

Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Fenomén smrti  
The Phenomenon of Death

Michal Rozhoň

Vedoucí práce: PhDr. Věra Jirásková, PhD.

Studijní program: Filosofie

Studijní obor: Filosofie

Rok odevzdání: 2017

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma Fenomén smrti vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

podpis

Děkuji PhDr. Věře Jiráskové, Ph.D. za trpělivé a podnětné vedení mé práce, za pečlivý a odpovědný přístup k tomuto úkolu a prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za velkou podporu při studiu.

## **ABSTRAKT**

Následující práce zkoumá fenomén, který patří k nejstarším otázkám člověka, fenomén smrti. Sleduje vývoj vnímání smrti v evropské myšlenkové tradici od intence k věčnosti, přes postupné nahrazení věčnosti úsilím o nesmrtelnost, které ústí v nihilismus. Dále sleduje postupné zatemňování otázky smrti až do stavu, kdy vlastní smrti nerozumíme. V druhé části práce se pokoušíme formulovat cesty z naznačeného nihilismu a to přes bytí k smrti a autentickou existenci u Martina Heideggera, oblativní lásku Gabriela Marcela a zkušenost se smrtí blízkého u P. L. Landsberga. Na základě těchto tří filosofů pak formulujeme koncepci konkrétního světa jako světa s námi svázaného a tudíž ne-lhostejného. Ve třetí části práce celou problematiku promítáme do oblasti výchovy, kterou formulujeme jako výchovu k smrti, k lásce a k odvaze. Výchova jako ta, která učí být, se smrti nemůže vyhnout, naopak je jejím stěžejním tématem."

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

smrt, nihilismus, láska, výchova k smrti, konkrétní svět

## **ABSTRACT**

The following work explores the phenomenon of death, one of the oldest questions of mankind. It tracks the evolution of the perception of death in the tradition of European Thought since the intention for eternity, through the gradual replacement of eternity with the pursuit of immortality, which ends up in nihilism. It also follows the gradual obfuscation of the death question to a state, where we do not understand our own death. In the second part we formulate paths from the implied nihilism through being to death and the authentic existence from Martin Heidegger, the oblation love from Gabriel Marcel, and experience with death of the nearest from P. L. Landsberg. Following these three philosophers we then formulate the concept of a concrete world as a world tied with us and therefore the non-indifferent world. In the third part of the thesis we project the whole issue into the education domain, which we formulate as an education to death, to love, and to courage. Education such as the one that teaches us to be, cannot avoid death. On the contrary, it is its core theme.

## **KEYWORDS**

death, nihilism, love, education to death, concrete world

# Obsah

Úvod.....	8
Rešerše.....	12
1. Smrt a intencionalita.....	16
1.1. Problematika intencionality.....	16
1.2. Intence k věčnému.....	18
1.3. Smrt jako absolutní konec.....	26
1.4. Nesmrtelnost.....	31
1.5. Smrt jako jistota.....	34
1.5.1. Mýtické založení jistoty smrti.....	36
1.5.2. Empirické založení jistoty smrti.....	38
1.5.3. Další založení jistoty smrti.....	40
1.5.4. Intuitivní jistota smrti – Max Scheler.....	43
1.6. Smrt a důvěra.....	46
1.6.1. Marnost života a smrti – Bohuslav Brouk.....	49
1.6.2. Nihilismus a marnost.....	57
1.7. Propast mezi námi a smrtí.....	59
2. Cesty z nihilismu.....	64
2.1. Bytí k smrti – Martin Heidegger.....	64
2.1.1. Pobyť a smrt.....	64
2.1.1.1. Člověk a existence.....	64
2.1.1.2. Bytí k smrti.....	70
2.1.1.3. Smrt a každodennost.....	72
2.1.1.4. Smrt a čas.....	74
2.1.2. Bytí zde jako bytí mezi.....	76
2.1.2.1. Bydlení člověka.....	76
2.1.2.2. Vzhlednutí - Aufschauen.....	77
2.2. Filosofie naděje - Gabriel Marcel.....	80
2.2.1. Bytí a vlastnění.....	81
2.2.2. Člověk jako shluk funkcí.....	83
2.2.2.1. Funkčnost, nefunkčnost, nahraditelnost.....	85
2.2.2.2. Smrt ve světě funkcí.....	87
2.2.3. Problém a tajemství.....	88
2.2.4. Přítomnost – setkání – otevřenost a smrt.....	92
2.2.5. Smrt bližního.....	94
2.3. Zkušenost smrti - Paul Ludwig Landsberg.....	96
2.4. Konkrétní svět.....	101
3. Smrt a výchova.....	105
3.1. Úkol výchovy.....	105

3.2.	Smrt ve výchově.....	106
3.2.1.	Zpět k sobě samému .....	106
3.2.2.	Ještě ne, ale kdykoliv.....	109
3.2.3.	Každodennost, v níž se žije .....	111
3.3.	Výchova k lásce .....	114
3.4.	Odvaha ve výchově .....	117
3.5.	Příprava vychovatele.....	119
4.	Závěr .....	121
5.	Použitá literatura .....	126

## Úvod

Tou největší záhadou člověka je člověk sám. Čím více toho o sobě víme, tím méně rozumíme tomu, kým vlastně jsme, tvrdí Kant. Neodmyslitelnou součástí otázky po tom, kým je vlastně člověk, je i otázka smrti, neboť člověk je především smrtelná bytost a o této své smrtelnosti ví. Smrt je zároveň jeho největší otázkou, protože dokáže zrelativizovat veškerý smysl života, hodnoty i život sám a tedy člověka jako takového. Často je to právě smrt, skrze kterou vstupujeme na cestu bytostného tázání a tedy do filosofie. Smrt má tu moc vytrhnout nás z našeho navyklého a již neproblematizovaného způsobu pobývání na světě, z našeho navyklého způsobu myšlení i prožívání. Proto Jan Payne nazývá smrt nejvyšší formou skepsis a tím i filosofie, neboť pochybnost je základní metodou filosofie.

Takto načrtnutému významu smrti ale neodpovídá realita našich životů, které žijeme jakoby bez smrti, na kterou nehledíme, již neočekáváme, na niž nemyslíme. Náš způsob pobývání na světě se často ukazuje jako skrývání se smrti, které má velmi závažné důsledky pro možnost sebepoznání i tvorbu vlastní identity, což chceme touto prací také ukázat.

Má-li ovšem smrt v tázání po tom, kým je člověk a tím tedy, formulováno zcela konkrétně, kým jsem já, nebo kým jste Vy, tak zásadní místo, nemůže se jí filosofické tázání po člověku vyhnout a stejně tak není bez smrti myslitelná ani filosofie výchovy, natož pak výchova sama. Pokud totiž pojmem filosofii jako epimeleiu, tedy péči o duši, a rovněž tak výchovu jako péči o duši, jak to mínil již Platón, pak se smrt stane nezbytnou otázkou jak filosofie, tak výchovy.

Naším cílem je prokázat tuto úzkou souvislost mezi výchovou, filosofií a smrtí, prokázat nezbytnost tematizace smrti pro úspěšnou výchovnou činnost a nezbytnost promýšlení vlastní smrti ve filosofii. Zároveň s tím považujeme za nutné zamyslet se i nad tím, jak smrt vlastně do výchovy patří, s jakými dalšími fenomény souvisí a jak ji tedy do výchovy a tím i do vzdělávání implementovat. Jde o to zodpovědět jednak to, jaký význam má smrt pro vzdělávací systém (systém výchovy), a jednak to, jak do něj otázku smrti zapracovat.



Že by ve vzdělávání a výchově smrt měla figurovat je zřejmé i z Delorsova konceptu čtyř pilířů vzdělávání, na nichž je současný vzdělávací systém postaven. Podle nich má vzdělávání učit poznávat, jednat, žít společně a být. Učit se být znamená porozumět vlastní osobnosti a jejímu utváření. Je to možné, když vynecháme smrtelnost? Toto je dále rozpracováno v Rámcových vzdělávacích programech a projevuje se to ve tvorbě tzv. klíčových kompetencí, tedy toho co prostupuje vzdělávání napříč jednotlivými předměty a tématy. Mezi nimi jsou i kompetence sociální a personální, které mají posilovat sebevědomí na základě *poznání a pochopení vlastní osoby*. Totéž se znovu objevuje v průřezovém tématu Osobnostní a sociální výchova, jež má vést především k porozumění sobě a druhým. Opět je tu otázka: je možné sebepoznání a porozumění sobě i druhým, aniž bychom se nahlédli jako smrtelné bytosti? Naplňujeme stanovené cíle vzdělávání, když vynecháváme smrt? Můžeme někoho naučit být (existovat), když pomíneme tak významnou součást každého bytí, jímž je právě jeho omezenost v čase?

Při zpracování našeho tématu vycházíme z několika vstupních tezí.

Za prvé současný člověk se své smrti z velké míry zbavil, nebo před ní alespoň přivírá oči, následkem čehož zeje mezi člověkem a jeho smrtí nepřekročitelná propast, neboť smrt je pociťována jako něco cizího, vnějšího. Smrt tak vnímáme jako něco apriory špatného, přičemž všemu špatnému se máme snažit vyhnout. Smrti se sice v posledku vyhnout nedokážeme, nemáme ale dopustit, aby nám příliš mluvila do života, nemáme si zkrátka smrti kazit život. Tento postoj souvisí právě s tím, že jsme smrt od sebe oddělili. To samo může znesnadnit zařazení otázky smrti do výchovy, neboť se dá očekávat odpor a odmítnutí ze strany jak vychovávaných, tak ale i vychovatelů a v případě školy také rodičů žáků a studentů. Je třeba tedy přemýšlet i nad tím, jak otázku smrti našim dětem zpřístupnit, abychom je pouze nestrašili.

Za druhé: následkem toho si člověk již nerozumí jako smrtelné bytosti, tento jeho rozměr je mu zakryt, takže své smrti nerozumí. Tato neschopnost porozumět smrti je pak dána také tím, jak celá naše myšlenková tradice již od antického Řecka tíhne k obecnému. Nejvyšším výkonem evropského myšlení je abstrakce, odklon od konkrétního. Smrt je v tomto diskurzu chápána také jako abstraktní fenomén. Vytváří

se tak zdání, že ji poznáváme jako něco ryze abstraktního. Vzniká rozpor: smrt je pro nás nepochybnou jistotou, ale zároveň vlastně není. Je pouze jevem, něčím pouze myšleným, je to něco, co pouze očekáváme (ovšem v modu zakrývání). Smrt nedokážeme uchopit, protože k ní přistupujeme jako k apriory abstraktnímu. Přitom se už neptáme po tom, od čeho to vlastně abstrahujeme.

Smrt tedy nemůžeme poznat, když zůstáváme jen na čistě obecné úrovni, ale jedině tak, že se vrátíme na úroveň konkrétní. Je však třeba prozkoumat, co tato *konkrétní úroveň* znamená. Je třeba se na ni dotázat. V současnosti vidíme zdánlivý obrat zpět ke konkrétnímu ve vědě. Jde ale o nepochopení toho, co to je konkrétní. V případě vědy jde o jednotlivé (jednotlivý případ), jedinečné jako originální, případně existenční. Skutečný obrat ke konkrétnímu přináší filosofie existence a fenomenologie. Odlišuje existenční a existenciální, přičemž důraz klade na existenciální. Jak v případě existenciální filosofie, tak v případě fenomenologie se opět objevuje smrt (resp. smrtelnost) sama jako téma.

Otázka smrti je otázkou po základu lidské existence, proto je třeba si tuto otázku položit ve filosofii a nikoliv se spokojit pouze s částečnými výzkumy jednotlivých vědních oborů, které zkoumají smrt vždy jen v určitém částečném ohledu. Musíme nejprve porozumět místu smrti v evropském myšlení a teprve pak vytvářet nějaká konkrétní opatření, která by vedla k lepšímu sebeporozumění současného člověka, protože nikde jinde nemůžeme hledat zdroj pochopení i nepochopení smrti, s jakým zápasí současný člověk. Tato práce tak je prací filosofickou, nikoliv pedagogickou, jak by se mohlo na první pohled zdát. Mohla by však být pro takovou práci základem.

Konečně je nutné metodicky uchopit smrt a to důsledně pouze jako fenomén, neboť ve skutečnosti není ničím jiným než fenoménem, je to fenomén par excellence, smrt prostě není žádné jsoucno, na které bychom mohli ukázat a zkoumat ho tedy jako věc. Jenomže přesně tento přístup má věda: zkoumá smrt jako zvláštní druh jsoucna a přistupuje k ní tedy jako ke každému jinému jsoucnu, s týmiž metodami a postupy. Smrt je ale nanejvýš vlastností „jsoucna člověk“, proto se ve filozofii spíše setkáváme s pojmem smrtelnost nebo konečnost.

Když mluvíme o smrti jako fenoménu, můžeme mít ovšem na mysli dvojitý význam tohoto pojmu, jak jej znají dějiny filosofie. Jednak může jít o kantovské pochopení fenoménu, tedy jak se smrt jeví pro nás, čili jaké významy jí připisujeme, anebo můžeme mít na mysli fenomenologické pojetí, v němž jde o to nalézt půdu, na níž se smrt bude dávat sama ze sebe, kde jde o to zachytit smrt, když vstupuje do zjevu. V případě filosofického zkoumání smrti a smrti ve výchově budeme muset mít v patrnosti obojí význam fenoménu, pořád ale budeme zůstávat na úrovni fenoménu, nikoliv jsoucna. Tím zároveň říkáme, že je v našem snažení důležité opustit ontickou rovinu a uchopit otázku smrti jako otázku ontologickou.

Práce je rozdělena do třech hlavních kapitol. V první kapitole se ohlížíme do dějin evropského myšlení a sledujeme, jaké intence ho vedly, až nakonec vyústilo v současný nihilismus prorokovaný Fridrichem Nietzsche. Druhá kapitola pak představuje tři filozofické koncepty, které navrhují určitou cestu z tohoto nihilismu, jedná se o filosofii Heideggerovu, Marcelovu a Landsbergovu, na základě nichž formulujeme následně koncepci konkrétního světa a konkrétní smrti. V třetí kapitole pak získané promítáme do oblasti filosofie výchovy a odpovídáme na otázku, jak a za jakých podmínek otázku smrti znovu zařadit do výchovy a vzdělávání, s jakými dalšími fenomény je nutno fenomén smrti ve výchově spojit.

## Rešerše

Smrt je relativně opomíjené téma, což se projevuje ve množství literatury, která se k tématu váže. Vzhledem k závažnosti otázky smrti pro každého z nás by se dala očekávat literatura mnohem bohatší, ačkoliv máme k dispozici celou řadu titulů z různých vědních oborů.

Jedním z oborů, který se v posledních letech hodně rozvíjí a v němž najdeme řadu zajímavých monografií je thanatologie a paliativní péče, kde v popředí stojí publikace Elisabeth Kübler- Rossové *Světlo na konci tunelu*,<sup>1</sup> či kniha přední české thanatoložky Heleny Haškovcové *Thanatologie: nauka o umírání a smrti*.<sup>2</sup> K nim můžeme připojit ještě např. *Kapitoly z thanatologie* od Blumenthal-Barby<sup>3</sup> a z oblasti paliativní péče *Paliativní péče pro sestry všech oborů*.<sup>4</sup>

Dalším oborem, který přispěl ke zkoumání problematiky smrti je psychoterapie a psychologie, např. *Bytí v umírání* od Joan Halifaxové<sup>5</sup> nebo populární kniha amerického psychoterapeuta Irvina Yaloma *Pohled do slunce*<sup>6</sup>, v níž představuje své terapeutické postupy postavené na filozofii v léčbě strachu ze smrti.

Velké množství literatury a výzkumů medicínsky orientovaných se pak věnuje zkoumání tzv. NDE (Near death experiences) ve snaze pochopit, co se s člověkem děje v okamžiku smrti a zvláště pak ve snaze podat nějaký důkaz o pokračování života i po smrti. Sem patří dílo Raymonda A. Moodyho<sup>7</sup> a Paula Perryho.<sup>8</sup> Jedním z posledních takových výzkumů byl projekt AWARE probíhající na několika místech na světě, který zkoumal zážitky pacientů, kteří přežili tzv. klinickou smrt. Výsledky výzkumu byly publikovány v časopise Resuscitation.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> KÜBLER-ROSS, E. *Světlo na konci tunelu. Úvahy o životě a umírání*. Brno: Jota, 2012.

<sup>2</sup> HAŠKOVCOVÁ, H. *Thanatologie: nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén, 2007.

<sup>3</sup> BLUMENTHAL-BARBY, K. *Kapitoly z thanatologie*. Praha: Avicenum, 1987.

<sup>4</sup> O'CONNOR, M., ARANDA, S. *Paliativní péče pro sestry všech oborů*. Praha: Avicenum, 2005.

<sup>5</sup> HALIFAX, J. *Bytí v umírání: rozvíjení soucitu a překonávání strachu v přítomnosti smrti*. Praha: Maitrea, 2015.

<sup>6</sup> YALOM, D. I. *Pohled do slunce: o překonávání strachu ze smrti*. Praha: Portál, 2008.

<sup>7</sup> MOODY, R. A. *Doteky věčnosti: zkoumání zážitků sdílené smrti*. Praha: Knižní klub, 2011.

<sup>8</sup> LONG, J., PERRY, P. *Posmrtný život existuje. Věda o zážitcích blízké smrti*. Praha: Knižní klub, 2014.

<sup>9</sup> PARNIA, S. and kol. *AWARE – AWAREnessduringREsuscitation – A prospective study*. In: *Resuscitation, official Journal of the European Resuscitation Council*. Vol. 85, Issue 12. 2014. Dostupné na WWW: [http://horizonresearch.org/Uploads/Journal\\_Resuscitation\\_2\\_.pdf](http://horizonresearch.org/Uploads/Journal_Resuscitation_2_.pdf)

O problematiku smrti se zajímá také sociologie, která přináší klasická sociologická šetření především s tematikou postojů společnosti k smrti a umírání. Poslední takový výzkum nazvaný „*Umírání a péče o nevléčitelně nemocné*“ proběhl v roce 2013. Výzkum organizovala agentura STEM/MARK a hospicové občanské sdružení Cesta domů.<sup>10</sup>

Poslední oblastí, kterou bychom zde chtěli zmínit a která je poměrně bohatě zastoupena je historie a kulturní antropologie. Stěžejní je zde dvousvazkové dílo Philippe Ariese *Dějiny smrti*,<sup>11</sup> podobně orientovaná kniha Michaela Kerrigana *Historie smrti*.<sup>12</sup> Mezi již klasické publikace patří *Přechodové rituály* Charlese-Arnolda Kurr van Gennepa, které vyšly poprvé v roce 1909.<sup>13</sup> Do této oblasti výzkumů smrti přispěla rovněž česká antropoložka A. Navrátilová.<sup>14</sup> Na pomezí oborů je pak kniha Stejskala a Šejvla *Pohřbívání a hřbitovy*, která se zabývá celou šíří problematiky pohřebnictví především v České republice.<sup>15</sup>

Všechny uvedené publikace a řada dalších z naznačených oborů lze v naší práci použít ale jen okrajově. Ukazují nicméně na šíři problematiky a na meze vědy v otázce smrti, především na její částečnost. Společné jim pak je to, že se smrti jako takové vlastně vůbec nevěnují, ale zaměřují svou pozornost buď na to, co je před smrtí (umírání), nebo na to, co po smrti následuje, ať už jde o zvyky spojené s loučením se zesnulým, nebo o problematiku posmrtného života.

Co se týče filosofické literatury, ta je zastoupena mnohem méně, než by se podle závažnosti tématu dalo očekávat. K tématu lze však využít veškerou literaturu, v níž se hovoří o čase, věčnosti apod. Zvláštní pozornost ale budeme věnovat jen literatuře věnované přímo smrti.

---

<sup>10</sup> Kompletní zpráva z výzkumu z roku 2011 je volně dostupná na WWW <http://www.umirani.cz/res/data/017/001909.pdf>, z roku 2013 pak na [www.data.umirani.cz](http://www.data.umirani.cz)

<sup>11</sup> ARIES, P. *Dějiny smrti*. Praha: Argo, 2000.

<sup>12</sup> KARRIGAN, M. *Historie smrti: pohřební zvyky a smuteční obřady od starověku do současnosti*. Praha: DEUS, 2008.

<sup>13</sup> KURR, Ch. A. *Přechodové rituály*. Praha: NLN, 1997.

<sup>14</sup> NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2004 a NAVRÁTILOVÁ, A. *Rituální význam účasti na poslední cestě zemřelých*. In: *Národopisná revue*. 1-2/2000, ročník X, Strážnice: Ústav lidové kultury, 2000.

<sup>15</sup> STEJSKAL, D., ŠEJVL, J. *Pohřbívání a hřbitovy*. Praha: WoltersKluwer ČR, 2011.

První filosofickou prací o smrti je bezesporu Platónův dialog *Faidon*<sup>16</sup>, ačkoliv smrt je v něm pouze branou k tomu důležitějšímu, co po ní následuje. U Aristotela najdeme krátkou stať věnovanou smrti.<sup>17</sup> Z antické filosofie je dále zásadní Epikúrovův List Menoikeovi,<sup>18</sup> z něhož je velmi často citováno, dále několik Senecových Listů Luciliov.<sup>19</sup> Strachu ze smrti se věnuje rovněž Cicero ve svých Tuskulských hovorech.<sup>20</sup>

Také dvacáté století a současnost přispěla několika monografiemi ke zkoumané problematice. Smrtí v moderní době se zabýval Max Scheler ve studii *Smrt a život po smrti*,<sup>21</sup> další studií je nepříliš známá studie Landsbergova<sup>22</sup> a přibližně ze stejné doby je také stěžejní dílo, které nelze při zkoumání smrti opomenout, jímž je Heideggerovo *Bytí a čas*.<sup>23</sup> To je třeba doplnit pozdějším Heideggerovým dílem *...básnický bydlí člověk*.<sup>24</sup> Stejně tak nelze vynechat dílo francouzského filozofa Gabriela Marcela a to především jeho přednášku *Přítomnost a nesmrtelnost*.<sup>25</sup>

Mezi nejnovější příspěvky musíme zařadit práci Georga Scherera *Smrt jako filosofický problém*<sup>26</sup> a studii Hectora Wittwera *Philosophie des Todes*.<sup>27</sup> Tentýž autor přispěl ke zkoumané problematice rovněž souborným vydáním filozofických textů zabývajících se smrtí.<sup>28</sup>

Také česká filozofie přispěla ke zkoumání fenoménu smrti, i když jen několika samostatnými pracemi. Jde jednak o studii Jana Payneho *Smrt jediná jistota*,<sup>29</sup> což je nejrozsáhlejší a nejucelenější česká filosofická práce o smrti. Dále je třeba zmínit tři

---

<sup>16</sup> PLATON *Faidon*. Praha: Laichter, 1935.

<sup>17</sup> Aristoteles: O životě a smrti

<sup>18</sup> Např. in: WITTEWER, H. (ed.) *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2014.

<sup>19</sup> SENECA *Výbor z listů Luciliov*. Praha: Svoboda, 1969. a SENECA *Další listy Luciliov*. Praha: Svoboda, 1984.

<sup>20</sup> CICERO *Tuskulské hovory*. Praha: Svoboda, 1976.

<sup>21</sup> SCHELER, M. *Smrt a život po smrti*. In: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971.

<sup>22</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.

<sup>25</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.

<sup>26</sup> SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

<sup>27</sup> WITTEWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009.

<sup>28</sup> WITTEWER, H. (ed.) *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2014.

<sup>29</sup> PAYNE, J. *Smrt jediná jistota, apoteóza skepse*. Praha: Triton, 2008.

svazky sborníku studií nazvané *Časovost a smrtelnost*<sup>30</sup>, kde většina pozornosti je ovšem věnována problému času a teprve přes něj problematice lidské smrtelnosti.

Smrt byla tématem také pro nepříliš známého českého filosofa a představitele československé avantgardy Bohuslava Brouka, který se jí dotýkal v několika svých pracích, zejména ve studii *O smrti, lásce a žárlivosti*<sup>31</sup> a *Bludnost jedné představy*.<sup>32</sup>

Zabýváme-li se smrtí na filozofické rovině, nemůžeme také pominout Jana Patočku a to především jeho dvě díla, v nichž se věnuje životním pohybům: *Kacířské eseje o filosofii dějin*<sup>33</sup> a „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech.<sup>34</sup> Smrti se věnoval rovněž krátkou statí *O smrti a poměru k ní* v rámci svých *Studíí k pojmu světa*.<sup>35</sup>

Ve filosofii výchovy je téma zastoupeno zatím málo. K dispozici máme již zmíněný článek Kláry Pirklové,<sup>36</sup> nebo několik esejí prof. Jana Sokola. Z oblasti výchovy a psychologie pak je třeba zmínit publikaci *Jak s dětmi mluvit o smrti*,<sup>37</sup> která se však zabývá pouze situací dětí v mezních situacích, kdy prožívají smrt někoho blízkého, nebo svou vlastní smrtelnou nemoc. Přesto může být inspirací k tomu, jak s dětmi o smrti mluvit obecně. Jako ukázkou praktické pomůcky v této oblasti můžeme zmínit komiksovou publikaci *Když dinosaurům někdo umře*,<sup>38</sup> která dětem pro ně srozumitelnou formou přibližuje problematiku smrti v běžném životě.

---

<sup>30</sup> NOVOTNÝ, J. (ed.) *Časovost a smrtelnost. I., Studie k časové konstituci lidské existence*. Praha: Togga, 2009. MAREK, J. *Časovost a smrtelnost. II., Studie k časové konstituci lidské existence – časovost v dějinných proměnách*. Praha: Togga, 2011. NOVOTNÝ, J., PĚTOVÁ, M., BENOVOVSZKY, L. *Časovost a smrtelnost. III., Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*. Praha: Togga, 2011.

<sup>31</sup> BROUK, B. *O smrti, lásce a žárlivosti*. Praha: Alois Srdce, 1937. Nové vydání pod názvem *O pošetilosti života a smrti*. (DEBNÁR, V. A. (ed.) *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009).

<sup>32</sup> BROUK, B. *Bludnost jedné představy*. Praha: soukromý tisk autora, 1940.

<sup>33</sup> PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.

<sup>34</sup> PATOČKA, J. „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh, 2009.

<sup>35</sup> PATOČKA, J. *Studie k pojmu světa*. In: PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: Oikoymenh, 2014.

<sup>36</sup> PIRKLOVÁ, K. *Smrt a smrtelnost ve výchově*. In: HAUSER, M. (ed.), HOGENOVÁ, A. (ed.), PELCOVÁ, N. (ed.) *Telos in the Education, Art and Sport: international multidisciplinary conference: Charles University, Faculty of Education, Prague, Czech Republic, May 5, 2012*. Praha: PedF UK, 2012.

<sup>37</sup> GOLDMAN, L. *Jak s dětmi mluvit o smrti*. Praha: Portál, 2015.

<sup>38</sup> BROWN, L. K. a BROWN, M. *Když dinosaurům někdo umře: malá knížka o velkých starostech pro malé i velké*. Praha: Cesta domů, 2010.

# 1. Smrt a intencionalita

## 1.1. Problematika intencionality

Smrt jako fenomén je něco, co se dává našemu vědomí a mimo toto vědomí nemá žádnou platnost. Naše otázka tak jde po vědomí smrti, nikoliv po smrti o sobě, protože smrt o sobě vlastně ani není smrtí, smrt je smrtí vždy jen ve spojení s tím, kdo umírá. Naše vědomí, jak odhaluje Husserl, je intencionální, je vždy zaměřeno, má směr, je to vždy vědomí něčeho, cogito je vždy spojeno s cogitatum, „každé vnímání je vnímáním vnímaného, každý soud je soudem o nějakém posuzovaném stavu věcí, každá touha je touhou po něčem žádoucím.“<sup>39</sup> Nelze tedy hovořit o vnímání bez toho, co vnímám. Naše vědomí je dáno složitou strukturou intencí, které vytváří Heideggerův věnec, v němž se jednotlivé intence různě překrývají, penetrují, jdou proti sobě, takže je rozkrýt není jednoduché.<sup>40</sup>

Levinas si na tom speciálně všímá slova: „Slovo jakožto výraz není vnímáno samo pro sebe, je jakoby oknem, skrze něž hledíme na to, co znamená...je to vztah mezi myšlením a tím, co myšlení myslí.“<sup>41</sup> Slovo smrt je oknem k tomu, že nějak smrti rozumíme.

Naše intencionální vazby nás předurčují v našem porozumění světu, naše intence jsou to, co určuje, jak se světa chopíme a tím i toho, jak mu porozumíme. Z intencí se rodí naše noeze jako cesty, po nichž jdeme, tím nám určují také to, co na těchto cestách můžeme spatřit (noemata), některé intence se proměňují variováním retencí (zadržených okamžiků teď) v protence a tím v náš protencionální rozvrh, který bytostně spoluručuje to, kým jsme a za co se považujeme, naše prožívání světa i sebe samých, neboť v našich protencích jsme předznačeni. Abychom porozuměli druhým, musíme umět vstoupit do jejich noematické předemplatnosti, abychom porozuměli sobě, musíme prohlédnout svou vlastní neomatickou předemplatnost. Intencionalita je udílením smyslu.<sup>42</sup> K tomu poznamenává Levinas: „všecm rozumíme v pohybu mysli, která

---

<sup>39</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 33

<sup>40</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: PedF UK, 2015.

<sup>41</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 33 - 34

<sup>42</sup> tamtéž



*jde k nim, která se vzhledem k nim rozvrhuje.*<sup>43</sup> Vztahujeme vnímaný objekt k tomu, co jsme nečrtli předem skrze své protence a noeze.

Stejně tak je to i s porozuměním smrti. Jsou to naše intence a noeze, které nás vedou k tomu, abychom ji nějak uchopili. Vidíme jen to, co lze z daných noeží vidět, vidíme jen to, kam ve svých intencích pohlédneme. A jak dále poznamenává Hogenová: *„Vstupujeme-li na neznámé místo, vždy nás potkávají momenty, jež poukazují k něčemu, co již nějak známe. Rozvrh našeho světa je předrozvržen.*<sup>44</sup> I smrt je takovým „neznámým místem“ a v jejím pochopení vycházíme z toho, co již nějak známe. Co je ovšem to, co již nějak známe? Jako odpověď se nabízí život, neboť život je to, s čím již vždycky máme nějakou zkušenost, když se na smrt ptáme, a život je přesně to, co končí smrtí, co končí v tom neznámém místě. Z pozice života tedy poznáváme smrt, přes rozvrh života rozvrhujeme smrt. To, co máme jako známé, je dočasnost a z dočasnosti prvotně rozumíme smrti. Je to tedy naše porozumění času, které podmiňuje i naše porozumění smrti.

Z hlediska smrti bychom mohli mluvit o třech základních intencích. Všechny tři se týkají našeho směřování k horizontu, na němž je naše vlastní smrt, k níž se vztahujeme. Naše intence nás pak může vést před horizont (tedy před smrt), této intenci říkáme rescendence, směřujeme mezi věci, které jsou určeny jako jasné a zřetelné, druhou intencí je směřování k horizontu (směřování k smrti), kdy náš pohyb na horizontu končí. Tuto intenci bychom mohli nazvat i částečnou, protože se následně mění buď v první, tedy ze setkání se smrtí uhneme a stáhneme se mezi věci, nebo se naše intence prodlouží a bude směřovat za horizont (za smrt), což nazýváme transcendencí.<sup>45</sup>

Dějiny evropského myšlení se ukazují právě jako proměna této základní intence. Neznamená to, že by některá doba neznala např. transcendenci, tři zmíněné intence bychom našli v celých dějinách evropského myšlení, rozdíl byl spíše v dominanci té které intence, čehož si budeme všimnout v této kapitole, v níž projdeme cestu od založení

---

<sup>43</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. s. 92

<sup>44</sup> HOGENOVÁ, A. *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek, 2011. S. 51

<sup>45</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: PedF UK, 2015.

smrti ve věčnosti až po současný nihilismus, v němž se ztrácí smrt a s tím i nesmrtelnost, jak na to upozorňuje Max Scheler.

Význam intencionality pro pochopení smrti se také nevyčerpává jen těmito třemi zvýrazněnými intencemi, problém tak nelze zúžit pouze na ně, nýbrž je třeba brát intencionální strukturu našeho pobytu jako celek. Problém porozumění naší smrti je problémem intencionálním.

## 1.2. Intence k věčnému

Po většinu dějin evropského myšlení byla lidská smrtelnost i smrt sama vysvětlována a chápána na pozadí něčeho, co ji přesahovalo, na pozadí něčeho trvalého, věčného. Teprve tento věčný řád, který stál nad vším proměnlivým a konečným, dával smrti a tedy i všemu smrtelnému a dočasnému smysl. Na ontické úrovni pak smrt nejčastěji nabývala podoby jakési brány do jiné podoby existence. Nebyla tedy absolutním koncem lidské existence, ale pouze přechodem z jedné formy do jiné. Nejzřetelněji se to ukazuje tam, kde hovoříme o dualistické antropologii, která skládá člověka ze dvou substancí, z nichž jedna (duše) smrt přetrvává. Toto pojetí smrti však není omezeno pouze na dualismus, jak se ukazuje např. u monisticky založených epikurejců. Duše zde sice umírá s tělem, nemizí však zcela, je rozprášena v prázdném prostoru, nezaniká, neboť nic se nemůže změnit v nejsoucno, stejně jako nic nemůže z nejsoucna vzniknout. Sub speciae aeternitatis tak byla dominantní intencí velké části dějin evropského myšlení.

Své počátky má takto chápaná smrt pochopitelně v mýtech. Mluvíme-li tu o evropské myšlenkové tradici, máme samozřejmě na mysli především mytologický okruh řecký. Smrtí se odděluje duše, která následně putuje do podsvětí Hádu. I když výpověď řeckého mýtu je v tomto směru sporná. Na Kléobita a Bitóna je např. za odměnu uložen věčný spánek, nikoliv věčný posmrtný život v Hádu. Pořád jde ale o cosi věčného. Připomeňme si také smysl eleusinských mystérií a jejich postupnou proměnu, jak zdůrazňuje Eliade: smyslem byla změna údělu člověka (smrtelného), teprve později nemělo zasvěcení přinášet nesmrtelnost, ale posmrtnou blaženost.<sup>46</sup> To také ukazuje

---

<sup>46</sup>ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995.

na podstatný rozdíl, který bychom mohli nazvat distinkcí mezi věčným a nesmrtelným, kterého si patrně byl starověký řecký člověk vědom.

Poměr mezi konečným světem a věčností byl od počátku vlastní také filozofii. Anaximandros prohlásil věčné bezmezno za základ všech jsoucích věcí. Jeho vytvarování na podkladě bezmezna pojaté jako přečin, který je odčiňován zánikem a návratem v původní apeiron, je zároveň první formulací myšlenky, že teprve individualizace vede ke smrtelnosti. Věčné je bytí také u Eleatů a najdeme ho i v ostatních presokratických školách, ať už jde o věčný prázdný prostor Demokritův, či existenci nejmenších částíček všech věcí (spermata panton chrematon) u Anaxagory.

Věčnost jako základ proměnlivého světa a zároveň pojetí smrti jako brány do jiné existence však našlo svého největšího výrazu ve filosofii Platónově a to především v jeho dialogu Faidón. Podle něj je smrt oddělením duše od těla,<sup>47</sup> po němž pak duše existuje bez těla. Ve Faidónu také najdeme vůbec první formulaci důkazů o nesmrtelnosti duše, ať už to je záležitost přechodu mezi protiklady (živé vzniká z mrtvého, mrtvé ze živého),<sup>48</sup> nebo je důkazem učení se jako rozpomínání: jsou-li lidé dobře tázáni, sami dojdou k poznání toho, co zdánlivě nevědí, museli to tudíž již vědět.<sup>49</sup> O duši, jež nahlíží ideje před svým vstupem do těla, se dozvídáme ovšem v jiném dialogu, ve Faidru,<sup>50</sup> a anamnézis jako důkaz existence duše ještě před vstupem do těla se setkáme v Menónovi. Další z dialogů, kde najdeme Platonovo pojetí smrti je pak dialog Gorgiás, kde jednoznačně říká, že „smrt není nic jiného než rozloučení dvou věcí, duše a těla, od sebe navzájem.”<sup>51</sup> A dále pak v tomto dialogu rozvíjí představu o posmrtné odměně v podobě ostrova blažených a trestu v Tartaru, i když zde nemluví o čtyřech zászvětních řekách jako ve Faidónu. Nicméně, jak podotýká Patočka, v odloučení duše od těla, ať už vycházíme z Gorgiy nebo z Faidónu, nesmíme vidět dualismus Descartův, nýbrž že jde o dialektiku vnitřního života. Patočka rovněž zdůrazňuje, že se nejen duše osvobozuje od těla, nýbrž i tělo od duše. Rozhodně ale odmítá spojit toto Platonovo učení s učením o dvou samostatných substancích.<sup>52</sup> Potíž

<sup>47</sup> WITTWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009.

<sup>48</sup> PLATON *Faidon*. Praha: Laichter, 1935.

<sup>49</sup> tamtéž

<sup>50</sup> PLATON *Faidros*. Praha: ISE, 1993.

<sup>51</sup> PLATON *Gorgias*. s. 115

<sup>52</sup> PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992.

ovšem je, že dvěma substancím napovídá jak Faidon, tak Gorgiás, tak i Faidros, kde duše existuje samostatně před tím, než upadne do těla, s nímž je pak ale jedno.

Faidon je nicméně ústředním dialogem, v němž Platon podává své učení o duši a ve kterém se rozehrává jeho filosofie smrti. Obsahově se odehrává na pozadí druhé Sokratovy obrany, kterou má před svou smrtí. Na rozdíl od Obrany samotné, děje se však tento dialog, jak zdůrazňuje Patočka, v intimní atmosféře a ukazuje tak na stahování se umírajícího k sobě samému až k téměř úplné samotě a zachycuje tak podstatný rys umírání a smrti, totiž: že jde o intimní událost.<sup>53</sup> Samotný dialog pak začíná Sokratovou poznámkou, že filosof následuje toho, kdo se loučí se životem.<sup>54</sup> Tato jeho myšlenka není však návodem k sebevraždě, protože člověk si nepatří a tak nemůže se sebou takto disponovat, smrtí doufá se však dostat do společnosti lepších lidí a lepších bohů. Smrt je zde snášena tezí věčnosti, která z ní činí vítaný konec lidského života. Taková je ovšem pouze pro filosofa, jehož život se ukazuje jako umírání, které má výraz v přechodu od smyslového, kterým sice poznání začíná, ale které ke skutečnému poznání nestačí, k nadsmyslovému. Filosofování je rozhodnutí k „věčnému, pravému jsoucnu. Filosofické transcendování je transcensus od jsoucnu k jsoucnu: od netrvalého, a tím nicotného, k věčnému, a tím učiněnému plným, důstojným, takovým, že před ním zmlkají všechny otázky.“<sup>55</sup> Smrt a umírání se u Platóna ukazuje na cestě pravého poznání, které je poznáním věčného a neměnného, jež je cílem života. Na jedné straně tu tak stojí pravé jsoucnu – idea (krása o sobě, dobro o sobě atd.) a na druhé straně tělesné jsoucnu postižitelné smysly. Smyslový život je zapomenutím, kdežto filosofický život je obrácením se k věčnému. Je odhlédnutím od těla, které poznáváme jako aistesis, k tomu, co v nás není viditelné, totiž k duši, proto filosofie znamená péči o duši. Duše má blíže k neviditelnému (idejím), narozením je ale rozvrácena, stržena tělesným. Její obrat je anamnesis.<sup>56</sup>

Obrat k věčnému znamená obrat k tomu, co je trvalé, tedy neměnné, nerozlišené a jednoduché. Duše proto, říká Patočka, nemá individuální nesmrtelnost,

---

<sup>53</sup> PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992.

<sup>54</sup> PLATON *Faidon*. Praha: Laichter, 1935.

<sup>55</sup> PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992. s. 228-229

<sup>56</sup> PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992.

očištění, které nabízí filozofie, spočívá naopak v odvrhnutí všeho individuálního.<sup>57</sup> Nejsme tak daleko od Anaximandrova návratu v bezmezno, ovšem s tím rozdílem, že Platón objevil Bytí, i když ho ještě neodlišil od jsoucn. Idey pro něj zůstaly ještě jsoucnny, třebaže vyššími.

Musíme však podotknout, že označení Platónem podaných důkazů za důkazy o nesmrtnosti duše není zcela přesné. Jak ve Faidonu, tak ve Faidru se jedná o věčnosti duše, nikoliv jen o její nesmrtnosti. Duše existuje před narozením a stejně tak přetrvá po smrti. Otázku prvního počátku a smyslu Platón neřeší. Ve Faidonu dokonce přímo tvrdí, že je těžko porozumět smyslu, proč jsme ve světě drženi (mluví o životě jako o světovém vězení a strážní věži, z níž nesmíme uprchnout).<sup>58</sup>

V poznání smyslu života a tedy i smrti se však ukazuje jako velmi podstatné Platónovo rozlišení mezi aistesis – smyslovým poznáním jednotlivých jsoucn a epistémé, tedy poznání věci o sobě, poznání toho, co není vidět, ale co všechno vidění umožňuje, čímž jsou podle Platóna idey jako věčné předobrazy, podle Patočkovy interpretace pak Bytí. Pokud se pohybujeme pouze v aistesis, vysvětlujeme realitu realitou, život jako proces vysvětlujeme dílčími procesy a ty zas dalšími. Tak postupuje moderní přírodověda. Při takovém postupu ale nebudeme nikdy spokojeni, říká Patočka, protože vždycky budeme moci pochybovat, že by věc mohla být i jinak.<sup>59</sup> Platón tak předjímá to, co přesně udělal později Hume a na čem postavil svou skepsi. Pouhá empirická zkušenost, na níž staví moderní věda, nám nedokáže říct nic k celkovému smyslu a zpětně nás nutí považovat smrt za pouhý a absolutní konec lidské existence.

Na jiných místech pak Platon přejímá obecnou představu o posmrtném životě duše, jak byla známá již z mýtického vyprávění. Naše duše je nesmrtelná, odpykává si tresty, proto „je třeba pokládat za menší zlo trpěti i veliké chyby a křivdy, než se jich dopustiti.“<sup>60</sup> „Hřích musí provinilec s sebou vláčet jak za svého putování na zemi, tak také až se odebere pod zemi cestou skrz naskrz bezectnou a bídnou.“<sup>61</sup> U Platóna tak

<sup>57</sup> PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992.

<sup>58</sup> PLATON *Faidon*. Praha: Laichter, 1935.

<sup>59</sup> PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992.

<sup>60</sup> PLATON *Listy*. Praha: Laichter, 1945. s. 51

<sup>61</sup> tamtéž, s. 51

přetrvává mýtická představa, pro kterou je posmrtný život duše nástrojem pro získání odměny nebo trestu za pozemský život a je tak nástrojem, kterým se mají lidé přimět žít podle zákonů a norem. Kdyby nebylo nesmrtelnosti duše, byla by smrt konečným únikem před spravedlností, proto je posmrtný život potřebou pro smrtelný svět. To je koneckonců obsaženo i ve Faidónu, kde tvrdí, že je pro dobrého jistě připraveno lepší posmrtné bytí než pro špatného.

U Aristotela je problematika věčnosti obsažena v učení o podstatách, které najdeme v jeho *Metafyzice*. „*Podstata jest příčinou bytí každé věci*“<sup>62</sup>. Podle Rádla Aristoteles prostě nahradil učení o ideách učením o podstatách.<sup>63</sup> Aristoteles jednak řeší, co to podstata je, a jednak jak vzniká, respektive jeho velkým tématem je vznik a zánik všech věcí. Aristoteles se drží obvyklé linie, která předpokládá, že ke vzniku tu již něco musí být<sup>64</sup>: „*vše, co vzniká, vzniká něčím, z něčeho a jako něco*.“<sup>65</sup> nebo „*A tak, jak se tvrdívá, nic nemůže vzniknouti, není-li tu již něco*.“<sup>66</sup> Tím, z čeho vše vzniká, je podle Aristotela látka. K tomu ale musí přistoupit ještě tvar. Ale to, co vzniká, má odvozené jméno od látky.<sup>67</sup>

Pokud tu je změna, musí něco stát na počátku těchto změn. Co je tedy příčinou? V *Metafyzice* jde o účelné příčiny, tj. o příčiny, které „*prvně vyvolávají pohyb*.“<sup>68</sup> V *Etice Nikomachově* touto účelnou příčinou bylo dobro, v *Metafyzice* je to počátek. Počátek nelze podle Aristotela myslet odloučený od jednotlivin, proto by to mohla být látka, která je ovšem jen v možnosti, proto dochází k tomu, že to bude tvar.<sup>69</sup> Ani látka, ani tvar však nevykazuje věčnost. „*Nic však, co jest v možnosti, není věčné*“,<sup>70</sup> ovšem tvar je také podroben zániku, což by znamenalo, že není žádné věčné

---

<sup>62</sup> ARISTOTELES *Metafyzika*. Praha : Laichter, 1946. s. 215

<sup>63</sup> RÁDL, E. *Dějiny filosofie*. Olomouc : Votobia, 1998. s. 194

<sup>64</sup> tuto linii ukazuje např. na s. 40, kde mluví o tom, jak se lidé zprvu domnívali, že příčinou všeho jsou látky, ze kterých vše vzniká a do nichž vše zaniká, vznik a zánik pak není, jelikož prapodstata zůstává, označuje ji podmětem, který trvá stále, uvádí příklad Sokrates (Sokrates nevzniká, ani nezaniká, podmět Sokrates trvá stále), od toho je samozřejmě jen krůček k platónským idejím

<sup>65</sup> ARISTOTELES *Metafyzika*. Praha : Laichter, 1946. s. 185

<sup>66</sup> tamtéž s. 186

<sup>67</sup> tamtéž

<sup>68</sup> ARISTOTELES *Metafyzika*. Praha : Laichter, 1946. s. 269

<sup>69</sup> tamtéž

<sup>70</sup> tamtéž s. 239

podstaty a tím i věčného počátku. Jenomže. „*Neboť jak by ve světě mohl býti řád, kdyby nebylo něco věčného, odloučeného a trvalého?*“<sup>71</sup>

Věčnost z pohledu první příčiny zdánlivě není nutná, jelikož stojí na počátku řetězu příčin a od ní se již vyvíjí jaksí samospádem. Jenomže u první příčiny je věčnost nevyhnutelná. U Aristotela je totiž příčina zároveň cíl, první příčina je tedy konečný cíl, konečný účel všeho jsoucího. Účelnost přírody u Aristotela, vysvětluje Rádl, je stejná jako účelnost řeči, řečí něco sdělujeme, má obsah a tento obsah tlačí řeč, aby ho vyjádřila. Stejně příroda a věci v ní (včetně člověka) „*jsou jakoby pokusem vyjádřit, uskutečnit něco.*“<sup>72</sup> Účelnost u Aristotela se dá popsat takto: „*Proč padá kámen k zemi? Aby se dostal na místo svého určení.*“<sup>73</sup>

Třebaže Metafyzika látku i tvar výslovně jako věčné vylučuje, je to nakonec látka, která jako věčná drží svět. Je totiž věčnou potencialitou.<sup>74</sup>

Ani v helénismu se tento věčný základ světa nezeslabil, jak jsme již viděli u epikurejců. Bylo tomu tak ale i v případě stoické filosofie, která hovořila o věčném a neměnném přirozeném zákoně, který platí vždy a všude a samozřejmě i v případě novoplatonismu, kde věčný princip zastávalo Jedno (to hen) jako věčný počátek všeho jsoucího, který se stále a nezeslabeně explozivně šíří pomocí emanace. Jedno je věčné a stále stejně překypující Bytí.

Zcela neoddiskutovatelné místo měla věčnost v myšlení středověku. Zdeněk Kratochvíl přímo říká, že ve středověku „*je vše časné viděno jako symbol věčného.*“<sup>75</sup> Řečeno s Augustinem: vše stvořené poukazuje ke stvořiteli, stvoření hlásá stvořitele.<sup>76</sup> Základem všeho je Bůh, v němž není čas, Bůh je věčnost a věčnost je i v jeho stvoření – vše bylo vyřčeno navždy, stvoření je jako věčný počátek.<sup>77</sup> Toto věčné stvoření odpovídá prvnímu stupni stvoření z Augustinova menšího spisu *De genesi ad litteram*. První stupeň stvoření spočívá ve stvoření věcí jako primordiálních příčin (*causae*

---

<sup>71</sup> tamtéž s. 272

<sup>72</sup> RÁDL, E. *Dějiny filosofie*. Olomouc : Votobia, 1998. s. 202

<sup>73</sup> tamtéž, s. 202

<sup>74</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda. I. Antická filosofie*. Praha: SPN, 1990.

<sup>75</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda II. Středověk a renesance*. Praha: Karolinum, 1991.

<sup>76</sup> AUGUSTIN *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006.

<sup>77</sup> tamtéž

primordiales), jako kauzálních potencialit, které jsou až následně postupně rozvinuty v čase (per temporalia spatia, druhý stupeň stvoření),<sup>78</sup> což je zajisté vliv novoplatonismu na Augustinovo učení a přes něj pak na celou středověkou filosofii. Totéž najdeme už dříve u Grégoria z Nyssy, podle něhož byl člověk nejprve stvořen jako věčný a dokonalý v mysli boží a teprve pak byli stvořeni jednotliví lidé.<sup>79</sup> Podobně pak tuto dvojí věčnost najdeme u všech středověkých realistů, tedy těch, kteří viděli univerzálie (obecné pojmy) ante res (Jan Scotus Eriugena, Anselm z Canterbury ad.). Stejně můžeme nahlédnout i ideje věcí v boží mysli u Tomáše Akvinského, o kterých hovoří v souvislosti se svou teorií dvojí adekvace. Nearistotelská je u Tomáše Akvinského jeho teorie lidské duše, která díky intelektu přetrvává smrt těla jako „neúplná podstata“ až do okamžiku znovuspojení s tělem na konci světa.<sup>80</sup>

Nejinak tomu je v renesanci, která také předpokládá věčného Boha jako základ všeho jsoucího a dočasného, ať už konkrétní filosofie nabývá podoby renesančního novoplatonismu jako např. u byzantského učence Gemistose Plethona, podle kterého nekonečný Bůh tvoří od věčnosti nekonečný svět, spolu s Bohem tak je věčný i svět jako celek. Člověk je na tomto světě harmonizační silou, neboť spojuje smrtelné (tělo) a nesmrtelné (duše), nebo v případě nového aristotelismu, či renesančního humanismu Erasma Rotterdamského. Věčnost řádu daného Bohem nikdo nezpochybňuje. Smrt zůstává nutnou částí cesty k Bohu.

Věčnost drží pohromadě i Descartův svět. Je to přeci Bůh jako nekonečná věčná substance, která spojuje dvě konečné substance. Přitom jejich konečnost neznamená smrtelnost. Podle Descarta je každá Bohem stvořená substance jako taková nezničitelná, dokud má Boží oporu. V jeho Meditacích o první filosofii šlo původně o podání důkazu o nesmrtelnosti duše, ačkoliv skutečný důkaz v nich pak nepodal.<sup>81</sup> Podobně je založen i svět Leibnizův: v jeho základu jsou věčné monády obsahující Boží moudrost.

---

<sup>78</sup> KARFÍKOVÁ, L. *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótínovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*. Praha: Oikoymenh, 2010.

<sup>79</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda. I. Antická filosofie*. Praha: SPN, 1990.

<sup>80</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda II. Středověk a renesance*. Praha: Karolinum, 1991.

<sup>81</sup> BLUM, P. R. *Nesmrtelnost duše*. In: HANKINS, J. (vyd.) *Renesanční filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2011.



Kant nalézá oprávněnost teze o nesmrtelné duši v oblasti etiky, zatímco ve své Kritice čistého rozumu důkaz o nesmrtelnosti duše odmítá a označuje ho za paralogismus.<sup>82</sup> Čili jak zdůrazňuje u Kanta Wittwer: „*neexistuje žádný dostatečný teoretický důvod pro přijetí duševní substance.*“<sup>83</sup> Je ale třeba předpokládat určitou jednotící funkci, na základě níž mohu tvrdit „já myslím, já vnímám“, neboť u všeho co myslím a co vnímám, mohu říct, že jsem to právě já, kdo vnímá a myslí. To ovšem neříká nic o nesmrtelnosti duše, ale pouze o tom, že vědomí má jednotící funkci.<sup>84</sup> Nesmrtelnost duše je věcí praktického rozumu a vychází z kategorického imperativu, který ukazuje, že obecnou potřebou rozumu je přibližovat se ideálu morální dokonalosti navzdory tomu, že člověk jako smyslové bytí má potřeby a sklony, které se ne vždy shodují s požadavky morálky a jdou proti kategorickému imperativu. Nesmrtelnost duše tak můžeme přijmout na základě praktického zájmu. Postulát nesmrtelnosti duše je postulátem čistého praktického rozumu.<sup>85</sup>

Tím, že říkáme, že dominantní intencí evropského myšlení až do novověku bylo směřování za horizont, tedy transcendence, neříkáme ale, že by starověk, středověk či novověk neznal rescendenci. Nebezpečí rescendence si byla filosofie vždycky vědoma. Platón třeba věděl o věčném pokušení zabývat se spíše popisem věci, tedy otázkou *jaké to je*, než hledat věčnou postatu věci.<sup>86</sup> A velmi zřetelně to vidíme u Jana Amose Komenského. Když ve svých útěšných spisech nacházel cestu z labyrintu světa mimo tento svět<sup>87</sup>, šlo mu o opuštění specificky lidského světa, světa ponořeného mezi jednotlivé věci nehledící k celku. Lidský svět je světem věcí, které se zdají být jasné a zřetelné, zatímco skutečnost je naopak nejasná a nezřetelná, protože není zcela pochopitelná z naší konečné pozice. Toto opuštění se v Truchlivém<sup>88</sup> děje pasivním složením se do rukou Ježíše, je to víra, která nás vyvádí z klamu, z pohroužení mezi věci zpět k celku, k přesahu. V Labyrintu světa a ráji srdce pak jde přímo o pohlédnutí na

---

<sup>82</sup> KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001.

<sup>83</sup> WITTEWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009. s. 35

<sup>84</sup> KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001.

<sup>85</sup> KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Laichter, 1944.

<sup>86</sup> KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda*. Praha: SPN, 1990.

<sup>87</sup> PATOČKA, J. *Základní filosofické myšlenky J. A. Komenského*. In: PATOČKA, J. *Komeniologické studie III*. Praha: Oikoymenh, 2003.

<sup>88</sup> KOMENSKÝ, J. A. *Truchlivý I, II*. Praha: Lidové noviny, 2003.

vlastní konečnost, na vlastní smrt. Teprve tento pohled snímá brýle mámení.<sup>89</sup> Teprve tím, že pohlédneme skutečnosti do tváře a nevidíme pouze to, na co si dokážeme sáhnout, co je neproblematické, tím se dostáváme k přesahu. O tento přesah – transcendenci – Komenskému šlo, tam směřovala jeho útěšná díla i jeho pozdější díla všenápravná. Když hovoří ve Všeobecné poradě o nápravě věcí lidských<sup>90</sup> o nutnosti probuzení, jde mu o probuzení pro tento přesah, o nasměrování naší cesty za horizont, ovšem s tím, že pro to musíme nejprve nasměrovat svůj pohled k horizontu a teprve pak jej můžeme překročit. Toto Komenského úsilí nám ovšem říká i cosi podstatného o realitě jeho doby, která byla většinou rescendentní, a proto ji bylo nutno napravovat.

### **1.3. Smrt jako absolutní konec**

Z Descartova pravidla evidence vychází teze, že smrt je nic než konec života, a posléze že smrt je absolutním koncem lidské existence, že smrti se stává absolutní mez. S evidencí totiž nemůžeme tvrdit nic více, než právě tolik, že smrtí končí život, to ostatní je jen věcí dohadů a fantazie. Proti tezi o smrti jako bráně do jiné formy existence lze tak položit tuto tezi o smrti jako absolutním konci života. Nic z člověka smrt nepřekonává, člověk jako jedinec ve smrti prostě nalézá svůj konec. I zde však musíme odlišovat smrt chápanou na pozadí věčnosti – i absolutnímu konci lze porozumět v řádu věčnosti, který jedinečnost lidského života přesahuje, člověk na ní však nemá coby konečná bytost podíl, nebo jí rozumíme v řádu světa, který je cele určen dočasností, tj. světa, který opustil představu věčnosti, neboť i on je podroben zániku kdesi v budoucnu. Neplatí tak žádný věčný řád, věčný kosmos, ale vše je stejně dočasné.

Tato teze je typická pro monisticky založenou vědu vycházející z biologického nahlížení na člověka. Jako stěžejní problém se zde ukazuje otázka definice smrti jako zřetelného a nezpochybnitelného kritéria, podle něhož můžeme druhého člověka již prohlásit za mrtvého, což znamená, odkdy můžeme považovat život jedince prostě za ukončený, odkdy zbývá již jen mrtvé tělo.

V této souvislosti se nejčastěji mluví o dvou kritériích: kritérium srdeční smrti a kritérium mozkové smrti, přičemž druhé je v současné době již dlouhodobě

---

<sup>89</sup> KOMENSKÝ, J. A. *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha : Práh, 2013.

<sup>90</sup> KOMENSKÝ, J. A. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Soliton, 2007.

upřednostňováno. Ukazuje se totiž, že kritérium srdeční smrti vede k mozkové a tudíž se mozková smrt jeví jako více vypovídající (ukončení činnosti srdce vede k poškození mozku a to zpětně vede k tomu, že člověk nemůže dýchat a pumpovat krev).<sup>91</sup>

Analýzy problému definice smrti pak v medicíně a biologii vedou k rozlišení pojmů celkové a částečné smrti, kdy se ukazuje, že může zemřít jednotlivá část, aniž by došlo ke smrti organismu jako celku. Je pak otázkou, nakolik považovat mozkovou smrt za pouze částečnou smrt nebo smrt vedoucí k celkové smrti. Je pak následně formulována tato definice smrti: *„Smrt člověka je jeho konec jako organismu v jeho funkcionální celosti, nikoliv teprve smrt všech částí těla. Organismus je mrtvý, když jednotlivé funkce jeho orgánů a systémů už definitivně nesměřují k upřednostnění jednoty organismu v jeho funkcionální celosti.“*<sup>92</sup>

To, co je na takovémto definování smrti zajímavé a důležité z pohledu filosofie, je to, co se děje na pozadí těchto úvah. O co jim ve skutečnosti jde? Podstatou otázky, co to je smrt, je zde totiž to, dokdy musíme ještě jednat s člověkem jako s bytostí, tj. jako s individuem se svou vlastní identitou, a kdy s ním již můžeme jednat jako s věcí, s níž prostě nějak nakládáme.

Člověk je považován za živého do té doby, dokud má vědomí skutečnosti a protože to je podle biologie spojeno s činností CNS, upřednostňuje se kritérium mozkové smrti. Nepřímo se tak ale dostáváme i do problematiky života po smrti, který je považován za nemožný, právě proto, že smrtí končí možnost mít vědomí skutečnosti: *„mozková smrt znamená konečnou ztrátu schopnosti něco vědomého zažívat a vědomě jednat a to na základě nezvratného poškození mozku.“*<sup>93</sup> Tím se pak dostáváme zpětně k definování smrti jako absolutního konce člověka jako samostatné bytosti a jeho existence.

Odpůrci definování smrti za pomoci kritéria mozkové smrti ale namítají, že vědomí není žádnou podmínkou života, argumentují i některými diagnózami, při kterých člověk nemá žádné nebo jen zanedbatelné vědomí, a přesto jeho mozek dál řídí životní funkce. Zde je ale třeba namítnout, že je nutné učinit rozdíl mezi člověkem

---

<sup>91</sup> WITTWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009.

<sup>92</sup> tamtéž, s. 14

<sup>93</sup> WITTWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009. s. 21

jako osobou a člověkem jako živým organismem. Zatímco první je jednoznačně spojeno s existencí vědomí, druhé může dlouho prostě přežívat. Medicíně, v níž se tyto polemiky vedou především, však nejde v první řadě o osobu, ale právě o organismus. Otázka osoby je sice i pro medicínu žádoucí, nikoliv však nezbytná. Ve filozofii máme zájem opačný.

K naznačené problematice pak přistupuje otázka technického udržování života člověka. Pomiňme, že jde na jedné straně o svébytný technologický problém, daleko důležitější je etický rozměr problematiky: do kdy máme povinnost udržovat tělo člověka tzv. na přístrojích? Lze takto udržovaného člověka ještě považovat za živého? Podle čeho se mají rozhodovat příbuzní, když je jim položena otázka, zda se člen jejich rodiny má nebo nemá odpojit od přístrojů?

To, co je zde upozaděno a při tom je to podstatné, je to, že tu právě mluvíme buď o člověku jako živém biologickém organismu, anebo o člověku jako svébytné, samostatné a činné osobě a ukazuje se, že naznačené problémy nedokážeme vyřešit pouze vědou, ale že bude nutné jít mnohem dále za možnosti vědy a opřít se o filosofické přístupy ke skutečnosti, protože filosofie dokáže klást otázky i tam, kde již věda nedokáže nic říct.

Pojetí smrti jako absolutního konce však není jen věcí vědy, ale našlo velké zastánce i ve filozofii a to především ve filozofii empirismu, pro který neexistovala žádná duševní substance, ale pouze množství vědomých obsahů – vjemů a myšlenek. Zde musíme zmínit především úvahy britského empirika a skeptika Davida Huma, podle kterého je daleko pravděpodobnější, že není duše nesmrtelná a tedy že smrt znamená konec celé jedné lidské bytosti, než že by duše smrt přežila. Hume proti nesmrtelné duši namítá, že nemáme žádné vzpomínky na život před narozením a tudíž duše před narozením nemá žádnou společnou identitu s námi, dále argumentuje několika příklady, které ukazují na vzájemnou závislost těla a duše (spánek, narkotizace), ale také procesem stárnutí, kdy je chřadnutí těla často doprovázeno i chřadnutím duševních schopností.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> HUME, D. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. In: WITTEWER, H. (ed.) *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2014.

Názory Huma a dalších empiriků podporují i současné empirické výzkumy zejména z oblasti neurologie, které poukazují na svázanost duševních výkonů s tělesnými předpoklady.

Toto hledání definice smrti je typické pro totostní přístup (haecitas). Jeho výsledkem je definice v modu „nic než“. Smrt je prostě nic než konec života, je to okamžik v lineárním toku času, okamžik, který nejsme sto nijak zachytit a popsat. Mnohem větší pozornost je proto věnována jinému fenoménu spojenému se smrtí a to fenoménu umírání.

### **Přechod mezi osobou a věcí**

Zvláštní otázkou, ať už stavíme na kterémkoliv pojetí smrti, je, co se děje s tělem. Nemáme tu na mysli rozkladné procesy, způsoby pohřbívání, ale bytostnou proměnu člověka-těla. Duše buď smrt přetrvává, nebo prostě zaniká, z živého těla se však stává tělo mrtvé, které má zcela odlišný status od živého. Nabízí se jednoduchá odpověď: smrtí se z těla, které je součástí osoby, stává pouhá věc.

Když ale hovoříme o těle jako o věci, musíme především porozumět tomu, co věcí rozumíme. Co to je věc? Jak se s ní setkáváme?

Heidegger<sup>95</sup> říkal, že s věcí se setkáváme v její příručnosti, jako s tím, co je vždy po ruce a co je vždy k tomu a tomu – tedy v praktických souvislostech. Tím nám zároveň každá věc odkrývá celek poukazů, neboť vždy poukazuje ke všemu, co se k ní váže, a tím nás váže k celku jako takovému. Je tělo zemřelého takovou věcí? Poukazuje dál za sebe? Můžeme i u něj hovořit o jakési příručnosti? Můžeme u něj říkat, že je k tomu a tomu? Můžeme se s ním setkat v praktických souvislostech? Nebo tu již máme před sebou to, co již k ničemu není, to, co Heidegger nazývá předmětem?

Mnohem spíše se zdá, že s tělem jako s věcí jsme se setkávali v praktických souvislostech za života. Tělo se odkrývalo jako to, s čím jsme mohli mnoho věcí zařizovat, jako specifický a velmi důmyslný nástroj. Po smrti už tělo tyto praktické souvislosti nemá. Může ale být použito jako zdroj orgánů k transplantaci nebo k lékařskému výzkumu či vzdělávání nových mediků. Je to ovšem příručnost? Znamená to, že v pouhou věc se mění jen to tělo, které je využitelné pro tyto účely?

---

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 2002.

Mnohem spíše bychom zde uvažovali o tom, že tělo zemřelého se stává typickou výskytovou věcí, že se prostě pouze vyskytuje, tj. že se nám odkrývá jako to, co již v praktickém ohledu k ničemu není. Zemřelé tělo již není *pragma*, jak měl na mysli Heidegger, když odkazoval na tento řecký výraz pro věc, a to i přesto, že se dá také vytěžit stejně, jako se dá vytěžit příroda. Problematické ovšem je, že pro věc, která se pouze vyskytuje, je typické, že se nás již netýká, a proto již k ničemu není. Znovu se pak vracíme k tělu zemřelého jako k objektu truchlení – tam se nás tělo týká, dotýká se nás dokonce bytostným způsobem.

Potíž je samozřejmě v tom, že uvažovat o těle jako o věci lze jen tehdy, když je tělo bráno jako *specifická věc, věc svého druhu*, neboť je jistě velký rozdíl mezi mlýnkem na kávu a lidským tělem. Poznamenejme k tomu Marcelovo „jsem svým tělem“<sup>96</sup>, tedy, že tělo nějak přímo patří do struktury naší konkrétní osoby, nelze jím v pravém slova smyslu disponovat jako s mlýnkem na kávu, například ho nelze vyměnit nebo skutečně prodat. Tam, kde se tělo *prodává*, tam dochází k degradaci celé lidské osoby.

Je tu však ještě jedna otázka: odkazuje mrtvé tělo, ať už jej považujeme za věc nebo předmět, k dříve živé osobě? Je s ní totožné? Na tom totiž závisí, zda s mrtvým tělem skutečně můžeme zacházet jako s příruční věcí v její použitelnosti, nebo zda jsme zavázáni přistupovat k mrtvému tělu s důstojností a respektem, jakoby to byla konkrétní osoba. Jedná se o závažný etický problém.

I v těchto otázkách se ale vzdalujeme původní otázce po smrti, neboť smrt je jen událostí, která přivozuje změnu, smrt je tím, co způsobuje proměnu „k tomu a tomu“ k „už k ničemu“ a je tedy stejná s pouhým rozbitím věci. Na smrti pak není nic specificky lidského.

---

<sup>96</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

## 1.4. Nesmrtelnost

Věčnost byla bezčasá, aby byla skutečně věčná, nemohlo v ní platit žádné od a do, byla neomezeným trváním. Ve věčnosti totiž nejenže není žádného času a nelze tak mluvit o nějakém před a potom, ale zanikají v ní i rozdíly vykreslující jednotlivé proti druhému. To nám říká již filosofie Anaximadrova – zrození je vytvarování se na pozadí bezmezna, je to ohraničení se oproti druhým, kteří nejsou já, smrt je pak návrat v neohraničenost, zpětné splynutí s bezmezným. A to podle určení času, neboť čas vládne životu a čas znamená hranice, meze, je vždy určen jako od do. O věčnosti však nedokážeme příliš mnoho říci, protože i jazyk je dán časově, je časováním, ve věčnosti žádný jazyk neplatí a tudíž o ní ani žádný nedokáže vypovědět a žádný z filozofů to také nedělal. Věčnost je něco, k čemu se vztahujeme, aniž bychom o tom mohli podat zprávu.

Od věčnosti však musíme odlišit nesmrtelnost. Tyto dva pojmy jsou velmi často zaměňovány, znamenají však něco zásadně odlišného. Z pohledu dějin se ukazuje, že dominantní intence k věčnému je postupně nahrazována intencí pouze k nesmrtelnému.

Oproti věčnosti, která je charakterizována bezčasím, je třeba nesmrtelnost chápat jako lineární natažení lidského života v čase do nekonečna, tedy jako něco, co je stále ještě určeno časem. Nesmrtelnému se dále střídají dny a noci, ubíhají mu roky, stále stejně a bez konce. I nesmrtelný tak může být smysluplný jedině na základě věčnosti. Opět to vidíme již v řeckých mýtech. Ty odlišují mezi věčným řádem a nesmrtelnými bohy, kteří musí tento řád respektovat. Řečtí bohové jsou bytostmi času – nejsou věční, protože jsou zrození, pouze nepodléhají smrti. Mají své od, chybí jim jen do. Nesmrtelnost znamená odsud až do nekonečna.

Člověk, jakmile usiluje o zdolání smrti ve smyslu zmocnění se smrti a podrobení si jí vlastní vůli, volí cestu utrpení, protože jako ten, kdo se zrodil – má tedy své určení *od* – se touto volbou zbavuje druhé meze *do* a tím i smysluplnosti. Vyhýbání se smrti tak nevede k věčnosti, ale pouze k ne-smrtelnosti. Jenomže vše, co se narodí, potřebuje i svou smrt.

O tom věděli už staří Řekové a doloženo to máme dvěma známými mýty – mýtem o Sisyfovi a Tantalovi, obojí jsou mýty o věčném utrpení nesmrtelnosti. V Tantalovi jde o nekonečnou nutnost uspokojovat své základní potřeby, které již nikdy nebudou zcela uspokojeny, nesmrtelnost tak znamená věčný hlad a žízeň a nemožnost se jednou pro vždy nasytit, v Sisyfovi pak jde o život jako nikdy nekončící dřinu, jak si toho všiml Albert Camus.<sup>97</sup>

V moderní době nám o tom podávají zprávu dvě literární díla. Věc Makropulos Karla Čapka, v níž se ukazuje nesmrtelnost jako nežádoucí, protože v konečném důsledku přináší jen nudu a osamělost a román Všichni lidé umírají od Simone de Beauvoira, v němž je ukázána nesmrtelnost jako demotivující síla, neboť nivelizuje čas, v němž již nic není naléhavé, neboť rozhodujícím důvodem pro veškeré naše jednání je to, že víme o svém omezení v čase.<sup>98</sup> Smrtelnost tak podle obou autorů propůjčuje našemu životu důležitost, dává mu smysl.

Potíží moderního člověka je pak to, že opustil dimenzi věčnosti a zcela ji nahradil úsilím o nesmrtelnost. Bohuslav Brouk říká, že lidem nechybí věčnost, ale „*nechtějí opustiti speciálně tento svět.*“<sup>99</sup> A tento svět je světem lineárního času.

Toto úsilí o nesmrtelnost je skryté rovněž v pokroku vědy, v neustálém prodlužování života a to prostřednictvím zlepšování životních podmínek člověka, technickým udržováním života nemocného, ale i pokusy geneticky zasáhnout do procesu stárnutí a souvisí s tím řada etických problémů. Wittwer jmenuje tyto: otázka povinnosti technicky udržovat někoho na živu, možnost udržovat druhého při životě i proti jeho vůli – tedy otázka práva člověka na vlastní smrt, rozdíl mezi hospicovými zařízeními, kde se člověk již může rozhodnout zemřít, a běžnou nemocnicí, která je nucena do poslední chvíle bojovat o zachování života svého pacienta. Obzvláště komplikovaná je tato otázka ve vztahu k dítěti. Je pak také nutné rozlišovat mezi typickou záchranou života a ovlivňováním procesu stárnutí. Záchrana života je vždy reakcí na akutní nebezpečí, což se o genetických manipulacích říci nedá. Wittwer upozorňuje také na nebezpečí vzniku dvojtřídní společnosti skládající se z déle žijících a

---

<sup>97</sup> CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015.

<sup>98</sup> WITTEWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009.

<sup>99</sup> DEBNÁR, V. A. (ed.) *O pošetilsti života i smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. S. 70



krátce žijících vycházející z toho, že uvažované zásahy vedoucí k dlouhověkosti budou velmi drahé a bude si je tedy moci dovolit jen majetný jedinec. Samostatnou otázkou je zde také problematika přelidnění planety.<sup>100</sup> Smrt jednoho totiž uvolňuje prostor pro příchod druhého, jak by řekl Michel de Montaigne: „Život je věčný kruh, ve kterém se rodí nová individua, žijí a skrze smrt vytváří místo pro jiné lidi.“<sup>101</sup>

Úplná nesmrtelnost našeho života však dosud není v naší moci, proto si zajišťujeme svůj podíl na nesmrtelnosti alespoň nesmrtelností jména. Činíme tak snahou vykonat nějaké veliké činy, pro které nebudeme zapomenuti. Ty ale člověku zajišťují skutečně pouze nesmrtelnou pověst nikoliv věčnost a to i kdyby se na ně skutečně nikdy nezapomnělo, což samozřejmě nemůžeme dopředu nikdy vědět. To také znamená, že fixují člověka jako jasně ohraničeného, vymezeného, jeho individualitu. Člověk usilující o velké činy, jimiž by se zapsal do historie, se stále více vyděluje, vykresluje, vším svým konáním zdůrazňuje, kde je hranice mezi jeho Já a ne-Já a vzdaluje se tak celku. Stává se osamělým. Vysokou míru individualizace v naší společnosti je tedy potřeba vidět ve snaze dosáhnout nesmrtelnosti, jinak řečeno: ve snaze zbavit se tíživosti vlastní smrtelnosti.

I moderní člověk má však svou ideu věčnosti, z níž je schopen udržet si svět jako důvěryhodné místo a která – možná paradoxně – vytváří onu vidinu možné nesmrtelnosti. Jde o ideu věčného pokroku. Je to opět věčnost, která dodává smysl našemu konečnému životu a usilování. Zvláštní otázkou ale je, jak se tento pokrok pohybuje, zda se již hýbe sám ze sebe a člověk už jej nemá v moci a tudíž zda už nemá on v moci člověka. Zda lze pokrok na určitém stupni zastavit a spokojit se s dosaženým a zda i to je možné považovat za pokrok. Problémem totiž je, že za pokrok nejčastěji považujeme pouhý vědeckotechnický rozvoj. Pokrokem ale může být i neustálé zušlechťování člověka, tedy ona Kantovská snaha dosahovat co nejvíce dokonalosti. Druhým problémem takto pojaté dimenze věčnosti je ten, že vzhledem k nám pouze zakládá naději, že jednou dospěje pokrok na tu úroveň, kdy dokáže zajistit nesmrtelnost, kdy prosvětlí i to temné téma naší smrti. Nejde zde o věčnost, jíž bychom byli účastni, jak tomu bylo po většinu evropské myšlenkové tradice, je to

---

<sup>100</sup>WITTWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009.

<sup>101</sup>WITTWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009. s. 55

naděje, že možná jednou v budoucnu bychom na ní mohli mít podíl. Navíc je otázkou, nakolik zde skutečně mluvit o věčnosti, neboť jde spíše o *trvalost pokroku* než jeho věčnost. I „věčný“ pokrok totiž potřebuje být založen ve věčnosti, aby byl smysluplný.

### 1.5. Smrt jako jistota

Třetí dominantní tezí o smrti je prosté tvrzení, že smrt je jistota, často ve formulaci: smrt je jediná jistota, kterou člověk má, jakmile žije. Je to zároveň jedna ze základních tezí života a také hlavní titul knihy Jana Payneho.<sup>102</sup> Tato teze má svou vulgární (lidovou) podobu, kterou se ale většinou pohodlně zbavujeme odpovědnosti a povinnosti: nemusím nic než zemřít. Tato teze je ovšem neúplná a navíc velice problematická.

Zastavme se ale nejprve u jistoty. Myšlení zaměřené na jistotu nastolil svou filosofií Descartes. Bylo i před ním – v celé své historii se člověk snaží nějak na světě zajistit, má potřebu jistoty a dosahuje jí nejčastěji (z hlediska dějin) náboženskými rituály a zmocňováním se světa. Descartes ale jistotu povýšil na cíl a zároveň měřítko našeho myšlení a poznání. Pravda se mění na jistotu (*certitudo*) a té se ujímá věda. Jde mu o absolutní jistotu, apodiktickou jistotu. Její podstatou je, že jakmile jí dosáhneme, přestáváme se ptát, neboť již není třeba se ptát. Je to jistota, která vše projasňuje a nenechává žádný prostor pro tajemství. Tvrdím-li tedy, že mám jedinou jistotu a tou je to, že také jednou zemřu – jde o tuto jistotu? Nebo ji dále mohu zpochybnit? A je to skutečně *jediná* jistota?

Ačkoliv v této tezi můžeme vidět vliv Descarta a z něho vyrostlé karteziánské filosofie a vědy, již Descartes sám ukazuje její nedokonalost. Descartes hledá nezpochybnitelnou jistotu a nalézá ji v *sebe-vědomém bytí*. Descartes položil důraz na *jsem*, tedy na *bytí*. To není jistota smrti, tou apodiktickou jistou je, že jsem – že žiju. Je to tedy jistota života. Jenomže ani to není jediná jistota. Descartes vlastně pouze upřednostňuje jistotu života před jistotou smrti jako *potencionálního budoucího nebytí*.

Teze o jistotě smrti je polovičatá, protože zapomíná na život. Zdá se ale, že ve skutečnosti nikdo nikdy opravdu netvrdil, že *smrt je jediná jistota*, ale jde jen o neúplnou formulaci. „Smrt je jediná jistota“ je automaticky i tvrzením o jistotě života,

---

<sup>102</sup> PAYNE, J. *Smrt jediná jistota, apoteóza skepse*. Praha: Triton, 2008.

protože mezi životem a smrtí je vzájemná implikace. Problémem se spíše ukazuje, že upřednostňujeme buď jeden, nebo druhý rozměr. Pro Descarta byl důležitějším život ve smyslu *myslím*, jelikož toto *myslím* se jako jediné nedalo zpochybnit (myslím je zde synonymem pro pochybuji). Descarta zajímalo, co *ted', aktuálně* mohu tvrdit s jistotou. V tom *ted', aktuálně* bylo *myslím* mnohem zřetelnější než *v budoucnu myslet nebudu*. To tam bylo také *ted'*, ale nikoliv *aktuálně* (aktuálně – v aktu), ale *v možnosti*, což filosofie dlouho nedokázala ocenit.

S upřednostňováním života nebo smrti, bytí a nebytí, máme zkušenost v celých dějinách filosofie. Na straně jistoty života (bytí) vidíme pochopitelně Eleaty. „*Nikdy zajisté nedá se prokázat nejsoucna jsoucnost.*“<sup>103</sup> Tím zároveň říkají, že to jediné, co lze prokázat, je jsoucnost. Pevně stojí v *aktuálním ted'*. *Jsem* znamená, že jsem pozitivně zde, že vím, že jsem. Přesto i oni dobře vědí o zániku a o smrti. Všimají si ale, aniž to vědí, problému, který se stává filosofickou otázkou až v současnosti: vše, co kolem sebe mám včetně sebe, jest. O tom, co není, nemohu vědět. Pro ně to ještě znamená tolik, že nebytí není. Nekladou si otázku, *jak mohu vědět o nebytí?*

Stejně tak Hérakleitos stranící spíše zániku mluví o vzájemné implikaci života a smrti. Člověk sám sebe klame, když věří, že může v životě dosáhnout dokonalosti, neboť základem všeho je NE ukazující prázdnotu a marnost. Život je vždy spojen se smrtí a smrt je tím NE ukazujícím marnost života. Podobně epikúrejské tvrzení, že dokud jsem, smrt tu není (a není tedy třeba se jí obávat), je také tvrzením této teze o jistotě života (jistotě, že jsem). Ale zároveň i o tom, že *nebudu*.

Mohli bychom tak pokračovat dále celými dějinami filosofie včetně filosofie současné. Vždyť i Heideggerovo tvrzení, že smrt je způsob bytí, který na sebe člověk bere, jakmile jest, je spojením těchto dvou tezí, resp. teze o vzájemné implikaci života a smrti. Je tu samozřejmě podstatný rozdíl mezi epikúrejci a Heideggerem a to rozdíl časový. Epikúrejci život a smrt striktně oddělují, jedno následuje po druhém. U Heideggera jde spíše o blízkost života a smrti.

Nijak tím však dosud neodpovídáme na otázku, zda lze považovat smrt za absolutní jistotu. Ukázali jsme pouze, že na počátku uvedená teze je neúplná a je třeba

---

<sup>103</sup>Zl. B7 a 8, In: SVOBODA, K. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: ČSAV, 1962.s. 68

ji domyslet. U Eleatů jsme zachytili důležitou pochybnost, totiž: jak mohu tvrdit něco o nebytí, když nebytí není a nemohu jej tudíž poznat. Analogicky k tomu: jak mohu něco tvrdit o smrti, když žiju. Velmi zřetelně se to ukazuje následně u Epikúra. A když nemůžeme o smrti vlastně nic říci, jak si jí můžeme být tak jisti?

Jenomže smrt se zdá být pro nás absolutní jistotou. Vždyť jen málokdo dokáže skutečně pochybovat o tom, že jednou také zemře. Naše pochybnosti se týkají spíše toho, zda je smrt absolutní konec, nebo zda po ní ještě něco následuje, zda činí z našeho života nesmysl, nebo nikoliv, ale o vlastní smrtelnosti vlastně nikdy nepochybujeme. Něco takového můžeme spatřit maximálně u dětí nebo u lidí s mentálním postižením, ale zřídka zde můžeme mluvit o pochybnosti, spíš o přesvědčení, že vše bude vždy, jako je teď, a teď především *je*.

A přesto se právě otázka jistoty smrti stala v posledním století problematickou. Otázkou tak je, co je základem jistoty smrti, z čeho tato naše *jistota* roste.

Musíme také konstatovat, že vztah smrti a jistoty se ukazuje jako velmi komplikovaný. Smrt je pro nás jistotou a zároveň je smrt to, co jde proti každé naší jistotě a činí ji domnělou jistotou (znejistňuje), čehož si všimnul právě Herakleitos. Proto je také smrt někdy označována za původ vzniku filosofie. Podle Payneho je dokonce výrazem základní filosofické metody, kterou je *skepsis* o všem, jelikož smrt je nejvyšší podobou *skepsis*.<sup>104</sup>

Následně se tedy pokusíme analyzovat několik základních zdrojů jistoty smrti.

### **1.5.1. Mýtické založení jistoty smrti**

Prvním založením jistoty smrti je mýtus. V případě naší evropské civilizace pak opět především mýtus řecký. V něm je smrt člověku prostě dána. Je údělem člověka, jeho přirozeně daný atribut, který člověk prostě musí přijmout. V mýtu se tato akceptace děje nejdříve nereflektovaně, jde o pasivní přijetí. Mýtický člověk se pohybuje v prvním životním pohybu, jak o tom hovoří Jan Patočka: pasivně přijímá dopředu připravený svět.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> PAYNE, J. *Smrt jako jediná jistota. Apoteóza skepse*. Praha: Triton, 2008.

<sup>105</sup> PATOČKA, J. *Kacířské eseje k filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.

Mýtické založení jistoty smrti však není prosto otázek, jak by se mohlo zdát. Jednotlivá vyprávění sama dostatečně prokazují, že i člověk mýtu byl plný otázek a že mnoho otázek v něm vyvolávala právě smrt. Kdyby tomu tak nebylo, bylo by patrně mnohem méně příběhů vážící se k smrti, k jejímu významu pro člověka, k touze po jejím překročení. Nezrodila by se eleusinská mystéria. Mýtický člověk však měl hotové odpovědi. To, co mu chybělo, byla vyslovená – formulovaná - pochybnost.

Fakt, že svět je dopředu připraven a člověk se do něj prostě rodí a je tedy jeho údělem jej jako takový přijmout, protože jakákoliv snaha změnit zaběhlý a odvěký řád je ztrestána věčným utrpením, kdežto úcta k tomuto řádu se naopak odměňuje věčnou blažeností, je základním poselstvím řeckého mýtu. Nejzřetelněji o tom vypovídá Kleóbis a Bitón a mýtus o Sisyfovi.

Bratři Kleobis a Bitón<sup>106</sup> jsou odměněni věčným spánkem za svou oddanost matce, která je zároveň oddaností k řádu. Věčný spánek je zde synonymem pro smrt. Herodotos k tomu dodává: „*božstvo na nich ukázalo, že je pro člověka lepší zemřít nežli žít.*“<sup>107</sup> Naproti tomu Sisyfos je potrestán za svou pýchu, s níž si myslel, že může překonat smrt, věčným utrpením v podobě neustálého tlačení kamene na kopec. Co je ale podstatou jeho trestu? Trest mu ve skutečnosti dává to, co ve své pýše chtěl: věčný život, neboť život je především prací, která je smysluplná jedině v rámci konečnosti, jakmile se z ní stává nekončící dřina, stává se utrpením. Sisyfos se sám ze své vůle vyhnul tomu, co je *darem člověku*: smrti. Je to smrt, která dodává lidskému životu tak důležitou mez a tím i smysl a blaženost. Je to smrt, jak ji představuje mýtus o Kleobitovi a Bitónovi, která teprve činí i z člověka bytost věčnou.

Mýtus tedy kotví člověka jako smrtelného v řádu věčnosti a z tohoto věčného řádu je smrt odvozena nejen jako jistá, ale především nutná. Věčný řád antického mýtu je nad každým smrtelníkem a dokonce i nad nesmrtelnými bohy.

O tom posledním nás zpravuje vyprávění o Sarpédónovi<sup>108</sup>, kterého chtěl Zeus vrátit mezi živé. „*Jaké's to pravil slovo, ty Kronův přehrozný synu? Muže, jenž smrtelný*

---

<sup>106</sup> *Hérodotosy dějiny I.* Praha: J. Grégr a F. Šimáček, 1863.

<sup>107</sup> *Hérodotosy dějiny I.* Praha: J. Grégr a F. Šimáček, 1863.

<sup>108</sup> HOMÉR *Ilias.* Praha : Odeon, 1980.

*jest, jenž propadl osudu dávno, ze smrti plné smutku bys nazpět vyrvati mínil?!“<sup>109</sup> hrozí se nad jeho záměrem Héra. Proč? Vždyť v moci Dia je učinit jej nesmrtelným. Její obava plyne z toho, že vrácením Sarpédóna, který již zemřel, mezi živé by Zeus popřel věčný řád a tedy vykročil ven z tohoto řádu směrem k chaosu.<sup>110</sup>*

Jistota smrti v mýtu je ale jistotou nedotázanou, nereflektovanou, která čerpá z intuitivního přijetí nadřazeného řádu.

Na mýtu založená jistota smrti je pak přítomná i ve filozofii presokratiků. Také oni fakt lidské smrtelnosti prostě přijímají a na tomto faktu následně staví svou filozofii. Znatelným je ovšem posun právě v reflexi. Anaximandrova výpověď o vševládnoucím bezmeznu, vytvarování se na pozadí tohoto bezmezna a následnému trestu, jímž je návrat ve výchozí bezmezno, je toutéž výpovědí o vševládnoucím věčném řádu, v němž je smrt nutnou mezí, která tento řád spoluudržuje. Rozdíl oproti mýtickému vyprávění je v uvědomění si skutečné povahy lidského zakotvení v čase: reálná nemožnost z něj vystoupit. Jde o známý zlomek, v němž se říká: „*A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.*“<sup>111</sup> Zatímco Höffding to ještě považuje za pouhý vliv mýtu,<sup>112</sup> pro Patočku to je první skutečně hluboká filozofická výpověď o smyslu konečnosti věcí a tím i lidské smrtelnosti. Z neurčitosti, v níž nic nemá meze a nic v ní tak není od ničeho odlišeno, vše vzniká vymezením se vůči ostatnímu, vytvarováním, kterým se ale vytvarované zároveň uzavírá samo do sebe. Vznik je vymezením. Jenomže jeden vznik nic nevymezí, vymezovat se lze jen proti něčemu jinému. Proto se vznikem vždy nutně přichází i zánik. Narození s sebou nutně nese i smrt. Bez smrti by se nemohlo nic rodit!<sup>113</sup>

### **1.5.2. Empirické založení jistoty smrti**

Další založení jistoty smrti přináší empirismus. Pro empirismus je jediným zdrojem poznání jednotlivá zkušenost, respektive řada jednotlivých zkušeností.

---

<sup>109</sup> tamtéž, S. 440

<sup>110</sup> Zeus to také několikrát učiní, nesmrtelnost vyprosí Éos pro Tithóna, Seléné pro Endymióna. GRAVES, R. *Řecké mýty I, II*. Plzeň: Mustang s.r.o, 1996.

<sup>111</sup> Zl.A9 a B1 In: SVOBODA, K. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: ČSAV, 1962.s. 33

<sup>112</sup> HÖFFDING, H., KRÁL, J. *Přehledné dějiny filosofie*. 2., přehlednuté a dopl. vyd. V Praze: Česká grafická Unie, 1946.

<sup>113</sup> PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996.

Relevance našeho poznání roste s počtem souhlasných jednotlivých zkušeností. Jistota smrti je založena na řadě jednotlivých zkušeností se smrtí. Jistoty, že také jednou zemřu, nabývám tím, jak pozoruji, že umírají druzí. Jednoduše se zahrnu do množiny smrtelných na základě společných znaků. Jedním z nich je např. to, že jsem také člověk.

Stejně jako každé jiné poznání je i jistota smrti získaná postupně, člověk této jistoty teprve nabývá. Získává ji přímou zkušeností se smrtí druhých, nebo zprostředkovaně přes „zprávy“ o smrti druhých a současně je výchovou utvrzován, že i jeho se smrt týká.

Potíží empirismu je ovšem jeho vázanost na důvěru ve výpovědní hodnotu každé jednotlivé zkušenosti, jak to odhalil David Hume ve svém *Zkoumání o lidském rozumu*.<sup>114</sup> Tzv. Humova skepse boří неотřesitelnost na empirii založeném poznání. Podstatou Humovy kritiky je tvrzení, že každé naše odvozování ze zkušenosti je postaveno na využití principu kauzality, tedy na řetězení příčin a následků, a tento princip je celý založen na víře, že tatáž příčina i v budoucnu vyvolá tytéž následky. V našem případě je narození příčinou, jejímž následkem je smrt. Kdokoliv se narodí, je vystaven smrti v budoucnu a to na základě kauzální souvislosti. O pravdivosti tohoto závěru jsme přesvědčováni tím více, čím více máme jednotlivých zkušeností, které to potvrzují. A toho si právě všímá Hume a mluví pak nikoliv o pravdivosti, ale pravděpodobnosti. Empirická jistota o čemkoliv je jistotou nikoliv apodiktickou, nezpochybnitelnou, ale pravděpodobnou. Je v ní vždy ponechán prostor pro její popření a přesvědčení, že tomu ale může být i jinak. Tedy: že změní-li se nějak podmínky, může se i proměnit tok kauzality.<sup>115</sup>

Na empirismu vyrostla současná věda. Je celá postavena na shromažďování jednotlivých výpovědí a skládání jich do množin s tím, že čím větší máme množinu souhlasných výpovědí, tím relevantnější jsou závěry, které z nich vyvozujeme. Rozvoj medicíny je postaven přesně na tomto principu: na jedné straně čerpá sílu právě z Humovy skepse, protože ta přináší právě víru v možnost nekonečného pokroku medicíny, která dokáže měnit podmínky v lidském organismu natolik, že ve výsledku

---

<sup>114</sup> HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.

<sup>115</sup> HUME, D., BEAUCHAMP, T. L. *An enquiry concerning human understanding: a critical edition*. Oxford: Clarendon Press, 2006

bude schopna oddalovat smrt téměř donekonečna. Na druhé straně je tato důvěra podporována přesně tímž principem, který Hume podrobil kritice. Čím více se medicíně daří oddalovat smrt, tím více roste naše důvěra v ni a tedy i v možnost se smrti dlouho vyhýbat.

I přesto je ale Humova skepse slabá na to, aby zcela zvládla jistotu smrti. I přes všechny pokroky medicíny jsme nakonec přesvědčeni, že stejně jednou zemřeme a že to tak bude i s našimi dětmi a vnoučaty a jejich dětmi. Na Humově skepsi je zajímavé právě to, že i přes *myslitelnou* možnost změny kauzálního vztahu mezi narozením a smrtí přeci jen docházíme k přesvědčení, že tomu tak nebude. Naše jistota smrti tedy čerpá z něčeho jiného, než z empirické zkušenosti, její povaha je složitější a vztah mezi narozením a smrtí, životem a smrtí a člověkem a smrtí je jiný než jen kauzální.

I empirismus je možný jen na základě věčného pozadí. Důvěra v kontinuálně se vyvíjející řetězec příčin a následků je důvěrou v trvalost přírodních zákonů, které tuto kauzalitu umožňují. Přírodní zákony jsou na rozdíl od takového Anaximandrova apeironu nebo mýtického kosmosu snadno uchopitelné a popsitelné, čímž jsou ale také ovládnutelné. Když ovládnou přírodní zákony, mohou jich využít k proměně životních podmínek a tím i pozměnit směr kauzality. Ovšem pouze při zachování těchto přírodních zákonů.

### **1.5.3. Další založení jistoty smrti**

Jistoty smrti lze samozřejmě nabývat i jinými způsoby. Jak se ukáže, v jejich základu buď zůstává prostá víra, ať už zprostředkovaná mýtem nebo jinak, nebo empirická zkušenost.

Takto můžeme vycházet třeba z prostého sylogismu: Každý člověk je smrtelný. (premisa 1). Sokrates je člověk. (premisa 2). Sokrates je smrtelný. (závěr). O tom, zda považujeme Sokrata za smrtelného, ve skutečnosti ale vůbec nerozhodují premisy, ale naše důvěra v tyto premisy. Tato naše důvěra může vycházet z empirické zkušenosti, kterou generalizujeme do podoby zmíněného sylogismu, ale stejně tak například víme, že i každá veverka je smrtelná, ačkoliv jsme žádnou veverku umírat neviděli.

Nicméně z uvedeného sylogismu vyplývají další zajímavé teze, které stojí za zamyšlení. Je to např. tato: *jakmile jsem člověkem, jsem smrtelným*. Smrtelnost



přichází nikoliv přímo s fyzickým narozením, ale s tím, jak se narozený stává člověkem. Platnost tohoto tvrzení je dána jedině tehdy, pokud je pro nás člověk až výsledkem výchovy (člověkem se musíme teprve stát) a nikoliv jen biologickým druhem. Člověkem máme na mysli spíše *dospělého člověka*, který na sebe smrtelnost bere. Říkáme tím, že jedině jsme-li smrtelní, pak jsme člověkem a ten, kdo není člověkem, není ani v pravém slova smyslu smrtelným. Smrtelnost se zde stává něčím výlučně lidským, což ještě uvidíme u Martina Heideggera.<sup>116</sup> Znamená to, že smrt člověka je v něčem zásadně jiná než smrt veverka.

Empirické založení jistoty smrti bylo založeno na induktivní metodě. Lze však uvažovat i o deduktivním přístupu. Na dedukci je postavena platónská teorie anamnesis. Jednotlivé zkušenosti nejsou zdrojem poznání, ale pouze zdrojem rozpomínání. Pouze probouzí to, co již jako poznané máme. Pokud docházím k poznání, že jsem smrtelný, pak je to tím, že si vzpomínám, že to k ideji člověka patří. Zdánlivě je to totéž, co empirická zkušenost. Z jednotlivého zde ale neodvozují obecně platné, protože teprve rozpomenutím se na ideje (na obecné) si dovozují jednotlivé. Vzpomínám si, že k člověku patří smrt a tím poznávám, že i já zemřu, stejně jako moje babička i děti.

K témuž závěru mě stejně může dovést jak jedna jediná zkušenost, tak nespočet pozorování. Počet tu nehraje roli. Přísně vzato i v empirismu můžeme dojít k závěru na základě jedné zkušenosti, kterou prostě generalizujeme. Takový závěr má ale mnohem menší možnost obstát proti skepsi, a proto je nemyslitelný v empirismu vědeckém, který potřebuje buď skutečně silný důkaz, nebo řadu slabších důkazů. V případě anamnesis je to jiné – pravdivé poznání můžeme odvodit z jedné zkušenosti se stejnou silou, jako z desítek. Není totiž postavena na dokazování jednotlivými příklady, ale na účasti člověka na světě idejí, účasti na obecném (methexis).<sup>117</sup>

Schopnost rozpomenout se na to, co již původně vím, je dána tím, jak dlouho lidská duše nahlížela na ideje, než spadla do fyzického těla.<sup>118</sup> Člověk tím, že má duši, je poután jak ke smrtelnému tělu, tak k věčnému světu idejí. Opět je to věčnost, která

---

<sup>116</sup> HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoyomenh, 2006.

<sup>117</sup> PLATÓN *Faidros*. Praha: ISE, 1993.

<sup>118</sup> tamtéž

umožňuje člověku uchopit nějak svou smrtelnost. Nabývání jistoty vlastní smrtelnosti je v platonismu dáno paradoxně jedině tím, že věříme v nesmrtelnou duši.<sup>119</sup> Paradox je v tom, že člověk je mnohem více touto nesmrtelnou duší upadající do smrtelného těla, než tímto smrtelným tělem. Jsem si jist svou smrtí jedině díky tomu, že mám nesmrtelnou duši.

Jistota smrti je jistotou smrtelného těla a nesmrtelné duše, je výrazem rodícího se dualismu těla a duše. Důležité tu je, že smrtelné tělo je vázáno na svět jednotlivin, na svět částečnosti, kdežto duše ke světu idejí, k celkovosti, táhne nás k univerzu – tudíž k obecnému a absolutnímu. V tomto směřování viděl později Edmund Husserl základ Evropy.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup>PLATÓN *Faidon*. Praha: Laichter, 1935.

<sup>120</sup>HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996.

#### 1.5.4. Intuitivní jistota smrti – Max Scheler

Max Scheler<sup>121</sup> si všímá právě toho, že *jistota smrti* se chová jako jistota apodiktická. I když ji budeme jakkoliv zpochybňovat, přesto nám nakonec zůstane. Je to proto, že je nám dána jinak než důkazem a jinak než vírou. Max Scheler totiž odlišuje mezi intuicí a aktem víry. Akt víry je již spojen s rozhodnutím, s uvěřením, předchází mu racionální aktivita. Intuice je původnější. Proto i jistota smrti je nám původně dána jako samozřejmá součást světa, intuitivně.

Scheler proto užívá pojmu *intuitivní jistota smrti*. Říká: „Člověk by nějakým způsobem věděl, že ho čeká smrt, i kdyby byl jedinou živou bytostí na světě.“<sup>122</sup> Nepotřebuje k tomu žádnou přímou zkušenost se smrtí druhého, ani vlastní přímé ohrožení. Přesto je to zkušenost, která pro Schelera intuitivní jistotu smrti vytváří.

Bezprostředně jde o zkušenost stárnutí, nemoci a spánku, kterou má každý o sobě a v níž každý o sobě a nezávisle na komkoliv sleduje úbytek sil. Že to tak nejde donekonečna, odhaluje životní proces, který má jednotnou zkušenostní strukturu. V obsahu každé zkušenosti tak podle Schelera najdeme tři rozměry bytí: bytí v bezprostřední přítomnosti, minulosti a budoucnosti, kterým odpovídají tři základní akty: bezprostřední vnímání, vzpomínání a očekávání. Tak je s každým *počítkem* dán i bezprostředně daný významový obsah vnímaného.

V procesu života se zužuje přítomnost – pro dítě je přítomnost „široká a jasná plocha nejpestřejšího bytí“<sup>123</sup>, mladý člověk má prožívanou širokou budoucnost – obrovskou možnost prožít, která se ale s postupujícím věkem neustále zmenšuje. Životní proces se odhaluje jako v čase narůstající minulost toho, co bylo prožito, a ubývání budoucnosti jako toho, co ještě může být prožito.

V každém zakoušeném momentu života prožíváme toto rozpínání minulosti nad budoucností. Scheler to nazývá „*prožitek směřování ke smrti*“<sup>124</sup>. Ten je naprosto nezávislý na pozorování smrti druhých, na věku, rase, kultuře, neroste ani ze strachu, z pudu k životu, je to prožitek, který je člověku univerzálně daný. „*Smrt není pouhá*

<sup>121</sup> SCHELER, M. *Smrt a život po smrti*. In: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971.

<sup>122</sup> tamtéž, s. 138

<sup>123</sup> tamtéž, s. 144

<sup>124</sup> SCHELER, M. *Smrt a život po smrti*. In: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 145

*empirická součást naší zkušenosti, nýbrž k podstatě zkušenosti každého života, i našeho vlastního, patří, že směřuje k smrti.*<sup>125</sup>

Intuitivní jistota smrti je jiná tím, že člověk této jistoty vlastně nenabývá, s touto jistotou jako samozřejmou se rodí. Původně není výsledkem vědomé reflexe, je nám dána v základu každé zkušenosti, patří k podstatě zakoušení samého. Je tak základem mýtického založení jistoty smrti, protože z ní mýtus původně roste. Intuitivní jistota smrti však není totožná s mýtickým založením jistoty smrti, protože to je postaveno na pasivní akceptaci předem připraveného světa, na pasivním přijetí již hotového vyprávění.

Stejně tak můžeme Schelerovu intuici vidět v základu sylogismu, který pak může být vyslovením této intuice, a rovněž na pozadí empirické jistoty smrti, které bez intuice chybí dostatečná opora.

Intuitivní jistota smrti ale zprostředkovávala člověku i myšlenku nesmrtelnosti. S tím, jak se původní intuice stává zastřenou, vytrácí se ale i víra v nesmrtelnost.

Pro moderního člověka je podle Schelera typické, že ztratil svou smrt. Přestal žít „*tváří v tvář smrti*“<sup>126</sup> a tím se z jistoty vlastní smrti stal jen úsudek o tom, že také jednou zemřeme. Úsudek, který je především neosobní. Zároveň s tím, jak se stala vlastní smrt neosobní, tak se stala neosobní i věčnost a podíl člověka na věčnosti. Ani smrt, ani nesmrtelnost není aktuálním živým zážitkem. Smrt v moderním světě „*není podstatnou pravdou, ale indukcí*.“<sup>127</sup>

Na místo toho žije moderní člověk v iluzi nekonečného pokračování života neseného neomezenou prací a vyděláváním (činorodostí), ideou pokroku, jehož jediným cílem je pokračování samo – nekonečné pokračování, které není nijak uzavřeno, nemá dovršení a je nesené jen samospádem – konec v něm nemá místo, protože konec by pro něj znamenal naprosté popření smysluplnosti. Pokrok je smysluplný jen do té doby, dokud trvá, protože je jen linearitou rozbíhající se jednosměrně do budoucnosti. I v tomto světě člověk s vlastní smrtí počítá, ale pouze

---

<sup>125</sup> tamtéž, s. 147

<sup>126</sup> tamtéž, s. 137

<sup>127</sup> tamtéž, s. 159

počítá, nemá ji v prožitku, proto pro něj vlastně není, a proto když přijde, je „*nárazem na zeď*“ *nikoliv nutným naplněním života.*<sup>128</sup>

Potlačení intuice a zvýraznění indukce je podle Schelera příčinou toho, že se nám již život nedává jako uzavřená totalita, v níž smrt je absolutním koncem, tedy něčím, co neznamena další vznik a že zapomínáme na poslední akt našeho života, jímž je umírání, v němž každý musí umřít svou smrt. Život se stal chemicko-fyzikálním procesem, mechanickým konstruktem, strojem. Smrt znamená totéž, jako když se rozbije stroj. Důsledkem toho je, že *smrt* není vnitřní záležitostí organismu a života, přichází vždy zvenčí. Proto také neexistuje nic jako přirozená smrt. Tento postoj pak převeden do oblasti morálky může vypadat i takto: „*lidská smrt je vždy nepřirozená a způsobená vlastní vinou.*“<sup>129</sup> Stroj se také nerozbije sám ze sebe, ale že byl špatně používán, nedostatečně udržován, uložen v nevyhovujících podmínkách atd. Když na člověka spadne v lese strom, pak to znamená především to, že tam neměl chodit.

Dalším důsledkem je neschopnost vůbec něco jako smrt určit, protože tzv. rozkladné procesy začínají již ve stáří (před smrtí) a na druhé straně také řada orgánů ještě nějakou dobu pracuje, i když jsme již konstatovali smrt. To také vede k tomu, čeho jsme svědky v medicíně resuscitace, kdy se vlivem stále dokonalejší techniky hranice života a smrti smrt stále více odsouvá a kde se objevují i definice smrti jako „zvrátelného procesu“.<sup>130</sup>

Takto to vyjadřuje český filozof a historik Pavel Křivský: „*člověk by mohl žít stále bez destrukce, zejména když víme, že buňky celého těla se každý pátý rok obnovují. Toto pětileté obnovování by mohlo probíhat ad infinitum.*“<sup>131</sup> Pokrok, kterého je důkazem a prokazovatelem věda, je v základu přírody a světa, tím i člověka a pokrok je postaven na možné nekonečnosti. Proto je tato nekonečnost jako možnost dána i člověku. Smrt jako čistá destrukce není v podstatě světa ani člověka.

---

<sup>128</sup> SCHELER, M. *Smrt a život po smrti*. In: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 159

<sup>129</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009, s. 14. Původní vydání *O smrti, lásce a žárlivosti*.

<sup>130</sup> Toho jsme svědky v medicíně pod vlivem rozvoje resuscitace, hovoříme zde o smazávání ostrých hranic mezi životem a smrtí. Např. PARNIA, S. and kol. *AWARE – AWArenessduringREsuscitation – A prospective study*. In: *Resuscitation, official Journal of the European Resuscitation Council*. Vol. 85, Issue 12. 2014. Dostupné na WWW: [http://horizonresearch.org/Uploads/Journal\\_Resuscitation\\_2\\_.pdf](http://horizonresearch.org/Uploads/Journal_Resuscitation_2_.pdf).

<sup>131</sup> KŘIVSKÝ, P. rukopis přednášky, publikováno v: BŘICHÁČEK, V., KOPŘIVA, V. *O Pavlu Křivském*. Praha: Kruh, 2009.

Přes veškerou neexistenci smrti v životě moderního člověka však jistota smrti nakonec zůstává stejně jistou. Podle Schelera je to dáno právě tím, že je jejím zdrojem intuice, tedy bezprostřední zakoušení světa, v němž je nám konec neustále přítomen, stejně jako je nám neustále přítomno univerzum (celek, věčnost), ať už vnímáme jen omezený kousek světa nebo svět celý.

Landsberg ovšem vidí v Schelerově přístupu zásadní nedostatek: Scheler ve skutečnosti vůbec nemluví o zkušenosti smrti. Zaměnil ji za *stárnutí*. Tomuto stárnutí je pak smrt pouze mezním bodem. Jde o zkušenost stárnutí, kterou Schelerem předvedená struktura drží pohromadě. Jistota smrti je u něj opět dovozena *empirií*, třebaže již zpracovanou fenomenologicky.<sup>132</sup>

### 1.6. Smrt a důvěra

Dosud jsme ukázali na vztah mezi smrtí a důvěrou jen s ohledem na jistotu smrti, kdy této jistotě prostě věříme. Vztah mezi smrtí a důvěrou má ovšem daleko základnější význam. Jde o význam smrti pro utváření důvěry člověka ve svět a jeho smysluplnost. Veverka se neptá, píše Sokol, proč se musí namáhat, když stejně jednou umře.<sup>133</sup> Veverka nepochybuje o tom, že svět má smysl. Tato pochybnost je pochybností lidskou. Je to tím, že veverka se smrti brání jedině tehdy, když jí bezprostředně hrozí, kdežto člověk ji vnímá jako neustálou hrozbu, jako to, co ho jednou čeká. A nejen to: smrt je pro něj také něco, co zpochybňuje veškeré jeho konání a úsilí. Smrt dokáže znivelizovat jakoukoliv hodnotu. Vztah mezi smrtí a důvěrou ve svět vytváří dva základní postoje ke světu: optimistický a pesimistický.

Člověk tuto pochybnost dlouho překonává svým zakotvením ve věčném řádu. Svět je mu předpřipraven v zásadě jako bazálně důvěryhodné místo, v němž se pohybuje nejprve pohybem akceptace. Proto třeba Seneca ještě říká, že není rozhodující počet let, ale jejich kvalita a má tím a myslí vyšší etické hodnoty. Život pro něj má apriory smysl, navzdory tomu, že končí smrtí. Seneca je optimistou, stejně jako byla v základech optimistická celá jeho doba. Stejně optimistické bylo i křesťanství, které dlouhou dobu drželo celou Evropu v optimismu.

---

<sup>132</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.

<sup>133</sup> SOKOL, J. *Dá se život ukončit?* Dostupné na WWW <http://www.jansokol.cz/2014/03/da-se-zivot-udrzet/>

Můžeme však říci, že i naše doba je dobou optimistickou? Že doba postavená na víře v neukončitelný pokrok vědy a techniky je dobou optimistickou? Nebo je naopak pokrok v zásadě pesimistický?

Když Bohuslav Brouk napíše: „*Lidé, hodnotíce s osobního stanoviska své pozemské putování a snažení, shledávají vesměs, že jejich život je vlastně jen neradostné, lopotné plahočení...*“<sup>134</sup> je to spíše než filosofická úvaha výpověď současného člověka. Brouk zde pouze konstatuje pocit nesmyslnosti života. Velmi podobně se vyjadřuje prof. Sokol v citátu, jímž jsme uvedli naši práci. Sokol tento známý pocit vyslovený také ve slavném závěrečném monologu Shakespearova Macbetha používá k vyslovení toho, co člověka na rozdíl od jiných živočichů vede k hledání smyslu života, k tázání, k filosofii. Je to zároveň Sisyfovská výpověď, jak na ni upozornil Scheler (viz výše): současný člověk nevidí konec, protože se zbavil smrti. Nevidí na konec, který by dal jeho *plahočení* smysl. Je neosobní součástí řetězce kauzality, je přenašečem této kauzality. V tomto řetězci je všude připraveno ono Hérakleitovské NE, ovšem bez Hérakleitovského ANO. Cokoliv v našich životech dokáže promluvit o nicotnosti, smysluplnost života se zdá být pouhou fikcí, člověk, který žije pouze v kauzalitě, nedokáže najít pro sebe žádný význam. Je *nic než jedním z lidí*. Jeho význam je pouze významem součástky. Toho si všímá Marcel, když mluví o nahraditelnosti: člověk má význam jen potud, pokud je jako jednotka funkční, jakmile přestane být funkční, je prostě vyměněn. Smrt je vyřazením z provozu. Opět ono *nic než*. Na místo zemřelého nastupuje nový člověk, nová součástka. Smrt vlastně nic neznamena, když někdo zemře, nic se vlastně neděje. Není to ani ztráta, ani zisk. Je to prostě jen fakt, výměna.

Jak tomu čelí současný člověk? Jedna z odpovědí na nihilismus je nihilismus morální: Senekovo „na počtu let nezáleží, důležitější je kvalita“ se proměňuje v animální požitkářství – na počtu let nezáleží, záleží na tom, kolik si v nich užiješ. Může se zdát, že to je výraz radosti ze života, ve skutečnosti to je ale spíše rezignace nad životem, který klesl na úroveň „užij si, dokud můžeš“.

Druhou odpovědí je činorodost, jak o ní již mluvil Max Scheler. Takto ji přibližuje Bohuslav Brouk: „*Neustálé zaměstnání totiž umožňuje vyhnout se zhoubnému poznání*

---

<sup>134</sup> BROUK, B. *Bludnost jedné představy*. Praha: soukromý tisk autora, 1940. s. 5.

*vlastní nicotnosti a kromě toho naopak vydatně posiluje sebevědomí, jelikož pracovní úkoly, které se před nimi hromadí, dodávají jejich existenci zdání závažnosti.*<sup>135</sup>

Činorodost moderního člověka je neosobní, je vedena vyhýbáním se otázkám. Terapeutickou metodu používanou k odreagování, k odlehčení od příliš tíživých problémů tak, abychom na jejich zpracování získali čas, jsme povýšili na životní styl.

Třetí odpovědí je napnutí všech sil k prodloužení vlastního přežití, k co největšímu oddalování konce, ať už jde o tzv. zdravý životní styl postavený na neustálé sebe-kontrolě a na pojišťování vlastní bezpečnosti (člověk při všem analyzuje bezpečnostní rizika, aby jim dopředu předcházel), nebo o umělé udržování při životě za pomoci přístrojů, nemožnost říci ne, když už mám pocit, že můj život je již dokončen. Toto oddalování smrti není výrazem důvěry v život, ale naopak nedůvěry – právě proto, že mu v zásadě nedůvěřuji, lpím na tom, co jako jediné skutečně mám a co jako jediné jsem o sobě schopen vypovědět.

Gabriel Marcel to shrnuje tím, že člověk se prostě chová jako sběratel. *„Je jisté, že u kořenů podobné dychtivosti je především vědomí času, který míjí, vědomí nenávratnosti, život je krátký, je třeba k němu přidat ještě to a ještě ono.*<sup>136</sup> Nedůvěřuji mu jako celku, proto se snažím zajistit tím, že se pokouším toho co nejvíce nahromadit. Toto hromadění, jak ukazuje Marcel, nemá jen onu bazální úroveň obživy (veverka si dělá zásoby na zimu), v našem případě už jde o hromadění jiného druhu: hromadíme zážitky, tituly, známé... Protože jsme si vědomi pomíjivého času, který se táhne lineárně a beze smyslu. Není podložen ničím, co by mu dodávalo vyšší význam.

Se smrtí se vždy pojil strach. Strachu ze smrti člověka nezavil ani mýtus, ani víra, nedokázala to jakákoliv argumentace včetně přesvědčivosti Sokratova výkladu v Platonově *Faidonu*. Nedokáže to ani věda, přestože dokáže stále úspěšněji zpříjemňovat umírání. Když Max Scheler říká, že moderní člověk už smrt nemá, znamená to, že se konečně zbavil strachu ze smrti? Výše ukázané lpění na životě mluví spíše o opaku a navíc, čím méně máme smrt přímo „před očima“, tím více se objevuje hrozba absolutního konce (zánik civilizace, zničení planety atd.). Odpověď na tento

---

<sup>135</sup> BROUK, B. *Strach z oddechu*. Praha: Bohuslav Brouk, 1939. S. 6 - 7

<sup>136</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.



paradox našel Landsberg ve stvoření masového člověka. Smrt podle něj je výsledkem individualizace a současný člověk se přestává individualizovat.

Tím, jak člověk přichází o vlastní smrt – jak se od ní vzdaluje, jak ji vytěšňuje – zdůrazňuje jako jedinou jistotu život, neboť ten bezprostředně má, zatímco smrt ještě ne. Dokud tam smrt byla, bylo tvrzení o jistotě života ještě důvěrou v možnost prožít krásný život, v současnosti se život stává spíše smrtelnou nemocí.

Smrt se do naší důvěry ve svět dostává ale ještě jedním způsobem. Náš vědecký postoj postavený na dokazování a měření hledající certitudo nás v důsledku nakonec vší jistoty a důvěry zbavuje. Jakmile totiž nedokážu něco změřit, dostávám se do úzkých, protože nemám tolik potřebný důkaz. Smrt, jak jsme již ukázali, je přesně tím, co změřit nedokážu. Tudíž není – a přesto o ní vím. Víra mně tu nepomůže, protože ve světě vědy je víra jen ve významu *intelligo, ut credam*. Jinak řečeno: abych věřil (důvěřoval), potřebuji důkazy. Jenomže nezbavuji se tak samotné podstaty toho, co vůbec umožňuje důvěru?

### **1.6.1. Marnost života a smrti – Bohuslav Brouk**

Jedním z těch, na kom můžeme ukázat, kam také evropská myšlenková tradice dospěla, je český filozof, sexuolog a psychoanalytik Bohuslav Brouk (1912 – 1978).

Bohuslav Brouk byl existenciální myslitel, jehož stěžejní otázkou byl smysl lidské existence, existence, která je především konečná, která podléhá smrti. Cenný je pro nás především tím, jakou pro své uvažování volil metodu. Bohuslav Brouk se snažil být v každém okamžiku vědecký, což znamenalo především podržení si odstupu, v případě Brouka se jednalo především o odstup morální, protože podle něj morálka do vědy nepatří. Nejde při tom jen o morální odstup od zkoumaného, jak ho známe z pozitivistické historiografie, tedy prostý popis faktů bez jejich morálního hodnocení. V případě Broukově šlo především o odmítnutí možnosti hovořit o právu. Je to srozumitelné, když uvážíme, jakými tématy se zabýval: sebevražda, konvence v oblasti sexu atd. Přiblížit si to můžeme na tomto citátu, týkajícího se práva na sebevraždu: *„musíme a priori zásadně odmítnout všechny úvahy, zabývající se problémem, zda člověk je, nebo není oprávněn úmyslně opustit tento svět, ať jsou vedeny z hlediska*

*náboženského nebo sociologického, a to proto, že pojem práva je pojem moralizující a tudíž vědecky neobstojný.*<sup>137</sup>

Předně Brouk odmítal dělení na přirozenou a nepřirozenou smrt, které známe již od Aristotela.<sup>138</sup> Podle Brouka totiž „*ve skutečnosti nikdo nezmírá z příčin, které by mohly být považovány za úplně přirozené...*“<sup>139</sup>, protože na smrti vždy lze nalézt něco jako selhání. A to dokonce i u takové smrti, kterou nazývá nezaviněnou – člověk např. mohl volit lepší životní styl, nechodit do lesa, kde na něj může spadnout větev atd. „*Takto docházíme k definici, že lidská smrt je vždy nepřirozená a způsobená vlastní vinou.*“<sup>140</sup> Když následně provede rozlišení druhů smrti, dojde ještě k tomuto závěru: „*Lidé tedy neumírají, nýbrž jsou pouze zabíjeni či vražděni, anebo se sami zabíjejí či vraždí.*“<sup>141</sup> Smrt prostě není žádné aristotelské vyvanutí duše stářím, ale jen zabíjení nebo vraždění v různých modifikacích.

Klíčové téma, na němž se ukazuje Broukovo chápání smrti, je ovšem sebevražda. Předně silně kritizuje Sokrata a křesťanství, zcela v duchu Fridricha Nietzscheho. Budeme-li totiž stavět na křesťanském názoru na sebevraždu, musíme jakoukoliv smrt považovat za hříšnou, neboť „*každý člověk je jistou měrou strůjcem své smrti.*“<sup>142</sup> Odvolává se také na Davida Huma a jeho tvrzení, že kdyby právo na lidský život měl jenom Bůh, pak by udržování života i usmrcení bylo stejným hříchem, protože vyhnout se padajícímu kameni by bylo protivení se osudu, který nám Bůh dal.<sup>143</sup> Broukovi z toho vyplývá, že by křesťanská církev měla především zakázat smrt jako takovou.<sup>144</sup>

Vědecký přístup si totiž žádá přijímat jen to, co je rozumné, a proto odmítá jakékoliv moralizování, neboť pro rozum neexistují práva, ale pouze možnosti. Z tohoto pohledu nikdo nemá možnost trvale někoho držet při životě, když ten nechce. Proto je něco takového nutné odmítnout, jelikož je to nerozumné.

---

<sup>137</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 64

<sup>138</sup> ARISTOTELES *O životě a smrti*. In: ARISTOTELES *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, 1984.

<sup>139</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 64

<sup>140</sup> tamtéž, s. 14

<sup>141</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 64

<sup>142</sup> tamtéž, s. 62

<sup>143</sup> tamtéž, s. 53

<sup>144</sup> tamtéž, s. 62

Rozumný je podle Brouka pouze „*vypočítavý egoismus*“<sup>145</sup>. Nezbatit se života jen kvůli ohledům, které mám k bližním nebo ke společnosti, je prostě nerozumné. Ovšem i naopak: nelze paušálně každou úmyslnou smrt označit za rozumnou.

Rozumnost sebevraždy (úmyslné smrti) vychází ze znalosti smyslu života. Mám-li znalost smyslu, pak se mohu rozumně rozhodnout pro sebevraždu i pro setrvání. Proto je tak důležité odpovědět si na otázku smyslu lidské existence. To je Broukův existencialismus. Vzpomeňme Camuse: sebevražda je základní filosofickou otázkou, je to otázka, zda stojí nebo nestojí za to žít.<sup>146</sup>

Smysl hledá Brouk nejprve v dosahování libosti, potíž vidí v tom, kde najít hranici libosti a nelibosti. Smrt je většinou pociťována natolik nelibě, že člověk podstoupí i neskutečné utrpení, aby se jí vyhnul. Je to rozumné? „*Konečným klíčem k objasnění smyslu života je tedy vysvětlení nelibosti smrti, tj. strachu před smrtí.*“<sup>147</sup> Jak je to tedy se strachem ze smrti? Z čeho to vlastně máme strach?

Obvykle se strach ze smrti vysvětluje dvěma způsoby: za první jako pud sebezáchovy a za druhé strachem z bolesti. Oba Brouk odmítá. Člověk má podle něj jen jeden pud: pud pohlavní, nic jako pud sebezáchovy neexistuje. Co se týče bolesti: toto vysvětlení je naprosto nesmyslné, protože smrt si dokážeme přivodit i bezbolestně a na druhé straně bolest, kterou dokážeme snášet jen kvůli tomu, abychom smrt oddálili, také dokazuje opak.

V jiném svém spisu však přímo spojuje strach ze smrti se strachem z bolesti. Brouk totiž tvrdí, že strach ze smrti plyne ze strachu z pasivity, kterou člověk vnímá jako nelibou. „*Strach ze smrti je strachem před bolestmi, strachem z pasivity.*“<sup>148</sup> Podvědomě je podle něj smrt spojena se zrozením, znamená bolestný příchod i odchod. V tomto místě je tedy u Brouka rozpor.

Strach ze smrti také nevychází z hrůzy lidské existence, „*nýbrž prostě z vědomí, že smrtí definitivně končí pozemský život... lidé se tedy nebojí smrti samé, nýbrž...*“

---

<sup>145</sup> BROUK, B. *O pošetilsti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 68

<sup>146</sup> CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015.

<sup>147</sup> BROUK, B. *O pošetilsti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 69

<sup>148</sup> BROUK, B. *Lidská duše a sex*. Praha: Odeon, 1992. s. 22

*nechtějí opustiti speciálně tento svět.*<sup>149</sup> Člověk netouží po věčnosti jako takové, jeho touhou je pozemská nesmrtelnost. Proč? Protože „*lidé nesnášejí pomyšlení na odloučení od ostatních lidí.*“<sup>150</sup>

Člověku jde totiž o lásku. „*V touze po lásce pečuje člověk o svůj život, jelikož smrt znamená ztrátu veškeré lásky...*“<sup>151</sup> Důležité tu je, že tato touha po lásce se projevuje jako snaha získat obdiv, úctu. Získat ji ale plně vlastně nejde, láska je nedosažitelný ideál, proto předurčuje nekonečné utrpení. Broukovi z toho vyplývá jediný závěr: život je pošetilý. „*Rozumově uvažováno nestojí proto žádnému člověku za to, snášeti ani nejnepatrnější životní strasti.*“<sup>152</sup>

Podle Brouka vše děláme z této touhy po lásce. Je si třeba ale uvědomit, že pod láskou rozumí Brouk prostě libido. Kromě toho, co je člověk ochoten podstoupit, aby nezemřel, také dělá spoustu pošetilých věcí, ze kterých mu neplyne žádný hmotný prospěch. Usiluje o úřady, pocty, studuje a uskromňuje se kvůli tomu. Vynálezce vzducholodě to také prý nedělal pro peníze, ale „*jen proto, aby si dobyl nesmrtelného jména a slávy, aby se vyšinul nad miliony a miliony svých současníků, beznadějně se ztrácejících v nepřehledných masách lidského pokolení.*“<sup>153</sup>

Ipění na životě je pošetilé a hloupé, protože život sám je pošetilý. Tak i veškeré skutky a lidské činnosti vedené jen tímto ipěním na poštilém jsou hloupé a nikdy je nelze nazvat hrdinskými. Proto bylo pro Brouka stejné utéct v roce 1948 do exilu, což byla cesta, kterou zvolil on, jako stát se členem KSČ. Daleko lepší by bylo demonstrovat odpor vůči komunismu sebevraždou.<sup>154</sup>

Jakožto psychoanalytik navazující na Freuda a jakožto sexuolog spojuje Brouk strach ze smrti také přímo se sexualitou. Jednak ukazuje, jak jednodušší organismy udržují nesmrtelnost dělením, kdežto vyšší organizmy svou specializací postupně dosahují smrtelnosti, evoluce tedy vede od nesmrtelnosti ke smrtelnosti, a jednak poukazuje na spojení mezi strachem ze smrti a odklonem od sexu v souvislosti také se

---

<sup>149</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 70

<sup>150</sup> tamtéž, s. 71

<sup>151</sup> tamtéž, s. 71

<sup>152</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 74

<sup>153</sup> BROUK, B. *O funkcích práce a osobitosti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 41

<sup>154</sup> BROUK, B. *Zde trapno existovat*. Brno: Host, 2008.

strachem z pasivity. Právě vzhledem k pasivnější roli ženy v sexu, je také odklon od sexu častější u žen.<sup>155</sup>

Tento odklon od sexu našel svůj největší výraz v asketických hnutích křesťanů. „Pohlaví stalo se dokladem lidské smrtelnosti. V touze po věčnosti, po nesmrtelnosti, již zplodil strach z návratu v uterus, odvracel se člověk od ženského pohlaví...“<sup>156</sup> Prostě: „Nesmrtelní by nutně museli být bezpohlavní.“<sup>157</sup>

Jenomže takový postoj je naprosto pomýlený, protože odporuje rozumu. Takto to Brouk sám vysvětluje: „Bezpohlavní asketové jsou velké děti hrající si na nesmrtelné. Sama touha po nesmrtelnosti není však heroická, nýbrž je zplodinou krajní zbabělosti, vyplývající z bázně před smrtí. Bohužel v opaku tužeb asketství spíše život zkracovalo a smrt tím askety byla tím bědnější, že nic nevykonav, nezanechal po sobě ani památky. Naproti tomu lidé, kteří rovněž ne z odvahy, ale ze slabosti naopak se nevzdali rozkoší,..., nejen déle žili, ale ve zplazeném potomstvu našli pokračování svého života. Došli tak spíše iluze věčnosti než ti, kteří žili v odříkání.“<sup>158</sup> Opoprhování a odvrhování pohlavnosti je pouze snaha, jak si zastříti smrtelnost člověka.

Vraťme se ale k Broukově filosofii sebevraždy.

Pokud se člověk vzdává života, protože prozřel jeho nesmysl, nedosažitelnost toho, po čem se pachtí, pak je to krok rozumný. Smrt pro lásku je smrt ze strachu ze smrti – ztratím-li totiž naději na ideální lásku, umírám za živa. Ani Sokratova smrt není nic jiného než akt touhy po lásce. Jeho smrt jeví se snahou dosáhnout posmrtné slávy a tedy snahy dosáhnout ideální lásky tím, že si smrtí zajistím alespoň nesmrtelné jméno. Pro Brouka vlastně není žádného hrdinského sebeobětování, které by stálo za obdiv. Naopak: jen úmyslná smrt z čisté kalkulace nad nesmyslností života je hodna úcty a uznání. Proto Bohuslav Brouk může říct, že takový Sokrates, Hus nebo Palach pouze propadli sentimentalitě.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> BROUK, B. *Lidská duše a sex*. Praha: Odeon, 1992.

<sup>156</sup> BROUK, B. *Lidská duše a sex*. Praha: Odeon, 1992. s. 24

<sup>157</sup> tamtéž, s. 24

<sup>158</sup> tamtéž, s. 24

<sup>159</sup> tamtéž

Život by se ale měl úmyslnou smrtí ukončit, ve skutečnosti jde jen o to, jak ji načasovat. Nemělo by to být ani příliš brzy, ani příliš pozdě. V jednom případě by člověk ještě nic nevykonal, v druhém by degradoval svou moudrost senilitou. O tom druhém Brouk píše: „*Lidé, kteří se nedovedou sprovoditi ze světa, ... když je nezhojitelné nemoci připoutávají ke lůžku, nejsou jen nevkusní, ale i nerozumní, neboť odpudí od sebe poslední přátele a nedojdou světlé památky.*“<sup>160</sup> Tím se tedy vlastní vinou zbavují možnosti dosahovat lásky, což je nerozumné.

Jaký svět se nám tím ale u Brouka ukazuje? Je to pošetilý svět plný nerozumnosti, je to marný svět. Smysl lidského snažení jako touha po lásce a nesmrtelnosti nepřináší nic jiného než zmar, protože ničeho z toho nelze dosáhnout. Smyslu života tedy není. Pošetilé je udržovat život navzdory utrpení a těžkostem, pošetilé je pracovat. „*Lidé nezdolné čínorodosti jsou jedinci, kteří nemají odvahu poznat trapnou pustotu svého já a uvědomit si nesmyslnost celého svého života, takže se oddávají horlivé práci, aby se nemohli zabývat sebou samými, tj.: aby se nemohli pohřžít v sebe, zpytovat se a řádně si ujasnit svou životní situaci.*“<sup>161</sup> Tuto nesmyslnou prázdnotu Brouk pociťoval zřejmě velmi osobně, když napsal Františku Listopadovi: „*Kdo ví, jak se z toho zodpovíme, že pořád žijeme, pěkně automaticky, dokola, na staré melodie, že se ráno vstává a večer lehá.*“<sup>162</sup> Broukova marnost vede k jedinému závěru – není rozumné život prodlužovat, jenže to není lidské východisko, a tak tu každý pošetile zůstává...

Na nesmyslnost života reaguje člověk dvěma způsoby. První jsme si již představili, jde o pracovitost. Druhou bludnou představou, jak to Brouk nazývá, je požitkářství.

K požitkářství se váže závist vůči materiálně dobře zajištěným a ukazuje na pomýlenost představy, že člověk nemající existenční potíže, který si plně může uspokojovat své tužby a sny, dosahuje šťastného života. Brouk ale nepoužívá obvyklou argumentaci zhuštěnou do rčení „za peníze si štěstí nekoupíš“, ale přes vztah ke smrti. Ukazuje, jak člověk dosahující většiny svých tužeb je blízko smrti, protože „*nejintensivnější rozkoše mají tvářnost smrti, neboť utlumují skoro úplna veškeré naše smysly, city a rozum. V okoušení nejvyšších pozemských slastí máme*

<sup>160</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009. s. 79

<sup>161</sup> BROUK, B. *Autosexualismus a psychoerotismus*. Praha: Odeon, 1992.

<sup>162</sup> BROUK, B. *Zde trapno existovat*. Brno: Host, 2008. s. 291

*tedy konec konců možnost toliko okoušet slasti smrti*<sup>163</sup> Za každou rozkoší je skryta touha po stavu bez vědomí, protože v takovém stavu nás nic netrápí. Potíž požitkáře pak je, že během života nemůže nikdy plně dosáhnout uspokojení. Musí proto hledat stále nové a nové způsoby uspokojení a život sám nakonec požitkáře omrzí, takže zbude touha po smrti jako touha po definitivním uspokojení.

Druhá bludná představa je o životě v pracovitosti. Činorodí lidé trávící svůj život zaměstnáním zdánlivě nemají potíže se spokojeností, neboť mají před sebou vždy nějaký nový cíl, pro který musí vše zařizovat. Život je tak neomrzí, jako tomu je u požitkářů. Brouk k tomu ale říká: „...každý pracující člověk a zejména ten, který je prací úplně absorbován, chová nezdolnou důvěru, že plodů své práce by mohl užít k bůhvíjakým radovánkám, kdyby si jen chvíli dopřál oddechu...“<sup>164</sup> Jenomže on si ten oddech nedopřeje, a tak se připraví o poznání, ke kterému časem dochází každý požitkář – totiž o nemožnosti dosáhnout v životě spokojenosti a tudíž o nesmyslnosti takového života. Pracovní lidé se uzavírají ve fiktivní představě smysluplného života.<sup>165</sup> Zvláště si pak všímá zakrývací funkce práce: „*Neustálé zaměstnání totiž umožňuje vyhnout se zhoubnému poznání vlastní nicotnosti a kromě toho naopak vydatně posiluje sebevědomí, jelikož pracovní úkoly, které se před nimi hromadí, dodávají jejich existenci zdání závažnosti.*“<sup>166</sup>

Nicméně na jednom místě Brouk své radikální tvrzení o nesmyslnosti života přeci jen trochu zmírňuje, když říká, že jde především o to, aby byl člověk schopen uznat, „že život není nutno za všech okolností žít.“<sup>167</sup> Toto stanovisko nám připomíná Seneku a stoiky. Pro Brouka to ovšem znamená nutnost zbavit se všech svých tužeb.

Problematiku smyslu podrobuje dále vůbec zajímavé kritice. Lidé se podle Brouka okrádají o sám život tím, že se pořád pídí za nějakým Proč. „*Není (...) naivnější problematiky, než pátrati po smyslu života.*“<sup>168</sup> Nutno ovšem poznamenat, že uvažuje smysl pouze v souvislosti smysl-příčina-účel. Člověk je nerozumný svým neustálým plánováním, potřebuje ke svému žití plán, a proto se ptá po příčinách. Člověk se nedokáže „*ani obrátit v posteli z boku na bok jen tak.*“<sup>169</sup> Přítomná skutečnost tak

<sup>163</sup> BROUK, B. *Bludnost jedné představy*. Praha: soukromý tisk autora, 1940. s. 8

<sup>164</sup> BROUK, B. *Bludnost jedné představy*. Praha: soukromý tisk autora, 1940. s. 8

<sup>165</sup> tamtéž

<sup>166</sup> BROUK, B. *Strach z oddechu*. Praha: Bohuslav Brouk, 1939. s. 6 - 7

<sup>167</sup> tamtéž, s. 59

<sup>168</sup> tamtéž, s. 60

<sup>169</sup> BROUK, B. *Strach z oddechu*. Praha: Bohuslav Brouk, 1939. s. 60

člověku uniká. A nejžalostnější na tom je, tvrdí Brouk, že nějaký ten smysl si člověk vždycky vymyslí.

Jak je to tedy s rozumností a nerozumností úmyslné smrti? V tomto místě je totiž Broukovo racionalizování tzv. bez morálky zvlášť závažné.

Jak bylo poznamenáno výše: Brouk nepovažuje většinu těch, kteří se úmyslně usmrtí, za rozumné, protože to dělají z naprosto pošetilých důvodů. To s sebou nese ještě další aspekty. Ten, kdo se úmyslně usmrcuje, protože ztratil naději na lásku, ten je také veden žárlivostí na ostatní, kteří podle něj tuto naději mají.

Tato žárlivost pak vede ke dvěma důsledkům:<sup>170</sup>

(Za prvé) Člověk se zbytečně drží při životě. Jako příklad uvádí obstarožní manželky, které se nechtějí zavraždit jen proto, aby neudělaly svým mužům prostor najít si oficiálně jinou ženu, ačkoliv ony už naději na obdiv nemají.

(Za druhé) Touha po lásce se mění v touhu po pomstě.

Brouk doslova tvrdí: „*Jestliže lidé úmyslně skonávají, aniž se tak či onak pomstili svým bližním..., možno přičítat toliko morálnímu duševnímu zmrzačení člověka. Každý člověk, který nepodleh moralistickým a etickým dogmatům, cítě se dohnán osudem k ukončení vlastního života, jistě by před svou vlastní smrtí sprovodil ze světa některé své bližní,...*“<sup>171</sup> A pokud má za to, že ho k tomu dohnala společnost, pak naprosto ve shodě s rozumem odpraví několik náhodných lidí. Jak moc nám to připomíná nepochopitelné masakry, kterých jsme v poslední době svědky? Tahle slova jsou ovšem z poloviny 20. stol. Brouk si ovšem nevšimnul, že jeho závěry nevycházejí z čisté racionální úvahy, ale právě z moralizování. Pomsta není nikdy racionální, pomsta vychází z morálky, byť ji můžeme považovat za zvrácenou. Vždyť co tím Brouk říká jiného, než že *mám právo nebo povinnost* sprovodit ze světa ještě někoho dalšího?

---

<sup>170</sup> BROUK, B. *O pošetilosti života a smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009.

<sup>171</sup> tamtéž, s. 82



### 1.6.2. Nihilismus a marnost

Broukův svět je tedy nesmyslný a jeho filosofie je filosofií marnosti. Marnost zdá se být tou naladěností, která odemyká Broukovi svět k porozumění. Za tuto marnost nedokáže jít, nedokáže nahlédnout i jiné cesty.

Přitom je snadné zahlédnout určité podobné myšlenky s jinými mysliteli, např. s Heideggerem, či s Patočkou, např. v pohybu práce se člověk snaží osmyslnit svět činností, obstarává, zařizuje se pro budoucnost. To srovnání je ovšem jen povrchní. Předně je třeba vidět, že Brouk zůstává plně v onticitě, nikdy nepřekračuje meze jsoucna. Jenomže v onticitě je smrt prostě koncem života, nedává a nezprostředkovává mu žádné další hodnoty. Je to konec života, který činí všechny touhy nesplnitelnými. Přijetí smrti na úrovni onticity znamená zabránit si v přístupu ke smyslu, kdežto u Patočky je přijetí smrti novým osmyslněním světa.<sup>172</sup> To je podstatný rozdíl. Onticita nenabízí naději, ale jen to, co mohu používat.

V onticitě je ovšem ponořen celý vědecký postoj. Jeho základem je hledání jistoty, smrt je prostě nic než konec života. Toto nic než je dokonce bráno tak jistě, že se ani nijak neproказuje. Rovnou se z toho vyvozují další důsledky a závěry, které ale vedou k absurditě vědecké koncepce (té, kterou přijal Brouk). Neboť třebaže se snaží nemoralizovat, jsou tyto koncepce na moralizování postaveny, neboť jsou vedeny tím, co jako správné vyplývá z nic než. Původní jistotu smrti tak rozšiřují o jistotu další, totiž o marnost (nesmyslnost), která už je ale jistotou hodnotící.

Přitom Brouk sám přichází s kritikou hledání smyslu v kauzalitě, v níž musí být vše zdůvodněno. Jenomže Brouk v tu chvíli nedokáže položit další otázku a totiž: ptát se po tom, co to je smysl. Končí své tázání na odpovědi, že v kauzalitě žádný smysl není a pokud je, pak je to jen lidský výmysl, vlastně ona nietzschovska půda nad propastí bytí. Život nemá smysl, protože jej nelze zdůvodnit. To je odvěký problém toho, že člověk není schopen nahlédnout první příčinu, bez níž svět vnímaný jako řetězec příčin a následků není pochopitelný. Brouk se tak přiblížil důležité otázce, která mu ale nakonec zůstala skryta.

---

<sup>172</sup> PATOČKA, J. *Kacířské eseje k filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.

Broukův nihilismus není ale nijak ojedinělý postoj. Je příznačný pro věk, v němž dominuje Nietzsche předpověděná vůle k moci, která ničím nespoutána dělá ze světa pusté místo. V mnohem známější podobě jej potkáváme v dílech J. P. Sartra, velmi výstižně např. v jeho románu *Nevolnost*. Sartrovo odsouzení ke svobodě je pesimistickým sdělením. „*Moje myšlenka, to jsem já...Existuji, protože myslím...a nemohu si zabránit v myšlení.*“<sup>173</sup> A ještě více se to objevuje v tomhle citátu: „*že si tu všichni, jak tu jsme, pojdáme, abychom uchovali svou existenci a přitom není žádný, ale žádný důvod existovat.*“<sup>174</sup> Protože Sartre ani Brouk nevidí žádný celkový smysl, jsou jen částečné účely, které však život jako celek spíše znicují, než aby mu dodaly oporu. Pro Sartra je „*člověk čirou negativitou, vivací, je dírou vy bytí, která se musí zaplnit rozhodnutím, a to je absolutní. Proto je člověk tak trochu, podle jeho vidění, bohem samým.*“<sup>175</sup> Musíme však poznamenat, že je bohem naprosto opuštěným. Je se svým údělem sám.

Nihilismus je výsledkem vítězí intence vůle k moci, jak ji předesílá Nietzsche. Vůle k moci se realizuje jako vůle k neustálému růstu, neustálým přemocňováním, které je bez konce, bez konečného smyslu a jako takové je vlastně ničím.<sup>176</sup> Nietzsche ovšem mylně viděl ve vítězství vůle k moci záchranu člověka a jeho vzrůst v nadčlověka, zatímco efekt na vůli k moci postaveného světa je ve skutečnosti sebezničující, je propastnou prázdnotou, obzvlášť když se vůle k moci transformuje do vůle k vůli, jak na to upozorňuje Heidegger.<sup>177</sup> V této intenci je naším cílem zmocnit se všeho, všechno podřídít své moci, bez jakýchkoliv ohledů k něčemu jinému, nemá zde místo žádná pokora, natož soucit, či jiný podobný cit a rovněž smrt je tím, čeho se snažíme především zmocnit, podřídít to své vládě. Jaké to již mělo důsledky, víme z dějin 20. stol. Je to ale ve skutečnosti smrt, která triumfuje nad každým pokusem ovládnout ji, o to více pak nicuje život postavený jen na této vůli k moci, neboť moc je síla a ta se projevuje pouze, když roste, ve smrti však veškerá síla zaniká, smrt je protisměrná vůli k moci. Je pak možné, že tabuizace smrti, rozhodnutí, že tato otázka

---

<sup>173</sup> SARTRE, J. P. *Nevolnost*. Praha: KMa, 2003. s. 275

<sup>174</sup> tamtéž, s. 288

<sup>175</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Pedf UK, 2015. S. 45

<sup>176</sup> tamtéž

<sup>177</sup> tamtéž

se nebude jako taková klást, je opět výsledkem vůle k moci, která se tak zbavuje vědomí toho, co ji samou absolutně determinuje a omezuje.

### **1.7. Propast mezi námi a smrtí**

Jak si všiml právě Max Scheler, mezi moderním člověkem a smrtí zeje propast. Moderní člověk se zbavil smrti, odsunul ji ze zorného pole, žije jakoby bez ní. Proto když smrt přijde, je to jako náraz do zdi. Zajisté v tom hraje roli strach a úzkost. Máme-li totiž z něčeho strach – a smrt je velkým zdrojem strachu – pak se toho hodláme co nejrychleji zbavit, vyhnout se tomu, protože nám to činí bolest. Na moderním zamlčování smrti však nemůže mít vinu pouze strach. Strach ze smrti byl vlastní člověku po celou dobu dějin, stejně ve starověku, ve středověku i v době moderní. Důvod, proč mezi dnešním člověkem a jeho smrtí zeje propast, je třeba hledat jinde, v noezích, v nichž se moderní člověk převážně pohybuje.

Tou dominantní noezí moderního člověka je věda, vědecký teoretický postoj postavený na matematice (resp. geometrii a aritmetice), na sukcesivním čase a na subjekt – objektovém rozvrhu světa.<sup>178</sup> V této noezi se nám ale smrt stále více vzdaluje. Je to ale výsledek celé dlouhé evropské myšlenkové tradice, takže Scheler na pozadí tohoto vývoje vidí již antické Řeky, kteří upřednostnili soud (úsudek) před bytím „tváří v tvář“, čili abstrakci, o níž jsme hovořili v počátečních tezích. Tedy to, co Husserl vidí jako podstatu Evropy: napnutí k nekonečnu a vyšším idejím.

Výsledkem je abstraktní myšlení, abstrakce jako intelektuální výkon. Ten je vlastní jak deduktivní, tak induktivní metodě. Abstrakce je výsledkem abstrahování a abstrahování znamená odhlížení. Je tu tedy nutně otázkou, od čeho to vlastně odhlížím, když myslím abstraktně. Od čeho odhlížím, když je pro mě smrt čímsi abstraktním, a čím tedy vlastně je taková abstraktní smrt. Přitom nesmíme zapomínat, že pro současného člověka je smrt právě spíše abstraktním pojmem. Abstraktní pojem je něco, co je jen v myšlení, nemá to reálnou základnu ve skutečném světě. Když mluvíme o abstraktní smrti, mluvíme o smrti, v níž odhlížíme od jejího konkrétního projevu ve smrti konkrétního člověka. Takto abstraktní smrt se proto nikdy nedá pochopit jako smrt vlastní.

---

<sup>178</sup> Kritika subjekt-objektového schématu přichází s fenomenologií Husserlovou, kritika sukcesivního času u Martina Heideggera, především dílo *Bytí a čas*, celému se výrazně věnuje prof. Anna Hogenová.

Je otázkou, zda abstrakce přichází jako dědictví antického Řecka, nebo je pouze nepochopením jeho odkazu. Rozhodně se zdá, že není dědictvím na dedukci postaveném platonismu. Abstraktní pojem totiž není totéž co obecný pojem, zobecňování není abstrakcí. Když upíná Platón a tradice na něj navázaná svou pozornost k idejím jako k obecnému, tak ještě neabstrahuje. Neodhlíží od jedinečného jako konkrétního, protože toto jedinečné (jednotlivé) má na světě idejí účast, jednotlivé je účastno v obecném. Moje vlastní smrt je účastna ve smrti o sobě.

Spíše se zdá, že abstraktní myšlení je výsledkem induktivního přístupu, který zapomněl na to, z čeho vyrostl. Vyvozuje obecné z jednotlivého, a protože toto obecné je pouze vyvozené, jednotlivé v tom nemá účast, je obecné následně odtrženo a funguje samo. Mohu ho totiž vyvodit prostě jako pojem, zatímco obecné jako idea nikdy nebyla jen pojmem, ale vždy bytostnou podstatou.

V tomto abstrahování má velkou roli subjekt – objektový rozvrh světa, s nímž přichází Descartes a který dále Evropa rozvíjí. Jeho výsledkem je tzv. objektivní poznání, které je postaveno na odstupu – vzdálenosti. Subjekt jako poznávající stojí v distanci od objektu svého poznání. Tento odstup má zajistit *objektivitu*, tedy nezkalení poznání vlastním předsudkem. Objektivní poznání získává z objektu, co tento objekt dává, aniž by k tomu přidávalo něco vlastního jen subjektu. Je to samozřejmě omyl: poznání je na straně subjektu, nemůže být jiné než subjektivní, čehož si všiml Kant, a proto řekl, že předměty se řídí naším poznáním, nikoliv naopak. Objekt je pasivní. To tzv. objektivní poznání je proto zároveň vždy předsudečné. Objekt se mi nedává, objekt si беру. Funguje jako zrcadlo: to, co si z něj беру, je to, co mi umožňuje já jako subjekt.

Ve světě, kde odlišuji mezi subjektem a objektem, se posléze může cokoliv stát předmětem vědeckého zkoumání. Je to jeho zdánlivá výhoda. Člověk si tak dokáže zjednat přístup i k sobě samému a ke smrti. Jenomže to, čeho si přitom nevšimne, je právě to, že se mu z toho ztratí *právě on sám a jeho vlastní smrt*. Člověk se zde totiž rozpadl na duální bytost, od Descarta známou *res cogitans* a *res extensa*. Tělo je *res extensa*, které já jako *res cogitans* pozoruji. Mohu na něj ukázat. Tomu se říká *totostní přístup* (*haeceitas*). Ptáme se: Co to je? S cílem získat odpověď: Toto a nic než toto.

Zmíněné ukazování si ale drží vzdálenost, proto se jedinou metodou vědy, která ze subjekt-objektového rozvrhu vychází, stává deskripce a explikace. Popisují, na co ukazují, co je přede mnou. Abych to pospal co nejlépe, tak to rozkládám na jednotlivé části: opět jako stroj. V optice moderního člověka tak mizí schopnost vidět vcelku a celek, protože moderní člověk je zaměřen na rozklad.

Zmíněný rozklad (explikace) je postavena na měření. Celý subjekt-objektový rozvrh světa roste z aritmetiky a geometrie. Jedině měřením totiž dosahujeme jasných výsledků a tím pak jistého poznání. Moderní věda je rozvinutím této Descartem založené filosofie.

Stejně jako si mohu vlastní tělo učinit předmětem svého výzkumu, může být i smrt položena jako objekt poznávání a tudíž i vědy. V rámci *totostního* tázání (*haeceitas*) se ptáme na to, co to je smrt a jako odpověď hledáme uzavřenou definici, která by mohla být konečnou odpovědí, jež by vyřešila „problém smrti“. Abychom ji našli, používáme výše zmíněný přístup: měření, explikaci a následnou deskripci.

Zaměřujeme proto pozornost na technologii měření. Naše schopnost něco exaktně změřit – a takové exaktní měření je vrcholem objektivit, neboť jej provádí přístroj, jehož relevance roste s jeho přesností a jemností – je pro současného člověka základním důkazem. V případě smrti jde o to, jak ji změřit, proto rozvíjíme technologie. Jenomže co to vlastně měříme, když domněle zemřelého připojíme na EKG nebo EEG? Neměříme přeci smrt, ale život. Tím se ovšem posunuje naše chápání jistoty smrti: Jistotu smrti dokážeme tvrdit jedině tehdy, když nejsme schopni naměřit život. Jenomže naše schopnost něco změřit také zásadně omezuje naše porozumění. Smrt nastává pro nás tehdy, když nenaměříme žádnou elektrickou aktivitu mozku (EEG), což je více než nulové EKG. A přesto se nám vracejí lidé, kteří měli všechna měření nulová. A navíc mají zážitky. Jaké máme vysvětlení: buď potřebujeme ještě citlivější EEG, nebo je tu ještě něco, co jsme zatím neměřili. Řešení je tedy v dalším technologickém rozvoji. Smrt se každopádně snažíme zachytit přístroji.

Všimněme si ale, že právě měření a explikaci smrt vždy uniká. To, co měříme, je elektrická aktivita mozku, nikoliv smrt. To, co rozkládáme, není smrt, ale buď objekt

v podobě zemřelého těla, nebo smrt jako proces explikovaný v succesivním čase – tedy umírání.

Nicméně výsledkem tohoto vědeckého přístupu jsou definice: smrt je stav, kdy mozek nevykazuje žádnou elektrickou aktivitu, smrt je úmrtí poslední buňky, smrt je vymizení vědomí,<sup>179</sup> smrt je zánik všech životních funkcí<sup>180</sup> nebo prostě smrt je nic než konec života.<sup>181</sup>

Jenomže smrt není žádná skutečná věc, nemůže se tedy stát ani předmětem. Tento fakt ale věda nedoceňuje, proto se o zpředmětnění smrti neustále pokouší. Výsledkem pak ale je, že ze smrti zbývá jen pojem. Ve výsledku pak prostě není. Je nic než konec života a přes všechny snahy vědy ji blížeji a přesněji určit, zůstane stejně nedostižná jako tento prostý konec života, o němž jinak nejsme schopni nic vědecky obstojného říci.

Druhým důvodem, proč nejsme schopni překlenout propast mezi námi a smrtí, je uvíznutí v tzv. succesivním čase, pro něhož užíváme i označení lineární čas nebo také fyzikální, či aristotelský, neboť do filosofie jej uvedl Aristoteles ve Fyzice. Tento čas je neosobním lineárním plynutím a to jednosměrným: minulost, přítomnost, budoucnost. Jedno následuje po druhém. Přítomnost se stává minulostí, budoucnost přítomností. Lidský život je v tomto čase spatřován jako lineární proces začínající narozením a končící smrtí. Narození a smrt jsou jen časové meze, krajní fáze procesu. Dokud žijeme, smrt je v budoucnu. V takto chápaném čase uvíznul i pokus Schelerův.

Succesivní čas lidského života je vlastní subjekt-objektovému rozvrhu, neboť se dá „nezúčastněně“ pozorovat, lze jej členit na menší části, z nichž se čas lidského života skládá jako každý jiný stroj. Takovou skládačkou je vývojová psychologie, fyziogeneze člověka atd. Proto věda nedokáže ke smrti vlastně nic říct: všechny její výpovědi se netýkají smrti samotné, ale pouze toho, co jí předchází (proces umírání) a co po ní následuje (proces rozkladu).

---

<sup>179</sup>BLUMENTHAL-BARBY, K. *Kapitoly z thanatologie*. Praha: Avicenum, 1987. V případě definice smrti jako vymizení vědomí jsme opět u Descartesa.

<sup>180</sup>SÍGL, M. *Co víme o smrti*. Praha: Epoque, 2006.

<sup>181</sup>Na tento rozměr definování, v jehož základu je formulace *nic než* v souvislosti s otázkou smrti upozornil Jan Payne. PAYNE, J. *Smrt jediná jistota, apoteóza skepse*. Praha: Triton, 2008.

Může se zdát, že i v modu succesivního času lze dosáhnout blízkosti smrti a lze přijmout smrt jako smrt vlastní a to právě přes *přijetí smrti jako jistoty*. V sukcesivním čase je však tato jistota jistotou toho, co teprve přijde, nejisté zůstává, kdy to přijde. Mors certa, hora incerta. Toto latinské rčení tolik využívané v sepulkrální kultuře ukazuje na to, jak sukcesivně vnímaná smrt je i v křesťanství a jak hluboko ji máme již zakořeněnou.

Succesivní jistota smrti je proto jistotou relativní: smrt může přijít kdykoliv a na kohokoliv. Smrt je nám vlastně neustále na blízku. Je to jistota neustálé hrozby smrti, která může vést k formování zvláštní morálky smrti, v níž se životní hodnoty výrazně proměňují. Změna žebříčku hodnot, u níž dochází u lidí, kterých se smrt téměř dotýká, protože žijí se závažnou diagnózou, lidí, kteří si prošli vážným úrazem, kdy byli téměř na prahu smrti, nebo lidí, kterým takto onemocněl nebo zemřel někdo blízký, je známá. Může proběhnout i pod vlivem reflexe života. Nevytváří ale skutečnou blízkost smrti. Člověk takto uvažující se stále pohybuje pouze v lineárním čase, pouze dává jistotě smrti hlubší životní (praktický) význam.

Jenomže tatáž sukcesivní jistota nám dává možnost na smrt i zapomenout. Odsunout ji ze zorného pole, ze své pozornosti. Jistota smrti, která se stane pouhým přitakáním faktu, že jednou k tomu dojde, ale teď právě tu není, představuje smrt, která je sice *na blízku*, ale v distanci. Je na blízku stejně, jako je na blízku židle ke stěně, použijeme-li příklad Heideggerův.<sup>182</sup> I když se jí budeme téměř dotýkat, bude mezi námi a smrtí mezera, která z každé blízkosti činí vzdálenost.

Nejistota z toho, kdy to, co jistě přijde, skutečně nastane, vyvolává obavy a vede k hledání cesty, jak se smrti vzdálit, jak mezeru mezi mnou jako tím, koho smrt teprve čeká, a smrtí samou co nejvíce zvětšit. Zajišťujeme se a zabezpečujeme se na světě a tomu podřizujeme veškerou naši činnost. De fakto si tak chráníme iluzi neomezeného pokračování života, jak o ní mluvil Scheler.

---

<sup>182</sup>HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.

## 2. Cesty z nihilismu

Evropské myšlení dospělo do stavu, kdy odkazem na Nietzscheho zabilo Boha. Zbavilo se svého věčného základu a nahradilo jej více méně náhodným plynutím v lineárním čase. Tím se ale současnému člověku – čímž ovšem myslíme už člověka celého 20. stol. – otevřel svět jako prázdnota, nihilismus, v němž svět a život postrádá smysl, je pouhým výsledkem náhody. Smrt se v takovém myšlení také jeví jako nesmyslná, respektive jako důkaz nesmyslnosti celého života a veškerého usilování. Je z tohoto nihilismu nějaká cesta?

Nad to se ukázalo, že současné myšlení má potíže v přístupu ke smrti, přesněji řečeno, že si ke smrti přístup zjednat neumí, což jsme nazvali propastí mezi člověkem a jeho smrtí. Tím se objevuje jako závažná otázka zkušenosti vlastní smrti. Můžeme takovou zkušenost vůbec mít? A pokud ji máme, jak se konstituuje?

Na obojí se pokusíme odpovědět v následujících třech kapitolách, kde budeme analyzovat smrt ve filosofii Martina Heideggera, konkrétně jeho bytí k smrti jako poslední možnost bytí pobytu, svět postavený na lásce u Gabriela Marcela a zkušenost se smrtí bližního u P. L. Landsberga.

### 2.1. Bytí k smrti – Martin Heidegger

#### 2.1.1. Pobyt a smrt

##### 2.1.1.1. Člověk a existence

Heideggerova filosofie je nesena jedním stěžejním zájmem a to otázkou po bytí. Proto je jeho filosofie obnovením ontologického tázání, jak sám uvádí v začátku *Bytí a času*, spíše než existenciální filosofii. Člověk a existence se do jeho pozornosti dostávají právě přes otázku bytí, člověk je mu klíčem k bytí, cestou, jak bytí porozumět. Teprve ve světle otázky po bytí se Heideggerovi odkrývá otázka po člověku a existenci, nikoliv naopak. Proto Heidegger odlišuje jsooucnost člověka od ostatních jsooucností a terminologicky ho označuje jako *Dasein*.<sup>183</sup>

V čem spočívá zvláštnost, výjimečnost člověka oproti ostatním jsooucnům? Je to právě v tom, že člověk na rozdíl od ostatních jsooucností existuje. „*Pobyt je jsooucnost, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsooucnem jen vyskytuje. Toto jsooucnost se onticky*

<sup>183</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 2002.



vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.<sup>184</sup> „Jeho esence spočívá v existování,<sup>185</sup> vysvětluje Heideggera Levinas ve svých úvahách, v nichž interpretuje tohoto svého velkého učitele. Zdůrazňuje tím *existování před existencí*, člověk je totiž tak, že existuje, je výkonem své existence, což je jednak způsob rozumění existenci a jednak způsob jejího vykonávání. Člověk existuje, tzn. člověk je ontologicky, jeho způsobem je otázka po bytí a právě pro tuto otázku je pro Heideggera člověk a jeho zprůhlednění klíčové. Člověk se jednoduše po bytí ptá a to pro Heideggera znamená, že vždy již nějak bytí rozumí.<sup>186</sup>

Co ale Heidegger myslí existencí, pro co tento pojem vyhrazuje? Přímou říká, že existence je bytí samo, k němuž se pobyt může vztahovat a k němuž se vždycky vztahuje. Existence je tážající se vztahování k bytí.<sup>187</sup> „*Dokud jest, vztahuje se (pobyt) až do svého konce ke svému moci být,*“<sup>188</sup> píše Heidegger. O pobytu (Dasein) nelze říct „co je“, ale pouze „jak může být“, existence člověka je bytí v možnostech. To, že je pobyt ve svém bytí určen existencí, nazývá Heidegger ontologickou předností, ontickou předností pak označuje to, že si vždy rozumíme z možnosti sebe sama.<sup>189</sup> „*Existovat je pro člověka vždy způsob, jakým se vztahuje ke svým moci-být.*“<sup>190</sup> Jak se ale ke svým moci-být vztahujeme? „*Člověk existuje kvůli své existenci.*“<sup>191</sup> V jeho existenci mu jde o jeho existenci, je na ní zainteresován, je tak, že má za úkol být, že má uchopit či minout své možnosti, jak být, ke svým možnostem se tak vztahuje vykonáváním své existence, ne jako ke lhostejným možnostem, z nichž prostě nějaké vybírá.<sup>192</sup> „*Bytnost tohoto jsoucna spočívá v tom, že jest mu být.*“<sup>193</sup> Člověk jako pobyt má za úkol být, to také znamená, že se bytí nemůže vyhnout, a proto existovat je charakterizováno jako starost o vlastní existenci.

---

<sup>184</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. S. 28

<sup>185</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 95

<sup>186</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

<sup>187</sup> DELP, A. *Tragická existence*. Olomouc: Refugium Velehrad- Roma s.r.o., 2007.

<sup>188</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 272

<sup>189</sup> tamtéž

<sup>190</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 93

<sup>191</sup> tamtéž, s. 93

<sup>192</sup> tamtéž

<sup>193</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 60

Starost je stěžejní Heideggerův pojem shrnující bytí pobytu. Zahrnuje v sobě tři důležité charakteristiky: vrženost (Geworfenheit), rozvrh (Entwurf) a naladěnost nebo rozpoložení (Befindlichkeit).

Pojem vrženost se často vykládá prostě jako charakteristika toho, že jsme si svou existenci nevybrali, ale byli do ní prostě vrženi. Vrženost ale znamená především to, že existence tu vždy již je, že pobyt je vždy již v situaci, kdy se nějaké možnosti sebe sama chopil a realizoval ji. „*Pobyt se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama.*“<sup>194</sup> Vrženost tak vyjadřuje fakt, že se svému moci být nemohu vyhnout, vždy již jsem vydán svým možnostem, jak sám sebou být.

Souvisí s tím i další Heideggerův pojem: in – der- Welt- sein, bytí ve světě. Pobyt je vždy již ve světě, „*je vždy již vržen do určitého světa.*“<sup>195</sup> Nicméně svět je třeba správně chápat. „*Ontologický pojem světa není sumou existujících objektů a lidí, nýbrž je to existenciál – způsob existence Dasein, projekce Dasein, jež rozumí svým možnostem existence, náčrt, ve vztahu k němuž věci a lidé vstupují do sféry existence.*“<sup>196</sup> Člověk, který se táže, přichází k sobě, ale také ke jsoucňům, které jsou mimo něj a vedle něj. Nejde tu při tom o místní bytí při něčem, jde o stále se měnící, konkrétní bytí ve světě, které se projevuje především jako obstarávání a starání se o druhé.<sup>197</sup>

Levinasův obrat „projekce Dasein“ odkazuje k druhému momentu charakterizujícímu starost, jímž je rozvrh. Vržení do existence rozumí této existenci jako možnosti, vzít na sebe existenci proto znamená rozvrhovat se, jde proto vždy o vržený rozvrh, o rozvrh jsoucná vrženého v existenci. „*Dasein není nic jiného než rozvrh v teď, jež je řízen protencemi, noezemi, a ty jsou našimi možnostmi, které jsou vyvolávány situací, do níž je člověk vržen.*“<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. S. 226

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 226

<sup>196</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 98

<sup>197</sup> DELP, A. *Tragická existence*. Olomouc: Refugium Velehrad- Roma s.r.o., 2007.

<sup>198</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: PedF UK, 2015. S. 137

Rozvrhovat se ze situace, do níž jsem vržen, Heidegger označuje jako „být v předstihu před sebou.“<sup>199</sup> Hogenová mluví o „tedřkosti času“, jenž je dán urimpresí, která má v sobě minulost i nápřah do budoucnosti, jímž jsou naše protence a noeze.<sup>200</sup>

Dalším existenciálem vedle vrženosti a rozvrhu je rozpoložení, Heidegger jej nazývá *fundamentální existenciál*,<sup>201</sup> neboť, jak vysvětluje Levinas, rozpoložení drží jednotu existenciálů vrženosti a rozvrhu.<sup>202</sup> Heideggerův pojem *Befindlichkeit*, který se obvykle překládá právě jako rozpoložení, má ovšem ještě jeden překlad, který také nesmíme pominout, a to je *vynacházení se*.<sup>203</sup> V náladách „*je pobyt přiváděn před své bytí jakožto tu*.“<sup>204</sup> Pobyt je vždy již naladěný, má nějakou náladu a ta odemyká pobyt jeho jsoucnu. Neukazuje smysl, pouze ukazuje, že pobyt je vržen do existence, že pobyt je jsoucno, které je vydáno svému bytí. Pobyt se v náladách ukazuje jako břemeno.<sup>205</sup>

Rozpoložení nabývá zvláštního významu ve vztahu k rozumění, ale přímo také k fenoménu smrti. Takovou bazální náladou je např. důvěra nebo naopak nedůvěra ve svět tak, jak jsme to viděli u Bohuslava Brouka. Zvláštní náladou je také strach a úzkost.

Rozdíl mezi strachem a úzkostí je v určitosti. Strach máme z něčeho určitého, co pociťujeme jako ohrožující, máme strach o něco, vždy o sebe samého, a to i ve strachu o druhého je tento strach o sebe samého, tedy o to, že by druhý mohl být ode mě odejmut.<sup>206</sup> Naproti tomu úzkost je neurčitá, není spojena s žádným konkrétním jsoucnem. „*To, z čeho nám je úzko, je bytí ve světě jako takové*.“<sup>207</sup> Svět a vše v něm (to nitrosvětské) se stává naprosto bezvýznamným. „*Svět není už s to nic nabídnout a právě tak spolupobyt druhých...Vrhá pobyt zpět do toho, oč mu v jeho úzkosti jde, do jeho autentického moci být ve světě*.“<sup>208</sup> Úzkost ukazuje k nejvlastnějšímu moci být, k autentické existenci postavené na svobodě zvolit se ze sebe sama. „*To, co vyvolává*

---

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. S. 226

<sup>200</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: PedF UK, 2015.

<sup>201</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

<sup>202</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

<sup>203</sup> S tímto výkladem pracuje např. Alfred Delp. DELP, A. *Tragická existence*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2007.

<sup>204</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. s. 165

<sup>205</sup> tamtéž

<sup>206</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

<sup>207</sup> tamtéž, s. 220

<sup>208</sup> tamtéž, s. 221 -222

naši úzkost, je nic. Je to nicotnost světa. Znepokojení úzkosti spočívá v nicotnosti všech věcí, jež přivádí Dasein k sobě samému, k existování kvůli sobě samému v této nicotě, k holé možnosti jeho existence odkázané na sebe samu.<sup>209</sup> Úzkost ukazuje starost jako nejvlastnější úkol pobytu a také to, že k této starosti se musí pobyt vytrhnout z upadání a navrátit k sobě samému.<sup>210</sup>

Takto se zároveň odkrývají dva základní způsoby existence pobytu: autentická a neautentická (vlastní a nevlastní existence), s tím, že pobytu je vlastní upadání do neautentické existence, z níž je teprve vyvoláván k sobě nazpět. Důvodem upadání je strach, v upadání se pobyt odvrací od sebe samého k nitrosvětskému jsoucnu, neboť u něho „se může obstarávání ztracené do neurčitého ono se zdržovat, ukolébáno v důvěrné obeznámenosti. Útěk, který se ve svém upadání uchyluje do zabydlenosti, kterou skýtá veřejnost, je útěkem před nezabydleností, tzn. před onou tísnivou nehostinností, která prostupuje pobyt jako vržené, jemu samému vydané bytí ve světě.“<sup>211</sup> Pobyt utíká do jistoty „das Man“, „pokouší se utěšit se ve svém vlastním bytí, jež musí vždy být tvář v tvář nicotě.“<sup>212</sup> Neautentické každodenní bytí je existence kvůli věcem, kdy sám sebe považují za věc, jako ono, kdokoli.<sup>213</sup> Každodennost je život v průměrnosti, podle trendu, podle veřejnosti<sup>214</sup>, tak jak většina ostatních: „obstaráváme tak, jak se obstarává, vidíme věci tak, jak je lidé vidí, soudíme tak, jak se soudí, užíváme si tak, jak si lidé užívají, děláme věci tak, jak se to dělá, ptáme se tak, jak se lidé ptají.“<sup>215</sup>

I neautentická existence je ale způsob, jak na sebe vzít možnost existovat, a to v modu zakrytosti autenticity, což je velmi podstatné, neboť – jak k tomu říká Levinas: „z kruhu autentické existence není úniku.“<sup>216</sup> Tím je totiž pro každého otevřena možnost autenticity, tedy sebenalezení, vystoupení z upadlosti. Proměna neautentické existence v autentickou se děje skokem, pro který má Heidegger pojem transcendence,

---

<sup>209</sup> tamtéž, s. 98

<sup>210</sup> DELP, A. *Tragická existence*. Olomouc: Refugium Velehrad- Roma s.r.o., 2007.

<sup>211</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. S. 223

<sup>212</sup> DELP, A. *Tragická existence*. Olomouc: Refugium Velehrad- Roma s.r.o., 2007. S. 64

<sup>213</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

<sup>214</sup> Patočka proto užívá na místo Heideggerova das Man pojem veřejný anonym

<sup>215</sup> HEIDEGGER, M. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha : Oikoymenh, 2008.s. 20

<sup>216</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 96

transcendence od „rozumění jsoucnu neboli od ontické pravdy k rozumění bytí neboli k pravdě ontologické.“<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> tamtéž, s. 96

### 2.1.1.2. *Bytí k smrti*

Pobyt je tedy tak, že existuje, tj. že se rozvrhuje do svých možností, jak sám sebou být: „*Dokud jest, vztahuje se až do svého konce ke svému moci být.*“<sup>218</sup> Tento úkol „existovat“, starat se o své moci být lze jen skrze pohled na tu nejkrajnější možnost, kterou je smrt. Tato možnost je jinak, než všechny ostatní možnosti, které se mohou uskutečnit. Proto je pro Heideggera celé bytí pobytu bytím-ke-smrti (Sein-zum-Tode).<sup>219</sup>

Jak tedy vypadá Heideggerova interpretace problematiky smrti v Bytí a čase? Předně Heidegger se ptá „*na ontologický smysl umírání umírajícího jako na bytostnou možnost jeho bytí.*“<sup>220</sup> Postupně formuluje tři teze, jimiž se následně zabývá. Jsou to tyto teze o smrti: 1. K pobytu vždy patří neukončenost, 2. Když pobyt dospěje ke svému konci, přestává být pobytem a 3. Spění ke konci je způsob bytí pobytu, který je nezastupitelný.<sup>221</sup>

První teze vychází ze způsobu bytí pobytu v možnostech. Podle Heideggera, „*V pobytu vždycky chybí něco, co se jako jeho vlastní moci být ještě neuskutečnilo.*“<sup>222</sup> Pobyt je tedy vždy svým *ještě ne*, je předstihem. Smrt je tu dána jako možnost, jako *ještě ne*, které dokud žijeme, zůstává pobytu vlastní, poslední možnost, jak pobyt ještě musí být. Proto k pobytu patří jistá neukončenost.<sup>223</sup>

Smrt jako poslední možnost, poslední *ještě ne* náležející pobytu, zároveň převádí pobyt k „*již ne pobytu.*“<sup>224</sup> K pobytu patří, že mu stále něco chybí, a jakmile se naplní i poslední *ještě ne*, přestává být pobytem. Jakmile člověk zemře, přestává být ve světě, zbývá jen tělo, které je buď věcí ve své příručnosti, např. jako objekt truchlení, nebo jako předmět, tedy jako to, co již k ničemu není, jak jsme se o tom již zmínili v předchozí části práce.

Smrt je zároveň zvláštní událostí v životě člověka. Na rozdíl od jiných, při nichž se pobyt nechává zastupovat druhými nebo sám druhé zastupuje, jak je běžné

<sup>218</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 272

<sup>219</sup> DELP, A. *Tragická existence*. Olomouc: Refugium Velehrad- Roma s.r.o., 2007.

<sup>220</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 275

<sup>221</sup> tamtéž, s. 278

<sup>222</sup> tamtéž, s. 272

<sup>223</sup> tamtéž, s. 278

<sup>224</sup> tamtéž, s. 277

v obstarávaném světě, je smrt nezastupitelnou možností vlastní tomu kterému pobytu. Vlastní smrt nikdy nelze zaměnit za smrt druhého. Zkušenost se smrtí druhého je něco naprosto odlišného od zkušenosti s vlastní smrtí. Smrt druhého se sice odkrývá jako ztráta, ale jako ztráta, kterou nezakouší zemřelý, nýbrž pozůstali.<sup>225</sup> V případě smrti možnost zastoupení zcela selhává. Zatímco dojít pro mléko za mě může druhý, zemřít musí vždycky každý sám. „*Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání.*“<sup>226</sup> Můžeme sice obětovat vlastní život pro druhého, to ale neznamená, že bychom tím druhému jeho smrt odejmuli, pouze mu dáváme čas navíc. Smrt je zkrátka „*vždy moje*“.<sup>227</sup> Ve smrti se nejvíce odkrývá to, co Heidegger o pobytu říká jinde, jeho *Jemeinigkeit*<sup>228</sup>, což překládáme jako *svojskost*. Pobyt je vždy v situaci, která je vždy jeho.

Heidegger také činí velký rozdíl mezi umíráním, které je vlastní pouze člověku jako pobytu a smrtí zvířat, či rostlin, kterou nazývá úhynem.<sup>229</sup> Pro pobyt je vlastní *možnost končení*. Ta ze smrti dělá fenomén, zatímco úhyn je pouze výskytovou událostí. Proto lidské smrti nedokážeme porozumět v subjekt-objektovém rozvrhu vědy. Smrt jako „*vždy moje smrt*“ nelze mít v distanci jako předmět, který můžeme popsat a změřit.

Dále se Heidegger zabývá otázkou možnosti pobytu *být celý*. Úvaha to není jednoduchá, protože nelze prostě říct že je pobyt celý v momentě, kdy naplní své poslední *ještě ne*, které mu náleží, protože v tu chvíli to již není pobyt.<sup>230</sup> Znamená to ale, že pobyt vlastně nikdy nemůže být celý? Nestojíme tu před stejným problémem, jaký řešil Aristoteles v Etice Nikomachově? Totiž: že dokonalý život je pouze ten, který je již *dokonán*?<sup>231</sup>

Podle Heideggera nikoliv, protože pobytu je zároveň vlastní i *možnost být celý*. „*To, co je na pobytu necelostí, ono stálé v předstihu před sebou, není ani nedostatek nějaké sumativní úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž ještě ne, jímž každý*

<sup>225</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 275

<sup>226</sup> tamtéž, s. 276

<sup>227</sup> tamtéž, s. 276

<sup>228</sup> BIEMEL, W. *Zur Entfaltung von Heideggersdenken – erläutert am Wandel des Begriffs der „Existenz“ in „Sein und Zeit“ und im „Brief über den Humanismus“*. In: WISSER R. (Hg.) *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken. Symposium im 10. Todesjahr*. München/Freiburg: Karl Alber, 1987.

<sup>229</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 277

<sup>230</sup> tamtéž, s. 279

<sup>231</sup> ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 2009.

*pobyt – jakožto jsoucno, jímž jest – má být.*<sup>232</sup> Poslední ještě ne každého pobytu mu nechybí stejným způsobem, jako chybí splátka dluhu, ani mu nechybí způsobem, jakým nezralému jablku chybí jeho zralost. „*Tak jako pobyt, pokud je, již stále jest svým ještě ne, tak také vždy již jest svým koncem.*“<sup>233</sup> říká Heidegger přesně. Tzn. že člověk jako pobyt není stále u konce, ale je tak, že spěje ke konci, toto spění ke konci, končení, bytí k smrti je způsob bytí pobytu. Smrt je tak „*způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest.*“<sup>234</sup>

Smrt je tak pro člověka jinak, než jako nějaký budoucí výskyt, jako událost, která teprve nastane, ale zatím není. Čekající smrt je nejvlastnějším moci být, které má pobyt před sebou, jakmile jest. Od narození má člověk tento svůj konec před sebou a vztahuje se k němu. Proto to není něco, co teprve nastane.<sup>235</sup> Smrt se odkrývá jako „*možnost tu již nebýt,*“<sup>236</sup> odkrývá nás jako něco, co také může nebýt, a co je do takové možnosti vrženo. To si pobyt původně uvědomuje v úzkosti ze smrti, která je podle Heideggera úzkostí ze sebe sama, z bytí ve světě, k němuž patří právě i smrt.<sup>237</sup>

### **2.1.1.3. Smrt a každodennost**

Základním módem existence je neautentická existence zakotvená v každodennosti, v níž si pobyt rozumí skrze neosobní se (das Man) a rozvrhuje se z nevlastních možností. Každodennost je tak způsob bytí pobytu, který je člověku vlastní.<sup>238</sup> Člověk je nejprve tak, že je upadlý v každodennosti. Je to prostě jeden ze způsobů, jak člověk je.<sup>239</sup> Člověk se skrývá „*do pokojné každodennosti obstarávaného světa*“<sup>240</sup>

To, před čím nás neurčité ono se chrání především, je právě naše smrt, proto je upadání charakterizováno neustálým útekem před smrtí.<sup>241</sup> Dělá to tak, že převádí smrt na smrt druhých a přes ně na smrt neurčitého ono se. Vypadá to pak, že umírá

---

<sup>232</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 280

<sup>233</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 281

<sup>234</sup> tamtéž, s. 281

<sup>235</sup> tamtéž, s. 286 - 287

<sup>236</sup> tamtéž, s. 287

<sup>237</sup> tamtéž, s. 287 - 288

<sup>238</sup> tamtéž, s. 292

<sup>239</sup> HEIDEGGER, M. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha : Oikoymenh, 2008.s. 24

<sup>240</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.s. 290

<sup>241</sup> tamtéž, s. 291



das Man, nikoliv já konkrétní.<sup>242</sup> Je postaveno na neustálém upokojení, že ještě neumírám a to i v péči o druhého, dokonce i tehdy, když tento druhý se již blíží konci svého života.<sup>243</sup> Tento neustálý útěk před smrtí však podle Heideggera ukazuje, že i neurčité ono se je od počátku určeno jako bytí k smrti.<sup>244</sup>

Zcela ve shodě s *das Man se také umírá*. Přitom důležitá je právě formulace *se umírá*. V problematice *das Man* nejde jen o způsob, jakým to a to děláme. Daleko více jde o to, že každodennost svým *se* odbývá dopředu všechny otázky a to tak, že vše zahrnuje mezi prostě běžné. *Se umírá* znamená: *každý umírá*, tedy, že umírání je prostě běžné. V každodenním *se umírá* je tak ale skryté i důležité *já umřu*, jenomže toto *já* je rozpuštěno v každý a každý je bezvztažný. Umožňuje to výklad, že mě se to zatím netýká.<sup>245</sup> Z *já umřu* je ale i blízko k *já umírám*. V neautentickém bytí pobytu je tak skryta možnost autentického rozvrhování se.

Každodennost pobytu zná také smrt jako jistotu, ale v modu *ne hned*. Jde o smrt, která je určena, zatímco skutečná jistota smrti se týká smrti, která může nastat každým okamžikem, smrti, která je bytostně neurčená.<sup>246</sup> Heidegger tu mluví o plném existenciálně ontologickém pojmu smrti a tím je: „*smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezvztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstížitá možnost pobytu.*“<sup>247</sup>

Každodennost jako utěšitelka skrývá člověku otázky a tím jej chrání před jejich tíží. Každodennost se ale otázkám pouze vyhýbá a to tedy znamená, že nás mohou kdykoliv přepadnout. Člověk je stále vydán svým otázkám. I v té nejprůměrnější každodennosti je vydán sám sobě a tedy i své vlastní smrti a svému vlastnímu umírání.

Pobyt má ale za úkol být, má existovat, k tomu musí vystoupit z upadlosti, musí překročit k sobě samému, což je možné jedině se započtením vlastní smrti. Autentický vztah k sobě samému je především autentickým vztahem k vlastní smrti. „*Tváří v tvář smrti se máme možnost vskutku pochopit a zvolit si svou nejpůvodnější cestu*

---

<sup>242</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 289

<sup>243</sup> tamtéž, s. 290

<sup>244</sup> tamtéž, s. 291

<sup>245</sup> tamtéž, s. 289

<sup>246</sup> tamtéž, s. 295

<sup>247</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 295

životem.<sup>248</sup> Znamená to ale právě vydržet ono *tváří v tvář*, možnost autentické existence je postavena na nutnosti vydržet úzkost ze smrti, vydržet to neustálé ohrožení jistotou smrti a nezměnit ji ve strach ze smrti, tedy vydržet to, co Heidegger nazývá autentickou úzkostí. Jde o to přerušit naši tendenci neustále se vyhýbat myšlence na smrt a naopak se jí nechat vyrušovat a tak se osvobodit pro tuto možnost bytí pobytu.

„Úzkost je předbíháním k možnosti nicoty.“<sup>249</sup> V této možnosti si pobyt rozumí ze sebe a tudíž svobodně, je svobodný svobodou k smrti, je to proto právě smrt, co umožňuje jeho autenticitu a svobodu.<sup>250</sup> Tento předběh takto popisuje Olšovský: „očekávající ji k ní předbíháme, a tak naplňujeme i svou nejvlastnější možnost vlastní, autentické existence.“<sup>251</sup> Náš předběh je očekáváním, tedy rozvrhem, který započítává naši nejvlastnější nezastupitelnou možnost.

#### **2.1.1.4. Smrt a čas**

Lineární čas našeho běžného života nám umožnil odsunout smrt do pozice „až na konci života“, do toho, co teprve přijde a co je v této pozici, dokud žijeme. Tím nám ale zároveň znemožnil mít smrt v důvěrné blízkosti. Proto je takovým problémem vůbec možnost myslet zkušenost vlastní smrti. Jenomže k autentické existenci potřebujeme mít smrt *tváří v tvář*, potřebujeme být se svou smrtí totožní. K něčemu takovému zjevně nemůže dojít v lineárním čase, který tak musíme spolu s Heideggerem opustit.

Heidegger to činí koncepcí původního času, který nazývá *temporalitou*.

Původní časovost zakoušíme v odhodlaném předběhu k bytí ke konci. Předběhem vtahuji do svého pobytu to budoucí, v němž však je právě to, jak jsem vždy již byl, tedy to minulé. Jde o předběh k smrti, do níž jsem byl vržen. Tím se pobyt odkrývá jako budoucně – bývalý, čímž odhaluje své tu, přítomnost jako zpřítomnění. Časovost se tak Heideggerovi ukazuje jako nejvlastnější pohyb existence, v níž jde o

---

<sup>248</sup> OLŠOVSKÝ, Jiří. *Heidegger a Kierkegaard: na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis, 2013. S. 38

<sup>249</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. S. 100

<sup>250</sup> tamtéž

<sup>251</sup> OLŠOVSKÝ, Jiří. *Heidegger a Kierkegaard: na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis, 2013. S. 37

bývají zpřítomňující budoucnost.<sup>252</sup> V časovosti jde o složitou strukturu naší intencionality, „ve hře je vždy přítomnost, která je oplodněna podstatnou minulostí a je těhotná rozvrhem budoucnosti,“<sup>253</sup> vysvětluje to Hogenová. Nejde tedy o uplývání, neboť všechny tři časové perspektivy (Heidegger používá pojem ekstase) se čase současně. Vždy jsem současně vržen, nějak si rozumím a na základě toho se rozvrhuji.<sup>254</sup>

Co je to ale onen předběh a proč mluví Heidegger o odhodlaném předběhu?

Existence je pro Heideggera bytím v možnostech, je rozvrhem těchto možností, je předběhem k možnému, k onomu *ještě ne* naší existence. Původní budoucnost se ale odkrývá jedině v předběhu k vlastní smrti jako k nejvlastnější, bezevztažné a nepředstížitelné možnosti. Proč jedině předběh k smrti? Protože předběh k možnému je přibližováním, při kterém nedojde k uskutečnění, kterým by se možnost jako možnost ukončila a takovou nepředstížitelnou možností je právě jedině smrt, neboť ta nedává člověku vůbec nic k uskutečnění.<sup>255</sup>

Toto původní příští nám zpřítomňuje zároveň i původní minulost, převzetí autentické existence je převzetím původního příští, je návratem zpět do původní nezakrytosti, v níž se pobyt musí převzít ve své nicotnosti. Tato původní minulost je opětováváním toho „vždy již byl“.

Původní časovost je jednotou tří časových extasí, je v ní stejně jako budoucnost (původní příští), tak minulost (opětování, vrženost) a zároveň přítomnost (zpřítomnění původního příští). Původní přítomnost se ale nedokrývá jako teď lineárního (objektivního) času, ale jako okamžik, je bytím v okamžiku. Podstatou okamžiku je to, že je to vždy můj okamžik, ukazuje mi *mé* možnosti. Ukazuje se tak situovanost pobytu.

A zde je rozdíl mezi odhodlaností a pouhým hodláním. „*Odhodlanost znamená otevřít se výzvě.*“<sup>256</sup> Odhodlání je vždy odhodlaným rozhodnutím, otevřením se, není pouhým pasivním přijetím faktických možností. Zatímco v neautentickém modu

---

<sup>252</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

<sup>253</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Pedf UK, 2015. s. 43

<sup>254</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

<sup>255</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

<sup>256</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 337

existence pouze něco *hodlám*, a tak to odsouvám, nevtahuji to do sebe, v *odhodlání* se děje zpřítomnění. V odhodlání se rozhoduji pro své autentické možnosti, je to vtažení se do situace, její plné převzetí. Pobyt si v odhodlanosti svou situaci nepředstavuje, ale staví se do ní.<sup>257</sup> Ve své situovanosti si rozumí pobyt z vrženosti, přebírá se ve své původní nicotnosti.

Pro Levinase z toho plyne jeden podstatný závěr: Heideggerův čas je konečný, žádným způsobem neodkazuje k věčnosti, v tomto původním čase se osoba odkrývá jako ta, která nespočívá na ničem jiném než sama na sobě a v tom je podstata svobody, ale zároveň i tragičnosti naší doby.<sup>258</sup>

### 2.1.2. Bytí zde jako bytí mezi

V Bytí a čase je člověk definován jako Da – Sein, tedy jako Bytí – Tu, či pobyt. Tomuto pobytu je vlastní bytí v možnostech, tedy být vždy svým *ještě ne*. Mezi těmito možnostmi vyniká možnost nejzazší, nepředstižná a neurčitá, totiž smrt. V této možnosti se pobyt staví sám před sebe v možnosti absolutního nic, v níž je osamocen. Tím může výpověď zmíněného díla působit velmi pesimisticky a nihilisticky.

Je proto třeba k tomu přidat dílo mnohem pozdější, ne příliš rozsáhlou přednášku *Básnický bydlí člověk*,<sup>259</sup> která je filosofickou interpretací Hölderlinovy básně. Kromě jiných otázek je zde předestřena otázka možnosti vztahování se k věčnému, které z prvního díla jakoby vypadlo.

#### 2.1.2.1. Bydlení člověka

Podle Heideggera je člověk zvláštním způsobem. On je nikoliv prostým způsobem, je existencí, je tím, kdo bydlí. Člověk není ve světě, ale bydlí ve světě, obývá jej, naplňuje ho svým bytím. Proto mluví o bydlení, *ich bin* znamená *ich wohne*. Jako u mnoha jiných pojmů, Heidegger jej chápe jinak, než je jeho vulgární výklad. Ten zaměňuje bydlení s tím, že někdo má přístřeší. Bydlení v myšlení Heideggerově je *zdržováním se, pobýváním*.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> tamtéž

<sup>258</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

<sup>259</sup> HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.

<sup>260</sup> tamtéž, s. 85. K tomuto dále Heidegger v přednášce *Řeč*, ve vydání v českém překladu předchází těsně před studií „*Básnický bydlí člověk*“. Dále k tomu např. i dopis *O humanismu*, v němž formuluje svou tezi, že řeč je domem bytí a v přístřeší bytí bydlí člověk.

Když chce přiblížit toto pobývání, sahá k Hölderlinovi a spolu s ním říká „*básnický bydlí člověk*“<sup>261</sup>. Básnění dělá z člověka toho, kdo bydlí. Básnění je *Wohnenlassen*. Básnění nás přivádí k Tu, k bytí V jako *při něčem, u něčeho*. Básnění je totiž nasloucháním řeči, básnění vyvolává slova jako výzvy, umisťuje člověka do otevřenosti. „*Čím je básník básnivější, tím je jeho slovo svobodnější, to znamená otevřenější a připravenější přijmout netušené, ..., tím více se to, co říká, vzdaluje pouhé výpovědi, u níž nám jde jen o správnost nebo nesprávnost.*“<sup>262</sup> Netušené tu ovšem nesmíme zaměňovat s tím, co je jen plodem nespoutané a neukázněné fantazie. Básnění není útěk mimo svět. Naopak: ono člověka přivádí do světa, protože řečí tento svět povolává, otevírá jej.

Básnění nás uvádí do bydlení tím, že nás uvádí do zvláštního *mezi*. Bydlení je „*zdržování se na zemi a pod nebem*“<sup>263</sup>. Bydlení je prodlévání na této Zemi, ke kterému ale patří i Nebe ve smyslu prodlévání pod Nebem. A toto prodlévání je umíráním „*Jedině člověk umírá a sice neustále, dokud na této Zemi prodlévá, dokud bydlí.*“<sup>264</sup> Jsme tedy opět u *bytí k smrti*. Člověk je smrtelný, tzn. že může zemřít. A jediné on umírá, protože jen on má smrt jako smrt.<sup>265</sup> Heidegger zde používá slovesa *vermögen*. Člověk má podle něj smrt, protože je s to zemřít. Nemá ji ve smyslu disponování. Dokáže nahlédnout smrt jako smrt, protože je tak, že je *mezi*.

### **2.1.2.2. Vzhlednutí - *Aufschauen***

K člověku patří zvláštní možnost, která mu umožňuje pohlédnout k tomu, co jej přesahuje a tímto přesahem se poměřovat (vztahovat se k němu, odvozovat z přesahu svůj smysl). Tato možnost je *das Aufschauen*, vzhlednutí. Zde se Heidegger opírá o tyto Hölderlinovy verše: „*Smí, když život je jen únava, člověk / Vzhlednout a říci: tak: / Být chci i já? Ano.*“<sup>266</sup> V kontextu dalších veršů pak Heidegger interpretuje člověka jako toho, který se poměřuje božstvím a toto poměřování je v onom *Aufschauen*, v pohledu vzhůru. Pohled vzhůru, vzhlednutí znamená: stojím zde na Zemi a vzhlížím vzhůru. Tímto vzhlednutím odkrývám se v tom *mezi*. Vzhlednutí mě umisťuje *mezi* Zemi a Nebe.

---

<sup>261</sup> tamtéž, s. 84

<sup>262</sup> tamtéž, s. 89

<sup>263</sup> HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006. s. 94

<sup>264</sup> tamtéž, s. 96

<sup>265</sup> tamtéž, s. 96

<sup>266</sup> tamtéž, s. 95

Hörderlin se ale ptá „Smí...“. Již v samotném dotázání se na možnost být božským způsobem, již samotný dotaz na možnost tohoto *Aufschauen* (pohledu vzhůru) je tím vztažením se k obloze a poměřením se božským.

A toto poměřování je básněním. Proč to vysvětluje Heidegger ve své stati dál. Pro naši úvahu by stačilo ono zdůraznění Vzhlednutí, které nás umísťuje *mezi*. Přesto několika větami: proč je to zrovna básnění, co činí z bytí člověka bydlení? Proč to není prostě jen myšlení? V čem tkví podstata básnění? – Podle Heideggera právě v *měření, rozměřování*, které ale není měřením ve vulgárním smyslu slova. Je to poměřování božstvím jako tím, co je tajuplné, jako tím, co je a zůstává neznámé. Básnění přivádí člověka k tajemství, aniž by toto tajemství přestávalo být tím, čím je.<sup>267</sup> Básnění vymezuje člověka v dimenzi mezi, ve vzhledu k božskému jako neznámému, ve vzhledu, který znamená současně (dohromady) patřit *na Zem a pod Nebe*.

Tajuplnost takového *bytí mezi* je obtížně přijatelná pro svět vědy, protože vyměřuje člověka pomocí nejasných měřítek. Je obtížně přijatelná v každodennosti lidského pobývání, abychom opět navázali na Bytí a čas. Je ale nezbytná, abychom se jako lidé spatřili v *Tu*, které nám bytostně náleží.

Spatřit se *mezi* lze básněním, protože se ničeho nezmocňuje, ale „*nechává to, co je nám vyměřeno, přicházet k nám.*“<sup>268</sup> Báseň, je-li básní ve smyslu Heideggerově (tj. není jen literárním útvarem), vyslovuje to, co ji oslovuje. Vlastně se nechává vyslovit. Při takovém básnění není dopředu dané míry, jakou je třeba vědecký záměr a metoda. Básnění je nechání řeči být, znamená nechat řeč promlouvat. Je to řeč obrazů, neboť obrazy „*nechávají spatřit neviditelné*“<sup>269</sup> a cizí (neznámé) přivádí do důvěrné blízkosti. Tohle věda nedokáže, protože je sama sebou spoutána.

Zajisté: věda také dokáže vykládat tu zvláštní situačnost člověka, který je schopen vzhlednout k tomu, co již není on, ono *Aufschauen*. Činí tak ale jiným způsobem než básněním. Činí to analýzou, rozbořem, interpretací na základě kauzality. Celou otázku *Mezibytí* zamění za otázku psychologickou nebo antropologickou, promítně ji do religionistiky apod. Tím ale *Mezibytí* odnímá to podstatné, protože jej nenechá být tím, čím je, když jej přemění na předmět zkoumání. Odebírá mu tak

---

<sup>267</sup> HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006. s. 99

<sup>268</sup> tamtéž, s. 103

<sup>269</sup> tamtéž, s. 105

posvátnost. V básnění se člověk chápe *Mezibytí* tak, že jím je, že je mezi – na Zemi a pod Nebem. Jsme opět u toho, co Heidegger nazývá *Vertrautheit* – důvěrná blízkost.

Člověk může být v modu autentické existence, k tomu ovšem náleží rozvrhování z vlastních možností (tedy ke mně konkrétně bytostně náležejících) a nelze bez rozvrhování vzhledem k vlastní smrti. Autentická existence je možná jen ve *vzhledu* k vlastní smrti. Vlastní smrt ale neznáme, nemáme s ní žádnou zkušenost, nenahradí ji zkušenost se smrtí druhých. Jenomže *básnický bydlí člověk* a básnění je cesta k pochopení smrti jako smrti, když přivádí do důvěrné blízkosti něco naprosto neznámého a cizího.

## 2.2. Filosofie naděje - Gabriel Marcel

S nihilismem a marností, ke které dospělo evropské myšlení ve 20. století a které našlo svůj výraz ve filosofii Bohuslava Brouka, se snaží vypořádat francouzský filozof a dramatik Gabriel Marcel. Filosof, který bývá zařazován mezi křesťanské existencialisty, sám ale jakékoliv zařazování a převádění své filosofie v nějaký systém odmítal, neboť skutečnou hodnotu viděl ve filosofii, která je dělána *hic et nunc*, tady a teď, ve filosofii, v níž jsme ponořeni, jíž se plně účastníme a kterou nazýval *konkrétní*.<sup>270</sup> Proto když tu budeme mluvit o Marcelově filosofii, budeme to dělat vždy s vědomím, že právě z něčeho jako „Marcelova filosofie“ cítil Marcel velkou tíseň, a proto stavěl své filosofování vždy tak, aby každý jeho závěr byl zároveň otázkou. Gabriel Marcel se prostě obával, aby ho někdo nezavíčkoval do nějakého systému, do jednoho slova.<sup>271</sup>

Zvláštní místo má v Marcelově konkrétní filosofii smrt, což je dáno především jeho ranou zkušeností se smrtí maminky v jeho pouhých čtyřech letech „*Neváhám říci, že celý můj život se vyvíjel ve znamení smrti druhého.*“<sup>272</sup> A jednak tím, že Marcel vidí fakticitu smrti, resp. jistotu smrti, jako to, co vězí u kořene nihilismu a pesimismu. Je to ten důvod, proč „*Každého z nás se může v jistých chvílích zmocňovat pocit, že svět je uspořádán způsobem, jenž v nás může jedině žít pokušení beznaděje.*“<sup>273</sup> Tyto chvíle beznaděje, které mají tu schopnost se sami znásobovat, takže pak jakoby všechno tuto beznaději dokazovalo, nazývá Marcel hlavou Medúzy. Jsme jimi fascinováni natolik, že jim podléháme a jakýkoliv argument proti nim považujeme za nalhávání, kterého se mníme vyvarovat. Jsme fascinováni natolik, že nám hrozí, že zkameníme. Proto Marcel za opravdového hrdinu považuje Persea, protože dokázal porazit Medúzu.

Tuto situaci, v níž se člověk ocitá, a která se zdá bezvýchodná, popisuje ve stati *Transcendentno* jako metaproblematika. „*Mohu se v kterémkoliv okamžiku natolik odpoutat od svého vlastního života, abych jej mohl vidět jako sled jakýchsi tahů*

---

<sup>270</sup> MARCEL, G. *Nástin konkrétní filosofie*. In: MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.

<sup>271</sup> MARCEL, G. *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt am Main: J. Knecht, 1961.

<sup>272</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1992. s. 90

<sup>273</sup> tamtéž, s. 89



loterie,<sup>274</sup> píše a reaguje tak na ty, pro které je život pouhým sledem náhod bez jakéhokoliv celkového smyslu. V tomto sledu náhod pak vidí nihilisté jako jedinou jistotu právě smrt. „...a začalo to dnem mého početí – dostal jsem lístek, na němž je napsán ortel smrti; místo, datum, způsob, jakým bude rozsudek vykonán – zůstaly nevyplněny.“<sup>275</sup> Přesně tato situace se nám jeví jako nelítostně jasná, tak jasná, že jakýkoliv pokus ji překlenout, je vnímán jen jako únik. Marcel o tom proto mluví jako o obklíčenosti beznadějí<sup>276</sup>, o tragickém pesimismu, který charakterizuje takto: „*Pesimismus má smysl jedině, pokud znamená: je rozhodně nutné, aby bytí existovalo: bytí však přesto neexistuje – a já, který toto konstatuji, následkem toho nejsem nic.*“<sup>277</sup> S nelítostnou jasností se vidíme jako Nic. Veškerá naše důvěra se rozpadá pod tím, co se jeví jako jediné jisté: tedy smrt.

Marcel sám však je příkladem Persea, který pohlédne do očí Medúzy, ale nezkažení. Ve svém myšlení napíná všechny síly k tomu, aby ve světě odkryl naději, aby našel cestu jak vzdorovat oné fascinaci, „*jak setnout medúze hlavu.*“<sup>278</sup> Že v tom hraje roli i Marcelova víra včetně mystických zážitků, je samozřejmé, ale i bez toho je jeho filosofie filosofií naděje a můžeme ji tak postavit proti výpovědi Bohuslava Brouka a podobných myslitelů.

### 2.2.1. Bytí a vlastnění

Základním bodem Marcelovy filozofie je distinkce mezi pojmy být a mít. Z této distinkce pak rostou další rozlišení, např. problém a tajemství, dvojí podoba lásky, rozlišení mezi setkáním a setkáním a roste z ní také kritika světa postaveného na funkci. To celé pak musíme nahlížet přes fenomén naděje, k němuž vše v Marcelově myšlení směřuje. Tuto problematiku najdeme v Marcelově Metafyzickém deníku<sup>279</sup>,

---

<sup>274</sup> MARCEL, G. *Transcendentno jako metaproblematika*. In: BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993. S. 75

<sup>275</sup> MARCEL, G. *Transcendentno jako metaproblematika*. In: BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993. S. 75

<sup>276</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1992.

<sup>277</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. S. 10

<sup>278</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1992. s. 89

<sup>279</sup> MARCEL, G. *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

v díle *Být a mít*<sup>280</sup> a v českém překladu v jedné stati ve výboru nazvaném *K filosofii naděje*<sup>281</sup>.

Distinkce mezi *být* a *mít* je jinak řečeno rozdíl mezi tím, co máme a čím jsme. Tento rozdíl se pak projevuje v tom, že jedno můžeme charakterizovat, uchopit, formulovat a definovat, což platí pro *mít*, a druhé, tedy *bytí*, nikoliv, a to, jak říká Marcel, tím méně, čím více je *Bytím*.<sup>282</sup>

Marcel rozlišuje dva základní typy vlastnění. První je implikativní *míti* (*l'avoir-implication*) – věc má nějakou vlastnost. Druhé pak je posesivní *jmění* (*l'avoir-possession*). Hlavní pozornost je věnována právě *jemu*, protože právě v něm vidí Marcel hlavní příčinu obtíží moderního člověka.<sup>283</sup>

Bendlová z Marcelových úvah formuluje tři znaky posesivního *jmění*: náročivost soustředěnou na *já* a vylučující druhého, starost držení a schopnost ovládat a disponovat.<sup>284</sup> Každé vlastnění vztahuje určité *Kdo* k určitému *Co* a to vždy v napětí vůči někomu, *kdo* je pocíťován jako jiný. Toto *jmění* je zároveň neustále ohroženo druhými a světem, takže může být kdykoliv ztraceno. Marcel tu mluví o dvojí setrvalosti (*la permanence*), kterou veškeré posesivní *jmění* vyžaduje – setrvalost *Kdo* a *Co*. Jakmile jedno z toho zmizí, *jmění* je zničeno. Vše získané je tak nutno střežit, *mít* znamená *mít* neustálou starost o své *jmění*.

Naše *jmění* se ale netýká jen toho, co již máme, nebo toho, co jsme již ztratili, ale naším *jměním* je již i to, po čem toužíme. „*Chtít v určitém ohledu znamená, že máme, aniž máme.*“<sup>285</sup> Jde o rozpor, z něhož se podle Marcela rodí utrpení.

Dvojí setrvalost i *jmění* v podobě *chtění* ukazují na to, že posesivní *jmění* je plně založeno v čase. Z hlediska posesivního *jmění* se život jeví jako příliš krátký. To, co v životě mohu vlastnit, je velmi malé oproti tomu, na co nikdy nedosáhnu.

---

<sup>280</sup> MARCEL, G. *Etre et avoir*. 1935. V něm. Překladu *Sein und Haben*. Paderborn: F. Schöningh, 1954.

<sup>281</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

<sup>282</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofia, 1993.

<sup>283</sup> MARCEL, G. *Sein und Haben*. Paderborn: F. Schöningh, 1954.

<sup>284</sup> tamtéž

<sup>285</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. S. 51

Konečně je tu třetí dominantní znak posesivního vlastnění: schopnost ovládat a disponovat. Když něco mám, tak s tím mohu disponovat, ovládám to. V posesivním jmění je v implikativním vztahu mít a moc (*avoir et pouvoir*). Vztah mezi mítí a mocí je však komplikovanější. Původně je objekt našeho vlastnění jednoduše řečeno nástroj a náš vztah k němu je dán jeho užitkovostí. Jenomže Marcel si všímá zvláštní komunikace mezi Já a vlastněným, kdy Já jakoby se chtělo stát tím, co vlastní. Pak už není vlastněná věc jen prostředkem k něčemu, ale sama je cílem, začínáme na ní lpět. Je pak otázkou, kdo nad kým vykonává moc, jestli už vlastněná věc nemá moc nad tím, kdo ji vlastní. V tom vidí Marcel velké nebezpečí posesivního jmění. Čím více na vlastněné věci lpíme (a to i ve formě touhy), tím více nás má v moci.

Přesto lze od mítí transcendovat k Bytí. Marcel uvádí dvě cesty. První je *tvořivý* vztah k vlastněné věci, při němž se ruší dualita mezi Já a věcí: hudebník jakoby splývá se svým hudebním nástrojem. Druhou cestou pak je láska. V ní jde o transcendenci od Já k Ty, zatímco v posesivním jmění je druhý jen v podobě On. Přitom právě láska k bližnímu nám zprostředkovává naději, zatímco život ponořený ve vlastnění ničí naši schopnost k naději, ústí tak do beznaděje. Pro Marcela je vlastnictví „*degradovaná a vyprázděná existence, vlastnictví jako pouhý surogát existence.*“<sup>286</sup>

### 2.2.2. Člověk jako shluk funkcí

Zcela v modu vlastnění je založen svět funkcí, který Marcel podrobuje hluboké kritice. Stejně tak podrobuje kritice i techniku, z níž pojem funkce původně pochází. Nijak však nekritizuje techniku jako takovou, pokrok techniky je pro něj nepopiratelný, to, co kritizuje, je uplatnění techniky a funkčnosti na člověka.

Podle Marcela se funkcionalita stala základním stavebním prvkem moderní společnosti. Všechno a každý je nahlížen skrze funkce, které zastává.

Máme-li tendenci všechno v našem světě posuzovat z hlediska funkce, pak tak nahlížíme i člověka a tudíž i sami sebe. Člověk je tím, kdo má funkci spotřebitele, výrobce, občana. Dnes je dokonce člověk koupěschopnou poptávkou, tím, kdo generuje příjem do státního rozpočtu apod. Marcel ale ukazuje, že nejen člověk, ale celý lidský život, tedy vše, co v něm děláme, čemu se věnujeme, každý okamžik a každá

---

<sup>286</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993. S. 36

událost v životě, je nahlížena přes funkci. Zvláštní funkcí je tak volný čas, odpočinek, práce. I spánek je především tím, co má nějakou funkci. Ze člověka se tak stává pouhý shluk funkcí.<sup>287</sup>

Člověk je tedy vysvětlován skrze funkce, které má v jednotlivých oblastech, v nichž se pohybuje. Velmi názorné je to ve vztahu k rodině. I tu nahlížíme jako agregát funkcí. Rodina je tak tím, co má funkce hospodářsko-ekonomické, sociální, socializační, či reprodukční.<sup>288</sup> Psychologie pak k tomu přidává funkce člověka jako jednotlivce, i když častěji užívá pojmu role. Člověk je pak tím, kdo má v rodině roli otce, manžela, strýce, toho, kdo se stará, aby vše po technické stránce fungovalo, má funkci vychovatele, kamaráda. Jiné role má v zaměstnání, jiné zas v prostředí volnočasové aktivity, a nebo když se pohybuje ve veřejném prostoru (role či funkce občana).

Naším cílem tu ovšem není analyzovat jednotlivé role a funkce člověka v moderním světě, ale porozumět tomu, co funkce sama s člověkem činí, kam svět založený ve funkci spěje.<sup>289</sup>

Všechny funkce (role), které jsme zmínili, přetvářejí člověka. Člověk tyto funkce má ve většině případů naráz, nelze je od sebe striktně oddělovat. Podstatné je ovšem to, že člověk jako shluk funkcí přestává být pevným a konzistentním celkem, ale naopak se rozpadá a tříští do jednotlivých funkcí, rozprostraňuje se v čase do plnění svých jednotlivých úkolů, stává se mechanismem a přestává být živým organismem.

Připomeňme si zde Emanuela Rádlu a jeho kritiku konstruovaných pojmů<sup>290</sup>. Jejich podstatou je, že jsou *konstruovány* dříve než skutečnost. Nejsou těžené z přírody, ale jsou přírodě vnucovány. Tyto pojmy se velmi dobře osvědčily v technice, kde umožnily pokrok. Jejich úspěch pak vedl člověka k tomu, že je začal používat i v oblastech, kde nemají své opodstatnění. Jsou to oblasti, kde je skutečnost vždy před jakýmikoliv schématy o ní. Rádl jmenuje zejména dějiny<sup>291</sup>, ale spadají sem i všechny obory, které se zabývají člověkem, protože i člověk tu je vždy dříve, než jakákoliv

---

<sup>287</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

<sup>288</sup> HAVLÍK, R., KOŤA, J. *Sociologie výchovy a školy*. Praha: Portál, 2011.

<sup>289</sup> Nebo: Co z člověka dělá!

<sup>290</sup> Počátek těchto pojmů vidí u Galiela a jako příklady uvádí pojmy síly a setrvačnosti. RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*. Olomouc: Votobia, 2000.

<sup>291</sup> RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*. Olomouc: Votobia, 2000.

konstrukce o něm. Moderní věda nezjišťuje objektivní skutečnost, nýbrž tvoří pojmy a jimi přetváří skutečnost.<sup>292</sup>

Tuto charakteristiku vnučování má pak i svět funkcí. Člověk v něm žije v určitém časovém rozvrhu, kde je dopředu určeno (doporučeno) „*tolik a tolik hodin zasvěcených těm a těm funkcím*“.<sup>293</sup> Tento rozvrh je stanoven také před samotnou skutečností konkrétního života, a tudíž z něj nevyrůstá. Není tak postaven na respektu vůči jednotlivému člověku, neumožňuje růst a není v něm prostor pro svobodu. Naopak: dominancí světa funkcí se zdá být ovládnutí a disponování všemi.<sup>294</sup> Je ovšem otázkou, kdo v něm a kým disponuje. Zda je to někdo určitý nebo *neurčitý*, nebo zda zde všichni nedisponují všemi. Další otázkou je, zda zde není disponováno něčím, čím se bytostně disponovat nedá, a tudíž nakolik tento svět není zakotven ve fikci a zdání.

Svět funkcí je světem vnějších věcí, do něhož člověk uniká, aby se vyhnul nezajištěnosti, protože svět věcí se zdá být světem jasným a zřetelným. Jenomže člověk utíkající ze sebe k vnějším věcem končí v pesimismu a zoufalství, protože ztrácí svou lidskou existenci, jak se stává pouhou funkční jednotkou, věcí, jejímž jediným účelem je fungovat. V takovém světě člověk ztrácí naději. Je to svět vzájemně propojených kauzalit, které ale ve svém celku postrádají smysl. Abychom tomu dokázali čelit, stáváme se, jak říká Marcel, sběrateli: ještě to a to chceme stihnout, než přijde konec, a v tomto *stíhání* zapomínáme na sebe sama, odvracíme se od svého nitra, v němž je možné spatřit Boha, k vnějším věcem a vnějším zážitkům.<sup>295</sup>

### **2.2.2.1. Funkčnost, nefunkčnost, nahraditelnost**

Tam, kde mluvíme o funkcích, tam také měříme funkčnost, respektive zjišťujeme míru funkčnosti nebo nefunkčnosti. Činíme tak s každým výrobkem, s každou věcí. Jenomže ve světě funkcí je i člověk neustále přeměřován a následně je s ním zacházeno jako s každou jinou věcí: pokud je zjištěno, že nefunguje zcela bez výhrad, pak je učiněn pokus něco na něm poupravit, pozměnit. V případě, že je nedostatek funkčnosti závažnější, můžeme přistoupit rovnou k nějaké formě opravy a pokud nepomůže ani to, pak přichází ke slovu výměna, nahrazení. Ve světě funkcí je

<sup>292</sup> RÁDL, E. *O naší nynější filosofii*. Praha: Stanislav Minařík, 1922.

<sup>293</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 7

<sup>294</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

<sup>295</sup> KOSSAK, J. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978.

totiž každý nahraditelný. Nejzřetelněji to spatřujeme v oblasti trhu práce, ale stejná nahraditelnost panuje i ve sféře mezilidských vztahů a to i těch nejintimnějších.

Vzpomeňme tu opět na Rádla, když hovoří o člověku jako o programu. To důležité je uskutečňování Člověka-programu a to se děje skrze konkrétní lidi – jednotlivce. Jenomže to důležité není tento jednatel, nýbrž program. Rádl to přibližuje na roji včel. Roj je ten program a jednotlivé včely jej uskutečňují.<sup>296</sup> Konkrétní člověk má své oprávnění být, dokud je funkční v rámci tohoto programu, dokud přispívá svým životem k uskutečňování Člověka.<sup>297</sup> Každý jednatel lze ovšem nahradit, takže je pro program zcela postradatelný.

Potíž ale není jen v této nahraditelnosti *zvenčí*. Když tvrdíme, že je člověk pojímán skrze své funkce, tak tím říkáme, že si skrze tyto funkce rozumí, tj. odvíjí od nich svůj smysl a význam. Pokud nejsem s to fungovat, jak se očekává, ztrácím tento význam nejen z hlediska světa mého okolí, ale také sám před sebou. Ovšem i tehdy, když své funkce naplňuji, nemohu klidně spočinout, neboť nefunkčnost se může kdykoliv dostavit. O své fungování se tak musím svědomitě starat. Ve světě funkcí je všudypřítomný strach ze selhání.

Proto Marcel říká: „*Život ve světě zakotveném v myšlence funkce je vystaven beznaději, ústí do beznaděje, protože takový svět je ve skutečnosti prázdný...*“<sup>298</sup>

Základním rysem světa funkcí je tedy privace naděje. Tam, kde jsem tak, že mohu být kdykoliv nahrazen, ztrácím pevný význam. Můj smysl je odvozován od něčeho, co není stálé. Smysl mého života je dán do souvislosti s mou funkčností v rámci systémů, v nichž se pohybuji. Jde např. o rodinu jako systém, jak ji nahlíží např. Oldřich Matoušek.<sup>299</sup>

Ve světě funkcí jsem důležitý jednoduše jen jako funkční vzhledem k těmto systémům. K čemu zde dochází s otázkou smyslu? Patrně k proměně smyslu v jednoduchou účelnost.

---

<sup>296</sup> RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*. Olomouc: Votobia, 2000.

<sup>297</sup> tamtéž

<sup>298</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. s.7

<sup>299</sup> MATOUŠEK, O. *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997

### 2.2.2.2. *Smrt ve světě funkcí*

Představili jsme podstatu Marcelovy kritiky světa funkcí. Naléhavost této kritiky se ovšem nejvíce ukazuje na tom, jak svět funkcí nakládá se smrtí.

„A smrt se z onoho objektivního, funkčního hlediska se pak jeví jako vyřazení z provozu, jako pád mezi nepoužitelné věci, jako čirý úpadek.“<sup>300</sup> Marcel zde velice výstižně poukazuje k tomu, jak funguje současná medicína. Hledá, která součástka našeho organismu je poškozená a tu se snaží opravit, případně nahradit (transplantace), a pokud už nelze součástka opravit, ani nahradit, musí být odstraněna, pokud to lze, nebo je vyřazen z provozu celý člověk.

Smrt tu není ničím, co by zprostředkovalo smysl, jako tomu bylo ve světě rozvrženém v horizontu věčnosti, ale naopak: smrt je spíše důkazem o nesmyslnosti světa (bytí, života), a pokud tomu vzdorujeme, pak z pouhé neschopnosti tento nezvratný důkaz přijmout. Smrt v tomto světě není tím horizontem, ke kterému směřujeme. Marcel o tom říká, že jsme uzavření.

Být uzavřený je výrazem obrany před strachem, který dominuje našemu vztahu ke světu, který v nás nebudí důvěru. Je to strach právě z naší konečnosti, proto jsme to, co nás děsí, my sami. Proto se uzavíráme a to – možná trochu paradoxně – do sebe, do svých tužeb, do svého majetku, sebezdokonalování, takže být zaujatý znamená být sám sebou zavalený. Moderního člověka tak charakterizuje jakýsi neurčitý neklid, kterým je „směřování člověka ne k smrti, nýbrž skrze smrt, což samo je jádrem pesimismu.“<sup>301</sup>

Moderní myšlení upělo na jistotách a řešení problémů. Svět tak učinilo prázdným místem. Protože pohyb na úrovni problémů je pohybem v redukci, v částečnosti. Takové myšlení, jak jsme již uvedli, určitá místa vynechává. Stejně nakládá i s takovým fenoménem jako je smrt. Otázku smrti postaví jako problém. Lze ovšem něco jako smrt vyřešit? Co o ní skutečně víme? Narážíme zde opět na to, co zaznělo i u Heideggera a na čem stavěl celou svou práci Payne – s vlastní smrtí nemáme žádnou zkušenost a zkušenost se smrtí u druhých – nabízí nám poznání smrti? Dostačuje zde poznání *per analogiam*? Smrt je pro moderní myšlení komplikovaná otázka, proto se jako taková vlastně neklade. To jediné, co dokážeme, je řešit ji ve

<sup>300</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 8

<sup>301</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 38

vztahu k něčemu, vysvětlovat smrt v nějaké její části. Biolog zkoumá, co se děje s organismem, když umírá, a k jakým změnám dojde, když zemře. My se zas tážeme, jak se smrtí pracovat ve školách. Snad tu můžeme být nařknuti z rozporu, protože i tím se budeme zabývat v této práci. Ona částečnost je ale v tom, že tuto otázku máme tendenci redukovat na práci s traumatem, což je sice důležité, ale rozhodně to není celé. Tím se ovšem budeme dále zabývat v třetí části práce.

Ve shodě s předešlým tedy smrt odbýváme jako něco, co nám je prostě přirozené a dále se soustředíme na důležitější problémy, které by se snad daly shrnout pod název „jak žít“<sup>302</sup>. Život je pro nás důležitější, neboť ten žijeme, a život je to, co je před smrtí. Potíž je v tom, že život má v sobě smrt vždy již zahrnutou, takže se jí v posledku ve svém tážení stejně nemůžeme vyhnout, minimálně ne bez násilí.

Toto násilí je i tím, co bychom nazvali uvažováním nad smrtí (nebo o smrti). Pokud nad smrtí uvažuji, pak od ní vlastně abstrahuji, protože si ji představuji a pak ji popisuji. To druhé, o čem Marcel hovoří, je účast, v tomto případě účast na vlastní smrti. Jsme pak opět u otázky *možnosti účasti na něčem takovém, jako je vlastní smrt, dokud jsme ji vpravdě nezakusili*. Kromě toho se nám ale ukazuje ještě jedna podstatná věc a to, že smrt, chci-li ji pochopit jako smrt, musím podržet jako tajemství a tajemství je právě plnou účastí, nemožností podstoupit. To také znamená, že musím zůstat u sebe.

### 2.2.3. Problém a tajemství

Svět postavený na vlastnění a svět jako systém funkcí prohlubuje nejistotu, ačkoliv vyrůstá z potřeby jistoty dosáhnout. Funkčnost je totiž plně ponořena v jednoduché rozměrování na ANO a NE. Její ideou je idea *clara et distincta*, tak totiž funkčnost vystupuje v mechanickém světě – ve stroji je přesně dáno (tedy jasně a zřetelně), co k sobě patří, jak to k sobě patří, co to, jež k sobě patří, bude způsobovat, a tím tedy i proč to tam je. Jak jsme již zmínili výše: toto proč nám ale neotvírá otázku po smyslu, ale jen po účelu. Svět funkcí nechce a ani nemůže připustit nejasnosti, a pokud ano, pak jedině s tím, že je nutné je objasnit. Proto říkáme, že rozměřuje pouze na ANO a NE a nezná nic *mezi* nebo *za, nad* apod. Ani dysfunkce není ničím vpravdě *mezi*, ale je

---

<sup>302</sup> Zde je důležitý rozměr, který analyzuje Patočka v Kacířských eseích – totiž vláda dne (den=život, život=mír) a vyklenutí do noci. PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990



to pouze takové NE, u něhož si ještě myslíme, že půjde opravit, kompenzovat do podoby ANO.

To souvisí s další důležitou distinkcí, o níž Marcel hovoří, s dvojicí pojmů problém a tajemství, na což jsme již narazili. V případě problému vychází Marcel z latinského *pro-balló* znamenající házím, vrhám před, objektivuji. Problém nacházím před sebou jako něco, co je ode mě odděleno, k čemu jsem v distanci, a proto to mohu definovat, určit a čeho se tudíž také mohu zmocnit. Problémy rostou z vlastnění, problémy také *máme*.<sup>303</sup> V takovém světě se jakákoliv nejasnost mění v problém, který je třeba objasnit. Objasnění v případě problému nespočívá ovšem v *porozumění*, ale ve *vyřešení*. Cílem každého takového objasňování je problém zrušit. Jenomže ve světě je řada věcí, které vyřešit nedokážeme, tedy řada *problémů*, jejichž ukončení (vyřešení) nedokážeme dohlédnout. Jak s tím pak zacházíme? Podle Marcela „*to, co nedokáže (moderní doba) vysvětlit, odbývá pojmem přirozeného a vše to přirozené drtí naši schopnost úžasnout.*“<sup>304</sup>

Zdůrazněme zde právě výraz *úžasnout*. Svět založený v pojmu funkce cele orientovaný na nepochybné jistoty zná jen suchá fakta, je prázdný, protože je nám vzdálený, nejsme v něm ponořeni, ale pouze jej pozorujeme z odstupů. V takovém světě se bráníme tajemství, neboť tajemství ze své podstaty nepřináší tuto *jistotu*. Marcel hovoří o dvou cestách, jak se moderní myšlení tajemství brání: tabuizací určitých otázek, čili „*Otázka se nebude klást.*“<sup>305</sup>, nebo neustálou verifikací (ověřováním), které ale vytěsňuje přítomnost, která je postavena na bezprostřednosti, protože vše, co je bezprostřední se nedá prostředkovat a tudíž verifikovat a to neverifikovatelné do seriózního tazání nepatří.<sup>306</sup>

Že se zde Marcel pokouší o kritiku subjekt – objektového schématu, který dominuje současnému světu, a že se zde přímo dotýká kritika René Descarta, je také zřejmé. Potíž světa funkcí a subjekt-objektového rozvrhu je v tom, že vytváří fikci a nevede tedy k poznání skutečného. Důležité tu ale je, že člověk o této fikci ví. I když se

---

<sup>303</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofia, 1993.

<sup>304</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 9

<sup>305</sup> tamtéž, s. 11

<sup>306</sup> tamtéž

bude sebevíce snažit stavět na verifikaci, jistotě, přesto tu je něco, co veškerou ideu jistoty nakonec rozkolísá – tajemství.

Tajemství (mystére) staví Marcel proti problému a nazývá jej metaproblémovým, tím, co stojí za problémy. Na rozdíl od problému v tajemství není distance, je naopak postaveno v živé účasti. Je to rozdíl mezi objektivitou a inobjektivitou. Tajemství je neobjektivovatelné a zásadně nepřevoditelné, zatímco problém mohu kdykoliv převést na někoho jiného.<sup>307</sup> Tajemství v Marcelově pojetí musíme zásadně odlišit od tajnosti (mystére proti secret). Zatímco tajemství patří do sféry bytí, tajnost do sféry vlastnictví.<sup>308</sup> V češtině musíme být obezřetnější. V Marcelově pojetí nemohu mít tajemství, protože tajemstvím vždy jsem. Tím, že tajemství není tajnost, říká Marcel také to, že nejde o nic skrytého, nepoznatelného. „Tajemství poznávat můžeme, avšak poznávat je můžeme jako tajemství,<sup>309</sup>“ říká k tomu Bendlová.

K tajemství nás vede to, co Marcel nazývá *ontologická potřeba*. Ta je výrazem touhy po smyslu bytí, respektive po účasti na tomto smyslu.<sup>310</sup> Marcel zde hovoří o touze po bytí, z jeho formulace se ovšem zdá být přesnější výraz touha po smyslu bytí. Tak interpretuji tuto větu: „*Nemá-li všechno být jen hra poslušných a spolu nesouvisících zdání – ten druhý přívlastek je podstatný - , nebo, řečeno s Shakespearem, jen příběh vyprávěný bláznem, musí existovat – nebo mělo by existovat – nějaké bytí, hladově toužím být na tomto bytí, na této realitě účasten – a možná už sama ta potřeba, ..., je určitým stupněm účasti.*“<sup>311</sup> Toužím být účasten na smysluplné realitě.

Ontologická potřeba je vyjádřená otázkou po bytí. Tu si ale nelze klást jinak, než ponořením se do otázky. Ptát se po bytí znamená ptát se po svém bytí. Otázka, co to je bytí, nelze klást bez otázky, kdo jsem já.<sup>312</sup>

---

<sup>307</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofia, 1993.

<sup>308</sup> tamtéž

<sup>309</sup> BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofia, 1993. s. 48

<sup>310</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

<sup>311</sup> tamtéž, s. 10

<sup>312</sup> tamtéž

Proto – opět v narážce na Descarta – tvrdí Marcel, že *já jsem* od sebe nelze oddělit. Nelze *tvrdit bytí*, v této otázce „jde spíše o bytí potvrzující se“<sup>313</sup>. V otázce po bytí se subjekt-objektová figura ztrácí.

Poznání je tak postaveno na účasti a nikoliv na distanci a nemůže se vyhnout tajemství. To znamená, že tajemství, aby bylo tajemstvím, vyžaduje mou účast. Bez ní se mi neodkryje. Jenomže moderní myšlení postavené na racionální úvaze dokáže snadno přeměnit každé tajemství v pouhý problém.<sup>314</sup>Tato proměna je postavena na *konstatování*. Marcel to přibližuje na problému zla: jakmile uvažuji o zlu, vytvářím různé *teorie*, jak zlo vzniká, hledám chybu, která ho způsobila, a činím z něj *objekt úvahy*: „jenomže zlo pouze konstatované či pozorované už není zlo trpěné, už to prostě není zlo.“<sup>315</sup>Dále se to snaží přiblížit na problému lásky: buď miluji (účast), nebo o lásce uvažuji (hledám kritéria opravdové lásky). Co mi dává skutečné poznání opravdové lásky?

---

<sup>313</sup> tamtéž. s. 14

<sup>314</sup> tamtéž

<sup>315</sup> tamtéž. s. 15

#### 2.2.4. Přítomnost – setkání – otevřenost a smrt

V našem běžném moderním světě se nám smrt jeví jako svého druhu funkce. Ve skutečnosti je takový svět plný zoufalství a beznaděje, protože v něm nedokážu dohlédnout smysl. „*Tento náš svět je uspořádán takovým způsobem, že všude kolem sebe mohu nacházet všechny důvody k beznaději, vidět ve smrti obrácení v nic a žalostné slovo...*“<sup>316</sup> Smrt totiž chápu jako určitý mechanismus, stejně jako jsem veden k tomu, abych i člověka a tedy sám sebe jako mechanismus chápal. Jenomže mechanismus nemá žádný zvláštní smysl, má jen účel. Proto ta beznaděj. Marcel ale nemluví o světě beznaděje, ale o světě do beznaděje *vykloněném*, to totiž znamená, že není v beznaději založen! Je naopak plný naděje, kterou však nejsme s to spatřit.

Naše cesta k sobě a také k pochopení smrti nemůže vést přes systém funkcí. V něm se totiž s věcmi i se sebou samými pouze potkáváme, nedochází tam k tomu, co Marcel nazývá setkáním.

Základem setkání je existence, ve smyslu já existuji, já zakouším, v setkání jsem vždy přítomen, jsem mu cele vydán. Existence nás zároveň pojí s druhými, vždyť už samo to slovo nás vede k jeho smyslu: ex znamená ven, existence je bytím pro druhé. V setkání s druhým člověkem jde o spolu-přítomnost, jsem v něm vydán tomu druhému.<sup>317</sup> V setkání nepoznávám druhého ani sebe jako mechanismus, u něhož potřebuji odhalit pouze tolik, podle jakého klíče funguje, abych jím mohl prostě disponovat, mít ho v moci.<sup>318</sup> Podle Marcela to právě poznání závisí na aktu lásky, v němž poznávám druhého i sebe jako obraz Boží.

Setkání jako metoda poznání má však pro odborný svět jednu velkou nevýhodu, týká se totiž vždy jen toho, kdo je v aktu setkání, kdo se setkává, nelze ho nikdy brát univerzálně. Je to opět to, co Marcel nazývá *hic et nunc*. Setkání je konkrétní přítomností. V každém setkání jde o tajemství. Má pro to příklad s léčebnou: v léčebně mohu potkat celou řadu lidí, ale jen s některými se skutečně setkám. K tajemství se

---

<sup>316</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.s. 103

<sup>317</sup> MARCEL, G. *Od názoru k víře*. Praha : Vyšehrad, 2004.

<sup>318</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971

mohu dostat podle Marcela jedině usebráním, tím, že se zcela odtrhnu od zkušenosti.<sup>319</sup>

Když se s někým nebo něčím jen potkám, nejsem tomu přítomen. Mohu to ale racionálně uchopit. Potkám se třeba s případem něčí smrti, která mě však nezasáhne. Pak dokážu racionálně vyjádřit soustrast, včetně soucitu. Jakmile mě ale tato událost zasáhne, tzn. stanu se její součástí, poznávám smrt jako tajemství. Většina z nás je ale nepřítomná, vytváří si jakýsi vlastní svět, v němž je uzavřena, zaujata, zavalena sama sebou. Žijeme v navyklé perspektivě, z níž nejsme schopni vidět něco jiného. Jsme zavaleni svými touhami, láskami, Marcel uvádí i sebezdokonalováním, které je hnáno neurčitým neklidem, který odpovídá strachu z konečnosti, v níž pozbývám smyslu. Smrt je jen konec nesmyslného utrpení. Jenomže, dodává, nelze tvrdit s nepochybnou jistotou ani, že utrpení smysl nemá, ani že ho má.

Potíž je totiž podle Marcela v tom, že rozlišujeme tzv. normální a extrémní události, při čemž mezi extrémní zařadíme vše ohrožující a těm se vyhýbáme. Za takovou extrémní událost považujeme samozřejmě i blízkost smrti, jenomže ta je nám na blízku přeci stále, takže i když se extrémním událostem vyhýbáme, žijeme stále v jejich řádu.<sup>320</sup>

Přítomnost je v setkání a to třeba v rozhovoru znamená, že ten, kdo mluví, i ten kdo naslouchá, slova podepírá vším, čím jsou. Nepřítomnost neumožňuje rozhovor, ale pouze komunikaci. Tam jde o vztah vysílače a přijímače, mezi nimiž putuje komuniké.<sup>321</sup>

Takto rozmlouvat mohu i se svou vlastní smrtí, tento rozhovor se nedá popsat jako nějaké sdělení, tj. vydat jeho obsah, kde smrt mi cosi říká, tady je hlubší – bytostný – význam onoho být přítomný své vlastní smrti. Jakékoliv další sdělování toho, co mi smrt říká, je ohroženo objektivací smrti, jinak řečeno žádné rozmlouvání o smrti mi nikdy nemůže nahradit rozmlouvání se smrtí. Smrt tak nepoznáváme jako problém, ale právě jako tajemství.

---

<sup>319</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971

<sup>319</sup> tamtéž

<sup>320</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.

<sup>321</sup> MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

A takto přítomný může být i blízký zesnulý. Nemění se automaticky v pouhou vyskytující se věc. Může nám být přítomný jako osoba.

Je to dáno i určitou dvojnácností lidského údělu, totiž že jsme účastni na světě věcí, ale zároveň jej transcendujeme. Vůči smrti jsme proto svobodni, ale pouze tehdy pokud stavíme svůj vztah ke světu na důvěře v nesmrtelnost. Protože pojímat smrt bez důvěry v nesmrtelnost znamená propadnout do beznaděje. Svět má pro Marcela smysl pouze pod zorným úhlem věčnosti a moderní člověk, který tento úhel ztratil, je vydán zoufalství.

Základem pro *být přítomný* i základem pro možnost *setkání* je účast, plná angažovanost osoby, ta je umožněna otevřeností, kterou Marcel charakterizuje jako tvořivou účast. Otevřenost je zároveň podmínkou porozumění, bez otevřenosti ničemu neporozumíme, pouhá znalost nestačí. Marcel to přibližuje na příkladu hudební skladby, neporozumím jí jen přes znalost not, ale teprve v okamžiku, kdy se sám stanu tou skladbou, když se pro ni otevřu. Abychom se ale otevřeli, musíme podle Marcela svou účast postavit v tajemství.<sup>322</sup>

### 2.2.5. Smrt bližního

Zcela zásadního významu nabývá u Marcela smrt bližního. Marcel přímo říká: „*To, na čem záleží, není moje smrt, ani vaše smrt, nýbrž smrt člověka, kterého milujeme. Jinými slovy: problém, jediný podstatný problém je v konfliktu lásky a smrti.*“<sup>323</sup> Jinak řečeno: smrt člověka, kterého milujeme, mě zasahuje daleko více, než myšlení na vlastní smrt. Svým způsobem mi tato zkušenost se smrtí blízkého dává zakusit zhroucení celého dosavadního světa, je to zkušenost s absolutním koncem, ale jak se ukáže také s nesmrtelností.

Tato zkušenost je možná právě díky poutu lásky. Musíme však důsledně odlišovat dvě podoby lásky: lásku posesivní, která tuto zkušenost nikdy nemůže zakládat, a lásku oblativní.

Posesivní lásku vyjadřuje sloveso *mít*, v ní *mám rád* znamená *vlastním*. S druhým tak nakládám jako s předmětem mé touhy. Chci ho získat, abych jím mohl

<sup>322</sup> MARCEL, G. *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt am Main: J. Knecht, 1961.

<sup>323</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998. s. 90

disponovat, když tento druhý zemře, je to jako ztráta předmětu. V posesivní lásce nedochází k setkání, mezi Já a Druhý zůstává mezera, Já a Druhý zůstává rozdělený.

Naproti tomu oblativní láska je sebedávající, je otevřením se pro druhého, kdy každý jsme středem pro druhého, díky čemuž druhý splývá se mnou a z Já a Druhý se stává My. A právě díky tomuto My zažíváme spolu se smrtí milovaného i svou vlastní smrt, neboť neumírá jen druhý, ale umírá My. Oblativní láska je hlubokou vzájemností.<sup>324</sup>

Tato oblativní láska také umožňuje jakési přetrvávání My i po smrti milované osoby, která je prožívána stále jako přítomná. Vzpomeňme tu Landsberga a jeho *přítomnou nepřítomnost*. Oblativní láska nám umožňuje porazit smrt.<sup>325</sup> Smrt milované osoby je tak pro Marcela určitým rozporem. Smrt převádí blízkého do nepřítomnosti, kterou pozůstali nedokáže pojmout, je proto i nadále oddán zesnulému a otevřen pro něj.<sup>326</sup>

Smrt bližního tak u Marcela tvoří most ke zkušenosti s vlastní smrtí. Je to právě naše spolubytí s druhými, které nám umožňuje překonat nemožnost zakusit vlastní smrt a to zcela bytostně a konkrétně. Nezprostředkovává nám pouze představu o smrti, dává nám ji přímo zažít. A stejně tak nám dává možnost zažít nesmrtelnost. Oblativní láska poráží smrt a přináší naději. Posesivní láska nic takového nezakládá, v posesivním vztahu se nevytváří žádné my, ale utvrzuje se naopak Já, které vede k osamělosti a smrti, stejně jako to známe již od Anaximandra nebo u Mikuláše Kusánského: *unitas est supra omnes oppositiones*.

---

<sup>324</sup> MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.

<sup>325</sup> tamtéž

<sup>326</sup> Zde SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

### 2.3. Zkušenost smrti - Paul Ludwig Landsberg

Podobně vidí cestu k pochopení smrti i Landsberg. Začíná kritikou empirismu, který podle něj zjednodušuje zkušenost na množinu jednotlivých dat, přičemž nevidí, že tento obsah je držen pohromadě určitými strukturami a vztahy, které vidí fenomenologie. Chybnou cestou ovšem šel podle něj i Max Scheler, který si nevšiml, že místo o smrti mluví jen o stárnutí, jemuž je smrt pouze mezním bodem, čímž se stejně jako empirikové dopustil redukce. Landsberg se proto ptá, zda smrt není v naší zkušenosti něčím jiným než ideou krajní hranice vývoje.<sup>327</sup>

Problém vidí v tom, že tu vlastně mluvíme o dvojí zkušenosti. První je zkušenost se smrtí druhého, v níž se smrt ukazuje jako nezávislá na procesu stárnutí. Druhá pak odkrývá smrt jako imanentní budoucnost našeho života. Landsberg píše: „*Není mi jen evidentní, že jednou musím zemřít, ..., nýbrž je mi evidentní, že jsem postaven bezprostředně před reálnou možností smrti, v každém okamžiku svého života, dnes a stále. Smrt je mi na blízku. Lidská nejistota tváří v tvář přicházející smrti není prostě mezerou biologické vědy, ale je nevědění o vlastním určení, a toto nevědění je samo aktem, jímž se konstituuje právě tak přítomnost jako nepřítomnost smrti. Smrt má svou intimní dialektiku. Je pro nás přítomna v nepřítomnosti.*“<sup>328</sup>

Smrt je mi na blízku, i když mi nic nehrozí, nikdy mi není vzdálena. Vydává mě před mou vlastní neurčitostí, je neustálou otázkou, zpochybněním mě samého. To je význam této druhé zkušenosti smrti. Je tedy něčím, v čem se zatím shoduje s Heideggerem. I Landsberg uznává velký rozdíl mezi zkušeností vlastní smrti a zkušeností se smrtí bližního, ale všímá si toho, jak tato druhá zkušenost silně prostupuje mou vlastní existenci a proměňuje ji, odmítá, že by patřila jen k neosobnímu ono se. Jedině tato zkušenost se smrtí bližního totiž dokáže člověku zprostředkovat, co to je kvalitativní nepřítomnost a vzdálení.<sup>329</sup>

Jak k tomu ale Landsberg dochází?

Landsberg zde mluví o vědomí vnitřní nutnosti smrti. Toto vědomí se utváří společně s individualizací člověka a je tím silnější, čím větší tato individualizace je.

<sup>327</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.

<sup>328</sup> tamtéž, s. 123

<sup>329</sup> tamtéž



Proto jej nenajdeme u dětí, které mají svou identitu ještě neodpojenou od svých blízkých, a u představitelů primitivních národů, kde je člověk definován svým postavením ve skupině a toto jeho postavení smrtí přechází na jiného člena skupiny a to spolu s duší zemřelého. Jde o věčný koloběh života.

Proměna přichází s individualizací, jejíž podstatou je, že si člověk sám aktualizuje svůj obsah, definuje se sám jako individuum, nikoliv jako člen skupiny. Proto se také nemůže v této skupině obnovovat a je tak ohrožen skutečným zánikem sebe sama.<sup>330</sup> Spatřujeme zde motiv známý již od Anaximadra. Individualizace je vlastně vytvarováním na pozadí bezmezna. Landsberg to spatřuje ve výjimečných obdobích dějin, kde se objevuje zesílená úzkost ze smrti. Jako příklad uvádí krizi pozdní antiky.

Pro zkušenost smrti je tak rozhodující individualizace a personalizace, tedy zrození člověka jako osoby, protože teprve touto personalizací se člověk stává skutečně smrtelným.<sup>331</sup> Smrti se přitom přibližujeme různými cestami, vědou, meditací, zkušeností se smrtelným nebezpečím jako je úraz, nemoc nebo válka, přiblížit nám ji může i hluboký spánek nebo stav bezvědomí. Všechny tyto cesty jsou ale na úrovni pouhé fyziologie a psychologie umírání a jemu jde o zkušenost, která zprostředkovává metafyziku umírání. Tu hledá ve zkušenosti se smrtí bližního. *„Smrt bližního: to je nekonečně víc než smrt druhého obecně. Tam, kde je nám v lásce dána sama osoba, jen tam, ale s vnitřní nutností, se dotýkáme ontologického problému vztahu k smrti.“*<sup>332</sup>

Vývoj této zkušenosti popisuje Landsberg takto: nejprve máme zkušenost s živoucím tělem, které ale umírá. Náš milovaný tu je s námi, ale skrývá se za děním, které v něm probíhá, skrývá se za nemoc nebo úraz. Náš blízký trpí a my s ním sympatizujeme.

Potom přichází konec, dochází ke ztišení, končí fyzické soucítění a *„v tomto okamžiku, kdy od nás živá bytost odchází, zakoušíme také tajuplnou nepřítomnost duchovní osoby“*<sup>333</sup> Tato zkušenost nás převádí do jiného světa – světa dovršené smrti,

---

<sup>330</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.

<sup>331</sup> tamtéž

<sup>332</sup> tamtéž, s. 127

<sup>333</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990. s. 128

potkáváme se s čímsi nepochopitelným, náš blízký ve své jedinečnosti tu už není a nikdy nebude.

Ukazuje se tak, že smrt, dokud žijeme, je nám dána jako přítomná v nepřítomnosti, zatímco mrtvý je nám nepřítomen v přítomnosti. Na to odkazují podle Landsberga vyšší formy víry – náš blízký jako duchovní osoba nezanikla, pouze je nepřítomná v přítomnosti.

Tato zkušenost se smrtí blízkého je dána jen člověku. Opět zde můžeme odkázat na analogii s Heideggerem. Pro Landsberga je ale postavena na aktu duchovní personalizace a na osobní lásce k bližnímu, tedy na spolubytí s druhými. Zkušenost je to ale vždy jedinečná, smrt sama se podílí na jedinečnosti osoby, utváří ji, je s ní pevně spjatá.<sup>334</sup>

Vědomí o nutnosti smrti vzniká na základě osobní lásky k bližnímu, který umírá. Spočívá na společenství, které s ním vytvářím. Jeho smrtí umírá toto společenství, zaniká ono *my*, kterým jsem zároveň já sám. Proto „*v téže míře proniká smrt do nitra mé vlastní existence a právě tím se bezprostředně zakouší.*“<sup>335</sup> Smrt bližního nám dává zakusit rozpad mě samého, je koncem světa.

Smrtí bližního ale toto zakoušení nekončí. Podle Landsberga pokračuje v osamělosti. To je možné zase jedinečně „*osobním společenstvím s mrtvým*“<sup>336</sup>, tedy aktem osobní lásky. Ta nám podržuje mrtvého jako osobu přítomnou svou nepřítomností. Jako příklad uvádí smrt v médiích – zprávy jsou plné úmrtí, přesto nám nedávají žádné poznání smrti, protože k těm lidem, o nichž se v nich mluví, nejsme připoutáni osobní láskou. Nic nám vlastně neříkají. Jejich smrt není zároveň smrtí naší.

Všimá si také toho, že tato osobní zkušenost se smrtí blízkého nepřichází zároveň s faktem umírání, ale děje se opožděně, s odstupem času. Holý fakt smrti je pro nás ale téměř nesnesitelný, proto ve vzpomínkách utíkáme k umírání, přehráváme si příběh umírání. Tento únik je patrný v oslavách padlých uskutečňovaných prostřednictvím přehrávání příběhu jejich umírání, jak se to děje v památnících,

---

<sup>334</sup> tamtéž

<sup>335</sup> tamtéž, s. 131

<sup>336</sup> tamtéž, s. 131

muzeích, knihách a filmových dokumentech. Bráníme se tak obnažené smrti, která nás přivádí před neuchopitelné a naprosto neznámé. Zároveň s tím bolestným, odhaluje se nám i to „že naše existence tajuplně překračuje svou pozemskou formu, aniž bychom však měli skutečnou znalost směru tohoto překračování.“<sup>337</sup> V pokračování vztahu se zemřelým přítomným svou nepřítomností se nám odkrývá i naděje, třebaže neurčitá a tajemná.

V Landsbergovi se tak setkáváme s tvrzením jistoty života, nikoliv smrti. Základem je bytí, ne nicota, a tomuto bytí je vlastní překračování a naděje. Naší existenci není vlastní smrt a nicota, ale věčnost. Když ovšem mluví o naději, tak ji myslí ontologicky, nikoliv jako jednotlivé naděje na něco, co se má uskutečnit, protipólem čeho je zklamání, je to naděje jako akt osobní existence. Má pro to krásné přirovnání: „Když tušíme, že stromy na jaře by bez podnětu analogického naděje nebyly schopny vyvinout nový život svých listů, víme, že člověk jako duchovní osoba nemůže ani okamžik existovat bez naděje.“<sup>338</sup> Základním směrem naší existence je snaha překonat hranice času. Smrt, kterou vidíme jako absolutní destrukční sílu, je jen výsledkem beznaděje, nevíry a zoufalství, v němž se osoba sama neguje.<sup>339</sup> Proto tvrdí Landsberg, že „Naděje tvoří smysl člověka.“<sup>340</sup>

O věčném základu našeho bytí nás ovšem zpravuje především zvláštní typ zkušenosti se smrtí, o němž Landsberg hovoří v závěru své přednášky. Nazývá ji *křesťanskou zkušeností smrti*. V nejvyšší formě nejde o žádnou běžnou a snadno dosažitelnou zkušenost, protože jde o cestu *mystickou*. Vysloveně uvádí jako příklad sv. Terezii, na pomezí mystické zkušenosti spatřuje sv. Augustýna. Základem této zkušenosti je zkušenost víry. Víra v Krista osvobozuje od smrti. Ukazuje se tak, že člověk je schopen překročit vlastní smrtelný život ve spojení s Bohem a tím získat podíl na její věčnosti.<sup>341</sup>

Tato zkušenost je zkušeností o pozemském životě, který se v každém okamžiku rozpadá, neboť je postaven ve zvláštní časovosti, jíž chybí přítomnost. Ta je

---

<sup>337</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990. s. 133

<sup>338</sup> tamtéž, s. 139

<sup>339</sup> tamtéž

<sup>340</sup> tamtéž, s. 137

<sup>341</sup> LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.

v pozemském životě jen prchavým okamžikem, který se okamžitě mění v minulost a ta je pohlcována budoucností. Člověk v pozemském životě neustále směřuje k tomu, co teprve bude, je hnán neklidem duše a z tohoto neklidu roste jeho smrtelnost. Pozemský život je životem ve vzpomínkách a v doufání.<sup>342</sup>

Přítomnost je možná ve věčnosti, přítomnost je časovou dimenzí věčnosti. V křesťanské zkušenosti smrti se odkrývá ve spojení s věčným Bohem a podíl na ní je umožněn boží milostí. Podílu na této věčnosti dosahujeme smrtí. Smrt je opět branou k věčnému, je pravým zrozením. Křesťanská zkušenost, obzvlášť ta mystická, ukazuje, že pozemský život je smrtí a smrt je životem a v kontextu s tím nabývá nového významu i otázka, *jak umírat*, která se v podstatě totožná s otázkou, *jak žít*, abych dosáhl věčnosti ve splnutí s Bohem. Život je tak péčí o smrt. Podobně, jak jsme to viděli v platonské filozofii, především v dialogu Faidon. Je zde ale jeden podstatný rozdíl. Tím je osoba Boha a jeho věčná láska. V křesťanství nejde o patření idejí, nejde o svým způsobem nezúčastněnou účast, ale jde o osobní živý vztah.<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> tamtéž

<sup>343</sup> tamtéž

## 2.4. Konkrétní svět

Smrt se nám u Heideggera ukázala jako nejvlastnější možnost pobytu, kterou na sebe pobyt bere, jakmile jest. Odkrývá se tak jako bytí k smrti a umisťuje nás zpět k sobě samému přes fenomén svědomí, jež je sebevoláním starosti. Bytí k smrti nás tak odkrývá vržené do situace, která je vždy moje, pro co má Heidegger pojem *Jemeinigkeit*, který překládáme jako *svojskost*. Člověk je tak, že je vždy svým „tu“. Toto své „tu“ však nejprve umlčuje a překrývá každodenností neurčitého „ono se“. Člověk se v něm ztrácí sám sobě z důvěrné blízkosti (*Vertrautheit*). To sice umožňuje se od své smrti oddělit, ale zároveň ji samotnou zatemňuje. I v každodennosti je však bytí k smrti přítomno právě tak, že je temné, a tedy je v ní obsažena možnost se nejen ztratit sám sobě, ale také se sebenalézt, což zase znamená nalézt sebe jako bytí k smrti. Pohyb lidské existence směrem k autentickému „moci být“ je tak pohybem do důvěrné blízkosti vlastní smrti.

Podobně o důvěrné blízkosti uvažuje také Gabriel Marcel a nazývá ji setkáním. I smrti lze porozumět tak, že se s ní *setkám*, tj. postavím ji jako sebe sama, jako otázku, z níž nemohu vystoupit stranou, tedy jedině jako mou vlastní smrt, která se mi ale dokáže ukázat jen jako smrt mého bližního, neboť s mým bližním jsem také takto důvěrně spojen. Takto se tázat, znamená pro Marcela filosofovat *hic et nunc*, tady a teď a je to základem jeho konkrétní filosofie. Smrt se nám v ní odkrývá nikoliv jako problém, který máme řešit, ale jako tajemství, v němž můžeme být účastni.

Je to smrt, která nám tak velmi silným způsobem zpřístupňuje to, co chceme nazvat *konkrétním světem*. Konkrétní svět ale není jen *tady a teď* Marcelovy filozofie, ale je tak, že je *srostlý*, je konkrétní v původním významu toho slova – *concrescere* znamená vyrůstat, srůstat.<sup>344</sup> Je to svět, který z nás a s námi vyrůstá a se kterým jsme srostlí, tzn. takový svět, který se nás bytostně týká, z něhož nemůžeme vystoupit a každá naše distance je jen fikcí.

To, co se nám odkrývá ve světě důvěrné blízkosti, je všeobepínající dotčenost, není v něm nic, co bychom mohli nazvat skutečně lhostejným, protože vše se nás svým vlastním způsobem dotýká. Stejně jako ruka je prodloužením těla a krajina

---

<sup>344</sup> PAYNE, J. *Hermeneutická etika*. Praha : Triton, 1995.

prodloužením ruky, tak konkrétní svět vystupuje jako prodloužení nás samých a proto je s námi srostlý. Být konkrétně tedy znamená být *totožný sám se sebou*. Jde přesně o to, co označuje Hogenová jako *život z vlastního pramene*.<sup>345</sup>

Svázanost nás vede ke svazku, naše bytí v konkrétním světě je svazkem s ním a se vším, co v tomto světě k nám přistupuje. Je tedy i svazkem s druhými lidmi. Konkrétní svět je světem konkrétních lidí, od kterých nikdy nemůžeme odstoupit, jsou spolupřítomní s námi, použijeme-li jazyka Marcelova. Tam, kde je svazek, vytváří se také *závazek*, jsem nejen *svázán*, ale jsem tímto svázáním *za-vázán*. Tím se z konkrétního světa stává svět všude přítomné vzájemné odpovědnosti. A to je zároveň význam autentické existence u Heideggera – autentičnost znamená ne-lhostejnost, ale naopak zaujatost, je to život v odpovědnosti.

Když mluvíme o světě důvěrné blízkosti, klademe tím důraz na důvěru. Nejde o nějakou blízkost, kterou bychom mohli změřit, jde o blízkost, která roste z důvěry a plodí důvěru a to jak ve významu důvěry – intimity, tak důvěry – víry. Konkrétní svět sám je tím důvěryhodným místem, které rodí naději. Když Heidegger mluví o zapomenutosti bytí, myslí tím sebe-skrývání, sebe-odvrácení,<sup>346</sup> v každém zapomínání je tak to, na co se zapomíná, a tedy i možnost sebe-nalezení. Člověk může být sám sebou (nalézt se), nebo se ztratit a tedy nebýt sám sebou. Když *není sám sebou*, pak ale vždy ve smyslu způsobu toho, jak sebou samým jest. Jsem to vždy já sám, ať už jsem vlastním nebo nevlastním způsobem a to je – odhlédneme-li od ontologického zaměření Heideggera – poselství plné naděje.

Analogicky k tomu: i ve světě rozštěpeném na subjekt a objekt je přítomen svět konkrétní. V každém uvažování o smrti je obsažena konkrétní smrt, třebaže tak, že se skrývá. A proto svět, který se ukazuje jako konkrétní, je světem důvěry a naděje.

A protože v konkrétním světě se ukazujeme jako se světem srostlí, nemůžeme se ani časovat sukcesivním způsobem, neboť i dějiny musíme nahlédnout jako konkrétní. Minulost je v nich jako přítomná protence a budoucnost jako přítomný protencionální rozvrh. Nemůžeme to, co minulo, zahrnout prostě do toho, co se už jen

---

<sup>345</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Pedf UK, 2015.

<sup>346</sup> HEIDEGGER, M. *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha, Oikoymenh, 2013. s. 41

vypráví, ani to, co teprve přijde, jen v prázdné doufání, ve fantazírování. Náš svazek s konkrétním světem je i svazkem s dějinami a tím tedy i svazkem s časem. Dějiny se tak také ukazují jako závazné, pozitivně svazující, čímž na sebe bereme jak jejich velikost, tak vinu.

Máme-li k něčemu závazek, nejlépe to vidíme, když mluvíme o druhém člověku, tedy jsme-li někomu zavázáni, pak jsme povoláni o něj pečovat a to ve smyslu péče o jeho dobro. Nebudeme zde složitě argumentovat a vyvozovat, co je tím dobrem, řekněme, že zde mluvíme jak o dobru, tak o štěstí. Pečujeme-li o dobro druhého, pak naším zájmem je to, aby byl co nejvíce šťastný, aby prospíval. Jde o láskyplnou péči. Stejně tak nás závazek váže ke světu jako k přírodě, tedy jsme zavázáni pečovat o to, aby prospívala, vzkvétala a přesně stejným způsobem jsme zavázáni i k dějinám. Jsme jako lidé zavázáni pečovat o své dějiny, tedy je nemůžeme nechat být, nemůžeme k nim být lhostejní.

Ve světě subjekt – objektového rozvrhu poznáváme sebe ve vztahu k jednotlivým věcem, druhým lidem nebo jevům roztržně, naše sebepoznání se rozpadá do částečných definic, protože se v něm vztahujeme k něčemu, co je od nás odděleno. Jsem např. otcem vzhledem ke svému synovi. V optice konkrétního světa jsem zároveň i svým synem. Stejně tak jsme svou smrtí a svým umíráním, nemůžeme od něj poodstoupit, v tu chvíli bychom totiž sami sebe ztratili, což se děje, když stojíme na základech současné vědy a poznáváme v režimu subjekt objekt nebo v rovině funkce, jak by řekl Marcel. Druhý tak v konkrétním světě nemůže nikdy vystoupit v pozici problému, který chci vyřešit, tím, že je se mnou srostlý, nemůže být totiž nikdy vyřešen, tj. dokončen, dokud jsem i já, protože druhý jsem zároveň já sám. Přísně vzato naše srůstání, naše svazky a závazky ukončí až naše smrt, nikoliv však smrt druhého blízkého, jak jsme ukázali u Marcela.

Co nám ale konkrétní svět odkrývá? Je to jen zkušenost smrti? Nebo je to jiná zkušenost, která funguje na pozadí zkušenosti smrti? Není to Heideggerovo volání svědomí, v němž pobyt volá sám sebe do odkrytosti. Je to zkušenost, kterou objevili Landsberg a Marcel, je to zkušenost lásky. Akt lásky, který nám odemyká druhého, který nám odemyká i smrt samu. Staví nás do důvěrné blízkosti druhého a stejně tak

nám staví do důvěrné blízkosti svět. Láska je odemykající, bez lásky nelze nic konkrétního poznat, protože láska nás přivádí k tajemství. Máme-li z Marcelovy myšlenky vytěžit maximum, musíme lásku přijmout jako podmínku veškerého našeho poznání, pokud nám jde o poznání, které nemá být jen částečné. Je to totiž láska, která umožňuje setkání, která zakládá vše metaproblémové, neboť umožňuje stanout v.

V této optice konkrétního, kterou jsme zde jen načrtli, abychom zformulovali to, k čemu nás zkušenost s vlastní smrtí navrací, je pak třeba vidět vše ostatní. Svébytně nevystupují jen konkrétní dějiny, můžeme stejně hovořit i o konkrétním vzdělávání, výchově, politice, o konkrétním náboženství. Z toho se však dotkneme pouze výchovy, neboť ta spadá do záměrů této práce.



### 3. Smrt a výchova

#### 3.1. Úkol výchovy

To, co rozhoduje o našem porozumění světu, je ve skutečnosti naše nálada ve smyslu základního naladění na svět. Je to právě toto základní naladění, které odemyká svět buď jako v zásadě důvěryhodné místo, jak tomu bylo u Marcela, nebo naopak jako místo zoufalství a beznaděje. Abychom něčemu porozuměli, potřebujeme na to být naladěni, bez tohoto naladění budeme vždycky stát vně tomu, čemu chceme porozumět. Abychom byli *konkrétně*, musíme být na to naladěni. O náladách takto hovoří Martin Heidegger.<sup>347</sup>

To, co nás *vyladuje*, co nás otevírá pro tu kterou náladu, je právě výchova a vzdělávání jako její součást. Vychovat někoho znamená vlastně *vyladit ho*, nebo jak říká Hogenová *vyaretovat ho* s důrazem právě na význam starého řeckého *arété*.<sup>348</sup>

I v našem porozumění vlastní smrti je toto naladění klíčem, abychom jí porozuměli a také k tomu jak jí porozumíme. To jsme již ukázali, když jsme hovořili o Bohuslavu Broukovi nebo posléze o Gabrielovi Marcelovi. Proto se zde neobejdeme bez výchovy jako *ladění*. Vztah mezi výchovou a smrtí a opačně také mezi smrtí a výchovou je však daleko širší. Zjednání si přístupu k smrti jako náležející k životu se ukazuje jako základní úkol výchovy.

Při chápání výchovy přitom vycházíme z filosofie výchovy Radima Palouše a Jana Patočky. Výchova je křesťanské *e-ducatio* – vy-vádění a toto vyvádění je obratem platónské jeskyně.<sup>349</sup> Výchova je dále záměrná činnost, v níž vychovatel „*připravuje příležitost*.“<sup>350</sup> Ladění, které se děje výchovou, je právě tímto připravováním příležitosti, v němž připravujeme příležitost porozumět. Třetím momentem, který Palouš zdůrazňuje, je výchova jako láskyplné sebevdání se pro druhého, které odvozuje z českého *vy-chovat* jako *chovat v náručí*.<sup>351</sup>

---

<sup>347</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 2002.

<sup>348</sup> HOGENOVÁ, A. *Arété jako základ olympijské filosofie*. Praha: Karolinum, 2000.

<sup>349</sup> PALOUŠ, R. *Čas výchovy*. Praha: SPN, 1991.

<sup>350</sup> PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: SPN, 1991. s. 81

<sup>351</sup> PALOUŠ, R. *Čas výchovy*. Praha: SPN, 1991.

## 3.2. Smrt ve výchově

### 3.2.1. Zpět k sobě samému

Výchova je tedy v tom původním smyslu, který se snaží Palouš znovuzkřísit, radikálním vy-váděním (e-ducatio) z živočišného tkvění v sobě, ze slepé organické předurčenosti do světa, v němž není vše dáno, díky čemuž se objevuje svoboda a odpovědnost.<sup>352</sup> Výchova jako vy-vádění je obratem, konverzí, u Platóna vyvedením z každodenních jistot ke Slunci, ze zdání k pravdě, aby tak náš pobyt v každodennosti dostal nový, opravdový smysl. Výchova vyvádí z každodennosti, ale nevytrhává z ní, vychovávaný se do každodennosti zase vrací – vrací se zpět k tomu, co je mu dáno a z čeho nemůže vystoupit, je svázán se Zemí, ale bylo mu dáno pohlédnout k Nebi.<sup>353</sup> Výchova tak je postavena na onom Heideggerově *aufschau*en. Platónská paideia je vystupováním ze situace, v níž zůstáváme, je otevíráním se v uzavřenosti.<sup>354</sup> Vidíme tedy, že řecká paideia je přiváděním člověka zpět do *konkrétního*. Obrat je vzdáním se svého Já, kterým jsem dosud se samozřejmostí byl, abych nabyl pravého Já, které roste přímo z mého bytí vlastním způsobem.<sup>355</sup> Výchova je vyvedením a chápavým návratem.<sup>356</sup> Výchova směřuje ke spáře, jak o ní odkazem na Heideggera mluví Hogenová, je sokratovským probouzením.<sup>357</sup>

Výchova je tedy vyvádění zpět k sobě samému, je to obrat, který člověka přivádí k sobě jako k takovému, jakým vždy již byl, řečí prof. Hogenové: výchova je přiváděním k vlastnímu prameni.<sup>358</sup> Tím, čím člověk vždy již je, je to, co Heidegger nazývá *bytím k smrti*.<sup>359</sup> Návrat k sobě samému tak je návratem k sobě jako ke smrtelné bytosti, návrat spočívá v přijetí této smrtelnosti, v zahrnutí tohoto posledního a neodvratitelného ještě ne do svých bytostných možností, jimiž rozvrhují svůj život. Z toho plyne jednoduchý závěr, že se výchova nejenže nemůže smrti vyhnout, nýbrž že výchova je vyvedením vlastní smrti na světlo. Výchova je vyvedením z života, který se smrti vyhýbá, do života, který smrt přijímá za vlastní a podstatnou možnost. Řečeno

---

<sup>352</sup> PALOUSH, R. *Čas výchovy*. Praha: SPN, 1991. s. 39

<sup>353</sup> tamtéž, s. 57

<sup>354</sup> tamtéž, s. 58

<sup>355</sup> PALOUSH, R. *K filosofii výchovy*. Praha: SPN, 1991. s. 80

<sup>356</sup> tamtéž, s. 83

<sup>357</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Pedf UK, 2015.

<sup>358</sup> tamtéž

<sup>359</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

s Patočkou: výchova je snahou přivést vychovávaného ke třetímu životnímu pohybu, tudíž snahou vyklonit ze dne do noci, podstatnou proměnou životního smyslu pod zorným úhlem jeho vlastní smrtelnosti.<sup>360</sup>

Naše výchova však často nejde touto cestou, ale vychová pod taktovkou *das Man*. Vychováváme tak, *jak se vychovává*. Na otázky dítěte týkající se smrti, odpovídáme sice přitakáním, že *se umírá*, ale jeho že se to ještě netýká, říkáme „netrap se tím, ty ještě neumíráš“. Tím z otázky samotné utíkáme, protože se v ní bojíme pobýt. Sami si ji odmítáme připustit, jak bychom ji tedy mohli připustit u dítěte?

Jak ale s otázkou smrti u dítěte nakládat? Jak přivádět dítě k jeho vlastní smrti, aniž bychom ho uvedli do zoufalství a strachu? Kdy o smrti začít mluvit?

I když se v této práci kriticky stavíme k sukcesivně pojatému času, musíme zde brát v úvahu vývojovou psychologii, která je přirozeně celá na succesivitě postavená. V ní se dozvídáme, že dítě je schopno plně pochopit totalitu smrti, tedy smrt jako cosi nezvratného, až přibližně v deseti letech.<sup>361</sup> Kdo má zkušenosti s dětmi, ví, že je to hranice relativní, přibližná, ale pro takové tříleté dítě je absolutnost smrti prostě nepředstavitelná věc, nedokáže ji uchopit. K tomu, abychom dokázali smrt plně přijmout, potřebujeme totiž určité pochopení času, potřebujeme již vyspělé myšlení. Není to ovšem argument, který by dokazoval, že smrt do výchovy dítěte nepatří. Výchova je přeci přípravou možností, v tomto smyslu je laděním se na vlastní smrt, není to něco, co by mělo být hotovo do deseti, patnácti nebo kdo ví kolika let, výchovu nelze takto jednoznačně ohraničit, výchova je trvalým úsilím o obrat, který může pod tlakem různých životních okolností nastat u každého jindy, jde tedy hlavně o to, aby byl člověk na tento obrat připraven, aby byl připraven pohlédnout na vlastní smrt.

Je zřejmé, že nemá smysl malému dítěti, řekněme předškolního až mladšího školního věku, říkat „ano i ty musíš zemřít a může to přijít kdykoliv, a proto musíš svůj život prožít co nejlépe...“ protože to ještě není schopno pojmut. K takovým úvahám má smysl přivést třeba takového adolescenta, u malého dítěte budeme pracovat spíše s tím, co nazývá Patočka pohybem akceptace. Dítě akceptuje předem připravený svět,

---

<sup>360</sup> PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.

<sup>361</sup> FRANKEL, B. a KRANZ, R. *O sebevraždách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998.

doslova ho do sebe nasává, jednoduše řečeno: výchova se děje příkladem. Nebudeme dítěti říkat, aby žilo naplno, ale povedeme ho názorně a zcela konkrétně k plnému životu, budeme mu ukazovat smysluplné činnosti, budeme se starat o to, aby se co nejvíce radovalo a co nejméně trápilo, aby dokázalo dávat radost druhým a je co nejméně trápit.

Když tedy dítě vychovávají *dospělí* vychovatelé, pohybující se již v třetím životním pohybu průlomu, tedy otevření, pak bude dítě vedeno už pouhým zrcadlením pro tuto otevřenost, i když plně jí dosáhne mnohem později. Výchova půjde jen částečnými krůčky: s ohledem na naléhavost času, kterým je právě smrtelný život, bude se učit rozpoznávat důležité od nedůležitého, s ohledem na smysl výchovy jako vyvádění k sobě samému, bude se učit vnímat to, čím jsme, oblativním přístupem se bude samo učit sebevzdání pro druhého, službě a péči. Bude vytvářet základy pro to, aby se dítě, až dospěje k tomu, že to dokáže již pojmout, dokázalo otevřít, dokázalo projít onou konverzí, jak o ní hovořil Radim Palouš. Otevřeností vychovatele pro otázky budeme v dítěti otázky probouzet.

Malé dítě svůj život především žije, své otázky žije, jeho myšlení je žitím. Žije ve svém konkrétním světě naprosto přirozeně a nereflektovaně. Ono samo je konkrétně. Když narazí na nějaký problém, pak je s ním srostlé. Odstupu se teprve učí. Tato nereflektovaná konkrétnost mu ovšem nedává možnost ještě všechno zahlédnout. Aby se mohlo sebenalézt, zdá se, musí od sebe nejprve odstoupit – aby se mohlo zahlédnout. Domov poznáváme z ciziny, jak říká Hogenová. Když mluví Jan Patočka o životních pohybech, pak přeci říká, že první dva neautentické pohyby zakládají možnost třetího již autentického pohybu. Zakrytost je podkladem odkrytosti.

*„Výchova je formací, utvářením těch možností, které jsou původně v člověku obsaženy,*<sup>362</sup> říká Jan Patočka. Výchova tedy připravuje cestu tomu, co ve vychovávaném již je, pomáhá vyjít na světlo. Výchova je *vy-váděním*, nikoliv *vyvedením*, je to putování, v němž k cíli už musí každý dojít sám.

Zdůrazněme však ještě jednou, že cílem výchovy je umožnit vychovávanému, aby se sebenalezl, nejsou jím všechny ty zisky, které člověk výchovou dostává a které

---

<sup>362</sup> PATOČKA, J. *Filozofie výchovy*. In: PATOČKA, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996.s. 383

se často za cíl výchovy považují – tedy řada dovedností a vědomostí, „*Nebo co jest platno člověku, by všecken svět získal, sebe pak ztratil.*“<sup>363</sup> Ty všechny dovednosti, schopnosti a vědomosti jsou samozřejmě důležité, nejsou ale podstatné. Můžeme mít encyklopedické znalosti o všem, ale dokud sami sebe nenalezneme, nejsme v podstatě ničím, stojíme mimo sebe, sami sobě jsme zahaleni a žijeme v otročení neurčitému *ono se*. Dokud nezahrneme do sebe své nejvlastnější a nepředstižné moci být, jímž je bytí k smrti, končení, tak si budeme stále něco zakrývat, nebudeme skutečně a plně u sebe samých a nebudeme mít sebe samé plně ve svých rukou.

V tomto ohledu se také v novém světle ukazuje fenomén lidské oběti, obětování života za druhého. Heidegger říkal, že nelze na sebe vzít smrt druhého. Z tohoto pohledu je každá lidská oběť nesmyslná. Lidská oběť za druhého není ale vzetím jeho smrti na sebe, nýbrž naopak jejím darováním. Tím, že darujeme druhému další čas života, dáváme mu větší příležitost dospět, tedy dostat se k sobě samému v autenticitě a tím k možnosti být plně a v celku. Tím získává každá lidská oběť za druhého svého velkého významu a smyslu. Taková oběť tak není jen darováním života, nýbrž právě a především darováním smrti.

### **3.2.2. Ještě ne, ale kdykoliv**

Smrt je pro Heideggera poslední nepředstižná možnost, kterou člověk nabývá, jakmile jest. Je to možnost, do které vstupujeme okamžikem narození. Smrt je v tomto smyslu bytostně přirozená, neboť se při-rodí s námi. Narození je vržením vstříc této poslední možnosti. Je to obsaženo již ve známém latinském citátu *mors certa, hora incerta*. Heidegger však jde dál. Zatímco toto rčení má smrt za vzdálenou – pouze nevíme, kdy k nám přistoupí, Heideggerovo *bytí k smrti* je jako *Jemeinigkei*t vždy již na blízku, my jsme svou vlastní smrtí a to od okamžiku, kdy vstoupíme do života. Jak vychovávaný tak vychovatel jsou tedy bytostně umírajícími. Běžná výchova však tento rozměr většinou zakrývá, zakrývá tak zároveň i *konkrétnost* světa, v němž žijeme, vzdaluje vychovávaného od sebe samého, staví ho do distance vůči sobě a světu.

Jenomže toto *ještě ne, ale v kterémkoliv okamžiku* nám zároveň říká: *čas je naléhavý*. Pod zorným úhlem této poslední možnosti, kterou vždy již jsme, se musí

---

<sup>363</sup> Lukáš 9, 24

posuzovat všechny ostatní možnosti, které život má. Toto *ještě ne* nás vrhá zpět ke konkrétnímu, k tady a teď, které je důležité, už to není zařizování pro budoucnost, ale příklon k přítomnému času s hledem k budoucnosti, k tomu, co je v budoucnosti podstatné, co je určující pro celý lidský čas. Tady a teď se bojuje o celkový smysl života a o život v celku. Výchova se tak děje v tomto naléhavém čase.

Má to samozřejmě silný etický rozměr. Vzpomeňme, co nám říkal už Aristoteles v Etice Nikomachově, když se ptal po tom, proč všechno ostatní zařizujeme – došel k tomu, že je tím *eudaimonia*, kterou vykládáme jako blaženost nebo štěstí, dobro konkrétního člověka. Život je bojem o tuto blaženost v každém svém okamžiku. Výchova je pak péčí o tuto blaženost, je péčí o štěstí vychovávaného, s nímž vstupujeme ve svazek, vychovatel je zodpovědný za štěstí vychovávaného, platí to ovšem i opačně. Sebenalezení, návrat k sobě se tak ukazuje jako nárok nejdůležitější, protože rozhodnutí už padlo. Když se ve výchově a vzdělávání soustředíme pouze na zvládnutí určitých sociálních rolí a dovedností, které člověk potřebuje, aby v budoucnu dobře fungoval ve společnosti, rezignujeme na tento prostý cíl, odsuzujeme vychovávaného k částečnosti a znemožňujeme mu zemřít v lidském smyslu. Necháváme mu smrt jen ve významu biologického konce života, konce organismu jako funkční jednoty.

Současné vzdělávání je orientováno na splnění určitých kritérií, které se měří pomocí systému zkoušek, což je naprosto přirozené, je v tom ale obsaženo jedno riziko, totiž že se rozhodující stanou právě jen okamžiky zkoušky, že se k nim bude upínat veškerá pozornost a cesta k nim bude jakoby podružná. V takovém modu pak žijeme, abychom v budoucnu něco splnili, upínáme se k tomu budoucímu jako k tomu, co bychom už chtěli mít za sebou. Tady a teď uniká naší pozornosti, tady a teď, ve kterém se vždy hraje o vše. Výchova, která se orientuje pouze na jednotlivá zastavení na cestě a nikoliv na cestu samotnou, bere vychovávanému život v tom, čím nejvlastněji je. Nehledí k podstatnému, podstatné naopak odsouvá a zakrývá ho jednotlivostmi. Jinak řečeno: k vychovávanému bychom měli přistupovat vždy, jako kdybychom se s ním setkávali v jeho poslední hodině. Ve stejné situaci se ale pochopitelně nalézá i sám vychovatel. Naléhavost času znamená, že teď a tady se hraje doslova o vše a tudíž že ty podstatné otázky se nemají odkládat.

### 3.2.3. Každodennost, v níž se žije

Společně s prof. Paloušem jsme si ukázali, že výchova je vyváděním ze všedního, z každodenního. Toto každodenní je žitím zařizujícím se, pojišťujícím se, je to život, v němž *se žije* a v němž *se také umírá*, jak jsme si ukázali v kapitole o Heideggerově filosofii smrti. Vyvedení do nevšedního je tak vyvedením k vlastní smrti jako k něčemu nevšednímu. Toto vyvedení má v sobě charakteristiku skoku a máme je popsáno již Platónem v mýtu o jeskyni. Patočka se v tomto ohledu ptá, nakolik je vůbec možné takový skok (on používá výraz *otřes smyslu*) navodit výchovnými prostředky v rámci výchovných institucí.<sup>364</sup>

Současná výchova je však obvykle zaměřena právě na oblast každodenního. To ona vychovává k životu, jak se obvykle žije, je postavená na tradování způsobů chování i hodnot. Takto postavená výchova má samozřejmě tu výhodu, že ji lze poměrně detailně dopředu určit, stanovit jí jasné a zřetelné cíle a to navíc cíle měřitelné.

Uchopíme-li úkol zahrnout smrt do výchovy tímto způsobem, stane se nám z problematiky trojice otázek: co, kdy a jak, případně ještě kde. Ze smrti se stane téma, které se budeme snažit zapracovat do systému. Výsledkem pak bude např. zapracování tématu do školních vzdělávacích plánů. Tam bude jasně řečeno, co jednotlivého budeme o smrti ten který rok probírat, jakým způsobem to budeme probírat – tedy bude-li to zahrnuto do toho kterého předmětu, nebo to pojmem jako součást průřezových témat a zpracujeme je např. formou nějakého projektu, tematického dne apod. Podobně se bude očekávat, že vznikne jakýsi manuál pro vychovatele jak a kdy s dítětem o smrti mluvit, v němž budou právě tyto tři otázky co, kdy a jak co možná podrobně vypracovány. Hrozí nám, že se naše úsilí o znovupřivedení smrti na světlo změní v pouhé *řeči o smrti*, jak varuje Heidegger.<sup>365</sup> Tím ovšem neříkáme, že tento postup implementace tématu do školní výuky je zcela chybný, pouze upozorňujeme na jeho riziko. Při samotném zařazení tématu smrti do výuky je třeba dávat velký pozor na to *jak* s tím, že důraz musí být kladen na *konkrétnost*, žák a student by měl pocítit probíranou smrt jako svou vlastní, jako své vlastní téma. To z celého tématu činí didakticky velmi obtížnou problematiku. Jde jednoduše o to, jak si s dětmi o smrti

<sup>364</sup> PATOČKA, J. *Filozofie výchovy*. In: PATOČKA, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 381 an.

<sup>365</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

popovídáme. Téma např. potřebuje *svůj* čas, může se rozvinout a pak by měla být možnost jej nechat rozvinout i za cenu toho, že se nebude týkat pouze jedné naplánované hodiny, ale třeba dvou.

Pouhou deskripcí problému smrti totiž nijak nepřivádíme vychovávaného zpět k sobě samému, k tomu je naopak zapotřebí učinit zásadní obrat – postavit ho před jeho vlastní smrt a to tak, aby se stala jeho vlastní zkušeností. Z hlediska konkrétně orientované výchovy si lze představit, že by se takový vývoj dal uskutečnit i postupným a průběžným výchovným působením, které se bude orientovat na konkrétní rozměr lidské situace a tedy i konkrétní situace vychovávaného. Ačkoliv i tak zůstane plné porozumění vlastní smrtelnosti záležitostí určitého skoku, můžeme vychovávaného na takový skok připravovat, např. tím, že ho budeme učit se ptát, necháme otázky, aby byly přirozenou součástí jeho života. Pedagogika, jak říká Patočka, vždy již předpokládá určitý celkový smysl světa.<sup>366</sup> Nám se však ukazuje, že výchova a tím i pedagogika jako nauka o výchově nejen že takový smysl předpokládá, nýbrž že je i podstatnou péčí o tento smysl. Proto se pedagogika a výchova sama neobejde bez filozofie jako té lidské činnosti, která se zaměřuje na porozumění tomuto celkovému smyslu lidské existence. Naše výchovné úsilí pak bude vlastně snahou implementovat do života vychovávaného filosofický způsob uchopování reality a tím i schopnost klást otázky po smyslu života jako celku. Výchova pak je krokem z pouhého učení se jednotlivým účelům, proč je nutné to a to dělat, k tázání se po smyslu bytí.

Každodennost současné výchovy je také v tom, jak se orientuje na to, co teprve přijde. Nejde jí o tady a teď, ale o to, co bude a aby to bylo. Současná výchova a vzdělávání je celé postaveno na přípravě na budoucí život. To celé se navíc velmi silně zužuje na pouhou přípravu na uplatnění na trhu práce. Promítá se to i do problému smrti. Jsme vychováváni tak, abychom se v budoucnu dobře užívali, jsme vedeni ke zdravému životnímu stylu, abychom co nejvíce oddálili smrt. Výchova nás tak učí zařizovat se proti smrti, místo aby nás k ní vedla. Tím samozřejmě neargumentujeme proti zdravému životnímu stylu, pouze ukazujeme na jeho podstatný rozměr ve vztahu k smrti a na to, že i takové výchově něco podstatného chybí.

---

<sup>366</sup> PATOČKA, J. *Filozofie výchovy*. In: PATOČKA, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996.s. 373



Naproti tomu konkrétně orientovaná výchova se bude nutně orientovat zcela jinak, neboť je postavená na naléhavosti přítomného času, který ale roste z původní časovosti, její hlavní cíle budou naprosto odlišné – přítomný dobrý život, přítomné štěstí, o které vždy jde. Když uplatníme konkrétní model na otázku smrti, pak odpověď na otázku kdy hovořit o smrti je poměrně jednoduchá, je třeba se té otázce věnovat, když jako otázka přijde – na smrt se ptají děti již poměrně brzy a my ji nejčastěji odbýváme sice potvrzením, že i ono jednou umře, ale hned z otázky utíkáme s tím, že jeho se to zatím ještě netýká. Stejně tak je jednoduchá odpověď i na otázku, co říkat. To se musí odvíjet od toho, na co konkrétně se dítě zeptá a jaké další otázky naše odpovědi vyvolají. Jakmile je dítě ve svém tázání uspokojeno, samo se přestává ptát, samo si určí, kdy mu už odpověď stačí. Konkrétní výchova se takové otázce nevyhýbá, naopak jí jde vstříc i s tím rizikem, že se díky tomu dítě setká s něčím, s čím si zatím nedokáže poradit. Konkrétní výchova je totiž učením žít hic et nunc, v přítomnosti situace, která se člověku dává. Tím, že se neuzavírá před otázkami, které přicházejí, tím zároveň přivádí vychovávaného za to, co je všední, co je bez otázek, učí ho tvarovat si svůj život činným způsobem, který jde za pouhou akceptaci předem připraveného.

Odhalení své vlastní smrtelnosti nás staví za to, jak se obvykle žije, život tím dostává jiný rozměr, neznamená však cestu k ne-obyčejnému, ale naopak k tomu, co je nejobyčejnější, odhaluje nás tak, jak vždy již jsme. Konkrétní výchova je tak výchovou k obyčejnému životu, učí takový obyčejný život žít, aniž by člověk v něm byl nespokojený a snažil se tuto obyčejnost překrývat způsobem, jaký je v současné době obvyklý – nevšedními orgiastickými zážitky, ať už mluvíme o krajní podobě takového života v podobě navozování si nevšedních zážitků za pomoci drog, vypjatého úsilí o prvenství a slávy, nebo v podobě méně extrémní ve formě různých adrenalinových sportů, v nichž jde především o překrytí obyčejnosti, ve které jsme vydáni jen sami sobě.

Ono vypětí k nevšednímu tak v žádném případě není orgiastickým zážitkem, žádnou mimořádností, jak jsme již řekli: ukazuje se v něm naopak život ve své největší obyčejnosti, již je smrtelný život, znamená nahlédnout sebe jako smrtelného a z této své nejzazší možnosti žít znamená volit a připoutat se k obyčejnému, pohrdavě odmítnout všechno přebíjející, přehlušující, ale znamená to také možnost být

spokojený, být šťastný a to právě tady a teď. To je ostatně myšlenka Čapkova díla *Obyčejný život*. Umět žít obyčejný život je to pravé hrdinství.

### 3.3. Výchova k lásce

Jak se ale má dít výchova k smrti? Odmítli jsme jako cestu pouhou implementaci problému do školních vzdělávacích programů, protože pak by se z tématu smrti mohli stát jen *řeči o smrti*.<sup>367</sup> Zdůraznili jsme, že při implementaci je nezbytně nutný rozměr *jak* toto téma konkrétně provedeme. V běžném mluvení o smrti totiž hrozí, že o ní budeme hovořit jako o něčem, co nás sice čeká, ale pořád je to cizí, prostě právě jako téma ve školní výuce, od něhož je student v distanci a kterým prochází, protože je to předepsáno. Stejně tak nám hrozí to, že celou problematiku stáhneme k mezním situacím, čehož je příkladem publikace *Jak mluvit s dětmi o smrti*.<sup>368</sup> Zaměřuje se totiž pouze na zvládnutí obtížné životní situace, kterou je ztráta někoho blízkého nebo vlastní smrtelné onemocnění. Zahrnout smrt do výchovy ale znamená předvést smrt v té nejobyčejnější životní situaci, tedy jako to, co je nám stále na blízku, nejen v těchto mezních situacích. Že tím zároveň pomůžeme dětem, které nějakou takovou mezní situaci prožívají, je přidanou hodnotou, to je vlastně už pozitivním výsledkem výchovy ke smrti.

Jak tedy ale zprostředkovat vychovávanému smrt? Jak mu zprostředkovat zkušenost smrti jako smrti vlastní? K čemu směřovat naši výchovu, aby do sebe zahrнула smrt jako smrt? Jak přispět k tomu, aby vychovávaný dokázal porozumět své vlastní smrti?

V předchozí kapitole, kde jsme se zabývali filosofií Heideggerovou, Marcelovou a Landsbergovou jako pokusy, jak vystoupit z nihilismu moderní doby, jsme přišli na to, že porozumění smrti nám umožňuje smrt blízkého, kterou zároveň prožíváme jako svou vlastní smrt. K tomu je ovšem potřeba mít s druhým blízkým vztah lásky a to lásky oblativní, tedy sebedávající, vytvářející s druhým společnou bytost označenou jako *My*. Dítě s takovým *My* má přirozenou zkušenost. V raném dětství je spojeno většinou se svou matkou a nerozeznává se od ní. Teprve s přibývajícými roky se individualizuje, učí

---

<sup>367</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

<sup>368</sup> GOLDMAN, L. *Jak s dětmi mluvit o smrti*. Praha: Portál, 2015.

se být rozlišené, učí se být Já. Z toho nám vyplývá jednoduchý závěr: aby člověk mohl porozumět své vlastní smrtelnosti, musí umět vytvářet My, tuto schopnost ale svým vývojem spíše ztrácí, musí se ji proto zpětně učit. Znamená to, že se musí *učit mít rád*. Jen tak se otevře pro tajemství a je schopen jít za problémy, tedy nahlédnout sebe a svůj život v celku, nikoliv jen jako souhrn částečných problémů, které si musí vyřešit. Výchova k smrti je proto výchovou k lásce. Láska tak nemá ve výchově jen to místo, které jsme si ukázali u Radima Palouše jako chování v náručí, ale je také cílem výchovy, a protože máme v Rámcovém vzdělávacím programu stanoven jako cíl pomoc žákovi utvářet dobré mezilidské vztahy<sup>369</sup>, je láska i cílem vzdělávání. Přitom vzdělávání, které nás učí především disponovat svými dovednostmi tak, abychom byli úspěšní, vychovává spíše k lásce posesivní.

Nutnost mít schopnost vytvářet s druhými My je základem utváření láskyplného vztahu. Ten je důležitý ale nejen ve svém vztahu k možnosti zprostředkování zkušenosti s vlastní smrtí a tedy k jejímu pochopení, láskyplné vztahy také utvářejí svět jako důvěryhodné (láskyhodné) místo a to nám zpětně dává sílu, abychom ustáli úzkost ze smrti, v níž se sice poznáváme jako odkázané jen sami na sebe, ale přeci jen jako ti, kteří nenesou své břemeno zcela osamoceni. Význam lásky je, jak jsme viděli u Marcela, právě v tom, že nám dává naději. Mluvení o smrti bez lásky vytváří strašáka. Jedině láska otevírá smrt s nadějí, proto bez lásky ústí naše vědomí smrti v nihilismus a beznadějí.

Lásku si ale nesmíme zjednodušovat na pouhý romantický cit, který z tohoto fenoménu dělá klišé. Láska je především *otevřeností pro*, která umožňuje přijetí do důvěrné blízkosti a takto pojatá láska je podmínkou poznání vůbec a tudíž i sebepoznání a poznání druhých, o které nám jde nyní především. Poznání je aktem lásky a učit děti poznávat tedy znamená učit je milovat. A to zase zpětně působí i na poznání vlastní smrtelnosti, které je možné pouze v otevřenosti pro tuto nejzazší možnost. Ustát úzkost právě proto potřebuje akt lásky, protože v něm se člověk otevírá (v tomto případě sám sobě ve svém autentickém moci být), zatímco strach stejně jako nenávisť uzavírá. Můžeme proto tvrdit, že poznat sám sebe ve své autenticitě znamená

---

<sup>369</sup> *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání*. Dostupné na WWW [http://www.nuv.cz/uploads/RVP\\_ZV\\_2016.pdf](http://www.nuv.cz/uploads/RVP_ZV_2016.pdf)

milovat svou vlastní smrt, milovat sebe jako smrtelnou bytost. Proto je Heideggerova cesta k vlastní existenci, třebaže nám odhaluje naše zakotvení v nicotě, cestou z nihilismu.

Co to ale znamená vychovávat k lásce? Opět jsme u stejného problému jako v případě smrti. Nelze celou otázku vyřešit prostě tím, že lásku jako téma implementujeme do vzdělávání jako zvláštní učivo, i když i o lásce lze s žáky a studenty hovořit. Lásce se učíme tím, že ji žijeme, že ji zakoušíme celou svou bytostí. „...*dobro je nutné evidentně prožít, jinak se mu nedá věřit,*“<sup>370</sup> říká Hogenová a s láskou a smrtí to je stejné. To je na celé věci to nejsložitější a v tom také spočívá konkrétní přístup: lásku i smrt je potřeba bytostně prožít, jinak jim neuvěříme, jinak nám zůstanou vzdálené. Bytostně prožít znamená postavit lásku i smrt do pozice, kdy je s námi totožná. To ovšem na úrovni vzdělávání znamená zásadně změnit přístup. Škola se tak musí předně stát láskyplným místem, místem, kde se vytváří důvěrná blízkost a to nejde bez osobní angažovanosti těch, kteří ji utvářejí. To ale lze těžko v prostředí, které naopak posiluje individualizaci, které je postaveno na soutěži a sebesprosažení. Zde však již máme mnoho práce udělané, protože současná škola přes různé projekty a kooperativní výuku vychovává také ke spolupráci, k sounáležitosti a zodpovědnosti za celek.

Se zkušeností lásky je spojena ještě jedna důležitá zkušenost, které si ovšem ani Landsberg, ani Marcel nevšimli. Jde o zkušenost stýskání. Když se člověku stýská, tak mu někdo bytostně chybí, je to chybění, které prostupuje celou osobnost, které se stýská. Ve stesku prožíváme odloučení, které je srovnatelné s končením. Stesk je však možný jen tam, kde se vytváří My. Tam, kde toto My není a je pouze vlastnictví, tam nám druhý může chybět třeba tak, jako nám doma chybí chleba. Ve stesku prožíváme možný zánik My, chybí nám kus nás samých, jsme necelí. Prožíváme odloučení od své milované osoby a zároveň i od sebe samého. Zároveň ale ve stesku prožíváme přítomnost osoby, po níž se nám stýská, i v její nepřítomnosti, stejně jako nám ji zprostředkovává zkušenost smrti bližního. Blízkého si podržujeme v přítomnosti i přes jeho faktickou nepřítomnost.

---

<sup>370</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Pedf UK, 2015. S. 30

### 3.4. Odvaha ve výchově

Člověk je podle Heideggera umístěn (nikoliv prostorově ale v bytostném smyslu) do svého *zde jsem jako zde pobývám, prodlévám, zdržuji se – bydlím*. A toto *tu – da* má kromě známých charakteristik z Bytí a času zvláštní rozměr *mezi*. Zaměřili jsme se nejvíce na *mezi Zemí a Nebem*, ale dotkli jsme se i smrti a tím *mezi zrozením a smrtí* a tedy i toho, že toto *nalézání se mezi* nabývá mnoho podob a je tak bytostnou charakteristikou lidského pobývání na světě. Tam, kde Heidegger toto *mezi* rozvádí, hovoří o *Wanderung*, o putování. Nalézání se ve svém tady je putováním, je cestou, pohybem po cestě.<sup>371</sup> Fenoménu cesty si všiml i Marcel, když říkal, že *být* znamená *být na cestě*.<sup>372</sup>

Výchova, která má *učit být*, pak musí především naučit putovat po cestě. Putovat po cestě ale znamená vykročit k horizontu, stanout v nezajištěnosti, cesta vždycky vede od něčeho známého, od místa, kde se zrovna nalézáme, k nejasnému, je to přijetí života jako tajemství. Proto ani život, ani výchovu nelze jednoduše vyřešit jako nějaký problém, dát na ni návod, život se prostě musí žít, po cestě se musí jít, výchova se musí vychovávat.

Naše vykročení po cestě ale často doprovází úzkost, ve které se nám ohlašuje naše *bytí* jako *bytí k smrti*, je nám úzko z horizontu, ke kterému směřujeme a na kterém je naše vlastní smrt, z horizontu, který je s námi bytostně srostlý, jímž vždy již zároveň jsme. Na úzkost není žádný jednoduchý recept, většinou ji prostě přebíjíme nějakými silnými zážitky, snažíme se ji přehlušit. Výchova ale tím, že má *učit být*, má *učit být* s touto úzkostí. Heidegger rozlišuje strach a úzkost. Strach je podle něj strachováním z něčeho konkrétního, když toto konkrétní odstraním, strach zmizí, naproti tomu úzko mi je prostě z bytí, z naší vrženosti vstříc možnému nebytí, a té nás nikdo nezbaví.<sup>373</sup> Jediné, co nám zde nakonec může pomoci, je prostá odvaha a k této odvaze tedy musí výchova směřovat. Proto je tak důležité, aby výchova podporovala zdravou sebedůvěru a samostatnost, protože právě z ní roste odvaha.

---

<sup>371</sup> HEIDEGGER, M. *Hebel – domácí přítel*. In: HEIDEGGER, M. *...básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006. s. 157

<sup>372</sup> KOSSAK, J. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978. s. 93

<sup>373</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.

Výchova, pokud má být konkrétní, tedy srostlá s vychovávaným, pak je ale také spoluputováním po jedné společné cestě. Vychovávat znamená stanout na cestě vychovávaného, mít po nějaký čas tuto cestu společnou, což se zase děje primárně tím, jak dítě bereme do náručí, jak jej naprosto tělesně chytíme za ruku a vedeme po ulici, jak si spolu s ním hrajeme. Toho si všímají některé alternativní školy a nemají proto učitele, ale průvodce.

Spoluputovat je možné jedině tak, že s vychovávaným vytvoříme ono Marcelovo My, že se mu cele vydáme, že tu jsme cele pro druhého. To ovšem opět vyžaduje především odvahu. Vydát se pro druhého totiž znamená, že na sebe bereme jeho starosti i trápení i jeho úzkost. Ve výchově není žádného pohodlného odstupu, který by nás chránil před možnou ztrátou. Láskyplné vydání se pro vychovávaného je riskem, že nás to bude bolet.

Ve výchově a vzdělávání, které směřuje ke smrti, nám navíc vždycky hrozí riziko, že kdykoliv otevřeme téma smrti, zastihneme druhého v období smutku a tohle riziko opět musíme mít odvahu podstoupit, pokud chceme směřovat své výchovné působení k celku bytí vychovávaných. Když bychom se tomuto riziku vyhnuli, rezignovali bychom na samotný cíl výchovy.

V základu odvahy vychovávat k smrti se ovšem objevuje i odvaha k lásce. Je přeci třeba vytvořit s vychovávaným společné pouto, pokusit se spojit se s ním v ono My a i to vyžaduje odvahu právě proto, kolik je toho při tom v sázce. Odvážít se milovat druhého je navíc záměrným aktem, neboť v *mít rád druhého* je přítomno rozhodnutí. Je to volba, v níž se druhého rozhodujeme zcela přijmout, vstoupit s ním do důvěrné blízkosti, to není blesk z čistého nebe. Láska zde vystupuje jako láska k bližnímu, jak o ní hovořil Kierkegaard, když říkal, že láska k bližnímu ruší hranici mezi mým a tvým.<sup>374</sup> Přitom milovat musíme zcela konkrétní lidi, nestačí milovat prostě nějakého obecného vychovávaného stejně, jako milujeme svou práci, musíme do pouta lásky vstupovat přesně s tímto konkrétním vychovávaným a s nikým jiným.

Opět jsme tak u dvojího rozměru, stejně jako u lásky je i odvaha jak cílem výchovy, budeme tedy mluvit o výchově k odvaze, a zároveň je odvaha nástrojem

---

<sup>374</sup> MOLLEHAVE, J. *Slova útěchy*. Praha: Kalich, 2011.

výchovy a můžeme tedy hovořit i o výchově odvahou. Oba rozměry jsou pro výsledek výchovy stejně důležité, výchova prostě znamená mít odvahu a dodávat odvahu.

### **3.5.Příprava vychovatele**

Výchova, má-li být tím, co učí *být*, musí být výchovou k smrti, jinak by vedla jen k částečnosti a nikoliv k celku lidské bytosti. Výchova k smrti však předpokládá lásku a je tak zároveň výchovou k lásce a výchovou láskou, obojí pak – smrt a láska – vyžadují odvahu vychovatele. Společně pak smrt, láska i odvaha kladou velké nároky na připravenost vychovatele a tudíž i na jeho přípravu a to jak laickou, pokud mluvíme o vychovatelích rodičích, tak profesionální, hovoříme-li o učitelích nebo vychovatelích z povolání.

Příprava vychovatele zde znamená jak určité „technické“ znalosti a dovednosti, příkladem budiž třeba znalost rozhovoru s dítětem prožívajícím smutek, k čemuž je dostupná literatura a jistě se naleznou i využitelné kurzy celoživotního vzdělávání, tak osobnostní příprava, která je v této přípravě ale rozhodující. Nemůžeme vychovávat k lásce, když sami nejsme schopni nebo ochotni mít rádi, když nejsme připraveni cele se angažovat ve vztahu k druhému, nemůžeme vychovávat k smrti, když se sami budeme myšlení smrti vyhýbat, když budeme před tímto tématem unikat. A nemůžeme nikoho vést k odvaze, když ji sami nebudeme mít. Láska, smrt a odvaha jsou ve výchově vzájemně provázané fenomény, z nichž každý odkazuje na ten další a nelze je tedy myslet odděleně.

Na místě je tedy otázka, zda naše příprava učitelů a vychovatelů zohledňuje tyto tři fenomény. Myslím si, že ne zcela. Výchova a vzdělávání se např. tématu smrti převážně vyhýbá a nenajdeme ho ani v přípravě učitelů, přitom zde se musí začít. Téma smrti se musí do vzdělávání a výchovy implementovat odshora. Nejprve musíme připravit učitele a teprve pak můžeme „učit smrti“ naše žáky a studenty. Lepší je to s láskou a odvahou. Jak se děje příprava k lásce? Na té základní úrovni se děje stejně jako výchova k lásce (příprava není koneckonců nic jiného než výchova): tedy samotným žitím v lásce. Nejen základní škola by se měla stát láskyplným místem, ale také katedra připravující učitele by měla být tímto láskyplným místem. I na vysokoškolských učitelích je již zmíněný nárok mít rád svého studenta, angažovat se na jeho cestě, vydat se mu všanc. Dal by se zde vytvořit sociologický výzkum, který by

mapoval zkušenosti studentů s jejich katedrami, my se spokojíme s potvrzením vlastní zkušeností, která je pozitivní, i když jistě ne bez výjimek.

Cestou, jak do přípravy učitelů implementovat smrt, lásku a odvahu, je samozřejmě i prostě to, že s nimi o tom budeme mluvit. V terciálním vzdělávání máme výhodu toho, že jsme v dialogu s lidmi s již vyspělým myšlením, a proto má smysl zavádět tematické semináře, které danou problematiku uměle vydělí z celku, protože student s ní v rámci celku už umí pracovat.

Když se nad tím zamyslíme, tak to, k čemu má směřovat příprava vychovatele, je vlastně totéž, k čemu má směřovat výchova jako taková. Příprava vychovatele je také výchovou a jako taková má také učit být, má učit existovat. Levinas k tomu říká odkazem na Heideggera, že existovat znamená transcendovat, při čemž transcendence se děje filosofií, proto transcendovat znamená filosofovat.<sup>375</sup> To, bez čeho se tak příprava vychovatele nemůže obejít, je právě filosofie, ovšem musí to být přesně ta filosofie, kterou Marcel nazýval konkrétní, tedy živá, tázající se, filosofie, v níž jsme ponořeni, filosofie, která námi žije, prostě ta, v níž je tázání zbožností myšlení, jak často připomíná Hogenová.<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> LEVINAS, E. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

<sup>376</sup> HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: PedF UK, 2015.



#### 4. Závěr

Evropské myšlení bylo po většinu své doby určováno svým vztahem k věčnému, jež člověka přesahovalo a zakládalo. Sub speciae aeternitatis rozumělo jak životu, tak smrti. Postupně však tuto dimenzi věčnosti opustilo a částečně ji nahradilo úsilím o nesmrtelnost, ještě spíše pak snahou o co nejdelší prodloužení života. Život bez věčného základu se však ukazuje jako prázdný, jako shluk náhod beze smyslu, čehož se obával již Kierkegaard, když napsal: „*Kdyby v člověku nebylo žádné vědomí věčnosti, kdyby základem dění byla jen divoce kypící moc, jež by zmitána v temných vášních vytvořila vše, věci veliké i bezvýznamné, kdyby se pod vším skrývala bezedná a nikdy nedosycená prázdnota, co by byl život jiného než zoufalství?*“<sup>377</sup> Život bez věčnosti ústí v prázdnotu, v nihilismus, určuje ho pouze vůle k moci, kterou přemocňujeme prázdnotu, potíže ovšem je, že toto naše přemocňování, které je přebíjením života zdánlivě ještě větším životem, neústí ve spokojenost a pochopení, nýbrž ústí v ještě větší prázdnotu, jak ukazuje Bohuslav Brouk ve své studii *Bludnost jedné představy*.

Tím, že říkáme o evropském myšlení, že ústí v nihilismus, však neříkáme, že v něj vede nutně, ale pouze tolik, že Evropan je nihilismem ohrožen právě tím myšlením, ze kterého roste. Tatáž myšlenková tradice totiž ukazuje i cesty, jak se z nihilismu dostat, případně do něj vůbec neupadnout. My jsme to ukázali na příkladu třech filozofů. Je to jednak vzepětí sebe sama k autentickému moci být u Martina Heideggera, které se skrývá pod jeho pojmem svědomí, a zvláštní schopnost *vzhledu k božskému*, které nám dává možnost poměřit se božským a tedy opět vnést do našeho života onu dimenzi věčného, která vše zakládá, a dále sebedávající láska u Gabriela Marcela a P. L. Landberga, která je jak zdrojem porozumění vlastní smrti přes smrt bližního, tak cestou jak mít zkušenost s nesmrtelností, resp. jak mít účast na věčném. Je to zážitek lásky, který vnáší do našeho světa naději a jde proti každému zoufalství, a který nám přináší zkušenost s vlastní smrtí. V lásce se totiž vytváří zvláštní osoba, kterou Marcel označuje prostě jako My a toto My umírá se smrtí milovaného. Smrt milovaného tak zároveň prožívám jako smrt vlastní. Zároveň s tím však prožívám svého zemřelého blízkého jako přítomného v nepřítomnosti a tím zakouším nesmrtelnost.

---

<sup>377</sup> KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. Praha: Svoboda, 1993. S. 15

Ukázali jsme si také, jak abstrakce, která je vrcholným aktem evropského myšlení, nám v konečném důsledku zabraňuje v porozumění smrti a umožňuje ji od nás samých oddělit. Smrti pak porozumíme teprve tehdy, když provedeme obrat zpět ke konkrétnímu, ale nikoliv ve významu jedinečného (jednotlivého), ale se mnou srostlého. Smrti mohu porozumět jedině tehdy, když ji nahlédnu jako svou vlastní smrt, z níž nemohu poodstoupit. Tento návrat ke konkrétnímu se nachází na pozadí Heideggerova obratu k autentickému způsobu existence, tedy toho modu existence, který sám sebe čerpá ze sebe samého, či jinak řečeno s prof. Hogenovou, existence, která roste ze svého pramene. U Marcela jsme totéž viděli ve zkušenosti oblativní lásky a v tom, co on nazývá setkáním. Konkrétní tak vyžaduje plnou angažovanost osoby, neumožňuje nezaujatý distanc. Tím se nám ale odkryl svět, který jsme nazvali konkrétním. Vystoupit ke konkrétnímu však potřebuje odvahu, protože to vždycky znamená vydat sám sebe a to s sebou přináší risk. Opouštíme tak každodennost, kterou Heidegger nazývá upadlým způsobem bytí pobytu, která nás ale svým důrazem na to obvyklé zdánlivě chrání. Stanout v konkrétnu, znamená stanout v otázkách s celou jejich tíží. Konkrétní svět však s sebou přináší i odpovědnost k sobě, k druhým a ke světu a to právě proto, že z něj nemohu vystoupit a postavit se stranou. Kupříkladu konkrétní dějiny – jsou dějiny s námi srostlé, nejde o události, které prostě popisují, ale se mnou nesouvisí, já sám jsem v těch dějinách angažován, a tak na sebe беру nejen jejich velikost, ale i vinu. Jsem plně zodpovědný za dějiny a musím tedy o ně pečovat. Stejně tak se nikdy nemohu odtrhnout od druhých, spolu s kterými jsem ve světě a беру tak na sebe nejen odpovědnost za sebe samého, ale i za druhé.

Zkušenost s vlastní smrtí pak je jednou z cest, jak se zpětně dostat do konkrétního světa. To, co umožňuje zkušenost s vlastní smrtí, je ale právě láska, čehož si na rozdíl od Heideggera všimnul Marcel. Cestou ke konkrétnímu je tedy láska. Láska nám pak zprostředkovává ještě jednu zkušenost analogickou se zkušeností smrti bližního a tím je prožitek stesku jako bytostného chybění.

Konkrétní svět ale nelze prostě jednoduše ztotožnit s přirozeným světem Husserlovým, protože je až výsledkem reflexe, je výsledkem teoretického postoje. Můžeme sice tvrdit, že malé děti jsou na světě právě tímto konkrétním způsobem, tj. že jsou srostlé se svým světem, jejich konkrétnost však není reflektovaná, nepřináší

ještě onu zodpovědnost, o jaké jsme hovořili, jde tedy o něco přeci jen odlišného. Proto ideu konkrétního světa spojujeme až s reflektovaným způsobem existence.

Nemůžeme ovšem pominout fakt, že naději, kterou přináší Marcelova filosofie, nese v případě Marcela samotného jeho hluboká víra a že v celém našem vztahu ke smrti bude víra hrát velkou roli. Nejde však při tom výhradně o víru spojenou s náboženstvím, ale předně o víru jakožto důvěru ve svět. Marcelova pozice je pozice důvěry, on světu prostě věří, filosofie Bohuslava Brouka, kterou jsme nazvali filosofií marnosti, naproti tomu vychází z bazální nedůvěry ve smysluplnost světa.

Tím se nám ale zároveň ukazuje, že naše porozumění životu a smrti ovlivňuje toto naše základní naladění, naše základní důvěra nebo nedůvěra. Je to nálada, která odemyká svět k porozumění, záleží proto na té náladě, jaké významy se nám otevrou. Jde o důvěru, že svět je apriory dobrý, smysluplný a láskyhodný. Jen v této důvěře je možná láska a tudíž, jak jsme viděli u Marcela a Landsberga, také poznání vlastní smrti, které je rozhodující pro možnost rozvrhovat se ze svých autentických možností. Je to tedy láska, která je určující pro možnost být celý, pro usebrání, pro návrat k sobě samému. Láska nám dále nejen že umožňuje zažít vlastní smrt skrze smrt bližního, ale také je to ona, která nám umožňuje tíhu vlastní smrtelnosti unést.

To, co rozhoduje o našem naladění, je výchova. K důvěře nebo nedůvěře jsme vychováváni, i když se dá říct, že se do ní částečně i rodíme tím, jak se rodíme do světa jako důvěryhodného nebo nedůvěryhodného místa. Není to však výraz fatalismu, neboť i za tímto „rodím se“ je skryto výchovné působení světa jako takového, světa, který se na náš příchod připravuje již dlouho před tímto samotným příchodem, už třeba tím, jak se rodiče rozhodují, že chtějí mít dítě a jak se na něj posléze těší. Svět ovšem vychovává k určité náladě také převažující náladou ve společnosti, směřuje nás do určitých noezí, tvaruje nás převažujícími intencemi doby. Opět tu nejde o výraz fatalismu, ale výchovného působení světa, do něhož jsme vrženi. Těmto převažujícím tendencím se může výchova také postavit a to přes osobu vychovatele. Osobnost vychovatele má často stěžejní vliv na to, jaké možnosti se komu otevrou. Je-li vychovatel sám prostě ponořen do každodenního světa, aniž by ho kriticky reflektoval, jeho výchova bude přirozeně směřovat i vychovávaného do světa toho, co je obvyklé,

zatímco vychovatel otevřený pro autentickou existenci, otevírá tuto možnost i pro vychovávaného.

Mezi náladami má zvláštní místo úzkost, kterou Heidegger nazývá náladou základní. Úzkost je ta nálada, která patří k pro sebe otevřenému pobytu spojenému s porozuměním sobě jako smrtelné bytosti. Úzkost je nutná na cestě k autenticitě a je to opět výchova, která nás buď pro úzkost otevírá, nebo nám v úzkosti zabraňuje v domnění, že nás tím chrání.

Na tom je ovšem také vidět, že pro porozumění vlastní smrtelnosti je nezbytná výchova, že to porozumění se děje na poli výchovy. My jsme však v úvodu stanovili tezi, že se výchova smrti nemůže vyhnout, pokud chce dosáhnout svých cílů, tudíž že smrt je pro výchovu určující. Výchově jde totiž o to přivést vychovávaného k sobě samému, výchova je, jak upozorňuje prof. Palouš, *e-ducatio* – vyvádění z každodenních jistot ke Slunci, je to obrat, konverze, nasměrování zpět ke konkrétnímu životu a to se nepodaří, když nebudeme mít na zřeteli vlastní smrtelnost. Výchova se nejen že nemůže smrti vyhnout, ona je přímo *výchovou ke smrti*. Tím se navracíme k sokratovské pozici. Výchova nás má naučit být a to znamená především Heideggerovo *bytí k smrti*.

Tu zvláštní zkušenost s vlastní smrtí nám ovšem umožňuje láska, naše schopnost vytvořit s druhým společnou osobu My. Tuto schopnost máme přirozeným způsobem v raném dětství, postupně ji ale ztrácíme, jak se individualizujeme a je tedy nutno ji znovu získat. Proto jsme došli k tomu, že výchova k smrti je zároveň výchovou k lásce a nejen to, nýbrž také, že se tato výchova sama děje láskou, láskyplným sevřením v náručí, jak by opět řekl prof. Palouš. Je to láskyplná výchova, která otevírá svět jako důvěryhodné místo a tím zároveň umožňuje nahlédnout smrt jako završení života a ne pouze jako strašáka na konci našich dnů.

Výchova k smrti a k lásce pak dále předpokládá odvalu. Výchova jako sebedávající láska a jako spoluputování po cestě znamená, že se jako vychovatel cele vydávám pro vychovávaného, otevírám se pro něj, riskuji sebe celého, abych mohl na sebe převzít jak jeho radost, tak jeho trápení. Při každém otevření tématu smrti vždycky riskuji, že tzv. „bodnu do vosího hnízda“, že někoho zastihnu v jeho trápení a

musím být připraven ho spolu s ním nést. Risk sebevydání je také ve vytváření My. Výchova k lásce předpokládá, že jako vychovatel budu s vychovávaným vytvářet ono My, vychovatel musí *milovat* vychovávaného, plně se ve výchově angažovat, tzn. nemít od ní žádný odstup, který by ho chránil. Odvaha je dále jediný skutečný recept proti strachu ze smrti, žádné racionalizování a vymýšlení argumentů nám ve skutečnosti nepomůže, pomůže pouze prostá odvaha. Proto další složkou výchovy k smrti je výchova k odvaze. Tu potřebujeme k tomu, abychom dokázali čelit té naší poslední nezastupitelné možnosti. Je to ovšem zase zkušenost lásky, která nám v této odvaze pomáhá. V životě v lásce nakonec nejsme sami ani v té naší poslední chvíli, což je poselstvím naděje, které je přítomno ve filosofii Gabriela Marcela.

I u Heideggera je ovšem láska přítomna a to pod otevřeností, neboť lásku si nesmíme představovat pouze jako romantický cit, ale právě především jako otevřenost pro. Díky této otevřenosti jsme schopni se nechat oslovit a stát se ne-lhostejnými. Tato otevřenost je v první řadě otevřeností pro neodstranitelný horizont, jímž je smrt, pochopená jako specifický způsob bytí pobytu nikoliv jen jako pozitivní fakt konce našich možností, je v ní obsaženo ono „mít rád“ nebo-li „přijmout se s láskou“, takže ačkoliv nám je zprostředkována úzkost, neústí do deprese, na základě níž se život mění v pouhé dožívání, ale naopak ruší „strašnost“ smrti. Druhým podstatným významem otevřenosti pro je to, co známe již od Komenského, existence je bytím kvůli, bytím pro druhé, autenticita jako otevřenost pro je otevřeností pro spolubytí, ukazuje nám naši existenci jako odkázanou na druhé.

Když bychom tedy uvažovali nad otázkou, jak do výchovy a vzdělávání implementovat smrt, tak si musíme odpovědět, že před jakoukoliv implementací tématu je daleko důležitější vnést do naší výchovy a tudíž i do vzdělávání lásku (otevřenost), protože už to samo nám připravuje cestu k sebepochopení se jako smrtelné bytosti a to takovým způsobem, který budu schopen ustát a vydržet. Vzdělávání má být otevíráním možností, včetně té možnosti nejzazší. Smrt, láska a odvaha by se pak ale měly objevit i v přípravě vychovatelů a učitelů, kde spíše chybí. Nemůžeme totiž vychovávat k lásce, smrti a odvaze dokud se sami smrti vyhýbáme, dokud sami nemáme odvahu a dokud sami nejsme schopni lásky nebo ochotni milovat druhého, dokud nejsme otevřeni pro.

## 5. Použitá literatura

- ARISTOTELES *Metafyzika*. Praha : Laichter, 1946.
- ARISTOTELES *O životě a smrti*. In: ARISTOTELES *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, 1984.
- ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. Praha : Petr Rezek, 2009.
- AUGUSTIN *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006.
- BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofia, 1993.
- BIEMEL, W. *Zur Entfaltung von Heideggersdenken – erläutert am Wandel des Begriffs der „Existenz“ in „Sein und Zeit“ und im „Brief über den Humanismus“*. In: WISSER R. (Hg.) *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*. Symposium im 10. Todesjahr. München/Freiburg: Karl Alber, 1987.
- BLUM, P. R. *Nesmrtelnost duše*. In: HANKINS, J. (vyd.) *Renesanční filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2011.
- BLUMENTHAL-BARBY, K. *Kapitoly z thanatologie*. Praha: Avicenum, 1987.
- BROUK, B. *Autosexualismus a psychoerotismus*. Praha: Odeon, 1992.
- BROUK, B. *Bludnost jedné představy*. Praha: soukromý tisk autora, 1940.
- BROUK, B. *Lidská duše a sex*. Praha: Odeon, 1992.
- BROUK, B. *O funkcích práce a osobitosti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009.
- BROUK, B. *Strach z oddechu*. Praha: Bohuslav Brouk, 1939.
- BROUK, B. *Zde trapno existovat*. Brno: Host, 2008.
- CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015.
- DEBNÁR, V. A. (ed.) *O počítání života i smrti*. Praha: VolvoxGlobator, 2009.
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007.
- FRANKEL, B. a KRANZ, R. *O sebevraždách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
- GRAVES, R. *Řecké mýty I, II*. Plzeň: Mustang s.r.o, 1996.
- HAVLÍK, R., KOŤA, J. *Sociologie výchovy a školy*. Praha: Portál, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002."

- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER, M. *Hebel – domácí přítel*. In: HEIDEGGER, M. ...*básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha, Oikoymenh, 2013. "
- HEIDEGGER, M. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha : Oikoymenh, 2008.
- HEMPEL, H. P. *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001.
- Hérodotovy dějiny I*. Praha: J. Grégr a F. Šimáček, 1863.
- HÖFFDING, H., KRÁL, J. *Přehledné dějiny filosofie*. 2., přehlednuté a dopl. vyd. V Praze: Česká grafická Unie, 1946.
- HOGENOVÁ, A. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha: Karolinum, 2000.
- HOGENOVÁ, A. *Intencionalita a fenomenologie*. Praha: Pedf UK, 2015.
- HOGENOVÁ, A. *Jak pečujeme o svou duši?*. Vyd. 2., upr. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2009.
- HOMÉR *Ilias*. Praha : Odeon, 1980.
- HUME, D. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. In: WITTEWER, H. (ed.) *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2014.
- HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.
- HUME, D., BEAUCHAMP, T. L. *An enquiry concerning human understanding: a critical edition*. Oxford: Clarendon Press, 2006
- HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996
- JAMES, W. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard Univ. Pr, 1975.
- KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001.
- KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Laichter, 1944.
- KARFÍKOVÁ, L. *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótínovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*. Praha: Oikoymenh, 2010.
- KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění*. Praha: Svoboda, 1993.
- KOSSAK, J. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. Praha: Svoboda, 1978.

- KOUBA, P. *Fenomén duševní poruchy*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda II. Středověk a renesance*. Praha: Karolinum, 1991.
- KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie a věda. I. Antická filosofie*. Praha: SPN, 1990.
- KŘIVSKÝ, P. rukopis přednášky, publikováno v: BŘICHÁČEK, V., KOPŘIVA, V. *O Pavlu Křivském*. Praha: Kruh, 2009.
- LANDSBERG, P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.
- MARCEL, G. *Etre et avoir*. 1935. V něm. Překladu *Sein und Haben*. Paderborn: F. Schöningh, 1954.
- MARCEL, G. *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt am Main: J. Knecht, 1961.
- MARCEL, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- MARCEL, G. *Nástin konkrétní filosofie*. In: MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.
- MARCEL, G. *Od názoru k víře*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998.
- MARCEL, G. *Transcendentno jako metaproblematika*. In: BENDLOVÁ, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993.
- MATOUŠEK, O. *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997.
- MOLLEHAVE, J. *Slova útěchy*. Praha: Kalich, 2011.
- PALOUŠ, R. *Čas výchovy*. Praha: SPN, 1991.
- PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: SPN, 1991.
- PARNIA, S. and kol. *AWARE – AWArenessduringRESuscitation – A prospective study*. In: *Resuscitation, official Journal of the European Resuscitation Council*. Vol. 85, Issue 12. 2014. Dostupné na WWW: [http://horizonresearch.org/Uploads/Journal\\_Resuscitation\\_2\\_.pdf](http://horizonresearch.org/Uploads/Journal_Resuscitation_2_.pdf).
- PATOČKA, J. *Filozofie výchovy*. In: PATOČKA, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- PATOČKA, J. *Kacířské eseje k filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.
- PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- PATOČKA, J. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1992.
- PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- PAYNE, J. *Hermeneutická etika*. Praha: Triton, 1995.
- PAYNE, J. *Smrt jediná jistota, apoteóza skepse*. Praha: Triton, 2008.



- PIRKLOVÁ, K. *Smrt a smrtelnost ve výchově*. In: HAUSER, M. (ed.), HOGENOVÁ, A. (ed.), PELCOVÁ, N. (ed.) *Telos in the Education, Art and Sport: international multidisciplinary conference: Charles University, Faculty of Education, Prague, Czech Republic, May 5, 2012*. Praha: PedF UK, 2012.
- PLATON *Faidon*. Praha: Laichter, 1935.
- PLATON *Faidros*. Praha: ISE, 1993.
- PLATON *Gorgias*. Praha : Jan Laichter, 1932
- PLATON *Gorgias*. Praha: Jan Laichter, 1932.
- PLATON *Listy*. Praha: Laichter, 1945
- RÁDL, E. *Dějiny filosofie*. Olomouc : Votobia, 1998
- RÁDL, E. *O naší nynější filosofii*. Praha: Stanislav Minařík, 1922.
- RÁDL, E. *Útěcha z filosofie*. Olomouc: Votobia, 2000.
- Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání*. Dostupné na WWW [http://www.nuv.cz/uploads/RVP\\_ZV\\_2016.pdf](http://www.nuv.cz/uploads/RVP_ZV_2016.pdf)
- SARTRE, J. P. *Nevolnost*. Praha: KMa, 2003.
- SCHELER, M. *Smrt a život po smrti*. In: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- SCHERER, G. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní vydrří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- SÍGL, M. *Co víme o smrti*. Praha: Epoque, 2006.
- SKÁCEL, J. *Básně I*. Třebíč: Akcent, 1998.
- SOKOL, J. *Dá se život ukončit?* Dostupné na WWW <http://www.jansokol.cz/2014/03/dá-se-život-udržet/>
- SVOBODA, K. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: ČSAV, 1962.
- WITTWER, H. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam, 2009.