

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Praha, 2012

Petra Kuncová

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

SEBEVRAŽDA JAKO FILOSOFICKÝ PROBLÉM

Suicide as a philosophical problem

Katedra učitelství

Studijní obor: učitelství náboženství, etiky a filozofie

Forma studia: prezenční

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

Autor:
Petra Kuncová

Praha 2012

PODĚKOVÁNÍ:

„Děkuji tímto vedoucí práce Paní doc. PhDr. Anně Hogenové, CSc., za zavedení cenných podmětů k úvahám a za prostor pro svobodné vyjádření vlastních myšlenkových postojů.“

Petra Kuncová

Motto:

*„Rusalka jsem vodní víla,
dej mi léku, dej, tetko milá,
abych já člověkem byla.“*

Dvořák, A.: *Rusalka*; libreto

PROHLÁŠENÍ O PŮVODNOSTI:

„Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem
Sebevražda jako filosofický problém
napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.“

V Praze dne 20. 6. 2012

Petra Kuncová

Tato práce poukazuje na nejednoznačné vymezení suicidiálního jednání. Zabývá se filosofickou koncepcí odкрыtí fenoménu sebevraždy na pozadí jednotlivé filosofické školy, či konkrétního význačného filosofa a strukturou svého vypracování se přidrží časového, historického rámce řazení. V řecké filosofii nalézáme indiferentní postoj k životu a tak i ke smrti; důraz je kladen na žití dle přirozenosti, žití v souladu s ctností. Středověká forma sebevraždy jako oběti. Sebevraždy žen v případě ohrožení mravní čistoty, ctnosti a následné zamítnutí sebevraždy jako smrtelného hříchu; odmítnutí pohřebního rituálu. Novověké vymezení subjekt-objektové struktury, znovu zformování otázky po sebevraždě, tentokrát v nově koncipovaném individuálním „já“. Princip Schopenhauerovi „slepé vůle“ jako „věčný návrat téhož“; zbytečnost sebevraždy. Nietzscheho „nadčlověk“, překročení sebe sama i své smrti, nová morálka. Existencialismus jako „bytí zde“ své existence, úzkostné a osamocené pobývání centra těžko uchopitelný svět. Camus považuje sebevraždu za závažný filosofický problém, obrací se k smyslu lidské existence; logické vyústění k sebevraždě absurdního hrdiny. Klíma jako představitel iluzionismu, egosolipsismus jako meditatívni poznání, příprava k sebevraždě. Heidegger definuje existenciál pobytu jako neustálý pohyb-k-smrti; tajemný vstup Nicoty do zjevu. Návrat k Sokratově sebevraždě jako smrti ne volní, ale z vyšší nutnosti. Odkrytí transcendence pobytu.

sebevražda – oběť – smrt – etika – předporozumění

This work points to unequivocal definition of suicidal behaviour. Work deals with philosophical conception of uncovering suicide based on individual philosophical school or particular philosopher. In Greek philosophy we can find interstitial adopt a stance on death and life; based on virtuous life in natural behaviour. Medieval formSuicides as victims, women suicides as danger to morality, virtuosity resulting into rejection of suicide as an act of fatal sin, rejection of funeral ritual. Modern times definition Subject – of object structure, new formed questions about suicide, this time in new individual „me“. Principle Shopenhauers „blind will“ as „eternal return of selfsame“; suicide pointlessness. Nietches “superman“, overstepping of yourself and your death, new morality. Existentialism as „ been here“ of your existence, anxious and lonely been versus difficulty to grip on word. Camus thinks about suicide as a serious philosophical problem, he turns back to the point of human existence; logical suicide outcome of absurd hero. Klíma as the iluzionism representative, Egosolipsism as the meditative knowledge, preparation for suicide. Heidegger define existence as the constant movement towards the death, mysterious entrance of nothing. Return to Sokrateses suicide as death from higher reason. Revealing of the transcendence of stay.

suicide – victim – death – ethics - understanding

SEBEVRAŽDA JAKO FILOSOFICKÝ PROBLÉM

OBSAH:

1	ÚVOD.....	9
2	FILOSOFICKÁ REFLEXE SEBEVRAŽDY	13
3	TERMÍN SEBEVRAŽDA A JEHO ODBORNÉ VYMEZENÍ.....	15
4	SEBEVRAŽDA V ANTICKÉM SVĚTĚ	16
4.1	Nástin stoické filosofie.....	17
4.1.1	Starší stoa:.....	17
4.1.2	Odkaz Platónův.....	20
4.1.3	Diogenes ze Sinopy.....	21
4.1.4	Kyrénská škola.....	22
4.2	Stoikové doby císařské.....	23
4.2.1	Lucius Annaeus Seneca (3-65 po Kr.)	23
4.2.2	Epiktét z Hierapole (50 – 138 po Kr.).....	24
4.2.3	Marcus Aurelius (121-180 po Kr.).....	25
5	NÁZORY NA SEBEVRAŽDU V KŘESŤANSKÉ TRADICI	27
5.1	Justin Mučedník (100-165 po Kr.).....	27
5.2	Klemens Alexandrijský (150?-215 po Kr.)	28
5.3	Tertullianus (160-220 po Kr.).....	29
5.4	Origenes (185 po Kr.-?).....	30
5.5	Lactantius (240-320 po Kr.).....	31
5.6	Ambrož Milánský (339-397 po Kr.)	31
5.7	Aurelius Augustýn (354-430 po Kr.)	31
5.8	Tomáš Akvinský (1225-1274 po Kr.)	34
6	OTÁZKA SEBEVRAŽDY V 18. A 19. STOL.....	36
6.1	Arthur Schopenhauer (1778-1860)	38
6.2	Fridrich Nietzsche (1844 - 1900).....	43
7	SEBEVRAŽDA Z POHLEDU 20. STOL.....	52
7.1	Existencialismus.....	52
7.2	Albert Camus (1913 – 1960)	54

7.3	Ladislav Klíma (1878-1928).....	64
7.4	Martin Heidegger (1889-1976).....	70
8	ZÁVĚR.....	74
9	POUŽITÁ LITERATURA.....	76

1 ÚVOD

V této práci jsem se pokusila přiblížit fenomén sebevraždy. Ozřejmit jeho filosofická východiska v perspektivě osobní, vztažené k pojetí individuálního „jáství“, ale i v dimenzi civilizační, sociokulturní. Mojí prvotní snahou bylo především porozumět pozadí, horizontu lidského bytí, ze kterého se teprve utváří konkrétní vztaženost k zachycení této „události“. Otázka po sebezabití nás především vrhá k vyjasnění otevřenosti pro svobodu lidského pobytu a vrací se v hodnotovém spektru konkrétního prožívaného života. Nešlo o zběžné konstatování jednotlivého faktického určení, ale o pochopení, vyvarování, osmyslnění specifického pohybu ke smrti. V podhoubí myšlení stojí především otázka po životě. Myšlení toho, co nelze být přímo povoláno k odpovědi, je vyhmátáváním tajemné cesty k prameni. Předporozumění k vlastní smrti jako takové, které je bytostným existenciálem nás všech, mě pozvolna vedlo k lehkému vrtu do problematiky suicidiální a netajím se tím, že přes veškerou snahu zůstalo povrchním ponorem do nedozírné hloubky oceánu. Pro přehlednost jsem následně volila třídění v časovém rozvržení.

Po krátkém odborném vymezení problematiky z pohledu sociálně-religionisticko-psychologickém (kap.3), se obracím k antickému světu (kap.4). Věnuji se starší stoe, jejímž zakladatelem byl Zénon z Kitia. Poukazuji na to, že cílem života bylo především žít v souladu s ctností ($\zeta\eta\nu\ \kappa\alpha\tau\ \alpha\rho\epsilon\tau\eta\nu$), což předpokládalo, žít ve shodě s vlastní přirozeností a tím i ve shodě s přirozeností celku ($\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu$). Moudrý člověk byl tedy jedině svobodný, nejednal-li nikdy proti své vůli, která stála na přirozenosti rozumu a tím vítězil i nad smrtí a vlastní život řadil mezi indiferentní jevy. Stoickým ideálem se stala $\epsilon\upsilon\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$, chápána jako zdraví duše, kterou si ale nemáme představit jako naprostou netečnost, jak nás upozorňuje Chrisippov. V tomto oddíle také vysvětluji názorovou tradici kyniků, která byla sto předepsat smrt na jakýkoliv druh selhání vést rozumný život, ale nesmíme opomíjet, že záleželo především na záměru. Je důležité také uvést argument Sokratův, o který se bude nadále opírat křesťanská tradice a který připouští sebevraždu jen v určitém případě. „...člověk by se neměl usmrtiti, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost, jako je ta, která doléhá na mne.“¹

¹ PLATÓN. *Faidón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. přel. Novotný, F.: Str. 19

Neopominula jsem ani osobitost Diogena ze Sinopy a zvláštní odnož Kyrénské školy, sektu Hegesiovců, která hlásala nedosažitelnost štěstí a její učitel byl zván Πεισιθαρως “přemlouvající k smrti“. Mezi stoiky doby císařské jsem zařadila Luciuse Annaeuse Senecu, jenž mluvil o tom, že je třeba se zbavit dvou největších strachů a to strachu z chudoby a strachu ze smrti a obojí je záležitostí lidské svobody. Dále tematizují učení Epiktéta z Hierapole a Marcuse Aurelia, který vyzdvihuje nesmyslnost boje s osudem, indiferentnost k smrti a nelpění na životě. Dostáváme se k pojetí sebevraždy v křesťanské tradici (kap.5), pro kterou je sebevražda většinou formou oběti a tak je třeba určit její specifikum v samotném vymezení. Jako první se k této problematice vyjadřoval Justin Mučedník, který ačkoliv jí byl v určité formě nakloněn, uváděl i protiargumenty. Klémens Alexandrijský, jenž byl z velké míry gnostikem mluvil o oběti vášni, po ní teprve může následovat oběť těla a Tertullianus patřil k nejhrolivějším stoupencům dobrovolné smrti. Ambrož Milánský rozebírá především sebevraždu žen, které se snažili tímto způsobem zachovat čistotu. Ostře proti tomuto pojetí vystoupil Augustýn, který sebevraždu řadí k nejhorším hříchům a mluví o následném znečištění duší těchto žen. Jeho úvahy zadaly podnět i k vyjádření koncilu v Orleánu, na němž bylo r. 533 rozhodnuto, že pohřební obřad bude zamítnut každému, kdo spáchá sebevraždu. Tomáš Akvinský rozvíjí nadále Augustýnovu teorii a propojuje jí s argumentem Aristotelovým. Tuto zvolenou problematiku pak přesouvám až do 18. a 19. stol. (kap.6). Polemizují s osvícenskou filosofií a pozitivistickým nadšením a chápu se vymezení suicidiálního jednání spolu s novým subjekt-objektovým rozlišením. V opozici ke vědě se postavily romantické autobiografické romány, které se přikláněly zpátky k prožitkovému tělesnému schématu a odrážely se většinou v hluboké nenaplněné lásce končící smrtí. Další podkapitolu věnuji Arthuru Schopenhauerovi, jako představiteli moderního pesimismu a vymezují jeho zdánlivý pozitivní postoj k sebevraždě. „*Smrtí ztrácí bytí jednu individualitu a přijímá druhou.*“² a ptám se po bližší reflexi jeho cesty poznání smrti jako „*věčného návratu téhož*“, v principu „*slepé vůle*“ před její objektivizací, poznání „*věci o sobě*“. Fridrich Nietzsche z mého pohledu odkrývá velikost člověka z mnohoznačné krásy světa, poznává jej v mnoha tvářích a vyzývá ho k překročení sebe sama i své smrti. Tu chápe jako pouhý fyziologický fakt, ale protože předvídá se ztrátou

² SCHOPENHAUER, A. *O smrti*. Brno: Zvláštní vydání, 1996. Str. 34

Boha vyprázdnění lidskosti, snaží se dobrat nové morální nutnosti a překročit stín starého „já“. Další kapitola vybírá z 20. stol. Existencialismus (kap. 7), který odkrývá úzkostné a osamocené pobývání jednotlivce k těžce odhalitelnému světu, jenž interpretuje jako čistě subjektivní. Sebevraždou, jako zásadní existencionální otázkou se zabýval Albert Camus. Konkrétní filosofický postoj k logické sebevraždě, jako zabití sebe sama, jež je insubordinací v boha a naplněním nové svobody, jsem se pokusila zpracovat na Camuseho interpretaci jednoho z hrdinů Dostojevského románu „Běsi“ a porovnat jej s původním hrdinou, Kirillovem z onoho Dostojevského románu. Dále tématicky navazuji Ladislavem Klímou a nechávám se unášet na vlně jeho egosolipsismu a věnuji se myšlenkám iluzionismu, jež ho vedli do blízkosti indické tradice brahmanismu. Z jeho záznamových deníků můžeme vyčíst skutečnou přípravu na sebevraždu, jež odezněla až po mnoha letech, zároveň s proměnou jeho myšlenkových postojů. Tuto kapitolu uzavírám Martinem Heideggerem, který životní pohyb uchopuje jako bytí-k-smrti a v návratu k Sokratově smrti hledám odpověď na to, co nás přesahuje.

Zprávy o sebevražděném jednání se objevují už staletí př. Kr. v písemných památkách starých kultur Indie, Číny a Japonska. Je třeba si uvědomit, že konkrétní tradice a představy jsou přítomny v našich myslích stále, jedná se o určitou formu předporozumění, která pak ovlivňuje interpretaci i motivační charakter našich činů. (např. rituální formu sebevraždy, „harakiri“ uvádí Kuvahara, J.; Dubitscher, F. se věnuje etnografickým a etnopsychiatrickým studiím.) Našimi hlavními kořeny jsou: antika, křesťanství a judaismus. Sebevražděné jednání, které se vyskytuje na poli evropské kultury, se dá přehledně zachytit v písemných pramenech řecké filosofie (zhruba od 3. stol. po Kr.). T. G. Masaryk³ uvádí své stanovisko, že nejvyšší míra sebevražděnosti ve starověkém světě se vyskytuje v 1. a 2. stol. po Kr. V antice bylo sebevražděné jednání v celku tolerováno a oceňováno, jako možná záchrana před ztrátou ctnosti a potupou. Některé filosofické směry (stoikové, kynici, epikurejci) prezentovali dobrovolnou smrt jako pozitivní lidský vývoj. Ve středověku se zpočátku křesťanství

³ MASARYK, T. G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Praha. MÚ AVČR 1998. Str. 110

teologové stavěli k sebevraždě (jako formě oběti) kladně (Tertullianus, K. Alexandrijský), ale Augustýn a T. Akvinský jí postavily pod stav nejvyšší hříšnosti. Průřezem k jednotlivému dějinnému období se vymezují ve svých publikacích o sebevraždě např. J. Wiewegh⁴, či M. Monestier.⁵ K tomuto tématu se vyjadřovali v souvislosti s lidskou svobodou zastánci osvícenské a humnisticko-rationální filosofie (D. Hume, Ch. L. Montesquieu, A. Voltaire a J. J. Rousseau. Kant například sebevraždu jednoznačně odsuzoval. A. Schopenhauer, stavící bytostnou podstatu člověka na „slepé vůli“ sebevraždu nedoporučuje, pro její zbytečnost. F. Nietzsche oproti němu sebevraždu heroizuje a aplikuje jí jako mravní postulát; existencionalisté ji kladou pod zvětšovací sklo tázání. (A. Camus, J-P. Sartre, A. Moravia). Přibližně v pol. 19. stol. je sebevražda postavena již důkladně na pole pozitivních věd a vznikají první vědecké výzkumy sebevraždnosti a statistiky (T. G. Masaryk, E. Durkheim). Kvalitativní výzkum se tak zaměřuje na analýzu jednotlivých případů a jeho cílem by mělo být hlubší pochopení vnitřní prožitkové stránky jedince, např. obsahová analýza literárních děl autorů. Na poli psychologie vystupuje E. Frankl s teorií existenciální frustrace⁶, která může dospět k noogenní neuróze, ztrátě životního smyslu. Psychologie od sebe pak odlišuje formu sebevraždy, jako záměrného suicidiálního aktu a „sebezabití“, ve kterém chybí vědomí úmysl jedince dobrovolně zemřít (některé duševní poruchy, zkratkové jednání, demonstrativní suic. pokusy). Zvláštní formou sebevraždy je sebeobětování, jež bylo zmíněno již výše. Pro sebevraždu vykonanou relativně „zdravým jedincem“ po rozumové úvaze, se ujalo označení „bilanční sebevražda“ (Hohe, H.) Zvláštní kapitolou je problematika euthanasie. V současné době se polemizuje nad tím, nakolik je „deviantní“ chování důsledkem samotné společnosti; konzumní společnost (hédonismus, masová spotřeba, osamělost, lhostejnost, sobectví), spolu s prostupujícím fenoménem globalizace, jež upozadňuje vše jedinečné a tak se převrací v diktát jediné ideologie; tržního kapitalismu, je sama o sobě dostatečně patologickým klimatem.

⁴ WIEWEGH, J. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psycholog.ústav AVČR, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1996. str. 16

⁵ MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Portál 2003, s.320

2 FILOSOFICKÁ REFLEXE SEBEVRAŽDY

Sebevražda jako čin; lidské jednání (zvířatům je tato schopnost upírána a to z důvodu, že je jim zapovězena schopnost sebereflexe), ve kterém se jedinec vztahuje ke své konečnosti. Z pohledu filosofie zahrnuje do sebe nejen onu samotnou intenci ke smrti, ale zároveň zpětnou vazbu, promítající se do celkového postoje ke světu a především k životu.⁶ Člověk se rozhoduje jedinečně ze života a v něm, v zajetí své přítomnosti hledá vztah k neznámému, k neexistenci a vztahuje k ní své ruce.⁷ Co je podstatné, není čin sám o sobě, ale lidská bytost se svým jedinečným pohledem na svět, jež jí uschopňuje i k této volbě. Smrt, smrtelnost a možnost její reflexe je ve své podstatě tím, co z nás činí právě lidské bytosti a zároveň je to ona, která k nám neustále promlouvá jedinečnou formou z našeho vlastního života, jako nejvyšší propast bytí.⁸ Specifikum naší současné evropské kultury je na tuto diferencii zapomínat, neklást si otázky, které otvírají děsivou prohlubeň konečnosti, ale právě proto i

⁶ *Smrt je ovšem neklamně spjata úzce se životem nejen individuální bytosti, ale i celé společnosti a tak její pojetí podléhá v nemalé míře také kulturním a náboženským jevům: V kontextu smrti a umírání bych promluvila o tom, že na východě se setkáme s postojem, jenž je velmi vzdálen našemu chápání fenoménu smrti. Pro nás je základní událostí narození, nový život, počátek a jeho následné souběžné trvání. Ukončení a hlavně předčasný odchod z tohoto života je chápán tragicky, jako přetržená páska v právě se odvíjejícím filmovém ději. Smrt je cizorodý prvek, který ve formě zla vstupuje na jeviště a s hrůzou celé obecnostvo prchá. Východní pojetí smrti vychází, dle mého, z jiného časového chápání celého procesu. Život je pojímán jako naopak odvislý ze své momentální konečnosti, ale zároveň touto konečností neohraničený. Smrt je ústředním tématem, zasazena doprostřed „Bytí“ jako „strom věčného života“ a charakter konkrétního života se vyznačuje v přijetí této transcendence. Smrt a její správné pochopení, vyladění, určují další zrození. Zároveň však způsob života ovlivňuje celý proces umírání. Ti, kdo z tohoto světa odchází, nejsou proto uklíženi za okraj pomyslně krásného města živých, ale naopak, jsou pohřbíváni na veřejných prostranstvích a přítomnost pohřebních rituálů patří do běžného koloritu života. Neděsí, naopak upomínají nás na sebezpřesahující a učí soucitu a lásce k druhým.*

Srv. Rinpoče...str,224 „Pokud si ve chvíli smrti již prvně uvědomujeme přirozenost své mysli, v jednom okamžiku můžeme očistit celou svou karmu. A pokud si toto pevné rozpoznání udržíme, budeme vlastně schopni svou karmu zcela ukončit tím, že vstoupíme do prostoru prapůvodní čistoty přirozenosti mysli a dosáhneme osvobození...Padmasambhava to vysvětlil takto: „Síla dosáhnout rovnováhy pouhým rozpoznáním přirozenosti mysli je jako lampa, která může v jediném okamžiku odstranit temnotu věků.““

Srv. Job 29,3: „...Kéž by mi bylo jako za dávných časů, za dnů, kdy Bůh bděl nade mnou, kdy jeho lampa svítila nad mou hlavou.““

⁷ HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. přel. Kurka, P. Str. 48 „Nicotnění bytuje v bytí samém a nikoliv v pobytu člověku, pokud je tento myšlen jako subjektivita onoho ego cogito. Pobyt nenicotní tak, že člověk jakožto subjekt znicotňuje ve smyslu odmítání, nýbrž tak, že jako bytnost, v níž člověk existuje, sám náleží k bytnosti bytí. Bytí nicuje – jako bytí.“

⁸ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, Bd.79, Bremer und Freiburger Vorträge, hrsg. Von P.Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994, str. 56. Cit dle: NOVÁK, A. *Příspěvky k filosofii*. Praha: Togga, 2011. Str.42 „Smrt je skryší Bytí v semknutosti světa (něm. Gebirg des Seyns im Gedichtder Welt). Zmoci smrt v její povaze znamená: zmoci zemřít. Ti, již zmohou zemřít, ti teprve jsou smrtelnými v silném smyslu slova“

lidskosti a svobody. Evropský člověk je puzen k jednání, k činu.⁹ Směřuje ven, ze sebe. Chce vládnout a být nesmrtelný a tak roven Bohu. Neodvratně touží po vnějších věcech, po tom, aby mu sloužily a tak potřebuje nad nimi získat moc. I vykoupení je věcí činu (služba druhým; obět'). Jenže uchopit věc neznamena jí získat, ale naopak minout. Je jediná cesta; cesta vzdání se, usebrání a naslouchání. Věc, rostlina, zvíře, člověk, se nám musí otevřít, odhalit svoji přirozenost a přijít nám samým vstříc, odpovědět na naše bytostné zavolání. Není nám dána naprostá oddělenost, jak si to sami stále namlouváme.¹⁰ Proto nejstarší indické tradice nás stále upomínají, že naše existence je zdání pouhé oddělenosti, stejně jako „*vlny na oceánu*“.¹¹ Tím, že se neustále vydělujeme, se ocitáme v dualismu, strádáme a žijeme ve strachu; musíme sami sebe chránit před druhými, jako cizími „*já*“, přitom toužíme po jiných, jako svých „*ty*“, která ale okamžitě měníme v uchopitelné „*ono*“ a to z obavy, aby nám nezmizeli. Ano, proč jsme pohrdli nad tím, být obdarováni? Znamená to, snížit své ego, potlačit své běžně se deroucí napovrch dětinské já, zemřít sobě samým a přiznat si, že veškerý koncept našeho světa je antropocentrický. Možná to je pro evropského člověka vidina toho nejhoršího sebevražedného skoku; oběti, kde by musel vydat sám sebe a sáhnout tak na své primární božství.

⁹ NAVRÁTIL, J. *Velké osvobození: Základní učení Šrí Nisargadattý Maháradže*. Praha: Pragma, 1999. Str. 91 „*Všechno pouze individuální vědomí je omezené a jako takové je nutně plně strasti. V jeho kořeni je žádost, puzení po zakoušení*“.

¹⁰ SCHELDRAKE, R.: *Morfická rezonance a kolektivní paměť*; http://malec.borec.cz/bordel/Rupert_Sheldrake-Morficka_rezonance.pdf... „*paměť přírody není o nic více vědomá než paměť lidská. Tvrdím, že v přírodě existuje vrozený proces budování paměti, jehož základním prvkem je to, co nazývám morfickou rezonancí. Morfická rezonance je vliv podobného na podobné, jenž přesahuje prostor a čas. Podobné věci navzájem rezonují na základě podobných struktur či vzorů, především vibračních vzorů aktivity*“. Znamená to, umět se vyladit nejen na své minulé vzorce, ale i na společnou paměť mnoha lidí žijících v minulosti. Tak nám dává smysl rituál, jímž lidé potvrzují, že existuje něco jako přítomnost minulosti, ale i naše zkušenost, ve které se nám daří vyvolat živé vzpomínky, na dávno již zemřelé blízké osoby. Paměť již není pouhou funkcí mozku, přesahuje nás samé a bortí naše hradby, které jsme si vybudovali vůči „*vnějšímu světu*“. Stejně tak paměť mají i jednotlivá místa a dokladem toho je dnešní turismus. Turista je člověk, který je něčím tajemným k určitému místu přitahován, ale jelikož již nedokáže adekvátně vyvolat „*ducha onoho místa*“, neumí se vyladit (nedokáže vidět nic posvátného, ani živoucího), zůstává v prožitku přítomnosti i na onom místě odcizen. Einstein tvrdil, že bůh v kostky nehraje, ale pak je docela možné, že tuto hru nechává na nás, abychom svou koncentrací na konkrétní variantu realizovali svoji svobodu vůle a tvořivost a vybrali si, kterou z možných variant si zvolíme jako pravděpodobnou. Nic není nemožné.

„*Jsem štěstí v kostkách hráče*“, říká v *Bhahavadgítě* Bůh Kršna Ardžunovi.

¹¹ LAO - C'. *O Tao a ctnosti*. Praha: Odeon, 1971. přel. Krebsová, B., str. 22 Podle taoismu je prapůvodem všeho „*stejnost*“, „*totožnost*“, „*Jedno*.“ Tao je „*vše a nic*“ zároveň, je samo „*bez původu*“ a přece „*kořenem všeho*“, je trvale „*bez činnosti*“ a přece „*zdrojem*“ veškerého bytí a dění.

3 TERMÍN SEBEVRAŽDA A JEHO ODBORNÉ VYMEZENÍ

Sebevražda, (či sebevražednost jako sociální jev) má nejen svoji neodmyslitelnou dimenzi „osobní“, individuální, nýbrž i dimenzi civilizační, sociokulturní. Sebevražedné jednání úzce souvisí se světem lidských hodnot, zejména s postojem člověka ke smrti vůbec. Tento postoj je podmíněn – mimo jiné i historicky a sociokulturně.¹² Pojem sebevražda (původ čes. slova „samovražda“ je možno srovnávat s německým „selbstmord“; etymologicky se jedná o složeninu dvou slov „sebe“ – původce děje je i cílem, „vražda“-úmyslné zabití).¹³ Jelikož tento termín zahrnuje negativní konotaci, upozorňují někteří autoři na obtížnost jeho uchopení. (Ch.Zwingmann považuje tento termín za terminologickou relikvii a reziduum náboženského předsudku a zastaralého právního pojetí.) U Nietzscheho a Schopenhauera se setkáváme s termínem „Freitod“- svobodně zvolená smrt. Najdeme i další ekvivalenty, jako „sebezabití“ (př. u Masaryka - předčasná smrt, kterou si člověk přivodí svým nemoudrým chováním. „Nepřirozený způsob smrti, jenž byl přivezen neúmyslným zasahováním člověka v životní proces, ať kladným, činným vlastním jednáním, nebo záporným, trpným chováním k nebezpečím života.“),¹⁴ sebeusmrcení, sebezničení a taktéž termín suicidium.¹⁵ Z psychologického hlediska je sebevražda činem, který je důsledkem působení autodestruktivních pohnutek v motivační struktuře člověka. Zároveň je v poslední době uznáván i termín „bilanční sebevražda“, jež je činem relativně zdravého jedince a dokonán, po rozumovém zvážení hodnoty vlastního života a všech kladných i záporných hledisek.

¹² WIEWEGH, J.: Sebevražda a literatura, Psychologický ústav AVČR, Brno 1996, str. 15-18 „Zprávy o sebevražedném jednání se objevují už staletí před Kr. v písemných památkách starých kultur Indie, Číny a Japonska. Vliv tradic a představ (podmíněných brahmanismem, konfucianismem a budhismem) přežívá v názorech na dobrovolnou smrt až do současnosti.“ Jedná se o rituální sebevraždy (harakiri), usmrcení, jako dobrovolný odchod ze života v případě nemoci, či pokročilého stáří, u severoasijských kmenů (určitá forma euthanasie), v Indii veřejné upalování ovdovělých žen. Naopak křesťanská morálka odmítá sebevraždu absolutně. Z jejího pohledu není pouhým „útěkem ze života“, nýbrž „vzpourou proti Bohu“ a tak smrtelným hříchem.

¹³ Online etymology dictionary

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=suicidium&searchmode=none

¹⁴ MASARYK, T.G.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Masarykův ústav AVČR 2002, str.16

¹⁵ Srv. ŠRAJER, J.: *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?* Praha: Triton, str.33-36

4 SEBEVRAŽDA V ANTICKÉM SVĚTĚ

Narození a smrt jsou jedinými jistými mezníky každé lidské existence a tak již od nejstarších dob, byly tyto události spojovány s přechodovými rituály, jež úzce souvisely s konkrétní náboženskou představou společenství. Snad ve všech nám známých kulturách byly tyto rituály ovlivněny představou, že smrtí život nekončí, že smrt je pouhým přechodem do jiné dimenze bytí. Smrt jednotlivce, v jakékoliv podobě, měla tedy konkrétní význam nejen pro individuum, ale především pro celé společenství. Život a smrt byly úzce spolu spjaté a naplňovali harmonickou funkci celku. Sebevražda tak většinou nebyla svévolným činem, ale byla přípustná potud, v jaké míře naplňovala v konkrétním společenství svou specifickou roli.¹⁶ V kulturně vyspělém Řecku a Římě nebylo zpočátku toto jednání právně postihováno, jelikož se nestávalo častým jevem. Později bylo veřejně a právně schvalováno, jestliže bylo vykonáno z chvályhodných pohnutek, jako je zachování cti, záchrana vlasti. O povolení sebevraždy bylo třeba žádat senát a uvést důvody. Naopak, trestné jednání to bylo v případě, jestliže se tímto činem chtěl voják vyhnout své službě. Již Platón a Aristoteles se staví negativně k sebevražednému jednání, pokud se člověku do cesty nepostavila nutnost (*αναγκη*), jež je nástrojem vyššího řádu, či není bytostně ohrožena ctnost, která je dispozicí duše. Aristoteles navíc zdůrazňuje, že jedinec je vždy podřízen obci. Negativně vnímali sebevraždu i pythagorejci. Naopak za bezvýhradnou svobodu, i v této volbě, se stavěli kynikové. Kyrénská škola, zvláště sekta Hegesiovců se staví pesimisticky k životu a tak je sebevražda vhodným nástrojem ke zbavení se života. Stoikové jí připouštějí za určitých podmínek, nejvýrazněji v její prospěch mluvil Seneca a pro tento čin nemusel mít člověk závažné odůvodnění. Jestliže jedinec zde nebyl ještě plně uchopen v individuálním měřítku, nebyla tato otázka promyšlena v kontextu, ve kterém jí vnímáme my dnes. Člověk byl stále ještě součástí vyššího celku a jeho postavení bylo vždy zakořeněno v sebezpřesahujícím horizontu. Svět byl „plný bohů“, živý kosmos a úkolem člověka bylo vyladit se, zharmonizovat se s přirozeností celého vesmíru.

¹⁶ Srv. *Germánské kmeny si cenily své cti natolik, že bojovníci poražení v boji museli spáchat sebevraždu, protože přežít porážku bylo nesmazatelnou hanbou. Keltové, kde otec byl vůdčím duchem rodiny a odpovídal za její prospěch, často páchali sebevraždu na prahu stáří, aby duch rodiny nebyl slabostí svého hostitele oslaben. V případě, že by tento čin měl negativní dopad na celou rodinu, mohl být najat i náhradní sebevrah.*

4.1 Nástin stoické filosofie

Stoická filosofie působí v době, kdy Řekové ztratili svoji samostatnost a místo polis nastoupili větší státní celky, tedy monarchie. Ještě myšlení Platonovo i Aristotelovo pozorovalo člověka ve státě a některými svými složkami přímo souviselo s demokratickou obcí athénskou, ale ve filosofii helenistické, jako vůbec helenistické vzdělanosti nemá charakteristická řecká polis, město – stát patrného významu. Jako přestávala být polis při tvoření větších politických celků samostatnou politickou jednotkou, tak také pojem občan ustupoval pojmu člověk. Uplatňoval se rozdíl jediný a to mezi člověkem filosoficky myslícím a člověkem nefilosofem.¹⁷ Filosofická nauka se skládá z logiky, fyziky a etiky, na kterou klade zásadní význam a tím nadmíru vyniká praktický zřetel zaměření této filosofie. Vychází z problémů každodenního života společnosti a jednotlivců tehdejší doby. V tomto směru aktuálními tématy jsou: svoboda člověka, smysl života, lidské štěstí a osud. Člení se na tři etapy: starší stou, střední stou a mladší, zahrnuje tak období zhruba od 3. stol. př.nl. až po císařský Řím.

4.1.1 Starší stoa:

Zakladatelem této školy byl Zénon z Kitia, r. 300 založil svoji slavnou Stou „Poikile“. Jeho učitelem byl Krates. Zenon byl tedy dobře obeznámen s učením školy kynické, tak zároveň ale i s naukou škol sokratovských. Zénon hledá cíl života ve štěstí. Štěstí má být v tomto případě totéž, co klidně plynoucí život. „*Tento klidně plynoucí život je životem rozumově odůvodněným, žitým v souladu s přirozeností*“¹⁸. Cílem života se tak stává jistý způsob života, žití v souladu s ctností (ζην κατ αρετην), jež je stálá dispozice vládnoucí části duše, mohutnost (δυναμις) vytvářená rozumem. Tato schopnost je vždy užívána k jednání, nelze ji ztratit a tak všechny činy takového člověka se dají označit za ctnostné. Prostředkem k dosažení ctnostného jednání je vybírat to, co je přirozené (τα κατα φυσιν)¹⁹ a

¹⁷ Srv. *Přednášky a rozpravy společnosti přátel antické kultury*, řídí F.GROH a A.SALÁČ, Filosofie doby hellenistické, Praha 1938, str. 5-6

¹⁸ RIST, J.M.: *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1998, str.12

¹⁹ KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*; <http://fysis.cz/Texty/FZP.pdf> φυσισ postverbale od slova φυσικαι, jež v tomto mediálním tvaru znamená „rodím se“. Fysis je tedy „přirozenost“. V homérských eposech

odmítat to, co je nepřirozené.²⁰ Znamená to, „žít ve shodě s vlastní přirozeností a tím i ve shodě s přirozeností celku, která je dána zákonem založeným na vše prostupujícím světovém rozumu, světovým tonem. Je to proto příroda, která nás vede k ctnostnému životu.“²¹ Dógenés Laertios cituje Chrisippa, který v 1. knize „O cílech“ píše: „neboť naše přirozenosti jsou částmi přirozenosti celého vesmíru. Proto se stává žít v souhlase s přírodou, což zase znamená žít v souhlase s vlastní přirozeností a přirozeností celku a nekonat přitom nic, co zakazuje společný zákon, jímž je právě rozum, který vším proniká a je totožný s Diem, jenž řídí správu světa.“²² Ctnost je tedy jediným dobrem a opírá se o klasické antické ideály moudrosti, uměřenosti, spravedlnosti a statečnosti. Moudrý člověk je tedy svobodný, nejedná nikdy proti své vůli, která stojí na přirozenosti rozumu, nelze ho oklamat. Běžné věci ho neovlivňují a jeho základním postojem je ataraxia – nepohnutost před osudem a nezávislost na všem ostatním. Vítězí i nad vlastní smrtí, neboť ví, že lpění na životě není dobrem, ani odcházet ze světa není zlem. Život patří mezi indiferentní věci. Neznamená to ovšem, že by byl moudrý člověk prost vášní, stoickým ideálem je *ευπαθεια*, jakožto zdraví duše, (kdy rozum a emoce nejsou v protikladu, proto lze tyto „*emoce*“ popsat jako rozumové stav), nikoliv netečnost. *Παθη* znamená tedy prudký popud, jenž se vymkl kontrole, výsledek nesprávného soudu, přehnané iracionální stavy, patologická rozrušení osobnosti, nemoci a proto se setkáváme s označením filosofa, jako lékaře. Rist ve své knize k tomuto problému poznamenává: „Podle Chrysippa je problém *παθη* v podstatě podobný problému jakéhokoliv tělesného úkonu. Zdá se, že tomu podle jeho názoru není tak, že bychom soudili a pak pocítovali emocionální důsledky. Emocionální důsledky jsou součástí – a v pravdě neoddělitelnou součástí – samotného soudu...podle Chrisippa neexistuje nic takového jako čistě rozumový úkon. Všechny mentální úkony jsou zabarvené tím, že jsou zároveň úkony emocionálními. Všechny soudy jsou tedy změnami osobnosti či novými stavy osobnosti. Z toho důvodu není moudrý člověk naprosto bez vášní, proto je stoickým ideálem *ευπαθεια* jakožto

potkáme vedle *fyómai* také aktivní tvar *fyó*: „rodím, rostu, kvetu.“ Většinou tedy to, co na jedné straně souvisí s původem a zrodem a na druhé straně s rozpoznáním podle projevu

²⁰ Srv. Ibid. Str. 13-15

²¹ Srv. BLAŽKOVÁ, M.: *Dějiny etických teorií I*. Praha: Univerzita Karlova v Praze - Pedagogická fakulta, 2004, str.55

²² DIOGENES LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2009. VII, 88

vlastní zdraví duše²³, a nikoli čistá netečnost. Naprostá netečnost je podle Chrisippova názoru cílem nesmyslným a vpravdě nepochopitelným, protože samotné mentální úkony netečné nejsou. Kdokoli hledá *απαθεια*, ve smyslu naprostého vyloučení všeho citění a všech emocí, usiluje o stav, v němž jsou přerušeny veškeré úkony, dokonce i úkony mentální. Takový stav by se ve skutečnosti rovnal smrti. Pak musí ovšem Chrisippos definovat samotné emoce jako druhy soudu. Všechna *παθη* jsou tedy pudy *ορμαι*, které se vymkli kontrole, ale zároveň jsou to také úkony přitakání rozumu a usuzování.²⁴ Znamená to, že všechny slasti a bolesti musí obsahovat alespoň nějakou formu přitakání. Ježto každý vjem jest sám o sobě pravdivý, vzniká otázka kritéria pravdy teprve v soudech (axioma). Neznamená to tedy, že moudrý člověk necítí slasti a bolesti; některé bolesti, zejména tělesné, pocítí, jako kdokoliv jiný, ale to co necítí, jsou slasti a bolesti vyvolané chybnými soudy. „*Jakožto lidé nemůžeme udělat nic proti přitakání bolesti, tj. proti doznání, že je bolestná; avšak toto přitakání náleží k věcem indiferentním. Nejme však nucení přitakat ničemu jinému než tomu, že bolet je bolestná. Takové přitakání, které rozhoduje mravní rozhodnutí, záleží na nás.*“²⁵ Stoický moudrý člověk je tak svobodný vůči nerozumným emocím, má své slasti pod kontrolou a jedná v souladu s tím, co je přirozené a v řádu kosmu.

Důraz na svobodu kladou především kynici, kteří se cítí býti nezávislími na městské polis. Pokud člověk nemůže žít rozumně, je nasnadě, že svůj život dobrovolně ukončí. Smrt je u kyniků zcela indiferentní a jsou sto jí předepsat jako lék na jakýkoli druh selhání snahy vést rozumný život. Krátes hlásal. „*A lásku tiší hlad a ne-li, tedy čas; když to ti nepomůže, užij provazu!*“²⁶ Samotný čin je pro kynika bezvýznamný, ale záleží na záměru. Problémem zůstává, jak moudrý člověk pozná, zda je toto rozhodnutí rozumné, obzvláště v případě, kdy

²³ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenth, 1995, str.13. Ψυχή V antické filosofii nikdy není chápána jako subjekt (v našem smyslu slova „duše“, „mysl“), ale vždy ve třetí osobě, impersonálně, jako životní funkce.

²⁴ Srv. RIST, J.M.: *Stoická filosofie*, str.43-61

²⁵ Srv. NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. 3.vydání. Olomouc: Votobia, 1992, str.240

„*Smělé má srdce, kdo bázeň zná, ale bázeň zkrátí; kdo propast vidí, ale hrdě. Kdo propast vidí, ale orlíma očima-kdo orlími spáry do propasti vnikne: ten má odvalu.*“ – komentátor na zadní straně knihy dokládá tento úryvek jako kritiku stoismu, který nepřiznává k lidskému pocitu bázně. Ovšem na základě výše uvedeného stanoviska není stoický pohled na svět možný bez částečné reflexe, přitakání emocím. Dochází spíše k jakémusi „uzávorkování“ situace a náležitému vhledu na základě mentální činnosti. Podstatným není sama situace, ta se nám vždycky nějakým způsobem jeví, ale naše zaujetí stanoviska k ní.

²⁶ DL VII, 250

se sám většinou za moudrého nepovažuje. Najdeme sice výčet situací, pro které je rozumné vzít si život (pro svou vlast, přátele, nevléčitelná choroba, nesnesitelná bolest), ale v základě je tento čin smysluplný pouze tehdy, kdy je ohrožována jeho ctnost. Diogenes dokonce mluví o tom, že poštelci je lépe, aby zůstal naživu. „*Moudrý člověk totiž ví, že není roven bohům díky tomu, že by rozhodoval o svém vlastním životě a smrti; je jím roven díky svému mravnímu zaměření*“.²⁷ Traduje se, že sám Zenon již v pokročilém věku, když se vracel ze školy, klopýtl a zlomil si prst. Udeřil rukou o zem a pronesl slova z Nioby: „*Jdu již, proč pak voláš mě?*“ a ihned zemřel zadusiv se.²⁸ Tento úryvek naznačuje, že důvodem pro smrt byl Zenonovi pokyn z nebes. Argument sokratovský, který se stane středem diskuse o etice sebevraždy po celý klasický starověk i později, kdy se objeví v Augustynově knize „*O boží obci*“.

4.1.2 Odkaz Platónův

Sokrates se domnívá, že by se člověk neměl zabíjet, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost, αναγκη. Platon se touto otázkou zabývá ve Faidonu²⁹ (61b-62d a v Zákonech 873 c-d). Podle Faidóna je vzít si život něčím nezákonným, protože to znamená přivlastňovat si to, co podle práva patří bohům. „*Zároveň sama smrt, jakožto oddělení duše od těla, nemůže sama o sobě přinést duši kýženou očistu od zla. Duše není zlem poskvrněna ‚zvenčí‘, ale svým připodobněním tělu, jímž se nechá fascinovat a za jsoucí považuje pouze to, co na ni doléhá jeho prostřednictvím.*“³⁰ Platon mluví o tom, že takto vnitřně poskvrněná duše se musí očišťovat již během života v těle a oddělení duše od těla tak paradoxně znemožňuje její další očišťování. Člověk není tedy ani pouze živé tělo, ani individuální duše, ale duše zodpovědná bohu. Bohové dali našemu životu řád a byla by chyba opouštět ho, dokud sami nepošlou nutnost, tak jak ji z této pozice zhodnotil Sokrates. Sokrates je stále mužem polis, pro nějž jsou zákony státu přirozeným jevem, s nimiž jsou spjati bohové. Vědomě zachovává tento řád a přijímá zákony své obce, vnímá tento čin jako nutnost a podřizuje se mu a tak v něm spadá v jedno ctnostné myšlení i jednání. Ctnost zde spočívá v cestě od nevědění k věděni, které je

²⁷ RIST, J.M.: *Stoická filosofie*, str.252

²⁸ DL VII, 28

²⁹ PLATON: *Faidon*, 62,c „...není bezdůvodné, že člověk nesmí sebe dříve usmrtiti, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost.“

³⁰ ŠPINKA, Š.: *Duše a zlo v dialogu Faidon*, Oikoymenh, Praha 2009; str.179

dobro, jehož předpokladem je naučitelnost a za níž stojí daimonion, personifikovaný princip bytí a svědomí. (Zároveň se však Platon prostřednictvím Sokrata a Kallikla ptá, zda se má člověk přiklonit k zákonům lidské společnosti, či volit mravnost přirozenou. Kallikles obhajuje přírodní síly před morálními konvencemi, jež odsuzuje jako sloužící slabým, naopak Sokrates vidí cestu v přesahu člověka sebou samým, v cestě postavené na sebekázní a hledající spravedlnost ve vyšším cíli a principech, jež se odráží v lidské duši. /F.Nietzche zde vidí počátky sokratovsko-platonského jedu v evropské moralitě./)³¹

4.1.3 Diogenes ze Sinopy

Diogenes Laertios uvádí, že zakladatel školy kyniků Antisthenes odpověděl na otázku, co je v lidském životě největší blažeností: *“zemřít ve štěstí“*. Diogenes ze Sinopy, jehož žák ustavičně říkal, že *„do života je třeba mít připravený buď provaz, nebo oprátku“*.³² A na otázku, je-li smrt zlem, Diogenes odpověděl: *„Jak by byla zlem, když její přítomnost nepocítujeme?“*³³ Nejen smrt je pro něj indiferentní, ale i sám život. Svou výmluvností a bystrotipem vyváděl své krajany neustále z míry. Opovrhoval vším majetkem, vlastnil pouze misku z vydlabané dýně, ale i tu zahanbeně zahodil poté, co viděl, že se pes dokáže napít i bez ní. Vypráví se, že když ho nakonec Sinopané odsoudili do vyhnanství, poznamenal bystře: *„A já je zase k tomu, aby zůstali doma“*. A když ho chtěli jeho přátelé vykoupit, on však je nazval pošetilci. *„Neboť ani lvi prý nejsou otroky těch, kteří je krmí, nýbrž naopak ti, kteří je krmí, jsou otroky lvů; známkou otroka je totiž strach a ten nahánějí šelmy lidem“*.³⁴ Bez zajímavosti není ani to, že se nenechal koupit jako otrok, ale jako pán, ten, který umí vládnout ostatním lidem. Tvrdil též, že proti osudu staví odvahu, proti zákonu přírodu, proti vášni rozum. Když k němu přistoupil Alexandros se slovy: *„Nebojíš se mne?“*, pravil: *„A co jsi? Dobro, či zlo?“* Poté, co Alexandros odvětil, že dobro, otázal se: *„Kdo se tedy bojí dobra?“*³⁵ Hrdě se hlásil ke svému získanému přízvisku *„pes“*. Také další zachované zlomky poukazují na jeho ostrovtip. Nejednou to vypadá, jako by se ze své pozice

³¹ Srv. BLAŽKOVÁ, M.: *Dějiny etických teorií I.*, str.41-55

³² DL VI, 24

³³ DL VI, 68

³⁴ DL VI, 77; srov. NIETZSCHE F. *Tak pravil Zarathustra*, str.160 *„Špatné: tak zve všechno, co je shrbené a skoupé, všechny nesvobodně mrkající oči, všechna stísněná srdce i onen falešný povolný způsob, jenž líbá širokými zbabělými rty.“*

³⁵ DL VI, 68

„blázna“³⁶ lidem vysmíval a ukazoval na ty, kteří berou svůj život přespříliš vážně, nebo hledají více, než nám nabízí tento smyslový svět. Eukleidovu školu nazýval žlučí, Platonovo vyučování maření časem. Zároveň, když se ho kdosi otázel, „*Jakým člověkem, se ti zdá být Diogenes?*“ odpověděl: „*Šílejícím Sokratem*“. Poté, co vyslechnul Platonovu rozpravu o ideách, řekl mu: „*Já, Platone, stůl a pohár vidím, ale stolovost a poharovost naprosto ne*“.³⁷ Zpochybňoval možnosti jazyka a stavěl se skepticky vůči všem filosofickým systémům. Za našeho českého Diogéna byl považován Ladislav Klíma.

4.1.4 Kyrénská škola

Zvláštní odnoží této školy se stala sekta Hegesiovců. Její učitel Hegesias, následoval Aristipa v myšlence, že slast je předmětem lidské touhy. Redukuje celý život na pouhéžitky smyslů. Vyznával pesimistický pohled na život a tvrdil, že štěstí by nemělo být cílem, jelikož není dosažitelné a proto jediným cílem moudrého člověka by se mělo stát zbavení se nepohodlí, za nějž byl považován život sám. Zavrhuje všechn vnější majetek i city a vyvozuje, že by člověk měl dbát pouze sebe. Jakékoliv konání je nedůležité a tak i sám život ztrácí váhu. " *Život i smrt jsou žádoucí.* "³⁸ Napsal knihu jménem „*ἀποκατεργῶν*“ ve které je představen muž, který se rozhodne vyhladovět a vysvětluje svým přátelům, že smrt je příjemnější než život. Tuto knihu napsal natolik přesvědčivým způsobem, že mnoho jeho žáků po přečtení spisku spáchalo sebevraždu. Hegesias si tak získal přívěisko Πεισιγανος /přemlouvající k smrti/. Jeho škola byla Ptolemaiem uzavřena a Hegesias sám byl vyhoštěn ze země.³⁹

³⁶ Srv. *Symbolika tarotu: Blázen – první tarotová karta, je vstupní branou Tarotu, karta začátků. Blázen vyzařuje optimismus a nebojácně se vydává na duchovní cestu kartami Velkých Arkán. Bývá obyčejně zobrazován na okraji útesu nebo srázu nad propastí. Jeho "bláznovství" je směsicí dětské nevinosti, neotřesitelné víry v život a povznesené, téměř humorné nálady. Všechn svůj světský majetek nese v jedné ruce na znamení, že není zatížen světem materie. Pes, který ho doprovází, symbolizuje instinkt a intuici, jež ho na jeho objevné cestě ochraňují a vedou. Ačkoli je Blázen méně než nic, nese v sobě zárodek či možnost všeho v neomezeném množství. Je katalyzátorem, díky němuž se svět mění. Jako takový musí být nutně považován za rozvratného, protože cokoli nového lze vytvořit pouze tak, že staré ignorujeme nebo se proti němu vzbouříme. /Zlo – hybná síla dějinného vývoje u Hegla, takže vlastně dobro./*

³⁷ DL VI, 72

³⁸ DL II, 94

³⁹ Srv. MACHOVEC, D.: *Dějiny antické filosofie*, Jinočany, nakladatelství H&H 1993, str.99

4.2 Stoikové doby císařské

Toto období je zvané také pozdní stoa. Vychází z předpokladů střední stoi, hlavně z učení Panaitoa z Rhodu, jenž popíral nesmrtnost a důkazem porušitelnosti duše mu byl stav nemoci; dále (Panaita z Rhodu), který důvod afektů $\pi\alpha\theta\eta$ klade přímo do duše samotné a tak se v ní odehrává hra protikladných sil. Za rozhodující pro přístupnost afektů klade slabost zvyku a nezvyku. Afektům podléhají lidé z nerozumu a ze špatných zvyklostí. Touto teorií, založenou pravděpodobně na platonském dualismu dvou částí duše, se pak nechají ovlivnit Seneka, i Epiktetes.⁴⁰ Filosofie se zde slučuje s etikou, návodem k mravnému, ctnostnému a šťastnému životu.

4.2.1 Lucius Annaeus Seneca (3-65 po Kr.)

Byl významným řečníkem, dramatikem, státníkem, stal se na popud Agrippiny vychovatelem nastávajícího císaře Nerona. Ve své filosofii vyznával chudobu a střídmost, dualismus ducha a těla, duševní klid a v případě potřeby, odchod z tohoto světa. Hlásal svobodu a to jako první, i svobodu od otroctví. Ve svém spisu „*O milosrdenství*“ upozorňuje i císaře na dodržování ctnostného a střídmeho života.⁴¹ Mluví o tom, že je třeba zbaviti se dvou největších strachů a to strachu z chudoby a strachu ze smrti. Protože, „*kdo se bude báti smrti, nikdy nic pro živého člověka nevykoná*“.⁴² Zbavit se strachu o svoji osobu, znamená tak, být ve svých činech svoboden. Smrt je z jeho pohledu pouhý přechod, jedná se tedy o zákon věčné proměny. Seneca poukazuje k naší smrtelnosti jako spravedlnosti a k naší svobodné volbě k životu, či smrti, k níž máme vždy otevřenou cestu. „*Nic nezařídil věčný zákon lépe, než že máme jen jediný vchod do života, východy však četné. Měl bych snad čekati na krutou nemoc, nebo krutého člověka, mám-li možnost vdechnout jed? Tot' jediný bod, v němž si nemusíme ztěžovat na život. Nikoho pevně nedrží. To je v životě správně zařízeno. Nikdo nemusí být nešťasten, leč z vlastní viny. Jsi-li spokojen, tedy žij! Jsi-li nespokojen, můžeš se vrátit, odkud jsi přišel!*“⁴³ Smrt je nevyhnutelnou tečkou za naším

⁴⁰ Srv. *Přednášky a rozpravy společnosti přátel antické kultury*, str 51

⁴¹ ČECHAK, V. a kol: *Co víte o starověké a středověké filosofii*, 1.vyd.Praha:Horizont, 1983, str. 182-183

⁴² SENECA, L.A.: *O klidu duševním*, Praha 1928, str.42 (pro vivo homine, t.j.co má za svého života vykonat)

⁴³ SENECA, L.A.: *Výbor z listů Luciliovi*; cit. podle WIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*, Psychologický ústav AVČR, Brno 1996, str.16

životem a v každém okamžiku je na našem životě spolu účastna. „*Denně umíráme*“⁴⁴. Neměly bychom na životě lpět, život je věc lhostejná a proto nemá pravé rozumové hodnoty.⁴⁵ Seneca se vzdává i klasického sokratovského odůvodnění pro sebevraždu na pokyn z nebes a vidí ji tedy, jako možné řešení, kdykoliv se ocitne naše ctnost v ohrožení. Spojuje ji tedy se svobodou. Moudrý by si měl ovšem promyslet možnost sebevraždy dlouho předtím, než se ocitne pod krajním nátlakem. Tvrdí dokonce, že všechny činy moudrého člověka jsou svobodné.⁴⁶ Seneca odsuzuje též nečinnost, jelikož v ní vidí pramenící závist. Moudrý člověk by se měl aktivně podílet na veřejném životě a zároveň se držet rozumu a z něj pramenících ctností. „*Neboť neblahá nečinnost živí jejich závist a přejí si, aby všichni byli zničeni, protože sami nemohli dojíti zdaru; potom z této nechuti k cizím úspěchům a z beznadějnosti vlastních vzniká duch, hněvající se na osud, nařikající na běh světa.*“⁴⁷ Sám Seneca se císaři ke sklonku svého života znelíbil a byl obviněn z účasti na Pisonově spiknutí. Ačkoliv hlásal svobodu k životu a ke smrti, byl donucen císařem k sebevraždě; svobodná volba mu byla umožněna pouze ve výběru prostředku, který si ke svému usmrcení zvolí.

4.2.2 Epiktét z Hierapole (50 – 138 po Kr.)

Fryzský otrok, zastával službu u Neronova strážce Epafrodita. Jeho žák Arranos vydal jeho „*Diatribai*“, čili „*Rozhovory s posluchači*“. Pro Epiktéta je filosof lékař a přednášková síň jeho ordinace a tak by se filosofie měla stát lékem proti mravním slabostem. Zaznívá opět zásada žít shodně s přírodou. „*Svět je velkou jednotkou, proto nic se v něm neztratí, není v něm ani smutku. Nesmíme toužiti po ničem, co by odporovalo celku*“⁴⁸. Dobro a zlo se tak netýká věcí a statků, ale správného užívání našich představ. Pravé štěstí je třeba hledat uvnitř, v sobě samém, ve svém vnitřním názoru. Vybízí také k uměřenosti a skromnosti: „*všeho, co*

⁴⁴ Ibid. Str.40

⁴⁵ Srv. *Přednášky a rozpravy společnosti přátel antické kultury*, str.71

⁴⁶ RIST, J.M. : *Stoická filosofie*, str.257-9; Rist se zamýšlí na tím, nakolik byla sama Senecova sebevražda svobodnou, jelikož svoboda mu byla dána pouze v užití prostředků, nikoliv k možnosti volby činu samotného.

⁴⁷ SENECA L.A.: *O klidu duševním*, Praha 1928, str.19 srov. FREUND, S a HEIDEGGER, M.: *Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*, Triton 1998, str.140 „*Všechno ti mohu prominout, jen to ne, že jsi a že jsi bytost, že ty jsi, ba dokonce, že já nejsem*“ (Scheler M.: *Gesammelte Werke*, Hamburg 1955, str. 45). *Od závisti a resentimentu, který je jejím podkladem, vede nepřilíš dlouhá cesta k inkriminaci pocitů, pomsty a konečně k narcisticky motivované agresi.* „*Co nemám já, nemáš mít ani ty*“.

⁴⁸ ČECHAK, V. a kol: *Co víte o starověké a středověké filosofii*, str.76

tělu slouží, nad prostou potřebu neužívej, jako jídla, pití, oděvu, příbytku a čeledi.“⁴⁹ I v další citaci najdeme paralelní verš v bibli: „*Křivdí-li ti bratr, toho se nechápej.*“⁵⁰ Také Epiktét věnuje smrti značnou pozornost. Stále znovu zdůrazňuje její indiferentní povahu, ale opět se navrácí k původnímu názoru stoiků, že Bůh dává znamení k odchodu, stejně jako je dal Sókratovi. Sebevražda je v případě tělesného utrpení možná pouze tehdy, pokud dosahuje bolest krajního stupně, či pokud se jedná o popření ctnosti, či důstojnosti. Zda spáchání takového činu, z důvodu očekávání budoucích nesnází, je stejné povahy, jako obětování se za vlast, či přítele, je zde těžko dokazatelné. Svobodný člověk, se ale podle Epiktéta, osudem svého těla nezabývá, a tak je jeho stanovisko vzdálené příkladu Seneky.⁵¹

4.2.3 Marcus Aurelius (121-180 po Kr.)

Byl státníkem, filosofem, konzulem; adoptivním synem římského císaře Antonia Pia. Po ustanovení císařem jmenoval za svého spoluvladaře Lucia Vera, rovněž adoptovaného syna Antonia Pia. Hlavním smyslem života, je dle Marca Aurelia, nalezení nejvyššího dobra, či blaha; „*šťastný úděl má ten, kdo sám sobě přidělil úděl dobrý. A dobré úděly jsou dobré sklony, dobré snahy a dobré skutky.*“⁵² Toho dosáhneme tak, že si uvědomíme nesmyslnost boje s osudem a budeme hledat štěstí v sobě samém. Jedině zkoumáním svého nitra může člověk dosáhnout vnitřní svobody a tím nezávislosti na vnějším světě. Měl by se chovat tak, jako by měl již brzy zemřít, nemást a nehanit božstvo v sobě a především přijímat zásahy osudu bez zášti; „*jednej, mluv a myslí ustavičně tak, jako by ses už měl rozloučit se životem.*“⁵³ Další výzvou, již nám připomíná Herakleita, je: „*zráta není nic jiného, než změna.*“⁵⁴ M. Aurelius nehlásal jenom rovnost mezi lidmi, ale i soucit s druhými a neopláčet zlé špatným. „*A proto duše, prostá všech náruživostí, je pevný hrad, neboť člověk nemá trvalejší záštitu, k níž by se utíkal, aby byl nezdolný. Kdo to neví, je nevědomý; kdo to ví, ale*

⁴⁹ EPIKTET: *Rukověť mravních naučení*, přel.DRTINA, Praha, 1988, str.94 srov. *I.Tim. 6,8* „*Máme-li jídlo a oděv, spokojme se s tím. Kdo chce být bohatý, upadá do osidel pokušení a do mnoha nerozumných a škodlivých tužeb, které strhují lidi do zkázy a záhuby.*

⁵⁰ Ibid. Str.100. Srov. 1 Pet. 3,9 „*neoplácejte zlým za zlé ani urážku za urážku, naopak žehnejte*“

⁵¹ Srov. RIST, J.M.: *Stoická filosofie*, str.261-263

⁵² ANTONIUS, M.A.: *Hovory k sobě*, Mladá fronta, Praha 1999, str.36

⁵³ Ibid. Str.16

⁵⁴ Ibid. Str.103, srov. HÉRAKLEITOS A 6/1, str. 452 "všechno se pohybuje a nic netrvá"

neutíká se k ní, je nešťasten“.⁵⁵ Další citát má blízko svým vyjádřením k podobnosti: „*Větev od sousedního stromu odříznutá je nevyhnutelně odříznuta i od celého stromu; právě tak i člověk, který se odloučí od jediného člověka, jako by odpadl od celého společenství. Ale kdežto větev odřezává jiný, člověk se od bližního odlučuje sám, pojme-li k němu zášť a nelibost, a přitom nepováží, že se zároveň „odřízl“ i od společenského celku.*⁵⁶ Setkáváme se s vědomým společenství jako celku, kosmu, jak to bylo vnímáno u staré stoic a negativním dopadem, v případě vydělení z něj. Zajímavé je, že M. Aurelius mluví o tom, že k oddělení člověka dochází již v případě, že se naruší vztah i k pouhému jedinému lid. individuu, což poukazuje na zintenzivňující se vnímání člověka jako jednotlivce, zároveň by mohlo být zakládajícím se vědomím podstaty vztahu, realizovaného dvěma bytostmi. To, že větev od stromu odřezává jiný, můžeme chápat po stránce psychologické jako důsledek toho, že člověk zaujímá tímto k druhému negativní postoj a druhý je tím, kdo učiní tento akt; a nebo, možné vyjádření, že tento čin se děje pouze v případě, kdy je člověk spoután neúměrnými pohnutkami, které způsobují tento stav, jenž je nepřiměřený a tak negativní. Zároveň, je ale za stav své mysli zodpovědný, protože i přesto, že je člověk ke zlu náchylný, je mu bohy dána schopnost, aby nepropadl moci tohoto zla a proto dobro v nás je spjata s rozumem a společenským cítěním. Je důležité, aby člověk ovládal svůj rozum a emoce, protože ty mají sílu působit zdání dobrého a zlého. „*jaké budou tvé představy, takové bude tvé smýšlení, neboť představami se duše zabarvuje.*“⁵⁷ K sebevraždě se M. Aurelius staví vesměs indiferentně, upozorňuje na to, že náš život by měl být žit v horizontu vědomé konečnosti a tak s postojem, který směřuje k dobru pro nás samé i pro druhé, rozeznává, co je zbytečné a co nutné ve shodě s přírodou. Pak veškeré činy, i tento, by měli být spojeny s uměřeností. Samotná smrt, pak není špatná.

⁵⁵ ANTONIUS, M.A.: *Hovory k sobě*, Mladá fronta, Praha 1999; str.91, srov. TEREZIE Z AVILY: *Hrad v nitru, Hrad v nitru je palác Boží důvěrnosti. Duši je možno přirovnat k hradu, v jehož středu přebývá Pán*

⁵⁶ Ibid. Str.123

⁵⁷ Ibid. Str.194

5 NÁZORY NA SEBEVRAŽDU V KŘESŤANSKÉ TRADICI

Křesťanská teologie se potýkala s tímto problémem především v oblasti jeho vymezení. První křesťané byli známí svým sklonem k mučednictví, proto bylo třeba odlišit od sebe obě dobrovolné smrti. Jako první se k této problematice vyjadřoval ve 2. století Justin Mučedník. V této době byli někteří církevní otcové dobrovolné smrti přímo nakloněni a vyzývali v nepříznivé situaci k ukončení života. Ve 4. stol. se vedly diskuse týkající se dobrovolné smrti žen, které ukončovali svůj život v případě hrozby znásilnění. Ambrož a Jeroným tyto ženy omlouvali, naopak proti tomuto činu se stavěl Augustin, s argumentem, že žena není viníkem a takovým činem by svou vinu doznala. Sebevražda byla vnímána zpočátku jako hřích, později jako zločin. Sebevražda byla u Tomáše Akvinského nejhorším proviněním, protože po ní nemůže následovat pokání.

5.1 Justin Mučedník (100-165 po Kr.)

Pravdu hledal nejprve v řecké filosofii. Zajímal se o stoicismus, pythagoreismus, aristotelismus a platonismus. Nakonec se rozhodl pro křesťanství a byl dojat i tím, s jakou neohrožeností křesťané podstupují smrt. Křesťanství se pro něj stalo završením vší filosofie. Ve svých „*Obranách*“ se staví proti pohanství a v Kristu vidí naplnění nejlepších tradic řeckého myšlení, a to na základě představy Loga, na němž mají účast všichni lidé. Vztah filosofie ke křesťanství je však na úrovni neúplného vůči úplnému, nedokonalého k dokonalému. Nezříkal se své řecké minulosti, ale necítil se jí vázán. Justin sám se cítí jako Sokrates, jenž byl podobně jako raní křesťané nazýván neznabohem, neboť odmítal pohanské bohy a trpěl pro svou víru.⁵⁸ Promýšlí sebevraždu v souvislosti s pronásledováním prvních křesťanů, kdy měli být přímo vybízeni k sebevražednému jednání, aby ulehčili práci svým pronásledovatelům. Tento postoj Justin kritizuje a zaměřuje se k následkům takového činu. Jako hlavní protiargument uvádí vymření lidského rodu a konec náboženství, které vyznávají, v případě, že by se toto jednání stalo běžnou praktikou.⁵⁹

⁵⁸Srv. LANE, T.: *Dějiny křesťanského myšlení*, str.15

⁵⁹ Srv. ŠRAJER, J.: *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?*, str.128

5.2 Klemens Alexandrijský (150?-215 po Kr.)

Klemens se narodil v řecké nekřesťanské rodině. Po svém obrácení ke křesťanství hodně cestoval a zalíbení našel v Pantainovi, který vedl v Alexandrii školu křesťanské filozofie. Klemens se stal jeho nástupcem a snažil se vytvořit ortodoxii, do níž by bylo možné proniknout intelektem. Zároveň nezůstal nedotčen i v té době rozšířeným gnosticismem.⁶⁰ Zajímavě propojuje základní linii platónské koncepce se stoickou filosofií a biblickou zvěstí, odvolává se i na nejstarší řecké autory a presokratiky. „*Když je proto gnostik zavolán, ochotně uposlechne a dá tomu, kdo žádá jeho tělesnou schránku, rovněž svoje vášně; ‚svlékne‘ je dříve než tělo. Pokušitele přitom dle mého soudu neuráží, ale vychovává jej a ukazuje mu, ‚jakou čest a obrovské štěstí‘, jak říká Empedoklés, opustil, aby přišel sem na svět pobývat spolu se smrtelníky.*“⁶¹ Protože v gnostickém pojetí je právě oddělení těla od vášní formou oběti Bohu (smrt - spojení hříšné duše s tělem, ve smyslu soma sema), tak se zde setkáváme, jak píše Klement, s opravdovým mučedníkem, který svědčí o Bohu, ale i „*o pokušiteli, že marné byly jeho útoky na něj, který je věrný z lásky, a svědčí o svém Pánu.*“⁶² Opravdový gnostik je příznačný svou absencí pocitů nenávisti proti svým pronásledovatelům, „*ale z lásky k Pánu s velikou radostí opustí tento život a bude vděčný i tomu, kdo zapříčinil jeho odchod z tohoto světa, a tomu, kdo na něj nastražil léčku.*“⁶³ Neznamená to ovšem, že by měl jít gnostik sám smrti vstříc, ale uvědomuje si, že duše moudrého člověka „*žije v těle jako host v cizině*“ a tak přistupuje ke svému tělu s úctou, ale zároveň bez vášnivého lpění.⁶⁴ Trestuhodné je ovšem zapírat Spasitele, protože kdo popírá Pána, popírá sám život a tak i sebe.⁶⁵ Dále se Klemens zmiňuje, že již staří Řekové ctili své mrtvé občany, kteří padli ve válce. Jejich úctu si nezískali tím, že zemřeli násilnou smrtí, ale že jejich duše odcházela z těla prosta strachu. Naopak duše lidí, jež umírali, např. v nemoci, zůstala většinou obtížena žádostmi a tak nečistá.⁶⁶ Mohlo se tak stát, že takto obtížená duše nenašla klidu a vracela se stále na zem. K následující otázce bolesti: stoikové pokládali vášně za indiferentní, ale na

⁶⁰ Srv. LANE, T.: *Dějiny křesťanského myšlení*, str.35

⁶¹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata IV*, Oikiymenh, Praha: 2008; 13,1. *Pád duší ze sféry ideálního světa do těla najdeme již u Platona.*

⁶² Ibid. 13,2

⁶³ Ibid. 14,1

⁶⁴ Ibid 165, 2

⁶⁵ Srv.Ibid. 42,3

⁶⁶Srv. RIST, J.M.: *Stoická filosofie*, str.57?? později i u stoiků byla vášně $\pi\alpha\theta\eta$ definována jako duševní nemoc

rozdíl od rozkoše, kterou definovali jako výsledek chybného soudu a tak v moci rozumu, bolest, jako iracionální „sevření“ stále unikala naprostému rozumovému podmanění.⁶⁷ Klemens proto také uvádí, že vědění je dobro a jen na nás záleží, kdy a jakou rozkoš si zvolíme, ale „zlo nemůže být původcem dobra a proto ani utrpení ani rozkoš nejsou zlem.“⁶⁸ (jako př. uvedl mučedníka, který si volí prostřednictvím utrpení rozkoš, ve kterou doufá). Utrpení a rozkoš nemají tedy vlastní podstatu, jsou indiferentní, ale z toho důvodu, že dobro nemůže akceptovat zlo, jako svoji, byť částečnou kvalitu. Pohybujeme se tak stále v gnostickém dualismu. Cílem věřícího člověka, by se tak měl stát stav trvalé zdrženlivosti a kontempace, založen na připodobnění Kristu. Člověk byl totiž Bohem stvořen v neporušitelnosti, jako dokonalá bytost, ale skrz Ďáblovu závist vešla do světa smrt a ten, kdo k němu patří, ji zakusí. Nesmrtelnost je nám dána tedy v moudrosti a poslušnosti Zákona a tak ve víře, že ona z něj sebe samu vytrhne svým obrácením. „Kdo nalezne svou duši, ztratí ji, a kdo ji ztratí, nalezne ji“⁶⁹. Lidská duše je nesmrtelná, a proto smrt není odloučením od všeho, jinak by byla výhodou pro ty, kteří žijí jen dle těla a páchají špatné skutky.⁷⁰ Proto je kladen důraz na dobrý život, jež je základem blaženosti a k němu dospívá duše pouze spravedlivého člověka, který je cele obrácen k nepomíjivosti Boží.

5.3 Tertullianus (160-220 po Kr.)

Tertullianus patří k nejhrošlivějším stoupencům dobrovolné smrti. Opovrhoval těmi, kteří utíkali před pronásledovateli a zrazovali tak svou víru a cenil si těch, kteří šli smrti vstříc. Dobrovolná smrt byla pro něj jediným způsobem úniku. Každý, kdo trpěl v důsledku pronásledování, byl označen za mučedníka. Křesťané jsou dle Tertulliana pronásledováni proto, že jejich pronásledovatelé v podstatě neznají jejich učení. Křesťané se naopak sami dobrovolně přiznají ke své víře, nelitují svého rozhodnutí, a jestliže jsou odsouzeni, děkují i za to Bohu. Přesto se s nimi nakládá hůře jak se zločinci, jelikož ti jsou mučeni, aby se

⁶⁷ Srv. RIST, J.M.: Stoická filosofie, str. ??

⁶⁸ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Strom. IV*, 23,1

⁶⁹ MT 10,39; Srv. *Strom. II*, 108,3,

⁷⁰ PLATON : Phd. 107 c-d: „*Neboť, kdyby byla smrt odloučením ode všeho, byla by to výhoda pro lidi zlé, že by se smrtí zbavili zároveň i těla i spolu s duší své špatnosti; takto však, když je zřejmo, že je nesmrtelná, není pro ni asi žádného jiného uniknutí ani záchrany od zlého nežli to, aby se stala co nejlepší a nejrozumnější.*“ Cit.dle KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Strom. IV*, str.226, pozn.237

přiznali, kdežto křesťané jsou mučeni, aby zapřeli. Jsou zatýkáni na základě mylných zvěstí: pojídání novorozeňat, užívání si hříšných rozkoší. Mluví se o nich (na základě Tacitovi domněnky) jako o těch, kteří uctívají osla.⁷¹ Zmiňuje se také o Lucrecii, která ukončila svůj život poté, co byla znásilněna a stala se tak pro Římany symbolem ctnosti a získala slávu pro svou cudnost.⁷² Tertullian o jejím činu píše: „*Obmyla své zneuctěné tělo svou vlastní krví (Sanguine suo maculatam carnem abluit)*“⁷³

5.4 Origenes (185 po Kr.-?)

Narodil se jako syn křesťanským rodičům, jeho otec byl r.202 po Kr. uvězněn a následně umučen. Origenes svého otce, již jako malý chlapec podporoval a vzkazoval mu, aby zůstal ve své víře pevný. Sám zasvětil svůj život katolické církvi, přestěhoval se do palestinské Kaisareje a v době pronásledování křesťanů, za vlády Decia Valeriána, se i on dostal do vězení a byl nucen, aby se zřekl své víry. Zachoval však věrnost a nakonec byl propuštěn. Pořídil velké vydání Starého zákona, tzv. Hexaplu. Bibli vykládal především alegoricky, za což si vysloužil obvinění, že je ve velké míře ovlivněn řeckou kulturou a gnózí a nakonec byl v 6.stol. formálně odsouzen jako kacíř. „*Podstata spásy pro něho tkví v tom, že se člověk připodobňuje Bohu, že je ‚zbožšťován‘ prostřednictvím zrění Boha. Duše se musí povznést z oblasti změn do oblasti bytí. Slovo se k tomu zdálo cestou.*“⁷⁴ Zdůrazňoval nutnost mučednictví a popisuje ho stejně jako Tertullian a to, jako druhý křest. Zároveň však uznává, že pokud křesťan může prchnout, měl by této příležitosti využít a zachovat sám sebe ve prospěch druhých. Zamýšlí se i nad Jidášovou sebevraždou a zastává názor, že ani tak závažné provinění neopravňuje k ukončení vlastního života, měl by vyčkat Božího soudu.⁷⁵

⁷¹ Srv. TERTULIANUS, Q.: *Apologeticum, čtvrtá patristická čítanka*, přel. NOVÁK, J., česká katolická charita, Praha 1987, str.13_25

⁷² Lucrecie byla v r.509 zneuctěna synem etruského krále Lucia Targuinia Superba, Sextem. Celou událost vylicila svému manželu Conlantinovi, který přijel v doprovodu Luciuse Bruta a před zraky všech, protože neunesla hanebné ponížení, vytasila dýku a ukončila svůj život. Všichni byli zdrceni tragickou událostí a přísahali králi pomstu a skutečně se jim podařilo obsadit Řím a vyhnat krále ze země.

⁷³ TERTULIANUS, Q.: *De exhortatione castitatis* 13.PL 2,929 cit. dle ŠRAJER J.: *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?*. Praha: Triton, str. 133

⁷⁴ Srv. LANE T.: *Dějiny křesťanského myšlení*, str.23-24

⁷⁵ Srv. ŠRAJER J.: *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?*. Praha: Triton, str.115

5.5 Lactantius (240-320 po Kr.)

Pocházel z Afriky. Zabývá se pohanskou argumentací ve prospěch sebevraždy. Naopak sám odmítá vyhledávání smrti jako bezbožné a špatné. Suicidium odsuzuje jako zločinný a hříšný čin. Sebevrah je dle Lactantia větší zločinec než vrah, protože život jsme přijali od Boha a máme ho uchovat, dokud Bůh nerozhodne jinak. Pokud jsme ale nuceni opustit Boha a zradit víru, je pro nás lepší podstoupit smrt.⁷⁶

5.6 Ambrož Milánský (339-397 po Kr.)

Narodil se v Trevíru. Jeho otec byl velitelem císařské gardy a Ambrož šel v jeho stopách. Byl jmenován správcem provincie v Itálii. R. 374 se stal biskupem a jeho život je vyznačen neustálými konflikty se stoupenci ariánství. Zasadil se výrazně o přijetí Nicajského vyznání víry. Navazuje na Eusebia a zabývá se tématem ospravedlnění žen, které byly při útoku na svoji víru znásilněny. Velebí odvalu a bohabojnost sv. Anežky a vyzdvihuje její panenství a mučednictví. Panenství označuje za ctnost, spojuje ho s nebesy, kde má svůj vzor a díky tomu je na zemi spjato s duchem svatým. Toto téma rozebírá podrobně ve spise *De virginibus* (O pannách) a přemítá nad dobrovolnou smrtí dívek, které spáchali sebevraždu, aby se vyhnuly zneuctění. Jedním z mnoha příkladů je smrt sv. Pelagie a jejích sester s matkou, či sv. Soteris. Připomíná i biblické příběhy např. sv. Theklu.⁷⁷ I přesto, že sebevražedné chování začíná být postupně zavrhováno, zůstává toto právo žen na smrt, i zpětně, kladně hodnoceno.

5.7 Aurelius Augustýn (354-430 po Kr.)

Augustin se narodil v Thagastě, v rodině pohanského římského úředníka a zbožné křesťanské matky. Po studiích se věnoval vyučování rétoriky, vstoupil na devět let k manichejské sektě, ale v. roku 387 se nechal pokřtít milánským biskupem sv. Ambrožem. Roku 389 se vrátil do Thagaste v severní Africe, přijal z rukou biskupa Valeria kněžské

⁷⁶ Ibid. Str.129

⁷⁷ SVATÝ AMBROŽ: *O pannách a pohřební chvalořeč o bratru Satyrovi*, edice Krystal, Olomouc 1948, str. 68-113

svěcení a stal ve městě Hippo biskupem.⁷⁸ Sebevraždě se věnuje v několika svých dílech. Výrazně od sebe odděluje mučednictví, které vyzdvihuje a sebe zabití, jež chápe jako hřích a zločin. Protože dřívější důvody pro mučednictví křesťanů pominuly poté, co se stalo oficiálním náboženstvím, setkává se křesťanství naopak se sebevražedným chováním heretiků. V knize „*Contra caudentium*“ odsuzuje postup donatistického biskupa Gaudentia, který nechtěl podstoupit basiliku v Timgadu císařskému úřadu a vyhrožoval smrtí a podpálením basiliky. Augustýn ho prudce napomíná a označuje donatisty za zrádce. Přirovnává je k Jidášovi, kterého také ponoukal ďábel, a proto si donatisté volí smrt vodou, ohněm, či skokem do hlubin. Upozorňuje je na to, že krev bude pomstěna na nich samotných.⁷⁹ Jidášův čin sebevraždy odsuzuje ve spisu „*O boží obci*“. „*Neboť zavrhneme-li právem skutek Jidášův a odsuzuje-li ho Pravda (Mat. 26,24), že oběsiv se na osidle spíše zvětšil, nežli smyl hřích své zločinné zrady, jelikož zoufaje v záhubné lítosti nad Božím milosrdenstvím nenechal si žádného místa pro lítost spasitelnou. Když se totiž usmrtil Jidáš, usmrtil zločince; a přece učinil tomuto životu konec nejen jako vrah Krista, ale jako sebevrah, protože – byť i pro svůj zločin – byl usmrcen svým vlastním zločinem dalším. Ale proč by si působil zlo člověk, který nic zlého nespáchal, a proč by sebevraždou usmrcoval člověka nevinného, aby nemusil padnout do rukou viníka, a proč by na sobě páchal hřích vlastní, aby na něm nebyl spáchán cizí?*“⁸⁰ Augustýn se staví výrazně proti sebevražednému jednání. Odsuzuje do té doby akceptované stanovisko, které vyzdvihovalo svobodnou volbu smrti u dívek, jež se chtěly tímto jednáním vyhnout zneuctění a klade důraz především na to, že po tomto činu nemůže již následovat pokání a tak ho řadí k nejhorším hříchům. Domýšlí jejich rozhodnutí a shledává, že jestliže jejich duše byla čistá, není důvodu, proč by měly spáchat na sobě hřích a usmrtit se, naopak, jejich smrt by mohla být dokladem toho, že se na tomto činu vědomě podílely. Panenství dle něj, není fyzický stav, ale mravní skutečnost a ta není vázána na fyzický stav těla. O Lucrecii praví, že ta nevinná a čistá, tu druhou v sobě (zneuctěnou),

⁷⁸ *Velké postavy západního myšlení: Slovník myslitelů*. 2.vydání. Praha: Prostor, 1999. uspořádal: I. P. McGreal, str. 97

⁷⁹ RUSSELL, H.F.: *The just war in the Middle Age*, Cambridge University Press 1975, str. 24
http://books.google.cz/books?id=EZYVf8h6YekC&pg=PA24&lpg=PA24&dq=contra+caudentium&source=bl&ots=MM2Nz1PCYK&sig=0EC5R7h2f-igPqWnTCJ002bLLD0&hl=cs&sa=X&ei=ffmnT5YyyPX6Bsbq_PIC&sqi=2&redir_esc=y#v=onepage&q=contra%20caudentium&f=false

⁸⁰ AUGUSTIN, A.: *O boží obci knih XXII*, Vyšehrad, Praha 1950; str. 48; přel. NOVÁKOVÁ, J.s.693dopsat!!

ještě navíc zabila.⁸¹ Zároveň však je nucen akceptovat ženy, které již byly církví z obdobného důvodu prohlášeny za svaté. Hledá další argument pro své stanovisko a pomáhá si Biblií. Sebevražda je zabitím člověka, tedy vraždou, a ta je zakázána Mojžíšovým zákonem - Desaterem. „*Není náhodou, že ve svatých kanonických knihách nikde nenalézáme božský příkaz nebo dovolení, abychom si sami způsobili smrt, třeba pro dosažení samé nesmrtelnosti nebo pro odvrácení či odstranění nějakého zla. Že nám je zakázáno, plyne i z přikázání ‚Nezabiješ‘⁸², obzvláště když tu nestojí, ještě ‚svého bližního‘, asi jako když bylo křivé svědectví zapovězeno slovy: ‚Nepromluviš křivého svědectví proti bližnímu svému.‘“⁸³ Augustýn tak vysloveně zapovídá sebevraždu a nevidí žádný spravedlivý důvod pro zabití sebe samého. Bůh nám dal svobodnou vůli, abychom se mohli rozhodovat pro dobro a on nás mohl tak přivádět k sobě, jako k nejvyššímu dobru. Zlo jako takové neexistuje, nemá samostatnou existenci, své vlastní jsoucno, je pouhým chyběním (deficiencí) dobra. „*Jeho existenci nelze spojit s tělesností a hmotou, protože i ty stvořil Bůh, a dobrý Bůh nemůže stvořit zlo, aniž by buď nepřestal být dobrý, nebo neztratil svou všemocnost či vševědoucnost...zlo je pouze naše domněnka.*“⁸⁴ Zároveň nemůže existovat ani jiný princip, který by stvořil zlo (ďábel by se pak stal druhým tvůrcem - ontologický dualismus, nalezneme např. v manicheismu). Bůh je absolutním dobrem a ostatní věci se nám jeví jako špatné či zlé, protože jim nějaké bytí chybí. Jelikož je dobro původně dobrem být, nemůže mít zlo ani své vlastní bytí. Jeho účelem je přispívat k harmonii světa. Tak i ve svém jednání se nikdo nerozhoduje čistě pro zlo. Rozhodujeme se tak, že ze dvou různých dober si vybereme to menší (největším dobrem je Bůh). Volíme-li něco menšího, než Boha, pořád je na tom něco špatného. Jelikož jsou věčné pravdy zakotveny v Bohu, může mít pravé rozumové poznání charakter jedině intuice, či kontempace. Augustýn dále přichází ve své teorii poznání k prvnímu obratu od vnějšího světa k subjektu. Dospívá k myšlence, že o vnějších věcech pochybovat lze, ale o vlastním životě a činnosti myslí ne.⁸⁵ Augustýnova představa o*

⁸¹ Srv. Ibid. Str. 50

⁸² Srv. LOCHMAN, J.M.: *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Kalich 1994, str. 80-81. Hebrejský výraz pro „zabít“ (rasach) je: „...relativně vzácný. Označuje zabíjení v určitém, vymezeném smyslu, a to ve dvojitěm ohledu. Primárně jde o zabití osobního protivníka, o svévolný akt ničící život, tedy o vraždu. A zároveň jde o ‚nezákonné, protispolečenské zabíjení‘ - tedy o akt, jímž se člověk staví nad zákony a proti svému společenství.

⁸³ AUGUSTIN, A.: *O boží obci knih XXII*, str. 54

⁸⁴ BLAŽKOVÁ, M.: *Dějiny etických teorií I.*, str. 69

⁸⁵ Srv. Ibid. Str. 67-70

sebevraždě jako zločinu, dala podnět i k vyjádření koncilů k dané problematice. V Orleánsu bylo r. 533 zprvu rozhodnuto, že tomu, kdo spáchá sebevraždu a to v důsledku obvinění z trestného činu, budou odepřeny pohřební obřady. Ovšem již v r. 563 byl tento výnos změněn a pohřební rituály a celý obřad byl odmítnut každému, kdo spáchal sebevražedný čin, načež v r. 578 v Troyes bylo vyhlášeno, že všichni sebevrahové jsou ponoukáni ďáblem. S tím samozřejmě souviselo i hanobení mrtvol takto zemřelých a konfiskace majetku. Legislativa se měnila v tomto směru postupně a církev svůj negativní postoj opustila teprve až po II. Vatikánském koncilu.⁸⁶

5.8 Tomáš Akvinský (1225-1274 po Kr.)

Tomáš Akvinský je považován za jednoho z největších scholastiků a filosofů západní tradice. Narodil se poblíž Neapole jako syn hraběte z Aquina. V pěti letech byl předán na výchovu do benediktínského opatství v Monte Cassinu a po devíti letech byl zapsán na univerzitu a během studií, přes nesouhlas rodiny, vstoupil do dominikánského řádu v Neapoli.⁸⁷ Tomáš A. rozvíjí Augustinovu teologickou argumentaci proti sebeusmrcení, na základě exegeze pátého přikázání Desatera a propojuje ji s Aristotelovým stanoviskem, ve kterém sebevrah činí svým zabitím, obci fyzickou újmu.⁸⁸ „*Ale že někdo sám sobě způsobí smrt, aby se vyhnul zlům trestu, má jakousi podobu statečnosti, protože někteří sami sebe zabili, domnívajíce se, že jednají statečně, z jejichž počtu byl Razias. Není to však pravá statečnost, nýbrž spíše jakási změkčilost ducha, neschopného snésti zla trestu, jak je patrné z Filosofova, ve III. Ethic., a z Augustina, v I. O Městě Božím.*“⁸⁹ Pro Tomáše A. je sebevražda smrtelným hříchem, je proviněním proti přirozenému zákonu a především i proti lásce člověka, k sobě samému. Uvádí, že zabití sebe je nedovolené z trojího důvodu:

1. „*každá věc přirozeně miluje sebe, a k tomu patří, že každá věc přirozeně zachovává se v bytí a porušitelům odporuje, jak může.*“ (přirozený zákon)

⁸⁶Srv. Noční úvahy, ponocování se Smrtěm; *Změny v hodnocení sebevraždy*
http://didactylos.bloguje.cz/159457_item.php

⁸⁷ *Velké postavy západního myšlení*: Slovník myslitelů, str.136

⁸⁸ ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*, 1138a10, str.147 „Proto to také obec trestá a jakési bezectí lpí na tom, kdo se sám utratil, jako na člověku, který křivdí obci.“

⁸⁹ SANCTI THOMAE AGUINATIS: *Summa theologiae*, II-II q. 64 a. 5 ad 5
<http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&A=5>

2. Každá část je součástí vyššího celku. (odvolává se na Aristotela; člověk tak působí újmu i své obci)

3. Život je dobro, jež je nám dáno od Boha „a proto, kdo se zbaví života, hřeší proti Bohu.“ V rámci nižší instance, která podléhá vyšší moci. „*Neboť pouze Bohu náleží soud nad životem a smrtí, podle onoho Deut. 32: ‚Já zabiji a já oživím.‘*“ Člověk byl povolán Bohem k životu a nevlastní tedy právo na své tělo a svůj život. V případě, že se usmrtí, narušuje svrchovanost Boží a porušuje harmonický řád. Je to nepřístojnost a vzpoura proti Stvořiteli. Tomáš A. ovšem nesnižuje smrt v případě mučednictví. Naopak, mučedníkem není jen ten, kdo v době pronásledování zemřel pro křesťanskou víru, ale i ten, který zemřel pro jakoukoliv ze spravedlivých ctností. „*Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: ‚Blahoslavení, kteří trpí pronásledování pro spravedlnost‘, což patří k mučednictví, jak praví tamtéž Glossa. Avšak ke spravedlnosti patří nejen víra, nýbrž také, jiné ctnosti. Tedy i jiné ctnosti mohou býti příčinou mučednictví.*“⁹⁰ Mučedníci jsou tedy svědkové pravdy víry, kteří své svědectví vydávají až k smrti. V následování Krista umírá člověk především hříchům a svědčí tak v přikázání lásky. „*Mimo to, I. Kor. 13, se praví, že ‚láska nehledá, co jest jejího.‘ Ale to nejvíce milujeme, či dobro nejvíce hledáme.*“

⁹⁰ Ibid II-II q. 124 a. 5 s. c.

6 OTÁZKA SEBEVRAŽDY V 18. A 19. STOL.

„Průlom do křesťanského středověkého pojetí sebevraždy učinili v dalších stoletích (už v novověku) zastánci osvícenské a humanisticko-racionalistické filosofie Th.Morus (1478-1555), později Hume (1711-1776), A.Voltare (1694-1778) a J.J. Rousseau (1712-1778).“⁹¹ Osvícenská filosofie šířila víru v moc rozumu a schopnosti člověka. Rozvíjela se technika, průmysl i přírodní vědy a prosazovala se svoboda vyjadřování a vědeckého bádání. Mezi základní postuláty mechanické teorie patří: vše je jen pohyb,⁹² který je zároveň prapříčinou věcí a který lze co nejexaktněji hodnotit. Tak se svět stává pohybovou geometrií, kterou lze prostoupit astronomickým poznáním, v němž je příčina identická s účinkem a budoucnost se stává pouhým předvídaním. Ve společnosti zavládlo pozitivistické nadšení a příklon k racionálnímu myšlení. Člověk chce být svoboděn od jakékoliv autoritářské moci, kritizuje se církev a prosazuje se rovnost všech občanů.⁹³ Tento nový postoj vycházel z víry v lidské uskutečnění veškerého poznání a nově definovaného člověka jako subjektu, který se stává skrz svůj rozum a svou vůli autonomní a nezávislý na vnějším světě. Člověk, který byl dříve chápán jako „*imago Dei*“, byl ve své podstatě neuchopitelný, hlavně z bytnosti své transcendence, která do jeho světa skrz něho samotného vstupovala. Proto Descartes pomocí radikální skepse oddělil od sebe myslící a tělesný subjekt, přičemž myslícímu subjektu ovšem

⁹¹ WIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*, str. 17

⁹² Ano, ale v naprosto jiné koncepci, než v níž jej pojímala „moderní newtonovská věda“:

MERLEAU - PONTY, M. *Svět vnímání*. Praha: Oikoymenth, 2008. přel.Gajdošová, A. Str. 41 „Některé z oněch fragmentů hmoty, jimž říkáme živí tvorové, vtiskují svému okolí svými pohyby a chováním určitý pohled na věci, který je jim vlastní, a my jej můžeme spatřit, jestliže se jen trochu otevřeme této podívané, již živá říše nabízí, jestliže se s ní sžijeme, místo co bychom ji domyšlivě upírali jakoukoliv niternost.“

⁹³ Dějinně k otázce svobody: v antické filosofii je pojem svobody úzce spjat s definicí dobra. Pro Sokrata je to rozum, který člověku umožňuje svobodně volit a svoboda se zakládá v konání toho nejlepšího. U Platóna je nejvyšší ideou idea dobra, která je předpokladem ctnosti a svobody a pouze ctnostný člověk se může stát svobodným. U křesťanských teologů je pak pojem svobody spjat s pojmem Boha, který je považován za absolutní svobodu a člověk může dospět ke své svobodě pouze účastí, rozhodnutím se pro něj. Svoboda je tak považována za akt milosti boží. V 17. stol. pak R. Descartes určil člověka jako nezávislý subjekt, který je autonomní a vše ostatní určuje. Člověk se stává svobodným skrze svůj rozum a svoji vůli. Díky vůli se můžeme svobodně rozhodovat. B.B. Spinoza hlásá opět deismus, Bůh stvořil svět, ale už do něj nezasahuje. Náleží mu absolutní svoboda, ale neřídí člověka, jako tomu bylo ve středověku. Člověk je autonomní bytostí díky svému rozumu. Základním jádrem Spinozovy filosofie je tvrzení, že se člověk v podstatě od Boha neliší a není ani odlišný od zbytku přírody. G.W. Leibniz popírá myšlenku svobodné autonomní vůle a dochází k mínění, že svět je nesvobodný, protože vše je dáno a již harmonicky uspořádáno. Kant zdůrazňuje, že svoboda nemůže být pokládána za libovůli, ale podléhá pravidlům rozumu a je tedy sebeomezením autonomní vůle člověka. Naopak později Voltaire o svobodě píše, že to není nic jiného, než moc dělat, co si přeju. Člověk je svobodný, má-li moc jednat.

ponechal postulát vrozených ideí, včetně Boha⁹⁴ a tak mohl bez problémů veškerou tělesnost snížit na pouhá příruční jsoucná, objekty v naší moci, jejichž jedinou pozitivní stránkou se poté stává jednoznačnost, ohraničenost a počitatelnost.

V tomto období tedy dochází k základnímu vymezení subjekt – objektové figury, jak ji vnímáme i my dnes. Dalo by se tedy říci, že až nyní se tedy setkáváme se sebevražedným jednáním, které je uskutečněno jako čin jedince, který se vymezuje právě jenom vůči sobě, jako své o-sobě a vše kolem mimo svůj dosah chápe jako něco odlišného.⁹⁵ Člověk si tedy až nyní přivlastňoval právo svobodně rozhodovat o svém životě. Vznikají tak filosofické úvahy o sebevraždě, jež jsou zaměřeny proti církevní autoritě, ale i těžkým životním podmínkám, nerovnoměrnému uspořádání majetku a z toho plynoucí nepřiměřenosti vztahů. Jako reakce na chladné rozumářské osvícenství a klasicismus vzniká preromantismus, který klade důraz na citové hodnoty prostého „nezkaženého“ člověka, odmítá příkazy, řád a navrácí se k přírodě, lidové slovesnosti a čerpá hloubku z fantazie. Za hlavního představitele tohoto směru byl považován J.J.Rousseau⁹⁶, který ostře vyslovil kritiku dosavadního pokroku a odhalil nebezpečí rychle se rozvíjejících věd, se svým diktátem vnímané reality: „*vědy a umění nás vplétají do železných pout, kterými jsme ve společenském životě sevřeni, vážou a tlumí v nás původní pocit svobody, vštěpují nám lásku k otroctví.*“⁹⁷ Téma hluboké lásky, silného citového života a smrti, je nezaměnitelnou formou ztvárněno v romantických dílech.

⁹⁴ postuloval Boha, jako první příčinu a záruku pravdivosti. Descartes sice obrátil pozornost k subjektu, ale subjektu samému ponechal ještě malost a nedokonalost. „Nuže, kdybych byl sám od sebe, ani bych neměl pochybnosti ani přání a vůbec nic by mi nechybělo, vždyť bych si byl dal všechny dokonalosti, jejichž idea je ve mně. A tak bych byl sám Bohem.“ (DESCARTES, R.: *Úvahy o první filosofii*. Str. 71.) Člověk sám nemohl být ještě prohlášen za tvůrce, to učinil až v následujícím století Nietzsche, který vyhlásil nadčlověka a tak veškerou transcendentní oporu, Boha, mohl prohlásit za mrtvého.

⁹⁵ Pokud měl tedy Masaryk na mysli sebevražedné jednání jedince v tomto kontextu, tak bych na rozdíl od většiny kritiků souhlasila s tím, že sebevražedné chování, jako svévolný čin jednotlivce, se v dřívějších dobách nevyskytoval.

⁹⁶ Rousseau vychází z minulosti, kde předpokládá svobodný přirozený stav člověka v harmonickém uspořádání celku. ROUSSEAU, J.J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1978. přel. Blažková, E. Zamarovský, V, str.8 „A. I. Gercen charakterizoval Voltaira, Rousseaua a jejich myšlenkový odkaz takto: „*Voltaire a Rousseau – téměř současníci, a jaká je dělí vzdálenost. Voltaire ještě bojuje za civilizaci, Rousseau již této falešné civilizaci vypaluje znamení hanby. Voltaire je šlechtic staré doby, otvírající dveře z provoněného sálu rokoka do nového věku. Je samý prýmek, je dvořan. Na druhé straně dveří stojí plebejec Rousseau jako předzvěst ostrosti výboru veřejného blaha.*“

⁹⁷ Ibid. Str. 25

⁹⁸ Jednalo se většinou o romány s autobiografickými prvky, které zachycovaly tragickou situaci člověka toužícího po čistém prožitku a jen špatně se potácejícího v chladných konstruktech rozumu. Naplněním života se stává láska, nyní snesena na zem, jako láska k druhé bytosti; osvobozena z pout, jako nejčistší cit, idea hodna smrti. Jeden z nejvýraznějších románů, Goetheho „*Utrpení mladého Wernera*“⁹⁹ způsobil po svém vydání vlnu sebevražd, v některých zemích byla kniha¹⁰⁰ zprvu zakázána. Byly tyto sebevraždy protestem? Člověk nechce sloužit chladně kalkulujícímu rozumu, chce žít, chce prožívat. Raději sebe samého utopí plně v bolesti, a když se poznenáhlu ztratí cíl v nedohlednu, pak přijme zpět na milost rozum a s výsměchem si od něj vypůjčí jednu kartu. Svobodu. Tak tedy svobodu ke smrti!

6.1 Arthur Schopenhauer (1778-1860)

Je považován za zakladatele moderního pesimismu a někdy mylně vykládán jako obhájce sebevraždy. Ve své filosofii navazuje na Kantovu nepoznatelnost „*věci o sobě*“¹⁰¹ a

⁹⁸ *Romantický hrdina je většinou skutečný genius a charakterní člověk; má neobyčejně živou obrazotvornost, proto se většinou vyjadřuje v obrazech a příměrech. Cítí se osamělý, pokouší si podrobit svět podle své představy, protože je však sám proti organizované a mocí vybavené společnosti, končí jeho vzpoura nezdarem. Výrazovým prostředkem se stávají v podstatě autobiografické romány, (téma – smrt spjatá s krásou, touha po svobodě, lásce, většinou vše končí nezdarem. Osamělost hrdiny, konflikt mezi snem a skutečností).*

⁹⁹ GOETHE, J.W. *Utrpení mladého Werthera*. 4.vydání. Praha: Mladá fronta, 1968. Str.93

„*Naposledy, naposledy otvírám oči. Neuvidí už slunce: kalný, mlhavý den je zakrývá. Truchli tedy, přírodo! Tvůj syn, tvůj přítel, tvůj mileneček se blíží svému konci. Lotto, je to pocit, který nemá sobě rovného (a přece je nejpodobnější mlžnému snění), řekneš-li si: to je poslední jitro. Poslední! Lotto, nemám dost sil, abych pochopil slovo: poslední! Což tu nestojím ve vsí síle, a zítra budu bezvládně natažen na zemi. Zemřít! Co je to? Pohled, sníme, když mluvíme o smrti.*“

¹⁰⁰ Srv. Klíma L.: Vteřiny věčnosti. „Není to jen sen?...Není vše – sen? Je smrt? Není vše – posmrtností?“ L.Klíma ve svých zápiscích jako by se blížil Wertherovi. Vysoký intelekt, který otvírá ty nejhlubší propasti, vztah k přírodě, důraz na správně zvolené místo a čas své smrti. Werther umírá pro lásku, která je ovšem pro něj bytostně vším a nad vším, věří v její věčnost. Klíma se blízkosti k druhému brání lhostejností /možná proto, že ví jakou bolest a bezmocnost člověk prožije v případě jejich ztráty/, tvrdosti světa oponuje vulgarismy a hledá oporu sám v sobě, přísnou vůlí a v meditacích dochází k prožitku zbožštění sebe. Pak atman je brahma. Vše je vším.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke: Band I: Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Stuttgart/ Frankfurt am Main: Cotta Insel, 1960. § 25, Str. 193 „*Zeit und Raum aber haben wir als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unsere Erkenntnis a priori ausgedrückt ist, die aber, wie oben auseinandergesetzt, eben als solche nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommt, d.h. nur unsere Erkenntnisform, nicht Eigenschaft des Dinges an sich ist, welches als solches frei ist von aller Form der*

tak vychází i z Platonovy teorie idejí.¹⁰² Svět je nám dán prostřednictvím našich vrozených dispozic pouze jako představa, ale příkrý dualismus ruší tím, že pojmenovává věc o sobě a nachází k ní specifickou cestu; jev je určitou manifestací „věci o sobě.“¹⁰³ Schopenhauer dochází k závěru, že podstatu světa, slepou vůli (věc o sobě), nepoznáváme (jednota, jsoucí mimo prostor, čas a kauzalitu), protože se ze sebe samé (své vůle), objektivizovala a tak se podle principu individuationis stala roztříštěním v mnohosti a v zapomnění. A protože se sama v sobě mnohonásobně rozdvojila, zapomněla na svou původní jednotu a stala se vůlí, která se stále snaží vydobýt každému jednotlivému jevu jeho prospěch a jeho „právo na slunci“ a to třeba i na úkor všech ostatních (egoismus); „*takto se vůle vytrvale zakusuje do vlastního masa a podobá se onomu zatracenci v Tartaru, který chtivě pojídal své vlastní tělo*“¹⁰⁴ (věčný návrat téhož).¹⁰⁵ Vládne tedy i v nás samých, „tělo je vůle objektivizovaná v čase a prostoru.“ Vůle je tedy lidskými smysly nepostižitelná, protože je temným základem světa, ze kterého vše pochází; je nejarchaičtější vrstvou tohoto světa, která má podobu čisté energie a chce jediné, život. I ten nejnepatrnější díl tohoto světa je jejím zpředměněním, projevujícím se v prostoru a čase. Tato vůle je však i představa jedince o sobě samém, ona stvořila intelekt. Rozum tedy slouží vůli. Osudy lidí se tak ocitají v područí všeobjímající vůle, jejíž záměry jsou nepoznatelné.¹⁰⁶ Člověk je podroben neklidu, usilování o něco, žádosti a utrpení a ve chvíli uvolnění je naopak opanován prázdnotou a nudou. Žádný objekt vůle, kterého dosáhneme, nám nemůže dát trvalé uspokojení, protože díky věčnosti samé,

Erkenntnis, auch von der allgemeinsten, der des Objektseins für das Subjekt, d.h. etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes ist.“

¹⁰²Srv. MANN, T. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*. Olomouc: Votobia, 1993. Str. 8 *Věci tohoto světa nemají skutečnou existenci: vznikají stále, ale nikdy doopravdy nejsou. Jejich bytí je relativní, propůjčené a jejich poznání je tedy nepravé, vyvolané smyslovým vnímáním. Jsou to stíny. Věci kolem sebe poznáváme pouze jako jevy, nikoliv, tak jak jsou, jako věc o sobě. To samé platí i o našem já. Celý náš zkušenostní svět je podržěn zákonům času, prostoru a kauzality, které patří do naší výbavy intelektu.*

¹⁰³Ibid. Str. 66 „*Přijímám cele platnost Kantova učení, že svět zkušenosti je pouhý jev a že poznání a priori platí toliko ve vztahu k němu, dodávám však k tomu, že je právě jako jev manifestací toho, co se projevuje a co s ním nazývám věcí o sobě. Tato tedy musí projevovat svou podstatu a svůj charakter ve zkušenostním světě, a musí být tudíž možno vyložit je z ní, a to z látky, nikoliv z pouhé formy zkušenosti.*“

Srv. *Základní imperativ fenomenologie.:* „zu den Sachen selbst“

¹⁰⁴ Ibid. Str. 17

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke: Band II. Die Welt als Wille und Vorstellung. II.* Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, 1960. Kapitel 41, Str. 609 „*Durchgängig und überall ist das echte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der Tat die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an bis zum Tod und der bestehendes Dasein, d.i. eine Natur möglich wird.*“

¹⁰⁶ *Můžeme mluvit o Freudově teorii libida, jelikož i on ze sexuální energie odvozuje všechny lidské aktivity.*

poznáváme podstatu svou i všech věcí jako pomíjivou, konečnou a propadlou nicotě. Myšlenkám na sebevraždu Schopenhauer striktně oponuje, protože člověk (jako vůle), má kořeny svého bytí v druhu. Smrtí ztrácí bytí jednu individualitu a přijímá druhou. Smrt je tedy záměnou individuality, řízením vůle. Pouhým fyzickým usmrcením člověk tuto vůli nepotlačí. Cituje z Diderotova Jakuba Fatalisty: „*Obrovský hrad, na jehož průčelí stálo: ‚Nenáležím nikomu a náležím všem: byli jste tu dříve, než jste vstoupili, a budete tu ještě, až odtud odejdete.‘*“¹⁰⁷ Člověk je tedy principem „*věčného návratu téhož*“. Schopenhauer se podrobně věnuje strachu, který člověk prožívá, když umírá a zdá se mu zbytečný. „*Pociťuje-li nyní nějaké individuum strach ze smrti, naskýtá se nám tak vlastně trochu směšná podívání na pána světů, který vše naplňuje svým bytím a jen skrze ně má svou existenci, který klesá na myslí a hrozí se, že zanikne, že se propadne do hlubin věčné nicoty - zatímco ve skutečnosti je ho vše plné a není žádná bytost, v níž by nežil, neboť bytí nese jeho, nýbrž on nese bytí.*“¹⁰⁸ Naše vědomí, které se bojí o svou individualitu, je strachem nevědomé „*upadlé vůle*“ a v nás se projevuje jako obava ze ztráty tělesnosti. „*Já*“, jako princip individualizace nepřetrvává, ale kým tedy jsme jako „*pán světů*“? Pokud jsme slepou vůlí, tak jak jí Schopenhauer popisuje, pak naše nebytí znamená plně se propadnout do sice věčného, ale naprosto prázdného a chladného principu, jenž se jenom s matematickou přesností modifikuje v touze jako chtíči po dalším a dalším opětovném znovuzrození a jako vykoupení by se nám pak paradoxně mohla jevit myšlenka na nové vyzdvižení do opětovné lidské existence. V tu chvíli ovšem Schopenhauerovi hodnoty obracíme.

Co se týká běžného vnímání těla; to se nám dává jako objektivizovaný akt vůle, tedy jako vůle a představa, kdežto na ostatní osoby nahlížíme jako na pouhé představy, fantomy, jako na něco co je závislé na našem vědomí a existenci a dle toho také jednáme. Znamená to, že jim v podstatě upíráme jejich vlastní existenci a umísťujeme jí do sebe samého, projektujeme do jejich myslí naše vlastní myšlenky a postoje a očekáváme jednání ve shodě s naší vůlí. Ovšem ani individuum, osoba, není vůle jako věc o sobě, nýbrž jev vůle, protože jako taková již je determinována a vstoupila do formy jevu. Z toho vyplývá, že člověk není

¹⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. *O smrti*. Brno: Zvláštní vydání, 1996. Str. 34

¹⁰⁸ Ibid. Str. 67; Strv.: *Pravý nekonečný átman není subjektem, není žádné já. Není žádnou z ohraničených věcí, nicméně je základnou jich všech. Je univerzálním principem, který je imanentní, jakož i transcendentní. Celý vesmír v něm žije a dýchá*

ani svobodný, ale je podroben nutnosti, jelikož ani svoji konkrétní existenci si svobodně nezvolil. Svoboda je stejně jako vůle za jevy; nespočívá tedy v jednání, nýbrž v bytí. Člověk není tedy zodpovědný ani za své činy, vždy záleží na prosazení vůle v konkrétním jedinečném případě. Skutečným motivem lidského jednání je vždy egoismus, jenž se kryje s prosazením vůle, která existuje mimo jakákoliv morální kritéria. Přesto se nám naskýtají možnosti, jak se můžeme alespoň na chvíli vymanit z područí vůle a existovat prosti účelů a chtění. Všechno nepřiměřené jednání je v podstatě odvislé na tom, že lidé nejsou schopni prohlédnout za svět jevů a rozdělení. Vše je jedno, rozdílnost je iluzorní záležitostí. Vysvobodit nás může hluboké zření jednoty umění a poznání vznešenosti lidského utrpení. Nabízí se cesta estetická (umění, hlavně hudba), pak následuje etická (pravá ctnost a добрta vychází z poznání bezprostředního a intuitivního) a opravdovým popřením vůle je cesta askeze (negace vůle k životu, vyhasnutí vůle, popření egoismu)¹⁰⁹. Nakonec, jestliže dojdeme poznání, prohlédneme na základě lásky a soucitu s trpícím lidstvem klamně zdání,¹¹⁰ závoj májí.¹¹¹

Jestliže se Schopenhauer staví negativně vůči sebevraždě, tak o umírání mluví, jako o okamžiku osvobození od jednostrannosti individuality,¹¹² jež netvoří nejvnitřnější jádro našeho bytí. „*V tomto okamžiku nastává znovu pravá, původní svoboda a v tomto smyslu může být okamžik smrti pokládán za restitutio in integrum, tedy navrácení do původního stavu...neboť jen takový jedinec chce zemřít skutečně, a ne pouze zdánlivě, a nežádá tedy dalšího trvání své osoby. Bytí, jaké známe, se ochotně zřiká; co bude místo něj, není v našich očích ničím, protože naše bytí, vztažené k onomu jinému bytí, není ničím; budhistická víra to*

¹⁰⁹ *Bhagavadgíta neboli zpěv vznešeného*. Železný Brod: Jaroslav Jiránek, 1945. přel. R. Janíček, str. 61

„Člověk, jenž nezná ani nenávisti ani touhy, Ardžune, je vskutku sannjásí. Je osvobozen do protiv dobra a zla a je vyproštěn ze jha činů.

¹¹⁰ MANN, T. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, str. 162 „*Jak jsme dříve viděli, že nenávist a zloba jsou podmíněny egoismem, který spočívá v tom, že poznání je zajato v principiu individuationis; pak, jdeme-li dále, poznali jsme jako podstatu lásky a šlechetnosti nejvyšších stupňů prohlédnutí onoho principia individuationis, jež jediné, protože ruší rozdíl mezi vlastními a cizími individui, umožňuje a vysvětluje dokonalou dobrotu smýšlení i nezištnou lásku a velkomyslné sebeobětování za jiné.*“

¹¹¹ *Bhagavadgíta neboli zpěv vznešeného*, str. 53 „*Ačkoliv jsem věčný a neměnný, ačkoliv jsem pánem tvorstva, přece ovládám Svou nekonečnou podstatu a stále se stvořuji před člověkem, oděn jsa v roucho klamu.*“ (*Mája: přelud, klam, maska skutečnosti-škraboška Boží. Slovo mája je dvoutvárné jako Janus, má svůj zápor, ale i svůj klad!*

¹¹² RIMPOČHE, S. *Záblesky vědomí*. Praha: Pragma, 1998. přel. Štys, M. Str. „*O úplného vědomí, že umíráme, nás odděluje velké množství závoje a iluzí. Když nakonec poznáme, že umíráme a všechny ostatní citící bytosti umírají s námi, začneme mít palčivý, téměř srdcervoucí pocit křehkosti a vzácnosti každého okamžiku a každého tvora. Z něj může vyrůst hluboký, čistý a bezbřehý soucit ke všem bytostem.*“

nazývá nirvána, tj. vyhaslý.“¹¹³ Jde tedy především o možnost vyvázat se z područí vůle, příležitost, která se nám dává v umírání. Smrt je třeba pochopit a náležitě přijmout, zmocni zemřít. Jak se pak ale liší sebezabití od běžného umírání? Právě ve zdánlivé možnosti volby, jak o tom Schopenhauer mluví. Člověk, jenž v nutnosti umírá, neplýtvá svou energií v boji se sebou samým a svou vůlí k životu, ale naopak má možnost tuto osudovost přijmout ve své plnosti a vážnosti, vyvázat se ze svého ega a otevřít se v prožívání odpuštění a smíření k novému přechodu, ke svobodě. Tato kategorie nicoty je v evropské filosofii neznámá. Jedná se o budhistickou cestu vykoupení, v níž je lepší zrušení života, než život sám.

Dle mého, je pochopení Schopenhauerovy „*slepé vůle*“ velmi problematické. On sám uvádí, že tento nepoznatelný a nepochopitelný princip vchází do světa, kde se třísť a tak sám sobě upadá v zapomnění. Vůle, která se projevuje jako nevědomý princip a jež se žene pouze slepě ke svému sebeuskutečnění (princip na poli přírodních věd); prázdná, bez jakékoliv možnosti poznání, tím pádem vědomí, by měla být tedy vůle „*po svém pádu do světa*“. To, co je jako „*věc o sobě*“ Schopenhauer pouze naznačuje, nechává vystupovat temně v pozadí, inspirován z velké míry indickou tradicí a souhlasíc s Kantem, že je to věc nepoznatelná. (Co je tedy ono jsoucí?) V určité míře jeho koncepce připomíná gnostický dualismus. Upadá vůle, která je v tomto světě roztržštěná a v zapomnění, pak po svém návratu zpět splyne opět s jedním a dojde tak svého uvědomění a vykoupení. Schopenhauer mluvil o nemožnosti poznání této „*věci o sobě*“. Pouze naznačoval cestu pravdy, která je možná jen skrz srdce, protože jde za mysl; je poznáním, odkrytou pravdou a nesdělitelná. Pokud jsou mé závěry správné, šlo mu především o uchopení této původní, zakládající „*vůle*“ a o její poznání, jako pravého bytí, jako „*svobodné vůle*.“¹¹⁴ To je již ale velká cesta ke spáse, která nemá křesťanskou, nýbrž budhistickou podobu a její vyústění je ryze náboženské, dosažení nirvány.

¹¹³ SCHOPENHAUER, A. *O smrti*, str. 80

¹¹⁴ RIMPOČHE, S. *Záblesky vědomí*; PADMASAMBHAVA, str. 295 „*Všechny bytosti již nespočetněkrát žily, zemřely a byly znovuzrozeny. Znovu a znovu prožívaly nepopsatelné čiré světlo. Protože jsou však zastřeny temnotou nevědomosti, bez konce bloumají v bezmezném sansáre.*“

6.2 Fridrich Nietzsche (1844 - 1900)

(*It's better to burn out*)¹¹⁵

„Tento svět: obrovitost síly, bez počátku, bez konce, pevná, železná veličina síly, nezvětšující se ani nemenšící, nespotřebávající se, nýbrž toliko se proměňující¹¹⁶; ...obklopen ‚ničím‘ jako svojí hranicí¹¹⁷, nic co by se rozplývalo¹¹⁸ ...ale naopak uzavřený v určitém prostoru jako určitá síla – ne ovšem v prostoru, jenž by někde zel do ‚prázdna‘ a ‚prázdnem‘ - jako síla všudypřítomná, jako hra sil a vlnění sil současně¹¹⁹, jedno i mnohé, jež se hromadí zde a jehož zároveň ubývá jinde, moře sil pro sebe a v sobě proudících a bouřících, věčně se proměňující, věčně se navracející, opětuující, v nesmírnou let se opětuující, s přílivem i odlivem svých útvarů; tento svět ...rašící z tvarů nejprostších v nejsložitější, tryskající z nejtíššího...navracející se pak zase z plnosti k jednoduchosti, ze hry protiv k pohodě souladu, sám sobě žehnající, jako něco, co se musí věčně navracet – tento můj dionýský¹²⁰ svět věčného samasebtovoření i

¹¹⁵ „Je lepší shořet, než vyhasnout“ Neil Young: „My My Hey Hey Farm“ a slova z dopisu na rozloučenou K.Cobeina

¹¹⁶ Vybrané kapitoly z fyziky a filosofie přírody.: Brownův pohyb. In: [online]. [cit. 2012-05-17]. Dostupné z: <https://sites.google.com/site/prirodnifilosofie/prostor-a-cas/brownv-pohyb> (A 1, 8) Oheň je prvkem a (B 90) „směnou ohně je všechno“; děje se to jeho zřetřováním a zhušťováním, nepodává však o tom jasného výkladu. Všechno vzniká podle protikladnosti (viz B 8) a celek je v ustavičném toku jako řeka (viz B 91). Všechno je vymezeno a je jeden svět; rodí se z ohně a opět se spaluje v jistých cyklech střídavě po veškerý věk; děje se to podle osudového určení. Z protikladů se pak ten, jenž vede ke vzniku, nazývá zápasem a svárem (viz B 80); zatímco ten, který vede ke všeobecnému vzplanutí, se nazývá souhlasem (viz B 50) a mírem (viz B 67); **proměna se nazývá cestou nahoru dolů** (viz B 60), podle níž vzniká svět.

Srv. BLAŽEK, J. Kvantová teleportace.. In: [online]. [cit. 2012-05-15]. Dostupné z:

<http://gimli.mysteria.cz/kvantovka/default.html> „To, čemu říkáme realita, vzniká až poté z otázky ,co to je realita a z odpovědi, kterou dostáváme (zdání kauzality při podlehnutí klamu času). Atom informace je bit. Experiment je otázkou přírodě (přirozenosti) a dá se vždy rozložit na elementární ano-ne otázky. Zeilingerův konceptuální skok spočívá ve ztotožnění bitů se stavebními kameny materiálního světa, jež nazývá elementárními systémy, přičemž **elementárním systémem je rotace (spin) elektronu**. (Spin částice má podle měření výhradně stavy "nahoru" nebo "dolů") A je to tu! Jen kdyby netrval na zhmotnění do podoby elektronu; ach jo, kdo jim to řekne, že jsme všichni jenom spin.“

¹¹⁷ NEUBAUER, Z. O přírodě a přirozenosti věcí. Praha: Malvern & B. Just, 1998, str. 23 „Oheň, voda, země, vzduch vystupují v naší zkušenosti jako paradoxní **projevy bezmeznosti**: jimi (jejich sómatickostí) se naší konečné zkušenosti ohlašuje **nekonečno** jako takové, APEIRON – temná propast bytí.“

¹¹⁸ SVOBODA, K. Řečtí atomisté. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1980. Str.20. „...A nic nevzniká z ničeho ani nezaniká v nic...“

¹¹⁹ Vlnově-částicový dualismus: Mikroobjekty „samy o sobě“ nemůžou být ani klasickými částicemi, ani vlněním. Připomínají spíše novodobou reinkarnaci pradávného starořímského boha světla Janusa, neboť mají až do okamžiku měření obě navzájem komplementární tváře, vlnovou i částicovou. Kterou z nich nám při daném experimentu ukáží, závisí výhradně na situaci, do níž se dostanou. Začneme-li se dotazovat na nějakou vlastnost typickou pro částici, (například: Kterou ze dvou možných drah objekt proletěl?), přestane se chovat jako vlna a ihned se začne projevat jako částice. Nezáleží přitom vůbec na tom, zda si odpověď na námi položený "částicový" dotaz opravdu přečteme, stačí pouhá principiální možnost jejího získání a to i ve zpětném horizontu tázání. Einstein kdysi řekl, že pokud je kvantová mechanika tou správnou teorií, musí být svět bláznivý.

¹²⁰ Sestavili spolupracovníci antické kultury. Slovník antické kultury. Praha: Svoboda, 1974. Dionýsios -Nebyl jen bohem vína a veselí, ale především všeho růstu v přírodě. Poskytoval básnické a věstecké nadání a svým vyznavačům přinášel i zdraví. Ve Fókidě měl svatyni, kde nemocným ve snu zjevoval léčebné prostředky. Znakem a zbrání Dionýsovou a jeho vyznavačů byl thyrsos, hůl ovinutá břečťanem.

samasebeboření, tento tajemný svět dvojnásobných chťičů¹²¹, to moje ‚stranou dobra i zla‘, bezcílný, není-li cíle ve štěstí kruhu, bez vůle, nemá-li kruh dosti na své dobré vůli – chcete jméno pro tento svět?...Nuže: Vůle k moci je tento svět a nic mimo to! A vy samotní jste touto vůlí k moci – a nic mimo to!¹²²

Nietzsche neobyčejně důrazně promýšlí západní tradici a konfrontuje se především s její metafyzikou. Dalo by se říci, že po vzoru presokratiků hledá pralátku $\alpha\rho\chi\eta$, (inspiruje se Herakleitem - všechno sestává z ohně a do něj se zase navrácí (viz B 31, B 90), uznává Schopenhauerův princip světa, jako „vůle“ a staví se kriticky vůči tradici platonské a křesťansko-židovské. Základem světa není nějaké nadmyslové jsoouco, nýbrž dění, vůle k moci, která se ve světě, včetně nás, realizuje ve smyslu „věčném návratu téhož“.¹²³ Tento život v tvoření a ničení nemá nic, k čemu by směřoval, žádný účel a žádný cíl. Proto je v nehlubší podstatě nihilistický. „Svět rozdělený na ‚pravý‘ a ‚zdánlivý‘ buď na způsob křesťanství, nebo na způsob Kanta (konec konců jednoho lstivého křesťana) je jen sugescí dekadence – symptomem upadajícího života.“¹²⁴

Nietzsche kritizuje ideu nadmyslového světa, vnímá ji jako „nepřirozenou“ past, do které se chytil člověk se svoji racionalitou a vumělkovanou logikou.¹²⁵ Tyto ideje se stávají posléze stejně naprosto vyprázdněnými formulkami, jež jsou pak jako zákonodárné, praktikovány pro ovládnutí mas. Člověk žije v tomto světě a instinkt mu byl dán jako nejsilnější zbraň k přežití. Instinktem se řídili všechny národy „primitivních“ kmenů, kteří

Srv. GRAVES, R: *Řecké mýty, I. II.* Praha, Odeon 1982; *Dionýsos byl zplozen Diem (bleskem) stejně jako na opačné straně země aztécký Tlalok. Oba mají korunu z hadů. Blesk, jasné světlo v původních mýtech je také zárodkem všech hub, kterým se v obou jazycích příslovečně říká pokrm bohů. Argejský král Perseus založil Mykény, zavedl Dionýsův kult, a pojmenoval je po muchomůrce (angl. Ropuší stolec). Tlalok měl ropuchu ve znaku, Argos také...*

¹²¹ Je už dávno duchem východní filosofie zjeveno, že vlastně nic neexistuje kromě nekonečné všudypřítomné rotace dvou prasil jin a jang, není tanečníků, je jen nekonečný tanec.

¹²² ..157

¹²³ JUNG, K.G. *Člověk a duše.* Praha: Academie, 1995. Str. 242 „Tajemství tkví v tom, že jen to má život, co se může zase samo pozvednout.“

¹²⁴ Srv. NIETZSCHE, F. *Ecce homo.* Praha: Naše vojsko, 1993. přel. Benyovsky, L. Str. 31 „Sokrates byl nedorozuměním; celá morálka napravování, i křesťanská, byla nedorozuměním...Nejpronikavější denní světlo, rozumnost za každou cenu, život prosvětlený, chladný, bez instinktů, v odporu vůči nim byl sám jen nemocí, jinou nemocí – a proto nebyl návratem k ‚ctnosti‘, ‚zdraví‘, ‚štěstí‘...Muset potírat instinkty – to je formule dekadence; pokud je život na vzestupu, štěstí rovná se instinktu.“

¹²⁵ HEIDEGGER, M. *O humanismu.* Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. přel. Kurka, P. Str. 38 „Člověk vzbuzuje svým neustálým odvoláváním se na logiku zdání, jako by se právě pouští do myšlení, zatímco se myšlení vzdal.“

nejenže dokázali přežít bez západních vymožeností, včetně farmaceutického průmyslu v nepříliš příznivých podmínkách, ale především si vybudovali opravdový intenzivní vztah ke všemu stvořenému.¹²⁶ Žít v přítomnosti, neustále se dotazovat, hledat (ne mít bezpečně zabydleného, tisíckrát rozumem přežvýkaného a vypreparovaného Boha na nebesích a tak buď v poklidu spát, nebo si aHOB přibít na štít a tak jeho jménem zachraňovat nevěřící od zbytečného utrpení života.)¹²⁷ a především vidět, naslouchat a tvořit. Být na cestě znamená ponořit se do svého nitra a tam se setkat s druhým, zvířetem, rostlinou.¹²⁸ Na způsob umělce vyhmatávat nové tvary, prožitky, umět dávat, ale i přijímat. Můžeme si přivlastnit leccos z jejich majetku (dnešní badatelé horečně shánějí životodárné rostliny pro obchod s nemocí – zdravím, je to ten nejvýnosnější artikl; náboženství peněz, diktatura mládí a krásy, příčiny a následku. Nietzsche?), ale s úsměvem se nám vysmějí, protože neléčí „věc“ sama, ale její živá duše, která se musí setkat v propasti ticha (světlině)¹²⁹ s naší; a umět se k této cestě vyladit, znamená pochopit nejen její budoucnost, ale především rozkrýt minulost; a to i svojí.

¹²⁶ *Za podstatné se považovalo udržování tradic (proto byly předávány ústně od jednotlivce k jednotlivci, bylo třeba je zachovávat jako živou minulost, počátek. Nešlo o informaci pro další generaci, jež by mohla být písemně zaznamenána, ale o navození celostního prožitku domova, smysluplnosti světa; s tím souvisí i předávání určitých rituálů, které v případě vyprázdnění se mohou jevit jako nepřiměřené, směšné, či zbytečně bolestivé, ale ve svém počátku jsou většinou vedeny velmi moudrým poznatkem, týkajíc se psychického i tělesného zdraví, či určité schopnosti dané skupiny a tak jeho následné znovuprožívání umožňovalo smysluplné přežití v mnoha následujících generacích).*

Např. v Amazonii, kde je velké množství jedovatých hadů a pavouků, je dodnes u kmene Satere Mawé živý rituál, při němž si mladí chlapci nasazují rukavice naplněné žahavými mravenci (kousnutí je asi 30x bolestivější než vosí žihadlo). Díky této bolestivé proceduře je ale celý kmen, včetně žen i narozených dětí (možné i vysvětlit, jako přenos protilátek v DNA) chráněn proti jedovatému uštknutí a nikdo z nich netrpí žádnou závažnou „civilizační chorobou“ (rakovina, poruchy imunitního systému)

Důležitá byla role především šamana, jenž udržoval harmonický vztah nejen na úrovni svého kmene, ale stejně tak se zodpovídal ze svých rozhodnutí i matce Zemi, božstvu. Měl za úkol naopak vyrovnávat jakékoliv působení temných duchů, ohlídat princip výměny energií a udržovat křehký vztah mezi lidmi a přírodními duchovními silami. Označení vůdce kmene, či šaman nemohlo tedy nabývat významu „dobyvatel“.

¹²⁷ *Jakákoliv konkrétní představa Boha musí neodvratně zpět k zániku; Ex 20, 4-5: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit“. Prvotním musí být vždy to, co je neomezené, neohraničené, το απειρον. Vše co získá περαος začíná být k dispozici, je uzavřené a tak ztrácí na životnosti, nabývá příčiny, viny. Křesťanství se postupně zabydlelo ve své představě o Bohu, stvořilo celý byrokratický systém, který byl postaven na racionálním uchopení Boha, proto se neodvratně musela celá stavba otrást v základech.*

¹²⁸ HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. přel. Kurka, P. Str. 9 „Ujmout se nějaké ‚věci‘ nebo nějaké ‚osoby‘ v její bytnosti znamená: milovat ji: mít jí rád chtít ji umožnit (mogen). Toto ‚chtít umožnit‘ znamená, pokud je myslíme původněji: darovat bytnost“

¹²⁹ HEIDEGGER, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. 2.vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. Str. 25 „...světlina, ono otevřené pole, je volné nejen pro jas a temno, nýbrž i pro zvuk a jeho ztišení, pro znění a odeznění. Světlina je otevřené pole pro všechno, co je přítomné, i co je nepřítomné.“

Skutečné postavení člověka ve světě pravdivě vyjadřuje Dionýsos, řecký bůh nespoutané životní síly.¹³⁰ Člověk může žít z mnohoznačné krásy světa, pokud ovšem přijme život jako nelítostný boj, v němž nakonec musí podlehnout „*temnotě*“ smrti. Teď umírám a mizím, tak bys promluvil a za okamžik obrátím se v nic. Duše jsou stejně smrtelné jako těla. Na druhé straně je tato existence, tak jak je, bez smyslu a cíle, ale nevyhnutelně se znovu a znovu navracejíci. Nic (nesmyslné) věčně. „*Vše, co se stalo dokonalým, vše zralé, chce zemřít!*“¹³¹ Vrcholem prožitku života je všeprostopující nicota klouzající ve své extatičnosti, mysterium. Směřování k smrti, naplnění v přítomnosti, věčnost okamžiku. Zánik, ale ne ve své trudnomyslnosti. Chraň nás, bože! To je přesně to, co Nietzsche vytýká křesťanství a proč od sebe odhání se vši vervou soucit. (Není ovšem bez citu, naopak, přemíra citu ho zraňuje a on nechce být slabý). Velikosti člověka přísluší, že může hrdě vzdorovat a prosazovat svoji „*vůli k moci*“, jejímž cílem musí být překonání člověka čili nadčlověk. „*Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem - provaz nad propastí.*“¹³² Člověk je víc, než ve své podstatě tušil. Smrt je pak hloupé fyziologické faktum, které se musí převrátit do morální nutnosti. „*Žít tak, abychom v pravý čas měli svou vůli k smrti.*“¹³³ Člověk stojí tedy naprosto odhalen, sám. Musí najít svou sílu a oporu v sobě, milovat život se svojí bolestí, ale i smrt; tentokrát jako definitivní konečnost, žádná pak odměna ani trest. Co je ovšem člověk bez Boha? Imperativ je pro Nietzscheho být svoboděn. Je bolestivé udělat krok mimo pěšinu dirigovanou rozumem. Je třeba se rozhodnout sám, čemu dát přednost. Můžeme kdykoliv učinit krok do tajemné nicoty, prázdnoty; síla, která je ničící i tvořivá, nekonečný proud energie v litanii elementárního prachu, mnohost i jednota, která je nakonec vším. Jsou to cesty, které již známe a umíme se na nich pohybovat, tisícileté říše stvoření.

¹³⁰ IVANOV, V. *Subjekt a kosmos*. Olomouc: PB tisk, 2010. přel. Černošous, A. Str.53 „Dionýský princip je vzhledem ke své povaze antinomický. Popisovat jej lze rozmanitě. Lze jej formálně definovat. Nicméně plně se projevuje jedině v prožívání. Proto je marné se snažit ho pochopit tím, že budeme studovat, CO tvoří jeho živé složení. Dionýsos přijímá a zároveň odmítá každý predikát. V jeho pojmu je a ne-a. Oběť a žrec se v jeho kultu identicky sjednocují. Jedině dionýské ve vnitřní zkušenosti projevuje svou podstatu tak, že ji nelze verbálně vyložit, stejně jako není možné vyložit podstatu krásy či poezie. Polarity živých sil v tomto pathosu smíšení boha vyúsťují do osvobozující bouře. Jsoucnost se tedy přelévá přes okraj jevů. Bůh zde hraje v útrobách rozděleného bytí a svým růstem v něm rozbíjí jeho hranice.“

¹³¹ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, str.

¹³² Ibid. Str. 11

¹³³ NIETZSCHE, F. *Soumrak model: Duševní aristokracismus: O životě a umění*. Praha: Československý spisovatel, 2009. STR. 147

Nietzsche přehodnocuje dosavadní hodnoty a hledá nový pramen. Proti dominujícímu světu dne (apollónský princip rozumnosti, daných jistot, pevných tvarů, fixní morálky) staví svět noci (dionýský, chtónický, dynamický, svět tance a hudby, analogie s opojením – v tanci je svoboda tvorby). V posledku mu však jde o komplementaritu a dynamickou bilanci obou přístupů ke skutečnosti. Nechce nahradit jedno druhým ani dospět k bezproblémové harmonii. Je uchvácen ambivalencí skutečnosti a chce uchovat a prohloubit smysl pro tuto ambivalenci (*“umění vidět”*).¹³⁴ Ví, že kdo chce tvořit, musí nejdříve ničit (nabízí se paralela se Sokratem. Athénská společnost byla v té době již v úpadku a Sokrates, ačkoliv neuznán formoval tento její přechod od mýtu k logu.) Je to cesta demaskování toho, co je již v rozkladu, ale má tendenci se nadále udržovat. Nietzscheho kritika křesťanství je zároveň kritika osvícenského spojení víry s rozumem a morálkou. Tato doba míní, že vlastní pravdu, je hrdá na pokrok svých vědeckých poznatků, ale on odhaluje, že její základní pravdy se opírají nejen o nepochopení vědomí času a kauzality.¹³⁵ Člověk, tak jak nyní je, nemá možnost získat absolutní pravdu. Nihilismus tedy na prvním místě znamená, že není pravdy. Znamením nihilismu je mu upadající křesťanská morálka, která činí člověka ve své podstatě nesvobodným.¹³⁶ Člověk se neptá, nehledá, ale pravdy (vědecké i zjevené) naopak hotové získává a stává se členem stádního systému. Samotná věda, stejně jako křesťanství vychází z čistého platonismu. (Věci jevového světa jsou vnímány jako pouhé stíny. Povahu pravého bytí mají pouze ideje, které jsou pravzory předmětného světa jevů. Duše je tak povýšena nad hmotu, věčné nad pomíjivé a obecné nad jedinečné. Toto paradigma vědy zproblematizoval I. Kant svojí teorií poznání, jež dokazuje, že svět lze poznávat pouze skrz obsahy našeho vědomí, apriorní formy – prostor, čas a kauzalitu. Objektivita se tak stává chimérou, je nám totiž odepřeno poznání *„věci o sobě“*.) Přichází na řadu nepřekonatelný dualismus duše a těla. Spojení duše-světlo-Bůh, znamenají fundament, o kterých se nediskutuje. Protiklad tělo-tma-

¹³⁴ Nietzsche a filosofie náboženství.: Příspěvek na konferenci “Nietzsche a člověk”, FHS UK, 2.6. 2005. [online]. [cit. 2012-05-17]. Dostupné z: <http://www.katolicka-dekadence.cz/?p=94>

¹³⁵ HEIDEGGER, M. Konec filosofie a úkol myšlení. Str. 13., *Vědy postupně vykládají vše, co v jejich stavbě ještě upomíná na původ filosofie, podle pravidel vědy, tj. technicky... Jejich pravda se měří velikostí účinku, který jejich použití působí v pokroku bádání. A nejen to. Vědecká pravda se s účinností těchto účinků ztotožňuje.*“

¹³⁶ NIETZSCHE, F. *Soumrak model: Duševní aristokratismus: O životě a umění*, str.139 *„Úkolem je učiniti člověka co nejužitečnějším a přiblížit jej, pokud to vůbec lze, neomylnému stroji. K tomu účelu musí být vybaven strojními ctnostmi. (Musí se naučit, pociťovat stavy, v nichž pracuje užitečně jako stroj, za nejcennější, k tomu je zapotřebí, aby mu byli ostatní co nejvíce zhnuseni a učiněny nebezpečnými.)“*

d'ábel se staly principy, které nemohli být jinak než zatraceny.¹³⁷ Co pak nastane? Temnota se stává všudypřítomnou, zdánlivě bez možnosti úniku, duše je zmítána v rozporuplném chtění, jež jí přivádí na hranici šílenství. „*Smrt Boha*“ je konstatováním faktu, že víra v jakýkoliv jiný svět se stala nevěrohodnou a tak život jednotlivce je zbaven transcendentálního přesahu a stává se válečným polem, na kterém se střetávají jednotlivá energetická centra. Vůle k moci se může projevit ve své čisté podobě, jediným cílem se stává vítězství a to za jakoukoliv cenu. Právě v tom Nietzsche geniálně předjímal celé 20. stol., které ve své jasnozřivosti spatřil jako období velkých válek, jež měli rozhodnout o nadvládě na této planetě. Vysmívá se přílišnému racionalizování. Lidský rozum žije v sebestředné pýše, která ho vede k domněnce, že je tím, podle kterého se svět ubírá. (Nejstarší forma ideje, relativně chytrá, jednoduchá přesvědčivá. Opis věty: „*Já Platón, jsem pravda*“).¹³⁸ Zastává se smyslů. Rozum je příčinou toho, že falšujeme svědectví smyslů a především žijeme v omylu falešné příčinnosti. „*Všechno dobré je instinktem – a následkem toho lehké, nutné a svobodné.*“¹³⁹ Uplatnění „*vůle k moci*“ v jeho pojetí ovšem není v čisté podobě narcistická touha po moci. „*Co je velkého na člověku, jest, že je mostem a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je přechodem a zánikem.*“¹⁴⁰ Zároveň však k velikosti náleží i zrůdnost.¹⁴¹ „*Že jsem proběhl celým obvodem moderní duše, že jsem poseděl v každém z jejich koutů - toť moje pýcha, moje utrpení i moje štěstí.*“¹⁴² Nietzsche hlásá nového člověka („*pána země*“), nyní již svobodného od všech dogmatických pout, nikdy ne hotového, ale stále se utvářejícího, směřujícího k sebeprosazení, bojujícího nejenom vně, ale především uvnitř sebe s protikladností sil. Nebojí se nahlédnout do světlých i temných stránek své duše, odtud přiměřeně chápe podstatu svou a tak i celého světa (později

¹³⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, str. 37. Srv. Zároveň však Nietzsche uvádí své kapitolky názvy: „*Proč jsem tak chytrý*“, „*Proč píšu tak dobré knihy*“

¹³⁹ Ibid. Str. 43

¹⁴⁰ Ibid. Str. 47 „*Fatalita jeho bytosti není odvozena z fatality všeho toho, co byl a bude. Není důsledkem nějakého zvláštního záměru, vůle, účelu, nelze s ním dělat pokusy k dosažení ‚ideálu člověka‘ a ‚ideálu štěstí‘, či ‚ideálu morality‘ – je absurdní chtít svalit jeho bytost do nějakého účelu. Pojem ‚účel‘ jsme vynalezli my: v realitě účel chytí... Člověk je nutným kusem osudovosti, patří k celku, je v celku – není nic, co by naše bytí mohlo řídit, měřit, srovnávat, soudit nebo sním dělat něco jiného, neboť by to znamenalo totéž dělat s celkem...! Ale není nic mimo celku!*“

¹⁴¹ Srv. *Soumrak model*. Str. 166 „*Člověk je nezvíře a nadzvíře; vyšší člověk je nečlověk a nadčlověk: tak to souvisí. Člověk roste s každým růstem do velikosti a šíře i v hloubku a hrůznost: nemáme chtít jedno bez druhého – či spíše: čím opravdověji usilujeme o jedno, tím jistěji dosáhneme právě druhého.*“

¹⁴² Ibid. 166

toto téma rozpracuje K.G.Jung).¹⁴³ „*Vůle k moci*“ je bytí ve smyslu dění,¹⁴⁴ jednoznačně nutného dění.¹⁴⁵ Nietzsche je především obrovským dialektikem, proto jeho tvrzení bývají vždy těžko uchopitelná. Sám uvádí, že útočí jen na věci vítězné, tam kde nalézá spojence a kompromituje především sám sebe. Neútočí přímo na osoby, ale používá je jako „*silná zvětšovací skla*“, kterými se snaží poukázat na všeobecné a špatně uchopitelné zlo. Boj je po vzoru Hérakleitově základním principem, který ovšem formuje, oživuje a nutí ke znovuzrození, ale již jiné pravdy a to té, která vzešla z nové konfrontace. „*Nadčlověk je člověk z bytí nového*“ a jeho existenciáliemi jsou tanec, smích a hra. Zároveň ví, že ten kdo dosáhl svobody rozmyslu, nemůže se na světě cítit jinak, než jako poutník. Nesmí svým srdcem lpět na žádné jednotlivosti, musí v něm samém být něco putujícího, co se raduje za střídání a pomíjivosti. Ovšem takový člověk má před sebou zlé noci. Nietzsche stejně jako Schopenhauer vyzdvihuje umění. (Pro Nietzscheho je to Wagner. Jeho impozantní hudba a příklon ke germánským mýtům v něm vzbuzují silné emoce a stává se jeho obdivovatelem.) Ale samotné umění je vždy něco, co je ve své podstatě svázáno s nějakým úmyslem, záměrem, podobou. Je něco co před-stavuje.¹⁴⁶ V celém procesu umění je přítomný nadsmyslový svět.¹⁴⁷ Je to určitá myšlenka, hodnota, kterou do ní autor vkládá a která se tak zvětšuje na úkor pomíjivosti. Lidé nejsou schopni vydržet pohled do tváře nicoty, zoufale se potřebují něčeho držet. Člověk se raději odhodlá, že chce „*nic*“ a volí nicotu, než aby vůbec „*nechtěl*“. Je proto nanejvýš podstatné naučit se důvěřovat sám sobě, nečinit se věci mezi věcmi, jinak jsme odsouzeni ke lži. Porozumět sobě samému je nejdůležitější úkol člověka.¹⁴⁸

¹⁴³ JUNG, K. G. *Člověk a duše*. Str. 234 „*Co znamená ‚celost‘? Zdá se mi, že tu máme dosti důvodů pro trochu úzkosti; neboť člověk jako celek vrhá stín. Ne nadarmo byl ten čtvrtý oddělen od tří a vykázán do říše věčného ohně. Neříká však Pán v jednom nekanonickém výroku: ‚Kdo je mě nablízku je blízko ohně?‘ Takové strašné dvojsmyslnosti nejsou nic pro dospělé děti; proto byl už starý Hérakleitos označován jako ‚Temný‘, neboť říkal až příliš zřetelně věci a samotný život nazval ‚věčně živým ohněm‘.*“

¹⁴⁴ Srv. Ibid. Str. 238 „*Netvořím sám sebe, spíše se sobě samému ději.*“

¹⁴⁵ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 7. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. Str. 105 Srv. LEUKIPPOS: „*Ani jedna věc nevzniká bez příčiny, ale vše vzniká z nějakého důvodu a nutnosti.*“ *Dění ve smyslu αὐαγκη*

¹⁴⁶ HEIDEGGER, M. Konec filosofie a úkol myšlení. Str. 17 „*Celek se ukazuje teprve a jedině ve svém vznikaní. To se děje v provádějícím předvádění věci.*“

¹⁴⁷ NIETZSCHE, F. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: Oikomenh, 2007. přel. Koubková, Str. 53 *Naše prožitky určují naše individuum, a to tak, že je toto individuum každým citovým dojmem určeno až do nitra poslední buňky.*“

¹⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile*. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1960. Str. 56 „*Erkenne dich selbst‘ ist die ganze Wissenschaft. Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Grenzen des Menschen.*“

Bez víry se žít nedá, to Nietzsche moc dobře věděl. Byl více prorokem, který předjímal následující válečné hrůzy a události? Věděl, že Bůh je mrtev. Co nastane? Člověk je pouhým uskutečněním vůle, život již není darem, ale nutností, která se modifikuje v přírodním světě ve své prázdnotě. Nejen objekt, ale i subjekt se stává pouhým příručním jsovcem, je mu odebrána veškerá transcendentální hodnota a tak dochází k otřesným událostem ve sféře lidskosti. Není nic bolestnějšího, než snížit člověka na úroveň chtěné, či nechtěné věci, využívat ho na způsob stroje, nakládat s ním jako s číslem, majetkem. Je to tlak, který ve víru hrůzy odepírá veškerou možnost lidského bytí v jeho pobytu. Děsivost, z níž se člověk musí bytostně vymanit a utéct; vrcholem popření bolestné situace je sebevražda, nebo sebezabití, ve smyslu vlastní oběti. Jenomže potom tyto nešťastné, bezradné prožitky zrady člověka člověkem pulzují neustále světem, obemykají nás samé a nemohou dojít smíru, či vykoupení. Nálepka „*zločiny proti lidskosti*“ nabízí zdánlivý pocit spravedlnosti. Nelze definovat, změřit, či přesně určit co činí člověka lidskou bytostí, přesto má právě „*Ono*“ zakládající rozměr. Veškerá podstata světa je beztvářá. Slovy M. Heideggera, člověk se má stát „*pastýřem bytí*.“ Znamená to, že naším úkolem je naopak opečovávat a osmyslňovat všechna jsovcna, darovat jim z naší lidské dimenze bytí, zakládat jednotu v mnohosti nás samých. Nietzsche mluvil ostře proti jakémukoliv nadjsoucnu, přesto cestou je mu nový „*nadčlověk*“, tvořící se z nového bytí a svobody. Je možné ale nacházet „*Já*“ bez druhého „*Ty*“? Odhalit druhé „*Ty*“ znamená prožívat jej, jako pouhé jiné označení svého subjektu, přijímat toto naprosto jiné bytí jako své. Druhý je tajemstvím, záhadou. Musí existovat něco, co umožňuje blízkost, prostor, z něhož vzhází jinakost druhého do naší evidence. I přesto, že cítíme bolestné neporozumění, naše samota není nikdy čistou prázdnotou, tak jako ticho není deficiencí zvuků.¹⁴⁹ Kdo se někdy zaposlouchal do ticha krápníku, spadlého listu, nebo kapky rosy ví, že vše co nás obklopuje je naopak plné tónů, které hrají v harmonii s naší duší. Je čemu naslouchat, co vidět, co objímat, proto nám byly darovány naše smysly. Stejně tak ptáci, stromy, květiny, kameny u cesty mají vlastní řeč, bez níž by oni sami pozbývali smysluplnou orientaci ve svém

¹⁴⁹ *Velmi pěkně o tom rozmlouvá M.Lasica s J.Satinským („Srdčný pozdrav ze zeměkoule“), když v našem lese „budoucnosti“ označují ticho jako ostré, mrazivé až suché; ticho na Jupiteru se jim jeví jako šumivé, velebné a hluboké; na Kadimeru tmavomodré, líné, prolínající se; a na Oberonu mají pocit, že je v něm něco nekalého. Nakonec se shodnou, že nejhezčí ticho je u nich doma. (M.Lasica), „Takové ticho jsem ještě nikde neslyšel.“ Následně začnou pokřikovat „halo, pane doktore!“ a hlídač obory (J.Lábus) přiběhne z poza křoviska a začne je okřikovat „Tiše, tiše!“ – není snad v této rozmanitosti, založené na pouhém sluchovém vjemu tolik nejasného a tajemného?*

prostoru.¹⁵⁰ Celý svět, živá i neživá příroda, je nadán v hmotné úrovni určitou svojí smyslovou orientací a pamětí¹⁵¹ a tak vše svým vlastním způsobem slyší, mluví, zakouší, pohybuje se.¹⁵² Není pak velikost člověka právě v možnosti porozumění světu jako oživené bytosti, která je nesena byt' zdánlivě odděleně v našich myslích, na vlnách všeprostopující energie mezigalaktickým prostorem? I tam jsou neurčité meze, námi nazývané „*horizont události*“,¹⁵³ které dělí oblast, z níž ještě světlo uniknout může od té, z nichž již těleso, včetně světla, uniknout nemůže a propadá se do silného gravitačního pole zanikající hvězdy, černé díry; jiného časoprostoru. Končí tedy na této hranici náš srozumitelný svět?

¹⁵⁰ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*. 3.vydání. Praha: Trigon, 1990, str. 58 „*Nepochybně má rostlina smysly, snad našemu čichu podobné; má svůj určitý smysl pro aetherové, našemu světlu podobné fenomény, které jí zajisté podávají potřebné jí zprávy o vnějším světě ... Všude je mezi rostlinou a živočichem, jen kvantitativní rozdíl co do energie.*“

¹⁵¹ *Jako jeden z příkladů uvádím dosud tajemnu (běžnými vědeckými metodami neuchopitelnou) paměť vody. Je to základní princip, na kterém stojí celé odvětví homeopatie. Zkoumáním vody se zabývají hlavně ruští, rakouští a japonsští vědci. Např. M.Emotto přišel s nápadem ovlivňovat strukturu vody tím, že jí bude vystavovat různému působení hudby, ale i slovům. Zdá se, že tedy voda samotná má velmi volné vazby mezi kyslíkem a vodíkem, což jí následně umožňuje přizpůsobit tvar sebemenšímu energetickému vlivu. Emotto aby svůj pokus ověřil, nechal proměnit její skupenství a opravdu zjistil, že zmrzlá voda měnila své krystalky dle působení hudby, ale i slova. Voda tedy skutečně slyší hudbu. Hudba to jsou vibrace, které pak máme možnost spatřit v krystalech ledu. Ale pozor. Voda umí i číst! Emotto zjistil, že i japonsky napsané slovo „děkuji“ v sobě nese určitý energetický náboj, má svoji duši a tak způsobuje pozitivní vibrace i na skupenství vody. Dokážeme si uvědomit dosah těchto závěrů? Věda momentálně se svými paradigmaty je ještě na tento jev krátká, ale jestliže je člověk tvořen z 80% vodou, reaguje stejně jako ona svými krásnými, či chaotickými krystalky na každé vlídné slovo, hluk, ale i myšlenku!! Voda; čarovná, živá a krásná.*

Srv.11 A 22 z Aristotela, *O duši* I,5, p. 411 a cit. dle BOUZEK, J. KRATOCHVÍL, Z. *Od mýtu k logu*. Praha: Hermann & synové, 1994, str. 135 „*Tháles myslil, že vše je plně bohů. / πάντα πλήρη θεῶν εἶναι/ Tento výrok svědčí o tom, že voda jako αρχη, ve které má vše počátek, musí být i sama nutně oživená. (Není pouhou pasivní pralátkou, kterou by tvaroval jiný princip, síla; jako živá, mající duši, se pohybuje sama od sebe a může pohybovat i jinými věcmi.) Vodu lze chápat jako božskou počáteční sílu, která vším proniká a vše tvoří.*

¹⁵² Arist., *O duši* A, 2, 405a 19-21; DK A 22 cit dle: *Dějiny filosofie I: A. Thalés (624 - 528) - přechod od mýtu k filosofii*. In: [online]. [cit. 012-06-05]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/antika/dfi/miletaneTF.php> *V milétské filosofii se setkáme s hýlozoismem. „také Thales podle toho, co se od něho uvádí, pokládá duši za něco hybného (κινητικόν τι), ježto praví, že kámen má duši, poněvadž hýbe železem.“ Tak řecké slovo pro přírodu, φύσις je odvozeno od slovesa φθειν vznikat, růst, podobně jako latinské natura od nasci, rodit se.*

¹⁵³ *Pokud bychom si představili kosmonauta, který padá směrem do středu nerotující černé díry, zjistili bychom, že čím blíže se dostává k „horizontu události“, tím déle trvá fotonům, které vyzařuje, aby unikly gravitačnímu poli černé díry. Vzdálený pozorovatel by tak spatřil jeho zpomalující sestup při přibližování se k tomuto horizontu, který zdánlivě nikdy nedosáhne. Jakmile totiž astronaut z vlastního pohledu překročí tento „horizont události“, dosáhne singularity v konečném čase. V tomto momentě ho nebude možné již pozorovat z okolního vesmíru. Kde je tato mez, hranice, margo?*

7 SEBEVRAŽDA Z POHLEDU 20. STOL.

7.1 Existencialismus

*Já jest existence.*¹⁵⁴

Široký, literárně společenský a kulturně filosofický proud, který především ve 20. – 60. letech 20. století zasáhl značnou část Evropy. Ve své době bylo používáno pro vágní označení „*atmosféry doby*“, „*poválečné senzibility*“, „*velké literární rodiny*“, či shrnovalo soubor specifických témat, jež vznikala mezi léty 1945 a 1955. Nikde se nemluví o žádném konkrétním hnutí, nebo škole s jasně stanoveným programem. Existencialismus se zakládá na skeptické rovině ke všem objektivním pravdám, univerzálním receptům, všeobecným pravidlům a jeho podstatou je podat reálné svědectví o člověku, který ve své původní podobě vystupuje jako čiré lidské konkrétno, osamocené a vnitřně rozpolcené individuum. V otázce Boha se existencialismus většinou dělí na náboženský (L. Šestov, G. Marcel, Karl Jaspers) a ateistický (M. Heidegger, J. P. Sarte, A. Camus). V tomto směru prvotní výrok „*Bůh je mrtev*“ je označen za paradox transparentního ateismu, protože sám o sobě je podmíněn původním nutným připuštěním jeho existence. Je ale skutečně „*Bůh mrtev?*“ Z čeho pramení vyslovení takového závěru? Napadlo by člověka problematizovat bohy, kdyby prožíval svůj svět v celé škále rozmanité celistvosti a cítil se v něm vnitřně zakořeněn, jako ve vlastní sféře bytí? Můžeme-li toto konstatování chápat především jako vyjádření odcizenosti nás samým, oddělenosti, jako nesouměřitelnost našeho očekávání s realitou, ba přímo vykořenění ze světa a zproblematizování jeho pobytu v něm, pak tyto všechny pocity jsou rovny chápání absurdna, jak je nastínil ve svém díle Camus. Nerozumíme sami sobě a již vůbec ne světu. Ale co se stalo? Nevzdálil se snad nejvíc člověk člověku? Camus chce přijmout úděl a vzdorovat bohům, ale co když nás bůh neopustil, ani se nám nemstí; co když naopak se Sartrem řečeno neseme plnou zodpovědnost za naše činy, pramenící z daru svobody, i za cenu

¹⁵⁴ *Existenci se nazývá holé bytí něčeho, pouhé konstatování přítomnosti nebo výskytu nějakého objektu bez dalšího určení. (Tento stav je pro existencialisty pochopen jako individuální, neodvoditelný z ničeho vyššího a u člověka předpokládá, že se teprve on sám musí stát tím, čím je. Svoboda patří neodvolatelně k našemu pobytu. V každém okamžiku je tedy člověk svým vlastním projektem, úsilím, které hodlá realizovat, neustále se děje a projektuje se skrz svou vlastní volbu. Existence předchází podstatu a tak za jedinou jistotu tohoto světa může být označena pouze smrt. Přesto se existencialismus snaží dobrat absolutních hodnot lidského bytí a to skrz momenty v mezních situacích, ve kterých zachycuje mnohostranně lidskou psychiku a čerpá z krajních momentů vzpoury, rezignaci, lhostejnost a opovržení.*

našich nesmazatelných chyb. Kdo vybuďoval v našem společenství takové podmínky, které nejsou k životu, ale spíš vedou k tragédiím? Za cenu milionů mrtvých vykořisťujeme sami sebe navzájem, budujeme liduplná, přitom duchem prázdňá města, ničíme jedy vzduch i půdu, která nejen nás živí. Není tohle dokonalá sebevražda? Máme právo vůbec vznést námitku vůči někomu, kdo jenom u sebe tento proces uspíší? Nepřestoupil tento nebožák náhodou spíše pravidla trhu? Ona už těžko půjde investice z jeho zdrojů a státních peněz na udržování jeho podlomeného zdraví. Ano, náš domov na této Zemi je již opravdu pro mnohé z nás absurdní. Mám pocit, že snad žádné zvíře, živočišný či rostlinný druh si nevolí destruktivní strategii pro sebe a své okolí, na němž je závislé, proč tedy člověk? Proč, když naše myšlení nám nabízí tolik poznání? Proč nakonec může Sartre konstatovat, že „peklo jsou ti druzí.“ Je tohle cesta ke štěstí, které každý lidský tvor hledá? Jestliže chápeme naši svobodu, nemůžeme její důsledky svalovat na cizí objekt. Boha jsme zabili sami, v tom má Nietzsche pravdu. Je nemožné totiž věřit, když nevěříme sami sobě navzájem. Pokud zničíme druhého, zabili jsme Boha, jinak to ani nelze. V druhém „ty“ se odráží naše víra. Je pak těžké žít mezi lidmi, nést své břímě v pocitu bolestného osamocení. Možná o tom mluví moderní filosofie. Přesto se nám ale „Nikdo“ ani „Nic“ nemstí, naopak je až nezměrná otevřenost a trpělivost, kterou můžeme zažít. Stále jsme cestou, mostem, který pokud to umíme, dokážeme rozprostřít do krajiny, dotknout se duší věčnosti stromů, přivonět k míru a lásce v každíčkém novém květu a to vše si opatrně přenést i do lidského světa. Je jen na nás, jestli se umíme otevřít, z druhé strany je absolutní jednota a přijetí. Jedině láska, která chápe „jsem vše“, je bezmezná, nevylučuje nikoho a nic, chápe, že „vše je mé vlastní“ nám otvírá to správné, úctyhodné poznání.

Lidským základním existenciálem je samota a odcizení. Čas je prožíván jako osobní trvání, čas konkrétní a žitý; není nic mimo nebo nad člověkem, ale je to člověk sám. Objektívni jsoucno sice existuje, lidské bytí je dáno *jakožto "ein In der Welt Sein"*, ale jeho interpretace je již čistě subjektivní. Nelze opominout, že ale sama existence v sobě od samého začátku a bytostně nese koexistenci - "*In der Welt Sein*" je zároveň „*Mitsein*“. Jestliže již A.Schopenhauer a F.Nietzsche otevírají otázku po smyslu lidské existence (bytí jako vůle), existencialisté vztahují smysl bytí výhradně na sebe. „*Člověk jako bytí, kterému o jeho vlastní bytí jde*“.

7.2 Albert Camus (1913 – 1960)

I přesto, že se Camus sám za existencialistu a v podstatě ani za filosofa sám nepovažoval a několikrát se veřejně bránil tomuto označení a zdůrazňoval odlišnost svého pojetí literatury i filosofie („není plně přesvědčen, že ‚existence předchází esenci‘, uznává jakousi lidskou přirozenost danou a priori, problematiku lidské svobody či naopak predestinace odsouvá do pozadí jako méně důležité téma, ne vždy jasně rozlišuje termíny ‚být‘ a ‚existovat‘, je skeptický k otázce ‚permanentního činu‘ jakožto aktu sebeutváření, atd.“),¹⁵⁵ zůstává jeho jméno nadále s tímto proudem, pro svůj specifický příklon k lidské existenci, spojeno. Camus nevěří v žádný rozum a tak ani v žádný systém, jediné co ho zajímá je zjistit, jak se má člověk chovat, pokud nevěří ani v Boha ani v rozum.¹⁵⁶ (Plně si totiž uvědomuje, že činnost člověka, který „nepodvádí“ je řízena vlastně tím, v co věří.)

Problematiku člověka, ve kterém se sváří dobré i zlé, který se ještě vši silou drží Boha, ale i ho již aktivně popírá a hledá hodnoty v sobě samém, neuvěřitelně hluboce zpracoval ve svých dílech Dostojevskij.¹⁵⁷ V. Ivanov jistě právem přirovnává jeho romány k antickým tragédiím, jež měly v první řadě katarzní účinek. (Jednalo se o zvláštní formu zasvěcení a následného uklidnění duše, která se v mystické vášnivé zkušenosti mohla aktivně podílet na svátostech služby Dionýsovi, jako trpícímu bohu.) Také Dostojevského dílo se prokazuje neobyčejnou schopností vyzvednout ze dna naší duše trýznivý soucit a děs a probudit v nás katarzi, po níž je náš život v čemsi jiný. Pro Camuse se stal významným vzorem a hrdinou právě Kirillov z Dostojevského románu „Běsi“¹⁵⁸. Několikrát ve svých úvahách a dílech se

¹⁵⁵ (Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“. [online]. [cit. 2012-06-03]. DOI: Francouzské oddělení, ústav románských studií Univ. Dostupné z:

<http://romanistika.ff.cuni.cz/fr/vyucujici/berankova/o%20Sisyfovi.htm>

¹⁵⁶ Pro Nietzscheho je svět slepá vůle, beze smyslu, ale i v této podobě ještě pro nás. (Vůle je princip světa, jež sice nemaje smysl, je určitou formou naplnění. Je plným prázdňem. Přiblížit se mu můžeme otevřením pro jeho ambivalentní charakteristiku.) x Camus vychází z předpokladu, že nemůžeme svět pochopit – je absurdní, proč ho žít? (Ztráta síly, člověk by měl bojovat, ale již se nedokáže tomuto světu přiblížit. Ačkoliv Camus mluví o přijetí absurdna ve vzdoru, je to určitý způsob rezignace a to na svět pro nás. Nejedná se tedy o boj, ale o přitakání této nezvratné události a způsob, jak zvítězit nad nyní již neznámým bohem.) x Nietzsche nechce zvítězit nad bohem, ale sám nad sebou.

¹⁵⁷ IVANOV, V. *Subjekt a kosmos*, str. 406 „Dostojevskij byl had, který nám odhalil poznání způsobů odpoutané a samostatné osobnosti a způsobů osobnosti, jež staví své a kosmické bytí v Bohu. Tak z nás učinil bohy, kteří znají dobro a zlo. Ponechal nás na rozcestí, abychom si svobodně zvolili to, či ono.“

¹⁵⁸ Tento román, ačkoliv má hluboký metafyzický kontext, je původně autorem sepsán jako politický pamflet, v reakci na krvavou Nečajevovu aféru. Dostojevskij v ní líčí apokalyptický obraz budoucnosti, v níž „běsi“

k němu vrací a samotný román zkracuje do podoby divadelní adaptace. Vynechává, či naopak přepisuje určité pasáže, které by mohli zpochybnit, či snížit dojem z jeho hlavního protagonisty Kirillova (upravuje na Kirilova) jako absurdního hrdiny, který nepodlehne metafyzickému skoku do víry¹⁵⁹, ale zůstává věren své absurdní logice člověka, který nevěří v nesmrtelnost až do samého konce a jehož životní vyústění pak následně musí neodvratně zpět k sebevraždě. Je to smrt pro ideu, pro myšlenku. Kirillov cítí, že Bůh je nezbytný a musí existovat, ví však zároveň, že neexistuje a ani existovat nemůže. Tato rozporuplná situace je sama o sobě takovou tíhou, kterou nemůže již déle snášet.¹⁶⁰ Ve svých úvahách a poznání jde Kirillov ale ještě dále. Dochází k závěru, že jestliže Bůh není, musí být tedy on sám bůh a jestliže je skutečně bohem má povinnost projevit svoji neomezenou vůli a vrcholem projevu neomezené vůle je zabít sám sebe.¹⁶¹ Dle Camuse se Kirillov zabíjí, aby „stvrdil svou

ovládnu jeho rodnou zemi. (jako démony, či běsy označuje všechny liberály čtyřicátých let, kteří nekriticky obdivují vše „západní“, ale i anarchisty bojující za rozpad monarchie, i socialisty, kteří ve jménu budoucího ráje rozpoutávají peklo na zemi a v neposlední řadě i ateisty; ti všichni připravují zkázu Ruska. Na vrcholu pak trůní Nečajev, představovaný P. Štěpánovičem Verchovenským, profesionálním spiklencem a nihilistou, který již překonal i poslední zbytky idealismu a jeho cílem je úplný rozklad všech hodnot.) Pro motto svého románu si Dostojevskij vybral Lukášovo podobenství:

Dopis Májkovi z 9. 10.1870, cit dle : V Kirillovově stínu: Albert Camus a mýtus „vyšší sebevraždy“. [online]. [cit. 2012-06-03]. DOI: Francouzské oddělení Ústavu románských studií UK. Dostupné z:

http://romanistika.ff.cuni.cz/fr/vyucujici/berankova/V_Kirillovove_stinu.htm Str.2 „Stalo se to, (...) o čem vypovídá evangelista Lukáš (...) Běsi vyšli z ruského lidu a vešli do stáda vepřů (...) Myslím tím Nečajeva a ostatní (...) To je téma mého románu. Jmenuje se „Běsi“ a je popisem toho, jak tito běsi vešli do stáda vepřů. Určitě se mi to nepodaří; jsem více básník, než umělec, takže jsem si vždycky vybíral témata nad své síly.

¹⁵⁹ Srv. Ibid. Str. 6 *Odstraňuje především zmatené a komické rysy této postavy, uhlazuje její celkový projev (Kirilov nevychází ze svého téměř „stoického“ klidu, jedná vždy důstojně a nad věci), je odhodlaný. „V souladu se svou představou o „absurdním hrdinovi“ Camus svému inženýrovi dodává veškeré atributy „pozemského božství“: vědomí absurdity světa, absolutní svobodu, odpor ke snaze sloužit jakékoli vyšší nesmrtelné bytosti, neotřesitelný klid a důstojnost, apod. „Skutečně Camus nevěří v rozum?*

¹⁶⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Běsi*. Praha: Odeon, 1987. přel. Hašková, T. a Hulák, J., str. 579 *V této pasáži se jedná o rozmluvu P. Štěpánoviče s Kirillovem, který se celý nesvůj a nedočkavý (Štěpánovič) pouští do tématu, jež vedou Kirillova k filosofické sebevraždě a to ze strachu, že by snad Kirillov byl schopen svůj čin odložit, či snad dokonce nevykonat a tak nedostát jejich dohodě. „Bůh je nepostradatelný, proto musí být.“ „Proč ne, v pořádku.“ „Ale já vím, že není a nemůže být.“ „To zní ještě lépe.“ „Cožpak nechápeš, že člověk s takovými dvěma myšlenkami není schopen života?“ „A musí se zastřelit?“ „Cožpak nechápeš, že se člověk musí zastřelit už jen kvůli tomuhle? Nechápeš, že může být takový člověk, jeden jediný z vás tisíce miliónů, jediný, který to nechce a nestrpí?“*

¹⁶¹ Ibid. Str. 580 *„Jestli bůh existuje, je všechna vůle jeho a já jsem tou vůlí zcela ovládán. Jestli neexistuje, je všechna vůle moje a jsem povinován vyhlásit neomezenou vůli.“ Neomezenou vůli? A proč jste povinován?“ „Protože všechna vůle je teď moje. Copak se nikdo na celé planetě, poté co skoncoval s bohem a uvěřil ve svou neomezenou vůli, neodvází tu neomezenou vůli projevit v tom nejpodstatnějším bodě? ...Ale já chci svou neomezenou vůli projevit. Atsi jako jeden jediný, ale udělám to.“ „Udělejte.“ „Mám povinnost se zastřelit, protože klíčový bod mé neomezené vůle je – zabít sám sebe.“ ... „Já jediný v celých dějinách světa poprvé nechtěl vymýšlet boha. To musí všichni zvědět, jednou provždy.“ ... „A všichni to zvědí. Není nic tajného, co by se nestalo zjevným. To řekl On.“ (Kirillov věří, věří skutečně v Ježíše, ale jako člověka, který byl samotným*

*insubordinaci, svou novou a strašlivou svobodu.*¹⁶² ... „atribut mého božství je Neomezená vůle! To je všechno, čím mohu v klíčovém bodě projevit nepokoru a svou novou, strašnou svobodu.“¹⁶³ Jedná se tedy dle Camuseho o vzpouru. Jenže Kirillov dochází i k jiným závěrům. Jestliže člověk pochopí, že Bůh není a zároveň i rozpozná, že on sám se stal bohem, (Nietzscheho logická myšlenka, že zabít Boha znamená stát se sám bohem; uskutečnit tedy zde na zemi onen věčný život), tak dochází k poznání, že už není důvod, proč se zabíjet. Ale Kirillov cítí, že on se ještě zabít musí! „Ale jeden, ten první, ten se musí zabít nevyhnutelně, protože kdo to začne a dokáže? To já se nevyhnutelně zabiju, abych to začal a dokázal. Já jsem zatím bohem proti své vůli a jsem nešťastný, protože jsem povinován projevit neomezenou vůli. Všichni jsou nešťastní proto, že všichni se bojí projevit neomezenou vůli...já jsem povinován uvěřit, že nevěřím. Já začnu i ukončím, já otevřu dveře. A spasím. Jen to jedině může spasit všechny lidi a příští pokolení přerodit fyzicky.“¹⁶⁴ Kirillov se chce zabít pro druhé, spasit svět. Je velmi silně věřící. Existence, či neexistence Boha, je pro něj bytostnou záležitostí, vlastně se přiznává, že neexistenci Boha nestrpí; je pro něj nemožné ve světě bez Boha žít, je nepostradatelný. Zároveň dodává, že není vznešenější myšlenky (po všech lidských útrapách), než že Bůh není. Zoufale tedy vyhláší božství a to v sobě samém a své vyvolení pro spásu lidstva ve formě vlastní oběti (paralela s Ježíšem). Není ale racionalista, právě zdůvodnění svého božství a oběti nachází v momentech vytržení a to staví Kirillova do jiného pohledu, než ho chce vidět Camus: „Jsou vteřiny, bývá jich nanejvýš pět nebo šest, ve kterých pojednou cítíte stav věčné, absolutní harmonie. Je to něco nadpozemského. Nemyslím tím něco nebeského, chci tím říct, že člověk ve své pozemské podobě to není schopen snést. Musí se změnit fyzicky, anebo umřít. Ten pocit je jasný a jednoznačný. Pojednou jako byste pocítil celou přírodu a pojednou říkáte, ano, toto je pravda. Bůh, když tvořil svět, říkal na konci každého dne: Ano, toto je pravda, to je dobré...To není...dojetí, jenom prostá radost. Nic neodpouštíte, protože už není co odpouštět. Ne snad že byste miloval, ó to je víc než láska! Nejstrašnější je to úžasné jasno a ta

zázrakem a představoval smysl, pro který je možné na této zemi žít. Ale ani nad ním se zákony přírody neslitovaly a byl tak nucen nakonec žít a umřít ve lži. Celá planeta tedy spočívá na lži i její zákony jsou lež, d'ábelská fraška a tak se Kirillov ptá, zda má smysl žít.)

¹⁶² CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. přel. Steinová, D., str. 144

¹⁶³ DOSTOJEVSKIJ, F. M. Běsi, str. 582

¹⁶⁴ Ibid. Str. 582

radost.¹⁶⁵ Kirillov probdívá mnoho nocí, dostává se do stavů blaženého vytržení, nevnímá své okolí a jeho myšlenky se neustále vrací k základnímu tématu boží existence. Jeho vlastní jednání je mnohdy směšné, či rozporuplné, ale právě v tom si neprotiřečí. Jeho cestou je především mystická praxe a tomu se chce Camus za každou cenu vyhnout. Kirillov si činí taškařice při sepisování vlastní závěti, ve které se sám označuje za vraha a spoluvíníka při dalších zločinech, je nepředvídatelný, šílený, nebo naopak chápe směšnost situace z širší perspektivy? Pokud by byl pouhým logicky uvažujícím hrdinou, musel by přeci především trvat na tom, aby jeho čin byl správně interpretován, jinak by ztrácel veškerý smysl. Ale Kirillov se ničeho takového neobává. Ví, celou svou bytostí je přesvědčen: „*Není nic tajného, co by se nestalo zjevným.*“¹⁶⁶ Tento argument se nezakládá na žádné logice ani faktu! Stejně tak působí poslední scénérie v tomto dějství, kterou Camus velmi okleštil pro svoji ideu. Kirillov totiž vyběhne do vedlejšího pokoje a nechá rozčíleného Štěpánoviče čekat. Ten se snaží si v hlavě utříbit myšlenky a odhadnout situaci, která může následovat. Není přesvědčen, že se chce Kirillov skutečně zabít, jeho argumenty jsou pro něj nepochopitelné (i když na tom mu samozřejmě nezáleží, jedná se mu o zdar své myšlenky), ale jak sám v této místnosti prohlásil, pokud jde někomu o uplatnění absolutní vůle, jsou i jiná řešení: „*Být na vašem místě a chtít projevit svou neomezenou vůli, zabil bych někoho jiného. Takhle byste mohl být užitečný.*“¹⁶⁷ To je horizont P.Štěpánoviče. Štěpánovič tedy s obavami a pistolí v ruce vstupuje do vedlejšího pokoje. Po počátečním zdání, že se Kirillov snad někam vytratil, je spatřen v rohu pokoje. Jeho celý zjev působí strnule, je bledý, oči vytřeštěné a jeho pohled se upírá neurčitě úkosem před sebe a přesto má Štěpánovič v jednu chvíli pocit že ho vidí, možná i pozoruje a snad zahlédl i v jeho tváři úsměšek. Přiblíží se a třesoucí rukou ho uchopí ho za rameno. V tom se stane něco nečekaného; Kirillovo tělo se prudce ohne dopředu a hlavou vyrazí Štěpánovičovi svíčku z ruky a on v tutéž chvíli ucítí nepřekonatelnou bolest v malíčku levé ruky. Několikrát nevědomce a prudce uhodí Kirillova tupou částí zbraně přes hlavu, vysmekne se a prchá z pokoje. Za ním se ozývají výkřiky „*Ted', ted', ted'*“¹⁶⁸ a pak zazní výstřel. Pro Camuse je celé poslední jednání hrdiny nepřijatelné. Nejen že Kirillov není

¹⁶⁵ Ibid. Str. 556

¹⁶⁶ Ibid. Str. 583

¹⁶⁷ Ibid. Str. 581

¹⁶⁸ Ibid. Str. 587

dostatečně rozhodný, duchapřítomný a nad věcí, ale dokonce snad v nějakém návalu šílenství v poslední chvíli před svou smrtí Štěpánoviče pokouše! Vynechává raději ve svém provedení celý Kirillův útěk do vedlejšího pokoje. (Jeho hrdina dopíše závěť, chladně a s onou nonšalancí si přitiskne hlaveň revolveru ke spánku a závěrečné výkřiky „*ted', ted', ted'*“ provází již výstřel.) Z celé scény vyznívá dojem správně provedené věci; prométheovský příchod „*nového člověka*.“ Camusův záměr se nám muže jevit jasný. (Camus celý život zůstal obdivovatelem Nietzscheho. Jeho absurdní hrdinové, patřící většinou do trojlístku don Juan – herec - dobyvatel vyjadřují svými projevy vtělení Nietzscheho „*nadčlověka*“. Nenechávají se spoutat křesťanskou morálkou se svými kategoriemi „*dobra a zla*“, ani nijak neskrývají své „*silné a zdravé instinkty*“, nýbrž naopak aktivně uplatňují přirozenou „*vůli k moci*“ a s „*radostným přitakáním zemi a životu*“ spontánně diktují svou vůli ostatním. Je zajímavé, že sám Camus, který se během války aktivně podílel na odboji a riskoval tak svůj život, se následně ke své činnosti vyjadřoval, jako k nepsanému zákonu přirozené morálky lidství. Po krutých válečných událostech, se i přes své zásluhy, stává Camus obětí útoku kritiky, brání se a nadále se snaží o rehabilitaci Nietzscheových myšlenek; mluví o zradě, která byla na Nietzscheovi provedena, především Hitlerovou špatnou interpretací, jeho velkorysých myšlenek).

Vrátíme-li se k Dostojevskému. Jakým je vlastně Kirillov člověkem v jeho podání? S největší pravděpodobností je jeden z těch mnohých, kteří jsou označeni jako „*posedlí běsy*“.¹⁶⁹ Na začátku Kirillova vstupu do děje najdeme konstatování, že připravuje Nečajevovi cestu. Dostojevskij o něm mluví jako o inženýrovi, což také vypovídá o negativních aspektech jeho charakteristiky (ačkoli byl sám technicky vzdělán, ve svých dílech vystupuje ostře proti stavitelům „*skleněného paláce*“ a osobně se mu přičí jednoznačný vědecký determinismus.) Dostojevského Kirillov je tedy v počátku „*běs*“ ateismu, jenž ho vede k ideji „*logické sebevraždy*“, ke které dochází svou absurdní logikou: zabít boha (strach ze smrti), znamená nabýt bytí boha (stát se člověko-bohem); stát se nezávislou svobodnou

¹⁶⁹ *Přesto. Je kousnutí Štěpánoviče do malíčku onou posedlostí běsi, šílenstvím, nebo je to Kirillův výsměšný a napůl šílený způsob, jak donutit tohoto člověka, jehož přítomnost mu je z hloubi duše v takové chvíli nepřijemná, aby konečně opustil jeho byt? Nejedná se spíše ve vyslovení absurdnosti toho činu o vyřčení onoho nevyslovitelného mystického tajemství, které je natolik transcendentního rázu, že musí být zahalováním a skrýváním, protože to, co má a musí být odhaleno, je samo skryté, temné a zahalené?*

lidskou bytostí, ale to pak znamená zabít se, neboť v tomto činu znamená prokázat onu „svobodu“ ve smyslu nezávislost; svobodu od boha jako původu svého zdroje a prokázat jí, znamená své bytí zničit (absurdní svoboda sebezničení). Člověk se stává bytným sebezákładem jen tak, že se jako onen vlastně ničí. Jenže tuto absurdní logiku Kirillov protrhuje tím, že se obětuje; přechází do smysluplnosti svého bytí. Jeho dokonalá logika ho sice žene až k absurdnu, stává se v podstatě komplicem onoho připravovaného spiknutí, (je právě tím, který skrz sebe nechává procházet zlo), ale jeho obrovská intelektuální poctivost ho vnese až na pokraj možného racionalizování a neprodleně vyústí v jeho překročení. Kirillov necítí pouto k rodné zemi, lásku ke svým tradicím, lidem a právě proto se stává pouhým propouštějícím stínem všeho neblahého, ale tak jako najdeme v písmu; Mk 12,10 i Tomášově evangeliu : „*Nečetli jste v Písmu slovo: Kámen, který stavitelé zavrhli, stal se kamenem úhelným?*“ (Marek 12,10) nechává Kirillov nakonec vyrůst své bytostné hloubce ze dna sebe samého, nemůže nakonec jinak, než věřit. (Mystická jeho praxe - intenzita prožitku víry zoufale převedená na vlastní ego se nesmíří s omezením ratic, je transcendencí ega, jež se musí pohybovat na hranici šílenství, nemaje atributy Boha, skok do víry já – boha je nalezení propasti vesmíru, kolébka „*boha neznámého*“.) Není pak dojemnějšího uznání, než které činí Šatov pár hodin před svou smrtí. „*Kirillove! halasil Šatov, svíraje pod pažďím čajník a v obou rukou cukr a chléb. Kirillove. Kdybyste...kdybyste se dokázal zříct toho vašeho strašného fantazírování a zanechal toho ateistického blouznění...co vy byste byl za člověka, Kirilove!*“¹⁷⁰ Kdo jiný mohl vyřknout tato slova, než ten, jenž se stal záhy obětí tohoto spiknutí? Nezaznívá v nich odpuštění? Každý z nás je přebarevným vesmírem, ve kterém plane věčný svár mezi dvěma protiklady; věčnou „*září*“, která může jen s přibývajícím světlem nabývat intenzity. Ale co předpokladem jest všemu, je opravdovost našeho srdce. A tak stvrzuje Dostojevskij ústy Kirillovými tyto slova jako prorocká: „*nic skrytého nemůže zůstat utajeno.*“

A jaké myšlenkové pochody vedou k úvaze nad sebevraždou Camuse? Praktikuje přísnou metodickou skepsi; nepřijímat žádnou věc za pravdivou, dokud nelze její pravdivost s jistotou prokázat, to znamená pochybovat o všem, o čem pochybovat lze. K neustálé

¹⁷⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. M. Běsi, str. 538

permanentní skepsi ho vede základní trauma a tím je smrt. Jak žít s vědomím, že naše existence může kdykoliv skončit, že můžeme, já i ty, být kdykoliv „mobilizováni“? Jaké hodnoty, myšlenky a činy ob stojí tváří tvář smrti? A stojí za to vůbec žít? Sebevraždu proto považuje za závažný filosofický problém, jelikož se obrací k nejnaléhavější otázce po smyslu lidské existence. Smrt a potažmo sebevražda, se stává jedním z určujících měřítek absurdna, neboť tváří v tvář této skutečnosti, se člověk zákonitě táže, zda-li se ještě vyplatí žít, zda-li to stále stejné tupé opakování stojí ještě za to, aby bylo žito. Camus mluví o tom, že zabít se v určitém smyslu znamená „přiznat se, že život je nad naše síly nebo že mu nerozumíme.“¹⁷¹ Či prostě „přiznat, že to nestojí za námahu“.¹⁷² Jenže komu tedy a k jaké vině se máme doznat? Vina sama o sobě předpokládá určité porušení řádu, který může být jedině vymezeno z nadsmyslového světa. Pokud by tomu bylo jinak, jednalo by se o pouhý střet vůle a o samotné vině by se nedalo hovořit. Jestliže člověk, dle Camuse, necítí účastenství na kosmickém vyšším řádu, ve smyslu antického prožívání světa¹⁷³, ani není povinován vůči křesťanskému Bohu, v jehož existenci nevěří, jediné co mu zbývá, pokud to myslí vážně, je převzít atributy „božství“ na sebe a z něho vymezit i platnou hodnotovou sféru. Je možné pak předpokládat obecné platné mravní zásady? Co znamená, označíme-li člověka za zruďného, či nelidského? Jeho vlastní svět vychází z pramene hodnot, které jsou pro nás nepřijatelné, ba co víc, většinou i zraňující. Ale je to jeho vlastní existenciální právo; většinou i v tomto schématu myslí a jedná a my jej pak naopak svým úsilím omezujeme. Jednoduchá definice stanovující míru svobody potud, pokud svou realizací nezasahuje do svobody druhého je sice logicky přijatelná, ale reálně neuskutečnitelná. Opět, kde je ona hranice, margo? Svoji přítomností již člověk vchází do existence druhého, veškeré světy se prolínají a jediná možná komunikace se uskutečňuje přenesením svého „já“, středu, do druhého „ty“. Dostáváme se k jádru problému v případě nepřiměřeného jednání z jedné strany a to v následném prožitku, ve kterém se pak člověk cítí zraněn nejen vnějším jednáním, ale spíše prohlédnutím,

¹⁷¹ CAMUS, A. *Mýtus o Sisifovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. přel. Steinová, D., str. 17

¹⁷² Ibid. Str. 18

¹⁷³ Srv. IVANOV, V. *Subjekt a kosmos*, str. 429 „Ve starověku byla vyvozována vina ze tří mystických základů. 1. Mohla být projevem nevyzpytatelné vůle osudu. Fatální čin, který člověk většinou nevědomky vykonal, ho zatížil nezvratnou vinou. 2. Vychází z disharmonie, která se projevuje upřednostněním jednoho božstva před druhým. 3. Její základ tkví v samotném výskytu ve světě. Anaximandros: „Z čeho je jsoucím věcem vznik, do toho se děje i zánik podle nutnosti, neboť si navzájem platí pokutu a odplatu za bezpráví podle výměru času,“

proniknutím a pochopením (setkáním s druhým uvnitř jeho samého) horizontu druhého.¹⁷⁴ (Jestliže se srazíme se skrytou bolestí, jež je upouštěna v podobě zlosti či sadistických sklonů, nebo s přílišným egoismem prosazujícím se s neúprosnou prázdnotou logikou, nebo jen bezduchou přizemností, prožije člověk jiného nastavení úzkost, dezorientaci a hmatatelnou odlišnost energií, jež se na něj dobývají. Dochází totiž k posunu našeho „já“ ve vnitřní zkušenosti.) Řeči, slova jsou jenom znamenání. I ty člověk chápe a interpretuje jejich význam skrz intuitivně prožívané pole vnitřních jevů toho druhého. Potom je ale třeba unést nejen svůj svět (to bývá vzhledem k léta provozovaným, více či méně úspěšným zakrývacím praktikám, které nás zároveň chrání před sebou samými, mnohem jednodušší), ale i svět druhého, do kterého jsme během setkání vstoupili. A to není vždy jednoduché. Rozdílnost lidí a pluralita světů, které odvíjí svou víru v dobro ze sebe samého. Dá se v takovém světě vůbec žít? A je možná ještě vůbec idea humanismu?

Pocit absurdna je všude kolem nás a v nás. Absurdita je i vzpoura těla: většina lidí žije zaměřena pouze na budoucnost, touží neustále po zítřku a přitom by ho měli, jako neustálé přibližování se ke smrti, celou svojí bytostí odmítat. Camus dochází k závěru, že absurdno¹⁷⁵ je rozpor, jelikož se vždy jedná o srovnání reality s faktickým stavem. Mohlo by se tedy na první pohled zdát, že sebevražda je prostým vyřešením tohoto stavu. Jenže Camus chce stát pevně na cestě. Neakceptuje ani „*skok do víry*“, nakonec ani samotnou sebevraždu, takový závěr by znamenal útek, nebo vysvobození a on zachovává absurdno a popírá jakékoliv únikové metody, jež by se zpronevěřili absurdnímu uvažování; jedinou možností je mu přijmout tento smyslu prázdny svět za svůj a tak zvítězit nad osudem, bohy.¹⁷⁶ Život je jediné nutné dobro; díky němu je vůbec tato absurdní sázka možná. Ale v jakém světě je nutné se

¹⁷⁴ *Málo kdy jsme hluboce zasaženi, pokud zůstáváme ve svém středu a čin druhého bereme jako pouhé nedorozumění, náhodu. Vlastně nevycházíme ze sebe samé, (tím směrem myslím mířila stoická atapačita). Díváme se na svět kolem pouze vlastníma očima.*

¹⁷⁵ *Prvním příznakem absurdity je - nuda nikoliv jako nedostatek zábavy, ale trvalý životní pocit, přítomnost prázdnoty světa, který pramení ze stále se stejně opakujícího koloběhu denního života, který ale nic nepřináší, nikam nesměřuje, na jehož konci nic nečeká. Negace bytí Já, absence smyslu života a všeho lidského jednání. Druhým z příznaků je hrůza – důsledek poznání, že vše je určeno k zániku a tak se i člověk propadá v Nic; měřítkem hrůzy je čas. Nejhlubším pocitem absurdity je hnus – svět i lidé v něm se nám jeví odporní, cizí a veškerá komunikace je pouhým prázdny šumem, jež nepřináší žádné poselství. Ve svém celku se jedná o neproniknutelnost světa, jež se na nás ze všech stran tlačí a jež je právě oním absurdnem.*

¹⁷⁶ *Jeho Sisyfos není zlomený člověk, ale naopak ten, který miluje život a svému absurdnímu údělu dokonce přitakává. V duchu se směje olympskému božstvu, protože přijímá svůj úděl a tak se nachází „mimo dobro a zlo“.*

naučit žít? Pokud totiž vyjdeme ze samotné absurdity jako normy lidského jednání, nedá se stanovit žádná hodnotová sféra ani hranice přijatelného chování, všechno je možné a naopak nic nemá skutečnou váhu. Jediným směřodatným ukazatelem je okamžitá účinnost; zapůsobit co nejsilněji.¹⁷⁷ Sebevraždu a vraždu pak můžeme postavit do stejného příoměru, absurdní úvaha pokládá oboje za lhostejné a tak tvrdí Camus, že je třeba oba činy zavrhnout, či přijmout. Logikou se svět dobral k relativizaci lidských hodnot, k ospravedlnění nejen sebevraždy, ale nakonec i samotné vraždy a vrchol tohoto šílenství byl dokonán v absolutní negaci nejen sebe samého, ale i druhých v hromadné sebevraždě. Snad jedině člověk, může říci Camus, který se zabíjí o samotě, má v sobě ještě určitou míru ušlechtilosti a pohrdání, protože nezneužívá tu děsivou sílu a svobodu, jež vyplývá z jeho rozhodnutí zemřít ke zničení jiných bytostí. *„Ale když člověk pohrdá, pak ve jménu něčeho. A je-li sebevrahovi svět lhostejný, pak proto, že má jakousi představu o tom, co mu lhostejné není nebo by nemuselo být. Domnívá se, že všechno zničí a vezme s sebou, ale už sama ta smrt skrývá zárodek hodnoty, která by si možná byla zasloužila, aby člověk žil. Absolutní negace se tedy nevyčerpá sebevraždou, nýbrž zase jen absolutní destrukcí, sebe i druhých. Nedá se alespoň prožít jinak, než že se člověk pokouší dosáhnout této slastné mety. Sebevražda a vražda jsou dvě podoby téhož řádu, jejich společným jmenovatelem je zoufalá inteligence, která raději než utrpení ohraničeného údělu volí temný vír zkázy země i nebe.“*¹⁷⁸ Je to strašlivý odkaz neomezené lidské svobody, která se nedokázala pozvednout a určit sobě samé určité meze a hranice. Pokud nic není pravda a svět neuznává žádná pravidla, není ani nic zakázáno; ale zároveň není nic dovoleno, protože bez vědomí hodnoty a cíle nelze dát přednost jednomu jednání před druhým. *„Nenajde-li člověk velikost v Bohu“, říká Nietzsche, „nenajde ji už nikde; je třeba ji popřít, nebo stvořit“. Popřít ji bylo úkolem světa, který jej obklopoval a o němž soudil, že kvapem spěje k sebevraždě. Stvořit ji představovalo nadlidský úkol, pro který byl ochoten zemřít...Nietzsche tedy na člověka volá, že země je jeho jediná pravda, již se nesmí zpronevěřit, na ní musí žít a na ní dojít spásy. Ale zároveň ho učí, že nelze žít na zemi bez zákona, protože žití samo je podmíněno jeho existencí. Jak žít svobodně, a přitom bez zákona?*

¹⁷⁷ CAMUS, A. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel, 1995. přel. Lukešová, K., str.15 „Svět již se nebude dělit na spravedlivé a nespravedlivé, nýbrž na pány a otroky.“

¹⁷⁸ Ibid. Str. 17

*Pod trestem smrti musí člověk na tuto hádanku najít odpověď.*¹⁷⁹ Camuse našel cestu revolty, která jde až na samou mez absurdity. Být sám v sobě nekonečně absurdní a v této absurdnosti osvobozený je jediná vzpoura proti temnému údělu. Vychází z metodické skepse: *„Křičím, že ničemu nevěřím a že všechno je absurdní, ale nemohu pochybovat o tom, že křičím, a musím věřit přinejmenším tomu, že proti něčemu protestuji.*¹⁸⁰ Revolta neprotestuje proti řádu, ale naopak se ho domáhá. Snaží se něco změnit, zničit, ale boří proto, aby mohla něco nového stavět. Camus se obrací od individuálně prožívaného pocitu absurda ke kolektivnímu zážitku revolty. K postupnému zlomu v jeho názorech dochází v době, kdy na povrch vyplouvají katastrofální události týkající se války, koncentračních táborů a kdy je již neudržitelná představa *„nevinného lidstva“* nespravedlivě zkoušeného nějakým krutým vesmírným řádem. Miliony válečných obětí jsou prokazatelně výsledkem čistě lidského běsnění a nikoli zásahem jakékoli vyšší moci.¹⁸¹ *„Na podzim roku 1949 si Camus do svých Zápisníků zklamaně poznamenává: „Kdo dokáže popsat zoufalství člověka, který vsadil na stvoření proti stvořiteli a který, ztrácí představu své vlastní nevinnosti i nevinnosti druhých, soudí, že stvoření i on sám jsou stejně zločinné jako stvořitel.*¹⁸² Camus začíná pochybovat o svých dřívějších východiscích a pocit viny, který na něj doléhá, je ještě umocněn, naštěstí nepodařeným pokusem o sebevraždu jeho manželky Francine. Dochází ke střetu žité reality s jeho aplikovanými postoji. Vejít do vztahu s druhým je především zodpovědnost,¹⁸³ která pramení z lásky a starosti o druhého jako o bytost, již rozumíme a které se ujímáme jako nového světa, jež se svojí minulostí prostupuje naší přítomností a vytváří novou dimenzi reality společného života, jež je otevřena k budoucnosti. Z *„přítomnění“* vzcházíme, jako živé bytosti jsme neustále v pohybu, v procesu změn, je nám dáno vědomí a tak i svoboda volby, která sebou nutně nese prvek zacílení, hodnoty, z níž své rozhodnutí odezíráme, abychom učinili další možný krůček. Nejsme živelní a tak naše bytostné vymezení vždy ponese sebou i

¹⁷⁹ Ibid. Str. 79

¹⁸⁰ Ibid. Str. 20

¹⁸¹ *Stejně tak se můžeme ptát, zda byla Ježíšova smrt nevyhnutelným záměrem Boha, nebo jeho ukřižování stálo plně v moci lidí, kterým byla darována svoboda k jakémukoliv jednání? Co když nebyla Božím záměrem, ale pouze jednou z mnoha paralelních variant, jak jim rozumíme z kvantové fyziky, k naplnění jeho božství? Ale pak nepřipomínáme si jeho zobrazením na kříži spíše svůj (hanebný) čin více, než samého Boha?*

¹⁸² *Uprostřed pavučiny, aneb vypočítavá zpověď falešného proroka*

<http://romanistika.ff.cuni.cz/fr/vyucujici/berankova/Pad.htm>

¹⁸³ LÉVINAS, E. *Eitka a nekonečno*. 2. vydání. Praha: Oikymen, 2009. přel. Dvořáková, V. a Reichert, M.: *„Blížkost druhého, tak jak o ní v knize hovořím, neznamená, že mi je ten druhý prostě blízký v prostoru nebo jako příbuzný, ale že je mi blízký v tom nejzákladnějším, v tom, že se cítím – že jsem – za něj odpovědný.“*

vinu. Pokud se necháme strhnout pouhou svojí sebestřednou dimenzí přítomnosti, bez časového rozvrhu k druhým, přestáváme být partnerem k jednomu druhému a musíme mít alespoň sílu nejen opustit, ale i být opuštěn! Samotný vztah totiž neznamená druhého tematizovat, jako známou věc, ale naopak nahlížet ho jako existenci, nesdělitelné cizí bytí, jinakost druhého, za níž jsem i přes nemožnost jejího zredukování na pouhé „*ono*“ zodpovědný a to v plném rozsahu jeho bytí, ale jehož existence nás vymyká z našeho běžného nezaujatého, ne-iter-esovaného postavení a přivádí nás k lidství, spirituálnosti, k jinakosti onoho „*býti*“ a vysvobozuje nás z naší osamocenosti.¹⁸⁴ Camus zachycuje svět jako absurdní; člověka jako osamělou existenci, izolovanou monádu a hlasitě volá, že žádným obratem nemůžeme oklamat svou existenciální samotu a vymanit se ze smyslu prázdnoty světa, než jejím přijetím. Tato absurdnost světa vystupuje zřetelně na povrch právě v nemožnosti s vztahu s druhým; ale pak dochází k nepochopení druhého, jako neredukovatelného jiného, ve zvěčnění jsoucího, v děsivé zatarasení svého já mrtvými jsoucnými „*ono*“ a následné existenciální osamělosti, úzkosti. Camus nechce uhýbat před absurdností, přesto se neptá na její vlastní vymezení. Co umožňuje absurdnímu jednání vymezit se jako absurdní? Bylo by absurdní jednání v absurdním světě pozbývajícím smyslu, ve svém smyslu jako absurdní, vůbec možné? Byla by možná v absurdním světě vůbec smrt?

7.3 Ladislav Klíma (1878-1928)

Nevytvořil filosofický systém v běžném slova smyslu; v jeho pojetí se filosofie nekonkretizuje pouze na teoretické systematické dílo, ale je především žitým projevem, který tajemně prostupuje vší jeho tvorbou, ať jsou to beletristické romány, deníky, dopisy nejbližším přátelům, ale především obohacuje a vykvétá na projevu a díle nejvyšším a tím je jeho vlastní život. Mezi uměním, filosofií a životním pohybem (vlastní „*prakti*“) neviděl Klíma zásadního rozdílu. Jeho bytostná snaha se přesouvá do roviny hodnot; ontologizuje svůj životní prazážitek nicoty, negace; který ho vrhá do krajního skepticismu a nihilismu, jež vycházejí z noetického postulátu deficitu veškeré pravdy, nabývá nepopíratelné hodnoty

¹⁸⁴ Srv. LÉVINAS, E. *Eitka a nekonečno*, str. 195-222

v iluzivnosti světa jako ne-hodnoty a odráží se v nejzáračnější volnosti, predikátu osobní božskosti. J. Wiewegh označuje Klímu za našeho nejvýraznějšího představitele českého filozofického a literárního iluzionismu.¹⁸⁵ „*Ve skutečnosti nic neexistuje: - ale zdá se nám, že něco neexistuje... Ale jest jisto, že se nám to zdá? Není!: vědomí jsočnosti není bezprostřední a nevíme, zda konkluse: ,něco jest‘, - z pocitu jsočnosti logicky následuje, - zda pocit jsočnosti vůbec existuje...; ,cogito ergo sum‘: - nic nejistějšího! Můžeme pouze ještě zdání jako zdání charakterisovat: ZDÁ SE NÁM, ŽE SE NÁM ZDÁ, ŽE NĚCO JEST.*‘ Dále jít nemožno.“¹⁸⁶ Jedná se ale pouze o POCIT jsočnosti. Svět je tak světem pro nás, myšleno „pro nás“, jako „vůbec“ a ptát se po světě za tímto naším vědomím, je nemožné a v důsledku i nesmyslné, protože tento svět, který se mi jeví, není světem tak, jak je „o sobě“, ale existence tohoto jevícího se světa je plně závislá na mém vnímání, tj. vědomí.¹⁸⁷ Tak i následně sama filosofie „*jest explikací našich ,abstakt‘. A abstrakta jsou jediným elementem filosofie; od nich je nutno vyjít, - ne od smyslového světa, jak chce Schopenhauer!: nemámeť jistoty, že ,abstraktní‘ poznání je vskutku od fenomenálního abstrahováno: to praví jen abstraktní poznání, - ale což je-li lživé?*“¹⁸⁸ Ocitáme se na hladině temného oceánu a pozbýváme poslední jistoty o vědění našeho nevědění, ohromné hloubky se rozevírají v našem duchu, ale žádné myšlenky nebylo dosud sestoupeno na dno; již v nepoměrně patrné hloubce nás jímá strach a šílenství. „*Není pravdy: tedy není pravdou, že něco existuje.*“¹⁸⁹ Tento svět je omezen na vnitřní svět člověka, jenž v sobě nese podmanivou iluzi „já“ a vnější svět následně tvoří jako chtěnou fikci.¹⁹⁰ Absolutní subjektivismus, jenž činí člověka vším, „bohem“, důsledný solipsismus, „egosolismus“ je tedy vztyčen na substanci vědomí, která jako existující substance světová zjevuje svět jako množství na sebe působících duševních

¹⁸⁵ Srv. WIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*, str. 139

¹⁸⁶ KLÍMA, L.: *Svět jako vědomí a nic*, str. 22

¹⁸⁷ Srv. NAVRÁTIL, J. *Velké osvobození: Základní učení Šrí Nisargadatty Maháradže*, str. 113 „Není ničeho takového jako prožitek Skutečna. Skutečno je nad prožíváním. Všechny druhy prožívání či zakoušení jsou v mysli. Skutečno lze poznat jen tím, že jím jsme.“

¹⁸⁸ Ibid. Str. 17

¹⁸⁹ KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*. Praha: Votobia, 1992. Str.223

¹⁹⁰ Ibid. Str. 291 „...nesoucí na Sobě vše, Vše ... ,v nejpropastnější samotě a temnotě a nejistotě, sám temnota dvojnásobná, a jen proto Světlo---. Bůh sám se nesnesl, i vznikl vesmír, tj. Boží autosugesce skutečnosti a neosamělosti.“

stavů.¹⁹¹ Toto vědomí je volní povahy, jeho nejvyšší stav je Vůle k Vůli k Vůli a jeho základ nespočívá v touze, ale v rozkazu, ježto „já“ je volní (vůle = ego), proto je vůle absolutní jako samo „já“ a jeho nejvyšší stav je vyjádřený jako sebeobjímání Vůle neboli Absolutna.¹⁹² Tento svět jako nesmrtelný, postuluje i nesmrtelnost ducha. Hmota se stává pouhým stínem ducha, který zůstane vždy stejný. Jestliže svět je nesmrtelný, musí být nesmrtelný i duch, protože pak svět je duch a duch je svět. Co se stane po smrti s naším „já“ je dle Klímy vedlejší. Naše psyché se totiž ve věčném koloběhu neustále tříští v atomy, láme se po celý život a velikost její sféry neustále kolísá; naše „já“ je pouhá vzdušná iluze: *„nemusíme se bát, že ztratíme, čeho nemáme; - ostatně ‚ztrácíme‘ je stále zapomináním minulosti, - každá noc je smrt en miniature, každý nový dne nový život...Pathologický stav, kde člověk zapomene úplně na svou minulost, ale jinak je normální..., - řekne kdo, že duch jeho přestal existovat...?“*¹⁹³ Jen přítomné duševní stavy tvoří „já“, proto Klíma říká, že kdyby se vytvořila v cizím člověku idea, která by měla zcela ráz myšlení mého, byla by to myšlenka má. To ale i znamená, že *„povstanou-li po mé smrti kdekoli kdykoli stavy mému nynějšímu vědomí zcela podobné, a tudíž totéž já pravící, budu to já zcela tak, jako to budu já, který se zítra ve svém bytí probudím.“*¹⁹⁴ Dokonce postačí, mám-li jen nějaké tušení, načatou myšlenku, jestliže bude dopovězena, pak se v tomto dopovězení objevuje mé „já“; v ten okamžik jsem vstal dokonale z mrtvých. Prostorová blízkost je pouhou objektivizací psychické blízkosti, jež umožňuje všem „já“ přeskakovat každým okamžikem od jednoho konce mentálního vesmíru ke druhému, ale ve své podstatě tohoto „já“ jako subjektu, či duše, ani není. „Já“ je pouze idea, spočívající cele v paměti. To také znamená, že tento přítomný stav tvoří celý svět „já“ a nic není mimo „já“. Deoesence je naprosté bytí bohem už v animálním životě a to v nejplnějším významu a rozvíti; aktu. *„Jak možno být tím – červu? Prostěji, než by se mohlo zdát; tři podmínky: stanovisko egosolistní; povznesení se k absolutnímu iluzionismu a existivismu; vidění všeho ve vítězném opovržení pod sebou.“*¹⁹⁵

¹⁹¹ KLÍMA, L.: *Svět jako vědomí a nic*, str. 26 „Za hmotou skryté, k smyslové činnosti popud dávající X. Může být jen vědomí. Vědomí jest původní, jednou už sama od sebe existující substance světová, a svět jest jen množství na sebe působících duševních stavů.“

¹⁹² KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*, str. 181 „Vědomí jsem absolutní – toť Bytí Bohem. Neboť Bůh může spočívát jen ve vědomí svého Bytí Bohem; a vědomí to může spočívát jen v Bohu.“

¹⁹³ Srv. KLÍMA, L.: *Svět jako vědomí a nic*, str. 33

¹⁹⁴ KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*, str. 226

¹⁹⁵ Ibid. Str. 289

Svět je absolutní hříčkou své Absolutní Vůle, přízrakem, „*strašidlem*“¹⁹⁶ s nevýslovně zářnou Božskostí, pohráváním si vším, pro dosažení jediného Cíle Božího chtění: Všeho. „*Jeho nejhlubší mysterium možno však trochu vyjádřit slovem Zář – svá vlastní Zář. Nejvyšší parole Svěho absolutismu zní: Jsem jen Má vlastní gloriola, jen hymnus na Mne.*“¹⁹⁷ Je-li ale veškerý svět ohraničen mým vědomím, je-li vše zdánlivé, jaký je pak rozdíl mezi iluzí a snovou iluzí? Je-li vše mé vědomí, můžeme jej ztotožnit s určitým druhem fantasmatu, vnitřní halucinace, nebo jej nazvat snem. Ano, ale tento sen je sen Boha, který se chtěl vším ve věčnosti stát, z hrůzy ze samoty stvořil si čas; tedy i iluzi své odvislosti a následkem autosugesce myšlenku, že je odvislý a něco z mnohého. „*Tento svět je tedy grandiózní sebepodvod, sublimní hra před sebou na schovávanou, nejspirituelnější mumraj – zakuklení Všeho v nicotnost...*“¹⁹⁸ Potom ale nejen náš život, ale i naše smrt je snem. Máme pocit, že umíráme, ale tak jako při probuzení z hrozného snu, náhle procitneme a zasmějeme se našemu ztotožnění se snovou realitou.¹⁹⁹ Co ale pak mi brání, jestli jsem nekonečností, Bohem, abych kdykoli nepromáčknu tenkou stěnu tohoto iluzorního zvířecího života? Klíma tvrdí, že „*jen zbabělost. Oh, cítím nad slunce jasně, že ‚sebevražda‘ byla by pro člověka samozřejmostí, kdyby nebyl tak bídný, slepý, nízký a zbabělý. Okamžitě mohu mít vše - - proč váhat? Jaká mrzkost byla by poznat, co jsem právě poznal a nejednat! Okamžitě mohu, okamžitě chci ležet ve tvém náručí!*“²⁰⁰ Ale také je mu odpovězeno: „*Všeho docílíš, proč tedy spěcháš? Vše bude ve věčnosti tvým světlým údělem, - proč nemiluješ tedy i to, co z něho právě máš?* Vše je jen otázkou času. Ale nesmí prý říkat, že vše je lhostejno, kdo nedošel „*božské Lhostejnosti*“. „*Toť velké mysterium pro vás červy. Vše může činit, kdo nad vším stojí; pouta zákonů, i přírodních, jsou pro nepovznesšího se. Sebevražda je heroismem jen u toho, kdo dokonale*

¹⁹⁶ KLÍMA, L.: *Utrpení knížete Sternenhocha*: Knihy na netu. [online]. [cit. 2012-06-16]. Dostupné z: <http://www.protivanek.cz/knihy/utrpeniknizete.html> „*Ale je tak jisto, že to byla včera halucinace, t. j. strašidlo? Nemohla to být – Helga živá, skutečná? Aspoň ta v lese zcela dobře.*“

¹⁹⁷ KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*. Str. 185-186

¹⁹⁸ Ibid. Str. 258

¹⁹⁹ HERAKLEITOS, B 60. Cit dle: KONEČNÝ, M. *Opsarion: čtyři prazáklady světa a člověka*. Praha: Triton, 2002 str. 155: „*Cesta nahoru a dolů jedna a táž.*“

²⁰⁰ KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*. Str. 205 Srv. KLÍMA, L. *Boj o vše*. Praha: Votobia, 1995. Str. 37 „*Považuj sebevraždu za nejsamozřejmější ze všech povinností, kategoricky káže vše vznešenější v člověku okamžitou sebevra. ; co se jí vzpírá, je vše černé na něm, zvířecí –*“ Srv. KLÍMA, L.: *Utrpení knížete Sternenhocha*, Knihy na netu. [online]. „*Bláznovství je teprve zdravý rozum – sen – pravá skutečnost – Smrt – Život Pravý; „život“ – jen kretinské třeštění. Přijď, ó Smrti! ... Ze života vyloučený, Utrpením zjasněný, Tvou sladkou, tušenou moudrostí už opojený, touží po Tobě ... Ve Tvém náručí nebudu snad mít už pekařské nohy, mopslí nosíček ..., – a Ona bude mne tam v Tobě snad – milovat ...*“

poznal mne i život; co poznal jsi ty?“ *A Smrt nakonec praví: „Jen ten žije, kdo jedině mně miluje.“*²⁰¹ Klíma se svojí sebevraždou vážně zaobíral a některé jeho deníky nás přímo uvádí do konkrétních příprav na ní. Z určitých črtů zápisu se dá soudit, že si patrně stanovil určitý termín, nebo několik termínů pro provedení sebevraždy, od nichž později ustoupil. J.Wiewegh tvrdí, že nejzávažnější a nejkritičtější Klímovy sebevražedné tendence lze datovat zhruba do období šesti let (1912-1917), tj. do 34-37 věku filozofa. Později se zdá, že se změnou Klímova fil. postoje ustávají.²⁰² V zápise v deníku z roku 1913 píše: *„Den ganzen Prozess, - vielleicht Heilungsprozess – abbrechen? den vielleicht im Grunde ganz guten Faden durchschneiden? Aber die oberste lebensweisheit lautet: Es ist zum Todlachen gleichgültig, was da geschieht, was man thut – Nesrat se se životem: Weisheit der Zukunft...Alle Menschen serou se s ním – to zůstává opovržení hodným za všech okolností –*²⁰³ Sebevražda není u Klímy aktem popření vůle, ale naopak jejího uznání a mohutná jistota nesmrtnosti je popudem k vystupňování silného projevu vůle a to do přímé glorifikace *„božské sebevraždy“*. S tímto tématem se můžeme setkat např. i v beletristickém díle *„Slavná Nemesis“*; na vrcholu hory je hrdina vzýván halucinačním přeludem ženy, aby skočil do propasti. Překonává boj mezi pudem sebezáchovy a touhou zemřít. Žena, jako zvnitřnělá jeho anima ho láká k chtónické touze po propastnosti, zjevuje se mu jako polarita smrti (proto i dvě ženy – přenádherná hrůzostrašnost smrti) a on bojuje sám se sebou v přiznání se k ní; není to jangová cesta zřetelné jasnosti, ale rozpouštějící se jinová hladina noci. Ani úkolem Sidera není dostat se na druhou stranu břehu, ale naopak, pevně natáhnout svůj život jako luk a v té chvíli jako vystřelený šíp skočit do propasti. Jedině tak lze dosáti harmonického spojení a překročit práh do nesmrtnosti *„svého“* vědomí. Co je proti tomu tento svět? Svět je bojem mezi myšlenkami, vůlí k moci, jež je možné zvát i vůlí k poznání, je egoistním, sobeckým a to na útraty druhých: *„Každou vteřinou vraždíme nesčetněkrát, - prozatím totiž nejsou pouze lidé na světě. ‚Vražda nebo sebevražda‘ – bylo by alternativou, kdyby sebevražda byla*

²⁰¹ Srv. KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*, str. 207-208

²⁰² Srv. WIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*, str. 151

²⁰³ KLÍMA, L. *Boj o vše*. Praha: Votobia, 1995. Str. 46 *„Přelomit celý ten proces – snad proces ozdravování? Přestříhnout to snad v jádře dobré vlákno? Ale nejvyšší životní moudrost zní: je k pousmání lhostejno, co se tu děje, co člověk činí – nesrat se se životem: moudrost budoucnosti... Všichni lidé serou se s ním – To zůstává opovržení hodné za všech okolností.“*

možna, kdyby věčná vražda nebyla nutna...“²⁰⁴ Být nesobecký je nemožno, rozkaz tento stal by se negací života, kdyby jeho negace byla možna; možno je být pouze zbabělí. Svět je prost hodnoty, je „Boží hříčkou, souverainní Boží hrou...jelikož vše je hříčkou a šaškovstvím, je hříčkou a šaškovstvím on sám“²⁰⁵, ale pak všeho lze dosáhnout a vše dosáhne jednotlivce; „nejrozumnější maxima pro tvory, kteří mohou své jednání řídit, byla by: ‚Dělej cokoli!‘“²⁰⁶ Jelikož všechna přání se splní, všechny obavy se uskuteční, všechny fantasie stanou se realností, člověk se pozvedne k nejvyššímu i klesne k nejhlubšímu; prožije všechny metamorfózy, jež je schopen si představit i ty, kterých představ ještě není schopen a přesto nezíská nic. Každé zlepšení svého stavu zaplatí zhoršením, každé štěstí neštěstím, velikost malostí; není čeho se obávat, není ani v co doufat a celý ten koloběh až bude u konce, pozbude ceny a začne se otáčet znovu, neboť: „vše snaží se a plahočí, touží a děsí se, doufá a zoufá, jásá a nařiká pro něco, co nejen theoreticky ‚jest‘ ničím, ale co i prakticky V NIC se paralyzuje...“²⁰⁷ Tato divoká, osvobozující a jako trn drásající skepse, popírající kauzalitu a postulující nekonečnost svojí i světa, je v podstatě Nietzscheho „návrát téhož“, jenž „vůli k moci“ završuje „vůli k příjemnosti“. Přesto se určité smysluplnosti světa Klíma dobírá a to právě ve vztahu k jeho konci, v samotné smrti. Vše vznešené, jak říká, hlásá v člověku sebevraždu, ale smrt mu oponuje, že je ten, kdo se dobral „božské Lhostejnosti“, je schopen být jí hoden, odemknout smysl světa. Srv. Jan 3,3: jen ten, kdo zemřel pro tento svět, ten se dokáže znovu narodit. Přijetí smrti do našeho života je tedy novým začátkem, který vede k osvobození člověka, k ex-sistenci a uvádí nás do pravdy bytí jako krajní plnosti jevícího se prázdna.

²⁰⁴ KLÍMA, L.: *Svět jako vědomí a nic*, str. 38 Srv. Biologické paradigma : každý druh žije na úkor jiného druhu a v rámci daného druhu každý jedinec nahrazuje jiného jedince. Bez zabíjení nelze žít.

²⁰⁵ *Filosofické listy Ladislava Klímy*. Praha: Edice přátelství, 1939. vydal Pohořelý, J. Str.57

²⁰⁶ KLÍMA, L.: *Svět jako vědomí a nic*, str. 39

²⁰⁷ Ibid. Str. 41 Srv. LAO - C'. *O Tao a ctnosti*. Str. 96 „Nejvyšší ctnost se jeví jako prohlubeň, nejčistší bělost se jeví jako poskvrna, nejrozsáhlejší ctnost se jeví jako nedostatečná, nejpevnější ctnost se jeví jako vratká, nejstálejší čestnost se jeví jako proměnlivá. Největší čtverec jako by byl bez rohů, největší nádoba jako by byla beze dna, nejmocnější tón jako by byl bez zvuku, nejvyšší forma jako by byla bez tvaru.“

7.4 Martin Heidegger (1889-1976)

Heidegger se obrací k otázce po smyslu lidské existence, nahlíží jí nově jako bytí pobytu (Dasein), jež je určeno svou konečností a reflexivitou (vztažeností k sobě samému); člověk je bytím, kterému o své bytí jde a zároveň není holou daností²⁰⁸, ale naopak je svým vlastním výkonem, což znamená, že se vždy již nachází ve svých možnostech, je ve svém „*moci být*“ již předem. Tato konečná vztaženost k sobě samému mu dovoluje pochopit celkovou povahu tohoto bytí jako starosti. Pobyt ale tím, že je vždy již uvolněností do svého „*moci být*“, je sice svou vlastní svobodou, ale také se propadá i do neosobního „*das Man*“; nevolí se ze sebe, nýbrž z toho „*jak se žije*“. Smrt je koncem každého „*moci*“, koncem bytí pobytu jakožto možnosti být, ne-moci být, v neodvratném bytostném charakteru nezvratné budoucnosti.²⁰⁹ Přesto, že smrt je vždy moje smrt, je jediné, co doopravdy mám; (nikdo ani nic mě nemůže o tuto možnost připravit), může mít naše bytí pobytu jako „*bytí k smrti*“ také dvojí polaritu jako *eigentliches* – *uneigentliches*. Smrt je často prožívána zprvu v neosobním a nevlastním způsobu „*se*“, útěk od ní, jakožto (ne-zvolené, ne-volní) je útekem před touto poslední možností jako takovou, iluzorní snahou o její popření a ztrácením se v ostatních možnostech. Ale přitom, píše Heidegger, právě ve svobodě ke smrti a jenom v ní se pobyt teprve stává tím čím vlastně je, má možnost přijmout odpovědnost za volbu, resp. za zvolenost svých nejvlastnějších možností.²¹⁰ Lidské existování je bytím-k-smrti, člověk ví o své konečnosti v každém okamžiku, ale toto vědomí smrti není racionální povahy, je existencionální, to znamená, že je vloženo do otevřenosti bezprostřednímu porozumění pobytu. Smrt je fenomén života, člověk neustále umírá a bytuje jako smrtelník.²¹¹ Tato

²⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2. vydání. Praha: Oikoymenh, 2008. § 9, str. 60 - 61 „*Pobyt se určuje jako jsoucno vždy z té které možnosti, kterou jest, a to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí....Bytí, o něž tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je vždy pro každého „moje“. Pobyt nelze tudíž ontologicky nikdy pojmovat jako případ a exemplář nějakého rodu jsoucna výskytového.*“

²⁰⁹ CONDRAU, G. *Sigmund Freud & Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: Triton, 1998. přel. Čálek, O. Str. 27 „*Pohání-li pud k smrti zpátky k minulosti, u Heideggera je smrt poslední nepředstížitelnou možností existování, budoucností. U Freuda má přednost minulost, u Heideggera budoucnost.*“

²¹⁰ *V každé volbě zvolené možnosti jsou však i implicitně obsaženy možnosti nezvolené a zároveň i nemožnost volit je všechny navzájem.*

²¹¹ CONDRAU, G. *Sigmund Freud & Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie... str. 28 „*Smrt v nejširším smyslu je fenomén života...člověk průběžně /vorwährend/ umírá, bytuje jako smrtelník; moci umírat znamená schopnost smrti a pouze člověk umírá, a sice průběžně, pokud dlí na této zemi.*“*

negativita jako „*nicota*“.²¹² však náleží k bytí samotnému. To co nás v nejvlastnějším smyslu otevírá pro její přijetí je úzkostný hlas svědomí, který k nám promlouvá právě „*mlčením*“,²¹³ jakožto vina a proto naslouchání tomuto vnitřnímu hlasu, nás vystavuje do odemknutosti pobytu a volá zpátky k sobě, k obrácení k našemu bytí, které je pak nutně svým způsobem prázdnotou²¹⁴. Tato negativita není jenom základem možnosti sebe-ztracení, ale i sebe-získávání. „*Dovolí-li předbíhající pobyt, aby se v něm smrt stala mocnou, pak rozumí sám sobě jako svobodnému pro ni, ve vlastní přemoci své konečné svobody, aby v této svobodě, která ‚je‘ vždy pouze ve zvolenosti volby, převzal bezmoc ponechanosti sobě samému a prozřel pro náhody odemknuté situace.*“²¹⁵ Člověk patří spíše této svobodě, než ona jemu, není jeho vlastností, nýbrž on je její možností, musí být tedy původnější než člověk a proto i samotné bytí pak nemůže být myšleno z hlediska člověka, ale člověk je určen z hlediska bytí. Již Sokrates poukázal na to, že pro lidský život je příznačný jeho celkový vztah: „*že lidský život je životem v celku*“ a „*člověk je místem, na němž se odehrává zkušenost svobody*“, proto nejdůležitější v životě lidské bytosti je hledání *Αρετη*.²¹⁶ Protože pobyt je zprvu svým možností vždy již propadlý, (prvotní existence v nepravdě), musí si pravdu své existence – „*ἀλήθεια*“ neskrytost, svůj vlastní způsob bytí, teprve dobývat. K němu patří neodmyslitelně pojem svobody jako bytostného uvolnění, otevřenosti, naladění, v němž je možné „*zde a nyní pobytu.*“ Veškeré odkrývání náleží do určitého druhu skrytu a skrývání. Skryto a stále se skrývající je však to, co osvobozuje, tajemství. Proto byl Sokrates obžalován, že nejenom kazí mládež, ale hlásá především víru v nové bohy „*daimonion*“, nevěří v bohy, ve které věří

²¹² HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. přel. Kurka, str. 48. „*Nicotnění bytuje v bytí samém a nikoliv v pobytu člověku, pokud je tento myšlen jako subjektivita onoho ego cogito. Pobyt není nicotní tak, že člověk jakožto subjekt znicotňuje ve smyslu odmítání, nýbrž tak, že jako bytnost, v níž člověk existuje, sám náleží k bytnosti bytí. Bytí nicuje – jako bytí.*“

²¹³ *Bhagavadgíta: Živá díla minulosti, svazek 80*. Praha: Odeon, 1976. přel. Filipický, J. a Vacek, J. Str. 93 „*Pokáním myslí se nazývá jasnost myslí, mírnost, mlčení, sebeovládání, niterná čistota.*“

²¹⁴ 14. DALAJLAMA TÄNDZIN GJAMCCHO. *Úvod do buddhismu*. Praha: Radost, 1990. přel. Zahradníčková, E.: str. 16 „*Všeobecné prázdno a pravé ustání (zánik) tvoří absolutní pravdy, vše ostatní je relativní.*“

²¹⁵ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas* § 74, cit. dle: Dvoji pojem svobody u M. Heideggera. In: *Reflexe: Filosofický časopis* [online]. Praha: Oikoymenh [cit. 2012-06-21]. ISSN 0862-6901.

²¹⁶ PATOČKA, J. *Platón: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. Str. 39 „*A tak si Sókratés uvědomil svoji moudrost: vědění o nevědění podstatného, posledního a kladně určeného cíle, vědění o tom, že αρετη není člověku dána. Sokratova moudrost je vědomí absence, negativní vědění, zatímco druzí si nepřítomnost podstatného nejen neuvědomují, nýbrž nechtějí uvědomit, brání se proti tomu, uvědomit si, že pravý život lidský, pravé bytí člověka není přítomno, není dáno, není zde.*“

obec²¹⁷ a jak píše Patočka: ten kdo zpochybňuje jistotu našeho sebe-vědomí, kdo nám chce brát klid z našich rukou, ten vzbuzuje nenávisť, hromadné pohoršení i podrážděnost a vyvolává na světlo draka z hlubin nevědomí a bývá pak kolektivně odsouzen na smrt. Sokratova moudrost je vědomí absence, negativní vědění.²¹⁸ Celek totiž možné zahlédnout jen z určité distance („χωρισμός“), z něčeho, co nám jej umožňuje postřehnout a na jehož pozadí vystupují i otázky do zjevu. Co vlastně se skrývá za Sokratovou smrtí? Bylo jeho odsouzení vítězstvím polis, nebo právě jejím odsouzením? Sokrates, který hledal celou svojí bytostí αρετη, se nikdy jeho horizontu až do své smrti nezpronevěřil, vyzývá i ostatní ke starání, k péči o duši. K celku lze dojít jedině skrz zkušenost svobody, která nám umožňuje naše předmětné prožívání zachytit skrz rozmanitost protikladů v neuchopitelném celku. I Sokratova smrt se odehrála na pozadí jeho lásky k moudrosti, nebyla dána ani rozhodnutím soudců, ani jeho libovůlí, ale tím, co přesahuje naše předmětné bytí, tedy pokynem z nebes, nutností αναγκη „...člověk by se neměl usmrtiti, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost, jako je ta, která doléhá na mne.“²¹⁹ Proto to byli zástupci polis, kteří v sobě cítili zlobu; Sokratovy otázky totiž ostentativně odkrývali jejich nevědomost a propadlost jednotlivému jsoucnu, které nikdy nemůže postihnout pravdu celku bytí a následně proto rozdmýchává nenávisť vůči tazateli. Byli to oni, kdo se cítili obviněni, odhaleni ve své nevědomosti a následně odsouzeni; Sokrates sám se jako velký učitel, který se směje přešlapům svých ještě nedospělých žáků, cítil nad jejich jednání povznesen. Sokratova αρετη, která vychází z paradoxu vědoucího nevědění, zpřítomňuje nicotu; tu která se skrývá, ale zároveň umožňuje vstup do zjevu a prohlubuje pochopení člověka jako pobytu ke smrti a tak naopak upevňuje a dokáže čelit i samotnému strachu z ní: „Jelikož život není roztržštěn strachem před smrtí ani strachem o to, co je možno v životě mít, je nyní jednotným přebýváním u podstatného, je bytím u cíle.“²²⁰ Sokratova moudrost tak spěje k nauce o blaženosti „ευδαιμονια“, štěstí, ale to neznamená, že z nás snímá břímě nezastupitelného vlastního neodkladného poznání vlastní smrti. Člověk nemůže přijímat pravdu zvenčí, ale musí jí najít sám ze sebe: „Neboť báti se smrti, občane,

²¹⁷ FIGAL, G. *Sokrates: Denker*. München: Beck, 1998. Str. 29 „Die Anklage lautet in der bündigsten Formulierung bei Xenophon: ‚Sokrates tut Unrecht, indem er die von der Polis verehrten Götter nicht verehrt und andere, neue göttliche Wesen einführt.‘“

²¹⁸ Srv. Ibid. Str.39

²¹⁹ PLATÓN. *Faidón*. 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. přel. Novotný, F.: Str. 19

²²⁰ PATOČKA, J. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. Str.141

není nic jiného než domnění moudrosti bez moudrosti skutečné; je to totiž domnělé vědění o věcech, kterých člověk neví. Neboť nikdo neví o smrti ani to, zdali snad není pro člověka ze všeho největší dobro, a lidé se jí bojí, jako by dobře věděli, že to je největší zlo. A přece, jak by nebylo právě tohle hanebná nevědomost, domnívat se, že víme, co nevíme? Já se, občané, právě tím a po té stránce snad liším od většiny lidí, a jestliže jsem snad o něco moudřejší než někdo jiný, je to podle mého soudu tím, že když dobře nevím o posmrtných věcech, také si myslím, že nevím; že však křivdit a neposlouchat lepšího, i boha i člověka, je zlé a ošklivé, to vím. Tedy těch zlých věcí, o kterých vím, že jsou zlé, se budu vždycky více bát a stríci nežli těch, o kterých nevím, zdali snad nejsou dobré.²²¹ Člověk musí stále počítat s tím, že neví, a tak i Heidegger, ačkoliv samotné bytí-k-smrti tematizuje jako hlavní existenciál života si je vědom, že ono není v naší „moci“, ale naopak, že my jsme těmi, kdo jsou v jeho „moci“. Rozhodnout se z vlastní vůle pro smrt, sebevraždu (uzavření naší konečnosti v čase), znamená pro Sokrata přestoupit tento χωρισμός a přiznat smrti konečnou hodnotu svého argumentu. Smrt je ale mezi ve smyslu περας, není tedy konečnou tečkou, ale zabraňuje nám rozplynout se v neomezeném nekonečnu a nabádá nás k převzetí zodpovědnosti za svou volbu a konečnost v každém okamžiku. To co nám zjevuje ono nic, je Heideggera úzkost, jako bytostný existenciál. „Oč úzkosti jde, je samo ‚bytí ve světě‘. V úzkosti se hroutí příruční jsoucno našeho okolí a nitrosvětské jsoucno vůbec.“²²² Smrt je otázkou a výzvou, jež spíše než ke svému sebeuskutečnění nás nabádá k osmyslnění našeho života a hledání pravého poznání „γνωσις“ a svojí přítomností, jako velkou nepochopitelnou otázkou, nás uvádí do horizontu pravého tázání, jež vyvěrá z čistého pramene naší duše.

²²¹ PLATÓN. *Obrana Sókratova* [online]. Literární doupě, <http://ld.johannesville.net/platon-01-obrana-sokratova?>

²²² HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, str. 221

8 ZÁVĚR

Otázka po sebevraždě je především tematizováním toho, co nám na první pohled nevstupuje do evidence, co se nám dává jako skryté, ale zároveň umožňuje vstup jinému do zjevu. Sebevražda, jako uskutečnění nejzazšího pohybu ke smrti, obratu k ne-bytí jako smyslu, horizontu naší poslední události je ve své bytostné podstatě jen zdánlivě uchopitelná. Je vstupem „*Nicoty*“ do zjevu. Přesto toto ne-bytí, „*Nic*“ není nám úplně neznámé. „*Bytování původně nicotního Ničeho spočívá v tom: přivádět bytí-tu teprve vůbec před jsoucnou jako takové. Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho může lidský pobyt na světě ke jsoucnu směřovat a dospět.*“²²³ To co umožňuje, to křehké otvírat v tak závažných otázkách, je dialog. Dialog o to obtížnější, že těch, kterých bychom se chtěli k tomuto tématu ptát, již není. Ten předpokládá nejen, jak píše M.Machovec odvahu „rozevřít se“, dát do hry své vědomosti, i celé nitro, ale především adresný zájem o „člověka“ – partnera mého dialogu. „*Je-li humánní jen moje teorie, jen obsah mých pouček, ale nikoli já sám svým vystupováním, svým lidským zájmem o ‚druhého‘, vzniká tím nutně určitá nedůvěra, určitá přehrada. I ze sebeušlechtilější teorie svobody a bratrství, není-li takto ‚adresná‘ ke konkrétním živým lidem, jde nakonec strach a hrůza.*“²²⁴ Nechceme se ptát po tom, co lze označit a-priori jako dobré, či zlé, ale hledáme skutečnosti samé, které nesou v konkrétním jedinci jeho vlastní strukturu prožitku odhodlanosti k životu, či naopak k jeho popření. Odpověď, která by předem udělovala pozbytí smyslu takovému činu, by nás uváděla na scesti. Pro člověka je vždy smrt, ať jakkoliv k ní přichází, neuchopitelným tajemstvím, „zázrakem“, který se nezaměnitelným způsobem vlamuje do přirozeného řádu věcí, „mizením“ a přitom univerzálním zákonem veškerého života, něčím důvěrně známým. Do teďka existující člověk se stává náhle neviditelným a jakoby následkem nějakého čarodějného spuštění clony se v mžiku oka propadne do nastražené pasti ne-bytí. Tento okamžik smrti je vždy tak vzdálený a přitom blízký, děsivě jedinečný ve své samotě a přitom nespočetněkrát odehraný²²⁵; svět, do kterého se propadáme, je absolutně jiný a absolutně jinde a přitom

²²³ HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?*. Praha: Oikoymenh, 1993. přel. Chvatík, I. Str. 54

²²⁴ MACHOVEC, M. *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis, 2002. Str. 91

²²⁵ Každý umírající je vždy prvním, každá smrt znovu počátkuje.

všude přítomný; děsí nás cizostí, ale může být i rozpomináním.²²⁶ Pravda smrti je v její blízkosti, která není časová ale prostorová. Člověk je růstem, pohybem (ve smyslu λογος), je vtělením; a jeho rozumění, vykvétající z pozadí, skrze něj vstupuje do světla bytí. Máme lidské tělo, pohybem tělesníme se světem, jsme stále v intenci zur-Welt-sein, skrz naše tělesné schéma prožíváme lásku, ale i obavy, chutnáme všechny protiklady a protože nikdy nejsme úplným splynutím, jsme místem svobody, volby. Sama tělesnost je ale i paradoxně uvíznutím, je tím, co je nám nejbližší a tak postrádaje distanci se odvrací do nedohledné dálky. Druhé „ty“ nás proto zachraňuje z oné neexistence,²²⁷ je hladinou zrcadlící naše „já“, v níž nachází naše bytostná rozprostraněnost partnera k dialogu, k usebrání, ke slovům i tichu, pro druhé „ty“ jako své blízké „já“. „*Aby se člověk vymkl z ,ono je‘, nesmí se usadit, ale sesadit; v témž smyslu, jako se sesazují králové.*“²²⁸ K tomu Levinas dodává, že odpovědnost za druhého je „*v poslední instanci odpovědností za smrt druhého*“²²⁹ Naše bytí je spolubytím, koexistencí a v obavě o druhého se zakládá naše svědomí. Druhého nelze redukovat na pouhé tělo, na prostředek k uspokojení svého cíle, protože pak ho ve své bytostné podstatě umrtvujeme, zabíjíme a za jeho smrt jsme plně zodpovědní. Svůj život jsme dostali jako dar a proto se můžeme stát tvůrci tohoto díla, „*je však nutné vést dialog s věčností, vesmírem, s celým věčným já-nejá.*“²³⁰

²²⁶ Bhagavadgíta: Živá díla minulosti, str. 127, „Není vzniku pro nejsoucno a jsoucno nezaniká, hranici obou však vidí ti, kdo nazírají pravou skutečnost.“

²²⁷ MERLEAU - PONTY, M. Svět vnímání, str. 51, „Nikdy bychom nemohli pociťovat, že existujeme, kdybychom v mnohém odvíjeli od našeho setkání s druhými.“

²²⁸ LÉVINAS, E. Etika a nekonečno, str. 197

²²⁹ Ibid. Str. 221

²³⁰ MACHOVEC, M. Smysl lidské existence, str. 119

9 POUŽITÁ LITERATURA

Bhagavadgíta: Živá díla minulosti, svazek 80. Praha: Odeon, 1976. přel Filipský, J. a Vacek, J. ISBN 01-077-76.

Bhagavadgíta neboli zpěv vznešeného. Železný Brod: Jaroslav Jiránek, 1945. přel. R. Janíček: s.156.

DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Běsi.* Praha: Odeon, 1987. přel. Hašková, T. a Hulák, J.: S.647. ISBN 01-101-87.

KLÍMA, L. *Boj o vše.* Praha: Votobia, 1995. s 216. ISBN 80-85885-92-1.

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.* 2. vydání. Praha: Oikoymenh, 2008. s. 488. ISBN 978-80-7298-048-3.

HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?.* Praha: Oikoymenh, 1993. přel. Chvatík, I.: s.87. ISBN80-85241-39-0.

JUNG, K. G. *Člověk a duše.* Praha: Academie, 1995. s.277. ISBN 80-200-0543-9.

CAMUS, A. *Člověk revoltující.* Praha: Český spisovatel, 1995. přel. Lukešová, K.: s. 304. ISBN 80-202-0584-5.

MACHOVEC D. *Dějiny antické filosofie.* Jinočany: nakladatelství a vydavatelství H&H, 1993. ISBN 80-85467-62-3.

BLAŽKOVÁ M. *Dějiny etických teorií I.* Praha: Univerzita Karlova v Praze - Pedagogická fakulta, 2004. s.175. ISBN 80-7290-164-8.

ŠPINKA, Š. *Duše a zlo v dialogu Faidon.* Praha: Oikoymenh, 2009. s.191. ISBN 978-80-7298-423-7.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo.* Praha: Naše vojsko, 1993. přel. Benyovsky, L.: s.157. ISBN 80-206-0270-4.

LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno.* 2. vydání. Praha: Oikiymenh, 2009. přel. Dvořáková, V. a Reichert, M.: s. 232. ISBN 978-80-7298-394-0.

PLATÓN. *Faidón.* 3. vydání. Praha: Oikoymenh, 1994. přel. Novotný, F.: s.107. ISBN 80-85-241-36-0.

PLATON. *Faidros.* Praha: Oikiymenh, 1993. přel. Novotný F.: s.85. ISBN 80-85241-33-1.

MARCUS AURELIUS ANTONIUS. *Hovory k sobě*. Mladá fronta: Praha, 1999. s.301. ISBN ISB 80-204-0799-5.

HEIDEGGER, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. 2.vydání. Praha: Oikoymenh, 2006. s.64. ISBN 80-7298-166-8.

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii: Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: Oikoymenh, 2003. přel.: Golombíček, P.,Marvan, T., Zavadil. ISBN 80-7298-084-X.

NIETZSCHE, F. *Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile*. München: WilhelmGoldmann Verlag, 1960. s. 352.

CAMUS, A. *Mýtus o Sisifovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. přel.Steinová, D.: s.188. ISBN 25-024-95.

CAMUS, A. *Mýtus o Sisifovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. přel. Steinová, D.: s.172. ISBN 80-205-0477-X.

PATOČKA, J. *Negativní platonismus*. Praha: Oikoymenh, 2007. s. 72. ISBN 978-80-7298-273-8.

AUGUSTINUS, A. *O boží obci knih XXII*. Praha: Vyšehrad, 1950. přel.Nováková J.: s.693.

HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. přel. Kurka, P.: s. 56. ISBN 80-85996-32-4.

HEIDEGGER, M. *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. přel.Kurka, P.: s.56. ISBN 80-85996-32-4.

SENECA L.A. *O klidu duševním*. Praha: Bohuslav Hendrich, 1928. s.60.

SVATÝ AMBROŽ. *O pannách, o bratru Satyrovi: Patristická knihovna*. Olomouc: Krystal, 1948. přel.Zvěřina J.: s.169.

NIETZSCHE, F. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: Oikomenh, 2007. přel.Koubková, V.: s.59. ISBN 978-80-7298-281-3.

NEUBAUER, Z. *O přírodě a přirozenosti věcí*. Praha: Malvern & B. Just, 1998. s. 150. ISBN80-902628-0-5.

SCHOPENHAUER, A. *O smrti*. Brno: Zvláštní vydání, 1996. s.84. ISBN 80-85436-41-8.

LAO - C'. *O Tao a ctnosti*. Praha: Odeon, 1971. přel. Krebsová, B.: s.297. ISBN 01-035-71.

BOUZEK, J. KRATOCHVÍL, Z. *Od mýtu k logu*. Praha: Hermann & synové, 1994. s.176.

- KONEČNÝ, M. *Opsarion: čtyři prazáklady světa a člověka*. Praha: Triton, 2002. s. 184. ISBN 80-7254-233-8.
- PATOČKA, J. *Platón: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. s.380. ISBN 80-04-25-609-0.
- SALAČ, A. GROH, Fr. *Přednášky a rozpravy společnosti přátel antické kultury: , VIII. Filosofie doby hellenistické*. Praha, 1938. s.161.
- NOVÁK, A. *Príspevky k filosofii*. Praha: Togga, 2011. s.210. ISBN 978-80-87258-67-5.
- ROUSSEAU, J.J. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1978. přel. Blažkov, E., Zamarovsk, V.: s.284.
- EPIKTET. *Rukověť mravních naučení*. 3. vydání. Praha: vydal Leichter L., 1930. přel. Drtina F.: s.108.
- SVOBODA, K. *Řečtí atomisté*. 2.vydání. Praha: Svoboda, 1980. s.365. ISBN 25-082-80.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke: Band II. Die Welt als Wille und Vorstellung. II.* Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel, 1960. s. 853.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke: Band I: Die Welt als Wille und Vorstellung I.* Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta Insel, 1960. s. 735.
- WIEWEGH, J. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psycholog.ústav AVČR, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1996. s.282. ISBN 80-85880-10-5.
- MANN, T. *Schopenhauer: Svět jako vůle a představa*. Olomouc: Votobia, 1993. ISBN 80-85619-57-1.
- CONDRAU, G. *Sigmund Freud & Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. Praha: Triton, 1998. přel. Čálek, O.: s. 324. ISBN 80-85875-74-8.
- SESTAVILI SPOLUPRACOVNÍCI ANTICKÉ KNIHOVNY. *Slovník antické kultura*. Praha: Svoboda, 1974. s.718. ISBN 25-119-74.
- MACHOVEC, M. *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis, 2002. s. 128. ISBN 80-7304-016-6.
- PATOČKA, J. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. s. 159. ISBN 80-04-24383-0.
- FIGAL, G. *Sokrates: Denker*. München: Beck, 1998. s. 144. ISBN 3 406 43930 6.

- NIETZSCHE, F. *Soumrak model: Duševní aristokraismus: O životě a umění*. Praha: Československý spisovatel, 2009. s.195. ISBN 978-80-87391-15-0.
- RIST J.M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1998. s.343. ISBN 80-86005-06-05.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata IV*. Praha: Oikoymenh, 2008. přel.Černušková V., úvod a poznámky k textu Šedina M.: s.427. ISBN 978-80-7298-309-4.
- IVANOV, V. *Subjekt a kosmos*. Olomouc: PBTisk, 2010. přel.Černohous, A.: s.575. ISBN 978-80-7412-046-6.
- ŠRAJER JINDŘICH. *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví* . Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-291-5.
- KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*. 3.vydání. Praha: Trigon, 1990. s.192. ISBN 80-900077-0-8.
- MERLEAU - PONTY, M. *Svět vnímání*. Praha: Oikoymenh, 2008. přel.Gajdošová, A.: s.80. ISBN 978-60-7298-287-5.
- NIETZSCHE F. *Tak pravil Zarathustra*. 3.vydání. Olomouc: Votobia, 1992. s.301. ISBN80-85619-28-8.
- PATOČKA J. *Tělo, společenství, jazyk, svět: Ze záznamů přednášek proslouých ve školním r. 1968-69 na FFUK; sestavil J.Polívka*. Praha: Oikoymenh a Archiv Jana Patočky, 1995. s.203. ISBN 80-85241-90-0.
- KLÍMA, L. *Traktáty a diktáty*. Praha: Votobia, 1992. s.347. ISBN 80-900614-9-4.
14. DALAJLAMA TÄNDZIN GJAMCCHO. *Úvod do buddhismu*. Praha: Radost, 1990. přel. Zahradníčková, E.: s. 43. ISBN 80-85189-04-6.
- NAVRÁTIL, J. *Velké osvobození: Základní učení Šrí Nisargadatty Maháradže*. Praha: Pragma, 1999. s. 205. ISBN 80-7205-483-X.
- RIMPOČHE, S. *Záblesky vědomí*. Praha: Pragma, 1998. přel. Štys, M.: s.414. ISBN 80-7205-499-6.
- DIOGENES LAERTIOS. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2009. s.480. ISBN 80-901916-3-0
- PLATÓN. *Obrana Sókratova* [online]. Literární doupe [cit. 2012-06-22].
- TERTULLIANUS. *Apologeticum: Čtvrtá patristická čítanka*. Praha: Česká katolická charita, 1987. přel.Novák J.: s.80.

Filosofické listy Ladislava Klímy. Praha: Edice přátelství, 1939. vydal Pohořelý, J.: s.109.

LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha: Návrat domů, 1999. s.287. ISBN 80-85495-47-3.

STORIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 7.vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s.630. ISBN 80-7192-500-2.

Velké postavy západního myšlení: Slovník myslitelů. 2.vydání. Praha: Prostor, 1999. uspořádal: I. P. McGreal, s.705. ISBN 80-7260-002-8.

Slovník antické kultury. Praha: Svoboda, 1974. s.719. ISBN 25-119-74.

GOETHE, J.W. *Utrpení mladého Werthera*. 4.vydání. Praha: Mladá fronta, 1968. přel. Saudek, E. A.: s.103. Dostupné z: <http://www.ulozto.cz/x2R2Nr/j-w-goethe-utrpeni-mladeho-werthera-pdf?do=downloadDialog-freeDownloadForm-submit>

SCHELDRAKE, R. *Morfická rezonance a kolektivní paměť: Přednáška dr. Ruperta Sheldrakea na 12. Mezinárodní transpersonální konferenci, konané v Praze 20. až 25. června 1992*. Překlad Vlastimil Marek. *Teorie morfické rezonance — nová věda o životě* [online]. 2002, 5.str. [cit. 2012-05-05]. Dostupné z: http://malec.borec.cz/bordel/Rupert_Sheldrake-Morficka_rezonance.pdf

KLÍMA, Ladislav. *Utrpení knížete Sternenhocha*: Knihy na netu. [online]. [cit. 2012-06-16]. Dostupné z: <http://www.protivanek.cz/knihy/utrpeniknizete.html>

Nietzsche a filosofie náboženství.: Příspěvek na konferenci "Nietzsche a člověk", FHS UK, 2.6. 2005. [online]. [cit. 2012-05-17]. Dostupné z: <http://www.katolicka-dekadence.cz/?p=94>

(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“. [online]. [cit. 2012-06-03]. DOI: Francouzské oddělení, ústav románských studií Univ. Dostupné z: <http://romanistika.ff.cuni.cz/fr/vyucujici/berankova/o%20Sisyfovi.htm>

V Kirillovově stínu: Albert Camus a mýtus „vyšší sebevraždy“. [online]. s.18 [cit. 2012-06-03]. DOI: Francouzské oddělení Ústavu románských studií UK. Dostupné z: http://romanistika.ff.cuni.cz/fr/vyucujici/berankova/V_Kirillovove_stinu.htm

Dějiny filosofie I: A. Thalés (624 - 528) - přechod od mýtu k filosofii. In: [online]. [cit. 2012-06-05]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/antika/dfi/miletaneTF.php>

Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera. In: Reflexe: Filosofický časopis [online]. Praha: Oikoymenh [cit. 2012-06-21]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: <http://www.reflexe.cz/File/Reflexe%209/karfik-heidegger.pdf>

Vlnově-částicový dualismus. In: [online]. [cit. 2012-05-15]. Dostupné z: <http://gimli.mysteria.cz/kvantovka/default.html>

Vybrané kapitoly z fyziky a filosofie přírody.: Brownův pohyb. In: [online]. [cit. 2012-05-17]. Dostupné z: <https://sites.google.com/site/prirodnifilosofie/prostor-a-cas/brownv-pohyb>