrývá. Nakonec není zastřelen a dozvídá se, že na místě, které uvedl, byl Ramón skutečně nalezen a zastřelen. Tato povídka vypovídá o nahodilosti, stejně jako

---

<sup>72</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenth, 2006, str. 612

<sup>73</sup> Tamtéž str. 614

svobodě rozhodování, i když je tato svoboda omezena mezí smrti. Sartre poukazuje zejména na absurditu situace a na bezcennost lidského života, který stejně vrcholí smrtí – „*a potom nebude už nic*“<sup>74</sup>. Sartrova „*Zed*“ je symbolická, v knižní anonci k tomuto napsal: „*Všechny tyto útěky jsou zastaveny Zdí; utíkat před existencí znamená pořád existovat. Existence je plnost, kterou člověk nemůže opustit*“. Jedinec vlastně žije absurdní život v situaci, aby poté – po smrti, skončil jeho život v mysli druhých. Cílem Sartra, i dalších existencialistů, není psát o absurditě, ale donutit člověka, aby smysl života, který žije, pochopil tak, že se s tímto životem nikdy nesmíří.

### **Smysl smrti**

Smrt tedy není smyslem života, jelikož její pravý smysl se ukáže až v budoucnosti po naší smrti<sup>75</sup>. Tímto tvrzení se Sartre liší od Heideggera, pro něhož má smrt smysl jako dovršení celosti lidského bytí. Podle Sartrova tvrzení by se tak vlastně dalo říci, že život možná nabere smysl až po smrti, proto se zdá nejvhodnějším řešením sebevražda. Tu však Sartre zavrhuje. Sebevražda má stejný význam jako smrt, protože její smysl se také projeví až v budoucnosti. Smrt má v podstatě dvě stránky: negativní a pozitivní. Negativní stránkou se rozumí znicování všeho mého úsilí a nemožnost dalšího pokračování, protože tu již nejsem jako lidská existence. Pozitivní stránkou je vlastní minulost a odkaz, který tu zůstává v mysli někoho jiného – osoby, která si život mrtvého připomíná, například ve vzpomínkách nebo četbou jeho díla. Podle Maltrauxe „*Smrt mění život v osud*“<sup>76</sup>. Spisovatel, umělec, hudebník, ale i rodič, dcera, syn či jiný blízký tak zůstává stále živ v mysli žijících. Jedinec, žijící v přítomnosti, vlastně rozhoduje o důležitosti dané osoby či kolektivu a já osobně mohu rozhodnout zda jsou pro mě pozitivní a zda o nich budu mluvit či na ně budu vzpomínat. O tom jestli někdo vykonal obdivuhodný čin nebo naopak zavrženíhodný, rozhodují pouze já jako osoba s vlastním subjektivním názorem a co se někomu jeví jako dobré, jinému se může jevit jako špatné, proto vznikají konflikty a výměny názorů mezi lidmi, a proto se tak život stává zajímavějším. Stejnost je totiž nudná a povrchní, originalita naopak vybočuje a tím, že mám jedinečný názor, se stávám i pro mnohé zajímavým člověkem, který se nepřizpůsobuje

---

<sup>74</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 15

<sup>75</sup> Tamtéž str. 618 - 620

<sup>76</sup> Tamtéž str. 618

Heideggerovu *“ono se”*, ale naopak je *“bytím sebou”*. Člověk tak rozhoduje o významnosti činů provedených v minulosti. Zde se Sartre rozchází s Heideggerem, když tvrdí, že smrt není naší vlastní možností, ale její smysl je vždy svěřen druhým. Znamená to, že záleží pouze na mém okolí, jak s mou smrtí naloží. Toto tvrzení je dáno především tím, že na rozdíl od Heideggera vidí Sartre ve smrti absurditu a Heideggerovo bytí ke smrti se mu jeví jako mylné. Smrt osvobozuje jedince od omezení –dává mu svobodu<sup>77</sup>. Podle Heideggera je smrt něco, co nám dává neopakovatelnost a jedinečnost života, i kdybych existoval věčně nikdy znovu nezopakují svou minulost stejně. Ve smrti dojde člověk celosti svého života a bude posuzován podle způsobu života, jaký žil. Tato celost je koncem, který je vyvrcholení lidské existence. Smrt je danost, je mezi mé vlastní subjektivity. Smrt jedince prostupuje jako situace, ve které se nachází ve světě. *„Věci jsou zde, jaké jsou, bez nutnosti nebo možnosti být jinak, a já jsem zde mezi nimi“*<sup>78</sup>. Subjekt je svou situací a touto svou situací může přesahovat a poznávat věci. Každá situace má určitou danost, ale zároveň svobodu, která patří k lidskému životu. Člověk však všechny své svobodné volby volí z dané situace, vše posuzuje s ohledem na tuto situaci –každý má *svou* situaci. Na základě *své* situace směřuje k danému cíli –v tomto případě smrti. Během této „cesty“ se řídí zákony a vazbami ve světě. *„Bytí pro sebe se temporalizuje, to znamená, že není, tvoří se“*<sup>79</sup>. To k čemu jedinec směřoval na začátku, může být postupně pozměněno z důvodu nového poznání a nového způsobu myšlení, které se neustále transformuje. I když probíhá temporalizace, jedinec bývá často posuzován empiricky na základě stavu „nezměnil se“ a „je stále stejný“. Člověk je závislý na situaci a situace vytváří člověka takového jaký je. Na základě situace zpracováváme i svůj postoj ke smrti, ovšem samotná smrt je na nás nezávislá a v podstatě zprvu i pro nás bezvýznamná, i když v ní jedinec nachází absolutní svobodu bez určitých mezí. Význam nachází smrt, jak již bylo řečeno, v budoucnosti, kde se teprve ukáže, jak situace ovlivnila tuto „posmrtnou“ budoucnost. Tím se Sartre odlišuje od Heideggera, který vidí onu významnost přímo v aktu smrti, ne až za nějaký čas po ní. Sartre také hovoří o absurditě, protože smrt může přijít kdykoliv, ovšem Heidegger se snaží v této skutečnosti vidět jisté pozitivum, čímž se opět liší. Tím, že smrt může být náhlá, klade na člověka mravní požadavek žít svůj život autenticky a s

---

<sup>77</sup> Sartre, J.P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 622

<sup>78</sup> Tamtéž str. 625

<sup>79</sup> Tamtéž str. 627

ohledem na své činy. Pokud bychom smrt chápali tak absurdně jako Sartre, přišla by nám absurdní také autenticita. Přitom pokud má člověk schopnost reflexivního a pre-reflexivního vědomí, je potřeba tyto dva druhy vědomí využívat a tázat se, aby smrt nepovažoval pouze za absurditu závislou na mínění druhých, ale jako fakt, kterým završuje svou subjektivitu, to znamená jedinečnou a neopakovatelnou lidskou existenci.

### 2. 3. 4 Shrnutí Sartreho myšlenek

Sartre je považován za ateistického existencialistu. Podle jeho filozofických úvah vzniká nejprve člověk, který vytváří sám sebe, to jaký bude, esencí. V důsledku toho člověk nepotřebuje Boha –vše co existuje, je pouze dílem člověka, esence není předem dána. Jedinec přebírá plnou zodpovědnost za svůj život právě díky existenciální filozofii. Pokud by Bůh skutečně existoval, měl by lidský jedinec předem danou přirozenost, ale tak to není, protože člověk je svobodná bytost a tato svoboda by v případě existence Boha a od něj dané přirozenosti, byla potlačena. Neexistuje předurčenost, vše ve světě jedince jeho tvořeno jeho vlastní volbou na základě svobodných rozhodnutí, která jsou omezená úzkostí. Tím, že Bůh není, není ani Boží vůle, a tak veškeré lidské jednání nemůže být ospravedlněno ani tímto způsobem. Člověk jedná pouze ze své vlastní vůle, nemůže se odvolávat na autoritu. Neexistuje ani křesťanská morálka, není kdo by ji určil, a tak si morálku vytváří každý lidský jedinec sám na základě svého rozumového uvážení. Vždy si musí nějakou morálku zvolit, protože má zodpovědnost. „*Je velmi stísnující, že Bůh není, protože spolu s ním mizí veškerá možnost vyčíst z nebe nějaké rozumné hodnoty: už se v něm nemůže nacházet dobro a priori, protože není nekonečné a dokonalé vědomí*“<sup>80</sup>. Z výše zmíněného vyplývá, že smrt chápe Sartre jako naprostý konec, jako nicotu. To, co z nás přežívá nejsme my sami, ale náš odkaz, vytvářený naší situací. Sartre také hovoří o vlastním soukromém pekle<sup>81</sup>. Toto dokonale vystihuje ve hře o jednom dějství „*S vyloučením veřejnosti*“, kde se spolu setkávají tři zemřelí a debatují. Každý má o sobě nějaké mínění a nikdo se tohoto mínění nechce vzdát. „*Každý z nich je katem ostatních*“ a zároveň zrcadlem. Peklem se zde míní ti druzí, se kterými tráví zemřelý čas v jedné místnosti. Sartre tedy vidí život jako absurditu, protože svět bez Boha, bez přirozenosti, bez vedení a bez naděje, je podle jeho názoru mučivý. Smrt je absurdní

<sup>80</sup> Sartre, J.P. *Existencialismus je humanismus*. Praha : Vyšehrad, 2004, str. 24

<sup>81</sup> Divadelní hra „*S vyloučením veřejnosti*“ J. P. Sartra, byla poprvé uvedena v roce 1944

záležitost, jelikož nemá žádný význam. Její skutečný význam se vytváří až v budoucnosti v jedincově odkazu, ovšem do té doby nemá nic jiného smysl. Lidský život je tak podle Sartra naprosto bezvýznamný, nedůležitý a zbytečný. Teprve smrt se stává obratem, ovšem její významnost má důsledky až v budoucím světě. Paradoxem tedy je, že svět je pro člověka významný až po jeho vlastní smrti. Tento Sartrův pesimismus, tedy alespoň podle mého mínění, je dán především vyřazením Boha, který určuje řád a smysl života.

## 2. 4 Téma smrti v díle Karla Jaspere

Karl Jaspers je dalším významným existencialistou, přesto se od dvou předchozích autorů značně liší. Jeho odlišnost spočívá zejména v hlubokém křesťanském citění, které je z jeho díla patrné. Sartre jej také správně řadí mezi křesťanského existenciálního filozofa.

V této práci budu vycházet zejména z Jaspersova díla *“Úvod do filozofie”*, ve kterém se o tématu smrti zmiňuje v souvislosti s nepodmíněným jednáním, které je základem pro víru a chápání světa, který stvořil Bůh. Dalším stěžejním dílem pro tuto práci je *“Filozofie existence”*.

U Karla Jaspere je důležité si nejprve ujasnit, jak on sám vnímá filozofii. Zajisté je pro něj důležité pojetí dějin a jeho vzorem je Platón, kterého často cituje nebo přeformulovává jeho teze. Podle Platóna také vymezuje základní funkce filozofie, kterými jsou 1) vyjasnění existence, 2) orientace ve světě a 3) transcendování. Na otázku toho, co je filozofie pak odpovídá: *“Co je filozofie a k čemu slouží, se chápe různě. Lidé od ní očekávají neobyčejná sdělení nebo ji lhostejně opomíjejí jako bezpředmětné myšlení. Dívají se na ni s bázni jako na významné úsilí neobyčejných lidí nebo jí pohrdají jako neužitečným hloubáním snůlků. Pokládají ji za věc, která se dotýká každého, a proto by měla být v podstatě prostá a srozumitelná, nebo ji pokládají za tak obtížnou, že je beznadějně se jí zabývat. To, s čím se setkáváme pod jménem filozofie, skutečně dává příklady pro tak rozdílné soudy”*<sup>82</sup>. Filozofie je vždy součástí konkrétního člověka, ze kterého také vychází. *„Filosofovat znamená za všech okolností zápasit o svou vnitřní nezávislost”*<sup>83</sup>. V případě Jaspere je toto chápáno tak, že člověk svět akceptuje a zároveň je na něm nezávislý. Je součástí hmotného světa, stejně tak jako mimo něj. Aby mohl člověk vůbec filozofovat, musí nejprve uchopit svou existenci, která se však nevyskytuje samostatně, ale společně s rozumem. *„Rozum a existence jsou stejně nutné momenty či rozměry filozofie: bez existence filozofie degeneruje ve zbytečnou intelektuální hru, bez rozumu jí hrozí, že skončí v iracionalismu”*<sup>84</sup>. Jaspers se vydává při výkladu svého filozofického systému nejasnou cestou, protože, co je pro jednoho složité, může se jinému jevit vyhovující a pochopitelné, proto i tato dvojí interpretace přináší něco nového do existenciální filozofie. Jaspersova filozofie se může zdát neobyčejným sdělením,

---

<sup>82</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 9

<sup>83</sup> Tamtéž, str. 76

<sup>84</sup> Thurnher, R. *Filozofie 19. a 20. století III. Filozofie života a filozofie existence*. Praha : Oikoymenh, 2009, str. 233

stejně jako bezpředmětným. To je dáno zejména jeho křesťanskou existenciální orientací. Odlišnost jeho filozofie vede, jak k negativním, tak pozitivním soudům, které jsou výsledkem nejen intelektuální zdatnosti člověka, ale i jeho vztahu k teologii a možnost její reinterpretace. Jak později zjistíme, transcendence, která zde slouží jako předpoklad pro poznání otázky po smyslu existence, se odkrývá jen pozvolna, a proto musí být postupně také interpretována s ohledem na předchozí poznatky.

Myšlení prochází u Jasperse dlouhodobým vývojem, který vyvstává z víry v Boha a ta má vždy nějaký smysl pro lidskou existenci. Jaspers se posunuje, od Heideggerovy spekulativní a Sartrovy absurdní teologické filozofie, k určité pozitivní teologii, která vytváří ty správné obzory pro pochopení pojmu smrti v existenciální filozofii. „*Základem každého vědomí bytí byl v konečném důsledku rozum nebo Bůh*“<sup>85</sup>. Teologie se tak může stát zbytkem skládačky do velkého existenciálního systému, který s ní musí jít ruku v ruce, jelikož pro pochopení lidské existence nemůžeme používat filozofické a teologické pojmy odděleně, ale musíme pracovat se získanými informacemi komplexně.

#### **2. 4. 1 Jak je to s bytím?**

Abychom pochopili pojem smrti u Jasperse rozebereme nejprve jeho chápání bytí. Jaspers ve svém díle<sup>86</sup> hovoří o „*objektovém bytí*“, do kterého patří rostliny, zvířata, věci a částečně i člověk. Člověku zde ovšem musíme rozumět ve smyslu pouhého bytí bez existence. Jedná se tedy o bytí, které se pouze vyskytuje bez jakéhokoliv nároku se realizovat, bytí, které jednoduše zaujímá pouze prostor. Dalším druhem bytí je „*já bytí*“, schopné existence. Tedy to bytí, které již má zájem na tom se určitým způsobem vytvářet a poznávat okolní svět tím, že bude klást otázky a hledat na ně odpovědi. Nakonec pak Jaspers hovoří o „*bytí o sobě*“, které je pro nás nejvýznamnější z hlediska pojmu smrti. „*Bytí o sobě*“ je všeobecné a transcendentní bytí. Je také bytím, které je velmi obtížné poznat. Toto bytí jedince obklopuje, ale nikdy se mu nedává poznat v celku, vždy pouze v malých útržcích. Tento druh bytí je velmi obtížně uchopitelný a částečně i nedefinovatelný. Jak je tedy možné „*bytí o sobě*“ vůbec poznat? „*Bytí o sobě*“ může podle Jasperse poznat pouze věřící člověk. Tento fakt je u Jasperse nový, jelikož tak zdůrazňuje, že toto poznání je přístupné pouze věřícímu člověku,

<sup>85</sup> Jaspers, K. *Rozum a existencia*. Bratislava : Kalligram, 2003, str. 13

<sup>86</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 22 - 28

čímž překonává Heideggera i Sartra, kteří hovoří o poznání přístupném každému tazajícimu se jedinci. Jedná se o typ bytí, které přesahuje svět každodennosti a je opět tím bytím, které člověka nutí přemýšlet a tázat se, ovšem již ve zcela odlišné rovině. Víra, ve které člověk toto bytí zakouší, je ovšem něco nedefinovatelného, je to danost, která není vlastní každému jedinci. Jaspers při použití pojmu víra vychází z křesťanského hlediska, kdy víra pomáhá odhalit člověku za konečným a ohraničeným světem nekonečnost, věčnost a absolutnost, tedy Boha. Jedinec, který takto věří, si je svým odhalením jistý a je přesvědčený o jeho pravdivosti a správnosti. Lze říci, že již nepotřebuje důkazy boží existence, protože si je Bohem jist, ví o Něm<sup>87</sup>. Víra se stává v životě člověka motivací k tomu, aby hledal odpovědi na otázky, které nemůže vědeckým způsobem myšlení zodpovědět. Tím, že Jaspers hovoří o víře, se odlišuje od ateistického Sartra a Boha postupně vyřazujícího Heideggera, jelikož existenci Boha připouští, a dokonce o ní hovoří jako nutnosti, abychom poznali pravou podstatu světa. Člověk, který se rodí do předmětného světa jako neúplná bytost, si tak postupně vytváří svou existenci, která je ovlivněna autenticitou, vytvořenou na základě svobody. Svoboda<sup>88</sup> pochází od Boha a Bůh ji svěruje do rukou nedokonalého člověka, aby se tak stal dokonalejším při cestě za hledáním odpovědi na otázky týkající se svého bytí.

To, že jedinec existuje a svou existence si uvědomuje, u něj vytváří pojem *Já*, které lze definovat ve smyslu pobývání. *Já* je také vědomím –podmíněným a nepodmíněným. Prostřednictvím *Já* si klade jedinec otázky o smyslu své existence a zakouší také svět. *Já* se také snaží pojmenovat nedefinovatelné prostřednictvím šifer, které zastupují nepodmíněné. *Já* se může vědomě vztahovat k sobě, ale zároveň k transcendenci, uvědomuje si totiž, že není samo sobě základem, ale že je darem. *Já* odkazuje k přímo neuchopitelnému, to znamená transcendentnímu obemykajícímu<sup>89</sup>. Pojem *Já* se podobně objevuje u Heideggera, ovšem ve smyslu „*já jsem*“ jako autentického bytí. Jaspers k tomuto autentickému přidává vědomím nepodmíněnou transcendenci s ohledem na existenci Boha. *Já* působí v určitém horizontu, kterým je předmětný svět, ovšem existují zde i možnosti, jak tento horizont přesáhnout. *“Žijeme vždy v určitém horizontu. Ve všech předmětech našeho myšlení a zakoušení se vždy ohlašuje ještě něco dalšího, co je obklopuje; zaměříme-li se na toto „obklopující“ či*

---

<sup>87</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoyomenh, 1996, str. 34

<sup>88</sup> Tamtéž, str. 32 - 33

<sup>89</sup> Tamtéž, str. 47

„obemykající“ jako na předmět, bude opět v horizontu dalšího obemykajícího”<sup>90</sup>. Jaspers zde má na mysli zmíněnou transcendenci. Bez této transcendence by byl svět *Já* velmi omezený a řada otázek by nemohla vůbec být položena. Každá transcendence je klíčem k dalšímu tázání, ovšem i zde jedinec naráží na problém, neboť ne všechny otázky mohou být vždy zodpovězeny, alespoň ne v tomto předmětném světě. Ovšem ani vykloněním za horizont, nenalzáme vše, na co hledáme odpovědi. Problém není v tom, že by se nám tato fakta nechtěla odkrýt, ale v lidské existenci, která je vždy omezená tím, že se pohybuje primárně ve sféře “světských” věcí, a tak i otázky, na které bychom mohli nalézt odpovědi, mnohdy přesahují naše chápání a zůstanou zatím nezodpovězeny, protože lidská mysl je nedokonalá. Někdy může být problémem slovo a nalezení vhodného pojmenování, Jaspers však sám ve slovu nespátřuje pouhý znak, ale určité podobenství či metaforu. *“Toto "více", pokud jde o význam a možnost významu, o plnost výrazu, o sílu činit sdělitelným, o možnost být podnětem, má původ v univerzálním, metaforickém charakteru všech zvukových obrazů a ve vlastnosti slov uchovávat si z dějinných významových proměn bohatství dřímajících významů, které mohu kdykoliv procitnou”*<sup>91</sup>.

## 2. 4. 2 Nepodmíněné jednání

V díle *„Úvod do filozofie“* hovoří Jaspers o nepodmíněném jednání<sup>92</sup>, které je materiálem ideje, lásky a věrnosti. Toto jednání je také základem pro chápání smrti jako součásti lidského života, protože není pouhým životem rozmarů. Za nepodmíněnost je brána například solidarita nasazená v boji za ostatní lidské bytosti („bytí ve světě“) a zřeknutí se podmíněného života. Nepodmíněnost byla zprvu součástí důvěrného společenství, později se přeměnila v autoritu, a tak snížila nejistotu a odpovědnost jedince za své činy. Tím se však vytratila nepodmíněnost v pravém slova smyslu. Nepodmíněnost totiž vždy vychází z konkrétního jedince, který se ve snaze přizpůsobit se moderní společnosti nemůže odvolávat na autoritu a vydávat její jednání za nepodmíněné. Nepodmíněnost vyvstává ze mne a je nezdůvodnitelná. Pokud tedy jedinec poznává předmětné důvody a cíle svého jednání, žije v podmíněnosti. Nepodmíněnost však vždy určitým způsobem vyvstává z těchto předmětných

<sup>90</sup> Jaspers, K. *Rozum a existencia*. Bratislava : Kalligram, 2003, str. 40

<sup>91</sup> Anzenbacher, A. *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990, str. 171

<sup>92</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 38

činů, jež konáme a nezávisle na nás tak vstupuje do interakce s naším podmíněným jednáním. Nepodmíněným jednáním je tak například pomoc bližnímu v tíživé životní situaci, kterou jsme schopni předmětně určit (rodinná tragédie), ale kde činíme pomoc bez toho, aniž bychom o ní vědomě uvažovali, víme pouze, že naše rozhodnutí je dobré. Nepodmíněnost se uskutečňuje vždy pouze ve víře a jen zde je opravdu skutečná. Projevem nepodmíněnosti je protiklad dobra a zla. Volba a rozhodnutí o tom, co je dobré a co zlé, se děje vždy v nepodmíněném jednání, proto je zde i přítomnost víry tak důležitá. Dobro a zlo se rozlišujeme ve třech úrovních<sup>93</sup>: morální, etické a metafyzické. V těchto úrovních se pak teprve nepodmíněné jednání uskutečňuje. Člověk musí vždy nějakým způsobem o polaritách dobra a zla uvažovat a přemýšlet o možnostech, které mu život přináší. Nicméně pokud se jedná o člověka, který poznal víru, mělo by jeho jednání být primárně nepodmíněně dobré.

Pokud se toto nestane vyvstává vina, kterou Jaspers rozděluje do čtyř skupin a následně i analyzuje<sup>94</sup> v díle „*Otázka viny*“. Vina souvisí s vírou a smrtí, protože věřící člověk ví, že za závažnou vinu následuje trest v duchovní sféře. Prvním druhem je kriminální vina, definována zákony a projednávána soudy, kdy je zjišťována skutková podstata. Jedná se o vinu proti společenskému řádu, kdy soudce určuje na základě své svobodné vůle trest pro kriminálního. Tato vina vychází z přijatého konsenzu zákonů, které slouží k umravňování společnosti a jejich nedodržování je trestáno sankcemi. Druhým druhem je politická vina, která je odpovědností občana daného státu za politický systém, převládající v dané zemi. Občan sám si volí orgány, které jej budou zastupovat na základě své svobodné vůle, v rámci norem a zákonů státu. Při nefunkčnosti ulpívá vina i na něm samotném. Politická vina tedy vede ke zodpovědnosti a později, v lepším případě, k nápravě chyb. V souvislosti s touto vinou se objevuje pojem autorita, který je důsledkem vytlačení nepodmíněnosti z vědomí jedince. Třetím druhem je morální vina, která je chápána jako morální odpovědnost za své činy, které mohou být vykonávány i z rozkazu, ale vždy zde existuje mé svědomí. S morální vinou souvisí i komunikace s lidmi, kteří mi jsou blízcí, a kteří mi pomáhají přemýšlet o důsledku daných činů. Morální vina vede k pokání a obrodě, které se uskutečňuje vždy v nitru jedince. Je návratem k nepodmíněnému jednání, které mohlo být v důsledku existence autority zakryto. A nakonec čtvrtá nejdůležitější metafyzická vina souvisí se solidaritou

<sup>93</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 43

<sup>94</sup> Jaspers, K. *Otázka viny*. Mladá fronta : Praha, 1991, str. 34 - 45

v rámci společenství, kdy je každý jedinec spoluzodpovědný za bezpráví v jeho společnosti. Člověk je vinen nejen pokud byl přítomen tomuto bezpráví, ale i pokud si byl bezpráví „pouze“ vědom. V tomto případě není instancí soud, ale pouze Bůh. Člověk může v důsledku prožití této viny změnit svůj vnitřní svět a k tomu mu napomáhá právě komunikace s Bohem. Vina sice ustupuje do pozadí, ale stále zůstává, a proto je důležitá přítomnost pokory. S touto vinou se zcela navrací i ztracená nepodmíněnost. Je důležité brát v potaz, že tyto viny spolu navzájem souvisí. Tím, že je člověk zodpovědný za politickou moc ve své zemi se může stát nevědomky tvůrcem autoritářského režimu, a tak nese kromě politické viny i morální vinu a nakonec, v případě bezpráví, které může činit jedinec sám na základě rozkazu, i metafyzickou vinu. Domnívám se, že vina je zde úzce spjata se smrtí, jelikož člověk se viny častokrát dopouští v důsledku strachu –strachu ze smrti. Strach se tak stává příčinou uhýbání z nepodmíněnosti a vyvolává přítomnost pouze předmětné podmíněnosti. Pokud u jedince ovšem taková situace nastane, musí se postupně vytrácet i víra, která tak ztrácí svůj smysl. Je tedy nutné navrácení člověka do nepodmíněnosti a to lze pouze oživením víry. Jaspers zde svým způsobem naráží na Heideggerova autentického a neautentického člověka, s tím rozdílem, že autenticitou rozumí nepodmíněné jednání, které je obohaceno vírou, jež Heidegger zavrhuje jako klamnou.

Vraťme se však k autoritě. Za autoritu lze považovat nejen Boha, ale i „významné“ druhé autority, žijící v lidské realitě. Pokud autorita zmizí, může jedinec cítit prázdnotu. Člověk je častokrát chycen ve světě, který mu dává smysl pouze existencí těchto „světských“ autorit a jejich ztráta pro něj může být fatální. Může vest k celkové destrukci jedince nebo naopak slouží k prohloubení vztahu s Bohem, jelikož pokud jedinec o vše světské přijde, „zbývá“ mu pouze vše „nesvětské“. A tak se zprvu negativní ztráta může přeměnit v pozitivní odhalení Boha. Zprvu ztracený jedinec v lidské realitě tak dostává nový transcendentní rozměr světa, který z něj již nečiní osamocené „dítě“, ale dospělého, který je schopen jednat nejen podmíněně, ale i nepodmíněně. Důležitou roli zde hraje svoboda<sup>95</sup>, ze které vyvstává autentické bytí, tedy schopnost vytvářet si svůj vlastní řád a jednat pouze na základě své svobodné vůle, samozřejmě s důrazem na dodržování společenského řádu, jehož tvůrcem může být právě onen autentický jedinec. Ovšem občas může být autenticita i na škodu v tom

---

<sup>95</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 47

smyslu, že nás nutí dokázat pravdivost našeho tvrzení, nezřídka se pak v minulosti stávalo oblibou, položit svůj život za pravdivost svého tvrzení a jak píše Jaspers: „*Zemřít totiž pro něco, abychom to dosvědčili, vnáší do umírání účelovost a tím i nečistotu*“<sup>96</sup>. Smrt by tak měla charakter Sartrovy absurdity, kdy nemá žádný význam. Proč by měl totiž jedinec umírat za pravdu, kterou tak sice může svým činem potvrdit, ale zároveň i bagatelizovat, protože z něj tento čin činí nečistého a je činem svým způsobem předvídatelným. Pravdivost činu se pak totiž ztrácí v nečistém a účelném jednáním zemřelého. Jaspers hovoří o tom, že veškeré lidské jednání je podmíněno<sup>97</sup> cílem či autoritou a vždy jej dosahují určitými prostředky –toto lze nazvat podmíněným bytím. Oproti tomu nepodmíněné bytí vychází z mého vlastního nitra, je autentickým bytím, ze kterého vychází chtění. Nepodmíněné bytí nevychází z poznání, ale z víry –lze říci, že se jedná o transcendentní sféru lidského života. O pojmu transcendence je velmi obtížné mluvit, jelikož se jedná o pojem vyskytující se v nepodmíněném vědomí. Pokud bychom si pojem snažili nějakým způsobem představit, přesunul by se do vědomí podmíněného a ztratil by tak svůj původní význam. Transcendenci proto mohu vnímat pouze zprostředkovaně prostřednictvím filosofických pojmů, představ Boha nebo uměním. „Odkud se však nepodmíněnost bere?“ Nepodmíněnost vzniká ze svobody, která je dána důkladnou reflexí mého transcendentního základu<sup>98</sup>. Každý tento základ má, ovšem jeho „odkrytost“ záleží jen na člověku. Nepodmíněnost může vstupovat do našeho života a vědomě i nevědomě ho řídit. Nepodmíněnost existuje pouze ve víře, a jak již víme, víra je něco, co nelze definovat, je dána pouze „naladěním“ lidského jedince. To znamená, že nepodmíněnost nelze dokázat jako podmíněnost (předmětný svět). Samotný obsah nepodmíněnosti lze ukázat na zmíněném protikladu dobra a zla. Mezi těmito dvěma motivy existuje vztah<sup>99</sup> *morální*, tedy ovládnutí pudů a podřízení vůle mravním zákonům. K posouzení správnosti jednání slouží myšlení. Vše „zlé“ je bezprostřední a bezmezná oddání se náchyllostem a smyslovým podnětům, rozkoši, štěstí tohoto světa. Život jedince je tak žit pudově na úrovni zvířete, které jedná vždy jen podmíněně. Vše „dobré“ ovšem nezavrhuje štěstí na úrovni pouhého bytí, ale doplňuje ho morálními zásadami, které jsou nepodmíněným jednáním. Vztah *etický*, kdy je dobro konáno jen pokud přináší užitek. Je tedy chtěno, ale jen do takové míry, do jaké nebrání

---

<sup>96</sup> Tamtéž, str. 39

<sup>97</sup> Tamtéž, str. 40

<sup>98</sup> Tamtéž, str. 47

<sup>99</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 40 - 42

uspokojování potřeb štěstí –jedná se o vztah upřímnosti. Člověk se stále navrácí k dobré vůli a podle ní jedná. Vše zlé je zvrácenost. Dobro, které je pak činěno jen pokud člověku neškodí nebo jej nic nestojí, je podmíněným dobrem. Nepodmíněné dobro se liší tím, že je činěno ve všech situacích bez očekávání toho, že bude oplaceno. Vztah *metafyzický*, kde jde o povahu motivu dobré –lásky, je bytím, jež vede k transcendenci; a motivu zlé –nenávisti, je nebytím, jež vede k egoismu, je vůlí ke zlému a k nenávisti, která způsobuje destrukci. Jedince má mezi těmito motivy na výběr, ale jak již víme, teprve pravá upřímná láska –agapé, vede k poznání hlubšího smyslu života, k autenticitě. Aby člověk dosáhl existence, je nutné mít kromě svobodné volby i tuto lásku, která je předpokladem k existenciální komunikaci s druhými lidmi. Častokrát však člověk stojí ve středu motivů lásky a nenávisti –vytváří tak pomyslnou bariéru, a pak nastává nerozhodnost.

### 2. 4. 3 Smrt u Karla Jaspersa

Konečně dosažení lidské existence nastává v hraničních situacích, tedy takových, které se dotýkají samotného bytí člověka a Boha. Takovou situací je právě smrt. Než však přejdeme ke smrti, rozebereme Jaspersovo pojetí Boha.

Co se historie týče, pojem Boha<sup>100</sup> je v ní vždy nějakým způsobem zastoupen. Ať již je Bohem chápáno Dobro u Platóna či kosmologický řád nebo zákon, vždy se jedná o totéž: Bůh jest! O jeho existenci existuje několik „nepřímých“ důkazů. Věda by zajisté s tímto nesouhlasila, protože podle jejího názoru Boha nelze dokázat. Jaspers o Božím jednání hovoří jako transcendentním, jež se manifestuje skrze šifry v každodenním světě. Hovoří o existence Boha ve třech základních tezích<sup>101</sup>, které si však vzájemně odporují: 1) Existenci Boha lze dokázat jeho zjevením se prorokům a o významnosti tohoto zjevení vypovídá jejich poslušnost vůči němu. Proti tomuto teologickému tvrzení stojí 2) filozofická teze, že i před zjevením měli lidé vědomí o existenci Boha, existuje řada důkazů a za 3) tyto důkazy vyvrací Kant, když tvrdí, že důkazy o Bohu neexistují, a proto neexistuje ani žádný Bůh. Jaspers ovšem dochází k závěru, že pokud „nelze dokázat, že Bůh jest, nelze ani dokázat, že Bůh není“<sup>102</sup>. Jaspers také dochází k závěru, že mít důkazy není třeba, jelikož vědomí Boha je

---

<sup>100</sup> Tamtéž, str. 29 - 37

<sup>101</sup> Jaspers, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 30 - 31

<sup>102</sup> Tamtéž, str. 31

zakotveno v myšlení samotného jedince, je ovšem nutné si klást ty správné otázky. Víra a teologie je o kladení otázek a pokud nejsou kladeny, nejedná se o správnou víru. Důkazy o Bohu jsou pouze sebe-ujistěním existence Boha. Dokonale toto vystihl René Descartes, když tvrdil, že pojem nejdokonalejšího jsoucna, tedy Boha, mám v mysli. Lidský rozum je nedokonalý a konečný, a proto tento pojem nemohl sám vytvořit, to znamená, že myšlenka nejdokonalejšího jsoucna pochází od samotného Boha. Descartes podal velmi působivý důkaz, nicméně se domnívám, že důkazů není třeba, protože pokud existuje správná víra, nic mi existenci Boha nemůže vyvrátit, ani potvrdit –o jeho existenci již vím. Kdyby existoval důkaz Boha, byl by Bůh součástí podmíněného a nepodmíněného by se tak vytratilo – transcendentno by nemělo žádný význam. Zároveň by tak neexistoval ani strach ze smrti, který je důležitou součástí života jedince, i když mu činí častokrát problém, zároveň však jedince formuje. Víra v Boha je dána svobodou, vlastností, která je darem od Boha a také tím, co vytváří výše zmíněnou existenci. Existence jako autentické bytí poznává Boha ve svém nitru na základě svobody. Ta autentičnost –transcendentní pohled na svůj pobyt, považuje smrt za něco přirozeného, neautentičnost o smrti ví, ale nepřipouští si ji. Transcendence se ukazuje, jak již bylo řečeno, v hraničních situacích –mezích autonomie. Člověk se vždy nalézá v nějaké situaci a mnohdy ji může změnit. Někdy, ale nastávají takové situace, které prostě neovlivníme –mezní situace<sup>103</sup>, například tedy ona smrt –má vlastní, ale i smrt blízké osoby, dále pak konflikt, vina, utrpení. O smrti víme ze smrti někoho jiného, víme, že lidé umírají, a tak se vytváří i naše vědomí o smrti. Mezní situace a jejich prožití nás vždy posilují, svým způsobem nám pomáhají k pochopení utrpení, viny či smrti –za předpokladu jejich uvědomění, pokud jsou skryté, mohou být problémem a nikoliv „pomůckou“ k transcendenci. Jak prohlašoval Viktor E. Frankl, zakladatel logoterapie, teprve v utrpení lze nalézt smysl života<sup>104</sup>. Lidský život je bytím k smrti –to tvrdil již Heidegger, stejně jako, že v okamžiku smrti je lidská existence nejintenzivnější –pobyt se tak stává úplným. Smrti se nelze vyhýbat, chovat se k ní lhostejně, smrt v nás má vyvolat pouze úzkost a na základě této úzkosti by si měl jedinec uvědomit, že jeho život má být prožit, co nejlépe a snažit se rozkrývat „části“ transcendentní sféry, to znamená být autentický, klást otázky a hledat odpovědi. Život, který je prostě jen žit bez jakéhokoliv významu je nicotný a nepřispívá ke vzniku té pravé

---

<sup>103</sup> Tamtéž, str 16 - 17

<sup>104</sup> Frankl, V. E. *Vůle ke smyslu: vybrané přednášky o logoterapii*. Brno : Cesta, 1988 str. 18

existence. Teprve vědomí smrti vytváří autentičnost a smysl života, Jaspers poukazuje také na důležitost Boha, který k autentičnosti přispívá, tím, že víra nám pomáhá vytvářet správný způsob života.

#### **2. 4. 4 Shrnutí Jaspersových myšlenek**

Karl Jaspers považuje víru a existenci Boha za důležité podmínky pochopení života, které utváří člověka jako existenci a dává mu schopnost hledat odpovědi na otázky, i když pravdou zůstává, že ne vše bude vždy zcela zodpovězeno. Lidský život by totiž pak neměl smysl a smrt by byla zbytečná, jelikož by v jedinci nevyvolávala úzkost a touhu po vědění, přemýšlení a následnému odkrývání transcendentna, které se děje v mezních situacích tím, že je člověk prožije, nikoliv o nich pouze ví. Boha Jaspers představuje jako autoritu, která je zcela odlišná od autorit lidských, ale ty mohou být předstupněm pro poznání autority Boha. Častokrát nastává taková životní situace, že pod zhroucením lidských autorit, nalézáme tu božskou a život se nám tak zásadně obrátí. Jaspers také zdůrazňuje nepodmíněnost, která je součástí jedince a vyvstává z něj bez toho, aniž by o to tento jedinec usiloval. Jedná se například o solidaritu či lásku. Nepodmíněnost nás učí rozlišovat mezi dobrem a zlem. Stanovit ovšem hranici je někdy nesnadné, proto je zde tolik důležitá víra v Boha. Důležitá je i subjektivní složka *Já* díky, které poznáváme po částech transcendentno a uvědomujeme si, že tento svět je omezen pouze částečně, protože za věčnou sférou existuje ta transcendentní. Transcendentní svět se ovšem neomezuje jen za hranice předmětného, ale je jeho součástí, proto musí být jedinec vnímavý a brát to, co k němu přichází a promýšlet neskutečné jako skutečnost. Při špatném promyšlení dobra, které se přemění ve zlo, následuje vina. Vinu Jaspers analyzuje jako kriminální, politickou, morální a metafyzickou. Při této analýze vycházel zejména z tehdejší situace v nacistickém Německu, kdy německý lid, který mnohdy o hrůzných činech ani nevěděl, nesl určitou odpovědnost za tyto činy.

Smrt Jaspers považuje za mezní situaci, při které se dotýkáme Boha. Je to změna oproti tomu, kdy jsme o Bohu pouze uvažovali. Nyní s ním můžeme přijít do hlubšího vztahu. První předstupeň důvěrného vztahu s Bohem si vytváříme již ve svém životě na základě autentického bytí, které je formováno tím, že je svobodné a může se tedy rozhodnout zda Boha přijme, či nikoliv. Víra je tedy u Jasperse zásadní.

## 2. 5 Téma smrti v díle Alberta Camuse

Albert Camus je existencialista, u něhož se smrt stává jedním z hlavních motivů. V této práci budu vycházet zejména z Camusovy eseje *“Mýtus o Sisyfovi”*, kde je prezentováno téma sebevraždy, dále pak z románu *“Cizinec”*, kde se výrazně značí pocit absurdity. Camus, na rozdíl od zmíněných autorů, nevypracovává žádnou rozsáhlou teoretickou koncepci týkající se bytí a existence, ale jeho dílo je prezentováno řadou narativních příběhů, kde popisuje absurditu lidského života a možné východisko z ní – smrt. „Co je však absurdita, jak ji můžeme definovat a pochopit v lidském bytí?“

### 2. 5. 1 Absurdita

Absurditou je v Camusově díle to, co člověka přivádí ke smrti. Pojem absurdna ovšem nezavádí do filozofie Camus, ale Søren Kierkegaard, který jej chápe jako paradox. Camus pak ve svém *“Mýtu o Sisyfovi”* popisuje zrození absurdna takto: *“Stává se, že se kulisy zborní. Vstát, tramvaj, čtyři hodiny v kanceláři nebo v továrně, jídlo, tramvaj, čtyři hodiny v práci, jídlo, spánek, a tento rytmus se opakuje v pondělí, v úterý, ve středu, ve čtvrtek, v pátek a v sobotu, většinu doby se tomu lidé snadno podřizují. Ale stačí, aby se jednoho dne ozvalo proč a začíná ono znechucení poznamenané údivem. Začíná, to je důležité”*<sup>105</sup>. Jeho dílo vlastně již od počátku působí absurdně. Absurdita je pocit konkrétního jedince a týká se každého člověka. To, co hlavní hrdina činí v *“Cizinci”*, je zcela nepochopitelné, ale přesto jsme do děje vtaženi a přemýšlíme, co vede člověka k takovému jednání. Camus ve svých dílech představuje základní znaky absurdity<sup>106</sup> existence. Je to především nuda, kterou ovšem nesmíme brát jako dočasný fenomén, ale jako dlouhodobou nudu lidského života, jež způsobuje prázdnotu, existenciální krizi, která ústí v uvažování nad sebevraždou. Jedinec, zažívající každodenní nudu, chápe své bytí jako nikam nesměřující a zbytečné, ztrácí naději a nehledá smysl života, proto vzniká ona absurdita, která brání ve změně k lepšímu. Druhým znakem absurdity je podle Camuse hrůza, kterou spojuje s neodvratností. To pro člověka znamená, že jeho lidský život, stejně jako život všech ostatních tvorů, ale i věcí, směřuje ke konci, k negaci bytí. Absurdita plyne z toho, že jedinec s tímto nedokáže nic udělat, je proti

---

<sup>105</sup> Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha : Garamond, 2006, str. 26

<sup>106</sup> Tamtéž, str. 14 - 22

této absurditě zcela sám, nemůže změnit skutečnost. Hrůza vzniká v důsledku existence času, který je lineární, a proto určuje dobu naší existence. Konečným znakem absurdity je hnus. Hnus způsobuje odcizení světa, který je prezentován odpornými lidmi a věcmi v každodenní interakci. Hnusem pro sebe je i člověk sám. Funkce komunikace ve světě se v důsledku hnusu vytrácí, svět se stává neproniknutelný a cizí, což vede k absurditě. Člověk se ocitá ve světě osamocený a odkázaný sám na sebe. Je dezorientován a odcizen, protože mu schází jako lidské bytosti, která je společenská, bytí s jinou osobou, schází mu existenciální vazby lidství a to jej uvrhuje právě do absurdity, která vede k promýšlení otázky smyslu bytí a smrti. V Camusových románech si můžeme všimnout, že hlavní hrdina často odmítá společnost, stejně jako její hodnoty, vztahy považuje za povrchní a také pro něj nemají význam, přátelství neexistuje a hrdina opovrhne lidmi.

V eseji *“Mýtus o Sisyfovi”* vychází z řecké mytologické postavy smrtelníka Sisyfa, který musel za trest bohů valit kámen, který se mu posléze skutálel pryč. Camus líčí mýtus poněkud netradičně, jelikož poukazuje na to, že Sisyfos má na rozdíl od běžného člověka tu výhodu, že si plně uvědomuje svou marnou snahu, čímž je vlastně šťasten. Není oblouzněn nadějí, protože ví, že život je absurdní. Absurdno jako filozofický pojem umožňuje tím, že je prožíváno, pokračovat dál ve svém životě. Znamená to, že pokud si absurdno uvědomím, už mě nic nepřekvapí, nebudu od života nic očekávat. To ovšem zní trochu depresivně a také to uvrhuje člověka do sféry věcí, protože se chová tak, aby plnil své každodenní účely a povinnosti, starosti a zabraňuje schopnosti se seberealizovat. Život je viděn jako bezvýhodný, proto následuje sebevražda.

## 2. 5. 2 Smrt u Alberta Camuse

Smrt má v Camusově díle zcela odlišný charakter než u předchozích existencialistů a to z toho důvodu, že Camus se zabývá smrtí, kterou si volí jedinec sám –sebevraždou. Vlastní smrt je východiskem z bezvýznamného a bezvýhodného života, který je neustálým opakováním zbytečného. Člověk si proto klade otázku zda vůbec má cenu ještě žít? Uvažuje nad sebevraždou a hledá v ní možnosti, jak vyřešit svou existenciální krizi. Pojem sebevražda není v Camusově díle problémem sociálním, ale filozofickým<sup>107</sup>. Pokud se tedy rozhodujeme

---

<sup>107</sup> Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha : Garamond, 2006, str. 45

zda žít či nežít, pokládáme si tuto otázku vždy filozoficky. *“Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí, nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filozofickou otázku. Všechno ostatní, zda je trojrozměrný, zda duch má devět nebo dvanáct kategorií, je až druhotné”*<sup>108</sup>. Typickým příkladem takto zmateného jedince, který si klade tuto otázku, je Camusův *“Cizinec”*. Autor zasadil svým způsobem nepředvídatelný děj, který ovšem manifestuje onu absurditu lidského života, do alžírského prostředí. Hlavním hrdinou je úředník Mersault, který se vrací do Alžíru, kde se setkává s bývalou kolegyní Marií, se kterou posléze odjíždí na chatu k moři svého souseda Raymonda, kde dochází ke střetu se dvěma Araby a Mersault jednoho z nich bez vážného důvodu zabíjí. Je zatčen a odsouzen k trestu smrti. Při čekání na popravu rekapituluje svůj život. Camus zde zdůrazňuje hrdinův odpor ke společenským konvencím, který plyne z jejich absurdity. Zároveň hrdina uvažuje o smyslu života a opět dospívá k absurditě, stejně tak hnusu. Odmítá kněze i myšlenku na Boha, jelikož necítí vinu a smrt přijímá s vyrovnaností a klidem. Z příběhu můžeme vyvodit, že Mersault odmítnutím společnosti a pravidel, páchá společenskou sebevraždu, jejíž východiskem je až smrt, kterou dobrovolně přijímá. Smrt a sebevražda tak úzce souvisí s otázkou po smyslu života. Camus v díle zobrazuje krizi mravního světa, protest a rezignaci života, nejistotu v životě, rozpad společenských vztahů, osamělost jedince, ztrátu Boha a úvahy o smyslu života a směřování člověka ve světě zbavených iluzí. Tyto negativní jevy vedou jedince k tomu, že začíná realisticky a nikoliv zaslepeně, uvažovat o sebevraždě jako východisku ze svého zbytečně marněného života. Z díla *„Cizinec“* také vyplývá, že život člověka je starostí a to existenční. Je také obavou, úzkostí, která směřuje k osamělosti. Největším problémem zůstává, že jedinec je svobodný, ale neuvědomuje si, že má tuto možnost se svobodně realizovat. Svoboda je právě to, co nám Bůh dal při stvoření společně s odpovědností, ovšem člověk v důsledku této své svobody, kterou si neuvědomuje, ztrácí orientaci ve světě a páchá sebevraždu. Podle Camuse není sebevražda nikdy zralou úvahou a je vždy nekontrolovatelnou krizí<sup>109</sup>. *“Zabít se, to v určitém smyslu znamená, tak trochu jako v melodramatu, se přiznat”*<sup>110</sup>. Sebevraždě tak můžeme rozumět tak, že jedinec neobstál ve svém životě, nesplnil svá očekávání, zklamal sebe sama.

---

<sup>108</sup> Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha : Garamond, 2006, str. 14

<sup>109</sup> Tamtéž, str. 16

<sup>110</sup> Tamtéž, str. 17

Bohužel, je sebevražda často zbytečným jevem, zejména u mladých lidí. Sebevražda je také možnost disponovat se svým životem, což není správné. Jedinec se v myšlence na sebevraždu dostává do boje se svým životem a není to boj férový, jelikož v návalu svých emocí často činíme nerozvážná rozhodnutí. *“Sebevražda je vyřešením absurdna”*<sup>111</sup>. Sebevražda je chápání života jako absurdity, což znamená, že jedinec, který se rozhodne pro takový čin, si je plně vědom smyslu svého života. Toto se jeví jako paradox, ovšem, každý kdo činí smrt sobě samému, si plně uvědomuje to, kam směřuje jeho život.

Zajímavým Camusovým poznatkem je chápání těla a duše. *“Soud těla se plně vyrovnává soudu ducha a tělo couvá před zničením. Navykáme si žít ještě než si navykneme myslet. V tom závodě, který nás každý den přibližuje smrti, si tělo udržuje nenapravitelný předstih”*<sup>112</sup>. Tělo, ač se jeví občas příliš zaslepené vášní, je stále tělem pudovým, a tak se mu myšlenka ducha na smrt nelíbí, podvědomě se jí proto brání. Zároveň v něm ovšem vyvstává naděje, která může být spojená také s určitým překvapením: „Co se se mnou stane až zemřu?“ Je to naděje na jiný či další život. Tento život si musíme zasloužit. Otázkou pak zůstává, jak si jej můžeme zasloužit, když jsme dobrovolně ukončili ten předchozí? Toto Camus nepromýšlí, protože pokud absurdno přikazuje, abychom zemřeli, pak mu musíme vyhovět.

### **2. 5. 3 Shrnutí Camusových myšlenek**

V díle u Alberta Camuse si můžeme všimnout podobnosti se Sartrem, u kterého je pocit absurdity také významným tématem. Na rozdíl od něj ovšem Camus absurditu analyzuje a hledá to, co k ní vede, tedy strach, hnus a nuda. Tyto pojmy pak způsobují v lidském životě ztrátu hodnot a rozpad společnosti, jedinec se ocitá osamocen a tento svůj stav plně přijímá, vyhovuje mu, nemá snahu řešit svůj život a koná vše s lhostejností. Strach, hnus a nuda jsou také základní témata Camusova románu *“Cizinec”*, který je dokonalým vyličením lhostejného člověka, bez jakýchkoliv hodnot. Camus vidí jako východisko z absurdna sebevraždu, ovšem už nedomýšlí důsledky sebevraždy před Bohem. Vidí naději v jiný život, který si musíme zasloužit. Ale jak můžeme toto dokázat, když jsme si život dobrovolně vzali? Jako ateista odmítal existenci Boha, proto tím, že si život dobrovolně bereme, jej už dále nemůžeme realizovat, což je zásadní problém. Domnívám se, že pokud by Camus bral v úvahu existenci

<sup>111</sup> Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha : Garamond, 2006, str. 18

<sup>112</sup> Tamtéž, str 20

Boha, nebral by sebevraždu jako jediné východisko z absurda, protože by věděl, že sebevražda je hříchem, který sice Bůh, jakožto milující Bůh, odpouští, ale i tak se stává pro člověka problematickým. Sebevražda je tak vlastně jedinou životní možností, protože když si uvědomíme, že náš život je vlastně absurdní, nemůže jej pak žít již plnohodnotně a jediným východiskem je opravdu sebevražda. Sebevraždu řeší Camus filozoficky, což je zásadní, protože je často v literatuře vykládána jako jev sociální či psychologický. Filozofie pak v tomto ohledu přináší obrat, protože v člověku vyvstávají zcela jiné otázky a důvody sebevraždy jsou jinak interpretovány, i když jsou obdobné. Jinak je zde chápáno tělo a jeho vztah k mysli. Camus poukazuje na to, že tělo se „rozhoduje“ ještě dříve než mysl.

### 3. Hodnocení tématu smrti v existenciální filozofii –závěr

#### 3.1 Základní teze

Ve své práci jsem již shrnula jednotlivé filozofické koncepty týkající se smrti u Martina Heideggera, Jean – Paul Sartra, Karla Jasperse a Alberta Camuse. Nyní se pokusím shrnout určitá východiska, která pro mě z jejich textů plynou, to znamená, že můj názor bude zcela subjektivní a nemusí se ztotožňovat s názory jiných.

Martin Heidegger přichází s důkladně propracovaným „*Bytí a časem*“, které přináší řadu odpovědí na existenciální otázky, i když pro dnešního člověka se toto dílo může jevit složité, proto je nutná hermeneutická zkušenost, kterou sám Heidegger zdůrazňuje jako nutnou při studiu literárních textů. Heideggerovým hlavním tématem je otázka o podstatě bytí, které působí ve světě. Jean – Paul Sartre v díle „*Bytí a nicota*“ v mnohém připomíná významné teology jako Paula Tillicha, o jehož christologické tezi jsme se zmínila, s tím rozdílem, že Boha odmítá. Oba existencialisté souhlasí s myšlenkou Fridricha Nietzcheho o smrti Boha, Heidegger ovšem ne tolik radikálně, spíše Boha vyřazuje, ne zcela usmrcuje. Nietzche svým tvrzením soudobou společnost částečně šokuje, ale zároveň usnadňuje mnohým filozofům odpovědi. Ty jsou hledány pouze v rozumové oblasti. Sartre, stejně jako Heidegger, rozebírá předpoklady lidského poznání a kladení otázek. Zároveň, ovlivněn Husserlovou fenomenologií, přichází s reflexivním a pre-reflexivním myšlením. Toto promýšlí již Heidegger. Po definování toho, čím vlastně člověk je, se pak oba filozofové dostávají k pojmu smrti, oba při tom odmítají možnost pokračování bytí v duchovní sféře, i když se domnívám, že u Heideggera je toto částečně sporné. Albert Camus svou narativní prózou hovoří o ztrátě smyslu života a sebevraždě. V románu „*Cizinec*“ rozebírá hrdinův absurdní svět, který se hroučí a hrdina tak páchá ještě absurdnější čin. Camus také uvádí, co způsobuje absurditu. Jeho dílo má určité podobné prvky s dílem Sartrovým, především, co se týče smyslu života a čekání na smrt. Jak v Sartrově, tak v Camusově próze, hlavní hrdinové rezignují a smrti se nebojí, přestože se u nich projevují ateistické tendence. Karl Jaspers patří do druhé kategorie, Boha ze své filozofie nevyklučuje, ale bere Ho jako nutnou podmínku své existenciální filozofie. Ve svém „*Úvodu do filozofie*“ rozebírá nepodmíněné jednání jako základ víry a chápání světa, který stvořil Bůh. Na rozdíl od ostatních filozofů se zmiňuje o existenci dvou světů, tedy toho předmětného a toho mimo něj. Zdůrazňuje také nutnost

orientace ve světě, abychom mohli vůbec klást existenciální otázky. Také on se potýká s rozumem, který musí být překonán a člověk musí začít přemýšlet v transcendentních sférách, protože jedině tak může uvažovat o Bohu.

Jean - Paul Sartre a Albert Camus jako hlavní představitelé ateistického existencialismu vycházejí z naturalismu, který tvrdil, že „*Bůh není. Svět existuje jako jednota přirozených příčin v uzavřeném systému. Dějiny tvoří přímočarý tok událostí spojených příčinou a účinkem, žádný společný cíl však nemají. Etika je vlastní pouze člověku*“<sup>113</sup>. Tento druh existencialismu se zabývá tím, kým člověk je a jeho významem ke světu. Samotný svět považují za bezvýznamný, je to něco, co tu bylo již před člověkem. Z tezí naturalismu vychází, mimo jiné, Sartre při výkladu reflexivního a pre-reflexivního vědomí. Naturalismus rozlišoval svět objektivní –předmětný; a subjektivní –duchovní, který nemá význam pro přítomného člověka. Existenciální filozofové ovšem chápou tyto dva světy, na rozdíl od naturalistů, odděleně. Také vytyčují důležitost subjektivního světa, který byl v naturalismu opomíjen. Subjektivita lidského jedince je totiž dána svobodou, tím člověk může promýšlet sebe sama a svou existenci. Subjektivitu zdůrazňuje Sartre: „*Jedině u člověka předchází existence podstatu, člověk sám určuje, kým je*“<sup>114</sup>. Sartre Boha odstraňuje a na jeho úroveň staví člověka, který nejprve existuje a poté sám sebe definuje. Ateistický existencialismus klade důraz na svobodu, což je z díla existencialistů zřejmé, každý se svobodou do určité míry zabývá, definuje jí a promýšlí její možnosti. Svoboda má ovšem tu negativní vlastnost, že se člověku subjektivní svět zdá vůči objektivnímu absurdní. Objektivní svět si vytváří řád, ten subjektivnímu světu chybí. Největší absurditou je pak naše smrt. Je to tím, že svobodu mám jen když žiji a jsem subjektem, po smrti je člověk degradován na úroveň pouhého předmětu. Jedinec si proto musí uvědomit tuto absurditu a má pak možnost se proti ní vzbouřit, což vede k utváření hodnot a smyslů života. Pokud ovšem rozebereme Camusovy a Sartrovy romány, hrdinové k tomuto smyslu nedochází, a tak raději vydávají sebe sama smrti, či páchají sebevraždu. Heidegger se v „*Bytí a času*“ pokouší najít smysl lidského života, tím, že se mu snaží vnutit autonomii, které se projevuje autenticitou a odmítáním „*ono se*“. Přesto si dovoluji polemizovat o tom zda Heideggera zařadit k ateistickému či teistickému existencialismu, protože z jeho filozofie toto není až tak zřejmé. Sám byl příznivcem

---

<sup>113</sup> Sire, J. W. *Za novými světy. Průvodce světovými názory*. Praha : Návrat, 1993, str. 71

<sup>114</sup> Tamtéž, str. 73

Augustina, tedy jednoho z největších křesťanských myslitelů, proto se určité teze tohoto autora musely dostat i do Heideggerovy filozofie. Zejména pak chápání hermeneutiky, tedy souvislost mezi *čemu má být a je* porozuměno a postoj rozumějícího.

Karla Jasperse řadíme do křesťanského (teistického) existencialismu, který chápe člověka jako autonomní bytost umístěnou v cizím světě. Poznání Boha je záležitostí víry nikoliv rozumu. Rozum je však důležitým předstupněm pro myšlenku Boha. Jedinec se táže po smyslu své existence, své podstaty a odpověď nenalézá v objektivním světě, ale subjektivním. Svou roli zde hraje pojem personalistického teologa Martina Bubera a jeho Já – Ty, které je předpokladem poznání Boha na základě pochopení osobních lidských vztahů.

### **3. 2 Bůh u existencialistů**

Při reflektování práce zmíněných existenciálních filozofů, se musíme zaměřit na jejich pojetí Boha. Kromě Karla Jasperse je Bůh v jejich dílech odmítán. Martin Heidegger se Boha snažil nejdříve do svého systému zařadit, ale v konečné fázi analýzy Nic, jej vyřadil jako něco, co je absolutní, a proto nemůže být tím, co je nebytím, tedy Nic. Bůh se tak dostal z jeho filozofie zcela pryč. Ovšem tím, že u Heideggera je smrt chápána jako naplnění celosti člověka, je možné, že Bůh by v této jeho tezi své místo našel, protože: „Jak by mohla být smrt celostí člověka, když by byla jeho konečnou fází?“ Člověk přece nemůže směřovat celý život k celosti, když by pro něj tato celost neměla žádný význam. Vše, co dovršujeme, děláme vždy s nějakým úmyslem, aby to pro nás mělo v budoucnu užitek. To znamená, že i smrt je u Heideggera k nějakému užítku. „Dovršujeme tedy celost lidského bytí, abychom se poté mohli stát duchovním bytím?“ Logicky by to tak mělo být, protože celostí ve smrti jako bychom se připravovali na vyšší úroveň. Těžko říci, co přesně si Heidegger představoval pod svým pojmem, zda se jednalo o „prostý fakt“ ve smyslu ve smrti dovršujeme celosti, svého životního vrcholu, ze kterého už nemůžeme dojít výše, protože nás smrt přemohla nebo je za pojmem celosti něco hlubšího a nepodmíněného. Nemůžeme totiž zcela vytěsnit vliv spekulativní teologie na Heideggerovu osobnost. Možná se Boha snažil vytěsnit, jelikož mu „překážel“ při promýšlení otázek podstaty bytí, možná byl jen ovlivněn soudobou společností, každopádně já osobně se domnívám, že Boha v jeho filozofii a zejména v chápání pojmu

smrti, můžeme částečně nalézt. Možná se nejedná o Boha v tom pravém křesťanském mínění, ale o něco, co transcenduje tento svět.

Jean – Paul Sartre ve své filozofii Boha odmítá. Přesto si uvědomuje možnosti vědomí, které může promýšlet i transcendentní fakta. To je možné na základě vyklonění do nebytí, do neznámého a poznání jinak nepoznatelného. Sartre nechápe svobodu jako dar od Boha, ale jako něco co je člověku vlastní a člověk, který si tuto svou svobodu uvědomuje, chápe sebe samého jako původce světa. Lze říci, že Sartre tak trochu staví člověka na úroveň Boha, kterého ovšem popírá. To znamená, že člověk je největším řádem světa díky své svobodě. Nicméně tímto tvrzením se dostáváme do sporného bodu, protože jestliže je člověk původcem všeho „Jak je možné, že nedokáže vysvětlit odpovídajícím způsobem původ světa a sebe samého?“ Tato otázka bezesporu odkazuje na to, že člověk nemůže být nejvyšší bytostí. Sartre používá pojem esence, jako podstatu lidství, čímž se přibližuje k Tillichovi, který tento pojem aplikuje na osobu Ježíše Krista, kde zdůrazňuje její důležitost, které ovšem lidský jedinec nedosahuje. Sartre naopak, s popřením Boha, tvrdí, že nejvyšší dokonalosti – esence, lze dosáhnout. Dosáhnout esence znamená pak chápat správně pojmy, které mohou být transcendentní. To je možné díky pre-reflexivnímu myšlení, které se odlišuje od reflexivního. Sartre jakoby zde spojoval myšlení transcendentního a věčného světa, ovšem transcendentního v tom smyslu, že zde chybí Bůh. V pre-reflexivním vědomí jde Sartre za podstatu věcí, ovšem toho je člověk schopen až když dospěje k esenci. Sartre označuje člověka jako „*bytí pro sebe*“. „*Bytí pro sebe*“ existuje s pre-reflexivním a reflexivním vědomím a svobodou, čímž se liší od ostatních bytí. Zde vidíme souvislosti s Heideggerem, který bytí také rozděluje, ale Sartre toto v návaznosti na něj rozšiřuje.

Jak již jsem zmínila, jediným existencialistou, který Boha připouští, a dokonce považuje za základ své filozofie, je Karl Jaspers. Boha staví na počátek, protože víra, která ze Zjevení vyrůstá, je předpokladem toho správného uvažování. Stejně jako Heidegger a Sartre i Jaspers hovoří o způsobech bytí. Pro člověka jako „*já bytí*“ má ten největší význam transcendentní „*bytí o sobě*“, které poznáváme pouze po malých částech, ale může nám odkrývat cestu pro porozumění smrti. Poznání transcendentna je ovšem dáno pouze věřícímu člověku, jež klade ty správné otázky. Takové otázky pak nelze zodpovědět pouhou filozofií, ale odpovědi jdou až k teologii. Zde nalezneme zřetelný rozdíl od dvou předchozích

existencialistů, protože ti hovoří o poznání, které může uskutečnit každý lidský jedinec, tedy i ten nevěřící. Na rozdíl od tápajícího ateistického proudu, dochází Jaspers se svým teistickým zaměřením k tomu, že to co existuje za horizontem našeho světa, je opravdové a my nemáme důvod v toto nevěřit. Jaspers zdůraznil roli subjektu *Já*, které poznává svět a Boha zároveň. Tím se přiblížil Heideggerovu pojmu "*já jsem*", které je autentické a vytváří si vlastní nezaujaté představy. Boha považuje za autoritu, kterou lze také poznat na základě ztráty jiné autority. Polemizuje proti ateistickým tvrzením neexistence Boha a hovoří o tom, že Bůh je zakotven v mysli každého člověka.

### 3. 3 Svoboda u existencialistů

Svoboda je u existencialistů spojována s neustálou nutností volby a odpovědností za své rozhodování. To se může jevit pro některé jedince obtížné, protože činit rozhodnutí nezvládají ani v běžných situacích. Nerozhodnost pak vytváří bariéry, které musíme překonávat, abychom mohli rozhodovat o vyšších pravdách a zejména o tom, co je dobré a zlé. V těchto kategoriích se musíme umět rozhodnout a také nést odpovědnost za nesprávná rozhodnutí. Sartre svobodu v duchu existencialismu vyjadřuje takto: "*Svoboda, toť vyhnanství, a já jsem odsouzen být svobodný*"<sup>115</sup>. Svoboda se tedy jeví jako něco negativního, jako vyhnanství, ve kterém je člověk odkázán na neustálé rozhodování. Svobodě se nelze vyhnout, nelze ji odsunout stranou, je dána a každému člověku ovlivňuje život, protože za nesprávnou volbu následuje odpovědnost spjatá s úzkostí.

Martin Heidegger spojuje svobodu s autentickým bytím, které se může na základě svobody samostatně rozhodovat. Svobodu poznáme pouze v pravdě za předpokladu vytvoření otázky. Je transcendentní kategorií, která odkrývá podstatu světa. Svoboda je také důkazem reálného světa, protože se uskutečňuje ve vůli a autentickém "*já jsem*". Stále ovšem hrozí návrat do neautentičnosti "*ono se*". Pak se však svoboda vytrácí, jelikož člověk už netvoří nezávislé úsudky, ale přejímá názory druhých. Svoboda je tak v Heideggerově díle základním předpokladem k poznání apriorit světa a správnému chápání všech kategorií bytí. Těm samozřejmě předchází správně položené otázky. Jean – Paul Sartre spojuje svobodu s úzkostí, kde je nejzřetelněji projevena. Dochází zde k oddělení esence od Nic, tedy například strachu

---

<sup>115</sup> Černý, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha : Mladá fronta, 1992, str. 47

z budoucího. V bytí člověka se vždy svoboda projevuje s ohledem na aktuální situaci, to znamená, že jedinec má neustálou svobodu měnit chod svého života. Svoboda je člověku vlastní a nesmí být odpírána žádné lidské bytosti. Albert Camus považuje svobodu za důležitou, ale problémem člověka je, že si tuto svou svobodu, nalézající se v jeho nitru, neuvědomuje a je tak dezorientován, páchá sebevraždu. U Karla Jaspersa je svoboda základem pro přijetí víry. Víru člověk přijímá a uvažuje o ní pouze, když on sám ze svého svobodného rozhodnutí chce. Svobodu dostal člověk jako dar od Boha, což jej často přivádí k nemorálnímu jednání.

Toto stručné zhodnocení pojmu svobody ukazuje, že toto téma je ústředním pojmem u všech existencionalistů v mé práci, protože svoboda je to, co často vytváří autenticitu. Staví člověka vždy před volbu, která je často nesnadná, jindy banální. Volba poté vytváří odpovědnost a za nesprávná rozhodnutí může následovat úzkost. Heidegger i Sartre svobodu chápou jako předpoklad autenticity a poznání pravdy. Camus o ní hovoří jako těžce dosažitelné a Jaspers rozumí svobodě jako předpokladu víry a poznávání Boha.

### **3. 4 Smrt u existencionalistů**

Smrt jako hlavní téma mé diplomové práce není jednoduchým, ale složitým pojmem. Neomezuje se pouze na samotný akt, ale také na chápání smrti v životě, který k ní směřuje. Není to tak, že bychom si smrt uvědomovali prostřednictvím času, jak je tomu v jiných vědách, ale naopak čas si uvědomujeme díky smrti. Z existence druhých osob a jejich smrti víme, že se týká i nás samotných a také máme určitá očekávání, kdy smrt přijde. Ovšem není to tak snadné. Smrt je nám neustále nablízku, můžeme se s ní při neopatrnosti setkat kdykoliv z vlastní či cizí viny, může se týkat také nás osobně, může jít o naši vlastní smrt. Proto musíme smrt promýšlet, i když se nám jeví tak, že se nás zatím netýká. Mnoho lidí se tomuto tématu brání, je pro ně tabu, ale pokud se se smrtí seznámíme, bude pro nás hned přijatelnější a pochopíme ji jako součást života.

Martin Heidegger poukazuje na to, že smrt je poslední částí do skládačky lidského života, protože dokud jedinec žije, stále mu něco chybí –je to konec. Smrt pak chápe jako dovršení celosti lidského života. O této celosti jsem se zmínila již dříve v souvislosti s teismem a ateismem. Celost je aktem dovršení, úplnosti a člověk již nikdy takového

okamžiku nedosáhne. „*Bytí tu*“ se mění v „*nebytí tu*“ a zůstává pouhý materiál –tělo. S přechodem do „*nebytí tu*“ mizí starost o bytí, stejně tak svoboda a úzkost. Heidegger poukazuje na to, že i když se jedná v těle zemřelého o pouhou materii, nejedná se o totéž, co je příruční jsoucno. Zdůrazňuje také kategorii času, ve které si uvědomujeme smrt díky strachu a úzkosti z ní. Jak už jsem zmínila, u Heideggera smrt sděluje to, že jedinec dovršil celosti. Toto dovršení celý život předpokládal, věděl o něm z přítomného „*ono se*“ a byl si jej vědom při svém rozvrhování světa, protože zde stále existuje čas, který je lineární. Problémem moderního člověka je ovšem nepřipravenost na smrt, ta vzniká v důsledku působení „*ono se*“. To smrt jakoby zakazovalo, bránilo úvahám nad ní. Smrt je dnes tématem, o kterém se nemluví, protože „vše lze vyléčit“, a pokud k ní skutečně dojde, jedná se o organickou chybu. „*Ono se*“ snaží odvrátit strach, ten je sice škodlivý, ale je nutné se s ním postupně vypořádat. Smrt mě stejně čeká, a pokud se nebudu strachovat během života, ale až v jejím okamžiku, bude o to horší. Strachování a přemýšlení o smrti považuje Heidegger za autentické bytí, jež vede ke chvějivému klidu. Život, který jedinec žije, se skládá s časových prožitků, ty počínají narozením a končí smrtí. Prožitky jsou vždy jedinečné a v čase nezopakovatelné. Je potřeba si ve vztahu ke smrti uvědomovat tuto časovost, stejně tak dějinnost, která souvisí s naším vztahem ke světovým dějinám. Z těch si uvědomujeme, že život není věčný a toto musíme také akceptovat. Přijmout totiž smrt jako součást života znamená žít odpovědně, svědomitě a autenticky. Smrt zde sděluje dovršení života jako prožitků a to, že život už nebude nikdy žit, tak jako předtím.

Jean – Paul Sartre považuje smrt za nicotu bytí, za milník lidského života. Tento milník může být koncem, či něčím jiným –dalším životem. Sartre ovšem jako ateista Boha nepřipouští. Sartre považuje život za přípravu na smrt, ale také hovoří o tom, že je zcela nepředvídatelná. Zde jsou jeho myšlenky podobné s Martinem Heideggerem. Sartre v této souvislosti poukazuje na absurditu života, který je pouhým obstaráváním věcí, ale jediné, co nám může nakonec nabídnout je smrt. Stejně jako Heidegger poukazuje na subjektivitu smrti, to znamená nezastupitelnost mé osoby ve smrti osobou jinou. Cílem Sartrových tezí je to, že jedinec musí chápat smysl života tak, že se s ním nedokáže nikdy smířit. Sartre ovšem, na rozdíl od Alberta Camuse, zavrhuje sebevraždu, přestože jeho teze jsou podobné. Význam sebevraždy i smrti samotné je vždy zřejmý až v budoucím čase. Smysl smrti není smyslem

zemřelého, ale smyslem žijících osob. Tyto osoby posuzují smysl jeho života, který nemusí být totožný se smyslem života zemřelého. Smysl je nalézán posmrtně. Heidegger nalézá smysl smrti v samotné smrti jako celosti a zemřelý je posuzován skutečně tak, jak žil. Smrt u Sartra sděluje, že jedinec za života něco učinil, ale toto se projeví až v budoucnosti. Sartre klade důraz na určitý časový odstup, smysl není ve smrti samotné, ale později v budoucnu.

Albert Camus hovoří o smrti jako sebevraždě. Ta má smysl pouze z toho důvodu, že je východiskem z existenciální krize. Otázka sebevraždy je otázkou filozofickou. „*Existuje evidentní fakt, který se zdá zcela morálním, totiž že člověk je vždy obětí vlastních pravd. Jakmile je rozpozná, nedokáže se už od nich odpoutat. Trochu platit musíme. Člověk, který si uvědomil absurdno, zůstane s ním navždy svázán. Člověk bez naděje a uvědomující si to už nepatří budoucnosti. To je v pořádku. Rovněž však je v pořádku, jestliže se snaží uniknout světu, jehož je tvůrcem*”<sup>116</sup>. Camusovo tvrzení poukazuje na to, že poznání pravdy světa, jeho zákonitostí, může vyústit v sebevraždu. Jak čteme, on sám považuje sebevraždu za něco zcela normálního, ale záleží pouze na člověku, zda ji chce, či nechce provést. Zároveň poukazuje na sebevraždu jako slabost neobstání v životě. Zásadním problémem je u Camuse svoboda, která je neuvědomělá a k sebevraždě jedince “nabádá”. Smrt zde tedy sděluje, že člověk neobstál před svou svobodou.

Karl Jaspers považuje smrt za dotyk konečnosti bytí a Boha. Uvědomuje si, že odpor vůči existenci Boha je vlastně důležitý, protože kdyby byl Bůh podmíněný a vystoupil by zcela ze své transcendence, to znamená byl by součástí světa, neexistoval by strach ze smrti. Strach člověku ovšem pomáhá žít život lépe a pomáhá mu také nalézt víru v Boha, která je zcela svobodná. Víra nám přináší zcela nový pohled na smrt, totiž, že smrt je součástí života a nemáme se jí bát. *Veškeré lidské bytí je omezeno narozením a smrtí. Vlastní narození je nevědomá událost a smrt čeká každého. Ale protože, pokud žijeme, nevíme, kdy přijde, žijeme, jakoby neměla přijít nikdy. Jako žíví v ni jako ve skutečnost nevěříme, ačkoliv právě smrtí si můžeme být nejjistější*”<sup>117</sup>. Smrt vytváří autentičnost člověka, který si díky ní a víře uvědomí svůj smysl. Smrt v Jaspersově díle sděluje to, že je součástí života, je přechodem z hmotné existence do duchovní k Bohu, který stojí mimo věčný svět, a proto strach z ní je přirozený.

---

<sup>116</sup> Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha : Garamond, 2006, str. 49

<sup>117</sup> Jaspers, K. *Rozum a existencia*. Bratislava : Kalligram, 2003, str. 131

## Shrnutí

V diplomové práci nahlížím na téma smrti z pohledu existencialismu. Postupně popisují teze čtyř významných existencialistů –Martina Heideggera, Jean - Paul Sartra, Karla Jaspersa a Alberta Camuse, kteří o smrti píšou. Jejich pohledy jsou ovlivněny ateistickým (Heidegger, Sartre a Camus) a teistickým proudem (Jaspers). Tyto autory jsem si zvolila, protože mají k tématu smrti, co říci. Také se často vzájemně ovlivňují. Autorem, který zde jednoznačně dominuje je Martin Heidegger a jeho teze. Heidegger předkládá ve svém díle zcela nový způsob myšlení o lidském bytí a smrti.

Všichni autoři chápou život lidského jedince jako směřování od narození ke smrti v určitých časových prožitcích, které jsou nezměnitelné. U Heideggera a Jaspersa je život určitou přípravou na smrt, ovšem poukazují zároveň na její nepředvídatelnost. Život nás formuje a učí nás se vypořádat se strachem, který vyvstává v mezních situacích, čili smrti. Sartre a Camus rozumí životu jako určité absurdní skutečnosti, východiskem je smrt, u Camuse sebevražda. Oba popírají existenci Boha, ale Sartre poukazuje na možnost jiné existence. Jaspers jako představitel teismu pokládá Boha za hlavní autoritu, která se vyskytuje v nepodmíněném světě. Tato nepodmíněnost může být reflektována vírou.

Martin Heidegger chápe smrt jako naplnění lidského bytí, a tudíž přechod od bytí tu k nebytí tu. Smrtí člověk dovršuje celost, to znamená, že smrt není v Heideggerově díle absurditou, ale faktem, který poskytuje autentický způsob života.

Jean –Paul Sartre chápe smrt tak, že je ovlivňována míněním druhých. Člověk existuje ve světě, aby poté zemřel a z jeho odkazu, který vznikl za jeho života, je také následně v budoucnosti hodnocen druhými. Smrt je u Sartra absurdní. Člověk tak není dotvářen sebou samým, ale druhými.

Karl Jaspers vychází při interpretaci Boha ze svého křesťanského cítění. Smrt považuje za něco, co člověka přibližuje k Bohu. Boha jako největší autoritu lze nalézt v nepodmíněném a tam také směřuje náš lidský život. Jaspers poukazuje, že i věřící člověk má ze smrti strach, což je přirozené, ale vysvětluje, že víra v Boha způsobuje smíření se smrtí.

Albert Camus chápe smrt jako cestu z absurdního života a přiklání se k sebevraždě jako jediné možnosti, jak tohoto dosáhnout.

## Summary

I try to describe the Death in existential philosophy in diploma thesis. Gradually I describe thesis of four significant existential philosophers –Martin Heidegger, Jean – Paul Sartre, Karl Jaspers and Albert Camus, whose write about the Death. Their opinions are influence of atheistic (Heidegger, Sartre, Camus) and theistic (Jaspers) style. I chose these authors because they are able to write about a topic of the Death. They are influence each other. Author, who unequivocally dominates, is Martin Heidegger and his thesis. Heidegger shows in his work completely a new type of thinking about a human being and the Death.

All authors understand of a human life as direct from the birth to the Death in time experiences, which are unchangeable. The life is prepare to the Death by Heidegger and Jaspers, but the Death is unpredictable as well. The life forms and teaches us cope with a fear, which comes in critical situations, that is the Death. The life is an absurd reality by Sartre and Camus and a way out of this is the Death, a suicide by Camus. Both deny existence of God, but Sartre shows possibility of another existence. Jaspers as representative of theistic style, consider God as major authority, who is in transcendent. This transcendent can be reflect of the faith.

Martin Heidegger understands the Death as realization of the human being and crossing from being here to non-being here. The human completes a complex. This means the Death isn't absurdity, but a fact, which create authenticity by Heidegger.

Jean – Paul Sartre understands the Death that it is influence of meaning of other people. The human exists in the world and die, he is evaluate from his legacy by other. The Death is absurd and the human isn't complete by oneself but by others.

Karl Jaspers come out of his christian thinking. The Death understands as something what the human moves to God. God as the biggest authority we can find in transcendent and our life directs there. Jaspers thinks that the faithful man has the fear from the Death but it's natural because the faith helps to reconciliation. Albert Camus understands the Death as the way from the absurd life and supports the suicide as the only possibility how to do it.

## Seznam použité literatury

- ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990. ISBN 80-04-25414-4.
- BENYOVSZKÝ, L. a kol. *Časovost a smrtelnost III*. Praha : Togga, 2010. ISBN 978-80-87258-51-4.
- BRABEC, L. *Křesťanská thanatologie*. Praha : GEMMA89, 1991. ISBN 80-85206-06-4.
- CAMUS, A. *Cizinec*. Praha : Garamond, 2005. ISBN 80-86379-94-9.
- CAMUS, A. *Mýtus o Sisypovi*. Praha : Garamond, 2006. ISBN 80-86955-08-7.
- CORETH, E. *Co je člověk? : Základy filozofické antropologie*. Praha : Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2.
- ČERNÝ, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha : Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0337-X.
- FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu: vybrané přednášky o logoterapii*. Brno : Cesta, 1988. ISBN 80-85139-29-2.
- HAŠKOVCOVÁ, H. *Thanatologie*. Praha : Galén, 2000. ISBN 80-7262-034-7.
- HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?* Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-048-2.
- HUGO, J. a kol. *Velký lékařský slovník*. Praha : Maxdorf, 2008. ISBN 978-80-7345-166-0.
- JASPERS, K. *Malá škola filozofického myšlení*. Bratislava : Kalligram, 2002. ISBN 80-7149-446-1.
- JASPERS, K. *Otázka viny*. Mladá fronta : Praha, 1991. ISBN 80-200-1455-1.
- JASPERS, K. *Rozum a existencia*. Bratislava : Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-553-0.
- JASPERS, K. *Úvod do filozofie*. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-05-4.
- KALWEITH, H. *Platonská kniha mrtvých : Eros, energie duše a život po životě*. Praha : Eminent, 2006. ISBN 80-7281-212-2.
- KUČERA, Z. *Pravda a iluze moderní teologie*. Praha : Nakladatelství Martin, 2004. ISBN 80-85955-27-X.
- KÜBLER-ROSS, E. *O smrti a životě po ní*. Praha : Aquamarin, 1997. ISBN 80-901922-9-7.
- LAMM, M. *The Jewish way in death and mourning*. New York : Jonathan David Publishers, 1969. ISBN 978-08-24604-22-6.
- LONG, A. A. *Hellénistická filozofie : stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-077-7.
- MAŘÍKOVÁ, H.; PETRUSEK, M. a kol. *Velký sociologický slovník: II. svazek, P-Z*. Praha : Vydavatelství Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-310-5.
- PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filozofie*. Praha : Herrmann a synové, 1997. ISBN 80-238-1741-8.
- PLATÓN. *Faidon*. Praha : Laichter, 1935. ISBN neuvedeno.
- RATZINGER, J. *Eschatologie : smrt a věčný život*. Brno : Barrister & Principal, 2004. ISBN 80-85947-19-6.
- SARTRE, J. P. *Bytí a nicota*. Praha : Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-097-1.
- SARTRE, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha : Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.
- SIRE, J. W. *Za novými světy. Průvodce světovými názory*. Praha : Návrat, 1993. ISBN 80-85495-17-1.
- THURNHER, R. *Filozofie 19. a 20. století III. Filozofie života a filozofie existence*. Praha : Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.
- VAŇEK, J. *Tělesnost a Druzí. Acta Oeconomica Pragensia* [online] 2. 2. 2010 [cit. 16. 4. 2012]. Dostupné z: [www.vse.cz/polek/download.php?jnl=aop&pdf=223.pdf](http://www.vse.cz/polek/download.php?jnl=aop&pdf=223.pdf)