

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Vztah Já a Ty, smrt a nesmrtelnost v díle Gabriela Marcela**

**I and Thou relationship. Death and Immortality in the work  
Gabriel Marcel**

Bakalářská práce

Vedoucí práce:  
doc. ThDr. Jiří Vogel, ThD.

Autor:  
Markéta Kaletová

Praha 2015

## **Poděkování**

Na tomto místě bych chtěla poděkovat svému vedoucímu práce doc. ThDr. Jiřímu Vogelovi, ThD. za jeho vstřícný přístup a podnětné rady.

A zároveň bych chtěla poděkovat svému partnerovi Martinovi za jeho podporu a lásku při psaní této bakalářské práce.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Vztah Já a Ty, smrt a nesmrtelnost v díle Gabriela Marcela“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Třinci dne 20. 7. 2015

Markéta Kaletová

## **Anotace**

Má práce se zabývá významným francouzským myslitelem a dramatikem Gabrielem Marcellem a tvoří ji čtyři tematické okruhy.

První část je zaměřena na základní stanoviska Marcelovy „konkrétní“ filosofie a jeho postoj ke křesťanství a toleranci vůči nevěřícím.

Druhá část detailněji rozebírá povahu jeho „konkrétní“ filosofie, která je založena na vztahu k podstatě našeho bytí (2) a ukazuje cestu směřující k bytí skrze naši existenci (2.1) odmítnutím vlastnického modu „mítí“ (2.1.1). Tato část je zakončena jedinečnou Marcelovou koncepcí těla a „vtěleného bytí“ (2.2), které nalézá svou pravou hodnotu v setkání s druhým člověkem (2.3).

Třetí část pojednává o Marcelově základní vztahové koncepci Já-Ty, o jejím vzniku, způsobu a podmínkách (3.1). Dále ukazuje na rozdíl mezi skutečným vztahem Já-Ty a předmětným vztahem Já-On (3.2) a tím i na rozdílný způsob náležení a disponibility (3.2.1).

Čtvrtá část je pak vygradováním celé mé práce. Zaměřuje se na Marcelovo pojetí smrti a nesmrtelnosti (4), na jeho blízkost s básníkem Rilke (4.1). Zároveň ukazuje současný „narušený svět“ jako odraz beznaděje a strachu ze smrti (4.2) a na způsob, jak smrt v její definitivní podobě překonat díky lásce k druhému, která je výrazem „přítomnosti“ a věrnosti. (4.3)

## **Annotation**

The topic of my thesis is the important French thinker and playwright Gabriel Marcel. It is divided into four parts.

The first part focuses on the main premises of Marcel's "concrete" philosophy and his position towards Christianity and tolerance to non-believers.

The second part describes in details his "concrete" philosophy. It is based on the relation to the essence of our being (2) and shows the way, which leads to being through our existence (2.1) by rejecting the mode of possessing "to have" (2.1.1). This part concludes with Marcel's unique concept of body and embodiment (2.2), that finds its true value in encounter with other human being (2.3)

The third part deals with Marcel's main relationship concept I-Thou, about its creation, modes and conditions (3.1). Further it shows the difference between real I-Thou relationship and objective I-It relationship (3.2). And different ways of pertaining and disponability(3.2.1).

The fourth part is the main point of my thesis. It focuses on Marcel's concept of death and immortality (4.), on his similarity with poet Rilke (4.1). It also shows present "broken world" as a reflection of hopelessness and fear of death (4.2). It also shows how to overcome death in its definitive form by love to other human being, that is the expression "presence" and fidelity. (4.3)

**Klíčová slova**

„Konkrétní“ filosofie, bytí, vtělení, smrt, nesmrtelnost, tvořivá věrnost, naděje.

**Keywords**

„Concrete“ philosophy, being, I and Thou relationship, incarnation, death, immortality, creative fidelity, hope.

# Obsah

Úvod.....	7
1 Základní stanoviska Marcelovy „konkrétní filosofie“ .....	10
1.1 Marcelův vztah ke křesťanství .....	13
1.1.1 Otázka tolerance .....	14
2 Podoba Marcelovy konkrétní filosofie .....	16
2.1 Cesta od existence k bytí.....	19
2.1.1 Mít a být.....	21
2.2 Tělo a „vtělené bytí“ .....	22
2.3 Bytí v situaci jako setkání a přijetí druhého .....	25
3 Intersubjektivní vztah Já a Ty .....	27
3.1 Já a ten druhý .....	27
3.2 Transformace vztahu „Já-On“ k „Já-Ty“ .....	31
3.2.1 Náležení a disponibilita .....	33
3.2.2 Disponibilita a indisponibilita.....	35
3.2.3 Sebevražda jako projev krajní indisponibility .....	37
4 Smrt a nesmrtelnost v pojetí Marcela .....	40
4.1 Marcelova blízkost s Reinerem Maria Rilke.....	44
4.2 Strach ze smrti jako odraz beznaděje v současném světě .....	45
4.3 Spolupřítomnost a tvořivá věrnost navzdory smrti .....	48
4.3.1 Tvořivá věrnost .....	48
4.3.2 Spolupřítomnost.....	50
Závěr .....	54
Seznam použité literatury .....	56
Summary .....	58

# Úvod

*„Skrze smrt se otevíráme tomu, z čeho jsme žili zde na zemi.“*

Ve svém úvodu jsem si dovolila použít citát z Marcelovy hry „Žízeň“, jelikož ho považuji za klíčový k pochopení toho, na čem si tato předložená práce zakládá a k čemu se zároveň snaží směřovat, a to k tomu, aby objasnila neoddělitelnou spojitost bytí (podstatu našeho života, způsob vztahu k druhým lidem) a smrti, která je sice naší poslední zkouškou, nikoliv však definitivním zánikem.

V první kapitole se zabývám obecnými a základními stanovisky Marcelovy filosofie pro lepší objasnění jeho specifického přístupu k jednotlivým filosofickým problémům. Poukazuji zde na způsob a povahu jeho myšlení, na metody a důraz na dialogickou povahu celé jeho filosofie, kterou sám chápe jako „filosofii existence“ nebo přesněji „konkrétní filosofii“, neboť se snaží popsat a zachytit konkrétní, jedinečnou lidskou situaci a oslovit „konkrétního člověka“, nikoliv dav anonymních jedinců. Kromě základních filosofických paradigmat zde sleduji i jeho vztah ke křesťanství, které přijal za své, když roku 1929 konvertoval ke katolicismu. Podkapitolu - Marcelův postoj ke křesťanství jsem nevynechala záměrně, a to ze dvou důvodů. První důvod je ten, že si podle mého mínění dodnes zachoval svou aktuálnost, a to zejména přístupem k toleranci vůči nevěřícím a jinověrcům. Druhý důvod souvisí s Marcelovým pohledem na smrt a nesmrtnost, který by byl bez zmínky o jeho vztahu ke křesťanství hůře pochopitelný. Cílem této kapitoly je tedy zachytit a interpretovat Marcelova základní filosofická stanoviska a objasnit jeho postoj k víře.

V druhé části své práce se zaměřuji na detailnější rozbor Marcelovy konkrétní filosofie, jež je postavena především na znovunalezení ontologické potřeby bytí, která pod tíhou „narušeného“ světa upadá a je devalvovaná vlastnickou touhou. Cestu k tomuto bytí Marcel nalézá v obratu do lidského nitra skrze stav „duchovního usebrání“, ve kterém můžeme znovuobnovit vztah k sobě i k Bohu. Ukazuji zde také na přechod od „vlastnického modu mítí“ k „modu bytí“, který se uskutečňuje na základě naší schopnosti milovat a svobodně tvořit. Hlavní podkapitolou této části je pak Marcelova koncepce „vtěleného bytí“, která je v jeho filosofii klíčová a stejně tak průkopnická. Sám Marcel otázku inkarnace považoval za „ústřední ontologický bod své metafyziky“. Tématem „vtělení“ se zde zabývám hlavně proto, abych ukázala na to, v čem byla Marcelova koncepce jedinečná, a na jeho protest proti zvrácenému, ryze majetnickému přístupu, který může člověk mít ke svému tělu. Stejně tak je tato otázka „těla a vtěleného bytí“ podstatná k pochopení závěrečné kapitoly, neboť ukazuje na určitou souvislost mezi vztahem k našemu tělu a vztahem ke smrti. Z tohoto pohledu zaznívá stěžejní otázka: Co vlastně po smrti těla přežívá? Na základě interpretace Marcelových myšlenek vyvozují závěr, že tělo v materiální podobě zaniká a to, co přežívá, je „inkarnované bytí“, tedy jednota duše i těla v jeho duchovní podobě. Cílem této kapitoly je nepřímou zdůraznit jedinečnost našeho bytí-ve-

světě, které je lokalizované právě naším tělem, a zároveň ukázat na možnost, jak nalézt cestu k podstatě, ke zdroji našeho života a zároveň obnovit vztah k sobě, k druhým lidem a k Bohu.

Třetí kapitola pod názvem Vztah Já-Ty tvoří základní vztahovou osu celé Marcelovy konkrétní filosofie, a proto i v mé práci tvoří jakýsi základ, na němž je celá má práce postavena a od kterého se zároveň odvíjí porozumění smrti a nesmrtelnosti v Marcelově filosofii. V této části se pokouším analyzovat Marcelův pojem osobnosti, kterou klade do protikladu s jedincem, jenž jen pasivně slouží příkazům systému či prostředí, ve kterém žije. Zároveň zde analyzuji Marcelovu klíčovou myšlenku, že osobnost může vznikat až ve vztahu s nějakým Ty. Podstatná je tady podkapitola Transformace vztahu Já-On k Já-ty, která se zakládá na tom, jak je vůbec možné si v současné společnosti, která je motivována především touhou po vlastnění, penězích a moci, vytvořit vztah, který by oběma bytostem přinášel radost, lásku a pravé uspokojení. K tomuto tématu patří způsob a schopnost náležitosti a disponibility, která do značné míry souvisí s tím, zda je člověk otevřená, nebo uzavřená bytost. Cílem této kapitoly je zjistit, jak lze vyjít z posesivního vztahu, ve kterém degradujeme druhého a zpětně i sebe jen na nějaký neosobní předmět „On“ k plnohodnotnému vztahu k „Ty“. Narušený vztah k druhému i k sobě rozebírám samostatně, kde ukazuji riziko sebevraždy, jež hrozí člověku, který se zcela uzavírá před okolním světem nebo si vytvořil svévolný a majetnický vztah ke svému tělu, životu.

Poslední kapitola představuje celkové vyústění mé práce. Pokouším se zde především prohloubit témata, která byla v práci několikrát zmíněna - jedná se o klíčové pojmy celé Marcelovy filosofie, jako jsou intersubjektivita, láska „oblativní“ a „posesivní“, spolupřítomnost, tvořivá věrnost a „přítomnost“. Ve všech předchozích kapitolách se pokouším interpretovat Marcelovu základní terminologii především proto, aby jeho složitá problematika smrti a nesmrtelnosti byla pochopena správně a srozumitelně.

Hlavním cílem této práce je objasnit základní Marcelovo stanovisko ke smrti, která v jeho dílech není nikdy pojata jako konečná „realita“, jež by na celou naši existenci vrhala stín nesmyslnosti a absurdity, ale jako zkouška a vstup do plnějšiho života, který je už jen jakýmsi vyvrcholením a odrazem toho, čím jsme za života byli ve vztahu k sobě i druhým. Marcel tento přechod ze života do „věčného světa“ dovádí do krajnosti, když říká, že se v podstatě jedná o „přechod z exilu do skutečné vlasti“. Tento výrok by se dal pochopit jako výraz jeho silné nespokojenosti se současným „narušeným“ světem, ve kterém se zcela „zfunkcionalizovaly“ základní lidské hodnoty lásky a přátelství. V tomto smyslu se snažím nalézt Marcelovo východisko z beznaděje, která je podle něj jakýmsi odrazem současného světa založeného na funkci a touze po neustálém materiálním bohatství. Obzvláště důležitá je zde kapitola Strach ze smrti jako odraz beznaděje, ve které se snažím nalézt souvislost mezi hlubokou úzkostí vycházející z touhy po vlastnění a strachem ze smrti.

Hlavní důvod, proč jsem si vybrala téma „Vztah Já-Ty smrt a nesmrtelnost v díle Gabriela Marcela byl ten, že jsem se nechtěla smířit s myšlenkou pomíjivosti života, mezilidských vztahů

a lásky, jejichž trvání je dočasné a vzbuzuje v člověku určitý pocit nesmyslné existence. Nejvíce jsem si to uvědomila na základě hluboké ztráty milované bytosti, která hrála v mém životě dost významnou roli. Taková ztráta přivede nejednu lidskou bytost k zamyšlení nad otázkami po smyslu lidské existence, po tom, zda existuje věčný svět či možnost nějakého znovushledání s bytostí, která již nežije, ale kterou stále nosíme ve svém srdci. A v tomto smyslu mě nejvíce zaujal myšlenkový postoj Gabriela Marcela, který zdůrazňuje nezničitelnost svazku dvou lidí i po smrti jednoho z nich, který může být pocíťován jako více „přítomný“ než vztah s někým, kdo žije, ale je vůči nám naprosto lhostejný a anonymní.

Metodologicky je má práce založena převážně na výkladu a interpretaci. Komparace s některými mysliteli jako jsou zejména Heidegger nebo Sartre má za cíl zdůraznit, v čem byl Marcelův vztah k bytí, vztahu Já-Ty a ke smrti jedinečný a v čem se od tradičního existencialismu lišil.

# 1 Základní stanoviska Marcelovy „konkrétní filosofie“

Gabriel Marcel je často nesprávně spojován s označením „křesťanský existencialismus“, a to především zásluhou Sartra, který existencialismus rozdělil do dvou proudů: na křesťanský (kam patří např. Jaspers, ale i Marcel) a na ateistický (sem patří například Heidegger, Sartre). Marcel se záhy velmi kriticky staví k Sartrovu označení „existencialisty“, který tvrdil, že společná je pro ně především ta skutečnost, že existence předchází esenci.<sup>1</sup> Na přednášce v Praze r. 1969 Marcel sám říká, že má-li být považován za existencionálního myslitele, pak jen z toho důvodu, že má „zájem o individuální bytost, kterou chápe jako *subjekt*, nikoliv *objekt*“.<sup>2</sup> Zpočátku se Marcel k označení „křesťanského existencialisty“ stavěl celkem tolerantně, což později považuje za svou slabost, a radikálně se proti tomuto termínu vymezuje. Svou filosofii tak přesněji nazývá „*konkrétní filosofii*“ nebo „*filosofii existence*“, která je „filosofií otevřenou“, neuzavírá se do žádného systému pomocí jakéhokoli „-ismu“. Dalším podstatným důvodem, proč se Marcel kategoricky stavěl proti Sartrově nálepce existencialismu, bylo to, že kladl důraz na již zmiňované prioritní postavení „existence před esencí“. Marcel velmi kritizoval takovou „karikaturu“ existencialismu, která chce snižovat hodnotu esencí. Bendlová na tomto místě uvádí, že Marcel je v tomto blízký Platonovu pojetí esence, která pro něj byla ve své podstatě reálnější, než je reálný svět. Ve svém díle „*Filosofické závěti*“ Marcel píše, že jeho esence jsou „modalitami onoho světla“, o kterém je psáno v prologu Evangelia podle Jana. „*Bylo tu pravé světlo, které osvětluje každého člověka, to přicházelo do světa.*“ (J, 1, 9)<sup>3</sup> Na druhé straně je důležité si uvědomit, že Marcelovi nešlo o vytvoření obráceného postoje v následnosti Sartrovu preference existence před esencí. Nepřikláněl se k nějakému opačnému „esencialismu“ a jeho filosofické úvahy nehledaly východisko v esenci, ale vycházely ze „základních situací“ a z nich odvozoval skutečnost. Jednalo se mu především o to, aby hodnota těchto esencí nebyla devalvována

<sup>1</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, Mladá Fronta, první vydání, 1998, Praha, s. 106.

<sup>2</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. 1. vyd. České Budějovice: Filosofia, 1993, s. 9.

<sup>3</sup> Bendlová zdůrazňuje, že Marcel na několika místech hovoří o své filosofii jako o „filosofii světla“, žel, je tato jeho stránka filosofie často opomíjená, i když je to právě ona, kdo určuje jeho výjimečné postavení mezi ostatními filozofy existence. Bendlová zmiňuje zajímavou poznámku, že právě biblická metafora světla nejlépe vystihuje osobitou a svéráznou povahu Marcelovy filosofie. Pro Marcela představuje světlo rovněž metaforu pro označení „bytí“. Přirovnání světla k bytí je pro něj podstatné. My se nemůžeme se bytí jakkoliv zmocnit, natož vidět ohnisko, odkud světlo vyzařuje. Vše, co můžeme spatřit, jsou jen pásma, která jsou tímto světlem prostoupena. Světlo nenáleží k doméně první reflexe, ale druhé, která spadá do roviny tajemství, které nejsme schopni zachytit racionálně. Světlo pravdy nepoznáváme v rovině objektivního, pojmového poznávání, nýbrž v rovině duchovního usebrání. Pokud člověk neparticipuje na tomto světle, pak poklesává pod úroveň zvířete. Důležité je podotknout, že člověk sám toto světlo nevytváří, neboť jeho původcem je Bůh. V tomto ohledu se Marcel domnívá, že jeho pojetí světla ústí do teologie v pravém slova smyslu, tudíž k Bohu a k jeho lásce k veškerému stvoření. Bendlová dále podotýká, že Marcel připisoval Heideggerovi podobné sakrální pojetí bytí a ke konci svého života pociťoval, že ze všech existenciálních filozofů, je s ním nejvíce spřízněný. Sám mu navrhol, aby distinkci svých dvou základních pojmů jako „bytí“ a „jsoucí“ nahradil pojmy „světlo“ a „osvětlované.“ ( BENDLOVÁ, Peluška. Marcelova filosofie světla. In: Dialog na cestě 2[online]. Praha: Blahoslav, 2007 [cit. 2015-06-27]. Dostupné z WWW: [www.husiti.cz/dialognaceste/bendlova-tvorba.htm](http://www.husiti.cz/dialognaceste/bendlova-tvorba.htm))

a jejich význam neprávem „objektivizován“. Esence by podle něj měly být znovu filosoficky promyšleny s ohledem na subjektivitu člověka. Tou pak Marcel rozumí především „intersubjektivitu“, která byla scholastickým myšlením dosti potlačena a neuznávána. Důležité je připomenout, že ve Francii to byl právě Marcel, kdo byl vůbec prvním představitelem moderního pojetí „filosofie existence“ a kdo ji načrtl řadu let před Sartrem a jinými mysliteli. Společně s Kierkegaardem, ale nezávisle na něm (v té době jeho spisy neznal) byl vlastně spoluzakladatelem tohoto nového myšlenkového proudu. Marcel je přesvědčen o tom, že velký vliv na tento nový filosofický směr měla jeho hluboká osobní zkušenost s první světovou válkou, která se pak odrazila v celém jeho díle i životě. Tento nový způsob filosofického myšlení byl nejvíce patrný v jeho eseji „*Existence a objektivita*“ z r. 1925. Paul Ricoeur označil tuto esej spolu s jeho pozdější přednáškou „*Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit*“ za dva velké programové spisy pro novou filosofickou generaci.<sup>5</sup>

Marcelova filosofie má svou osobitou povahu zejména proto, že se zakládá na postupech „permanentního vnitřního dialogu“, který je v mnoha ohledech podobný Sokratovi. Bendlová ukazuje i na velmi neobvyklý slovník jeho díla, který - ač vychází z náboženské i filosofické tradice - v Marcelově podání dostává „nový rozměr a posunutý význam“. Zvláště je to patrné u teologických pojmů, které se v jeho dílech stávají zároveň pojmy filosofickými, takže vznikají neologismy (například pojem vtělené bytí nebo ontologické tajemství). Marcelova filosofie je charakteristická také tím, že postrádá systematičnost, a dalo by se říci, že se z jeho strany jedná o určitou cílenou a záměrnou asystematizaci vzhledem k jeho averzi vůči jakémukoliv systému. Bendlová uvádí, že Marcel svou metodu nazývá „metodou postupných sond neboli hloubkových vrtů“ (*forage*)<sup>6</sup> a současně svou filosofii vidí stále více jako „hledání“ (*recherche*), které si spojoval s metaforou „cesty a poutníka“. Obzvláště filosof, ale i obyčejný člověk pro něj znamenal především „homo viator“, který je na své cestě posilován „tajemnou vnitřní silou naděje“.<sup>7</sup> Jedná se o naději, která je dle Marcela trpělivá a stále přítomná, a to i přes úskalí pochybností a zoufalství. Dalo by se říci, že svým přístupem k naději otevřel možnost pro všechny - jak pro věřící, tak i pro nevěřící.

Později Marcel pro svou filosofii upřednostňoval metaforu (*defrichage*), což je „zoražení panenské půdy“, která v něm více implikovala představu „neukončenosti, nehotovosti“, na rozdíl od obrazu cesty, která může vyvolat představu „začátku a konce“.<sup>8</sup> Ve své předmluvě k „*Tajemství bytí*“ sám říká, že pokud by své myšlení měl nějak vymežit, pak by mu nejvíce bylo sympatické označení „*neosokratismus*“ nebo přesněji „*křesťanský sokratismus*“, protože se převážně orientuje na dialog mezi Já-Ty. Bendlová ukazuje na to, že i když se Marcel hodně snažil o to, aby nálepka

<sup>5</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 110.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 105.

<sup>7</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 14.

<sup>8</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 14.

„existencialismu“ nebyla spojována s jeho filosofií, má v některých případech toto označení dodnes stále svou životnost. Marcel byl tedy především „filosofem dialogu“, a to nejen způsobem a formou svého díla, které je psáno, jako by vedl se čtenářem stále nějaký pomyslný vnitřní dialog, ale i obsahem a poselstvím, které neustále krouží okolo základní vztahové osy „Já-Ty“, jež se dovršuje až v „absolutním Ty“. „Neosokratovská“ povaha jeho myšlení je zároveň „*filosofií konkrétní*“ a tento přívlastek Marcel považoval za nejvhodnější, neboť nejlépe vyjadřoval specifčnost jeho úvah. Ve svých dílech se totiž neustále zaměřuje na „konkrétní“ osoby v „konkrétních“ jedinečných situacích a neopakovatelnou lidskou zkušenost, kterou povyšuje nad abstraktní rozum. Jeho forma psaní se dále projevuje neuzavřenými otázkami, kritičností a velkou nespokojeností se současným stavem světa. Konkrétní filosofie je pro něj synonymem i pro „filosofii existence“, kterou na konci života používal pro své myšlení nejčastěji.<sup>9</sup>

Bendlová dále zmiňuje, že v Marcelově díle je vůbec malý počet pozitivních odkazů k jeho předchůdcům, ale i současníkům. Jeho navázání na minulé myšlení proto více chápe jako polemické, nežli receptivní. Krátký čas byl Marcel ovlivněn americkým personalistou Roycem, který mu poskytoval určité „antidotum“ proti tehdejšímu scientistickému myšlení, avšak záhy se z tohoto vlivu vymanil kvůli jeho „novohegelovství“. Nejblíže ze všech mu byl nejspíše Kierkegaard, ale nebyl jeho přímým inspirátorem, neboť v době, kdy formuloval své základní myšlenky, s jeho dílem nebyl obeznámen. Přestože se Marcel vyjadřoval fenomenologickým jazykem, ze dvou hlavních inspirátorů dvacátého století to nebyl Husserl, nýbrž Bergson, kdo na něj mocně zapůsobil, a to zejména svou teorií „otevřené a uzavřené“ morálky a společnosti. V tomto smyslu měl odpor k jakémukoliv uzavřenému filosofickému systému. Systém v něm asocioval myšlenku „nelidskosti a smrti.“ Marcelovo myšlení se staví nejen proti jakékoliv systematizaci, ale rovněž proti veškeré didaktizaci. Autor si byl vědom složitosti svého díla, které postrádá nějakou pevnější strukturu, a proto se spíše spoléhal na to, že jeho filosofii lépe pochopí druzí. Mezi jeho nejvýznamnější interprety patřil například křesťanský personalista Paul Ricoeur, který napsal významnou komparaci s Marcelovým spřízněným současníkem Karlem Jaspersem. Přední tomistický historik Gilson pak Marcela zařadil do „duchovní rodiny spekulativní mystiky“ a vyzvedl význam jeho disertační práce „O filosofických základech mysticismu“, která se prý odrážela v celé jeho tvorbě. Marcel byl tedy kritickým intelektuálem stejně jako mystikem.<sup>10</sup>

Osobitá povaha Marcelovy filosofie je dána především mnohostranností jeho talentu, zejména pak jeho inklinací k hudbě a divadlu. Marcel hrál na klavír a komponoval, byl autorem dvou desítek divadelních her. Prostřednictvím svých her dokázal velmi výstižně tlumočit dramatický pocit lidské

---

<sup>9</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 110 -111.

<sup>10</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 14-15.

existence. Sám Marcel vidí úzký a neoddělitelný vztah mezi svou filosofickou a divadelní tvorbou.<sup>11</sup>

Při četbě Marcelových děl jsem si povšimla, že na něj měli spíše vliv básníci, nežli filosofové jako například Peguey, Claudel a v neposlední řadě Reiner Maria Rilke, který byl Marcelovi velmi blízký především v otázce posmrtného života

## 1.1 Marcelův vztah ke křesťanství

Jedinečnost Marcelovy filosofie se výrazně odvíjí od toho, že po letech intelektuálního hledání zakotvil v křesťanské víře. Je tedy na místě, abychom zmínili některá základní stanoviska související také s jeho vírou, jelikož „živá“ víra v jeho životě hrála velmi významnou roli a podstatně utvářela jeho základní myšlenkový postoj.

V první řadě je nasnadě připomenout, že Marcel paradoxně odmítal i nálepku „křesťanský“ existencialismus, ačkoliv sám byl křesťanem. Měl dojem, že mu nepřísluší se takto nazývat, neboť sám sebe vnímal spíše jako toho, kdo se pohybuje na hranici mezi „věřícími a nevěřícími“.<sup>12</sup> Ačkoli byla většina jeho blízkých protestantská, Marcel se rozhodl pro přijetí katolicismu, ve kterém nacházel větší plnost a důslednost. Text „*Ontologické tajemství*“ z roku 1932, který následoval po Marcelově konverzi, v sobě zahrnuje univerzální charakter a snaží se o to, aby byl pochopen nejen u nekatolických křesťanů, ale zejména u nevěřících. Sám Marcel v Rozhovorech s Ricouerem o sobě uvádí, že je „filosofem na prahu“, to jest „na půli cesty mezi věřícími a nevěřícími“. To znamená, že se opírá o křesťanské náboženství, ale zároveň se snaží o to, aby mu porozuměli i nevěřící. Hlavním důvodem této univerzálnosti byla snaha o to, aby se s určitou „bratrskou starostlivostí“ a pomocí obracel k nekřesťanům, což bylo patrné v celém jeho díle.<sup>13</sup> K Marcelově konverzi ke katolictví hodně přispěla výzva katolického spisovatele Françoise Mauriatina roku 1929. Přestože se Marcel nakonec stal katolíkem, do konce svého života nepovažoval za podstatné, zda někdo zastává konfesi protestantskou či katolickou.<sup>14</sup> Bendlová uvádí, že se Marcel ve svém deníkovém zápisu z 5. 3. 1929, ve kterém líčí své obrácení k víře, podobá dosti stylisticky i meritorně obrácení sv. Augustina v díle „*Vyznání*.“ Marcel své obrácení popisuje takto: „*Již nepochybuji. Dnešního rána zázračné štěstí. Poprvé jsem zakusil jas milosti. Tato slova jsou úděsná, ale je tomu tak. Byl jsem konečně obklíčen křesťanstvím, byl jsem jím zaplaven. Blahoslavená zátopa. To je opravdové narození. Vše je jiné.*“<sup>15</sup> Stejně jako Augustin se také Marcel ve dnech své konverze upínal na otázku času a věčnosti. V tomto smyslu pojal čas jako určitý způsob „naší zkoušky“. Transcendovat čas ve smyslu „pomíjejícího a časového dění“ neznámá podle něj povznášet se

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>12</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 110.

<sup>13</sup> RICOEUEUR. *Rozhovory*, s. 48-50.

<sup>14</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 21

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 22.

k nějakému prázdnému pojmu, který je vůči mně vnější, ale znamená to opravdově se účastnit na „tvořivé intenci oživující celek“. Ve shodě s jinými moderními mysliteli chápe čas jako horizont naší situace „bytí ve světě“ a jeho transcendování není abstraktní. V tomto bodě se nachází důležitý přechod od „tvořivé evoluce“ k „náboženské filosofii.“ Tento přechod je však možný díky „účasti“ (*participation*), neboť čím více chápeme svět jako divadelní představení (*spectacle*) nebo podívanou, tím více se pro nás stává nepochopitelným až absurdním. Naopak pokud je můj vztah ke světu založen na participaci, pak otázky „mé vlastní geneze a geneze světa“ se spojují v jednu a tutéž otázku a s touto nerozlučností se pojí naše existence. Na tomto místě se pozvedáváme k pozitivnímu významu věčnosti. Vesmír (svět sám o sobě) není předmětem a je zcela transcendentní vůči tomu, co Marcel ve shodě s Bergsonem nazval „kinematografickou představou“. Stejně tak je to v případě „mého já“, to znamená, že sám sebe si nemohu představit jinak než jako „současného se světem“, respektive „souvěčného s vesmírem“.<sup>16</sup>

### 1.1.1 Otázka tolerance

V souvislosti s křesťanskou vírou Marcel velmi zdůrazňoval otázku tolerance vůči nevěřícím. Tolerance je v jeho pojetí založena především na úctě a respektu k druhému člověku, ale zároveň neruší respekt k sobě samému. Marcel se domnívá, že pokud máme hodnotu víry, která vyjadřuje naši bytost a skutečnost nás jakožto subjektu, pak bychom stejně tak měli vnímat víru druhého a přistupovat k ní jako k osobní skutečnosti, která má být chráněna, ačkoliv je od té naší odlišná. Zde klade důraz na toleranci k víře druhého, i když není stejná jako ta naše, pro konkrétního člověka může mít velkou hodnotu a my nemůžeme do jeho víry zasahovat či ji zpochybňovat. Účinná tolerance je pak v jeho pojetí projevem záruky a uznání, které jsme přiznali druhému.<sup>17</sup>

Ve svém článku „*Nebezpečná situace etických hodnot*“ se také velmi radikálně vyjádřil proti křesťanskému duchovnímu paternalismu. Ten totiž vede k tomu, že u křesťana vyvolává „farizejský pocit nadřazenosti“ a u nevěřícího určitou zášť, která může být příčinou „protináboženských emocí“. Křesťan se tak podle něj ocitá v určité paradoxní situaci. Na jedné straně si nesmí myslet, že byl obdařen nějakou mimořádnou schopností jako nevěřící či jinověrec. Na druhé straně si musí uvědomit, že spolu s vírou byl obdařen též milostí. Tento paradox je překonán ve chvíli, kdy si křesťan uvědomí, že milost je spojená s pokorou. V tomto bodě se Marcelova úvaha podle Bendlové dostává do souvislosti s jeho ústřední distinkcí *mít a být*. To znamená, že milost není něco, co křesťan vlastní jako nějaký svůj *majetek*, který nekřesťan *nemá*. Staví-li věřící svou duchovní pomoc na tomto „vlastnickém modu“, pak to nutně vede k „*znicotnění dobra*“, které však má věřící druhému přirozeně

---

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>17</sup> MARCEL. Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*: (výbor textů). Vydání 1. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 38-40.

poskytnout. V souvislosti s vírou dále ostře vytýkal racionalismu to, že zdeformoval pojem „bratrství“, a to zejména tím, že do mezilidských vztahů vnesl prvek abstrakce, který tyto vztahy deperzonalizuje, a tak zcela narušil evangelijní poselství, kterému je tento prvek abstrakce cizí. Hlavní myšlenkou se pro Marcela stává tedy to, že pospolitost nebo *společenství* může fungovat jedině tehdy, pokud se bytosti navzájem uznají jako odlišné a pochopí, že společně mohou existovat právě díky této odlišnosti. V tomto stanovisku je také nejplněji vyjádřeno pochopení „*druhého jakožto druhého*“. Bendlová zdůrazňuje, že tato myšlenka má ústřední význam pro pochopení tolerance v Marcelově pojetí.<sup>18</sup>

Se svou otázkou tolerance se zaměřil i na kritiku vůči katolicismu, ač k němu sám patřil. Nejvíce je tato kritika zřetelná v článku z roku 1938, ve kterém zastával názor, že „skutečný ekumenismus“<sup>19</sup> spočívá v tom, že dokážeme připustit, že i jiné církve nebo jednotlivci mohou mít svou pravdu, ale i třeba Boží dary, a přitom nemusí být zrovna katolíky. Marcelovi se velmi nelíbila silná intolerance ortodoxních katolíků vůči „odloučeným bratřím“ či nekatolickým křesťanům. Přestože ke katolictví v roce 1929 konvertoval, nikdy se neusadil v nějakých „neochvějných jistotách institucionálního a dogmatického katolicismu“. Sám k tomu píše toto: „*Mám naprostou hrůzu, když vidím některé katolíky, jak jsou usazeni ve svých jistotách, z jejichž hlediska by chtěli exkomunikovat všechny, kdo tyto jejich jistoty nesdílejí. Kdyby byl katolicismus tímto, nemohl bych k němu náležet ani pět minut.*“<sup>20</sup> Marcel se stavěl proti přijetí nějaké oficiální katolické doktríny. V tomto směru mu byla blíže spíše linie augustiánská, nežli tomistická. S tomismem a Tomášem Akvinským se názorově velmi rozcházel, a to především s jeho „důkazy o Boží existenci“. Podle Marcela můžeme k Bohu přistupovat jedině jako k „absolutní přítomnosti“, která je nám dána v adoraci, a nikoliv jako k objektu, který je potřeba racionálně dokázat. Zde zdůrazňuje lásku a adoraci jako nejvyšší stupeň poznání a zároveň upozorňuje na to, že jejich předmět nelze detailně popsat nebo prozkoumat.<sup>21</sup> Třebaže Marcel konvertoval ke katolicismu, v některých jeho postojích se s ním silně rozcházel. V tomto ohledu mu bylo velmi blízké pravoslaví, přesněji víra Východních otců.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 114-116, srovnání: MARCEL, G. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 16.

<sup>19</sup> Marcel byl zapáleným stoupencem ekumenismu. V pražské přednášce hovořil o své velké vděčnosti vůči Janu XXIII. a II. vatikánskému koncilu. BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 24.

<sup>20</sup> BENDLOVÁ, P. In Marcel, G. *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 118.

<sup>21</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 12.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 119.

## 2 Podoba Marcelovy konkrétní filosofie

Marcel klade důraz na to, že jeho „konkrétní filosofie“ nemusí být výhradně určena pro křesťana, ale stejně tak ji nelze redukovat na myšlení čistě abstraktní, které je mimo veškerou zkušenost. Ačkoliv byl hluboce křesťansky založený, zdůrazňoval, že filosofie nemá být příliš zatížena křesťanskými danostmi. Naopak je přesvědčen o tom, že čím více pronikáme k hlubině lidské přirozenosti, tím víc se dotýkáme křesťanských pravd.<sup>23</sup> Hlavní úlohu své konkrétní filosofie pak Marcel vidí především v tom, že odmítá jakýkoliv systém a zavedené školské přístupy. Ricoeur rovněž podotýká, že v Marcelově díle „*Metafyzický deník*“ publikovaném v roce 1933 spolu s jeho „*Rozbitým světem*“ výrazně vystupoval proti „duchu systému“.<sup>24</sup> Marcel nedokázal jasně odpovědět na otázky typu: Jaká je jeho filosofie? Naopak, tyto otázky byly pro něj krajně nepříjemné, neboť se domníval, že „filosof je opakem vlastníka“, a tak se zásadně stavěl proti jakémukoliv „patentování či přivlastňování filosofie.“ Konkrétní filosofie je pro něj především filosofováním „hic et nunc“, tedy angažovaným v přítomnosti,<sup>25</sup> a zároveň klade velký důraz na to, aby se vyhnula všemu „odosobněnému“ a „hotovému“. Je tedy opakem jakékoliv ideologie. Cestu ke konkrétní filosofii Marcel nachází skrze uznání „metafyzického významu setkání s druhým“, které není nikdy náhodné, ale je jedinečné a neopakovatelné. S někým se setkat, jak Marcel říká, znamená „být chvíli u něj a s ním“. A takové setkání nazývá *spolupřítomností* (více v kapitole 4.3). Zároveň zdůrazňuje, že „konkrétní filosofie“ je také „myšlením myslícího“, jež je opakem jakéhokoliv „subjektivního idealismu“. Toto „myslící myšlení“ je však možné jen na základě komunikace se samotným „bytím“, které mu poskytuje veškerou duchovní výživu. Marcel tvrdí, že pokud naše myšlení nějakým způsobem přeruší komunikaci s tímto bytím, tak buď „samo sebe usmrtí“, anebo povede k tomu nejhoršímu druhu „sebeuctívání“.<sup>26</sup>

Tím, že je Marcelova filosofie především „angažovanou v přítomnosti“, se stále znovu snaží připomínat, že je naše existence spojena s určitou „schopností úžasu“, kterou ve své čisté podobě přisuzuje dětem. V tomto ohledu se staví proti filosofii, která se jen neustále vrací do své historie, aby tam našla odpovědi na klíčové otázky, a místo toho, aby je skutečně vyřešila, spíše je vytěsňuje na okraj. Marcel zde měl na mysli zejména idealismus).<sup>27</sup> Pro myšlení, které nemá ustrnout na „mrtvém bodě“, je důležitý určitý „úžas“, ten však často v dospělosti slábne a vlivem každodennosti a stereotypu

<sup>23</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 31.

<sup>24</sup> RICOEUR, P. a Marcel, G. *Rozhovory*, s. 11.

<sup>25</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 10.

<sup>26</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 23-25.

<sup>27</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 22-23. Marcel byl toho názoru, že současní zastánci idealismu zdůrazňují a vyvyšují „ideální pravdu“, která je podle něj jen nějaký anonymní princip, který jde na úkor lidské osobnosti, a to tím, že nedokáže zachytit základní tragické rysy, které k lidskému životu nezbytně patří. Tady je myšleno několik zásadních otázek, které Marcel často ve svých dílech zdůrazňuje, jako je smrt, sebevražda, zrada, beznaděj, odcizení a podobně.

se postupně zcela vytrácí, až uhasíná. Podle Marcela je to „metafyzický duch“, který nám otevírá možnost znovu tento úžas pocítit a ono ustrnutí považuje za „spánek“, ve kterém není možné poznat jakoukoliv skutečnost.<sup>28</sup> Marcel se dále vyjadřuje těmito slovy: „*Není konkrétní filosofie bez tvůrčího napětí mezi Já a hlubinami bytí, v němž a skrze něž jsme.*“<sup>29</sup> Ale zároveň dodává, že se konkrétní filosofie neobejde bez „důkladné reflexe prožité zkušenosti“. Marcelovu myšlenku si nyní blíže osvětlíme, neboť je podstatná k pochopení napětí mezi požadavkem „já“ a ontologickou potřebou „bytí“, a tedy i k pochopení centrálního bodu konkrétní filosofie. Marcel opakovaně zdůrazňoval svůj protest proti filosofii, která se odvíjí od ústředního bodu „cogita“.<sup>30</sup> V tomto izolovaném myšlení vidí nebezpečí, které zabraňuje opětovnému sjednocení s „bytím“. Proti „cogitu“ staví na myšlenku „vtělení“, jež je podle něj daností, a jen díky němu se veškerá skutečnost stává možnou (více v kapitole 2.2). Cogito se podle Marcela snaží nahradit lidské „já“ nějakým „odosobněným subjektem poznání“. Na tomto základě Marcel dochází k paradoxní tézi, podle které je to pak ono „já“, které „vrhá stín samo na sebe“, přičemž tato neprůhlednost vychází z toho, co „já klade mezi sebe a toho druhého“. Marcel to jasně formuluje takto: „*Temnota vnějšího světa je funkcí mé vlastní temnoty vůči sobě samému, není žádné vnitřní temnoty světa.*“<sup>31</sup> Janke píše, že princip cogita v Marcelově pojetí ničí existenci člověka v původním vztahu k jeho tělu, k jeho časovosti, ale i k druhému, a tím i v neposlední řadě k samotnému bytí.<sup>32</sup>

Marcel uvádí, že pojem „hlubina bytí“ se stal hlavním podnětem k jeho konkrétní filosofii. Hlubinu bytí chápe jako „*nevyčerpatelné konkrétno*“, které je určitým základem lidské skutečnosti a jejího bytostného směřování. K „nevyčerpatelnému konkrétnu“ se však nemůžeme přiblížit cestou vědeckého poznání, ale pouze tím, co je v nás „nejčistší“. Zde se však podle Marcela nachází velký problém, jelikož toto čisté místo, které jediné může přijít do kontaktu s naším „bytím“, je většinou pokryté různými „*nánosy a usazeninami*“, které musíme nejprve očistit. Klíč k metafyzice nachází v reflexi a otázce: Kdo jsem? Dochází zde k závěru, že každá odpověď na tuto otázku může být zpochybněna, a tak se odvolává k tomu, že přece musí existovat nějaký „absolutní soud“, který je niternější (vnitřnější) než náš vlastní, jinak by byl opět zpochybněn. Tato otázka se pak proměňuje ve

---

<sup>28</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 10-12.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>30</sup> Marcelovy filosofické reflexe se od začátku stavěly proti vládnoucímu duchu abstrakce, to jest proti karteziánskému objektivismu, který redukuje bohatou skutečnost pouze na kategoriálně uchopitelné vnější kvality. Do protikladu k objektivitě Marcel klade pojem *existence*, která pro něj znamená to, co všemu předchází, a je podmínkou každého myšlení. Jedná se tedy o pravý opak Descartovy slavné myšlenky: „*cogito ergo sum*“. Z těchto pozic Marcel vede polemiku s tradičním objektivistickým pojetím pasivního vnímání a ukazuje na to, že podstatou vnímání je bezprostřední účast subjektu na jeho okolí (objektu) a mezi nimi podle něj nejsou žádné hranice. Podle Marcela máme účast na všem, co se ve světě děje, a to právě prostřednictvím svého těla. (Černocký, in MARCEL, G. *Obrazoborec*, s. 202).

<sup>31</sup> MARCEL, *Přítomnost a nesmrtelnost*. s.14. Marcelovu myšlenku o vnitřní temnotě chápu tak, že člověk má nejprve začít určitou katarzí u sebe, u svých vlastních negativních pocitů a myšlenek, než je začne projektovat do druhých lidí a na základě toho vnímat svět jako ten nepřátelský, zly a „špatný“.

<sup>32</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*, s. 146.

„výzvu“ a čím více si tuto výzvu uvědomujeme, tím více můžeme pocítit, že v hloubi mě samotného je ještě něco jiného, než jsem „já sám“, tedy něco vyššího, co je ve vztahu ke mně mnohem bližší.<sup>33</sup> K lepšímu pochopení napětí mezi „já“ a „hlubinou našeho bytí“ je podstatné osvětlit Marcelovu významnou distinkci mezi tajemstvím a oblastí problémového. Oblast problémová je tedy založena na předpokladu naší zkušenosti, ale ta je jen mou zkušeností a mým „systémem“, a tak je omezena naším tělem a jeho danostmi. Naopak v tajemství jsme angažováni v řádu, který se pro nás nikdy nemůže stát „systémem (objektem) pro mne“, ale jen pro myšlení, které mne překračuje a zároveň zahrnuje. Na tomto místě hraje velkou roli transcendence (jakožto jedinečný duchovní přesah sebe sama).<sup>34</sup> Bytí, které je pojato jako „nevyčerpatelné konkrétno“, tak nemůže být pouhou funkcí nějaké danosti, kterou lze zproblematizovat, ale může být jedinečně uznáno. Danost má totiž vždy „inventarizovatelnou“ povahu, kterou lze zakončit nějakým výpočtem, přičemž ten již souvisí s určitou manipulací, jež mi dovoluje něco ovládat,<sup>35</sup> zatímco bytí lze tím méně charakterizovat a vlastnit, čím více se vymyká všem determinacím, které by jej chtěly redukovat na pouhý objekt.<sup>36</sup>

Cestu k znovunalezení smyslu bytí pak Marcel nalézá skrze určitý duševní stav, který nazývá „duchovním usebráním“, jež pro něj mělo mimořádný význam. Marcel toto „usebrání“ považuje vůbec za klíčové pro přístup k „bytí“. Zároveň je přesvědčen o tom, že bez něho „ontologie není možná“ stejně tak jako to, že „bez něho nemůže být pochopeno ani ontologické tajemství.“ Bendlová uvádí, že kromě určitého rozjímání či duchovní koncentrace se v „usebrání“ zvyrazňuje určitý „aktivní a konversní moment vnitřního sebeuchopení, znovuoobnovení a vzchopení se.“ V tomto smyslu není usebrání nějakým ryze spektakulárním stavem nezúčastněného diváka, ale naopak je to určitý ontologický základ paměti jakožto jednoty, která vůbec umožňuje jakékoliv vzpomínání. Současně tomuto pojmu odpovídá anglický výraz „*to recollect one self*“, což znamená něco jako znovu se sebrat, získat zpět rovnováhu a zároveň rozpomenout si znovu na sebe. V duchovním usebrání totiž většinou zjišťujeme, že náš „život se nekryje s naším bytím“, ale ukazuje na jistý rozdíl, a tedy „já nejsem můj

---

<sup>33</sup> Myslím si, že tento „absolutní soud“ vyvěrající z hlubiny našeho bytí je zároveň určitým zdrojem, ze kterého můžeme čerpat znovu svou víru, i když upadneme do zmatku nebo zoufalství. Na tomto místě Marcel nepřímo poukazuje na Boha, který je s námi v mnohem niternějším a hlubším spojení než dokážeme být sami se sebou a projevuje se v nás jako určitý nejčistší obraz hluboko pod vrstvami onoho „já“, které mají sklon naše bytí zatemňovat.

<sup>34</sup> Transcendence jakožto jedinečný duševní stav měla také velký význam u Marcelova současníka a významného myslitele Karla Jaspersa. Ten stejně jako Marcel nerad užíval pojmu Bůh a v metaforickém významu ho chápal jako transcendenci, díky níž člověk přesahuje dvě vrstvy, a to svět (horizont předmětného světa, ve kterém se člověk nachází) a existenci (která v sobě zahrnuje možnost naší svobodné volby). Být svobodný pak pro Jaspersa znamená spontánní chápání nutnosti volit transcendenci a tak přesáhnout či překročit hranici předmětného světa a podstoupit tak krok od sebe coby jsoucna k Bytí. Celá síla naší existence pak spočívá v tom, že se snažíme překročit všechno předmětné, ale zároveň se neustále musíme střežit, k čemuž nutně potřebujeme toho druhého, který nám otevírá prostor k spontánní autentické komunikaci. (MATĚJKA, M. *Filosofie existence*, s. 47-48).

<sup>35</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 19.

<sup>36</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 60.

život.“ Jedná se tedy o určitý čin nebo akt, kterým se „znovu zmocňuji“ a uchopuji sám sebe jako jednotu, a zároveň je zde ještě prvek odevzdání něčemu vyššímu, co Marcel nedokázal jasně pojmenovat. V tomto duševním stavu se totiž nacházíme v „metaproblémové sféře druhé reflexe“ neboli v oblasti „tajemství bytí“, kde by jakékoliv pojmenování mohlo vést k degradaci na úroveň problému a tím by se smysl duchovního usebrání ztratil v povrchní psychologizaci.

A tak zůstává pouze otázka, k čemu nebo respektive ke komu se tady znovu obrácíme? Přirozeně se zde nabízí, že se navracíme k sobě samému. Jenomže v rovině tajemství, která se nám v usebrání otevírá, narážíme na určitý paradox, a to ten, že „ono já“, do něhož se obracím, přestává tímto okamžikem patřit sobě samému. V této souvislosti připomíná Marcel slova apoštola Pavla „Nepatříte sami sobě.“ (IK 6,19), která zde dosahují vysoce ontologického a zároveň mimořádně konkrétního významu.<sup>37</sup> Ve svých deníkových záznamech dospěl k poznání, že to, co je „metaproblémové“ - tedy tajemství a usebrání jsou nejen korelativní, ale že jsou zároveň účasti v „transcendentální skutečnosti“, která zakládá mou skutečnost jakožto subjektu, a tak je nemožné je řešit v rovině problému. Bendlová dále uvádí, že Marcelovo chápání „obrátit se do sebe“ zároveň znamená opustit sebe, ve kterém jde spíše o určitou vnitřní transformaci, jež připomíná Bergsonův přechod od „povrchového já“ k „já hlubokému“, schopnému participovat na „tajemství bytí a věčnosti.“<sup>38</sup>

## 2.1 Cesta od existence k bytí

Jezuita Roger Toisfontanes velmi výstižně shrnul Marcelovo rozsáhlé dílo do lapidárního titulu „od existence k bytí“, proti kterému Marcel nic nenamítal stejně tak, když pak v rozvedené podobě viděl tento interpret obecné schéma celé Marcelovy filosofie jako „přechod od existenciální pospolitosti vnucených vztahů“ k „ontologickému sjednocení svobodných vztahů“, který je zprostředkovan objektivní komunikací, během níž je na nás, zda pouto „participace“ zachováme nebo ho přerušíme. Toto schéma zároveň předpokládá skutečné spojení nejen se sebou, ale i s druhými, se světem a s Bohem.<sup>39</sup>

Tato cesta od existence k bytí primárně vyžaduje, aby bytí bylo uznáno, a nikoliv zpochybnováno. Také Riceouer uvádí, že ústředním tématem Marcelova „Metafyzického deníku“ je jeho pojetí „bytí“, přičemž se zde Marcel zásadně staví proti nihilismu, který podstatu bytí zpochybnuje a zatemňuje. Sám Marcel k tomu píše: „Říci, že nic není, znamená, říci, že nic nemá význam, znamená to prohlubovat vědomí tohoto nihilismu, znamená to zříci se prohlubování bytí

---

<sup>37</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 55, srov. *K filosofii naděje*, s. 20.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>39</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 28.

*a existence.*<sup>40</sup> Marcelovo pojetí bytí je určitým vyjádřením protestu, který vychází z hloubky bytosti, a tato ontologická potřeba je zároveň touhou po návratu k zapomenuté podstatě.<sup>41</sup> Marcel často kritizuje nihilismus, který brání plnohodnotnému prožití lásky k vlastnímu životu i k druhým lidem a má za následek desakralizaci existence. Janke píše o tom, že na existenciálním myšlení leží obrovský stín nihilismu a že zvěstování „šíleného člověka“ v Nietzscheho Radostné vědě: „Kam se poděl Bůh? My jsme ho zabili. My všichni jsme jeho vrahy!“ bylo nejspíše tím nejsilnějším popudem k Marcelově hledání spásy pro lidskou existenci v tomto narušeném světě. Marcel nachází východisko v tom, že je třeba ve věku nihilismu zničit „princip Já a vlastnění“, jelikož tento princip vládne „ničivou mocí nechat vše zkamenět.“ „To, co činí člověka svobodným, je pak tvořivá svoboda, která ponechává místo pro tajemství lásky, protože tam, kde je opomenuto „numinosum lásky“, pak je po vzoru Sartra lidský pobyt ke svobodě odsouzen.“<sup>42</sup> To by se dalo pochopit tak, že bez lásky je možné zacházet i se svou svobodou tak, že se obrátí sama proti sobě a začne mít pro mě samotného opačný až ničivý účinek.

Nyní je třeba vysvětlit, jak se vůbec tato cesta „od existence k bytí“ uskutečňuje. Bendlová uvádí, že Marcelova jinak neschematická filosofie je založena na určitém triadickém schématu, v němž Marcel zkoumá tři roviny „onticko-ontologické skutečnosti“, které odpovídají třem úrovním lidské „inteligibility“. První úroveň je předreflexivní zkušenost, které onticky odpovídá rovina existence. Je to účast (participace) na skutečné situaci, kterou si sami nevybíráme, ale jsme do ní vrženi jako například, když se dítě narodí do své rodiny. Jedná se o jakýsi „řád nahodilosti“. Je zde určitá souvislost s Heideggrovým „bytím-ve-světě“ či Patočkovým „světem naivního života“. Bendlová zastává názor, že ačkoliv je zde patrná tematická rozdílnost u jednotlivých myslitelů, je všem společná snaha vykročit za hranice tohoto „přirozeného empirického prostředí bezprostřednosti“, ale to tak, aby v jejím konečném výsledku nedošlo k narušení účasti na „původní prožitkové smyslové danosti“. Druhou rovinu Marcel nazývá stádiem „první reflexe“, která je sice nezbytná, ale zároveň nebezpečná. Tato reflexe je založena na tom, že se pokouší zachytit skutečnost pomocí „objektivních pojmů“. Této objektivizaci nakonec podléhá i sám člověk. Hlavní provinění scientismu je pak to, že obchází existenciální zkušenost. Racionalismus odděluje „myšlení od skutečna“ a následně se ztrátou této participace mechanizuje samotné myšlení. Tato participace je pak nahrazena neosobními a věcnými vztahy. Této první reflexi odpovídá ontická úroveň *míti (avoir)*, což je jmění vlastnictví, kterým si vytváříme určitou „bariéru před zbytkem světa“. Marcel tedy přináší požadavek, aby tato porušená participace byla obnovena na nové úrovni. To je úkolem tzv. *Druhé reflexe*, která je „reflexí nad reflexí“, která z ní ponechává vše pozitivně racionální, ale zároveň se snaží překonat onu zmíněnou odtrženost, a to návratem k „ztracené existenční bezprostřednosti“, která poprvé odhaluje člověku svůj

---

<sup>40</sup> RICOEUEUR. *Rozhovory*, s. 23.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>42</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*, s. 143-144.

plný a hluboký smysl - tedy *své bytí*. Této druhé reflexi odpovídá „ontologická úroveň bytí“ a dosahuje se participace nikoli empirické, ale „ontologické participace na bytí“. Marcel tuto dobrovolnou a osobní účast nazývá „*communio*“ neboli sjednocení, a to nejen se světem, ale také se sebou samým, s druhými lidmi a s Bohem. Bendlová dále uvádí, že na tomto základě se uskutečňuje skutečný obrat ke „konkrétnu“, čímž se dostáváme k centru celé „konkrétní filosofie.“ Na základě rozlišení první a druhé reflexe Marcel vytváří i několik dalších bipolárních relací, z nichž klíčové jsou především distinkce „být-mít“ a „tajemství-problém“.<sup>43</sup>

V pojmu existence našla Marcelova filosofie východisko, nikoliv však svůj cíl. Podobně jako u Heideggera zde sledujeme cestu od existence k bytí. Ovšem oba filosofové se rozcházejí ve způsobu, jakým k bytí přistupují. Heideggerovi se bytí ukazuje v prožitku vlastní konečnosti, tedy v „bytí-k-smrti“, které je prožíváno v samotě, zatímco v Marcelově pojetí lze k bytí dospět jediné v intersubjektivním vztahu „Já-Ty“. To znamená, že sám sebe poznávám a sám sebou se stávám jediné v přítomnosti druhého ty, které mě přivádí k setkání s absolutním Ty, jež je vyjádřením samotného Boha. A teprve v kontaktu s tímto bytím jako člověk dosahuji jedinečnosti své existence.<sup>44</sup>

### 2.1.1 Mít a být

Marcelovu ostrou kontrapozici míti-býti zde nechci rozebírat detailně, ač je v jeho myšlení klíčová, pouze ji chci nastínit, jak se promítá do vztahu k našemu životu a k druhým lidem, což považuji k danému tématu za zásadní. Zároveň chci stručně poukázat na destruktivní povahu modu „mít“ a na možnost transcendence od míti k býti, která se uskutečňuje prostřednictvím ontologického tvoření a lásky k druhé bytosti, jež nás vymaňuje z ega posedlého dychtěním po neustálém vlastnění. Zároveň tato distinkce úzce souvisí s otázkou lásky posesivní (vlastnické) a lásky oblativní (obětavé), které se budu více věnovat v kapitole (3.2 a 4.3).

Bendlová je toho názoru, že distinkce „mít a být“ je v Marcelově filosofii ústřední a dokládá to jeho větou z roku 1923: „*V základě vše lze převést na rozdíl mezi tím, co máme, a tím, čím jsme.*“<sup>45</sup> Bendlová dále poukazuje na to, že Marcel patří k jednomu z největších kritiků lidské orientace na vlastnění, což je další výrazný prvek, který ho spojuje s myšlenkou sokratovství a především s judo-křesťanskou tradicí. Marcelovo myšlení, které je kriticky silně namířeno proti vyzvedávání moci peněz, bohatství a majetnictví, je i pro dnešní dobu stále velmi aktuální. Marcel je přesvědčen, že jmění, tedy ono „mít“, může přinést sice chvilkové potěšení, nikoliv však plnohodnotnou radost, protože ta je pouze v řádu „bytí“. Naopak věc, kterou vlastníme, nás tím více ovládá a pohlcuje, čím

<sup>43</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 24-28.

<sup>44</sup> ČERNOCKÝ, J. In *Obrazoborec*, s. 203

<sup>45</sup> BENDLOVÁ, P. In *Gabriel Marcel. Přítomnost a nesmrtelnost*. s.111, srovnání: MARCEL, G. *K filosofii naděje*,

s. 43-65. Marcel se v této publikaci věnuje samostatné kapitole pod názvem „*Fenomenologie formy míti*“.

více na ní lpíme. V tomto smyslu hovoří o „tragédii vlastnění“. To znamená, že něco vlastnit znamená zároveň být vlastněn a toto vlastnictví vystavuje člověka velké úzkosti. Pokud totiž s něčím nakládáme tak, že si to chceme pouze přivlastnit, pak Marcel tvrdí, že zde nutně vzniká místo pro beznaděj. Lidé se pak ve svém životě často chovají pouze jako „sběratelé“, kteří stále po něčem dychtí. U kořene této dychtivosti po vlastnictví spatřuje určité vědomí nenávratnosti času a jeho pomíjivost. Hodnotu hromadění však považuje za směšnou a nesmyslnou, jelikož je člověk vždy vystaven napětí nepoměru toho, co již má nebo čeho se zmocnil, k tomu, co nikdy nepozná a nepřivlastní si.<sup>46</sup> Jinak je tomu, pokud jsme k „vlastněné věci“ poutáni živoucím vztahem „osobního tvoření“. V tomto případě se dualita „vlastnicího a vlastněného“ ruší úměrně tomu, oč více je tato „osobní tvořivá účast“ autentičtější. V případě aktivního tvoření se jmění sublimuje a proměňuje v bytí. Druhým důležitým činitelem transcendence od „mítí“ k „bytí“ je kromě tvořivosti láska. Bendlová zmiňuje, že protiklad „já a ti jiní“ je možné překonat odpoutáním se od egocentrického „já“. Tento přechod ale nevede od „já“ k neosobnímu „on“, ale od „já“ k „ty“. Jednoduše to znamená, že bytí, které je nám odhaleno v lásce, je vyjádřeno slovem „ty“, kdežto slovo „on“ je vyjádřením pro oblast vlastnickou. Láska k bližnímu je nejvíce spojena s nadějí, o které lze hovořit jen tehdy, pokud se vztah, který máme k sobě samému, odvíjí od přítomnosti druhého. V souvislosti s tím Bendlová cituje úryvek z Marcelova díla *Homo Viator*: „Jedině bytost naprosto osvobozená od pout vlastnictví ve všech jeho formách je s to poznat božskou lehkost života v naději.“<sup>47</sup> Marcel podle Bendlové odhaluje tragismus vlastnictví jakožto „degradovanou a vyprázdněnou existenci, vlastnictví, které je pouhým „surogátem existence.“<sup>48</sup>

## 2.2 Tělo a „vtělené bytí“

K relaci mítí a bytí se pojí ústřední téma Marcelovy filosofie, a tou je tělo a „vtělené bytí“. Ve svém zápisu z roku 1931 v „Být a mít“ charakterizuje tělo jako „hraniční sféru mezi bytím a vlastněním.“<sup>49</sup> Jakýkoliv typ tohoto vlastnění spojuje s naším tělem, jež chápe jako „výchozí bod pro jakékoliv jmění“ (zmínka v jeho Metafyzickém deníku), což však nezbytně vede k bytostné dvojnáčnosti, která je nutně spojena s velkým vnitřním napětím. Nyní objasníme, z čeho toto napětí vychází. Marcel často kladl důraz na to, že to, co vlastníme, patří neodmyslitelně k nám, a pokud to ztratíme nebo je nám to nějakým způsobem odebráno, pak výsledkem je bolest nebo zoufalství. Reálně však nevlastníme nic natolik, aby to tvořilo skutečnou součást nás samotných. Z toho vyplývá, že to mohu ztratit, aniž by mě to bytostně ohrozilo. Tato jedinečná duplicita

---

<sup>46</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 19-20.

<sup>47</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 35-36.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>49</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 38.

představuje i náš vztah k vlastnímu tělu. To znamená, že na jedné straně přistupujeme k našemu tělu jako k tomu, co „máme“ a s čím tedy můžeme disponovat jako s nějakou věcí, ale na druhé straně se tomu naše tělo brání. Protest, který nám zabraňuje v tom, abychom s naším tělem libovolně zacházeli jen jako s nějakou věcí, pak vychází z našeho bytí. Marcel to uvádí na pravou míru tímto klíčovým výrokem: „*Jsem své tělo*“, nikoliv „*mám své tělo*“, tedy nemůže si ho přivlastnit. „*Jsem své tělo*“, ale nevlastním ho, znamená především to, že není mým nástrojem, se kterým mohu jakkoliv manipulovat.<sup>50</sup> Na základě těchto úvah postupně dochází ke své jedinečné koncepci „vtěleného bytí“. Nyní se pokusíme objasnit, co pro něj představuje toto „vtělené bytí“, které je zároveň naší „účastí na světě“. Marcel často vystupoval proti tvrzením typu „nic neexistuje“ a považoval je nejen za velmi rozporuplná, ale také nesmyslná. Sám je přesvědčen o tom, že to, čemu jednoznačně nelze upřít privilegium existence, jsme my samotní. Důrazně však dodává, že takto pojatá existence se vztahuje ke skutečnosti, že sám sebe považuji za *subjekt*.<sup>51</sup> Výrok „já existuji“ je možný jen za předpokladu, že v sobě zahrnuje jistou danost, která však neznamená „já myslím“, ale spíše „já zakouším“. „Já existuji“ v sobě zahrnuje skutečnost, že nejsem jen sám pro sebe, ale „jsem zjevný pro druhého“, projevují se směrem ven k lidem.<sup>52</sup> Tato existence je neoddělitelná od toho, že „*mé tělo existuje*“. „Mé tělo“ je v Marcelově pojetí „opěrný bod“, vůči kterému se vymezují hranice mezi tím, co existuje a neexistuje.<sup>53</sup> Marcel dochází k názoru, že nelze přímo tvrdit „moje tělo“, neboť si ho tímto přisvojují a mám k němu instrumentální vztah. Takový vztah k mému tělu Marcel silně odmítá. Tělo přece nelze redukovat na pouhý stroj, neboť se udržuje v pohybu jen díky „celkové integraci živého organismu“. Marcel z toho vyvozuje, že tělo, které je jen pouhým instrumentem zbaveným pohybu, je v podstatě už jen mojí mrtvolou. Na tomto základě otázku: „Jsem svým tělem?“ nahrazuje raději otázkou: „Jsem svým životem?“ To znamená, že tělo je sice současně mnou, ale zároveň je i něco více, protože se v něm angažuje duše. Krajním případem takového disponování se svým tělem jako s nějakou věcí je pak sebevražda. Absolutní disponovatelnost se sebou a svým tělem se nakonec proměňuje v jeho úplnou destrukci. Zde dochází k určitému paradoxu, a tedy: „Čím více v předmětném smyslu mám, tím méně jsem.“ Fakt, že neexistuje nějaká zdánlivá dualita mezi „mnou a mým tělem“ (nebo mým životem) zároveň neznamená, že jsem se svým tělem identický.<sup>54</sup> Tato předpokládaná totožnost se svým tělem je úplný nesmysl, protože ji můžeme konstatovat jen za předpokladu, že dojde ke „znicotnění já.“ Toto tvrzení je materialistické a znamenalo by pravděpodobně toto: „Moje tělo, to jsem

<sup>50</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 94.

<sup>51</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 243. Subjekt podle Marcela není nějaký fakt či výchozí bod tak, jak ho chápe určité pojetí idealismu, ale znamená především zápas a cíl.

<sup>52</sup> Janke píše, že „Já“ zapomíná na existování jako přečínávání do mystéria bytí. Marcel v této souvislosti vysvětluje předponu „ex“ jako „*surgir*“, „*emerger*“. Obojí zde znamená něco jako „*vynořit se*“ nebo „*náhle se zvednout*“. V tomto kontextu to znamená vynoření se lidské existence z panujícího chápání bytí-objektivitu a její pozvednutí k absolutnímu bytí (Janke, J. *Filosofie existence*, s. 147).

<sup>53</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 29-32.

<sup>54</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 39.

já sám, existuje tedy jen moje tělo.“ To je podle Marcela nepřijatelné, jelikož „základní vlastností mého těla je to, že nemůže samo existovat“. <sup>55</sup> Tyto úvahy o těle Marcela přivádí ke klíčové definici „vtěleného bytí“. Přistoupíme-li k samotné definici, co znamená vtělené bytí, pak se k tomu autor přesně vyjadřuje takto: „*Být vtělený znamená objevit se jako tělo, jako toto tělo, aniž bychom se s ním mohli ztotožnit a aniž bychom se mohli od něj cítit odlišní.*“ <sup>56</sup> Bendlová uvádí, že pojem vtělení (*inkarnace*) Marcel nepoužíval přímo ve smyslu teologickém, ale ve smyslu „stěžejního konceptu existenciální metafyziky“. Mé tělo jako „subjekt mé prožité zkušenosti“ je tedy tím bodem, ve kterém se uskutečňuje můj styk se světem. Pokud tedy Marcel pojímá tělo jako hraniční zónu mezi „míti a „býti“, pak „vtělené bytí“ překračuje hranici těchto dvou sfér. <sup>57</sup>

Marcel dále zdůrazňoval, že odosobníme-li se svému tělu a přistupujeme-li k němu jako k něčemu cizímu, pak se svým tělem zacházíme jako s předmětem, čímž se vytváří základní charakteristika pro definici „objektivitu“. Svě tělo v tomto případě začneme považovat za něco, co již není mým tělem, ale je pouze tělem v „bezpočtu jiných těl“. <sup>58</sup> Marcel si dále pokládá otázku, zda „mohou věci dále existovat, i když je přestanu vnímat.“ A jediná možná odpověď je ta, že „ve skutečnosti jsou věcmi jen pod touto podmínkou.“ Na druhou stranu je důležité poznamenat, že čím více budeme upevňovat objektivitu těchto věcí, které jsou vůči nám vnější, a přetínat vztah, který je váže s naší existencí, a zároveň posilovat tuto nezávislost světa ve vztahu k sobě (k našemu údělu a vlastním cílům), tím více se skutečný svět změní v nějakou „iluzorní podívanou“. Marcel tím chce zdůraznit, že *existenciální* má mít vždy přednost před *ideálním*, přičemž existenciální se vždy vztahuje k našemu tělesnému bytí, tedy ke „*skutečnosti bytí- na - světě.*“ Zároveň zdůrazňuje, že tento výraz *bytí-ve-světě* začal být ve filosofii akceptován hlavně zásluhou Heideggera, on sám tento pojem chápe jako určitou *participaci*, nikoliv jen jako vztah či komunikaci. <sup>59</sup> Marcel si na tomto místě pokládá obtížnou otázku, a tou je: Jak lze dospět k této *participaci*, aniž by došlo k nějaké její deformaci, která by ji proměnila v objektivní vztah? K vyřešení této otázky je zapotřebí propojit duchovní oblast s metafyzickou. *Participaci*, která je především vyjádřením naší *přítomnosti na světě*, můžeme potvrdit nebo obnovit pouze tehdy, pokud sami sebe přestaneme klást jako „oddělenou entitu“. Podstatnou roli zde hraje „reflexe druhého stupně“, jež se uskutečňuje v řádu svobody. Marcel tak dochází k názoru, že naše svoboda je obsažena v poznání naší *participace na světě*. „Existence“ je v pojetí Marcela *participace*, kterou nelze zpředmětnit, ale často jsme v pokušení ji zpředmětnit a zacházet s ní jako se

---

<sup>55</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 35.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>57</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 41.

<sup>58</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 37-38. Bendlová zde v překladatelské poznámce uvádí, že Marcel nezastává myšlenku dualismu duše a těla jako například Descartes, ale původní je pro něj tělesná existence, na jejímž základě teprve pak mohou vzniknout oddělené entity, jako je „*subjekt a tělo*“.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 38-40.

vztahem. Jediný způsob, jak tomuto pokušení odolat, je podle Marcela „akt naší svobody.“<sup>60</sup>

Bendlová uvádí, že ačkoliv Marcelův velký zájem o „tajemství bytí“, kterým tzv. druhou reflexi vstupuje na „vlastní půdu“ konkrétní filosofie, má v některých ohledech společné myšlenky s Heideggerem a Jaspersem, Marcel přesto zůstává svůj. Bendlová dále uvádí, že „bytí-v-situaci“ je určitým spojením „exteriority a interiority“, dále pak, že specificky marcelovský pohled se nachází ve spojení, že mé tělo je „vtěleným bytím“ s tím, že toto mé bytí je vždy situováno ve světě právě mým tělem. Proti solipsismu nebo antropocentrickému subjektivismu Marcel ukazuje na to, že nemohu existovat abstraktně, ale „hic et nunc“ - to znamená konkrétně ve světě lokalizovaném mým tělem. Bendlová připojuje zajímavou poznámku, že se v Marcelově pojetí „vtělení“ ozývá stará mystická idea „tajemné spřízněnosti veškerenstva, mikrokosmu v makrokosmu.“ A tedy vztah mezi mnou a mým tělem je určitým prototypem vztahu mezi mnou a vším, co existuje. Podle Marcela jsme s bytím svázáni určitým mysteriózním a sakrálním poutem.<sup>61</sup>

### 2.3 Bytí v situaci jako setkání a přijetí druhého

Konkrétní filosofie neustále krouží nejen kolem „bytí“ v jeho „transcendentních“ významech, ale proniká k bytí v konkrétních vazbách s druhými.<sup>62</sup> V souvislosti s tím Marcel často klade velký důraz na „setkání“, v němž se naše „já“ stává „propustným“ pro druhého a kde se skutečné setkání stává zároveň „přijímáním“. A právě toto přijímání dotváří vědomí našeho „já“ v osobu na základě vztahu, do kterého vstupuji s druhým a z něhož vystupuji jako bytost „tvořivá a celistvá“.<sup>63</sup> Setkání s druhým člověkem Marcel nikdy nevnímal jako náhodné, nýbrž jako tajemství či skutečnost, která vychází z oblasti mimo oblast problémovou. Není tedy jen pouhým souhrnem různých okolností, ale má svůj tajemný charakter. Zároveň zdůrazňuje, že pokud chce člověk nalézt smysl setkání, musí v něm být angažovaný vnitřně a nikoliv zvenčí, protože se nedá zcela pochopit na základě smyslového vnímání. K metaproblémovému neboli k tajemství se tak můžeme povznést jedině cestou, při které se od zkušeností odtrhneme.<sup>64</sup> Marcel tvrdí, že od chvíle, kdy „jsme v řádu živého“ „být situován“ neboli „být v situaci“, zároveň znamená být vystaven vnějším vlivům. Skutečnost, že zaujímám určité místo ve světě pro mě jako živou bytost vytváří podmínky, kde jsem na jedné straně podřízený determinismu a na straně druhé vystaven kontaktu s lidmi. Zde vyvstává otázka: Za jakých podmínek mohu vytvořit dialog s druhým člověkem? V první řadě je podstatné, abychom dokázali druhému sami v sobě uvolnit místo. Jsme-li totiž natolik zahlceni svými emocemi a myšlenkami, pak není možné jakkoliv zachytit

---

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 42-44.

<sup>61</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*, s. 42-43.

<sup>62</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*, s. 155.

<sup>63</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 280.

<sup>64</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 17-19.

sdělení druhého. Marcel si dále pokládá otázku, co ve skutečnosti znamená slovo *přijímat*. Toto slovo v sobě zahrnuje pestrou škálu významu od toho nejpříjemnějšího až po ten nejpokleslejší. Pokud budeme brát v úvahu vztah Já-Ty, tak zde nelze interpretovat *přijetí* jako nějakou formu *trpění*. Marcel v této rovině dává slovu *přijetí* posunutější význam, který odpovídá spíše slovu *podstoupení* nebo *darování sebe sama*. Dále je toho názoru, že existujeme natolik, nakolik dokážeme *cítit*, což znamená totéž co *přijímat*. *Přijímat* v tomto významu přesněji znamená otevřít se a tím se *dávat*, a nikoliv jen pasivně podstoupit nějakou vnější událost. Ideální stav je pak ten, ve kterém je přijímání a dávání v rovnováze.<sup>65</sup> „*Já cítím*“ tedy neznamená, že sami sebe uzavřeme do vnitřního vězení, ve kterém je „*svět jen mou představou*“. Marcel byl odpůrcem *solipsismu* a zdůrazňoval, že pro *filosofii participace* je tato schopenhauerovská myšlenka nepřijatelná. Naopak je zastáncem toho, že na světě jsme účastní jen potud, pokud „*svět není jen mou představou*“, to znamená, nakolik se mu dokážeme otevřít a skutečně se v něm angažovat. Marcel zároveň apeluje na to, že je třeba si uvědomit, že je v moci naší svobody popřít sebe samu a dostat se do slepé uličky, a přesto žít v přesvědčení, že se rozvíjí. Tento odklon od sebe sama připisuje k „*sebezbožštění*“ vlastní svobody, které hrozí, že již nenalezne svou přirozenou protiváhu v „*Boží svrchovanosti*.“<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*, s. 122-123.

<sup>66</sup> Sebezbožštění vlastní svobody dává Marcel za vinu antropocentrismu podřadné kvality, který se podle něj zcela odklonil od svých tradičních hodnot a zůstal v zajetí „*pýchy rozumu*“, MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 56.

### 3 Intersubjektivní vztah Já a Ty

Na základě složitějšího diskurzu do Marcelovy základní terminologie, jako je otázka „vtělení a těla“, „bytí v situaci“ a otázka „participace“ jako živé účasti na našem bytí v přijetí druhého „u sebe“, můžeme nyní přistoupit ke konkrétnímu vztahu Já-Ty, který tvoří páteř Marcelovy konkrétní filosofie. V této kapitole se pokusíme lépe přiblížit tomu, co v Marcelově chápání odpovídá skutečné podobě vztahu mezi mnou a tím druhým, který nachází své pravé naplnění v otevřené intersubjektivitě, díky níž se stáváme úplnou osobností.

Intersubjektivitu rozlišoval Marcel otevřenou - založenou na lásce k bližnímu - a uzavřenou, která je projevem sebelásky. Marcel k tomu říká: *„Bylo by potřeba říci, že intersubjektivita je otevřenost k druhému, která je neustále ohrožována, protože Já v každém okamžiku riskuje, že se tomuto způsobu otevření znovu uzavře, a to tak, že se stane vězněm sebe samého, že začne o druhém uvažovat pouze ve vztahu k sobě.“*<sup>67</sup>

#### 3.1 Já a ten druhý

Matějka uvádí, že v Marcelově chápání je člověk svrchovaně egoistická bytost a transparence jeho individuálního Já ve vztahu k „druhému“ je dominantní ve smyslu vyzdvihování vlastní osoby. Člověk sice bytostně touží po sblížení s druhým, ale ve skutečnosti uplatňuje veškeré požadavky vůči své vlastní osobě, která má statut toho nejdůležitějšího v našem životě. A tak ona sounáležitost či „koexistence“, která je podle Marcela jediným možným naplněním naší existence, je pak odsouvána do pozadí a vůči druhému se pak většinou chováme jako bytosti falešně přátelské a upřímné. To by se dalo pochopit tak, že se naše existence projevuje původně jako „upadlost a odcizenost“ a naším úkolem a cílem je vlastní sebezískání, které vede skrze utváření plnohodnotných a autentických vztahů. Matějka dále poznamenává, že problém „druhého“ není nic nového v dějinách myšlení, ale stejně tak se jím zabýval už i Heidegger, Husserl a jiní, kteří si uvědomovali důležitost této otázky pro celkové správné pochopení filosofie člověka.<sup>68</sup>

V Marcelově pojetí se vztah mezi „Já a tím druhým“ váže k předpokladu určité „přítomnosti“. Výraz „být přítomný“ je však v jeho chápání něco daleko hlubšího než pouze „být zde“, především to znamená být účastný. Přítomnost je tedy nejen vyjádřením určitého pocitu, že existujeme na světě (tady a teď), ale zároveň se spojuje s tím, že je člověk společenská bytost, která chce být někým druhým uznána. Z toho Marcel vyvozuje, že „Já“ nelze vnímat jako nějaký izolovatelný prvek, který mohu přesně ohraničit, ale spíše jako „akcent“. I když je naše „já“ nejvíce soustředěno samo na sebe,

---

<sup>67</sup> RICOEUER. *Rozhovory*, s. 72.

<sup>68</sup> MATĚJKA, M. *K Filosofii existence*, s. 59-63.

přesto neskonale touží po tom, aby bylo nějakým způsobem od druhého potvrzeno a uznáno. Marcel tento způsob vztahu chápe jen jako určitou sebelásku, která je opakem opravdové lásky. Vše, co taková bytost přijímá zvenčí, pak posuzuje podle toho, zda ji to ohrožuje nebo potvrzuje. Taková citlivost na vnější svět má podle něj svůj původ spíše v rovině strachu, protože vztah k druhému člověku osoba „sama sebou zavalena“ vnímá jen jako „rezonátor či zesilovač“ svého sebezalíbení. Marcel to přesně říká takto: „*Sám sebou zavalen, pohroužen do zneklidňujícího, hned nepřátelského, hned zase se mnou společenského světa, cíhám na vše, co z něho vyvěrá někdy jako hojivý balzám, jindy jako dráždivý jed na ránu, kterou v sobě nosím, která je mým já.*“<sup>69</sup> Tato „rána“ je projevem určitého drásavého pocitu mezi mou touhou vlastnit a vědomím, které mi ukazuje, jaké „já jsem nic“, jelikož o sobě nemohu tvrdit nic, co by bylo mým trvalým autentickým já. Z těchto pocitů pramení určitý paradox, že takové „já“, které je nejvíce soustředěno na sebe, chce být zároveň nejvíce potvrzeno od druhého. V reálném životě takový vztah, jenž je motivován pouze naší touhou po uznání, a nikoliv skutečným zájmem o druhého, Marcel nazývá „pózou“. Druhý člověk „pozéra“ zajímá jen natolik, nakolik mu dokáže předat uspokojivý a lichotivý obraz o sobě, který přijímá za svůj vlastní. Pokud se pro nás druhý člověk stane jen jakýmsi pouhým „rezonátorem či zesilovačem“, pak s ním mohu manipulovat jako s nějakým přístrojem a stejně tak dobře si o něm mohu vytvořit představu, která ho bude zcela suplovat. Na tomto základě se druhý člověk stává jen prostředníkem, skrze kterého si vytvořím zidealizovanou představu o sobě. Tento lichotivý obraz je pro mě sice vyhovující, ale zároveň zastihuje, kým doopravdy jsem, takže v konečném výsledku se jedná i o pózu vůči sobě. Z toho by se dalo usoudit, že „sebe jakožto sebe“ si mohu uvědomit jedině ve vztahu, který nepodléhá žádné falešné iluzi či sebeklamu. Marcel se dále domnívá, že vztah mezi mnou a tím druhým je v současném světě dosti narušen, neboť podléhá systému, který je zaměřen na neustálé soupeření a předhánění - kdo s koho (kdo bude mít lepší funkci, kdo podá lepší výkon a podobně). Ačkoliv se na první pohled zdá, že takový systém „vědomí já“ podporuje k dosažení stále lepších výsledků, ve skutečnosti se jedná o pravý opak, neboť schopnosti osoby se zde posuzují podle toho, nakolik byl lepší než ten druhý, nikoliv podle jeho vlastní jedinečnosti a hodnoty. Takový systém soupeření vede ke krajnímu individualismu, který ve skutečnosti znamená „Já, ne ty, ale já před tebou,“ a povzbuzuje člověka k tomu, aby se s druhými neustále srovnával, aby si dával určité „hodnoticí měřítko“, od něhož se pak odvíjí jeho celkové sebehodnocení. Takový systém, který se ze všech sil snaží „bičovat“ naši sebelásku, zároveň vede k tomu největšímu odosobnění, jelikož to, co je v nás opravdu jedinečné, nelze s nikým porovnávat, aniž bychom to nějak nezhodnotili. Za velký omyl Marcel považuje to, pokud si člověk zakládá výhradně na svém kultu já, který je pro něj sídlem veškeré originality. Ukazuje to zvláště na příkladu talentu a nadání. Podle Marcela ale nejsme vlastníky určitého nadání, ale máme ho rozvíjet a chránit, protože jsme ho přijali jako dar. Dar je pro každého člověka výzvou, ale nesmí

---

<sup>69</sup> MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*, s. 71.

vést k tomu, aby se jím pyšnil, ale naopak by se měl pro druhé stát užitečným. Nedá se jasně ohraničit, co vše přesně je v člověku darem, spíše by se dalo říci, že celý život je dar. V souvislosti s tím se Marcel domnívá, že je velká iluze považovat sám sebe za „střed vesmíru“, kde si nárokuji všechna práva, a z tohoto „privilegovaného“ stanoviska nahlížet na druhého jako na překážku, které se musím vyhnout, nebo jako na ozvěnu, která má podpořit mé sebevědomí. Takový člověk nežije autentický život, ale neustále v sobě přiživuje iluzi o sobě. Marcel si myslí, že je velký omyl proti takovému sebezbožňování postavit nějakou neosobní ideu. Taková zkušenost by podle něj nic užitečného nepřinesla, protože je založena na abstrakci, v níž hrozí ztráta skutečných kontaktů s lidmi. Hlavní vinou ideologů, jejichž tragické následky jsou zřejmé dodnes, bylo to, že v člověku podporovali vnitřní lež, která měla rozšířit propast dělící lidskou bytost od její přirozené povahy.<sup>70</sup> Na základě těchto úvah o lidské přirozenosti dochází Marcel k určité charakteristice pojmu „osobnosti“, která jediná dokáže vytvořit svobodný vztah s druhým člověkem, aniž by potřebovala jeho ujišťování či zesilování vlastního sebezalíbení, neboť vytváření vztahu s druhou osobou je u ní motivováno láskou, nikoliv strachem.

Janke uvádí, že Marcelovo pojetí lidského „bytí-pospolu“ je založeno na tom, že osoby patří k sobě. Pojem osoby Marcel nejpřesněji charakterizoval na protikladu vůči „ono“ (*Das Man*), které je neosobní a anonymní.<sup>71</sup> Marcel rozvíjí reflexi o tom, že osoba nebere sama za sebe zodpovědnost, pokud se schovává za neosobní veřejné mínění typu: říká se, že, tvrdí se,... a podobně. Naproti tomu základní ctností osobnosti je „odvaha něčemu čelit“ a z toho plynoucí odpovědnost, která je v protikladu k neosobnímu „ono“, které je místem všech „útěků a úniků“. Osoba je spojena sama se sebou také prostřednictvím svého činu, ve svém činu dovršuje a nejvíce skutečnou se stává v Bohu. V tomto bodě lze spatřit základní rozdíl mezi jedincem a osobou. Jedinec je podle Marcela ten, kdo se snadno nechá strhnout různými vlivy a okolnostmi, přičemž si navíc vytváří iluzi o autentičnosti svých myšlenek a činů, není však nakonec ničím jiným než anonymní a neosobní částí v celém systému, zatímco osobnost se „skutečně angažuje“, to znamená, že se ke všemu v dané situaci staví přímo sama za sebe.<sup>72</sup> Marcel ve svých reflexích dochází k tomu, že osobnost není přímo naše já, ale spíše jeho potřeba se osobností teprve stát, přičemž si samu sebe uvědomuje, až když se realizuje. Marcel dále tvrdí, že jako osobnost se potvrzuji tehdy, pokud věřím v existenci druhých, a to tím způsobem, že sám se angažuji v reálné společnosti svými činy, které ovlivňují chování druhých. To v první řadě znamená, že se nevymaňuji z tohoto „živého společenství“ a neuzavírám se před ním jen ve svých snech, ale skutečně se realizuji. Marcel tak dochází k určitému řetězci, který nelze přímo chápat jako dedukci, nýbrž jako určitou

---

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 71-75.

<sup>71</sup> JANKE, W: *Filosofie existence*, s. 155.

<sup>72</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 58-63.

neoddělitelnou jednotu, a tedy: osobnost-angažovanost-společenství-realita. Nevnímá tedy osobnost jako tu, která je sama o sobě dobrá, nebo zlá, ale spíše jako tu, která si uvědomuje existenci světa, ve které je dobro i zlo zároveň. Na druhou stranu, pokud je „já“ vězněm vlastních tužeb, jakoby se ocitá mimo „dobro a zlo“ a je v podstatě „neprobuzený do skutečnosti.“ Marcel se zamýšlí nad tím, že v podstatě každý z nás je část svého života takto neprobuzen a v tomto stavu se víceméně náhodně upíná na předměty, do nichž střídavě vkládá touhu či strach.<sup>73</sup> V této souvislosti hovoří o bytosti otevřené a uzavřené. Bytost otevřená je opakem bytosti „zaujaté či zavalené sebou samou“ a směřuje ven ze sebe, aby se obětovala nějaké vyšší věci, která ji přesahuje a kterou chce zároveň přetvořit ve svou. Současně ji nelze oddělit od toho, co je nad ní, tedy od „nadosobní skutečnosti“, která veškerému úsilí předchází a zároveň je jejím „začátkem a koncem“. Charakteristickým rysem osobnosti je určitá otevřenost a „nezadanost“, která se projevuje schopností dokázat se otevřít něčemu novému a přijmout to jako dar nebo změnit vnější okolnosti v pozitivní příležitost. Nenechat se tedy svým osudem vláčet, ale spolupracovat s ním a vtisknout mu svou podobu, své vlastní znamení. Osobnost je u Marcela posláním tehdy, pokud chápeme termín poslání jako „výzvu“, respektive jako „odpověď na výzvu“. Výzvu vnímal dost netradičně jako něco co „prýští z nás a zároveň odjinud“ a současně je výrazem „tvůrčího a životodárného“ svazku mezi tím, co je mé a co je toho druhého, který pokud povolí, pak „Já ztrácí svou mízu a odumírá“. Přistupuji-li tedy k druhému jen jako k určitému „mechanismu“, který existuje mimo mne, a já chci jen odhalit, jak funguje, získám o něm pouze vnější poznání, které ho ve výsledku jako skutečnou bytost popře, což je vztah „znesvěcující a destruktivní“, neboť druhému ubírám jeho hodnotu.<sup>74</sup>

Rovina „Já sám - a druhý“ je transcendována pouze v lásce k bližnímu, která je založena na dvou základních charakteristikách. První je ta, že láska nekrouží kolem „já“, ale kolem „ty“, a ta druhá je, že neusiluje o to, aby si druhého podřídila, nýbrž podřizuje své vlastní bytí vyšší realitě.<sup>75</sup> Marcel klade velký důraz na to, že poznání druhé bytosti je neoddělitelné od lásky, přesněji od křesťanské lásky, která druhou bytost pozvedává do roviny, ve které ji vnímáme jako jedinečné stvoření, jako obraz Boží. Zároveň upozorňuje na to, že vždy může dojít k tomu, že se této lásce neotevřeme a tato pravda nebude poznána, což povede opět k tomu, že budeme ke svým blízkým přistupovat jako ke zmiňovanému mechanismu, který chceme kontrolovat nebo s ním jakkoliv manipulovat. Takový přístup lze stejně tak převést na vztah k sobě samému, ke svému životu. Marcel zde zastává fakt, že i člověk sám v sobě může vidět jen určitý „mechanismus“ nebo „stroj“, který mu v životě zprostředkovává pouze nějaký výnos nebo slouží určitému neosobnímu systému, ve kterém pasivně přijímá jeho požadavky za své

---

<sup>73</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 78.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 79-82.

<sup>75</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*, s. 147.

a následně ničí svou vlastní hodnotu. Takovým přístupem k životu se podle Marcela stáváme pouze „obyčejným kolečkem“ či nástrojem nějakého zařízení, kde přestáváme svobodně jednat.<sup>76</sup>

### 3.2 Transformace vztahu „Já-On“ k „Já-Ty“

Marcel ke svým základním úvahám o druhé osobě, přesněji o vztahu k osobnímu „Ty“, dospěl především na základě svých těžkých životních událostí, které velmi ovlivnily jeho vnitřní život i dílo. Sám na sobě zakusil, že nelze oddělovat duchovní a metafyzickou oblast od vlastních zkušeností, což je také určité specifikum jeho konkrétní filosofie, která čerpá z konkrétních situací. Zvláště Marcelova osobní zkušenost s první světovou válkou měla na formování jeho základních myšlenek zásadní vliv. Ve válce sám na sobě zakusil bezprostřední prožitek zoufalství týkající se osudů nezvěstných vojáků. V té době ze zdravotních důvodů nemohl být mobilizován, a tak byl pověřen tím, aby pátral po nezvěstných vojácích, kteří podle jeho slov zmizeli za velmi nevyjasněných a temných okolností. Toto vyšetřování bylo pro něj velmi těžké, jelikož se jednalo o bezprostřední kontakt s bolestí, zármutkem a utrpením rodiny a blízkých pohřešovaného. Díky této zkušenosti si však uvědomil, že zpočátku cizí a neznámí lidé X, Y se na základě svého utrpení stávají pro něj v emocionální rovině stále více blízkými lidmi. Úzkostné pocity a znepokojující otázky těchto zprvu cizích a anonymních lidí začal Marcel postupně prožívat jako své vlastní obavy a znepokojení, což bylo v přímém rozporu s odcizujícím anonymním systémem „kartotéky, která nezvěstné vnímala jen jako pouhé případy.“<sup>77</sup>

Janke uvádí, že existence pro Marcela ve skutečnosti vždy znamenala koexistenci, a tak se otázka po tom, kdo a jací jsme, odhaluje v konkrétních modech našeho „spolubytí“. Toto „spolubytí“ označuje danost „lidského pobytu“. Marcelův osobitý přístup k bytí pak vidí Janke v tom, že je toto původní bytí založeno v tajemství lásky. „Opravdu být“ tedy znamená být pohromadě s nějakým Ty na „prapůvodním základě lásky“. V našem „rozbitém světě“ se bohužel často toto spolubytí proměňuje ve „vzájemné vlastnění“. Tento „zkamenělý stav“ lásky Marcel nazývá láskou posesivní, která je motivována především touhou přivlastnit si druhého pro sebe. Následkem tohoto vlastnění se vztah ke konkrétnímu a jedinečnému „Ty“ proměňuje v „neosobní Ono“, tedy v zaměnitelný objekt. Opakem skutečného vztahu je v pojetí Marcela „předmětný vztah“, který definuje takto:

*„Předmět je tím, co na mě nebere ohled, co se mnou nepočítá.“* A k tomu dodává, že naopak na druhého člověka se obracím vždy jako na někoho, o kom předpokládám, že je schopen mi odpovědět. Odpověď zde Marcel nechápe pouze na úrovni verbální, ale může být projevena chápavým mlčením

---

<sup>76</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 80-81.

<sup>77</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 59-60.

nebo tichou účastí. Nejčistší podobu takové odpovědi pak nachází v modlitbě, která je pro něj vyjádřena určitým „*tajemným přívalem*“, jenž nás vede k vnitřní proměně. Pokud k někomu druhému nepřistupujeme jako k „osobnímu Ty“, ale označujeme ho výrazem „On“, pak s ním zacházíme jako s někým, kdo je v podstatě „nepřítomný“. A právě tato nepřítomnost nám dává do rukou možnost druhého zpředměnit. Marcel dále dodává, že existuje také určitá podoba přítomnosti, která je jen „*modem nepřítomnosti*“.<sup>78</sup> Marcel svou reflexi o přítomné povaze vztahu Já-Ty ilustruje na obyčejných každodenních situacích ze života (například při náhodných setkáních ve vlaku, v práci a podobně), ve kterých je druhá osoba pouze někým anonymním a neosobním. Dochází tak k závěru, že „čím více je mi můj partner v rozhovoru vnější, o to víc jsem současně vnější já sám sobě“, neboť tím se stávám jen „kýmisi“ mezi ostatními. V takovémto odcizeném dialogu vidí zároveň ztrátu sebe sama, své osobnosti. Situace se však změní, když s druhou osobou najdeme nějaké společné téma, které je nám oběma blízké. Takové sblížení může vést k vytvoření jednoty, která z „druhého a mě činí nás“, což znamená, že druhý přestává být *jím* a stává se *tebou*. Jedině zde se může uvolnit bariéra, kterou jsem si vůči druhému vytvořil, abych ho soudil a hodnotil. V této „živoucí jednotě“ přestává být druhý „kýmisi“, koho jsme si zasadili mezi mne a můj soud o něm. A v tomto případě dochází k proměně od „dialektiky k lásce“. Marcel to nejvýstižněji ukazuje na vztahu k bytosti, kterou milujeme, když říká: „*Bytost, kterou miluji, je právě tak málo, jak jen to je možné, pro mě něčím třetím a současně mi odkrývá mě samého.*“ Vlivem takové lásky se ruší opevnění, které jsem si vůči druhému vytvořil, a vzniká jednota. Tato proměna je možná jen díky vnitřnímu pohybu, který mě dokáže osvobodit z přílišného vnitřního uzavření, které mě ve své podstatě „znetvořuje“. Skutečné sebepoznání tak neprobíhá v našem uzavřeném „já“, ale odvíjí se od skutečnosti, nakolik jsme schopni navázat vztah s druhým člověkem, vztah „oživovaný láskou“.<sup>79</sup> Marcel to upřesňuje tak, že si dále pokládá otázku: Jaký smysl má to, že „Ty“ jako takové je skutečné, nebo není? Odkazuje zde na svou významnou hru Kvarteto f-moll, která pojednává o tom, jak je nesnadné vymezit si hranice mezi tím, kde končí moje Já a začíná Ty. Hlavní hrdinka Claire touží po dokonalém a průhledném manželství, které následně vede k pokřivené podobě skutečného vztahu a k vlastnické lásce. Ve svém muži Claire nevidí svébytnou osobnost, ale projektuje si do něj své ideální představy, které pramení z jejího nenaplněného vztahu s předchozím mužem, jenž byl zároveň bratrem toho současného. Sama se tak uzavírá do neplodné samoty, která se prolomí až v závěrečné scéně, kdy rezignuje na své vlastnické nároky a otevírá se skutečné lásce. Je to také hra o tom, že pokud je naše touha po vyjasnění vlastního života a našich

---

<sup>78</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 61. Myslím si, že Marcel zde má na mysli určitou „nepřítomnou přítomnost“, která vyjadřuje absenci opravdového zájmu o druhého člověka, přestože je reálně v naší přítomnosti. Pokusím se to blíže vysvětlit takto. Dotyčný člověk je sice reálně zde v naší objektivní přítomnosti, ale způsob našeho vzájemného chování je natolik cizí, že se bytostně úplně mýjíme, což ztrácí hodnotu přítomného charakteru, která se podle Marcela zakládá na určitém bytostném přijetí druhého a citové zainteresovanosti.

<sup>79</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 62.

vztahů přehnaná, může to mít pro nás opačný účinek.<sup>80</sup> Na konci hry se Claire ptá: „Ty sám? *Já sama? Kde vlastně začíná osobnost?*“ Hlavní, oč tu jde, je podle Marcela určitý úkon, který mě vůči druhému činí „transparentním“ namísto toho, abych se vůči němu uzavřel a opevnil. S tímto pojetím je v rozporu jakákoliv „objektivita“, jež má za následek, že vedu pomyslný dialog jen sám se sebou a to již implikuje „triadický vztah“. Zatímco v přítomnosti s druhým „ty“ dochází uvnitř mě k určitému vnitřnímu sjednocení, při kterém vzniká dyáda, tedy pouze přímý vztah Já-Ty. Takže otázka na to, zda Ty skutečně vzniká až tehdy, když se z této živoucí jednoty vyvážu, abych o ní mohl uvažovat, ale tím ji zároveň zničím. Pokud se jedná o vztah k „absolutnímu Ty“, které nelze jakkoliv objektivně uchopit a je přítomné pouze v modlitbě, tam dochází k celkové změně přístupu k danému problému, neboť vztah k Bohu leží mimo jakékoliv naše otázky i soudy, které v nás vyvolává přítomnost druhého člověka.<sup>81</sup> Láska tedy usiluje o dvojitost Já-a Ty, protože nechce zvěčňovat druhého v objekt. Jen posesivní láska se touží zmocnit nějakého „Ty“, jako by to bylo „Ono“. Nesobecká láska se naproti tomu snaží zachovat dyadický vztah k čistému „Ty“ a v této lásce pak nacházím své autentické bytí. Zatímco v triadické relaci Já-Ty-Ono zůstávám já i ten druhý sám a zakrytý, tak v dyadickém vztahu se má existence ukazuje jako koexistence. V lásce, která není orientována posesivně, pak dochází k tomu, že objevuji sám sebe, když se bez nedůvěry mohu spolehnout na nějaké „ty“ a stejně tak ten druhý na mě. Janke staví Marcelovy úvahy o vztahu Já-Ty do kontrapozice s myšlením Sartra, který smysl lidského bytí-pro-druhého chápe především jako *konflikt*. Zvláště je to patrné na Sartrově klíčové myšlence: „*Peklo jsou ti druzí*“. Marcel se proti této myšlence zásadně staví a říká, že vidíme-li v druhém jen své vlastní peklo, pak dojde ke zkreslení těch nezákladnějších fenoménů přátelství, pohostinnosti, partnerské lásky, lásky k bližnímu i k Bohu. Takové „zkreslení“ vztahu pak vede k tomu, že se vyjasnění problému stáhne před „tajemství lásky“ zpět do sebereflexe.<sup>82</sup>

### 3.2.1 Náležení a disponibilita

Marcelovu základní vztahovou koncepci Já-Ty, která tvoří páteř jeho konkrétní filosofie, jsem se pokusila vysvětlit blíže v předchozí kapitole. Nyní se zaměřím na podmínky, za kterých se může skutečný vztah uskutečnit, což souvisí s naším přístupem k sobě i druhému. V tomto smyslu Marcel rozvíjí myšlenku náležení a disponovatelnosti. Stejně tak tato otázka souvisí se vztahem k našemu tělu, který ve své krajní podobě může vyústit až v sebevraždu, o které se pak zmíním v poslední podkapitole.

Janke interpretuje Marcelovo východisko z předmětného vztahu tak, že se osoba musí vzdát odepření, které je tolik charakteristické pro „Ono“, a díky tomu může existovat po způsobu existence

---

<sup>80</sup> ČERNOCKÝ, J. IN MARCEL, G. *Obrazoborec*, s. 205.

<sup>81</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 68.

<sup>82</sup> JANKE, W. *Filosofie existence*, s. 155.

použitelnosti (*disponibilité*). Jenomže „Ono“ panuje dnes a denně v různých formách sebeodpírání. Z toho vyplývá, že „Já“ vyplněné zcela sebou samým se druhému neotvírá, ale uzavírá, přičemž nejkrajnějším případem takového uzavření je pak sebevražda. Já v podobě „Ono“ je posedlé vlastněním a vzpírá se každému volání-výzvě, prosbě, volání o pomoc a svého žadatele odbývá zažitými frázemi. Zda se však „Já“ nějakému „Ty“ uzavře, nebo otevře, o tom rozhoduje způsob a druh vzájemného nálezení si (*appartenance*). A zde se rozcházejí posesivní láska a pravá náklonnost.<sup>83</sup>

„*Já náležím tobě*“ rovněž jako „*Ty náležíš mně*“ je podle Marcela v rozporu s tvrzením, že já někomu patřím nebo on patří mně. Řeknu-li o někom, že mi patří, pak s druhým zacházím jako s nějakou věcí nebo se svým majetkem (pohybujeme se zde ve vlastnickém modu „mítí“), na který si činím svůj nárok, což v sobě implikuje majetnický vztah, jenž nemá nic společného s ideou skutečného nálezení. Ta je projevem vzájemné lásky, úcty a svobody. Marcel se k tomu vyjadřuje přibližně takto. Je rozdíl mezi tím, prohlásíme-li o někom, že nám patří, a tím, řekneme-li někomu, že mu náležíme. Řekneme-li někomu: „Náležím ti“, pak se změní celý úhel pohledu. „Náležím ti“ v pojetí Marcela znamená, že „druhému otevírám neomezený kredit“, celý se mu odevzdávám, což rozhodně neznamená, že chci, aby se ke mně druhý choval, jak se mu zlíbí, a zacházel se mnou jako se svým otrokem. Naopak, jde o opačný proces, a to takový, že sám na základě své svobody docházím k rozhodnutí, že to nejlepší, co se svou svobodou mohu udělat, je, že se „vydám do rukou toho druhého“. Dochází zde k určitému paradoxu, neboť svou svobodu dobrovolně nahrazuji svobodou druhého a právě v tomto aktu se má svoboda dovršuje a naplňuje. Marcel upozorňuje na to, že je často v reálném životě nesnadné tyto protikladné případy od sebe rozpoznat. Jediný způsob, jak právě nálezení od majetnického vztahu rozlišit, je podle něj schopnost naší „reflexe“. Nálezení tedy do značné míry souvisí nejen s naší svobodou, ale také s tím, jak se druhý k této svobodě postaví, zda ji respektuje a uznává, nebo ji chce spoutat a omezit. Marcel připouští i tu variantu, že pokud dovolím druhé osobě, aby se mnou zacházela jako s nějakou věcí, pak se sám k sobě jako k věci chovám a tím se zrazuji. „*Náležíš mi*“ má být ve vztahu rovnocenné s tím, že i já chci „*náležet tobě*“. Na základě tohoto tvrzení Marcel dochází k určité konvergenci a překrývání trojího, a tedy: *náležím ti, náležíš mi a náležím si* a v této souvztažnosti má být uskutečněna stálá rovnováha.<sup>84</sup> Kdyby se jednalo pouze o to, že někomu řeknu „*Náležíš mi*“ bez ohledu na jeho svobodu, pak v sobě toto tvrzení ponese prvek despotismu a již se nejedná o naplněný a svobodný vztah. Marcel to přesněji vyjadřuje takto: „*Poněvadž já náležím tobě, jako ty náležíš mně, nemohu z tebe udělat nic jiného, než to, co si budeš sám přát. Vyjádřeno důkladněji, protože já přestávám náležet sám sobě, není již pravda, že ty mi náležíš, oba jsme si vzájemně transcendentní v naší lásce.*“<sup>85</sup> V tomto pojetí je potlačena myšlenka

---

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 156-157.

<sup>84</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 72-77.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 135.

nějaké „nezúčastněné třetí osoby či neosobního soudce“, jelikož ta se může projevit jedině ve vztahu ke *mně* nebo k *tobě*, ale nikoliv ve vztahu k naší lásce. Jinak tomu bude v případě naší křesťanské víry. Nakolik Kristus není jen někým druhým, který si na mě nárokuje právo, ale nakolik je mi právě bližší než já sám sobě, pak je toto právo chápáno jako láska, a nikoliv jako moc. A právě v Kristu se uskutečňuje spojení „nekonečné slabosti a svrchované moci.“<sup>86</sup> Jedině v tomto případě je tedy možné výroky „Já patřím Jemu“ pochopit a ospravedlnit.

Na základě těchto reflexí vidíme Marcelův radikální protest proti majetnickému vztahu, který neprávem svévolně zachází se svobodou druhého člověka. V takovém vztahu je umlčená veškerá citová spontaneita a láska, neboť ta je v rozporu se strachem a donucením. A protože vztah k druhé bytosti hledá vždy své naplnění v Bohu, pak by se taková manipulace s druhým dala pochopit i jako manipulace se samotným Bohem.

### 3.2.2 Disponibilita a indisponibilita

V souvislosti s disponibilitou kromě lásky a naděje Marcel zmiňuje též *obdiv*, který má pro něj velký duchovní i metafyzický význam, jelikož se pojí s uznáním určitého absolutna a tak pomáhá subjektu vyjít ze sebe sama a neotáčet se výhradně kolem vlastního středu, což je u Marcela nezbytným základem pro jakékoliv opravdové tvoření.<sup>87</sup> Nedisponovatelnost, jak již bylo zmíněno, je silně spojena s neschopností otevřít se bolesti druhého člověka. Tato neschopnost se projevuje určitou lhostejností nebo apatií vůči jeho pocitům a těžkostem a je často spojena s tím, že my sami jsme v zajetí vlastních problémů a starostí, které nám brání v tom, abychom našli místo pro porozumění druhých. Marcel je toho názoru, že pokud dovolíme druhému účast na našem životě, pak se celá naše situace může změnit tím, že nás přítomnost druhého vymaňuje z pout vlastní posedlosti sebou samým, od které bychom se nejspíš neosvobodili. V přijetí druhého člověka Marcel vidí základ svobodného činu, a tedy i základ naší disponibility. V souvislosti s disponibilitou dále zdůrazňuje, že určitý „čin je svobodný jen natolik, nakolik je pro nás osvobozující“, a to v tom smyslu, že nám pomáhá ulehčit zátěž, která souvisí s naší těžkou minulostí nebo s vlastním požadavkem na to, čím jsme chtěli být, a nejsme. Z toho lze vyvodit, že pokud s vlastní minulostí zacházíme jako s předmětem, tedy jako s něčím „nehybným“, pak má na náš život paralyzující vliv. Jenomže čím více minulost takto „znehybňujeme“, tím více se naše budoucnost před nás staví jako něco, co se již odehrálo v našem očekávání. Takové „prostoupení budoucnosti minulostí“ Marcel považuje za klíčový základ fatalismu. Ovšem plnohodnotně můžeme žít jen tehdy, když se dokážeme od fatalismu osvobodit. Pokud se totiž stane, že v tento fatalismus uvěříme, pak se náš život zastaví a ustrneme na mrtvém bodě. V tomto ohledu Marcel přirovnává život

---

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 135 -138.

<sup>87</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 86-90.

k plavbě na plachetnici, která vyžaduje dvojitý pohyb, a to pohyb vody a vzduchu, přičemž role těchto živlů vyjadřuje „dimenzi času“. Na tomto základě napadá psychopatologii, která se soustředí pouze na člověka paralyzovaného nějakou posedlou představou minulosti anebo budoucnosti, ale toto setrvání pro něj není východiskem a už vůbec ne vysvobozením. Navzdory obecnému stanovisku Marcel zastává názor, že je mylné se domnívat, že naše minulost je nepohyblivá, protože záleží na nás, jaký postoj si k ní v naší přítomnosti vytvoříme.<sup>88</sup>

Ve všech zmiňovaných případech je opakem nedisponovatelnosti disponibilita, která jde ruku v ruce s *tvůrčivostí*. Marcel zde uvádí příklad vztahu mezi tvůrcem a jeho dílem. Pokud se zmocníme svého dokončeného díla natolik, že se stane pro nás středem světa a předmětem k porovnávání s ostatními, pak se toto dílo promění ve jmění, které úzkostlivě svíráme jen sami pro sebe. Takový postoj k vlastnímu dílu je projevem krajní indisponibility. Marcel tento postoj k dílu a tvoření převádí i do roviny, kde se již nejedná o umělecké dílo, ale kde i my sami jsme stvořitelským dílem, které se má teprve dokončit, vytvořit. Myšlenkové soustředění na vlastní cíle se může stát destruktivním, je-li odkázáno výhradně na vnitřní zdokonalování bez navázání vztahu k bližnímu a k Bohu. Indisponibilita tedy vylučuje možnost, že způsob naší existence má být zaměřen na dílo a službu. Marcel tuto indisponibilitu shrnuje do této formulace. „*Mám sklon učinit se indisponibilním přesně do té míry, pokud pomyslím na svůj život či na své bytí jako na jmění, které lze nějakým způsobem kvantifikovat a které je právě proto neustále v ohrožení, že se promarní, vyčerpá nebo dokonce rozplyne.*“<sup>89</sup> V tomto postoji k bytí, které začneme převádět na jmění, vidí Marcel chronický stav úzkosti člověka, který je ohrožen nicotou a beznadějí. Život takového člověka je pak redukován na jedinou starost, a tou je každodenní obstarávání, aby přežil. Tato úzkost se proměňuje ve starost a paralyzujícím způsobem zastavuje jakýkoliv vnitřní růst a dále se může absorbovat až do stavu vnitřní netečnosti, ve kterém je svět pocíťován jen jako určitá nehybnost. V tomto stádiu se lidská duše ocitá ve stavu, který Marcel nazývá „nenadějí“ (*inespoir*). Tato ne-naděje je pak protikladem k naději, stejně jako je strach protikladem touhy a jak Marcel říká „je smrtí uprostřed života, předvídanou smrtí“. Sám Marcel považuje za velmi obtížné nalézt způsob, jak takovou „smrt“ zdolat, neboť se v našem osamění před námi otevírá jako propast, ze které nemáme ani odvahu vylézt. Marcel je přesvědčen, že neexistuje žádná technika, která by nám s tímto stavem pomohla. Ale na druhou stranu se stejně tak nemůžeme spokojit s nějakým fatalismem. Dochází k závěru, že k vysvobození lze dojít jedině skrze druhou reflexi, která zahrnuje naši svobodu, od které ji nelze oddělit, neboť je do ní „vtělena“. A zde se podle jeho slov nachází ústřední tajemství našeho bytí, které formuluje takto: „*Protože my sami jsme svou svobodou, může se nám v určitých chvílích jevit jako nepřístupná.*“ Marcel znovu zdůrazňuje, že se zde jedná o nejparadoxnější spojení mezi „skutečností bytí na jedné straně a neustálou možností být od

---

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 93-96.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 99.

tohoto „bytí“ oddělen či odříznut od toho, co z nás činí skutečné bytosti. Jsme tak neustále vystaveni riziku, že tuto svobodu, kterou Marcel nazývá „duší naší duše“, přestaneme považovat za svou vnitřní schopnost a proměníme ji v nějakou vnější sílu, která nám buďto poslouží, nebo nikoliv.<sup>90</sup>

Marcelova otázka disponibility a indisponibility neustále krouží kolem naší schopnosti vyjít ze sebe a být zde k dispozici Bohu a druhému i navzdory tíživým okolnostem, které v sobě zahrnují utrpení, bolest, ale i smrt. Samotné utrpení se totiž v Marcelově pojetí stává zkouškou zásadní a je pro nás příležitostí a výzvou, abychom se buďto do sebe uzavřeli, anebo se otevřeli vůči utrpení druhého, které jsme doposud nemohli pochopit, ale nyní je nám blízké. Záleží tedy hlavně na „tvořivé interpretaci“, která nás vede k tomu, abychom utrpení vnímali jako zkoušku naší opravdovosti, a nikoliv k tomu, abychom došli k přesvědčení „krutého a nelítostného světa“. Náš život se přirozeně odvíjí v normálních podmínkách, ale je tady vždy možnost extrémních okolností. Nejprříkladnější extrémní okolností je neustálá možnost blízkosti smrti, která narušuje naši bazální jistotu. Život by podle Marcela neměl být pochopen pouze z hlediska této narušené jistoty, tedy jistoty smrti. Takový postoj vede totiž člověka k tomu, že svět začne vnímat jen z hlediska této hrozby, ve které je normální stav vnímán jako extrémní. Podle Marcela je naopak důležitější uvědomit si „skutečnost“, že smrtí život nekončí.<sup>91</sup> Sám k tomu říká, že „*bychom v každém okamžiku měli žít a pracovat tak, jako bychom před sebou měli celou věčnost.*“<sup>92</sup> Tímto výrokem Marcel zbavuje smrt její hrozivé podoby a umožňuje nám nahlížet na život z jiné perspektivy.

### 3.2.3 Sebevražda jako projev krajní indisponibility

Výraz *náležet sobě i druhému* do značné míry souvisí s tím, zda jsem schopen být sám sebou. V první řadě je tedy podstatné prozkoumat, jaký vztah jsem si k sobě vytvořil a zda idea takového vztahu nemá být „transcendována“. Láska k sobě zahrnuje pestrou škálu od sobecké sebelásky až po nenávisť k sobě.<sup>93</sup> Marcel na otázku „náležení sobě“ aplikuje svou klíčovou distinkci mezi být a mít, přičemž hlavní smysl duchovního vývoje spatřuje v tom, že si uvědomíme protikladné náležení - a tedy náležení tvořivé (ontologické) tomu, co jsem, a náležení tomu, co mám. To opět souvisí s Bergsonovou významnou distinkcí „uzavřeného a otevřeného“, přičemž jen první případ otevřeného náležení je podle Marcela možné ospravedlnit. Ve skutečném „náležení“ se uskutečňuje obrat od „donucení ke svobodě“.<sup>94</sup> Marcel zde rozvíjí úvahu o tom, jak se toto „náležení sobě“ má ve vztahu k našemu tělu. A pokládá si otázku: „Náležím svému tělu, nebo spíše ono náleží mně?“ Tuto otázku nelze objektivně

---

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>91</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 24-28.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>93</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 84-85.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 131-132.

rozluštit, neboť záleží na způsobu, jak ke svému tělu přistupuji. Hrozí zde však velké riziko, že se svým tělem budu zacházet jako se svým majetkem, který náleží pouze mně, což ze mě paradoxně bude činit jeho otroka. Pokud se sebou zacházím jako s věcí, které se chci zbavit, pak takový extrémní postoj může vyústit až k pokusu o sebevraždu nebo k jejímu dokonání. Dále podotýká, že v samotném životě se nemůžeme běžně setkat s takovým krajním případem destruktivní disponovatelnosti, výjimku však tvoří situace, ve které „život napodobuje s krajní přesností smrt“, jak je tomu například v případě prostituce, která je „ve vztahu k lásce tím, co je sebevražda ve vztahu k životu“. To již není autentická svoboda, ale jde o zvrácený přístup ke své disponibilitě. Marcel na tomto místě uvádí příkladnou myšlenku z díla Dostojevského *Běsi*, ve kterém je hrdina Kirilov obětí té nejtragičtější iluze, když je přesvědčen o tom, že v sebevraždě je možné uskutečnit ten nejsvobodnější akt, kterého je lidská bytost schopna. Marcel dochází k názoru, že je zde svoboda zaměněna za zvrácený způsob jejího využití. Metafyzicky uspokojivý vztah mezi mnou a mým tělem může vznikat jedině v případě „ontologického nebo tvořivého nálezení“. Stručně řečeno, moje tělo bude plnit vůči mně svou „služebnou úlohu“ jen tehdy, když aktivně beru na vědomí, že sám sobě v podstatě nenáležím. Když tak neučiním, tak se podle Marcela dopouštím té nejklamnější iluze a sám kolem sebe si zbuduji vězení, ve kterém žiju jen se svými přeludy, které mě přivedou buďto k mému sebezbožštění, nebo k mému sebezničení.<sup>95</sup>

Sebevraždu Marcel staví do protikladu s „obětováním života“. Ten, kdo obětuje svůj život za něco nebo někoho, dává bezesporu vše, ale pro něco, čemu připisuje větší hodnotu než je jeho život. Mezi sebevraždou a obětováním života je hluboký metafyzický rozdíl. Čin člověka, který obětuje svůj život, přestože ho čeká jistá smrt, nelze považovat za sebevraždu. V případě oběti je lidská disponibilita dovedena až do krajnosti. Marcel tento postoj totální oběti vnímá tak, že v ní člověk „své bytí situuje nad svůj život“. Taková oběť podle něj nemůže být bez naděje, ale je v ní přímo ontologicky zakotvena. Naopak sebevražda je negací života a způsobem, jak se buďto stát ne-li vědomě indisponibilním, tak určitě se nestarat o to být disponibilním pro druhé. Sebevražda je tedy jakousi demisí, která je vyjádřena „bytostným odmítnutím“, zatímco oběť je „bytostným přilnutím“. Na tomto místě Marcel přestává rozlišovat mezi tím, zda se jedná o věřícího či nevěřícího, a upřednostňuje zde zodpovědný přístup člověka ke svému okolí i k sobě samému. Sám říká toto: „*At' již ten, kdo se obětuje, věří či nevěří v život věčný, koná, jako by v něj věřil. Naproti tomu ten, kdo*

---

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 141-142. Do protikladu k tomuto destruktivnímu vztahu k vlastnímu tělu a životu klade Marcel hluboké poselství apoštola Pavla, který říká: „Nepatříme sami sobě“, což by se dalo pochopit tak, že se svým životem nemůžeme zacházet, jak se nám zlíbí, ale máme ho vnímat jako dar. Marcelovu reflexi o destruktivní podobě „nálezení sobě“ chápou tak, že člověk sice žije, ale nakládá se svým životem tak, že ho ničí a přestává mít k sobě samému úctu. Jedná se o pozvolný proces sebezničení, který postupně vede k úplné sebezáhubě. Člověk sice žije, ale způsob jeho života je natolik destruktivní, že se ve své podstatě přibližuje smrti. Tento destruktivní vztah ke svému tělu je také patrný v nejrůznějších formách závislosti (alkoholismus, drogy apod.), které postupně zcela narušují plnohodnotný život člověka a často vedou až k úplnému zničení.

*spáchá sebevraždu, koná, jako by v něj nevěřil.*“<sup>96</sup> Na tomto výroku lze vidět určitý prvek Marcelovy univerzálnosti. Opravdová víra je tady vnímána jako určité rozhodnutí pro čin z lásky a úcty ke svému životu a k druhé bytosti nezávisle na tom, zda dotyčný člověk je, či není věřící.

---

<sup>96</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. s. 28-29.

## 4 Smrt a nesmrtelnost v pojetí Marcela

Marcel se velmi zajímal nejen o otázku smrti, ale jako křesťan především o to, co se děje po smrti, tedy o otázku věčnosti a nesmrtelnosti. Bendlová uvádí, že téma smrti a záhada kolem ní byla pro Marcela v jeho duchovním životě velmi důležitá a zesílená především jeho traumatickou zkušeností z dětství, kdy mu ve čtyřech letech zemřela matka. Již v mládí byl následkem toho traumatu velmi senzitivní v otázce smrti blízkého člověka a odmítal se smířit s myšlenkou, že ztráta někoho milovaného je definitivní. Znamení smrti druhého a naděje v jeho opětovné shledání se zrcadlí v celém jeho životě i díle. Možná to byl právě onen tragický zážitek z dětství, který v mladém Marcelovi prvně vyvolal naléhavou a nutkavou otázku: Co se děje s člověkem po smrti? Existuje onen svět? A existuje Bůh? Dalším takovým silným impulsem k jeho „meditaci o nesmrtelnosti“ a znovushledání s blízkým člověkem byla smrt jeho milované ženy. V období mezi těmito dvěma událostmi, které Marcela silně zasáhly smrtí jeho nejbližších, je zasazena jeho zkušenost s první světovou válkou, kde byl pověřen úkolem vyhledávat nezvěstné vojáky ve službách Červeného kříže. Tato bezprostřední zkušenost s lidským utrpením ve válce Marcela později přivedla k poznání určitých „parapsychologických zkušeností“, díky nimž dospěl k přesvědčení o skutečné existenci „metapsychických fenoménů“. Bendlová dále zdůrazňuje, že Marcelova hluboce procítěná úvaha o otázce smrti milované osoby, se kterou vedeme pomyslný dialog, silně ovlivnila to, co je v jeho filosofickém přístupu nejosobitější, a to je fakt, že se všechny jeho úvahy o smrti odvíjí od základní vztahové koncepce „Já-Ty“. Smrt blízkého a milovaného člověka, se kterým jsme ve vztahu „duchovního a sjednocujícího spojení“, se tak stává klíčovým prvkem k pochopení jedinečnosti Marcelovy filosofie. On sám podotýká, že jeho „*fenomenologie naděje*“, jež je jádrem celého jeho díla, je právě nejlépe pochopitelná z této perspektivy, tedy ze základní vztahové osy „Já-Ty“ navzdory smrti. „Filosofii naděje v přežití“ tedy staví do protikladu k „filosofii beznaděje“. Tématem smrti se Marcel zaobíral ještě před první světovou válkou ve svých textech pod názvem „*Filosofické fragmenty*“, které byly vydány později. V nich nacházíme také první zmínku o tom, že u něj „*problém nesmrtelnosti*“ v náboženském smyslu není totožný s problémem „*přežití duše*“. K tomu ve stejném spise dodává toto: „*Láska chce, aby její objekt smrt transcendovala nikoliv jako věčná bytost (tedy esence), nýbrž jako něco, co smrt přežívá.*“ V těchto úvahách Marcel dále pokračoval i ve svém Metafyzickém deníku v letech 1914-1923. Ve své stati „*Moje smrt a já*“ z roku 1960 podrobil důkladné kritice Heideggerovu tézi o smrti z díla „*Bytí a čas*“, které připisoval velký význam. Marcel dochází k závěru, že Heidegger, i když dokázal lépe než kdokoli jiný před ním ukázat, že je „smrt imanentní životu“, tak tím, že podcenil kardinální význam smrti druhého, zůstal v zajetí „*existencionálního solipsismu*“. Stejnou

námítku namířil i vůči Sartrovi.<sup>97</sup>

Primární otázku, kterou si Marcel ve svých úvahách o smrti kladl, formuloval asi takto: „Jaké je moje postavení ve vztahu ke smrti, která bude jednou mou smrtí?“ Tato otázka je podle něj dvojznačná, jelikož se vztahuje k zcela subjektivnímu způsobu, kterým reaguji na svou představu o smrti-mohu totiž o ní pochybovat, ale stejně tak ji očekávat s důvěrou anebo po ní mohu toužit jako po vysvobození nebo je mi naopak lhostejná. Tyto otázky jsou podle Marcela svým způsobem psychologickou záležitostí, jejíž cestou se v souvislosti s tématem smrti nechce vydávat. Podle něj přitom otevřenou zůstává otázka, která je společná nám všem lidským bytostem, a tedy - zda existují či neexistují jiné bytosti, které by nebyly podrobeny mortalitě-tedy oné „*povinností umřít*.“ Povinnost zemřít, která je úkolem nás všech, pak není poznatelná indukcí, ale lze ji odvodit pomocí dedukce z „*přirozenosti lidského těla*“, které je i „*mým tělem*“. Tyto úvahy se však pohybují v „*řádu vědění*“, to jest „*vím, že zemřu*“. Marcel dodává, že kromě vědění je zde také určité „*tušení smrti*“, která bude jednou jen mojí smrtí, ale zároveň stejně tak mohu mít občas tušení, aniž by to byla úplná iluze, že se „*nemusí umřít*.“ Pokud řeknu, že vím, že musím umřít, pak se tato jistota vztahuje k údělu mého organického těla, o kterém přemýšlím. Jedná se tedy o jistotu, která se vztahuje k nějakému „*objektu*“, a tudíž je nesprávné se domnívat, že se „*nemůže nebo nemusí přežít po této destrukci těla*“.<sup>98</sup> Není tedy pravda, že sám sebe chápu jako „*určeného pro smrt*“. Podle Marcela zde není žádná relace, která je natolik jednoznačná, aby ji mohli poznat všichni. Takový vztah může existovat jedině pro mé tělo jako pro „*objekt*“, které však zcela zbavím určitého tajemného pouta se mnou jakožto subjektem. Je tedy nejprve zapotřebí ustavit a zavést vztah ke svému tělu. Marcel zde dává příklad vážné nemoci, ve které do značné míry záleží na tom, jaký postoj si k ní zvolím tak, abych nebyl v jejím úplném područí. Nejpřesnější pak vidí tvrzení, že toto „*muset umřít*“ v sobě zahrnuje jakýsi střet s něčím neznámým, a zároveň, že toto „*něco*“ může vypadat jako absolutní konec jen tehdy, pokud je na to pohlíženo z perspektivy pozemského života. Dále zdůrazňuje, že smrt je pro mě především zrušení jakékoliv události více než to, že skutečně nastane. V tomto případě je výraz „*něčemu čelit*“ velmi důležitý, jelikož pro mě přinejmenším otevírá možnost, abych se vůči své smrti určitým způsobem postavil. Zde má Marcel jednoduše na mysli to, že je nutné zaujmout ke své smrti stanovisko, které se odvíjí od naší svobody. Jenomže právě tato svoboda, jak již bylo zmíněno, v sobě implikuje neustálou možnost zničit „*sebe samu*“. Na svém vystoupení na kongresu v Paříži roku 1939 Marcel říká: „*Uprostřed tolika mlhavých mračen, jež zahalují pro mne budoucnost, mou budoucnost, zůstává jedna nezměnitelná jistota: zemřu. V tom, co mě čeká, je jen moje smrt neproblematická.*“<sup>99</sup> A k tomu dodává, že na „*mou smrt*“ nemohu pohlížet jako na ideu, protože by se musela určitým způsobem vymezit, což

---

<sup>97</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 126-128.

<sup>98</sup> MARCEL, G. *Smrt a nesmrtnost. Úvahy-Eseje*, s. 221.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 22

by již znamenalo zacházet s ní jako s nějakým objektem, což je nepřípustné. Dochází tedy k určitému závěru, že si svou smrt v myšlení mohu představit jako dovršenou jen v případě, že se vcítím do postavení někoho druhého, kdo mě přežije a pro koho to, co já chápu jako „svoji smrt“, bude symbolicky řečeno „jeho smrtí.“ „Moje smrt“, kterou chápu jako tu, které se nemohu vyhnout, stojí nade mnou jako nějaká hrozba a tím se podle Marcela „má situace ničím neliší od situace odsouzení, který byl uzavřen v místnosti, jejíž stěny se od minuty k minutě k sobě přibližovaly“. V takovém přístupu ke své smrti jako hrozbě vidí Marcel „metaproblematiku již nebytí“, která v sobě skrývá hlubokou beznaděj, jež z tohoto úhlu pohledu může být zrušena jedině sebevraždou. Když tento výrok Marcel předal k polemické úvaze tehdejší filosofické společnosti v Oxfordu, považovala jej za odsouzeníhodný. Vůbec si totiž neuvědomila, že zde vůbec nejde o nějaký hodnotící úsudek, nýbrž o skutečnou možnost „radikální beznaděje“, která vzniká tehdy, pokud k mojí situaci zaujmu stanovisko „jsem smrtelný“. Sám k tomu říká, že schopnost „nicování“, která je do smrti vložena, zmůže něco jen tehdy, když se spojí s mou svobodou, a tak zradí sebe samu tím, že jí poskytne určité zdání reality, která pak nade mnou vládne svou mocí. Takže z Marcelovy pozice je to právě svoboda, která nám dokáže zakrýt „nepostižitelné bohatství univerza“ (věčnosti). Východisko z tohoto „propadnutí smrti“ Marcel nalézá v její ontologické protiváze, kterou však podle něj nepředstavuje život sám, jenž má sklon „paktovat“ se s tím, co ho ničí, ale ani objektivní pravda, která je pod úrovní všemu existencionálnímu. Marcel dochází k verdiktu, že touto ontologickou protiváhou může být jedině láska, která přetváří svobodu v její pozitivní účinek. A takovou svobodou, která je láskou podepřena, je pak „smrt nejen vyvážena, nýbrž i transcendována.“ Tyto reflexe Marcela přivádí k přesvědčení, že nemůže souhlasit s Heideggerovou ústřední myšlenkou v jeho díle „Sein und Zeit“, podle které je to, co nazývá „*bytí k smrti*“, strukturální daností bytí. Marcel tvrdí, že jestliže sám sebe vnímám jako subjekt namísto toho, abych se svým tělem identifikoval jako objekt, pak je nepravdivé se domnívat, že bych mohl jednoznačně určit svůj vztah ke smrti. Vztah ke smrti je tedy podle něj nutné teprve zvolit nebo dokonce vytvořit či určitým způsobem vymyslet. To se však odvíjí od toho, jakou relaci ustavím mezi Já a tím, co nazývám svým tělem.<sup>100</sup> Bendlová uvádí, že Marcel používal k pochopní otázky „vtělení“ paradoxního tvrzení, a to: „Jsem své tělo, mé tělo zemře a já přežiji.“ Tato formulace přestává být paradoxní, pokud upřesníme, jak Marcel jednotlivé pojmy chápe. Bendlová v tomto kontextu uvádí, že Marcel pro chápání těla používá dva pojmy, a to: tělo-subjekt a tělo-objekt. Pokud na tělo nahlížím jako na tělo-subjekt, pak to znamená, „jsem své tělo“ a právě toto tělo v modu bytí přežívá, neboť je „vtěleným časem“. Naopak pokud tělo vnímám jako objekt, potom v tomto vlastnickém modu zaniká, a to jako jakýkoliv jiný materiální předmět nebo jakákoliv věc. V pozdějším období spíše než o „přežití duše“ hovoří o „přežití těla“ (zajisté oduševnělého), a tedy o jeho

---

<sup>100</sup> MARCEL, Gabriel. *Smrt a nesmrtelnost*. Úvahy-Eseje, s.222-224 [online]. 2013, roč.68. č.3 [cit. 2015-06-02]. Dostupné z WWW: <[www.klemens-sav.sk/flusav/doc/filozofia/2013/3/220-231.pdf](http://www.klemens-sav.sk/flusav/doc/filozofia/2013/3/220-231.pdf)>.

Vzkříšení.<sup>101</sup> Marcelovy úvahy o vztahu k „můj vlastní smrti“ nabírají svůj nejplnější význam tehdy, bude-li se jednat o můj vztah ke smrti druhého člověka. V této souvislosti hovoří o bytosti, která se značně liší od nepřítomných kolemjdoucích tím, že jsem si právě k této bytosti vytvořil natolik blízký a niterný vztah, že mě ve své podstatě udržuje při životě a mimo ni se „cítím doslova ztracen.“ Tyto poznámky jsou důležité k objasnění toho, co Marcel chápe pod slovem „přežítí“. Toto slovo podle něj totiž nabývá reálného smyslu jen v případě, kdy se jedná o mé nejbližší. Jedna z otázek, kolem které kroužily Marcelovy reflexe téměř půl století, byla osobní vnitřní bolest, kterou v nás vyvolá smrt blízké bytosti, s níž jsme byli svázáni láskou. Na kongresu roku 1937 Marcel vyjádřil své poznání o tom, že zjištěný nekld, který cítí z propasti vyhloubené odchodem milovaného člověka, je zcela odlišný od toho, který lze zakusit vůči své vlastní smrti. Tam, kde se totiž jedná o mou vlastní smrt, může být praktikován určitý druh „narkózy“, a to především u někoho, kdo o svět nejeví zájem, ale tam, kde je smutek opravdu autentický, pak zcela vylučuje možnost takové „narkózy“. Marcel v tom smyslu podotýká, že láska se může obrátit pouze k subjektu, to jest k bytosti, která je schopna taktéž milovat. Není lásky, která by mohla existovat mimo dimenzi, již Marcel nazýval *intersubjektivitou*, a tedy jen v souvislosti s ní je možné se vůbec otázkou smrti zaobírat. Na základě tohoto stanoviska je v opozici vůči Heideggerově stěžejní myšlence „Bytí- k- smrti“, neboť smrt druhého je v tomto pojetí chápána jen jako jakási vnější událost, která mě ve svém „vitálním“ smyslu nezasahuje. Oproti tomu Marcel cituje jednu ze svých postav Valentinu ze hry „Horizont“, která po smrti svého muže říká: „*Jeho smrt je i mou smrtí.*“<sup>102</sup> V tomto ohledu byl Marcel velmi nepochopen Leonem Brunsvikem, který mu vytýkal, že kladl na rozdíl od něj příliš velký důraz na svou vlastní smrt. Marcelovo stanovisko ke smrti Brunsvick velmi mylně pochopil, jelikož měl na mysli zcela opačnou hodnotu, a tudíž smrt druhého člověka, nikoliv strach ze své vlastní smrti. Důrazně k tomu dodává: „*To, na čem záleží, není moje smrt, ani vaše smrt, nýbrž smrt člověka, kterého milujeme.*“<sup>103</sup> Jediný podstatný problém je v konfliktu lásky a smrti. Na základě tohoto postoje dochází k závěru, že je-li pro něj nějaká neochvějná jistota, pak je to ta, že „pouze svět, ve kterém se vytratila láska, může propadnout smrti“. Na druhé straně je zde také jistota, že v případě trvalé lásky dochází k překonání všeho, co by mohlo vést k její degradaci. To znamená, že i smrt musí být poražena definitivně.<sup>104</sup> Na tomto místě Marcel

---

<sup>101</sup> BENDLOVÁ, P. *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 135.

<sup>102</sup> MARCEL, Gabriel. *Smrt a nesmrtnost*. Úvahy-Eseje, s. 226 [online]. 2013, roč.68. č.3 [cit. 2015-06-02]. Dostupné z WWW: <[www.klemens-sav.sk/flusav/doc/filozofia/2013/3/220-231.pdf](http://www.klemens-sav.sk/flusav/doc/filozofia/2013/3/220-231.pdf)>.

<sup>103</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 90.

<sup>104</sup> Reflexi o fenomenologii naděje Marcel vědomě a úmyslně rozvinul za války roku 1942 na přednášce v Lyonu. V tehdejší době směřovaly jeho myšlenky o naději především na osvobození zajatců z německých táborů, ale zároveň se snažil poukázat na to, jak je tato naděje v osvobození spojena s metafyzickou nadějí v nesmrtnost. Celé toto zkoumání Marcela přivedlo k objevu rozdílu mezi nadějí a touhou (ten nejspíše vycházel z Marcelovy klíčové distinkce mít a být). Touha zde představuje egoistickou potřebu, která je popoháněna nutkáním pouze něco vlastnit. O druhém člověku smýšlíme pouze se zřetelem k nám, to znamená, že druhý člověk pro nás představuje jen určité uspokojení a kompenzaci našich vlastních potřeb nebo výhod.

zmiňuje velkou úlohu „naděje“, která se stala ústředním tématem všech jeho děl. Naděje v jeho pojetí není nikdy pouhým shlukem lidských přání či představ, ale zahrnuje v sobě něco více, jakousi „prorockou“ jistotu, která nám poskytuje opěrný bod. Hlavním úkolem naděje je, aby se člověk nikdy nevzdal či předčasně nerezignoval a tak nevydal sám sebe napospas degradaci, ale dalo by se říct, že i smrti.<sup>105</sup>

#### 4.1 Marcelova blízkost s Reinerem Maria Rilke

V otázce posmrtného života Marcela velmi inspiroval duchovně spřízněný básník Reiner Maria Rilke. Duchovní blízkost s Rilke vidí Marcel především v jeho pozitivním a zároveň rezervovaném vztahu k okultním jevům a především v jeho *orfismu*. Marcel napsal samostatné dílo - „Rilke, svědek spirituálního života“, ve kterém se snažil interpretovat Rilkeho složitý jazyk plný symbolů a mýtů. I přesto lze v jeho dílech vystopovat víru v existenci určitého *zásvětí*. Nejedná se však o zásvětí, které by bylo příbuzné „onomu světu“ tak, jak ho chápe křesťanství, ale spíše představuje nepopsatelnou „druhou stranu světa, ke které náležíme.“<sup>106</sup> V Rilkeho pojetí je toto zásvětí jakési „království mrtvých“, ve kterém se uskutečňuje „proměna“ a touto proměnou máme nejenom projít, ale máme se na ni také připravit a vzít ji na sebe. V tomto přístupu k okultismu Marcel spatřuje hlavní rozdíl, který ho odděluje od jiných „filosofů existence“, jako byli například Jaspers nebo Heidegger, kteří se stavěli proti existenci jakéhokoliv zásvětí (*jensiets*). Přestože byl Marcel sám křesťan, vidí v Rilkeho jedinečném přechodu „od křesťanství k orfismu“ určitou „lekcí“, která má poučit i samotné křesťany o vykupitelské hodnotě nadpřirozených sil, které dokážou prostoupit tento stále více „desakralizovaný svět“ ve všech jeho vrstvách.<sup>107</sup>

Dále je nasnadě poznamenat, že ačkoli byl Marcel o *metapsychické zkušenosti* přesvědčený, neboť ji osobně prožil, v žádném případě ji neslučoval s nějakým „laciným spiritismem“, který považoval za pseudonáboženství a radikálně ho odmítal. Podle Marcela nejde v *metapsychismu* o nějaké zjevování či vyvolávání duchů, kde je jejich přítomnost degradována na úroveň „objektů“. Metapsychická zkušenost odpovídá základnímu stanovisku konkrétní filosofie, a tedy není prožitkem první reflexe, ale je to záležitost výhradně druhé reflexe, která nás přivádí k samotnému „*tajemství bytí*“. Marcel dává tuto složitou hypotézu o posmrtném životě zesnulých, kterou sdílel s Rilke, do kontextu se svou „filosofií poutnictví“, již chápal jako směřování z „viditelného do neviditelného“ a na základě toho rozvíjí svou představu, že ve smrti se v podstatě uskutečňuje určitá „migrace“ a vše, co k ní směřuje, je pouze přípravou. Smrt v pojetí Marcela tedy není definitivním zánikem či propadnutím

---

Naopak naděje je opakem této egoistické touhy. MARCEL G. Přítomnost a nesmrtelnost. s. 91

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>106</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Rilke svědek spirituálního života.*, s. 8.

<sup>107</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 129.

do nicoty, ale naopak *přesídlením*, kterým paradoxně vycházíme z „exilu do vlasti“.<sup>108</sup>

## 4.2 Strach ze smrti jako odraz beznaděje v současném světě

Marcelovu úvahu, na jejímž základě dochází k paradoxnímu tvrzení, že je naše duše po smrti uváděna z exilu do vlasti, lze lépe pochopit na základě toho, jak chápal tento současný „narušený“ svět, ve kterém nelze nikdy nalézt plného bytí. Marcel často kritizoval, jak se v tomto technickém světě vytratil základní hodnoty lásky, přátelství a pravdy, následkem čehož se zpředmětnily a odcizily mezilidské vztahy. Marcel to vyjadřuje přesně takto: „*V bezduchem světě, ve kterém vymizela láska, a následkem techniky zcela zanikly intersubjektívni vztahy, smrt přestala být tajemstvím a stala se brutálním faktem připomínajícím rozpad nějakého zařízení.*“<sup>109</sup> Tento výrok se dá pochopit tak, že technika, kterou tolik kritizoval snad ve všech svých dílech, přispěla k velkému odcizení mezi lidmi a zcela znehodnotila i určitou posvátnou hodnotu tajemství, která se se smrtí vždy pojila, a to tím, že ji buďto radikálně vytěsnila, anebo s ní začala zacházet jako s problémem. Současnou dobu, ve které se vytratilo tajemství, pak charakterizuje to, co lze nazvat „*vykolejený pojem funkce*“. Marcel pojem funkce chápe na obecné úrovni-tedy jako vitální, sociologické a psychologické a je toho názoru, že vlivem těchto funkcí chybí modernímu člověku „ontologický cit“ anebo zapomněl, že ho vůbec má. Technický pokrok podle něj velmi přispěl k tomu, že je tato ontologická potřeba značně utlumena. Jedná se tedy o jakýsi „*životní vzorec*“, podle kterého se jedinec řídí, aby vyhověl roli nebo funkci, která je od něj ze strany společnosti vyžadována. Na jedince je pak pohlíženo jako na někoho, kdo musí být schopen vykonat svou funkci a splnit svůj úkol. Pokud toho není schopen (například vlivem nějaké nemoci, bolesti, zármutku a podobně), pak je zapotřebí tuto „závadu“ odstranit, aby mohl znovu fungovat. Na základě takového přístupu je pak pochopitelné, že se i smrt z tohoto „*funkčního, objektivního hlediska*“ jeví jako „*pouhé vyřazení z provozu*“ nebo jako „*pád mezi nepoužitelné věci*“. Marcel hovoří o tom, že život ve světě, který je takto „*zakotven v myšlence funkce*“, je vystaven „*dusivému smutku*“ a „*beznaději*“, neboť je ve své podstatě prázdný. Ve „*zfunkcionalizovaném*“ světě postupně dochází k úplnému vytěsňování tajemství, ale tím se vyskytuje stále více problémů, protože příčiny důsledně neznáme, a tak vzniká místo pro nekonečné hledání. Potřeba bytí v takovém světě postupně slábne přímo úměrně k tomu, jak se na jedné straně rozpadá osobnost a jak se na straně druhé vytrácí schopnost úžasu.<sup>110</sup> Svět problémového je zároveň světem touhy a strachu, které nelze od sebe oddělit. Je to svět ovládaný technikou, která je odrazem našeho strachu a touhy po určité moci tento strach ovládnout. Zoufalství, které z toho pramení, znamená, že člověk sice pochopil konečnou neúčinnost techniky, ale nedokáže se již vrátit ke své podstatě bytí. V tomto smyslu je zajímavá

<sup>108</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Rilke svědek spirituálního života*, s. 9.

<sup>109</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 134.

<sup>110</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 7-11.

Marcelova myšlenka, že existuje velmi úzký vztah mezi optimismem technického pokroku a filosofií beznaděje. Současnou dobu Marcel vnímá jako věk zoufalství, kdy jsme sice ještě nepřestali věřit na techniku, stále vnímáme realitu jako souhrn funkcí, ale zároveň si uvědomujeme, že nám tato technika nemůže ve všem pomoci. Marcel nachází východisko v pravé naději, která však směřuje k něčemu, co nezáleží na nás, ale pramení z pokory, nikoliv z pýchy.<sup>111</sup> Marcel dále hovoří o tom, že ve světě, ve kterém dnes a denně dochází k odcizení sobě a druhým lidem, se nás často zmocňuje pokušení k beznaději, ba dokonce hovoří o tom, že jsme „beznadějí obklíčeni“. Tyto pocity sklíčenosti nejsou jen určitými záblesky v životě člověka, ale spíše jde o jakousi „neúprosnou jasnozřivost“, která se skrývá pod maskou utěšujících iluzí. Pokud k takovému prozření dojde, pak o něm Marcel hovoří jako o „hodině tragického pesimismu“, ve které si dále už nemůžeme cokoliv namlouvat. Jenomže úplné propadnutí tomuto pesimismu může vyústit buďto v úplné ustrnutí, anebo dokonce v sebevraždu či celkovou rezignaci bytosti. Marcel se pokouší nalézt způsoby, jak je možné překonat takovou beznaděj, a to tím, že si pokládá otázku: Jaká je pravá podstata zoufalství? A dochází k závěru, že toto zoufalství často pramení z pocitů pomíjivosti a nenávratnosti času.<sup>112</sup> V kapitole být a mít jsme poukázali na člověka, který je svázán velkou úzkostí, jež vznikla následkem posedlé vazby na neustálé hromadění jmění v domnění, že se tak trvale zajistí. Toto neustále bažení po věcech, po majetku, po moci by se pak dalo pochopit jako skrytý strach z pomíjivosti života, z jeho nenávratnosti a tím pádem i jako strach ze samotné smrti. Namísto toho, aby člověk hledal východisko v opravdové naději, hledá pouze falešné a pomíjivé náhražky v touze po vlastnění, což má za následek, že se jeho nevědomé pocity strachu ještě více zesilují. Dalo by se říci, že se jedná o určitý zamotaný kruh neustálé touhy, ztráty a následné bolesti vyvolávající strach, v němž se bude člověk pohybovat tak dlouho, dokud nezastaví tento nesmyslný kruh tím, že vyjde sám ze sebe, ze svého dychtění a nenaplněné touhy a odevzdá se lásce a naději, která jediná má trvalou hodnotu.

Marcel si dále pokládá otázku, která je vzhledem k tématu celkem podstatná, a to „*Není snad můj život ve vztahu k času tím, čím je mé tělo ve vztahu k prostoru?*“ V tomto ohledu zdůrazňuje, že se nemůžeme jednoduše smířit se stanoviskem idealismu, který ve svých moderních podobách přispěl k úplnému rozdělení mezi „*mnou a mým životem*“, což má za následek to, že můj život chápu už jen jako „souhrn funkcí“. Marcel dochází k poznání, že v tomto ohledu má idealismus stejný základ jako materialismus, který se snaží o ztotožnění „*žití a subsistování*“, přičemž úmyslně potlačuje důvěru a naději, která byla dříve v lidském nitru přirozeně zakotvena. Idealismus a materialismus má podle Marcela společný základ v tom, že kategoricky odmítají základní stěžejní danost, a tou je *vtělené bytí*. Na základě těchto úvah dochází k zajímavému poznání o prolínání dvou představ, a sice tou, kterou si moderní člověk vytváří o svém životě, jež nechce pojímat jako duchovní skutečnost, a představou,

---

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 26-27.

<sup>112</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 89-90.

kteřou si vytváří o své smrti, kteřou nechce pochopit jako pozitivní zkoušku. Pokud člověk život vnímá jen jako soubor určitých mechanismů a funkcí, které jsou řízeny účelově, pak i na smrt bude pohlížet jako na nějakou „trhlinu“ v tomto funkčním procesu, tedy jako na „vyřazení stroje z oběhu“. Stejně tak pokud bude člověk z různých důvodů popírat existenci posmrtného života, povede ho to k tomu, že mu jeho existence přestane dávat smysl. Tím, že došlo k radikálnímu potlačení „paralelismu mezi mým tělem a mým životem“, dochází ke skutečnosti, že lidský život nebyl nikdy v tak velké míře považován za laciné zboží jako v současné moderní době. Z toho vyplývá, že čím více bude *žití* redukováno na pouhé *subsistování*, tím méně se bude člověk snažit o to, aby svému životu dal pozitivní hodnotu, a tím více ho bude pohlcovat nějaký „neosobní anonymní řád“, který v něm potlačí schopnost vnímat sebe i svůj život jako něco jedinečného.<sup>113</sup> V souvislosti s tím Marcel zdůrazňuje, že je zapotřebí uvědomit si dvojznačnost našeho údělu. Jedná se o úděl bytosti, která se angažuje ve světě věcí, na němž participuje, ale zároveň dokáže tento svět transcendovat. To, jak budeme vnímat svět, ve kterém žijeme, záleží podle Marcela značně na naší svobodě a milosti. Svět tedy můžeme vnímat tak, že se způsobem, jakým je uspořádán, se najde vždy nespočet důvodů k beznaději. Na smrt z tohoto pohledu pak nazíráme jako na vstupní bránu do nicoty, která představuje klíč k nepochopení naší existence, do níž jsme byli nepochopitelně vrženi. Pokud však přistoupíme k hlubší reflexi, pak tento svět dokážeme vnímat, že je uspořádán tak, že v něm máme schopnost odmítnout toto zdání a odepřít smrti její konečnou realitu.<sup>114</sup> Nestačí tedy jen prožívat skutečnost, která je vyjádřena slovy: *Jsem své tělo, a tedy jsem svůj život*, neboť taková situace je podle Marcela neudržitelná, ale je zapotřebí v základě své bytosti rozeznat určité „existenciální jiskření“, které je samotnou „jiskrou víry“. Často totiž žijeme tak, že se rozcházíme s naším autentickým bytím, ale někdy máme možnost ho posoudit a takový soud vychází z hloubi naší duše a je niternější, než jsme my sami, a díky němu může začít proces, který nám umožní osvobození od „objektivního pesimismu smrti“, k jejímuž dovršení dochází jedině na základě *milosti*. Marcel na základě této úvahy nabízí východisko a zároveň cestu, která vede od aktivní negace smrti skřze naději, která je „propustná světlu“ k absolutní a nekonečné lásce k Bohu a druhému člověku. Sám se k tomu vyjadřuje takto: „*Budeme-li se stále aktivněji snažit být prostupní pro světlo, skřze něž jsme na světě, budeme skřze smrt vytrženi od sebe samých, abychom lépe zakořenili v bytí.*“<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 124-127.

<sup>114</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 102-103.

<sup>115</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 220-221.

## 4.3 Spolupřítomnost a tvořivá věrnost navzdory smrti

### 4.3.1 Tvořivá věrnost

V této závěrečné kapitole, která je zároveň určitým vyústěním celkového směřování mé práce, se pokusím osvětlit, jak si je v podání Marcela vůbec možné vytvořit „vztah“ k milované zesnulé bytosti. Způsob a pojetí vztahu k zemřelému člověku se v Marcelově koncepci odvíjí od základní vztahové osy Já-ty, kterou jsme si s ním vytvořili ještě za jeho života. „Identita“ a „přítomnost“, kterou pozůstalý člověk prožívá vůči milované bytosti, patří podle Marcela k obtížím „neobjektizovatelné metapsychické zkušenosti“, určující je tedy pouze vztah k milované bytosti. Jediným spolehlivým identifikačním činitelem k rozpoznání této spirituální kontinuity se zemřelou bytostí je tedy láska v řádu Já a Ty, to znamená „jsi to Ty“, nikoliv „je to On“. Marcel takový vztah nazývá „intersubjektivní spolupřítomností.“<sup>116</sup> Je to ovšem paradoxní situace, neboť milovaný mrtvý je pro nás stále vnitřně přítomný, ale „objektivně“ zde není. V hluboké a vzájemné oblativní lásce (obětavé), ve které je každý středem pro toho druhého, se zakládá tajemná jednota, která v sobě nese jakousi „*transsubjektivní přítomnost*“ milované bytosti i navzdory smrti. Bendlová opět zdůrazňuje Marcelovu ústřední myšlenku, že bytost, kterou jsme ztratili, pro nás zůstane přítomná vnitřně daleko intimnějším způsobem, než kdybychom ji milovali vlastnicky, posesivně. Samotný tento vztah, který je niternou a obětavou láskou, je v podstatě zakotven ve věčnosti, neboť nepomíjivost je vlastně „*požadavkem lásky*“. Bendlová zde cituje Marcelův výrok, že: „*Nebudeme moci nic prohlásit o nezničitelnosti milované osoby, jde tu o nezničitelnost svazku spíše než o nezničitelnost objektu.*“ Klíčová myšlenka všech Marcelových úvah o smrti, přežití a nesmrtelnosti je pak nejvíce patrná z úryvku z jeho hry „Žízeň“, ve které jeden z jeho protagonistů Antonian říká: „*Milovat nějakou bytost znamená říci jí: Ty nezemřeš.*“<sup>117</sup> Myslím si, že tento výrok je vůbec podstatný k pochopení Marcelova postoje k nepomíjivosti svazku dvou milujících lidí. Ve skutečné lásce tak vztah k milované zemřelé bytosti nezaniká, ale dovršuje se a nekonečně odráží plnost závazku, který jsme si k ní za života vytvořili. Naopak tím, že se smíříme se smrtí blízké osoby, v podstatě ji „smrti vydáváme“, dáváme jí ortel konečnosti.

To, jaký vztah si k zemřelé bytosti vytvoříme, pak podle Marcela souvisí s otázkou „*zrady a věrnosti*“. *Věrnost se potvrzuje jen tehdy, pokud se nebojí přemoci přítomnost, která se nám může jevit jako absolutní konec, jenž nazýváme smrtí.* Vztah založený na oblativní lásce zahrnuje věrnost, která však není jen netečným a pasivním setrváváním ze zvyku bez účasti vůle, ale je to *tvořivá*

---

<sup>116</sup>BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 131.

<sup>117</sup>BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 131-132.

*věrnost*, která se vyznačuje aktivním překonáváním pokušení a obtíží.<sup>118</sup> V souvislosti s tvořivou věrností odkazuje Marcel na jednu ze svých nejvýznamnějších her „*Obrazoborec*“, která kromě toho, že ukazuje na velký význam a sílu tajemství, je zároveň v pravém smyslu „tragédií o věrnosti“. Marcel si v této hře pokládá stěžejní otázku: „Jak je vůbec možné ustavit stálý a pravdivý vztah mezi mrtvými a živými?“ A dochází k názoru, že ať už máme o věčném životě jakékoliv představy, tak „mrtvý“, jehož jsme znali a milovali, zůstává pro nás stále *bytostí*, neupadá jen do nějaké ideje či obrazu v nás, ale zůstává spojen s naší osobní skutečností, a to přinejmenším tím, že zůstává „naživu v nás“. Marcel zároveň přiznává, že je těžké tuto symbiózu jakkoliv definovat.<sup>119</sup> Problém věrnosti se pojí s problémem smrti, který se však klade jen pro milovanou bytost, to znamená, že je neoddělitelný od tajemství lásky. Na smrt se totiž podle něj mohou připravit jen jako na nějaký spánek, je tomu však úplně jinak, když mám hluboký vztah k nějakému Ty. Věrnost se tak „stvrzuje“ pouze tam, kde dokáže vzdorovat a následně zvítězit nad *nepřítomností* – zejména pak nad *smrtí*, kterou často klamně vnímáme jako „absolutní nepřítomnost.“ Problém smrti se totiž prolíná s problémem času. A tvořivá věrnost je pak jediným účinným prostředkem, jak čas překonat.<sup>120</sup> Také Bendlová podotýká, že se záhada smrti v Marcelově pojetí střetává se záhadou času v tom nejparadoxnějším bodě. A tato tvořivá věrnost, kterou můžeme pochopit jedině v její metafyzické podobě, je pak jediným prostředkem k tomu, abychom dokázali úspěšně triumfovat nad časem. Marcel si k tomuto pojetí času do deníku poznamenal toto: „*Čas je jako průnik ke smrti, k mé smrti, k mé záhubě...*“ Pokud však tvořivá věrnost vychází ze vztahu, který dokážeme prožívat jako nepomíjivý, pak se před námi otevírá perspektiva věčnosti.<sup>121</sup> V souvislosti s věrností Marcel dále zmiňuje i stálost, kterou si s ní běžně lidé spojují, avšak on mezi nimi vidí velký rozdíl. Zatímco stálost je určitou „racionální výztuhou“ věrnosti, jejíž základ je v trvání určitého rozhodnutí, přičemž může dojít k tomu, že jsme věrni už jen představě, kterou jsme si o druhém vytvořili, pak naproti tomu věrnost v sobě kromě této stálosti zahrnuje dost podstatný, ač stěží uchopitelný prvek, který Marcel nazývá *přítomností*.<sup>122</sup> To znamená, že pokud je závazek k druhému už jen povinností, ve které své city předstíráme, pak sebe i druhého obelháváme a dochází jen k určité nápodobě věrnosti.<sup>123</sup> Každá věrnost se tedy vytváří a zakládá na určitém vztahu, který pocítujeme jako neporušitelný a zároveň v sobě zahrnuje určité „tajemství závazku“, jež nesmíme nahrazovat zvykem či povinností. Věrnost se tedy vydává dvojím směrem. Jedním z nich je věrnost ve vztahu k nějakému ty, které můžeme identifikovat na rovině předmětu, protože se nacházíme v empirickém řádu. Zde však Marcel vidí riziko, že o skutečné vazbě s druhým začnu

---

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>119</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 180-181.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>121</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s.133.

<sup>122</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*, s. 186-187.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 204.

pochybovat, neboť v této oblasti je vždy možný určitý klam, který vychází ze zjištění, že jsem v podstatě nebyl věrný bytosti takové, jaká je ve skutečnosti, ale pouze její představě. Pokud se však věrnost vydává směrem, kde je mé vědomí zaměřeno na samotného Boha, pak tím méně může takový klam vzniknout. Věrnost mezi mnou a tím druhým se tedy skutečně realizuje až v lásce a víře v Boha, neboť je Jím podepřena a v tomto aktu víry Marcel spatřuje základ pro naši naději. Zásadou této „absolutní Věrnosti“, která je zároveň naší vírou, jsou pak možné i ostatní věrnosti, jelikož v ní nachází svou trvalou záruku.<sup>124</sup> Věrnost je tedy podle Marcela pravým opakem nečinného konformismu, představuje aktivní uznání něčeho trvalého, nikoliv však formálně, nýbrž ontologicky. V tomto smyslu se věrnost vždy bude vztahovat k určité přítomnosti-tedy k tomu, co může a má být udržováno v nás jako přítomnost, ale co zároveň stejně tak může být nepoznáno a tím pádem zničeno, zraženo.<sup>125</sup>

### 4.3.2 Spolupřítomnost

Pro lepší porozumění „přítomné“ vazby s milovanou zesnulou bytostí zavádí Marcel vztahovou distinkci lásky posesivní a oblativní, kterou si vypůjčil od ženevského psychologa Stockera. Čím více byla naše láska k zemřelé bytosti posesivní - to znamená vlastnická, egoistická a sebestředná, tím více pak na její odchod nahlížíme jako na ztrátu „předmětu“. Po smrti blízkého člověka pak takový zpředmětněný vztah ztrácí svou přítomnou povahu. Situace se mění, pokud je způsob naší lásky k druhému oblativní.<sup>126</sup> Láska oblativní je heterocentrická a nesobecká, to znamená, že k druhé bytosti nepřístupujeme jako k předmětu, není to vztah já-on, ale vztah já-ty. Zde Marcel podotýká, že má tato distinkce společné body se známou distinkcí švédského teologa Nygrena, který ji rozlišoval na eros a agapé. Marcel k tomu přiřazuje ještě lidskou lásku (*filio*), kam zahrnuje i přátelství. Filia se podle něj projevuje natolik hlubokou vzájemností, že tento heterocentrismus činí dvojitým - to znamená, že se dokážeme každý stát středem pro toho druhého. Za tohoto předpokladu se vytváří jednota, která v sobě zahrnuje tajemství, jež je srovnatelné s tajemstvím vtělení. V lásce oblativní je pro nás bytost,

---

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 211.

<sup>125</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 30.

<sup>126</sup> Janke uvádí, že výraz oblativní lásky vychází z francouzského *oblation*, což znamená oběť, oddání či sebeobětování, ve které se zároveň ozývá tradice apoštola Pavla o křesťanské agapé. Hlavním rysem této lásky je její bezpodmínečnost, která se odhaluje v smrti toho druhého, kterého milujeme. Smrt je krizí konečné lásky, ale končí-li láska skutečně smrtí, pak nezemřel „Ty“, ale „někdo“, a pokud nekončí, pak „Ty“ zůstává stále přítomné a nemůže klesnout na úroveň nějakého „on“ či „ono“. Z toho lze dále usoudit, že i mrtví patří k univerzu člověka a dokonce nám mohou být blíže než ti živí, a to nejen jako „duchové pomsty“, jak uvádí Sartre, ale jako „svědkové bezpodmínečné lásky“. A tato nepodmínečnost lásky může pak vycházet jedině opět z něčeho nepodmínečného, což je možné jedině z Boží milosti. Jak Marcel říká: „Nějakou bytost skutečně milovat znamená milovat ji v Bohu.“ S tím vším je spojena bezpodmínečná naděje, která je základním rysem oblativní lásky. Pokud se tedy smrt opět odhaluje jako „brána naděje“, pak úzkost musí vymizet. Janke dále uvádí, že beznadějí je podle Marcela klíčovým znakem absurdního pobytu ve věku nihilismu, zatímco láska je klíčovým znakem křesťanské filosofie existence, která má nihilismus za sebou. JANKE, W. *Filosofie existence*, s. 158-159.

kteřou jsme milovali a ztratili, daleko více vnitřně přítomná a dokážeme s ní vytvořit hlubší duchovní spojení, než když jsme ji milovali pouze posesivním (sobeckým) způsobem. Marcel si zde klade důležitou otázku, zda se tato přítomnost dá opravdu považovat za skutečnou, nebo je to jen ožívování a zpřítomnění vzpomínek? A dochází k závěru, že sféru přítomnosti nemůžeme pochopit na základě první reflexe, ale pouze díky druhé reflexi. Z toho vyplývá, že pokud chceme takový vztah zpřítomnit, nemůžeme na něj aplikovat kategorie, které se vztahují ke světu percepce a objektivitu. Naopak je důležité, abychom se od těchto kategorií osvobodili. Pokud si tedy chceme tuto přítomnost opět přiblížit a oživit, pak musíme překonat pojmy, které si vytváříme o objektu a jeho vlastnostech. Marcel zde připomíná, co již napsal ve svém díle „*Tajemství bytí*“, že mezi předmětem a přítomností se jedná o rozdílnost duchovního charakteru. Na konkrétním příkladu bezprostřední a každodenní zkušenosti se Marcel pokouší aplikovat tuto duchovní rozdílnost mezi „předmětem“ a „přítomností“. Uvedu nyní konkrétní příklad, který tuto myšlenku ozřejmí. Nacházíme-li se v místnosti s nějakým člověkem, můžeme někdy silně pociťovat, jak moc nám je tento člověk vzdálený. I když ho vidíme, slyšíme a můžeme se ho dotknout, zůstává pro nás cizí. Je to možné pochopit na zcela jiném příkladu, kdy někoho známe jen povrchně, i když ho objektivně dokážeme rozpoznat, doposud jsme s ním nenavázali jakýkoliv hlubší nebo důvěrnější vztah. Naproti tomu milovaná bytost, která je nám vzdálena nebo už není mezi živými - může být pro nás duchovně daleko více přítomna než v předchozím případě. Nic nám nebrání v tom, abychom komu komunikovali s člověkem vedle nás, ale mezi námi je jen určitá materiální komunikace, kterou Marcel přirovnává ke dvěma místům, kde je jedno „vysílačem a druhé příjemcem“. Takový způsob komunikace vnímal jako pouhé sdělování, komunikaci (*comunacion*) bez toho podstatného - tím je *sdílená spolupřítomnost (communion)*, a proto tuto komunikaci považoval za neplnohodnotnou až nereálnou. Pokud se zamyslím nad touto myšlenkou, na čem je podle Marcela skutečnost vztahu založena, tak nikoliv na tom, že tady druhý člověk pro nás objektivně je, ale na tom, jak hluboce ho uvnitř dokážeme prožít. V tomto pojetí pak není rozdíl mezi tím, zda se jedná o bytost živou, nebo již zesnulou, ale o lásku, která nás spojuje. Ačkoliv Marcel klade důraz na přítomnost, která má ne-objektivní povahu, tak jí na druhou stranu nepřiznává ryze subjektivní charakter, ale hovoří o intersubjektivitě. Tuto intersubjektivitu spojuje s otevřeností v bergsonovském smyslu, která je opakem uzavřenosti. V tomto bodě Marcel vychází ze své „*filosofie světla*“. Intersubjektivita pro Marcela především znamená „*bytí spolu s druhým ve světle*“. Opakem tohoto sdílení ve světle je, když k druhému, který je nám přítomný, přistupujeme s postranními úmysly. V tomto případě již s druhým člověkem nejsme „ve světle“, ale „stáváme se stínem sami sobě“. Druhý člověk tedy pro nás přestává být přítomný stejně jako my pro něj.<sup>127</sup> Marcel dále hovoří o tom, že přítomnost, které jsme věrni, není pouhým obrazem něčeho zmizelého, pouze nějaká chiméra. Přítomnost je mnohem více než jen předmět, přesahuje ho. Smrt je tedy určitým důkazem přítomnosti,

---

<sup>127</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 97-99.

ale hodně záleží na nás, jak tuto přítomnost v sobě prožíváme a uchováváme, aby se nestala pouhým obrazem. Udržovat v sobě obraz zemřelého v sobě nenese žádnou ontologickou hodnotu. Pokud je zde ovšem zahrnuta tvořivá věrnost, pak je přítomnost pro nás realitou a určitým *přilivem*. Tento přiliv však nedokážeme sami způsobit a vyvolat, můžeme ho pochopit pouze v rovině duchovního usebrání. Naše vztahy tak přesahují určitou naši schopnost jim plně porozumět. Čím více pak bude duchovní vztah k zemřelé bytosti založen na otevřenosti a čisté lásce, tím více bude její hodnota skutečná.<sup>128</sup> Pocit přítomnosti a ne-přítomnosti má svůj objektivní základ, pokud se jedná o náš vztah s osobou, která je naživu. To znamená, že přítomná bytost je zde pro mne objektivně, je zde reálně. V této úvaze Marcel zkoumá, zda je oprávněné činit takový propastný rozdíl mezi „přítomností“ a „objektivitou“. Marcel si v tomto smyslu klade otázku, jak je to s přítomností se zesnulou bytostí, která zde již pro nás objektivně není, zda se nejedná jen o náš subjektivní pocit. V tomto případě je toho názoru, že se nelze striktně držet jen všeobecného tvrzení. Na tomto místě zmiňuje příklad telepatie, která je potvrzena i seriózními badateli a ukazuje na fakt, že tento jev předpokládá určitý výjimečný druh jednoty mezi lidmi a jedná se o určitý modus *spolupřítomnosti*, který svou povahou nelze redukovat na naše každodenní styky s druhými lidmi. Marcel je tedy zastáncem toho, že přítomnost nemusí být nutně vázaná na objektivitu a v některých případech jí v podstatě ani nepotřebuje. Z přítomnosti, která není vázaná na objektivitu, vzniká podle Marcela nezvratná jistota, které je spojena s láskou oblativní. Tento způsob lásky pak nachází svou pravou hodnotu v tvrzení, které Marcel popsal takto. „*Jsem si jist, že pro mne zůstáváš přítomen, a tato má jistota je spojena s faktem, že nepřestáváš stát při mně a že snad stojíš při mně více, než jsi tak mohl učinit na zemi. Jsme spolu ve světle nebo v okamžicích, kdy se odpoutávám od sebe, kdy přestávám sám sobě stínit, dospívám k určitému světlu, které je tvým světlem. Nemyslím zajisté světlo, jehož bys byl zdrojem, nýbrž světlo, v němž se sám rozzařuješ a přispíváš k tomu, aby se odráželo či vyzařovalo na mne.*“<sup>129</sup>

Chápeme-li podle Marcela smrt jako *mlčení*, pak nemůžeme jasně stanovit jeho hranice, protože ani sami s jistotou nevíme, co je za tímto mlčením ukryto. Marcel tedy označuje za jistou „zradu“, když se k tomuto mlčení stavíme jako k „neexistenci nebo upadnutí v nebytí“. Kategoricky odmítal smířit se s myšlenkou, že by smrt byla nicotou. Na závěr je třeba zdůraznit, že ačkoliv Marcel otázku přežití neslučoval přímo s otázkou věčného života, která v sobě zahrnuje prvek tělesného zmrtvýchvstání, přesto jeho metafyzika smrti přirozeně do této roviny vyústila. Každá oblativní láska, tedy pravá a otevřená, participuje na nekonečné Boží lásce a díky ní i na věčnosti. To znamená, že jakákoliv *intersubjektivita* má svůj pevný základ v Bohu, který přece naši lásku nemůže ignorovat. To vede k hypotéze, že naděje, která je ústředním bodem Marcelovy konkrétní filosofie, má svůj

---

<sup>128</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*, s. 32-34.

<sup>129</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 102.

„eschatologický protějšek v zmrtvýchvstání“. Marcel tak dochází k přesvědčení, že samotný Bůh kardinální výrok: „*Ty nezemřeš*“ uskutečňuje a naplňuje.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> BENDLOVÁ, P. In MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*, s. 134.

## Závěr

Pokud se nyní v závěru zamyslím nad tím, čeho jsem si při psaní práce nejvíce povšimla, pak je to Marcelův neustálý, ač subtilní důraz na velkou vztahovou souvislost mezi naším bytím na jedné straně a nesmrtelností na straně druhé. Potvrdilo se mi tedy to, co jsem předeslala v samotném úvodu. Myslím si, že nejspíše odtud pramení Marcelova velká kritika technokratické mentality a touhy po majetku a vlastnění, která znesvěcuje a zcela narušuje naši ontologickou potřebu, potřebu bytí a vztah k bližnímu a Bohu. Takový přístup vede člověka nakonec k tomu, že se stále více propadá do nicoty a zoufalství, neboť nic není trvalé a nic nemá záruku. V tomto smyslu považuji za důležitou kapitulu Současný svět-strach ze smrti, která se zaměřuje na příčiny beznaděje a úzkosti současného člověka ztrácejícího „pevnou půdu pod nohama“ a naději, jež je tolik důležitá proto, aby člověk nepropadl ničivému pesimismu. V práci jsem našla určitou souvislost mezi nenasytnou vlastnickou touhou moderního člověka a strachem ze smrti. Dalo by se říci, že pokud jsme orientováni převážně na materiální svět, naše vztahy s druhými mohou stejně jako věci, které si chceme přivlastnit, zaniknout, zmizet, ztratit se, protože i jejich charakter je pak prožíván jako pomíjivý a podléhající náhodám. Totéž se dá aplikovat i na náš vztah k životu a k tělu. Takový ryze materialistický postoj k životu i lidem vede postupně k beznaději, která v některých případech může vyústit až v sebevraždu, o které se zmiňuji v samostatně v oddílu: Sebevražda jako krajní projev indisponibility.

Práce si tedy kladla za cíl především objasnit, jak je možné dojít k vytvoření pravého vztahu Já-Ty a posléze také ke vztahu k zesnulé bytosti a také jak překonat vlastní strach ze smrti, a ukázala, že je to možné pod podmínkou, je-li náš vztah k druhému orientovaný na lásku, kterou Marcel nazýval oblativní. Ve vlastnickém modu totiž druhý člověk zaniká stejně jako nějaký neživý předmět nebo upadá v pouhý obraz, který si o něm uchováváme, ale již si ho nedokážeme bytostně zpřítomnit. V tomto smyslu Marcel hovoří o „tvořivé věrnosti“ a „spolupřítomnosti“, která je stále „živá“ navzdory všem okolnostem, a dále pak o tajemství, které nemůžeme jakkoliv definovat, tudíž ani vyloučit existenci věčného života. Zároveň je nutné poznamenat, že Marcel nerozvíjel nějaké fantazijní představy o posmrtném životě, neboť k tomu měl sám určitou averzi, ale vycházel ze své „konkrétní“ filosofie a především se snažil ukázat na sílu opravdové lásky a naděje, která je díky tvořivé věrnosti schopna překonat i smrt.

Na závěr chci zdůraznit, že Marcel nedokázal oddělit naše bytí-ve světě od smrti, od nesmrtelnosti, neboť jedno se v druhém odráží. Celá práce se tedy vydává dvojím směrem. Jeden z nich zkoumá a popisuje naše bytí ve světě jako jedinečný způsob existence lokalizované naším tělem, které jen díky přijetí druhé bytosti dává našemu životu smysl. Druhý pak popisuje a zkoumá smrt a nesmrtelnost jako dva odlišné fenomény. Spojnice mezi těmito směry je pak láska k bližnímu, tedy intersubjektivní vztah Já-Ty, který ovlivňuje náš celkový postoj k životu a ke smrti.

Způsob naší existence, ve které je nám dána svoboda rozhodovat, vytváří a určuje podmínky pro náš život, který se může stát buďto naplněným a šťastným, nebo prázdným a destruktivním. Marcel totiž klade důraz na to, že smrt si nejvíce dokážeme uvědomit až ztrátou druhé bytosti, která nás vnitřně zasahuje. Smrt, která bude jednou i „naší smrtí“, je něčím, co si nedovedeme představit, ale je to spíše spekulativní otázka. Marcel zde nenabízí nějaké jasné řešení, jak se ke smrti postavit, ale otevírá nám cestu pro absolutní naději a lásku. Dalo by se říci, že v posesivně motivovaném vztahu se jedná o volbu bytí, která směřuje skrze smrt a smrtí končí, zatímco v oblativním způsobu vztahu člověk své bytí směřuje skrze lásku k bližnímu a k Bohu, a tím strach ze smrti i samotnou smrt transcenduje.

Při četbě Marcelova díla jsem také zjistila, že ačkoliv Marcel o Bohu často hovoří, popisuje ho nepřímou a neurčitě a vyjadřuje ho spíše symbolicky jako nejvyšší bytí, zdroj veškerého světla a absolutní jistoty. Marcel také klade velký důraz na světlo a naději jako základní a trvalou jistotu, která nám pomáhá v tom, abychom úplně nerezignovali. V tomto smyslu často kritizoval nihilismus jako postoj k životu, který nás uzavírá vůči světlu a naději a odvádí nás od plnosti života.

## Seznam použité literatury

### Primární literatura

MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1971, 135 s.

MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1998, 138 s. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0701-4.

MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004, 285 s. Krystal (Vyšehrad). ISBN 80-702-1531-3.

MARCEL, Gabriel. *Rilke, svědek spirituálního života*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013, 66 s. Parva philosophica. ISBN 978-80-7007-398-8.

MARCEL, Gabriel. Smrt a Nesmrtelnost. *Filozofia – Úvahy a eseje*. 2013, roč. 68, č. 3: 220 - 231. ISSN 0046-385 X.

RICOEUR, Paul a Gabriel MARCEL. *Paul Ricoeur-Gabriel Marcel: Rozhovory*. 1.vyd.Brno-Žabovřesky: Vetus Via, 1999, 87 s. ISBN 8086118215

### Sekundární literatura

BENDLOVÁ, Peluška. *Gabriel Marcel*. 1. vyd. Praha: Filisofía, 1993, 103 s. ISBN 80-700-7048-X.

BENDLOVÁ, Peluška. In: MARCEL, Gabriel. *Rilke, svědek spirituálního života*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013, 66 s. Parva philosophica. ISBN 978-80-7007-398-8.

BENDLOVÁ, Peluška, In: MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1998, 138 s. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0701.

ČERNOCKÝ, Jaroslav. Průvodce po dramatickém díle Gabriela Marcela. In: MARCEL, Gabriel. *Obrazoborec, Nevyzpytatelná*. 1. vyd. Brno: Větrné mlýny, 2003, 220 s. Dramatické texty. ISBN 80-861-5164-6.

JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995, 247 s. Souvislosti (Mladá fronta). ISBN 80-204-0510-0.

MATĚJKA, Marek. *K filosofii existence*. 1. vyd. Praha: Magnet-Press, 1995, 93 s. Hobby (Magnet-Press). ISBN 80-858-4739-6.

## **Elektronické zdroje**

BENDLOVÁ, Peluška. Marcelova filosofie světla. In: Dialog na cestě 2[online]. Praha: Blahoslav, 2007 [cit. 2015-06-27]. Dostupné z WWW: <[www.husiti.cz/dialognaceste/bendlova-tvorba.htm](http://www.husiti.cz/dialognaceste/bendlova-tvorba.htm)>.

MARCEL, Gabriel. *Smrt a nesmrtelnost*. Úvahy-Eseje [online]. 2013, roč.68. č.3 [cit. 2015-06-02]. Dostupné z WWW: <[www.klemens-sav.sk/flusav/doc/filozofia/2013/3/220-231.pdf](http://www.klemens-sav.sk/flusav/doc/filozofia/2013/3/220-231.pdf)>.

## **Summary**

### **Vztah Já a Ty, smrt a nesmrtelnost v díle Gabriela Marcela**

### **I and Thou relationship. Death and Immortality in the work Gabriel Marcel**

**Markéta Kaletová**

The aim of this thesis was to introduce the important Christian philosopher Gabriel Marcel and main concepts of his “concrete philosophy”. Further to interpret Marcel’s main I-Thou relationship concept, which is based on love and rejects possessive way of relationship. The closing chapter is the crucial part of my thesis. Here I discuss Marcel’s position towards death and immortality. On this I build the argument that death can be perceived not as the definitive end of existence, but as a way towards eternal love.