

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Otázka smrti

Petra Borovská

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Otázka smrti

Petra Borovská

Vedoucí práce:

PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Chtěla bych tímto velmi poděkovat vedoucímu mé práce PhDr. Jaromíru Murgašovi, CSc. za ochotu, čas, podnětné rady a celkově za pomoc, kterou mi při vedení této bakalářské práce poskytl.

OBSAH

| | |
|---|-----------|
| 1 ÚVOD | 6 |
| 2 OBECNÉ POZNÁMKY O SMRTI | 8 |
| 2.1 SMRT JAKO MEZNÍK UZAVÍRAJÍCÍ ŽIVOTNÍ PŘÍBĚH | 8 |
| 2.2 NÁSTIN PROMĚN CHÁPÁNÍ SMRTI V DĚJINÁCH..... | 9 |
| 2.3 SMRT A DNEŠNÍ SPOLEČNOST | 11 |
| 3 JEDNOTLIVÉ KONCEPCE SMRTI | 14 |
| 3.1 OTÁZKA SMRTI V METAFYZICE: ARTHUR SCHOPENHAUER | 14 |
| 3.2 ZKUŠENOST SMRTI: PAUL LUDWIG LANDSBERG | 20 |
| 3.3 ABSURDNOST EXISTENCE: ALBERT CAMUS (FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, FJODOR MICHAJLOVIČ DOSTOJEVSKÝ) | 27 |
| 3.4 POBYT KE SMRTI: MARTIN HEIDEGGER..... | 34 |
| 3.5 POKUS O KOMPARACI..... | 44 |
| 5 DODATEK O SEBEVRAŽDĚ: A. CAMUS, A. SCHOPENHAUER, P. L. LANDSBERG | 49 |
| 6 ZÁVĚR | 56 |
| 7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY | 59 |
| 8 RESUMÉ | 61 |

1 ÚVOD

Cílem mé bakalářské práce, která nese název *Otázka smrti*, je představit několik vybraných filosofických koncepcí, v nichž je problematika smrti více či méně zdůrazněna. Motivem této práce je zachytit moment smrti jako důležitý prvek, který ovlivňuje celý náš život. Proto jsem se snažila vybrat autory, kteří smrt nechápou pouze jako mez či konec, ale především jako svým způsobem vždy již přítomnou událost, provázející nás po celý život.

V první kapitole se pokouším přiblížit obecný rámec problematiky smrti, jak v ohledu historických úvah, ztělesněných v díle *Dějiny smrti* (1977), jejichž autorem je P. Ariés (1914 – 1984), pak také vzhledem k situaci dnešní společnosti, která má specifický pohled na téma smrti. A právě tento specifický pohled na smrt se snažím nastínit skrze vybrané autory novodobé filosofie. Proto se věnuji zejména autorům jako je M. Heidegger, A. Schopenhauer, P. L. Landsberg, A. Camus a krátce i F. Nietzsche.

Následující kapitoly jsou tedy pokusem o interpretaci Schopenhauerových, Landsbergových, Camusových a Heideggerových úvah o smrti, jež se nakonec pokusím srovnat. V těchto úvahách získává přední místo Heidegger, neboť jeho zkoumání fenoménu smrti zůstává zdaleka nejdůležitějším. Nesnažím se ale tvrdit, že jsou proto nejlepší. Každá z následujících koncepcí je svým způsobem originální, ať už jde o přístup k dané problematice či o její řešení. Například Schopenhauerovy úvahy si dávají za cíl potlačit *strach* ze smrti, a proto byly také samostatně vydány v díle *O smrti*, s původním motivem uklidnit vojáky na frontě čelící smrti, kteří tyto výtisky dostávali před povoláním do boje.¹ Landsberg pak promýšlí téma smrti na základě definice člověka jako osoby, z čehož plyne důležitost zkušenosti smrti, jako individuálního prožitku. Tato zkušenost je však myšlena spíše jako vždy již přítomné vědomí smrti. Posledním ze zmíněných filosofů je Camus, který se zabývá smrtí především na pozadí otázky smyslu života v rámci absurdní existence.

Nedílnou součástí otázky smrti je problém sebevraždy, jímž se zabývám v poslední kapitole, a který vyvolává potřebu zodpovědět otázku po smyslu života. A právě touto polohou se zabývá zejména Camus. Jiným směrem se pak vydávají například Schopenhauer a Landsberg, kteří problém sebevraždy taktéž promýšlejí. Tato tematika nemůže zůstat nedotčena, chceme-li zdůrazňovat význam smrti pro život člově-

¹ Schopenhauer, A., *O smrti*, s. 85.

ka, jelikož snad každý člověk může být v určitém bodě života, například v nějaké životní krizi, vystaven myšlence na smrt. A to zejména z hlediska dobrovolného ukončení života, tedy sebevraždy. Dalším důvodem pro zahrnutí sebevraždy do otázky smrti je fakt, že případy sebevraždy zcela jistě nelze považovat za ojedinělé, jak potvrzuje ve svých filosofických úvahách i Landsberg.

2 OBECNÉ POZNÁMKY O SMRTI

2.1 Smrt jako mezník uzavírající životní příběh

V této práci jsem se zaměřila především na individuální a osobní přístup ke smrti z hlediska filosofických východisek. Je však potřeba zdůraznit i obecný kontext vnímání smrti, například v rámci historických úvah o smrti a jejich proměn, na což se zaměřím v další kapitole (viz kap. 2.2).

Fenomén smrti lze nahlížet z mnohých hledisek, avšak v rámci individuálního vědomí smrti je důležité si uvědomit její charakter nutnosti a konečnosti, který si v sobě každý člověk nese. Tak například současný český filosof J. Sokol pojímá smrt v rámci životního cyklu od dospívání přes stárnutí, a zdůrazňuje důležitost smrti vzhledem k životnímu příběhu. Neboť smrt jako moment konce, uvádí Sokol, uzavírá život a dává mu tak hodnotu i smysl, neboli, „*Co má mít tvar a podobu, co má tvořit celek, musí mít své meze a konec*“.² J. Sokol také zdůrazňuje význam času, který je cenný pouze proto, že je omezený.³ A právě v kontextu hodnoty a celistvosti života, Sokol hovoří o stáří jako o období, které má za úkol tento život nějakým způsobem zakončit, uspořádat, aby se z něho stal hotový příběh.

Dalším důležitým prvkem, který patří ke smrti v rámci individuality jednotlivých lidí, je pohled na smrt z hlediska její nezastupitelnosti. Tímto specifikem se mimo jiné zabýval německý filosof G. Scherer zdůrazňující nutnost nezastupitelnosti smrti vzhledem k životu. Neboť právě ve vztahu k vědomí této nezastupitelnosti se odkrývá i vědomí nezastupitelnosti života jako takového.⁴ V těchto momentech myšlenky na smrt se otevírá možnost „(...) *člověka vrátit se znovu k sobě a objevit trvalý rozdíl mezi sebou samým a každým možným sociálním světem*“.⁵ Tento návrat k sobě skrze vědomí smrti rozebírá také Heidegger a užívá k tomu spojení „*autentická existence*“.⁶

Obecně lze smrt chápat jako mezník, který ohraničuje naši existenci tak, aby jí dodával smysl a autenticitu. A právě toto vědomí smrti, která sice ještě nenastala, ale nutně nastane, odkrývá život v nových rozměrech. Nutí nás uvědomovat si důležitost každého životního rozhodnutí, které bude psát příběh našeho života, až se smrtí zakončí.

² Sokol, J., *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, s. 136.

³ Tyto důležité momenty pojednává také Camus, ke kterému se vrátím později

⁴ Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, s. 27.

⁵ Tamtéž, s. 28.

⁶ Viz kap. 3.4.

Proto není téma smrti důležité ani tak jako fenomén sám o sobě, ale jako budoucí výstražné znamení, které nám v každém momentu naší existence bude připomínat zodpovědnost, s jakou tento jediný život musíme vést. Stává se neustálou připomínkou, jež nás bude vytrhávat z každodennosti a nutit ke smysluplnému životu, který snad ve stáří „úspěšně“ zakončíme.

2.2 Nástin proměn chápání smrti v dějinách

Historizující přístup k problematice smrti, který zahrnuje pohledy jak psychologické, antropologické, sociologické a samozřejmě zvláště historické, byl zachycen v díle *Dějiny smrti* (díl I. i II.), jehož autorem je francouzský historik P. Ariés. Tento autor nastínil otázku smrti s jejími mnohými proměnami z hlediska dějinných procesů, v nichž se promítá obraz lidského pokolení. Svá zkoumání P. Ariés rozvíjí na základě čtyř psychologických konstant, které sám formuloval a jež se podle něj v průběhu dějin lidstva neustále proměňují. Prvním je „*vědomí sebe sama*“, druhým „*obrana společnosti proti divokosti přírody*“, třetím je „*víra v posmrtný život*“ a posledním je „*víra v existenci zla*“.⁷ Ačkoliv jsou tyto konstanty pro autora klíčem k rozpoznání daných proměn v určitých obdobích, nebudu je sledovat podrobněji z důvodu omezeného rozsahu této práce. Myslím si ale, že bylo důležité na ně upozornit, neboť určují přístup člověka či společnosti k tématu smrti v dané etapě. Proto se budu soustředit spíše na obecnou charakteristiku těchto etap, jichž je dohromady pět.

Do 11. století tedy probíhá období, které P. Ariés nazval „*ochočená smrt*“, čímž vyjadřuje přístup společnosti, která považuje smrt za přirozený proces, jež je vlastní každému člověku. Z toho pak vyplývají různé tradiční úkony, tedy v podstatě rituály, které se v rámci smrti člověka provozují. Smrt je v tomto období spíše společenskou, než individuální záležitostí, na níž se nepodílí pouze úzký rodinný kruh ale i veřejní činitelé, popřípadě celá obec. Takto společnost smrt spoutává a ochočuje v neporušitelných tradicích, jimiž jsou například veřejné rozloučení s umírajícím či neskrývaný projev smutku v náležitém časovém údobí.⁸

⁷ Ariés, P., *Dějiny smrti. II., [Zdivočelá smrt]*, s. 370.

⁸ Ariés, P., *Dějiny smrti. II., [Zdivočelá smrt]*, s. 370 – 372.

Druhé období, probíhající zhruba od 11. do 17. - 18. století, nazvané „*smrt sebe sama*“ vyjadřuje vcelku radikální posun k individuálnímu přístupu ke smrti. Tento přístup, začínající nejprve v úzkých elitách například v prostředí klášterů, se později pozvolna rozšiřoval do širší veřejnosti. Smrt v tomto období vyjadřuje určitou lásku k životu a touhu zůstat na tomto světě co nejdéle. Člověk si začíná uvědomovat svou specifickou oproti ostatním a pozvolna rozbíjí společenský model smrti v duchu uvolňování místa dalším generacím. Samozřejmě téměř veškeré tradice spojené s úmrtím člověka přetrvaly, ale s důrazem na individualitu i některé přibyly. Takovými jsou například zakrývání nebožtíka a pořizování závěti. Závěť v tomto případě vyjadřuje individualitu zemřelého, který má právo sdělit pozůstalým svá přání, zároveň pak zakrytí zemřelého, zdá se, poukazuje na rostoucí odpor ke smrti, která nyní ukončuje individuální život, čímž zvýznamňuje moment uvědomění si smrti sebe sama.⁹

Již v 16. století¹⁰ počíná období zvané „*smrt vzdálená i blízká*“, které lze charakterizovat jako předěl mezi ochočenou, blízkou a důvěrnou smrtí a její poněkud divočejší, vzdálenější tváří. Smrt začíná představovat určité tajemství, které budí zvědavost, podobně nemravné jako pohlavní život či erotika.¹¹

Dalším údobím v dějinách smrti je „*smrt blízkého*“, které se odehrává v 19. století. V tomto období nastává, slovy Ariése „*citová revoluce*“ pramenící z tehdejších romantických sklonů. Do popředí v rámci otázky smrti se dostává smrt bližního, zejména člena, nyní již úzké, rodiny. Strach však neplyne přímo ze smrti jako takové, ale objevuje se se zmizením tohoto bližního. V této době jsou patrné silné sklony k citovým výbuchům a procítěnému truchlení. Zároveň je ale ve smrti shledán jakýsi romantický prvek krásy smrti, která již není spojována přímo se zlem a to z toho důvodu, že dochází k oslabení představy pekla, jako trestu za hříšný život.¹²

Poslední období, jež nastupuje zejména ve 20. století, je nazváno „*převrácená smrt*“. Z názvu tohoto časového úseku plyne radikálnost obratu, ke kterému došlo. Ke smrti se dnes chováme skoro, jako kdyby nebyla. Je zahrnuta do tmavých koutů nemocnic, aby netraumatizovala širokou veřejnost. Trendem začalo být zakrývání pravdy do-

⁹ Ariés, P., *Dějiny smrti. II., [Zdivočelá smrt]*, s. 373 – 375.

¹⁰ Můžeme si všimnout, že daná období se překrývají, neboť v době kdy nastupuje „*smrt vzdálená i blízká*“, zároveň ještě doznívá období nazvané „*smrt sebe sama*“. Lze pak soudit, že tyto etapy se nevylučují, ale spíše se doplňují.

¹¹ Tamtéž, s. 376 – 377.

¹² Tamt., s. 377 – 379.

konce i před umírajícím, počala hra na schovávanou, jejíž roli přijal i umírající. Tato „lež z lásky“¹³ je způsobená zejména pokrokem lékařských věd, které dnes účinně léčí nemocné za pomoci náročných lékařských přístrojů, jež jsou dostupné pouze v nemocnici. Proto jsou umírající přepravováni do nemocnice, a tak ochuzeni o úmrtí doma v rodinném kruhu, aby jim byla poskytnuta nepřetržitá lékařská pomoc. Smrt je tak odklizená pouze na určitá místa, a proto se také znásobuje určitá úzkost z nadcházející smrti.¹⁴

2.3 Smrt a dnešní společnost

Pohled na smrt z hlediska dnešní společnosti má, alespoň s ohledem na dějiny, nejednoznačnou interpretaci, jelikož ještě neproběhl potřebný odstup, který by tuto dobu zhodnotil, jako proběhl u předchozích období. Přesto je však možné zachytit jisté tendence. Například Ariés, jak jsme viděli, mluví o určitém obratu, který v chápání smrti nastal. Na jedné straně je smrt jaksi vzdálenější, než bývala, jelikož zkušenost se smrtí již není tak bezprostřední, ne každý, alespoň v západní společnosti, se s umírajícím setkal přímo či dokonce sledoval závěrečný akt smrti. Tento odsun smrti z veřejného dění je zřejmě důsledkem, jak již bylo řečeno, *medikalizace* smrti, což znamená, že péče o umírajícího či nemocného je přesunuta na lékaře a odklizená do specializovaných zařízení, jako jsou nemocnice.¹⁵

Na druhé straně jsou však patrné snahy tuto odcizenost překonávat. Jeden z nejdůležitějších pokusů o proměnu pohledu na smrt a umírajícího, učinila lékařka Elisabeth Kübler-Ross, která upozornila na tuto tendenci izolovat smrt a snaží se tak o jistou nápravu. Na základě práce s umírajícími také klasifikovala jistá stádia, jimiž si umírající prochází, a tak zviditelnila i zprůhlednila pohled do lidské psychiky umírajícího. Těmito, dnes již dobře známými, stádii jsou: (I) popírání a izolace,¹⁶ (II) zlost,¹⁷ (III) smlouvání,¹⁸ (IV) deprese¹⁹ a poslední (V) akceptace.²⁰ Tomuto problému se také věnuje

¹³ Tamt., s. 380.

¹⁴ Tamt., s. 379 – 382.

¹⁵ Davies, D. J., *Stručné dějiny smrti*, s. 77 – 79.

¹⁶ Kübler-Ross, E., *O smrti a umírání*, s. 35.

¹⁷ Tamt., s. 45.

¹⁸ Tamt., s. 74.

¹⁹ Tamt., s. 77.

americký psychiatr I. Yalom, ačkoli z poněkud jiné perspektivy. Ve své knize *Pohled do slunce* (2008) předkládá různé způsoby, jak se lidé vyrovnávají s úzkostí ze smrti, tedy nejen z pohledu umírajícího, ale také z pohledu zdravého jedince, který trpí takovou úzkostí. I. Yalom shledává problematiku smrti jedním z ústředních bodů lidské psychiky, čímž opodstatňuje svůj zájem o tematiku smrti.²¹ Tyto snahy jsou pak velkým přínosem pro zviditelnění problematiky smrti jako předmětu odborného studia, které „smrt“ staví do středu pozornosti.

Můžeme také konstatovat, že ačkoliv je každý vystaven své konečnosti, jen málokdo si tuto skutečnost přizná s její pravou tíživostí. Nastala doba určité přetvářky, kdy se téma smrti stalo svým způsobem tabu, a veškeré skutečnosti spojené se smrtí jsou vytlačovány z veřejného povědomí. Tato tendence je těsně spojená s dnešním důrazem na soukromí, které má širokou legislativní podporu. Což se také promítá například v pohřebních rituálech, které se od tradičních začínají velmi lišit. Důraz je kladen na individualitu člověka a z tradiční zádušní mše se stávají spíše vzpomínkové obřady zdůrazňující vlastnosti a zájmy toho kterého člověka.²² Také se zvyšuje počet pohřbů žehem, pohřby bez obřadu či „zelené“ pohřbívání, které vede k odklonu od náboženských představ a preferuje přirozenost životního cyklu, jež se smrtí navrácí k přírodě.²³ Tyto pohřební novosti se odehrávají většinou ve velmi úzkém kruhu blízkých a přátel. Také držení smutku za zemřelého již nemá tradiční veřejnou formu, ale je spíše ukryto do soukromí daného člověka. Jakoby se za smutek musel stydět.²⁴

G. Scherer pak také upozorňuje na pojem „*přirozená smrt*“, která je definovaná jako smrt věkem a odlišuje se tak od předčasné smrti. Zároveň však tento pojem implikuje vyloučení metafyzických představ o smrti a nahrazuje je exaktní přírodovědou, která fenomén smrti jaksí ovládá tím, že se jej snaží co nejlépe popsat. Scherer pak dochází k důsledku, že takto definovaná smrt vede k tomu, že „*Jsmo vůči umírajícímu bezradní právě proto, že jsme podle našeho mínění oním vysvětlením už řekli všechno, co se o smrti dá říci*“²⁵, a proto pak tyto umírající necháváme v jejich osamělosti a izolo-

²⁰ Tamt., s. 99.

²¹ Yalom, I. D., *Pohled do slunce: o překonávání strachu ze smrti*, s. 9 – 28.

²² Davies, D. J., *Stručné dějiny smrti*, s. 63 – 65.

²³ Tamt., s. 86 – 92.

²⁴ Ariés, P., *Dějiny smrti. II., [Zdivočelá smrt]*, s. 349 – 355.

²⁵ Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, s. 34.

vanosti. Protože tomu, co nedokážeme ovládnout, pouze bezradně přihlížíme, či spíše odvracíme zrak.²⁶

Cílem těchto kapitol bylo představit variabilitu možných pohledů na smrt a zejména jejich proměnu v dějinách lidstva. Tento hrubý náčrt změn ve vnímání smrti měl za úkol seznámit s kontextem, ve kterém následující filosofické úvahy vznikaly. Zvláště zajímavé je pak sledovat různorodé tendence odehrávající se v dnešní společnosti.

²⁶ Tamt., s. 33 – 34.

3 JEDNOTLIVÉ KONCEPCE SMRTI

3.1 Otázka smrti v metafyzice: Arthur Schopenhauer

A. Schopenhauer (1788 – 1860) promýšlí problematiku smrti z hlediska svých metafyzických úvah ve svém díle *Svět jako vůle a představa* (1819), z něhož bylo později vydáno krátké pojednání *O smrti*, které je však totožné s tím, co bychom našli v knize *Svět jako vůle a představa* (sv. II.). Schopenhauerova koncepce rozhodně neobsahuje pouze úvahy o smrti, ale je snahou o celkový pohled na svět a člověka v něm. Schopenhauer zkoumá povahu skutečnosti na základě svých představ o vše-tvořivé *vůli*, která je ve své podstatě slepá. Také i smrt je pak ovlivněna takovým pohledem a koncipována zejména na základě *vůle k životu*.

Otázka po smrti je v Schopenhauerově podání zcela klíčová, jelikož dle něj uvozuje vůbec celou filosofii. S odkazem na Sokrata (Platóna), který charakterizoval filosofii jako „(...) *přípravu na smrt*“²⁷, Schopenhauer zvyšňuje problematiku smrti, jako základní kámen filosofického, popřípadě náboženského zkoumání. Protože člověk se od zvířete liší, především v tom, že si uvědomuje svou smrt, tedy vzhledem k její jistotě. Člověk je tak prý nucen hledat určitý „(...) *protijed proti jistotě smrti*“²⁸ a hledá ho v různých náboženských či filosofických systémech.²⁹

Proto Schopenhauerův příspěvek k problematice smrti vychází zejména ze *strachu* před smrtí. Svým způsobem je toto pojednání jakousi útěchou v uvědomování si nutnosti smrti, ale zároveň je jednou z možných odpovědí na povahu a původ našeho *strachu* ze smrti, který, rovnou předesílám, nepochází dle Schopenhauera z našeho rozumu či poznání, ale pochází ze slepé *vůle k životu*.

Schopenhauer shrnuje dva přístupy ke smrti, které obvykle náboženské či filosofické systémy zaujímají. První přístup tvrdí, že člověk vznikl z ničeho a smrt je jeho absolutním zánikem. Druhý pak předkládá tezi o absolutní nesmrtelnosti. Schopenhauer oba přístupy, přirozeně, považuje za neúplné. Typicky volí jakousi střední cestu, která je však nahlížena z poněkud vyšší nebo celkovější perspektivy.³⁰

²⁷ Schopenhauer, A., *O smrti*, s. 5.

²⁸ Tamt.

²⁹ Tamt., s. 5 – 6.

³⁰ Tamt., s. 6 – 7.

Uvážíme-li Schopenhauerovu koncepci, lze konstatovat, že jistota smrti či pouhé uvědomování si vlastní smrtelnosti člověka burcuje z letargie nicnedělání a nutí ho k činu. Smrt není pouze konečná stanice lidského života, je momentem, který prostupuje celý život a neustálá její přítomnost tvoří náš vyměřený čas „vzácným časem“, se kterým není radno mrhat. Právě ve vědomí omezeného času se rodí filosofické přemýšlení, které se snaží tento jev buďto jen prozkoumat, či se mu nějakým způsobem vyhnout. Nejčastěji však jde o to, smířit se se smrtí. Smrt nás vrhá do nutnosti si tento čas vyměřit a učinit ho důležitým.

Argument pro to, že *strach* ze smrti nepramení z poznání nebo zkušenosti, Schopenhauer nachází v poznatku, že poznání či zkušenost nám prý místo *strachu* přináší opodstatnění spíše pro nebytí než bytí. Jak Schopenhauer sám poznamenává, „*našemu uvažování se bude zdát dokonce směšné, že si děláme takové starosti kvůli tak krátké době (...)*“.³¹ Uvažování tedy shledává život málo hodnotný nejen kvůli své krátké době, ale i ze zkušenosti s nekonečným utrpením, které člověk v životě může zažívat. Poznání působí spíše „proti životu“, jelikož dokáže najít mnoho opodstatnění pro výhodnost nebytí. *Strach* ze smrti je dle Schopenhauera tvořen *vůlí*, která je slepá, což znamená, že poznání jí bylo až dodatečně přidáno a není jí tak zcela vlastní. Toto poznání je přidáno až „(...) *v důsledku jejího zpředmětnění v živočišných individuích*“³², tedy sama o sobě je slepá, ale ve vztahu ke konkrétnímu jedinci nabývá vědomí a poznání.³³

Dále Schopenhauer poznamenává, že kdybychom se opravdu obávali toho, že již nebudeme, měli bychom se stejně tak hrozit doby, kdy jsme ještě nebyli, což je však evidentně absurdní. Schopenhauer tvrdí, že snad žádný člověk se netrápí tím, že než se narodil, uplynula celá nekonečnost, po kterou tu nebyl. Jak je tedy možné, že celá nekonečnost po nás a bez nás, je mnohem děsivější? Určitě to není tím, jak Schopenhauer poznamenává, že jsme okusili nádherný život plný potěšení, neboť proti takovému tvrzení lze argumentovat každodenní zkušeností s utrpením. Právě v této souvislosti se Schopenhauer ptá, co bylo vlastně předtím, kdy jsme ještě nebyli? Všichni se zabývají tím, co bude, ale co bylo, to snad není stejně tak relevantní?³⁴

³¹ Tamt., s. 9.

³² Tamt., s. 14.

³³ Tamt., s. 7 – 14.

³⁴ Tamt.

Schopenhauer dále sleduje problematiku této slepé *vůle*, která nás přivádí podle něj k pravému důvodu *strachu* ze smrti. *Vůle* je nejobecnější životní princip, který nevyvěrá ani z vědomí, ani z individuality a ani z poznání. Vědomí je až výsledkem organického života, smrt se ho týká pouze subjektivně a hlavně v pouhém okamžiku, což je jen tak mimochodem dalším argumentem pro neodůvodněný *strach* ze smrti.³⁵ Tedy vědomí dle Schopenhauera nemůže být *vůlí* proto, že je k životu přidáno až následně, není tak příčinou života, ale pouze účinkem. Individualita není stejně tak jako poznání důvodem ke *strachu* ze smrti, tedy není ani *vůlí* v Schopenhauerově smyslu, a to proto, že oba tyto rysy, jsou prý pouze vlastnostmi vědomí.³⁶

Konec života, prohlašuje Schopenhauer, není zničení oživujícího principu, jelikož smrt organismu prý nemůže být také smrtí principu, který jej předtím oživoval. Schopenhauer tedy jednoduše zastává stanovisko určité životadárné síly, která sama je nezničitelná, neomezená a nekonečná, a dává všem organismům život. Tato síla je mimo veškerou kauzalitu, tedy i vznik a zánik. *Vůle o sobě*, ve smyslu kantovské *věci o sobě*, se odráží ve světě jevů například jako hmota, která je jejím „stínovým obrysem“. Hmota totiž, alespoň vzhledem k jevovému světu, stejně tak jako *vůle* sama přetrvává.³⁷

Aby tedy Schopenhauer vysvětlil celkový pohled na smrt, z pohledu širší perspektivy, odvolává se na přírodu. Přírodě je, tvrdí Schopenhauer, zánik individua zcela lhostejný, jak je vidno z mnohých případů, například až zbytečného či zcela náhodného úmrtí. Jakoby se zdálo, že příroda s těmito organismy až plýtvá. Nenechme se však mýlit, prohlašuje Schopenhauer, ona ví velmi dobře, co dělá, jelikož se k ní každé individuum navrací. Proto „(...) zánik jakéhokoli jevu ani v nejmenším nezasahuje jeho pravou a vlastní podstatu“.³⁸ V tomto momentě Schopenhauer dává tušit jeho dalšímu směřování.³⁹

V přírodě tedy dle Schopenhauera zaznamenáváme neustálý koloběh vznikání a zanikání, který však nepostihuje pravou podstatu života vůbec. Vznik i zánik jsou v pravdě jen relativní, jelikož se týkají pouze světa jevů, který je vnímán naším intelek-

³⁵ Ačkoliv bych poznamenala, že argument vůbec, ze své podstaty, je ničím pro strach ze smrti – neboť vychází z rozumu, strach ze smrti ale není dílem rozumu, snad spíše dílem vášní či emocí.

³⁶ Tamt., s. 14 – 19.

³⁷ Tamt., s. 19 – 21.

³⁸ Tamt., s. 24.

³⁹ Tamt., s. 21 – 24.

tem.⁴⁰ Ten je přitom „(...) *původně určen jen k tomu, aby naši vůli podsouval motivy, tj. sloužil jí při sledování jejích malicherných cílů*“.⁴¹

V kontextu vznikání a zánikání jako pouze relativních procesů, Schopenhauer nastiňuje myšlenku, „(...) *že to, co mizí, a to, co přichází na jeho místo, je jedna a táž bytost, která jen doznala malé změny* (...)“.⁴² Běží tedy asi o myšlenku návratu a koloběhu života. Schopenhauer člověka přirovnává k listu na stromě, který se obává, že nenávratně zanikne, ačkoliv každoroční cyklus tomu odporuje. Schopenhauer se táže, kde je tato nicota, do které údajně všechno zaniká? A odkud by se rodil stále nový a nový život? Je to jako kulička modelíny, ze které znovu a znovu tvořím pokaždé trochu jiné věci, ale je to stále tatáž kulička. Tedy zánik individua je relativní, týká se pouze jevu, ne však věci o sobě, jelikož ta stále přetrvává. „*Smrt je pro druh tím, čím je pro individuum spánek nebo pro oko mrknutí* (...)“.⁴³ Důvody pro takovéto zmatení jsou jak čas, forma tak i omezenost našeho intelektu.⁴⁴

Po vzoru Kanta Schopenhauer pojímá čas jako předem danou formu našeho chápání, tedy takovou, která nikdy nemůže příslušet *věci o sobě*. Jelikož je čas pouhou formou našeho nazírání, pak po jeho odstranění pojmy jako *konec* a *začátek* ztrácí svůj význam. Proto skrze čas, jako formu nazírání, poznáváme pomíjivost všech věcí. Avšak čas náleží do *objektivního*, ale *věc o sobě*, tedy to *subjektivní*, je prý skrz na skrz věčné, tudíž existující mimo čas. Čas je tedy „(...) *pouhým odleskem věčnosti* (...) *a stejně tak je naše bytí v čase pouhým odleskem našeho bytí o sobě*“.⁴⁵ Druh je dle Schopenhauera to, co přetrvává, a z něhož vychází *vůle k životu*, my však, jako bezprostřední vědomí pouze v konkrétním individuu, si myslíme, že jsme od druhu odlišní a tedy i zánikající. Tedy *subjektivní*, které lze označit jako *vůle o sobě*, uvozuje to *objektivní*, tudíž „*trvání objektivního či vnějšího může přece být jen projevem nezničitelnosti subjektivního* (...)“.⁴⁶ Takže „*čas, kdy nebudu, objektivně přijde, ale subjektivně* (ve vědomí) *nikdy přijít nemůže*“.⁴⁷ To znamená, tvrdí Schopenhauer, že *subjektivní* je věčné, a projevuje se skrze *objektivní*, které je pouze odleskem toho *subjektivního*. Navíc pokud budeme předpokládat, že to *subjektivní* se projevuje skrze bezprostřední vědomí individua jako

⁴⁰ Tamt., s. 24 – 26.

⁴¹ Tamt., s. 26.

⁴² Tamt., s. 27.

⁴³ Tamt., s. 31.

⁴⁴ Tamt., s. 27 – 32.

⁴⁵ Tamt., s. 40.

⁴⁶ Tamt., s. 43.

⁴⁷ Tamt., s. 44.

objektivní a tudíž i zanikající, pak ve vědomí nikdy čas našeho nebytí nepocítíme. Odtud se prý bere naše skryté tušení, že jsme smrtelní, a přece budeme trvat i nadále.⁴⁸

Vidíme, že Schopenhauer vychází z rozdělení mezi *jevem* (svět jako představa) a *věcí o sobě* (svět jako vůle). To, co se nám zdá jako vznik, zánik a trvání, jsou prý pouze pojmy našeho rozumu, nazírané skrze jeho formu času. Tyto pojmy jsou určeny pouze *jevům*, které však nepostihují *věc o sobě*, tedy *vůli*, která je tak nezničitelná či spíše trvalá. Bytí individua tak zdánlivě zaniká, ale rod přetrvává, neboť z pohledu *vůle o sobě*, je rod a individuum totéž, v obou se dle Schopenhauera projevuje *vůle k životu*.

Tím, co podléhá smrti, není dle Schopenhauera onen oživující prvek organismu, *vůle*, ale pouze vědomí v konkrétním jedinci. Tedy se podle Schopenhauera všichni mylili, kteří považovali za nesmrtelný intelekt, jenž je pouze vlastností vědomí, přičemž vědomí je postižitelné smrtí. Schopenhauer tak uznává, že konkrétní individuum, to, co můžeme nazývat „já“, zaniká, ale zaniká pouze tak, aby se znovu projevilo jaksí v jiném „já“. Tento poznatek může být sice bolestivý, ale na to Schopenhauer odpovídá otázkou, „*co je mi do ztráty této individuality, mně, který v sobě nese možnost nesčetných individuí?*“⁴⁹ Takovým způsobem je člověk smrtelný a nesmrtelný zároveň a my bychom měli pochopit, že to nesmrtelné v nás daleko převyšuje to smrtelné, jelikož skýtá možnosti být kýmkoliv a tvořit cokoliv. Navíc je zánik individuality pouze věcí jevu, tedy je jen zdánlivým zánikem.⁵⁰

Strach ze smrti pak pramení, jak bylo výše řečeno, ze slepé *vůle k životu*, a to tím způsobem, že *vůle* nám ukazuje skrze naši individualitu pouze jevovou stránku věci, ze které ovšem poznáme leda tak svou smrtelnou stránku. Co nám však neodhaluje, je pravá podstata našeho bytí, závislá na *vůli*, a tedy i nesmrtelná. Máme tak prý pouze iluzorní *strach* vytvořený na základě mylných domněnek, plynoucích z našeho omezeného intelektu, který je vázán na pojmy prostoru a času. A protože atributem *vůle* je chtění, je pouze ona schopna pociťovat *strach* ze smrti, paradoxně je ale jediná v nás, která je nesmrtelná. Proto je naše poznání schopno obhajovat prospěch nebytí, jež se našemu chladně přemýšlejícímu rozumu zdá nanejvýš příhodné. Dalším důvodem pro

⁴⁸ Tamt., s. 33 – 45.

⁴⁹ Tamt., s. 52.

⁵⁰ Tamt., s. 43 – 53.

strach ze smrti ale může být i strach slepé *vůle* z odloučení se od intelektu, který hraje roli jakéhosi průvodce na temných cestách *vůle*, jak konstatuje Schopenhauer.⁵¹

Nyní se dostáváme k cíli, ke kterému Schopenhauer v podstatě směřoval. Tvrdím, že člověk se vůbec nerodí, že vlastně ani neumírá a že je jeho individualita nahrazena po smrti jedné hned druhou, toto vše je shrnuto v učení o metempsychóze neboli palingenezi, tedy učení o převtělování duší. V případě Schopenhauera však to, co přetrvává, je pouze *vůle*. Schopenhauer také připomíná náboženské systémy, jako buddhismus, křesťanství a judaismus, přičemž tvrdí, že oproti buddhismu a jemu podobným, jsou všechna ostatní náboženství mylná či alespoň nedostatečná. Schopenhauer argumentuje následujícím způsobem: křesťanství, jako příklad „nedostatečného“ náboženství, uznává zrození z ničeho, dále však nesmrtelný život spolu s rájem, kde se každé individuum shledá s ostatními.⁵² Na rozdíl od toho, se učení o metempsychóze, přiklání spíše k věčnému životu a shledání s ostatními individui seznává již na tomto světě, avšak jaksi inkognito, „(...) *totiž v koloběhu narození a smrti*“.⁵³

Dalším prvkem v tomto učení je pak také trest za hříchy předchozího života, v křesťanství je tento prvek nepřímě viděn v učení o tzv. dědičném hříchu. Z toho by pak mohlo vyplývat, že smrt je vlastně trestem za naši existenci, tedy, že, „(...) *jsi výsledkem aktu, který neměl být, proto musíš zemřít, abys jej smazal*“.⁵⁴ Individualita, tvrdí Schopenhauer, je tak omylem, který se smrtí napravuje.⁵⁵

Nakonec Schopenhauer konstatuje, že „*během života je vůle člověka nesvobodná* (...)“⁵⁶, svázaná „(...) *řetězcem motivů a určována nutností*“⁵⁷, jelikož člověk jedná podle své neměnné přirozenosti. Tímto Schopenhauer aktualizuje motiv smrti, jako svobody či vysvobození z neměnnosti svého charakteru, který se obměnou (smrtí) individua stává „*nový a jiný*“.⁵⁸ Umírání je tak „(...) *okamžikem osvobození od jednostrannosti individuality* (...)“⁵⁸, aby se navrátila ke svému původnímu stavu, totiž svobodné

⁵¹ Tamt., s. 52 – 61.

⁵² Tamt., s. 63 – 73.

⁵³ Tamt., s. 73.

⁵⁴ Tamt., s. 78.

⁵⁵ Tamt., s. 73 – 79.

⁵⁶ Tamt., s. 79.

⁵⁷ Tamt.

⁵⁸ Tamt.

vůli. Je však možné zřeknout se *vůle k životu* a umřít tak skutečně a ne pouze zdánlivě, tedy se vysvobodit z určitého koloběhu.⁵⁹

Na závěr lze podotknout, že Schopenhauerova koncepce jistě skýtá několik zajímavých úvah. Schopenhauerovy poznámky na téma smrti vychází, jak již bylo řečeno, z jeho metafyzického pojetí skutečnosti, na což bych opět upozornila. Neboť na základě tohoto pojetí si pak Schopenhauer klade několik otázek, na které by se jiný než metafyzicky smýšlející filosof nezeptal. Tak například jde o zanedbávání otázky po tom, co bylo před naším narozením, jak se mohlo vůbec stát, že jsme se najednou ocitli v tomto světě. A ne jako nějaká neurčitá bytost, ale jako jasně uchopitelná individualita s vědomím své vlastní osobnosti. Tyto otázky jistě zasahují tradiční problematiku člověka a jeho odlišnost od jiných životních forem či vůbec záhadu, jak taková bytost jako člověk, mohla vzniknout. Mé úvahy však směřují spíše k tomu, jak se může stát, že se na tomto světě objeví právě taková a ne jiná individualita daného člověka. Zdá se, jakoby šlo o naprostou nahodilost. V tomto bodě by zřejmě Schopenhauer souhlasil, neboť dle něj jsme podobni spíše listům na stromě, které se každoročně obnovují, a nakonec nezáleží na tom, zda to jsou nové listy nebo ty staré z minulého roku. Z čehož můžeme soudit, že je každý postradatelný jako individuum, ne však jako „jednotka“ do počtu (tedy druh). Na druhé straně má však takové pojetí své nesporné výhody. Totiž, že jsme podle Schopenhauera smrtelní a nesmrtelní zároveň, neboť se podílíme na nesmrtelné *vůli*. Je sice pravda, že ztrácíme svou „jedinečnost“, ale ve své podstatě jsme věční.

3.2 Zkušenost smrti: Paul Ludwig Landsberg

Německý filosof P. L. Landsberg (1901 – 1944) se zabývá otázkou smrti zejména z hlediska zkušenosti jako takové. A příznačně tak pojmenovává i své stěžejní dílo, *Zkušenost smrti* (1937).⁶⁰ Jeho zkoumání jsou protknuta náboženským smýšlením. Proto se ve své knize zabývá tématy jako *naděje*, *extatická zkušenost smrti* apod. Taktéž výběr

⁵⁹ Tamt., s. 79 – 80.

⁶⁰ V roce 1942 byla otištěna studie *Morální problém sebevraždy* a v roce 1946 byla připojena k druhému francouzskému vydání *Zkušenost smrti*. (Landsberg, Paul Ludwig a Němec, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*, s. 191.)

autorů, o kterých ve svém díle pojednává, je ovlivněn křesťanským přesvědčením. Takový pohled opět skýtá mnoho nových motivů v problematice smrti.

Jak již bylo řečeno, Landsberg se zabývá zkušeností a své zkoumání o smrti tak uvozuje citátem z Voltaira, který mnoho napovídá: „*Ze všech druhů je lidský jediným, který ví, že musí zemřít, a ví to pouze ze zkušenosti.*“⁶¹ Z čehož vyplývá, že člověk je seznámen s nutností smrti skrze zkušenost, a to zřejmě prostřednictvím ostatních umírajících. Tento poznatek však Landsberg nepovažuje za dostatečný, jelikož tento druh vědění o smrti je založen pouze jaksi pravděpodobně. Tuto *aproximativní nutnost* dle Landsberga nelze považovat za dostatečnou. A přesto máme absolutní jistotu o nutnosti nadcházející smrti. Máme však také takovou zvláštní zkušenost smrti, která by nás o ní bezprostředně informovala? Otázkou tedy není pouze, jakým způsobem víme o této nutnosti, ale existuje-li zkušenost tohoto druhu, vlastní lidem, která nás nemůže uvést v pochyby? Z předešlého citátu Landsberg vyvozuje dva poznatky. Jeden nás vede k *empirické* jistotě smrti, kterou však nelze považovat za dostatečnou, a druhý nám připomíná, že máme určité vědění o tom, že zemřít musíme. Tedy nejen, že někdy umřeme, ale že nutně umřít musíme. Landsbergovi jde tedy o nalezení odpovědi na otázku, kde se toto vědění bere.⁶²

Samozřejmě je možné hledat tuto jistotu i jinde, než jen v lidské zkušenosti, ale na takové útoky Landsberg odpovídá poukázáním na zvíře, které má sice určitou předtuchu smrti, pokud se s ní bezprostředně setká, ale není to kýžené vědění o smrti, o které Landsbergovi jde. Toto vědění, tedy speciálně u lidí, není něčím, co se objevuje výhradně v okamžicích ohrožení, ale je přítomno stále, i bez nějaké vnější příčiny, jak poukazuje Landsberg.⁶³ Tato „záhada“ není ničím novým v oblasti bádání o smrti, a ani Landsberg není prvním, kdo se tímto způsobem táže. Jeho odpověď má však svá specifika, která jsou určitým přínosem k problematice smrti.

Těmito poznámkami se Landsberg „vypořádává“ s empirismem jako nedostatečným pro odpověď po původu a charakteru jistoty smrti. Prostřednictvím M. Schelera, významného představitele filosofické antropologie a fenomenologie, Landsberg dále prezentuje pohled na smrt z hlediska biologického určení. Předem prozradím, že ani M. Scheler nesplňuje Landsbergovy požadavky. Fenomenologie dle Landsberga sice pou-

⁶¹ Landsberg, Paul Ludwig a Němec, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*, s. 120.

⁶² Tamt., s. 120 – 122.

⁶³ Tamt.

kázala na to, že zkušenost není pouze souhrnem „izolovaných dat“, ale je zasazena do souboru vztahů a struktur, které zkušenost obepínají, a je tedy určována také kontextem. M. Scheler však tuto zkušenost smrti v podstatě zaměnil s procesem stárnutí, jak poukazuje Landsberg, a smrt stanovil pouze jako konečný bod, což skýtá hned několik problémů. Nejen tedy, že smrt jako mezní bod biologického vývoje, nenaplňuje celý smysl smrti, která se nás netýká pouze na konci cesty, nýbrž v celém jejím průběhu, ale je také nedostatečná, co se týče vztahu mezi stárnutím a smrtí. Podle M. Schelera, jak bylo výše řečeno, je smrt pouze konečným vyústěním procesu stárnutí. Je však očividné, ze zkušenosti s umíráním ostatních lidí, že je velmi vzácné (alespoň v Landsbergově době), umře-li někdo tzv. přirozenou smrtí. Život je dle Landsberga více než často ukončen velmi záhy, tedy určitě ne jako důsledek stáří. A i v případech, kdy člověk podlehne vysokému věku, je potřeba, jak Landsberg poukazuje, „(...) že se musí připojit ještě nějaká malá zvláštní příhoda, (...) jímž organismus nedovede čelit“⁶⁴, jako například nemoc. Se smrtí se však především nesetkáváme, jak bylo řečeno, jako až s důsledkem stárnutí, ale jako s povědomím o ní. Jsme s ní v podstatě dnes a denně v kontaktu skrze naše vědění o jistotě a nutnosti smrti, která je možná v každém okamžiku našeho života. Je tedy do jisté míry stále přítomná, aniž bychom věděli, kdy přijde, ale přesto zatím nenastávající. Proto jí Landsberg označuje jako „přítomnost v nepřítomnosti“.⁶⁵ Předchozí Schelerova charakteristika smrti jako biologického vyústění stárnutí je pro Landsberga limitující, pokud jde o zkušenost s nutností smrti, charakterizovanou jako „přítomnost v nepřítomnosti“.⁶⁶

Landsberg se taktéž zabývá charakterem zkušenosti smrti ve vztahu k individu. Odkazuje na děti a primitivní národy, jako na „nehotové“ bytosti, které prý postrádají vnitřní nutnost smrti. Tedy na rozdíl od vyspělých národů.⁶⁷

Těžko říci, do jaké míry je tato myšlenka právě tak radikální, jak se zdá, či je pouze užita jako uvedení příkladu vzatého z antropologických zkoumání té doby. Každopádně zde nejde o to, zda Landsberg zachází s pojmy jako „dítě“ či „primitivní národy“ nespravedlivě, nýbrž o to, aby poukázal na důležitý prvek ve zkušenosti smrti.

⁶⁴ Tamt., s. 123.

⁶⁵ Tamt.

⁶⁶ Tamt., s. 122 – 123.

⁶⁷ Tamt., s. 124.

Tímto prvkem je pojem *individualizace*, který užívá pro spojení se zkušeností smrti. Podle něj je povědomí o smrti, ve smyslu jejích typických charakteristik, jako je nutnost a nevyhnutelnost, úzce spojeno s procesem *individualizace*, což vlastně znamená nabývání na osobitosti. Lépe pochopitelnější je to z Lansbergových příkladů právě s oněmi tzv. primitivními národy, které roli a někdy i jméno zemřelého člena přenesou na jinou žijící osobu v rámci dané skupiny, takže vlastně nedochází k úmrtí individua s jeho specifikami, ale pouze umírá jistá funkce, kterou převezmou jiní. Avšak v momentě, kdy dané individuum nefunguje pouze v rámci skupiny, ale přesahuje ji a stává se tak osobitější a tedy i jedinečnější, pak dochází k vědomí (uvědomění) smrti v tom pravém smyslu. Zároveň s vědomím smrti však přichází také větší strach či spíše úzkost ze smrti, jelikož toto vědomí nám umožňuje pocítit možnost smrti v každém okamžiku a nutnost jejího příchodu.⁶⁸

Dle Landsberga pak právě taková situace dává vzniknout různým kultům, mystériím a obecně náboženstvím, která mají být odpovědí na úzkost ze smrti. Většina náboženství, ať již křesťanství či buddhismus, slibují nějakou záruku ohledně smrti. Křesťanství ujišťuje, že z milosti Boha dosáhneme věčného života v ráji, zatímco buddhismus zaručuje vysvobození z koloběhu rození a umírání. Obě náboženství – křesťanství i buddhismus – se ač z jiného pohledu snaží ulehčit člověku jeho smrtelný úděl. Takto náboženství „vítězí“ nad smrtí a dává člověku útěchu.⁶⁹

Landsberg se dále vrací k problematice zkušenosti se smrtí bližního. Z výše uvedeného vyplývá, že vědomí smrti neboli zvláštní zkušenost smrti je vlastní pouze individuu v jeho jedinečnosti, tak i smrt bližního je smrtí jiného individua v jeho jedinečnosti. Landsberg upozorňuje, že zkušenost tohoto druhu je význačná pro zkušenost mé vlastní smrti. A to z následujících důvodů.⁷⁰

Když jsme svědky smrti bližního, je to dle Landsberga více než jen být přítomen u smrti člověka obecně, je to osobní a jedinečná zkušenost, která je s každým individuem jiná. Nejde pouze o sledování změny stavu člověka, z živého na mrtvého, je to spoluprožívání s umírajícím. Landsberg poukazuje, že jsme k tomuto člověku vázáni určitou náklonností či vyloženě láskou, vytváříme si prostor spolu s ním, tedy ve společenství „my“ a právě toto „my“ nám umožňuje uvědomění si vlastní smrtelnosti. Ačkoliv

⁶⁸ Tamt., s. 124 – 126.

⁶⁹ Tamt., s. 125 – 126.

⁷⁰ Tamt., s. 126 – 127.

tedy nejde o zkušenost se smrtí člověka obecně, přece jen se určitá obecnost spojená s nutností objevuje. Jelikož náš bližní, který umírá, v podstatě symbolizuje umírání každého, tedy „všechny druhé“. Na druhé straně pak sami spolu s bližním vlastně umíráme, jelikož se rozbíjí mé společenství s bližním, „(...) *ale tímto společenstvím jsem byl do jisté míry já sám, a v téže míře proniká smrt do nitra mé vlastní existence a právě tím se bezprostředně zakouší*“.⁷¹ Právě v tomto smyslu je dle Landsberga zkušenost se smrtí bližního tak podstatná, protože neobsahuje pouze fyzickou zkušenost s ochabnutím vitálních procesů, ale obsahuje také zkušenost s opouštěním duchovní stránky člověka. Co je však nejpodstatnější i my jsme touto zkušeností poznamenáni, a ne jen smutkem ze ztráty bližního, ale i uvědoměním si vlastní nutné smrtelnosti.⁷²

Na druhou stranu se Landsberg nesnaží nijak tvrdit, že takováto zkušenost je stejná, jako zkušenost vlastní smrti. Je však očividně přístupnější než naše vlastní smrt. Je také důležité poznamenat, že zkušenost se smrtí bližního neodpovídá na otázku, co se s člověkem děje po smrti, jelikož bezprostřední zkušenost se smrtí nemůže potvrdit, že jde o úplné zničení, stejně tak jako nemůže potvrdit přežití jiného druhu. Jediné, co nám tato zkušenost poskytuje, je zkušenost se zmizením osoby, neříká však ani „kam“ a ani „jestli vůbec“, proto se najednou ocitáme v naprosté nejistotě.⁷³

Landsberg dále rozvíjí myšlenku smrti, která nastupuje s jedinečností individua. Tedy teprve člověka, který se z živé bytosti promění v osobu.⁷⁴ Až nyní nastupuje problém smrti, jako specificky lidský. Landsberg poukazuje na to, že smrt je osobě původně cizí a přichází až z neosobní a tělesné vitality, která je na úrovni zvířecího života. Tuto smrt, původně cizí, si na osobní rovině musíme „přivlastnit“ a tím způsobem překonat, abychom mohli svobodně odpovídat na nutnost smrti a ne se podřizovat její danosti. Toto překonání smrti Landsberg popisuje jako učinění smrti „(...) *prostředkem svého nejvlastnějšího naplnění*“.⁷⁵ Zde pak také naráží Landsberg negativně na Heideg-

⁷¹ Tamt., s. 131.

⁷² Tamt., s. 126 – 134.

⁷³ Tamt.

⁷⁴ Landsberg charakterizuje osobu následujícím způsobem: „*Osoba je pro nás existence, která se sama konstituuje v aktech, je činným sebe-budováním, „bytím, které se děje“*, jež dává celku lidsky individuální existence její smysl a její jednotu.“ (Landsberg, Paul Ludwig a Němec, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*, s. 135.)

⁷⁵ Tamt., s. 136.

gera a odmítá jeho pojetí člověka, jako „*bytí k smrti*“. Neboť podle Landsberga „*lidská osoba není ve své nejvlastnější podstatě ,bytí k smrti*“,⁷⁶ jak tvrdí Heidegger.⁷⁷

V této souvislosti pak Landsberg mluví o podstatě naší osoby, aby vysvětlil překonání smrti. Člověk je totiž bytostí, která je podstatně orientovaná na přežití, a proto se u ní objevuje vůbec úzkost ze smrti. Tam kde není potřeba žít, tam není strach ze smrti a smrt je pak pouze jednou z „budoucích událostí“. To, co charakterizuje osobu, je dle Landsberga již zmíněná orientace na přežití, ale ne ve smyslu nějakého biologického pudu, ani v podobě Schopenhauerovy *vůle k životu*, nýbrž prý jako akt „(...) *kladění sebe sama a přitakání sobě*“.⁷⁸ Tedy jako určitá „*víra v osobní přežití*“, jež je výrazem *naděje*, neboť *naděje* je „*touha*“ posouvat se vpřed a uskutečňovat budoucnost. *Naděje* je pravým smyslem našeho života. Tato těžko uchopitelná konstanta našeho života, spěje ke své budoucnosti, směřuje k pravdě, „(...) *míří k bytí, k trvalé a pokračující aktualizaci lidské osoby*“⁷⁹ a nakonec i naplňuje celou naši existenci.⁸⁰ Neboť „(...) *člověk jako duchovní osoba nemůže ani okamžik existovat bez naděje*“.⁸¹

Landsberg se také věnuje různým formám zkušenosti smrti například z hlediska úzkého spojení zkušenosti smrti s tělesností. Dle Landsberga je tělesnost spjata s osobou, neboli obecně řečeno, s určitou duchovní podstatou člověka. A z toho důvodu se nám může zdát, že smrt, která zasáhne tělo, skoncuje také s naší osobou, jelikož tato osoba nemá žádný centrální bod, ze kterého by vycházela. Proto se zde dle Landsberga také více vyjasňuje otázka úzkosti ze smrti, která není myšlena ve smyslu strachu z ukončení vitálních aktivit, nýbrž spíše ohrožení „*metafyzické opuštěnosti*“, která vystává při pomyšlení na smrt. Jelikož i kdyby naše osoba nezanikla spolu s tělem, ztratí určitou záštitu, kterou v něm měla, neboť, „*co se zdálo zábranou a vězením, bylo i ochranou*“.⁸² Jiné formy zkušenosti smrti dle Landsberga plynou z představ o nezávislé existenci duchovní podstaty na tělesnosti, které jsou často spojeny s náboženstvím či jakýmkoliv spiritualismem v podobě tzv. extázi.⁸³

⁷⁶ Tamt.

⁷⁷ Tamt., s. 135 – 137.

⁷⁸ Tamt., s. 137.

⁷⁹ Tamt., s. 139.

⁸⁰ Tamt., s. 137 – 139.

⁸¹ Tamt., s. 139.

⁸² Tamt., s. 143.

⁸³ Tamt., s. 143 – 144.

Na základě takovýchto představ o možné existenci duchovní stránky, která je nezávislá na té tělesné a kde smrt představuje určité vysvobození duchovní podstaty, Landsberg předkládá různé způsoby překonávání smrti nebo obecněji různé formy zkušenosti smrti. Tyto různé formy zkušenosti smrti Landsberg sleduje například na platónské filosofii, epikureismu či skepticizmu a ukazuje jejich způsoby vyrovnání se se smrtí. A to proto, aby nakonec prohlásil, že opravdovým vítězstvím nad smrtí je až teprve křesťanské náboženství.⁸⁴

Aby Landsberg znázornil průběh života a jeho konec, metaforicky ho ztotožňuje s býčí arénou, která odkrývá povahu našeho života, jako hry, alespoň do té doby než zjistíme, že to hra není. S celoživotním vědomím svého konce, jsme vrženi do býčí arény, kde hrajeme o život, který je nám předem sebrán. Právě proto je prý křesťanství bráno jako jediné východisko, jelikož nabízí podíl na věčnosti. Křesťanství je dle Landsberga vítězstvím našeho života, jelikož skýtá naději, či přímo jistotu, že je toto vítězství možné.⁸⁵

Toto Landsbergovo pojetí smrti v rámci křesťanství můžeme přijmout, jelikož ukazuje, jak důležitou roli hraje v lidském životě víra a *naděje*. Myslím, že člověk bez těchto opěrných bodů často ztrácí pevnou půdu pod nohama a život si tak velmi ztěžuje. Lze-li Landsbergovo vyzdvižení křesťanství, aplikovat na jakékoli náboženství či obecně na víru všeho druhu, lze souhlasit, že je takto opravdu možné smysluplně žít.

Landsberg završuje své pojednání o smrti představením křesťanské zkušenosti smrti jako mystického prožitku. Neboť v tomto pojetí se dle Landsberga smrt stává cílem a naplněním lidského života a člověk se může snad i „radovat“ z jejího příchodu, jelikož smrt je v křesťanském učení přechodem do věčného života, který lze ocenit nekonečně výše než život pozemský.⁸⁶

Nakonec bych dodala, že samozřejmě existuje nespočetně mnoho argumentů, které by křesťanství a tudíž i křesťanské pojetí smrti vyvrátily, uniklo by nám však to podstatné. Totiž, že nejde o to, zda je takové přesvědčení pravdivé, či nepravdivé, možné, či nemožné, ale o to, že je to jeden ze způsobů, jakým lze lidskou existenci označit

⁸⁴ Tamt., s. 143 – 152.

⁸⁵ Tamt., s. 152 – 155.

⁸⁶ Tamt., s. 155 – 166.

za správnou a smysluplnou. Neboť rozum nám skýtá pouze představu o věčnosti a současně s tím nemožnost tuto věčnost zakusit. Tento rozpor pak v naší mysli vyvolává zoufalství, pokud nepřipustíme určitou formu věčného života, a to jak ve smyslu náboženského obrazu o posmrtném životě nebo v Gilgamešově poselství o přetrvání našich skutků i po naší smrti.

3.3 Absurdnost existence: Albert Camus (Friedrich Wilhelm Nietzsche, Fjodor Michajlovič Dostojevský)

Francouzský existencialistický filosof a spisovatel A. Camus (1913 – 1960) vyjádřil ve svém díle *Mýtus o Sisyfovi* (1942) mnoho zajímavých úvah o smrti, které poskytují opět poněkud odlišnou perspektivu, než předchozí autoři. V rámci Camusovy koncepce se pak pokouším zdůraznit rozdíl mezi náboženským a ateistickým přístupem. Tato problematika se úzce týká smyslu života tváří v tvář našemu smrtelnému údělu a odkrývá důležitost individuálního přesvědčení v rámci vědomého očekávání vlastní smrti. A. Camus pak stojí na straně ateismu, stejně tak jako F. W. Nietzsche (1844 – 1900), kterého jsem zařadila do této kapitoly z důvodu jasnějšího dokreslení Camusovy filosofie. A protože v této kapitole hraje Nietzscheova koncepce spíše pomocnou, než hlavní roli, využila jsem výklady ze sekundární literatury, a to zejména z M. Hrbka⁸⁷ a P. Kouby⁸⁸. Nakonec jsem do této kapitoly zahrnula i ruského spisovatele F. M. Dostojevského (1821 – 1881), neboť v literární podobě zobrazuje jak myšlenky Nietzscheovy, tak i Camusovy. F. M. Dostojevského pak interpretuji zejména podle A. I. Smirnova, který se ve svém pojednání *Dostojevský a Nietzsche* snaží nalézt paralely mezi těmito dvěma autory.

A. Camus odvíjí svou filosofii na základě tématu sebevraždy, což zdůvodňuje tím, že je potřeba, abychom se rozhodli, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili.⁸⁹ Zatím bych se však vyhnula jeho pojetí sebevraždy, jelikož bude předmětem mé další kapitoly (viz kap. 5), a soustředila se na výše zmíněnou tematiku.

⁸⁷ Hrbek, M., „Smrt boha“ v Nietzscheově filosofii.

⁸⁸ Kouba, P., *Nietzsche: Filosofická interpretace*.

⁸⁹ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 15.

Důležitou součástí Camusovy filosofie je problematika *absurdna*, které charakterizuje jako rozpor, tedy jako konfrontaci „(...) *tohoto iracionálna a oné zoufalé touhy po jasnosti* (...)“.⁹⁰ Člověk se dle Camuse neustále snaží vyřešit situaci rozporu svých očekávání a skutečnou povahu světa, jelikož svět je nepoznatelný a tedy nesmyslný. To ale neznamená, že je sám o sobě absurdní, absurdní je až naše touha či zmíněné očekávání v konfrontaci s tímto světem, jak konstatuje Camus.⁹¹ *Absurdno* tak rozehrává poněkud zvláštní hru neustálého nepokoje v člověku. V tomto smyslu by pak sebevražda, tváří tvář absurdnímu existování, dávala smysl. O tom však později.

Camus konstatuje, že se člověk ocitá v absurdní situaci světa, která ho vrhá do neustále nejistoty, zbavuje ho jasnosti a zřejmosti, ale zároveň mu poskytuje jiné východisko. A protože „*Absurdno má smysl jedině za předpokladu, že k němu nepřivolu- jeme*“,⁹² je tímto východiskem neustálá revolta.⁹³ Ostatní filosofové, kteří došli stejně jako Camus k této situaci *absurdna*, však podle Camuse učinili zásadní chybu v tom, že toto *absurdno* buď obešli či ho zbožštili a tím se mu začali klanět, místo aby proti němu brojili.⁹⁴ Navrátili se tak k „útěšné metafyzice“, ve které hledají absolutno a pevnou strukturu smyslu.⁹⁵

Tam, kde jiní nacházejí zmar, Camus hledá smysl. Pro Camuse je *absurdno* svým způsobem zbavení se přetvářky k životu, čímž si uvědomuje své uvěznění v životě, který neodvratně skončí smrtí. To je ale pouze jeden aspekt nesvobody, další zamezení svobody si v podstatě dle Camuse tvoříme sami, již tím, že životu dáváme nějaký smysl, což předpokládá, že věcem klademe hodnoty a priori a vytváříme si nějakou představu budoucího života.⁹⁶ Tím se ale v něm právě vězníme, „(...) *vytvořím si zátarasy, do nichž vměstnám svůj život*“⁹⁷ a tak se zbavím své svobody. Camus vyhlašuje: „*zítřek neexistuje*“⁹⁸, tedy život nemá smysl. V tomto pak Camus nalézá svobodu, neboť to znamená, nic si nezastírat. Smyslem je dle něj až následující revolta vůči tomu-

⁹⁰ Tamt., s. 36.

⁹¹ Tamt., s. 35 – 36.

⁹² Tamt., s. 49.

⁹³ Revoltou však zřejmě není myšlena revoluce či jakýkoliv násilný akt, ale spíše individuální vzdor.

⁹⁴ Tamt., s. 60 – 62.

⁹⁵ Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III.: Filosofie života a filosofie existence*, s. 409.

⁹⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisypovi*, s. 81 – 82.

⁹⁷ Tamt., s. 82.

⁹⁸ Tamt.

to *absurdnu*, obnovuje velikost existence, jelikož přenáší tíhu života přímo na nás.⁹⁹ *Absurdno* je tedy klíčem ke vzpouře, svobodě a vášni.¹⁰⁰

Skrze životní role, jako je *Don Juan*, *herec* a *dobyvatel*, pak Camus ukazuje způsob existence absurdního člověka. Tito lidé si dle Camuse uvědomují vyměřenost svého času, vědí, že mají omezené trvání a tak hrají podle jiných pravidel. Odhlíží od hlubokých smyslů a důležitých témat a preferují kvantitu nad kvalitou. „*Nevěřit v hluboký smysl věcí je podstatou absurdního člověka*“¹⁰¹, tvrdí Camus. Z toho pak vyvozuje i povahu morálního cítění. Místo etiky kvality nastoluje etiku kvantity, kdy se člověk snaží dosáhnout co nejvíce momentů štěstí v rámci jeho omezené existence.¹⁰²

Nakonec tak, protože již nezbylo nic, vrhá se Camus do spárů *absurdna*, aby zvýznamnil moment revolty, jako v podstatě jediné konstanty člověka, ke které se může přimknout. Proto hledání hlubokého smyslu je zbytečné, neboť jakmile jsme prožili, že nám nic jiného nezbyvá, jsme nuceni se upnout alespoň ke stálé revoltě proti tomu.

Po tomto hrubém náčrtu Camusovy filosofie se konečně dostáváme ke kýženému záměru této kapitoly, totiž zdůraznit rozdíl mezi ateistickým a náboženským pohledem. Camusovy úvahy na téma smrti a smrtelnosti lze pochopit, jako vyrovnání se se smrtí bez náboženských útěšných koncepcí. Místo toho, aby si vybral cestu poměrně jednoduchého přijetí například křesťanské víry, která zajišťuje útěchu v posmrtném životě a dává i pozemskému životu neoddiskutovatelný smysl, Camus se ubírá cestou složitější. Ale tím pádem také končí u poněkud hůře přijatelného způsobu života, kde důležitým je v životě kvantita, nikoli však kvalita. Tedy takové kvalitativní hodnoty, které si staví téměř každý člověk a obecně lidstvo už odnepaměti, jako je například loajalita, láska, hrdinství; a v ne posledku právě náboženské hodnoty a víra. Camus je jedním tahem smetá ze středu dění. Náboženství se pro něj stává spíše útěchou a v neposlední řadě i svým způsobem zbabělostí, kdy se nábožensky založený člověk raději utíká skrýt do stínu všemohoucího Boha, než aby přijal odpovědnost a břemeno svých vlastních rozhodnutí. V tomto ohledu to dosti připomíná Nietzscheho a v jistém smyslu i Dostojevského.

⁹⁹ Tamt., s. 78.

¹⁰⁰ Tamt., s. 88.

¹⁰¹ Tamt., s. 100.

¹⁰² Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III.: Filosofie života a filosofie existence*, s. 409 – 412.

Na základě toho, že „(...) lidé žijící z naděje se jen obtížně smiřují se světem (...)“¹⁰³, je dle Camuse lepší žít tak, abychom se takové naději vyhnuli. Ale právě náboženství, jako monopol na naději, dělá dle Camuse z života mnohem těžší úděl, než by tomu mohlo být bez náboženství. Absurdní člověk si raději vybere život svobodný a bez iluzí,¹⁰⁴ než aby se poutal na náboženské představy.

Také smrt je v tomto ohledu mnohem těžší zkouškou, je výstražným znamením konce, před nímž nám dle Camuse nezbyvá než revoltovat. Ale je to způsob jakéhosi hrdého zakončení života, jelikož se životu ani smrti nepodvolujeme a jasně dáváme najevo nesouhlas. Takto lze neustálý nesouhlas ohodnotit jako smysl naší existence. Neboť revoltujeme, i když jako absurdní lidé víme, že to nezměníme. Místo toho, abychom přijali náš životní úděl, jako poslušní křesťané a čekali poklidně na příchod smrti, kde na nás čeká brána do věčnosti, tak jako absurdní lidé víme, že „*Jedinou realitou zůstává smrt. Po ní už není nic.*“¹⁰⁵ a proto se celý život vzpíráme. Zároveň však Camus upozorňuje, že „(...) stát se pánem své smrti, to není jen tak“¹⁰⁶, a proto je taková cesta velmi obtížná.

Obava popřípadě strach ze smrti, je také jedním z problémů, které si Camus uvědomuje. Totiž, že právě v kontextu odmítnutí náboženské útěchy a vystavení se bez iluzí smrti, znamená překonání tohoto strachu v podstatě svobodu.¹⁰⁷ Zároveň ale Camus upozorňuje, že tímto překonáním se nesmíme vzdát sami sebe, tedy se tomuto strachu podvolit a spáchat sebevraždu, ale čelit smrti a dojít konce, tedy, „*Moci zemřít s odrytým hledím, bez hořkosti.*“¹⁰⁸ V podstatě tak, svoboda člověka nastává, až v momentu, kdy překoná svůj strach ze smrti, do té doby je pouze jeho otrokem, podle něhož pořádá svůj život.¹⁰⁹

V této souvislosti pak Camus konstatuje, „*Až přijmeš smrt, otázka Boha bude vyřešena – ale ne naopak*“,¹¹⁰ čímž lze obejít náboženství. Když člověk překoná strach ze smrti, již nebude dle Camuse potřebovat Boha, aby ho utěšil v nejtěžší chvíli jeho života. Nebude potřebovat věřit v posmrtný život, aby lépe snášel život přítomný, ale

¹⁰³ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 99.

¹⁰⁴ Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III.: Filosofie života a filosofie existence*, s. 399 – 401.

¹⁰⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 80 – 81.

¹⁰⁶ Camus, A., *Zápisníky II. (leden 1942 – březen 1951)*, s. 14.

¹⁰⁷ Tamt., s. 164.

¹⁰⁸ Tamt., s. 109.

¹⁰⁹ Tamt.

¹¹⁰ Tamt., s. 164.

zařídí se právě v tomto pozemském životě. Upozornila bych však na to, že důvody pro existenci náboženství nelze redukovat pouze na strach ze smrti. Soudím však, že náboženství jistě zahrnuje funkci opory člověka jako jednu z nejdůležitějších, do které spadá také útěcha v případě smrti.

Náboženství však poskytuje také jinou důležitou úlohu a tou je morálka. Život bez náboženství jistě může problematizovat společenské poměry, co se týče morálních pravidel. Domnívám se, že úloha Boha, jako soudce ve věcech morálních může jistým způsobem napomáhat správnému jednání konkrétního člověka, jelikož Bůh disponuje neustálým dohledem nad lidmi. Toto tvrzení lze všemožnými způsoby jak popřít, tak i potvrdit, jelikož stále ještě nežijeme v plně sekularizované společnosti, ačkoliv upadající vliv církve lze zaznamenat. Směr této úvahy, brán v kontextu Camusových úvah, má důsledky v jeho nenáboženském pohledu na život, smrt a i na morální založení člověka. Právě z etického hlediska je možné vysledovat nedostatky jeho koncepce absurdní existence. Jelikož člověk, který žije bez iluzí s vědomou vyhlídkou smrti, jako konečné stanice, může lehce nabýt dojmu, že život pozbývá smyslu, a tudíž je možné se chovat dle pravidla „vše je dovoleno“. Ačkoliv Camus zdůrazňuje, že právě když si uvědomíme, že život neskýtá tento hluboký smysl, jsme určitým způsobem osvobozeni z povinnosti k tomuto smyslu, a můžeme život prožít naplno. Pak také se tomuto absurdnímu člověku vyjevují všechny důsledky činů v jedné rovině a může svým způsobem hodnotit objektivně. To je ovšem velmi nejistý předpoklad.¹¹¹ Zároveň však Camus konstatuje, že „žádnou morálku, žádné úsilí nelze a priori ospravedlnit tváří v tvář té krvavé matematické, která pořádá náš úděl.“¹¹² Camus tedy svým způsobem uznává, že morálka tváří tvář smrti neobstojí, čímž by náboženství nabylo svého důvodu. Budeme-li však důslední, neobstojí před smrtí ani náboženství, jelikož nelze ospravedlňovat utrpení tohoto života blahem života posmrtného.

Kdybychom se podívali, podle Hrbkovy interpretace, na způsob uvažování například Nietzscheho, který jde v tomto ohledu po podobné cestě jako Camus, došli bychom ke stejně ateistickému důsledku. Na rozdíl od Camuse, však Nietzsche tento cíl zamýšlí a trvá na tom, aby se člověk od náboženské, zejména tedy křesťanské, morálky odchýlil. Podle Hrbka Nietzsche pokládá křesťanskou morálku, za morálkou slabých

¹¹¹ Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III.: Filosofie života a filosofie existence*, s. 418 – 423.

¹¹² Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 29.

lidí, jejichž primární směr jde po stopách soucitu. Avšak hlavním problémem křesťanství je přenesení pozemského života do posmrtné roviny, čímž přítomný život pozbyde smyslu.¹¹³ Ale smrt Boha otevírá nové směřování. Zbavuje nás rozdvojeného světa, na ten přítomný a na ten posmrtný, a nechává pouze jeden svět, ten, který prostě je, nahodilý, neuspořádaný, ale skutečný a bezprostřední.¹¹⁴

Člověk se smrtí Boha, opět podobně jako Camus, tak nějak osvobodil, v Nietzscheho podání se osvobodil k plnohodnotné tvorbě a jeho cílem je stát se nadčlověkem. Tedy u Nietzscheho je cílem, aby se člověk stal zdrojem morálních hodnot sám o sobě, u Camuse je to spíše důsledkem jen tak mimochodem.

Člověk náboženský měl sice určitou jistotu spásy, a také své místo ve světě, ale byl pouze jeho součástí, pouze „spolu-pracovníkem“, jak konstatuje Nietzsche. „*Vidění „smyslu“ ve světě bylo tedy jen důsledkem a určitou interpretací světa člověka.*“¹¹⁵ A tento pouze iluzivní smysl dolehl i na okamžik smrti, který v náboženské koncepci ztrácí význam a váhu. Je pouze přechodem k něčemu lepšímu, k věčnému životu, je tedy redukován na pouhý bod na cestě života, místo aby se stal mezníkem, který život ohraničuje. Tento význam je důležitý hlavně pro Camuse, jelikož dle něj smrt dává životu dovršení, ta teprve určuje smysl lidského konání, protože jedině tehdy lze každý čin posuzovat v jeho celosti, neboli „*(...) svůj konečný smysl nabývají smrtí*“.¹¹⁶

Podle Koubovy interpretace se u Nietzscheho zrušením věčnosti posmrtné, přenáší důraz na věčnost nynější, a tudíž se Nietzsche odchyluje od koncepce smrti, jako zavření života. Místo toho klade na roveň smrti, jako cíle a účelu, každý bod cesty lidského života a chápe jej „*(...) v časovém ohledu jako věčný*“¹¹⁷ „*Chci, abys žádnou věc nečinil „kvůli“ a „protože“ a „aby“, nýbrž každou věc pro tuto věc samu a z lásky k ní. Je to právě účel, který každou věc a každý čin znesvěcuje: neboť co se musí stát prostředkem, je znesvěceno.*“¹¹⁸ Tato pasáž, připomínající v určitém ohledu Kanta, formuluje jasně stanovisko Nietzscheho, tedy všechno, co slouží k nějakému účelu, je poníženo na pouhý prostředek a odstraňuje tak plnost každého okamžiku. Takto je chápán život v křesťanském pojetí, jelikož se stává pouze prostředkem k věčnému životu po smrti.

¹¹³ Hrbek, M., „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii, s. 95.

¹¹⁴ Tamt., 113.

¹¹⁵ Tamt., 117 – 118.

¹¹⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 154.

¹¹⁷ Kouba, P., *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 47.

¹¹⁸ Tamt., s. 47 – 48.

V této souvislosti lze připomenout Nietzchovu koncepci věčného návratu, jako prožívání stále stejného života v kruhovém pohybu. Protože dle Nietzcheho jedině kruhový tvar odstraňuje účel a cíl.¹¹⁹ A právě v protikladu Camusově úvaze o celistvé povaze života, klade Nietzsche důraz na význam každého okamžiku a nesmyslnost celku.¹²⁰ Tento přístup je absolutním přítakáním nynějšímu životu, z jistého pohledu jde o „radostné“ přijetí života v každém okamžiku existování.

Po vzoru A. Camuse nastíním nyní situaci, v níž se člověk ocitá bez Boha. Tuto situaci líčí jak F. Nietzsche (viz výše), tak také F. M. Dostojevský. A. I. Smirnov o Dostojevském tvrdí, že „(...) *vyslovil ve svých dílech veškerou filosofii Nietzschovu*“.¹²¹ Camus se ve svém díle taktéž inspiroje Dostojevským a konkrétně se zaměřuje na postavu Alexeje Nilyče Kirillova z *Běsů*, který v důsledku nevíry v nesmrtnost páchá sebevraždu, a to v tom smyslu, aby se stal sám Bohem.¹²² Tento motiv je jednotícím i pro Nietzcheho podání nadčlověka, kterým by se člověk měl stát. Nadčlověk je svým způsobem bohem na zemi, jež je ztělesněn v člověku. Vrátime-li se k postavě Kirillova, který se snaží zbavit strachu před smrtí, aby mu bylo „(...) *lhostejno žítí nebo nežítí*“¹²³, s cílem v podstatě sám se stát Bohem, vidíme paralely s Nietzschovou postavou nadčlověka. K tomu pak Kirillovi slouží sebevražda, která má zvýšit „(...) *hodnotu a význam života a ukázati člověku cestu k vznešenosti*“.¹²⁴

Podle Camuse je Kirillova sebevražda „pedagogickou sebevraždou“¹²⁵, jelikož „*člověk si vymyslel Boha, aby se nezabil*“.¹²⁶ A nyní je potřeba ukázat lidstvu správnou cestu.¹²⁷ Což zřejmě v Camusově podání není cesta sebevraždy, ale spíše cesta vznešeného povznesení se nad životem a smrtí v podobě revolty. Nyní již zde není Bůh, tvrdí Camus, na kterém by vše záviselo, nyní jsme tu jen my lidé, na nichž vše závisí.¹²⁸ Tedy cílem, alespoň v podání Camuse, je svoboda člověka a podobná lhostejnost k životu a smrti, jež by dokázala překlenout strach ze smrti. Dostojevského záměrem je asi spíše ukázat, v jaké absurdní situaci bychom se ocitli, nebýt víry v Boha. Soudím tak

¹¹⁹ Tamt., s. 49 – 51.

¹²⁰ Tamt., s. 52.

¹²¹ Smirnov, A. I., *Dostojevský a Nietzsche: veřejná přednáška*, s. 2.

¹²² Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 143 – 144.

¹²³ Smirnov, A. I., *Dostojevský a Nietzsche: veřejná přednáška*, s. 33.

¹²⁴ Tamt.

¹²⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 147.

¹²⁶ Tamt.

¹²⁷ Tamt.

¹²⁸ Tamt., s. 146.

z Dostojevského četných úvah o náboženství, například v *Bratřech Karamazových* či obecně z jeho náboženského založení.¹²⁹

Touto kapitolou jsem chtěla především nastínit problém náboženství ve vztahu ke smrti, ačkoliv jsem zabloudila i do otázek morálních, jež ale dle mého názoru s tímto tématem souvisí. Myšlenky, které jsem měla v úmyslu představit, bych zdůraznila asi takto: jak ovlivňuje náboženství člověka v jeho strachu ze smrti, zda je opravdu pomocným činitelem při vyrovnávání se se smrtí a nakolik ateismus komplikuje život a následnou smrt. Právě Nietzsche a Camus velmi problematicky nahrazují náboženství různými způsoby. Camus jde po cestě celoživotní revolty vůči smrtelnému údělu, zatímco Nietzsche musí vytvořit nadčlověka, aby se vyrovnal s Bohem. Samozřejmě to je pouze jeden pohled na věc, který skýtá hned několik problémů, ať už se jedná o redukování náboženství pouze na nástroj člověka či fakt, že náboženství může opravdu zkreslovat pohled na život. V tomto případě se pak Camus i Nietzsche spíše dívají smrti do tváře, aniž by uhýbali pohledem. Čímž chci říci, že jejich koncepce jdou veskrze cestou odkrytosti, ve smyslu nezastírání si skutečnosti, a to zejména té absurdní skutečnosti. Také lze však dodat, že náboženství je v tomto případě spíše obětní beránek. Samo o sobě je těžko na vině, spíše způsob jak jej lidé používají nebo vnímají je příčinou všech těchto kritik.

3.4 Pobyť ke smrti: Martin Heidegger

Pojetí smrti Martin Heidegger (1889 – 1976) rozvíjí v díle *Bytí a čas* (1927), kde jej pojednává v kontextu jiných problematik, a to zejména v otázce po bytí. Jak sám název napovídá, je bytí promyšleno v souvislosti s časem. Této tématice se obšírněji zabírat nebudu z důvodu omezeného rozsahu této práce, pokusím se ale pojednat otázku smrti v rámci Heideggerovy koncepce, ač zřejmě ne příliš přesně.

Pro vytvoření daného kontextu Heideggerových úvah o smrti v jeho koncepci, jsem si vypomohla interpretací J. Novotného z díla *Časovost a smrtelnost I.* (2010),

¹²⁹ Kautman, F., *F. M. Dostojevskij: Věčný problém člověka*, s. 7 – 29.

z něhož vycházejí následující poznámky. Předně je tedy třeba upozornit na to, že otázka smrti se v Heideggerově koncepci řeší zejména na pozadí problému existence, a to existence jako *pobytu*.¹³⁰ *Pobyť* je, zjednodušeně řečeno, pojem označující bytí člověka ve vztahu ke světu. Základní charakteristikou tohoto *pobytu* je pak *starost* o své bytí, tedy o to aby vůbec byl, čímž se odkrývá *možnost* zde vůbec být. Základní struktura existence (*pobytu*) pak vykazuje určité momenty, které ji konstituují a které Heidegger v její celkovosti označuje termínem *starost*. Těmito momenty jsou tedy: *naladěnost*, *rozumění*, *výklad* a *řeč*. V každém z těchto prvků se nějakým způsobem projevuje *starost pobytu* o své bytí. Tyto momenty však nejsou dostatečné pro rozkrytí struktury existence, ve smyslu její *celkovostní* povahy a *jednoty* všech jejích konstitutivních prvků. A proto, jak konstatuje J. Novotný, Heidegger dokládá tuto *celkovou jednotu* na dalších třech fenoménech: *úzkost*, vztah existence k vlastní *konečnosti* a *autentický* způsob existování.¹³¹

Důraz pak kladu zejména na vztah existence k vlastní *konečnosti*, protože právě v tomto bodě nejvíce vyniká otázka smrti. Pokusím se ji však udržet ve stejné poloze, ze které ji rozplétá M. Heidegger ve svých zkoumáních. Heidegger totiž otázku smrti zkoumá z hlediska vykázaní celosti *pobytu*. Neboť *pobyť*, dle Heideggera, „dokud jest“, vztahuje se ke svému „moci být“. Tedy k jeho možnosti vůbec mít možnost být na světě, v prostoru, v němž jediné máme vztah ke svým možnostem, jak konstatuje také G. Scherer.¹³² Je důležité, abychom si uvědomili tuto „možnostní“ povahu *pobytu*, která je mu bytostně vlastní. A na základě této možnosti Heidegger rozplétá následné úvahy. Toto jeho „moci být“ je však neuzavřené, neboť v této možnosti stále *chybí* něco, co se ještě neuskutečnilo. Problém však nastává v okamžiku, kdy *pobyť* již nic nechybí, jelikož v tomto případě se stává něčím, co „už tu není“. Tedy jakmile *pobyť* dosáhne své celosti, v tu chvíli zároveň zaniká a ztrácí tak svou možnost být ve světě vůbec. Tento přerod se však vymyká naší zkušenosti, protože jakmile jí nabudeme, současně jí ztrácíme.¹³³ Podobně tak můžeme chápat přítomnost, neboť v momentě, kdy nastane, zároveň zaniká, můžeme tedy říci, že s ní stejně tak nemáme zkušenost, ačkoliv ji určitým způsobem neustále prožíváme. Smrt je v tomto ohledu přeci odlišná, jelikož jí prožíváme pouze jednou.

¹³⁰ *Pobyť* v originálním znění, *Dasein*, znamená v doslovném překladu *bytí tu* či *zde*. Nadále se však hodlám přidržovat původního Patočkova překladu: *pobyť*.

¹³¹ Novotný, J., ed. a Benyovszky, L., *Časovost a smrtelnost I.: Studie k časové konstituci lidské existence*, s. 20 – 33.

¹³² Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, s. 73.

¹³³ Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 272 – 273.

Můžeme se tak, podobně jako Heidegger, tázat, jak je možné vykázat tuto celost, když ji nabytím hned ztrácíme? Není to koneckonců beznadějná snaha? Vždyť dosáhnouti celosti *pobytu* znamená ztrátu bytí „tu“ a následný přechod k „nebytí tu“, neboť „nebytí tu“ nám již neumožňuje tento přechod zakoušet.¹³⁴

Tento problém se snaží Heidegger řešit určitým „objektivním“ vykááním skonání *pobytu* na smrti druhých. Je pravda, že v tomto případě jsme svědky smrti, právě v momentě, kdy probíhá, což je neocenitelnou zkušeností. Ale již jen právě proto, že jsme pouhými svědky, ukazuje, že jde a zároveň nejde o tento způsob končení. Ano, je to stále tatáž smrt, jakou budeme pravděpodobně zažívat také, ale abychom pochopili, co smrt obnáší, jsme to my, popřípadě já, kdo jí musí zažít. Dle Heideggera jsme nanejvýš vždy „při tom“ (při smrti ostatních). *Pobyt* se též vyznačuje spolubytím ve světě s ostatními. Zesnulý *sám* vlastně již není „tu“, ale my jsme ve světě stále. Dle Heideggera se tento způsob (být svědkem smrti) mívá účinkem, jelikož nám jde především o bytostnou možnost *svého* vlastního bytí.¹³⁵

Dalším aspektem této tematiky je *nezastupitelnost* smrti. Totiž „*nikdo nemůže pobytu odejmout jeho umírání*“.¹³⁶ Tím chce Heidegger říci, že umírání je nezastupitelné a každý musí svou smrt prožít sám za sebe. Neboť smrt je bytostně „vždy moje“, a jde v ní „(...) o bytí vždy mého vlastního pobytu vůbec“.¹³⁷ Proto se Heidegger zaměřuje zejména na „vždy můj“ vlastní *pobyt*. Smrt je pak také fenomén existenciální, a to v tom smyslu, že existence smrti teprve konstituuje. Jinými slovy, smrti musí předcházet existence, stejně tak jako konci předchází počátek.¹³⁸

V jedné z podkapitol s názvem „*Neukončenost, konec a celost*“, Heidegger dospívá ke třem tezím o smrti. Tyto teze vyvozuje ze samého *pobytu*, který spěje ke konci a jehož „končení“ stále ještě neurčitým způsobem konstituuje možnost (pro jsoucnost) *být celým*. Tyto teze jsem si dovolila převzít v přesném znění: „1. K *pobytu*, pokud jest, patří jakési „ještě ne“, jímž teprve bude – patří k němu stálá neukončenost. 2. Když bytost „nejsoucí ještě u konce“ ke konci dospěje (bytostné zrušení neukončenosti), ztrácí charakter *pobytu*. 3. Spění ke konci představuje *modus bytí*, který je pro každý jednot-

¹³⁴ Tamtéž

¹³⁵ Tamt., s. 274 – 276.

¹³⁶ Tamt., s. 276.

¹³⁷ Tamt.

¹³⁸ Tamt., s. 276 – 277.

*livý pobyt zhola nezastupitelný.*¹³⁹ Z těchto tezí tedy vyplývá na jedné straně neustálá neukončenost *pobytu* a na druhé straně fakt, že když smrt dospěje konce, ztrácí charakter *pobytu*, tedy si tyto momenty jaksi neustále unikají a stává se problematické je zachytit pohromadě, o což se Heidegger snaží.

Heidegger rozpracovává tyto teze z hlediska pojmů *neukončenosti*, *konce* a *celosti*, jednotlivým výrazům tak přidává význam v této oblasti. Heidegger problematizuje především pojem *neukončenost*, jež užil pro *pobyt*, který není zcela u *konce*, čímž míní ono „ještě ne“. Je důležité si uvědomit, že *neukončenost* je vlastně založena na myšlence, že danému jsoucnu jakoby něco chybí a není tedy zatím k dispozici. Ale chyběním se vyznačuje *jsoucno příruční*, jež neodpovídá *pobytu*. Ten nemůžeme charakterizovat přívlastkem *příruční* či *výskytový*, neboli „*pobyt existuje vždy již právě tak, že jeho „ještě ne“ k němu patří*“.¹⁴⁰ Patří k *pobytu* v podstatě již od počátku, jen se zatím neprojevílo, jinými slovy vůbec ještě neexistuje. *Pobyt* se tak musí stát vlastně něčím, čím ještě není, ale co mu zároveň patří. Tento děj Heidegger shledává analogickým se zráním plodu, upozorňuje však na bytostné rozdíly týkající se tohoto případu. Plod dosáhne své celosti v momentě, kdy dozraje. *Pobyt* však nemusí končit naplněný, či naopak může být naplněn (zralý – analogie s plodem) ještě dříve, než skoná.¹⁴¹

Nyní se tedy Heidegger dostává k dalšímu pojmu *končení*, kterým přímo navazuje na svůj předchozí příklad. „*Končení neznamená nutně sebenaplnění.*“¹⁴² Na což Heidegger navazuje otázkou po smyslu, ve kterém může být smrt chápána jako *končení*. Tímto autor otevírá zásadní otázku, jelikož smrt není vlastně koncem v klasickém smyslu. To dokládá různými interpretacemi *končení*, přičemž uvádí jeho zdánlivé ekvivalenty: přestat, dohotovit, završit, mizet. Avšak, tyto různé výklady pojmu *končení* naprosto nemohou vystihnout smrt, jako konec *pobytu*. Neboť přestat, dohotovit apod. opět náleží k označení *výskytového* jsoucnu, jímž však *pobyt* není. „*Ve smrti není pobyt ani završen, ani prostě nezmezil, ani není dohotoven nebo zcela k dispozici jako příruční jsoucno.*“¹⁴³

Tento „pojmový exkurz“ měl dle Heideggera za úkol dospět negativní cestou k charakteristice smrti jako „*bytí ke smrti*“ či „*bytí ke konci*“, jak upozorňuje také G.

¹³⁹ Tamt., s. 278.

¹⁴⁰ Tamt., s. 279.

¹⁴¹ Tamt., s. 278 – 282.

¹⁴² Tamt., s. 281.

¹⁴³ Tamt.

Scherer.¹⁴⁴ Jinými slovy lze „*bytí ke smrti*“ pochopit jako určitý pohyb neboli neustále vztahování se ke smrti či přímo směřování ke smrti.¹⁴⁵ Pojem *neukončenost* tak není správnou volbou pro vymezení onoho „ještě ne“, jež značí jistou „necelost“ *pobytu*, který ještě nedošel konce.¹⁴⁶ „*Bytí ke smrti*“ je tedy dle Schererovy interpretace „(...) *způsob bytí, na jehož základě se my lidé musíme vztahovat ke svému konci.*“¹⁴⁷

A právě „*bytí ke konci*“ vlastně znamená, že v sobě už od počátku neseme toto vědomí nadcházející smrti. Můžeme tak říci, že v okamžiku svého narození, jsme vystaveni smrti, rázněji řečeno, existence otevírá možnost umírat až do svého konce. Od narození jsme připraveni umírat, až na to, že připraveni nejsme, tedy již od narození jsme nepřipraveni zemřít, ale přesto umíráme.

Veškerá Heideggerova zkoumání, týkající se smrti, vychází z jeho širší koncepce pojednávající o *pobytu*, bylo by tedy nejlépe mít před rozebíráním smrti správný pojem *pobytu*. Nemohu však hlouběji probírat Heideggerovo pojmosloví ani jeho koncepci, omezím se tedy na nejnútnejší, které je zmíněno v kapitole zabývající se smrtí.

Základní strukturou *pobytu* je tedy *starost*, která znamená „*být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto „bytí u“ (nitrosvětsky) vystupujícího jsoucná*“.¹⁴⁸ *Starost* je zároveň obecně, *starostí o své bytí*, kterému o toto své bytí jde. Tím, že mu o toto bytí jde, vlastně předhání sám sebe, aby si mohl zajistit podmínky pro přežití i do budoucnosti, tedy myslí na sebe a má o sebe *starost*.¹⁴⁹ Tento *pobyt* dále, dle Heideggera, vykazuje určité rysy: existenci, fakticitu a upadání¹⁵⁰, které se zároveň promítají ve fenoménu smrti.¹⁵¹

Smrt je vlastně něčím, co máme před sebou a tedy nás teprve čeká. Heidegger ale zdůrazňuje, že spojení „nás čeká“, nelze chápat ve smyslu nějaké očekávané události, jež má „(...) *charakter výskytu, příručnosti či spolupobytu*“.¹⁵²

¹⁴⁴ Ačkoliv „*bytí ke smrti*“ a „*bytí ke konci*“ nelze zcela zaměňovat, vyjadřují tyto pojmy v daném kontextu obdobnou myšlenku, totiž, že pobyt ke smrti, a tudíž i ke konci, směřuje.

¹⁴⁵ Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, s. 72.

¹⁴⁶ Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 281.

¹⁴⁷ Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, s. 75.

¹⁴⁸ Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 286.

¹⁴⁹ Tamt.

¹⁵⁰ Rys existence – „bytí v předstihu před sebou“; rys fakticity – „vždy již na...“, ve smyslu předpokladu na nějakém základě; rys upadání – „bytí u...“, jako upadání do každodennosti. (Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 286.)

¹⁵¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 286.

¹⁵² Tamt., s. 286 – 287.

Heidegger charakterizuje smrt jako „nejvlastnější, bezvtažnou, nepředstižnou možnost“. ¹⁵³ Nejvlastnější ve smyslu, že *pobyt* je odkázán na své nejvlastnější „moci být“, je to možnost, která je pro *pobyt* nejcharakterističtější. Smrti naopak patří možnost „moci tu již nebýt“. *Pobyt* tak tváří v tvář své možnosti *nebýt* ulpívá na možnosti *tu být*. *Bezevtažná* znamená, že člověk je v tomto ponoření se do sebe, „(...) vyvázán ze vztahů, jež ho pojí s druhými“. ¹⁵⁴ A nakonec charakteristika *nepředstižnosti*, odpovídá tomu, že *pobyt*, jakožto „moci být“, možnost smrti nikdy nepředstihne, nelze přece předstihnout možnost smrti, jestliže má konečný charakter. Heidegger tak opět připomíná, že smrt „nás čeká“, což zjišťujeme na základě „předstihu před sebou“, jenž je strukturním momentem *starosti*, který je důležitý právě v „*bytí k smrti*“. ¹⁵⁵

Heidegger též zvýznamňuje moment *vrženosti* do smrti, ve smyslu, že *pobyt* je své smrti vydán. Tato *vrženost* v nás vyvolává rozpoložení úzkosti, jak poznamenává Heidegger, a to úzkosti vůbec z „*bytí ve světě*“. Úzkost „(...) je základní rozpoložení pobytu, v němž je odemčeno, že *pobyt* existuje jako vržené bytí ke svému konci“. ¹⁵⁶

Úzkost, která nám odhaluje tuto *vrženost* do smrti, nás však nechrání před naší snahou si tento fakt zakrývat a dokonce před ním utíkat, proto později může Heidegger říci, že *pobyt* musí vydržet „*bytí ke smrti*“ v této úzkosti. Větou „*Pobyt fakticky umírá, pokud existuje, ale zprvu a většinou v modu upadání*“, ¹⁵⁷ Heidegger v podstatě zdůrazňuje všechny zmíněné rysy *pobytu* a zároveň smrti, tedy existenci, fakticitu a upadání. V tomto upadajícím „*bytí u...*“ se ohlašuje útěk před svým nejvlastnějším bytím ke smrti, tedy před autentickou existencí, do každodennosti. ¹⁵⁸

Podle Heideggera je souvislost mezi „*bytím ke smrti*“ a *starostí* záležitostí každodennosti *pobytu*, respektive v každodennosti se tento vztah ukazuje. Každodennost lze chápat jako *pobyt*, který je vázán na skutečný svět, na běžnou zkušenost, jež se promítá ve veřejném výkladu, vyslovujícím se v „*řečech*“. V každodennosti se promítá *pobyt* jako neurčité „*ono se*“, čímž Heidegger zřejmě míní, že je *pobyt* vlastně jaksi ztracen v mase veřejnosti. Smrt je v každodennosti chápána dle Heideggera jako běžná udá-

¹⁵³ Tamt., s. 287.

¹⁵⁴ Tamt.

¹⁵⁵ Tamt., s. 286 – 287.

¹⁵⁶ Tamt., s. 288.

¹⁵⁷ Tamt.

¹⁵⁸ Tamt.

lost, jež má i svůj veřejný výklad: „*umřít se jednou musí, ale zatím se nás to netýká*“.¹⁵⁹ Tímto si namlouváme, že nás se to zatím netýká, že se nás to teprve bude týkat někdy v budoucnosti, která je zatím v nedohlednu. Navíc tento *každý, který umře*, není ale mnou, tedy *každý* je vlastně *nikdo*, jelikož se nedá ukázat prstem a říci, „ty to budeš“, budou to všichni, ale kdo? Tedy *nikdo*, nikomu totiž „umírání“ nepatří.¹⁶⁰

Jenže takto, upozorňuje Heidegger, je umírání proměněno na veřejnou výskytovou událost, která je chápána jako vždy již něco „skutečného“, čímž se však zakrývá „možnostní“ charakter a s ním i momenty *bezevztažnosti* a *nepředstižnosti*. Tak si ukrýváme, schováváme a uhýbáme před možností „*bytí ke smrti*“, a nejen pro sebe, ale namlouváme to i umírajícímu.¹⁶¹ „*Neurčité „ono se“ obstarává tímto způsobem neustálé uspokojování ohledně smrti*“¹⁶² a diktuje nám, jak se ke smrti vůbec chovat.¹⁶³ Obecně lze konstatovat, že Heideggerovy úvahy se ubírají poněkud obrácenou cestou, než je běžné. Místo toho, abychom si uvědomili nutnost smrti a čelili jí tak, jak nám každodennost svým způsobem diktuje, máme se jaksi dostat za tuto snahu a uvědomit si „možnostní“ charakter smrti, tedy možnost smrti v každém okamžiku života.

Aktualizování myšlenky na smrt je chápáno jako zbabělý strach a my jsme povinni se této myšlence vyhýbat, abychom snad nepobuřovali veřejnost. Ale tento strach, je ponížená úzkost, která je základním rozpoložením *pobytu*.¹⁶⁴ Tedy „ono se“ *pobyt odcizuje jeho nejvlastnějšímu a bezevztažnému „moci být“*, tím, že „*převádí smrt na každodenně se vyskytující úmrtí druhých, které nás nanejvýš utvrzuje v tom, že člověk sám přece ještě žije*“.¹⁶⁵ Ale *pobytu* jde i přesto o jeho „*nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné „moci být“*, *byť jen v modu obstarávání neznepokojené lhostejnosti vůči nejzazší možnosti své existence*.“¹⁶⁶

Heidegger dále z každodennosti vykazuje určitou *jistotu* smrti, která se odhaluje v již zmíněné větě: „*umřít se musí, ale zatím ještě ne*“. Nejenže z výrazu „*umřít se mu-*

¹⁵⁹ Tamt., s. 289.

¹⁶⁰ Tamt.

¹⁶¹ Zde si můžeme povšimnout, že Heidegger zachycuje obecný charakter dnešního pohledu na smrt, jak jej nastínil P. Ariés. Totiž, že si hrajeme na schovávanou s umírajícím a zastíráme mu jeho skutečný stav. V tomto ohledu Heidegger uvažuje v souladu s obdobím „*převrácené smrti*“, jak ji charakterizoval P. Ariés. (Ariés, P., *Dějiny smrti II.*, [Zdivočelá smrt], s. 379 – 382.)

¹⁶² Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 290.

¹⁶³ Tamt.

¹⁶⁴ Tamt., s. 290 – 291.

¹⁶⁵ Tamt., s. 291.

¹⁶⁶ Tamt.

stí“ je vyvozeno uhýbání před touto možností, ale zbytek věty indikuje určitou *jistotu* smrti, která však není *jistotou* neochvějnou. O tom, že umřít se musí, nikdo nepochybuje, ale nepochybnost sama v sobě ještě *jistotu* neobsahuje. Tato problematizace *jistoty* dává *pobytu* další možnost uprchnout před touto *nejvlastnější, bezevztažnou a nepředstižnou* možností „bytí ke konci“.¹⁶⁷

Důležitým prvkem ohledně *jistoty* smrti, je dle Heideggera právě toto zakrývání a uhýbání této možnosti. Jelikož „zakrývající uhýbání před smrtí“¹⁶⁸ si smrtí jisto být nemůže a přece je. Jist si je pouze empiricky, tím, že se setkává ve zkušenosti s případy smrti, ale není to jistota jako taková, ale nanejvýš pravděpodobnost, která však relevantně nevypovídá o „bytí ke konci“. „Že dožití jako vyskytující se událost je jisté „pouze“ empiricky, to o jistotě smrti nerozhoduje“¹⁶⁹, jak konstatuje Heidegger. G. Scherer pak interpretuje tuto Heideggerovu pasáž v tom smyslu, že *pobyt* musí vytrvat v pravdě – tedy *odemčenosti* – aby měl přístup k této jistotě¹⁷⁰, jinak zůstává v zakrytosti, a tudíž v nepravdě.

Avšak *pobyt* si je jist smrtí ještě jinak a právě toto „jinak“ je zakrýváno každodenností. Ačkoliv si tuto jistotu zakrývá, nějakým způsobem si tuto jistotu přece uvědomuje, ale odmítá v ní setrvat a tak se jí vyhýbá. Posléze tedy Heidegger doplňuje smrt, jako *nejvlastnější, bezevztažnou a nepředstižnou* možnost, o *jistotu* této možnosti.¹⁷¹

Další význačný moment ohledně smrti se týká její *neurčitosti*, tedy toho, že nemůžeme určit její „kdy“. „Ono se“ se tedy opět snaží zakrývat podstatný rys jistoty smrti, totiž, „že smrt je možná každým okamžikem“.¹⁷² Každodenní „bytí k smrti“ se tomuto momentu vyhýbá tím způsobem, že smrt jaksí určuje. Určenost v takovém smyslu, že místo tohoto ohrožení v podobě neurčitosti jejího „kdy“, se každodenní „bytí k smrti“ zaměřuje na „nezbytnosti a možnosti příštího všedního dne“.¹⁷³ Tedy vlastně odvádí pozornost na konkrétní věci a zakrývá si skutečnost nejistoty svého bytí.

¹⁶⁷ Tamt., s. 291 – 296.

¹⁶⁸ Tamt., s. 292.

¹⁶⁹ Tamt., s. 294.

¹⁷⁰ Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, s. 77.

¹⁷¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 294 – 295.

¹⁷² Tamt., s. 294.

¹⁷³ Tamt., s. 295.

Touto úvahou dochází Heidegger k uzavírající formulaci pojmu smrti: „*smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezevtažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu. Smrt jest jako konec pobytu v bytí tohoto jsoucná k jeho konci.*“¹⁷⁴

Heidegger je připraven zodpovědět otázku po celosti *pobytu*. Totiž, že *pobyt* vlastně již sám v sobě obsahuje ono „ještě ne“, což znamená, že nedospívá k celosti svého *pobytu* až ve svém dožití, nýbrž má ho vždy již „u sebe“, je v něm jaksi již zahrnuto. Pak tedy nelze toto „ještě ne“ označovat za necelost *pobytu*, jak dosud bylo chápáno. Neboť „*fenomén „ještě ne“ získaný z „předstihu před sebou“, (...) nejenom že není žádnou instancí proti možné existentní celosti pobytu, nýbrž tento „předstih“ činí takové bytí ke konci teprve možným.*“¹⁷⁵

Heidegger se dále zaměřuje na autentické „*bytí k smrti*“, jelikož „*každodenní upadající uhýbání před smrtí je neautentické bytí ke smrti.*“¹⁷⁶ Proto Heidegger pokládá otázku, zda a jak je možné autentické bytí, neboť bez tohoto upřesnění je zkoumání smrti neúplné.¹⁷⁷

Heidegger charakterizuje „*bytí k smrti*“ jako „*bytí k možnosti*“, ne však ve smyslu jejího „uskutečnění“ a tedy zrušení, ani jako „*zdržování se u konce v jeho možnosti*“¹⁷⁸, nýbrž v možnosti, „*jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet.*“¹⁷⁹ Tedy je velmi důležitý pojem „možnosti“, která se jako „*bytí k smrti*“ vztahuje ke smrti tak, „*aby se smrt v tomto bytí a pro ně odhalila jako možnost.*“¹⁸⁰ Toto „*bytí k možnosti*“ pak označuje Heidegger jako „*předběh k možnosti*“.¹⁸¹ V *předběhu* pak tato možnost znamená možnost bezměrné nemožnosti existence. Tedy nemožnost jakéhokoliv *vztahování se k...*, řekněme ke skutečnosti, jelikož tato možnost je vlastně od skutečnosti zcela nejdál. Heideggerovi jde o to, aby toto „*bytí k smrti*“ jako „*předběh k možnosti*“ vyvstalo tak, jak je, abychom mu, tak jak je, rozuměli. „*Předběh je tedy možnost rozumět nejvlastnějšímu nejzazšímu „moci být“, to znamená možnost*

¹⁷⁴ Tamt.

¹⁷⁵ Tamt., s. 295.

¹⁷⁶ Tamt., s. 296.

¹⁷⁷ Tamt.

¹⁷⁸ Tamt., s. 298.

¹⁷⁹ Tamt.

¹⁸⁰ Tamt.

¹⁸¹ Tamt.

*vlastní autentické existence.*¹⁸² Rozumět však znamená v Heideggerově pojetí, „*rozumět si ve svém „moci být“, které se odhaluje v rozvrhu*“.¹⁸³

Cílem porozumění této možnosti, jak Heidegger konstatuje, je vlastně vytrhnutí se z onoho neurčitého „ono se“ a jaksi *pobytu* „odemknout“ jeho *nejvlastnější* „moci být“, v němž jde o bytí *pobytu* vůbec. A jelikož smrt „patří“ konkrétnímu *jednotlivci*, který se nemusí v „*bytí k smrti*“ vztahovat k ostatním, je následně osamocen do „*jedinečnosti sebe sama*“ a toto „*osamocení je jeden ze způsobů, jak se „tu“ odemyká pro existenci*“.¹⁸⁴ Když se *pobyt* této možnosti otevře, je tak *autenticky sebou samým*. V tomto momentě se *pobyt* svobodně vystavuje své vlastní smrti, což ho „*(...) osvobozuje (...) ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech (...)*“.¹⁸⁵ A to proto, že *předběh* odemyká všechny možnosti, mezi nimiž je také možnost vzdát se sama sebe, jako nejzazší možnost vůbec, ale zejména možnost „*předjímání celého pobytu*“ a odhalení ho tak v celosti.¹⁸⁶

Zároveň však je tento *předběh* k neurčité a přece jisté smrti důvodem ohrožení *pobytu*, v kterémžto ale musí vytrvat, a nejen to, musí také tuto neurčitost smrti rozvíjet. Heidegger dále upozorňuje, že rozpoložení, které toto ohrožení otevírá, je *úzkost*, která je pro porozumění „*bytí k smrti*“ velmi důležitá, jelikož „*bytí k smrti je bytostně úzkost*“.¹⁸⁷

Tímto Heidegger uzavírá plnou charakteristiku *autentického „bytí k smrti“*: „*Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém „ono se“ a staví ho před možnost být sebou* (autentické bytí), *a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého „ono se“ zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.*“¹⁸⁸

Jak jsme viděli, Heideggerovy úvahy jsou neskutečně pečlivě vybudovanou konstrukcí, ve které se snaží zdůrazňovat různé momenty smrti, jako například: *nezastupitelnost, nepředstížitost, bezevztažnost, neurčitost* a nakonec i *jistota* smrti. Smrt pak

¹⁸² Tamt., s. 299.

¹⁸³ Tamt.

¹⁸⁴ Tamt., s. 300.

¹⁸⁵ Tamt.

¹⁸⁶ Tamt., s. 296 – 303.

¹⁸⁷ Tamt., s. 302.

¹⁸⁸ Tamt.

v Heideggerově pojetí člověka vystavuje možnosti *nebytí tu*, tedy smrti, čímž si tento člověk uvědomuje jedinečnost svého *bytí tu*, o které má *starost*. A má o něj *starost* právě v tom ohledu, že může kdykoliv o toto své bytí přijít. Heidegger tak vrhá člověka, nebo si alespoň všímá této *vrženosti*, do nejistoty svého bytí, které jej v podstatě vystavuje určité povinnosti k sobě.

3.5 Pokus o komparaci

V předchozích kapitolách byla nastíněna otázka smrti v pojetích Schopenhauera, Landsberga, Camuse a Heideggera, které bych se nyní pokusila srovnat. Problematika smrti je u těchto autorů projednávána vsutku velmi odlišně. Každý z nich má různé důvody k zahrnutí otázky smrti do svých zkoumání a také tuto tematiku rozplétá na základě odlišných hledisek.

Heidegger je ve své podstatě nesouměřitelnou postavou filosofického náhledu na problém smrti, jelikož ji vykazuje na základě svých obsáhlých fenomenologických úvah, které se soustřeďují na rozplétání problematiky bytí ve vztahu k času. Tématu bytí se Heidegger věnuje na základě toho, že toto bytí bylo prý v průběhu filosofie jaksi zapomenuto. Heidegger se tedy snaží o jeho aktualizaci a uvažuje jej v rámci snahy o překonání tradiční metafyziky, která tuto „zapomenutost“ bytí v podstatě zapříčinila tím, že jej redukovala. Proto je tak otázka smrti v Heideggerově pojetí spíše okrajovou záležitostí, ačkoliv svým způsobem do velké míry *pobyt*, jakožto bytí člověka, konstituuje. Připomíná mu jeho konečnost. A jelikož jde Heideggerovi o nastínění autentického existování *pobytu*, je smrt jeden z klíčových momentů, v nichž se autenticita *pobytu* projevuje, neboli co *pobyt* nutí k této autentické existenci. Svým způsobem jde o pohlednutí smrti do tváře, jako své nepředstížené možnosti, která člověka burcuje z každodenní letargie.¹⁸⁹

Také Heideggerova zkoumání vychází zprvu z každodennosti lidské existence, aby mohl *pobyt* postihnout v jeho prvotním způsobu existování. Tento cíl je promyšlen na základě celkového účelu Heideggerovy filosofie, která jde ruku v ruce s výzvou „k

¹⁸⁹ Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III.: Filosofie života a filosofie existence*, s. 276 – 294.

věcem samým“ po vzoru fenomenologie. Heidegger tedy uvažuje otázku smrti veskrze na základě vědeckého zájmu, přetvořeného ve fundamentální ontologii, ve snaze pojednat o fenoménu světa a tedy i člověka.¹⁹⁰

Naproti tomu Schopenhauer jde po docela jiné cestě než Heidegger. Jeho zkoumání se sice dají označit jako metafyzická, ale uvažuje o smrti opět jiným způsobem. Otázka smrti je taktéž u Schopenhauera zasazena do širší perspektivy jeho celkového díla, *Svět jako vůle a představa*, je však důležitým prvkem celé jeho filosofie. Smrt Schopenhauerovi v podstatě zdůvodňuje veškeré filosofické tázání, a to s ohledem na omezený čas daný smrtí. Ale vzhledem k tomu, že celý svět a spolu s ním i my, jsme pouze jevem a jediné co přetrvává je *vůle* sama, je smrt takovým malým mezníkem v širším měřítku. Člověk a jeho individualita se smrtí navrácí k *vůli*, jako *věci o sobě*, která pak dále vytváří zase jinou individualitu, která opět končí smrtí, a tak stále dokola. Život je u Schopenhauera shledán jako utrpení a dokonce i jako chyba, která smrtí tento omyl napravuje a zároveň se z utrpení vysvobozuje. Smrt je tedy uvažována také z hlediska osvobození, a tudíž jako vcelku pozitivní událost v lidském životě.

Ačkoliv takto podané schéma smrti u Schopenhauera rozhodně nepřináší uspokojivý pocit, má v sobě také mnoho povzbudivého. Schopenhauer konstatuje, proč bychom měli lpět na tomto konkrétním životě, na této své konkrétní individualitě, když v sobě neseme „*možnost nesčetných individuí*“?¹⁹¹ Naše potencialita je nevyčerpatelná, jediné co stačí, je smířit se se zánikem našeho individua. Proto také Schopenhauer pojednává otázku smrti na základě *strachu* ze smrti, neboť jediný *strach* je příčinou nelibosti vůči smrti. Tedy když se ho zbavíme a zaujmeme lhostejný přístup k životu i smrti, zbavíme se tím nejtěžšího břemene našeho života. Jde tedy veskrze o utěšující přístup ke smrti, což je v naprosté opozici vůči Heideggerovi.

Zatímco Heideggerovi jde o prozkoumání fenoménu smrti tak, aby mohl přejít k fenoménu dalšímu a utvořit tak celistvou strukturu naší zkušenosti se světem a se sebou, Schopenhauer jde poněkud osobnějším přístupem, kterým se snaží potlačit či spíše překonat *strach* ze smrti. Heideggera lze vůči Schopenhauerovi vymezit také z hlediska břemene života, o kterém Heidegger uvažuje jako o nutné součásti života. Je to právě toto břemeno, které v nás vyvolává *starost* o sebe sama, jako *pobyt*, kterému o toto bytí

¹⁹⁰ Tamt.

¹⁹¹ Schopenhauer, A., *O smrti*, s. 52.

jde, a jde mu o něj právě proto, že je břemenem. *Pobyt* je tímto odlišen od jiných životních forem a zároveň nabývá na hodnotě.

Na druhé straně Schopenhauer před tímto břemenem spíše utíká. Snaží se k němu zaujmout lhostejný přístup, aby negoval jeho tíhu. Tím ale připravuje člověka o jeho úděl a také svým způsobem o smysl. V tomto smyslu lze Schopenhauera považovat za pesimistu. Kdežto Heidegger odkrývá moment autentické existence, která se vztahuje ke své budoucnosti, ke své časovosti s vědomím nastávajícího konce, jenž *pobyt* určuje v jeho směřování. Potom jde o *předběh* ke smrti, který vyvazuje z každodennosti a nutí *pobyt* k autenticitě, protože „*Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém „ono se“ a staví ho před možnost být sebou (...)*“.¹⁹² A toto „být sebou“ je v Schopenhauerově pojetí redukováno na „ono se“, jelikož nezáleží na individuální existenci, která je neustále nahrazována jinými individui. Zde se ztrácí prvek osobitosti, bez něhož je člověk ničím. Roli, kterou hraje u Heideggera *starost* o své bytí, zastává u Schopenhauera neustálá touha plodící utrpení. Zatímco Heidegger člověka vrací k sobě skrze pohled do tváře smrti v její nezakrytosti, Schopenhauer člověka odcizuje sobě samému, jehož motivací je pouze únik či vyhnutí se všemu toužení, kde totální askeze je výhrou a život prohrou. Jediné světlé momenty lze najít leda tak v umění.

Landsberg má pak k Heideggerovi něčím blíže než Schopenhauer. Landsberg odvíjí své zkoumání na základě zkušenosti smrti, která je pojednána zejména z hlediska jejího charakteru jistoty a nutnosti. Landsberg se snaží poukázat na vědomí smrti, které je tak typické pro člověka. Vědomí smrti charakterizuje jako neustále provázející člověka, v podstatě v každém momentu jeho existence, čímž jej odlišuje od vědomí smrti u zvířat v podobě předtuchy. Tím jej zvýznamňuje jako moment náležející pouze osobě, která ztělesňuje individuální a subjektivní bytost, proto také popisuje, jako součást tohoto problému, procesu *individualizace*.

Landsberg tuto jistotu smrti nechápe na základě empirické zkušenosti se smrtí druhých nebo s všedním tvrzením „všichni jednou musí umřít“, čímž se zabýval právě i Heidegger. Tato nutnost a jistota smrti nemá podobu pouhé pravděpodobnostní předpovědi, jež je predikována na základě zkušenosti s úmrtím jiného člověka. Landsberg přesto shledává vědomí této zkušenosti v souvislosti se smrtí bližního, což však chápe v poněkud odlišném pohledu. Nejde tedy o to být svědkem něčí smrti, ale být svědkem

¹⁹² Heidegger, M., *Bytí a čas*, s. 302.

smrti osoby, která v našem životě hrála určitou roli. V tomto případě se zkušenost stává osobnějším, jelikož se již nenacházíme v pozici pouhého svědka, ale spoluprožívajícím. V této chvíli zakoušíme smrt bližního i smrt vlastní, ne však skutečně, ale pouze právě skrze vědomí této nutnosti. Landsberg se tak vymezuje vůči Heideggerovi, který nepovažuje smrt jiného za utvrzení naší vlastní jistoty smrti. Landsberg sice souhlasí s Heideggerem, že zkušenost se smrtí ostatních není stejná jako zkušenost s naší vlastní smrtí, což ani není možné, ale zároveň zvýznamňuje pozici tohoto umírajícího. Zde je velmi důležité, že jde o člověka, který s námi život nějakým způsobem sdílel, a proto je tato zkušenost silnější. Potom je možné, aby nás přiměla uvědomit si i vlastní smrt.

Na rozdíl od Landsbergovy nábožensky orientované koncepce se Camusova řadí spíše k ateismu. V čemž lze rozeznat zcela základní rozdíl. Landsberg nachází odpověď na otázku smrti v naději, jako v konstantě, která člověka posouvá kupředu. Camus se však naději spíše raději vyhýbá, neboť konstatuje, že lidé žijící z *naděje* se se světem smiřují opravdu obtížně. Ježto *naděje* skýtá kromě opory, také potenciál zklamání, jelikož se přece alespoň někdy musí jevit jako oprávněná, jinak ztrácí svůj smysl. Na tento význam *naděje* snad naráží Camus právě ve smyslu situace *absurdna*, kterou ve světě rozpoznává. Absurdní existenci totiž naděje nikdy nemůže plně uspokojit, protože již dopředu ví, že je neuskutečnitelná. Zvláště co se týče *naděje* v rámci smrti, neboť smrt je dle Camuse konečným mezníkem, za kterým nic už nenajdeme. Landsberg na druhé straně svým způsobem spoléhá na posmrtný život, plynoucí z jeho křesťanského přesvědčení. Na rozdíl od toho se Camus upíná k tomuto životu, jehož smyslem je revolta proti *absurdnu*, neboť jediné, co nám v naší konečné existenci zbývá, je nesmiřovat se s tímto stavem a revoltovat proti němu. Nakonec se člověk v Camusově podání musí vyrovnat se smrtí, právě skrze tuto revoltu, prostřednictvím které překonává i strach ze smrti.

Camusovy úvahy o smrti jsou také velmi propojené s tématem smyslu života. Neboť pro Camuse se stává otázka, zda stojí, či nestojí za to žít, klíčovou, a to zejména pro celou filosofii. Svým způsobem Camus tento smysl života nachází, ale zároveň ho shledává svazujícím a tudíž hodným odmítnutí. Smysl ukládá člověku povinnost k jistým hodnotám, které si během života tvoří, a tak se tento život stává nesvobodným. V jistém ohledu předhání Camusova filosofie, co se týče pesimismu, tu Schopenhauerovu, jelikož nejen že staví člověka do situace, kdy nic nedává smysl a vše je absurdní, ale dokonce mu ponechává jediný prostředek, jímž je „neproduktivní“ revolta.

Ačkoliv cílem předchozích kapitol bylo spíše nastínění několika důležitých koncepcí v dějinách novodobější filosofie, které jsou ve své podstatě nesouměřitelné a tak přibližují širší spektra pohledů na otázku smrti. Přesto jsem se pokusila najít několik málo bodů, které tyto autory spojují, či rozdělují. Jako nejvíce rozdílné autory jsem shledala Heideggera v protikladu k Schopenhauerovi a Landsberga vůči Camusovi. Heidegger i Schopenhauer se sice obdobně snaží vybudovat určitý filosofický systém své doby, Schopenhauer přesto prodlévá ve svých metafyzických východiscích, kdež to Heidegger buduje opatrnou fenomenologickou konstrukci po způsobu vědeckého přístupu. Landsbergovy a Camusovy myšlenky se pak odehrávají spíše na základě individuálního vnímání smrti. Přičemž Landsbergovy úvahy se na rozdíl od těch Camusových snaží objasnit původ naší vnitřní zkušenosti se smrtí zejména v rámci procesu *individualizace*, ve kterém takové povědomí teprve vzniká.

5 DODATEK O SEBEVRAŽDĚ: A. CAMUS, A. SCHOPENHAUER, P. L. LANDSBERG

Téma sebevraždy pokládám za nutnou součást otázky smrti, a to proto, že odkrývá nové motivy v pohledu na smrt a též upřesňuje ty předchozí. Sebevražda se mnohem těsněji dotýká našeho vnitřního života, neboť tento čin se stává individuálním rozhodnutím. Proto problém sebevraždy výrazněji upozorňuje na význam smrti v rámci lidského života.

Camus si uvědomuje důležitost této otázky a otevírá téma sebevraždy s ohledem na nejvyšší prioritu. Jelikož tím, co předchází sebevraždě, je vůbec otázka po důvodu žití. Tedy, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili.¹⁹³ Tento směr Camusova uvažování byl již naznačen v minulé kapitole, nyní se na něj podíváme konkrétněji. Tato otázka po sebevraždě je spíše otázkou po smyslu života, tedy proč žít a proč nespáchat sebevraždu. Už jen to, že jsme schopni se sami sebe zeptat, proč vlastně žijeme, vrhá pochybnosti na samozřejmě chápanou existenci. Najednou jsme nuceni obhajovat svůj život jaksi sami před sebou. Ale to již svědčí o určité rozkolísanosti a potřebě tento život nějakým způsobem vysvětlit. Není totiž zcela samozřejmé ptát se po smyslu své existence. Dovolila bych si tvrdit, že například nábožensky založený člověk nemusí pátrat po smyslu života, neboť mu ho udává Bůh. Samozřejmě nechci generalizovat a rozhodně netvrdím, že náboženský člověk si nikdy tuto otázku nepoloží (viz Landsberg). Nicméně takový člověk by snad mohl mít dobrý předpoklad k tomu, aby se tímto problémem nemusel zatěžovat. Nicméně nesamozřejmost tohoto problému mu dává zvláštní místo v našem zkoumání.

Dle Camuse je sebevražda v jistém smyslu přiznání. Tedy přiznání se k tomu, „(...) že život je nad naše síly nebo že mu nerozumíme“,¹⁹⁴ což v sobě skrývá i jiný důvod ke spáchání sebevraždy, než sebevražda motivovaná nedostatkem smyslu života. Další důvod je dle Camuse určitá nedostatečnost či neudržení kroku s životem, respektive jeho tíha a utrpení. Tedy Camusovo konstatování, „lidé si pořád myslí, že k sebevraždě má člověk důvod. Ale je docela dobře možné, že k ní má důvody dva“¹⁹⁵, může skýtat odkaz právě na předchozí tvrzení. Člověk dle Camuse, který se chystá zabít, jaksi instinktivně cítí, že nemá žádný skutečně závažný důvod proč žít, že nedokáže

¹⁹³ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 15.

¹⁹⁴ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 17.

¹⁹⁵ Camus, A., *Zápisníky II. (leden 1942 – březen 1951)*, s. 122.

čelit utrpení života a zřejmě si uvědomuje jistou nicotnost lidské existence.¹⁹⁶ To všechno jsou jistě závažné důvody. Nicméně je důležité si všimnout, že Camus odůvodňuje sebevraždu několika argumenty, ačkoliv ji později odmítá. Je to paradoxní situace, s níž se často setkáme u mnohých filosofů. Situace, kdy pro sebevraždu není jeden, ale mnoho důvodů a přesto je nakonec zamítnuta.

V návaznosti na předchozí problematiku sebevraždy se Camus vrací opět k tématu *absurdna*, neboli k situaci, kdy člověk postrádá smysl života a přesto nespáchá sebevraždu. Avšak *absurdno* k sebevraždě přímo vyzývá, hlásá, že život nemá smysl, tak proč tedy žít? To je přece příležitost ke spáchání sebevraždy. V možnosti uniknout před tímto životem a vystavit se alespoň nějaké naději na život jiný, a jedním dechem řečeno, i lepší.¹⁹⁷ To je však velmi nejistý předpoklad, že jiný život by byl lepší, co kdyby byl horší? A právě tato nejistota nás dle Camuse často brzdí od spáchání sebevraždy. V podstatě lze říci, že ať je život jakkoliv nepříjemný, nejistota z toho co by mohlo přijít, je horší. Avšak připustíme-li, že život naprosto postrádá jistoty, pak ani nejistota po smrti nevzbuzuje strach, jelikož jistotou je alespoň to, že nic není jisté.¹⁹⁸

Dle Camuse má člověk v podstatě dvě možnosti, jak naložit s životem, buďto ho opustit, tedy spáchat sebevraždu, nebo v životě zůstat. V prvním případě musí člověk vědět, jakým způsobem má odejít. Ve druhém případě musí vědět, proč má zůstat, což je ten kýžený smysl života.¹⁹⁹ Takto Camus definuje sebevraždu. Otázka „jak odejít“, domnívám se, vlastně znamená, jak je vůbec možné potlačit svůj pud sebezáchovy a spáchat sebevraždu. Neboť pud sebezáchovy je nejvlastnějším důvodem člověka na to, aby až do smrti žil svůj život. Je to zakódováno tak hluboko v lidské přirozenosti, že si opravdu musíme položit otázku, jakým způsobem je člověk schopen zcela popřít svůj životní pud a zabít se. Zde tedy očividně nemám na mysli sebevraždu motivovanou zkratkovitým jednáním v jakési emoční nestabilitě, nýbrž promyšlenou a plánovitou sebevraždu s cílem ji úspěšně dokončit.²⁰⁰ I sebehlubší a sebenaléhavější důvod k sebevraždě nemusí znamenat, že sebevraždu skutečně spácháme. Přeci jen takové důvody, ať již rozumové či emocionální, nemohou přesvědčit naše pudové zaměření.

¹⁹⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 17 – 18.

¹⁹⁷ Tamt., s. 17 – 20.

¹⁹⁸ Tamt., s. 76.

¹⁹⁹ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 47.

²⁰⁰ Úspěšné dokončení je zde důležité, jelikož existují i demonstrativní případy sebevraždy, které mají za cíl pouze upozornit na nějaký problém, nikoli však smrt. Takové sebevraždy končívají smrtí často pouze omylem.

Takže jaký mechanismus, ptejme se, může soupeřit s naší přirozeností? Na tuto otázku Camus nedává odpověď, ačkoliv ji svým způsobem inicioval, ač pouze v náznaku. Tuto otázku by však mohl zodpovědět Nietzsche, kdyby se jí býval zabýval. Totiž, že tímto mechanismem by mohla být *vůle*, ve smyslu *vůle k životu* a tedy i *vůle k moci*. Raději se však nebudu pouštět ještě do větších spekulací a nechám tuto otázku nezodpovězenou, snad se v průběhu dalších úvah lépe osvětlí.

Camus se také zabývá filosofickou sebevraždou, ze které obviňuje existenciální filosofii. Tvrdí, že existenciální filosofové, kteří došli až k tématu *absurdna*, podobně jako Camus, se nakonec této problematice vyhnuli. Začali i v *absurdnu* nacházet naději, a tak ho svým způsobem popřeli. Tato „násilná naděje“, jak jí Camus označuje, je špatným směrem existenciální filosofie, která vede k filosofické sebevraždě.²⁰¹

Jak bylo řečeno v minulé kapitole (viz kap. 3.3), Camus preferuje život nad sebevraždou. Ale pouze takový, který s vědomím smrti neustále proti této smrti revoltuje. Revoltuje ale vlastně proti celému životu, jež skýtá pouze absurdní situace. A této absurditě je dle Camuse třeba se nepodvolovat, ale říci jí své rozhodné „ne“ a tím proti ní revoltovat, tedy jí vzdorovat. Takto jsme tedy otroky života a smrti. Načež Camus dodává, „*A kdo může zůstat otrokem bez revoluce a bez pohrdání?*“²⁰², čímž snad tvrdí, že jedinou cestou, je cesta vzdoru, revolty, jako svobody vůči smrti.²⁰³ „*Tato vzpoura dává životu cenu*“²⁰⁴, jak Camus konstatuje.

Sebevražda však je dle Camuse „opakem vzpoury“, jelikož vyjadřuje přitakání a souhlas tomuto údělu. V důsledku tak neguje hodnotu a svobodu života, jako revolty a jde proti tomu jedinému, co člověku v podstatě zbývá. Představa smrti jako smíření se s životem či podobně sebevražda, jako souhlas s životem, není v souladu s Camusovým přístupem, jelikož jemu „*jde o to, zemřít neusmířený a nikoli podle vlastního přání*“.²⁰⁵

Konečně shrnuto, „*Sebevražda je zneuznáním (...) že ve vědomí a ve vzpouře člověk den co den prokazuje svou jedinou pravdu, již je vzdor*“.²⁰⁶ Tedy spáchat sebevraždu je odevzdání se *absurdnu*. Pravá revolta spočívá v tom, že mám vůbec možnost revoltovat, ne v tom že ji dobrovolně ukončím a tak přistoupím na pravidla hry, stano-

²⁰¹ Tamt., s. 47 – 69.

²⁰² Tamt., s. 81.

²⁰³ Camus, A., *Zápisníky II. (leden 1942 – březen 1951)*, s. 168.

²⁰⁴ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 78.

²⁰⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, s. 78.

²⁰⁶ Tamt.

vené *absurdnem*. Sebevražda není odmítána ani tak proto, že by byla proti morálním či jiným přesvědčením, ale prostě proto, že znamená podvolení se. Akcent je tu tedy kladen na sílu vytrvat a nepodlehnout.

Osobně bych poznamenala, že v některých případech odmítání sebevraždy můžeme vidět spíše společenskou konvenci, než přesvědčivost filosofických argumentů. Podobně na situaci nahlíží i Schopenhauer, ačkoliv jeho kritika v tomto případě směřuje spíše na náboženská dogmata ohledně sebevraždy, které místo filosofických argumentů užívají výhrůžky a někdy i zastrašování.²⁰⁷ Myslím si také, že není zcela příhodné, aby filosof nabádal ke spáchání sebevraždy.

Podobně jako Camus, přiznává Schopenhauer tématice smrti jistou důležitost pro filosofické zkoumání. Kde Camus aktualizuje sebevraždu jako přední filosofický problém z hlediska smyslu života, tam Schopenhauer zdůrazňuje úlohu smrti, jako hranici, která nám vyměřuje čas a tedy nás motivuje k filosofickému a jinému zkoumání.

Schopenhauer také, obdobně jako Camus, zavrhuje sebevraždu a dalo by se říci, že oba ji neodmítají na základě morálního přesvědčení. Schopenhauer není žádný moralista, aby stanovoval co se má, či nemá dělat. Jeho zkoumání vychází spíše z metafyzického základu, a tedy i sebevražda je probírána především v této poloze. Odmítnutí sebevraždy plyne z koncepce smrti Schopenhauera jako takové, kterou pojednává na pozadí pro něj významného problému filosofie, kterým je rozdělení světa na *vůli*, jako individuální chtění a *vůli*, jako *věc o sobě*. Lidská smrt pak postihuje pouze individuální vědomí. Ale to, co člověku dává život, řekněme ve smyslu oživujícího principu, je ve své podstatě nezničitelné. Lidská individua pak v tomto „všeoživujícím“ principu, tedy *vůli*, vznikají a zanikají analogicky jako listy na stromě. Proto zde není důležitá ani tak lidská individualita, jako spíše druh. Člověk je pak ovládán *vůli k životu*, kterou v podstatě stále musí uspokojovat. To je asi ve zkratce ze Schopenhauerovy metafyziky to podstatné, vzhledem k našemu problému sebevraždy.

Schopenhauer konstatuje, že „*sebevrah chce život a je pouze nespokojen s podmínkami, za nichž mu byl dán*“²⁰⁸, z čehož vyplývá pravý motiv sebevraždy. Sebevrah neprahne po vzdoru vůči *vůli k životu*, ale spíše se snaží prchnout z života plného utrpení. Jeho motivací je tedy únik. Avšak sebevražda není únikem v tom zamýšleném

²⁰⁷ Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena*, s. 169.

²⁰⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa. Svazek první*, s. 315.

smyslu, neskýtá únik ani vyhnutí se utrpení.²⁰⁹ Člověk dle Schopenhauera místo toho životu přitakává, jelikož se vzdává pouze svého individuálního života, ničí pouze jednotlivý jev, nikoliv *vůli k životu*, a už vůbec ne *vůli o sobě*.²¹⁰ Takovým aktem se pak není *vůle o sobě* ani *vůle k životu*, ale tento člověk se vzdává svého života a podléhá pouze zdánlivému konci.²¹¹ Proto označuje Schopenhauer sebevraždu jako marnou a pošetilou.²¹² Jedině cesta asketického odmítnutí života může prý potlačit *vůli k životu*. Místo aby člověk životu přitakal, jak by to udělal, kdyby se zabil, má jít cestou asketického ideálu²¹³, tedy potlačování *vůle* a chtění, jelikož pouze asketické sebezopření nás dokáže osvobodit z utrpení *vůle* a tak jí přesáhnout.²¹⁴

Schopenhauer si také všímá určitého rozporu v aktu sebevraždy. Člověk zároveň *vůli* popírá, tím že jí překoná a zabije se, ale zároveň, jak již bylo řečeno, jí přitakává. Člověk, který páchá sebevraždu, totiž chce žít, ale chce žít lépe či jinak a právě takovým způsobem životu říká „ano“, pouze ne za takových podmínek. Zároveň však život ničí tím, že podstupuje dobrovolnou smrt. Jediným východiskem jak přesáhnout *vůli*, a tím se vyhnout utrpení, je jít cestou asketického odmítání, tak aby si člověk vytvořil jistou míru lhostejnosti jak k životu, tak i ke smrti.²¹⁵

V duchu tohoto asketického ideálu Schopenhauer svým způsobem obdivuje a vyzdvihuje jediný druh sebevraždy, který dle něj není v rozporu s přechozími námitkami vůči sebevraždě. Touto sebevraždou je dobrovolná smrt hladem. Člověk, který se rozhodne podstoupit tento dosti extrémní způsob smrti, naprosto potlačuje *vůli k životu*. Odnímá jí veškeré zdroje chtění a tím jí popírá a nakonec i přesahuje. Až teprve nejvyšší stupeň askeze má za následek naprostou lhostejnost vůči životu i smrti a člověk pak přestává chtít, ať už jde o cokoli, čímž se svým způsobem pozvedá nad *vůli*.²¹⁶

V Schopenhauerovi jsme tedy viděli jiný způsob uvažování, než jaký byl zaznamenán u Camuse, ačkoliv některá východiska jsou v obou podáních shodná. Například motiv sebevraždy jako vysvobození z života a přesto její odmítnutí, to je podobným prvkem Camusovy i Schopenhauerovy filosofie. Celkově je jim vlastní i určitý

²⁰⁹ Jacquette, D., *The Philosophy of Schopenhauer*, s. 122 – 140.

²¹⁰ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa. Svazek první*, s. 316.

²¹¹ Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena*, s. 169 – 171.

²¹² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa. Svazek první*, s. 316.

²¹³ Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena*, s. 169 – 171.

²¹⁴ Jacquette, D., *The Philosophy of Schopenhauer*, s. 122 – 140.

²¹⁵ Jacquette, D., *Schopenhauer on Death*, in: Janaway, Ch., ed. *The Cambridge companion to Schopenhauer*, s. 305 – 307.

²¹⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa. Svazek první*, s. 317 – 318.

negativní pohled na život, a vůbec potřebu být z tohoto života osvobozen. Je pravda, že málokterý z filosofů považoval život za ztělesnění naprostého štěstí, jakého lze dosáhnout, ale existuje mnoho pozitivnějších přístupů.

Posledním autorem, kterého bych zmínila, je Paul Ludwig Landsberg. Ačkoliv jeho úvahy se pohybují spíše v oblasti náboženské, nakonec dochází k podobným závěrům jako Schopenhauer či Camus.

Landsberg nejprve konstatuje, že absolutní bezvýjimečné zavrnutí sebevraždy je bytostně vlastní křesťanskému pohledu.²¹⁷ Zároveň si je ale vědom, že sebevražda není až tak ojedinělým případem a je spjatá s lidským rodem, již od jeho vzniku.²¹⁸ Dle Landsberga není vůbec samozřejmé milovat život, často se setkáváme s utrpením, které v nás vyvolává pokušení zemřít. Na druhou stranu, existují i případy sebevraždy, které nejsou motivovány únikem z utrpení, ale spíše vyjádřením hrdosti.²¹⁹ Motivem sebevraždy je také pokušení změřit nejzazší hranice své svobody v podobě smrti.²²⁰ Z tohoto hlediska zmiňuje ve své knize Landsberg především stoiky, kteří svobodu zemřít chápali naprosto v souladu se svým učením. Landsberg zde používá jejich přirovnání, že „(...) *zabít se je prostě odejít z divadla, když mne představení nudí, anebo se mi přestane líbit*“.²²¹ Po těchto spíše obecných poznámkách na téma sebevraždy, následuje exkurz do myšlení Tomáše Akvinského a sv. Augustina, kde Landsberg odhaluje několik křesťanských argumentů proti sebevraždě, jimiž se zde však nebudu zabývat.

Zajímavější je ovšem Landsbergovo konstatování, že sebevražda v sobě skýtá jakousi naději na jiný a tudíž snad i lepší život. Vyjadřuje tak pozitivní přístup, ve kterém je důraz kladen na naději s vyhlídkou lepšího života a potlačuje tak moment zoufalství z života přítomného. Z této myšlenky pak vyplývá motiv svobody, ve smyslu vysvobození z tohoto života s potenciální možností zvolení si jiného. Tato cesta sice neškýtá žádnou záruku, ale je nadějí, jež je jedním z důležitých motivů v rámci sebevraždy.

²¹⁷ Podle úvodu J. Sokola se Landsberg s oficiální náboženskou naukou, zvláště v oblasti sebevraždy, příliš neshodoval. Až na konci života došel snad k určitému smíření, neboť rozbil jed, připravený k okamžitému použití. A to i přes to, že byl v roce 1943 poslán do koncentračního tábora. (Landsberg, Paul Ludwig a Němec, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*, s. 9 – 11.)

²¹⁸ Landsberg, Paul Ludwig a Němec, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*, s. 167 – 168.

²¹⁹ Jako příklad uvádí Japonce, kteří dávali „*přednost smrti před hanbou porážky*“: (Landsberg, Paul Ludwig a Němec, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*, s. 169.)

²²⁰ Tamt., s. 170.

²²¹ Tamt., s. 171.

Život je pak dle Landsberga chápán jako očišťování skrze utrpení. A právě „v utrpení a utrpením (se život) také uskutečňuje“, aby došel k transcendentnímu cíli.²²² Toto utrpení dle něj znamená, nést si svůj kříž, který je ztělesněním smyslu života, jelikož dává životu nějakou váhu a tedy i určitou hodnotu. Takový úděl též nutí člověka přijímat odpovědnost za své činy. Poněvadž život plný štěstí bez jakékoliv námahy, není ani hodnotný, a ani nemotivuje k pokroku v jakékoli jeho formě. Tedy ten, kdo spáchá sebevraždu, se podvoluje tomuto utrpení, neboť „kdo je otrokem smrti, je zároveň skutečně otrokem života a jeho nahodilých okolností“.²²³ V tomto ohledu pak jde podle Landsberga o to, nenechat se vláčet nahodilými okolnostmi života a uchopit jej do svých rukou. Zároveň má člověk právo, možná i dokonce povinnost, bojovat proti „bídě své existence“, ačkoliv utrpení v podstatě nelze odstranit (viz Camus). Člověk tak nemá podléhat iluzi, že utrpení lze odstranit, ale zároveň nemá přestávat bojovat. Tímto bojem však Landsberg nemíní sebevraždu, jelikož sebevražda je dle něj regresí, která touží zbavit se utrpení a své zranitelnosti, čímž neguje smysl života. Člověk nemá unikát, ale bojovat. V Landsbergově pojetí, v souladu s křesťanským, jde ale zřejmě spíše o přijetí tohoto utrpení a očekávání smrti jako vykoupení, po kterém následuje brána do věčnosti.²²⁴

Předchozí Landsbergovy úvahy se podobají na jedné straně myšlenkám Schopenhauerovým, který považuje život za utrpení a na druhé straně Camusovým, který hlásá revoltu proti životu. Ačkoliv se Landsberg snaží argumentovat spíše z hlediska morálky. Přestože jsou Landsbergova zkoumání náboženského charakteru, překvapivě skýtají obdobné motivy a dokonce i podobné důsledky sebevraždy, jaké jsou promyšleny Camusem či Schopenhauerem. Proto je Landsbergova koncepce zajímavým příspěvkem k problematice sebevraždy, i smrti obecně.

²²² Tamt., s. 182.

²²³ Tamt., s. 185.

²²⁴ Tamt., s. 185 – 189.

6 ZÁVĚR

Touto prací jsem se snažila zmapovat několik důležitých úvah o smrti v rámci poněkud modernějšího myšlení. Motivem výběru daného období a tím pádem i zmíněných autorů bylo představit pohledy v otázkách smrti, které se přibližují dnešní situaci a tak mohou objasňovat mnoho ze současných problémů dané oblasti.

V průběhu této práce se objevovaly některé prvky v otázce smrti, jež mnohé autory spojovaly a jiné naopak rozdělovaly, čímž bylo možné zachytit vcelku široké spektrum názorů. Jedním z takových klíčových prvků byla problematika *jistoty a nutnosti smrti*, kterou si uvědomovali všichni zmínění autoři. Každý z nich zaznamenal určitou zkušenost s touto jistotou, kterou si neseme v průběhu celého života a ve které jsme smrti svým způsobem stále nablízku. A proto smrt nepředstavuje pouhý konečný bod, nýbrž stále přítomný, ač neurčitý, moment.

Tato jistota je u každého autora zachycena v poněkud různých ohledech. Landberg se zabývá jejím původem a přičítá ji pouze člověku, jehož tak odděluje od ostatních životních forem. Nakonec pak dochází k závěru, že původ s touto zkušeností jistoty smrti si uvědomujeme skrze smrt bližního, s nímž jsme spoluprožívali určitou část života. Naopak Heidegger zkušenost s jistotou smrti nepřičítá smrti bližního, jelikož taková zkušenost je pouze empirická a tak nezachycuje určitou apriornost dané jistoty. V tomto případě je pak pojem „zkušenost“ do určité míry zavádějící, proto se Heidegger takovému spojení vyhýbá. Jistotu smrti a její neustále přítomný charakter objevuje ve způsobu existování, jež nazývá autentická existence, ve které se dotýkáme momentů života, jež nás vrací k sobě samým. Takové pohlédnutí do tváře smrti zachycuje i Camus, který neustálé povědomí o jistotě smrti zdůrazňuje. Smrt pak chápe jako svým způsobem omezující, určitou danost, čímž dává vzniknout nutnosti proti ní revoltovat. Jelikož revolta ztělesňuje alespoň nějakou svobodu, kterou se vymezujeme vůči jistotě smrti. Naopak Schopenhauer tuto jistotu smrti do jisté míry neguje konstatováním, že jsme zároveň smrtelní i nesmrtelní, tedy máme v průběhu celého života povědomí o tom, že zemřeme, máme tak jistotu o smrti a zároveň disponujeme i povědomím o své nesmrtelnosti, během níž se navracíme k nesmrtelné *vůli o sobě*.

V protikladu k jistotě smrti lze pak postavit její *neurčitou* povahu, v tom smyslu, že nemůžeme určit její „kdy“, ani „jak“. Odhaluje se tak určitý rozpor smrti, kdy jsme si

na jedné straně zcela jisti, že smrt nastane, ale na druhé straně nemůžeme určit, kdy přijde.

Dalším prvkem na cestě po otázkách smrti je *význam smrti* pro život či obecně význam a smysl smrti vůbec. Opět se všichni zmínění autoři shodují, že smrt nějaký význam a smysl má, což jen tak mimochodem není vůbec samozřejmé, čehož si lze všimnout v jednotlivých úvahách. Tato problematika je významná zejména vzhledem k individuálnímu životu, jelikož má vliv na smysl života, který často nebývá jednoduché nalézt.

Heidegger smysl smrti nachází v autentické existenci, k níž smrt jaksi otevírá průchod. Smrt dává *pobytu* určitou celost, nejen však ve smyslu zakončení a dohotovení životního příběhu, ale celost, kterou je možné vykázat již za našeho života, neboť smrt nás provází celý život a zároveň jej postupně uzavírá. A právě v autentické existenci máme přístup ke své vlastní smrti, čímž zároveň nacházíme naše místo ve světě a zpřístupňujeme si *pobyt* v jeho celosti. Schopenhauer na druhé straně vidí smrt spíše jako mezník, díky němuž se snažíme nějakým způsobem využít tento život, zároveň je však smrt též určitým vysvobozením z útrpného života, ne ale, jak upozorňuje Schopenhauer, cestou sebevraždy. Camus pak spatřuje význam smrti podobně jako Schopenhauer v tom smyslu, že ji klade jako mez, zároveň je však blízko i Heideggerovi, jelikož smrt chápe jako dohotovení nynějšího života, bez kterého by, dle Camuse, život neměl žádný smysl, stejně tak by ho však neměl, kdybychom proti tomuto mezníku (smrti) nebrojili. Nakonec Landsberg chápe význam smrti jako motiv pro *naději*, která zaručuje smysl životu, neboť pouze *naděje* nám dává možnost překlenout v podstatě jakoukoliv překážku, v tomto případě i smrt. Význam smrti pak je v Landsbergově koncepci spíše nepřímý.

S hledáním smyslu smrti a tedy i života pak úzce souvisí otázka náboženská, popřípadě i morální. Smysl smrti a její význam byl totiž často, a dodnes stále je, spojován s náboženským přesvědčením, které poskytovalo odpovědi na tyto otázky. Nakonec jsem se také snažila odhalit důsledky přístupů náboženského a ateistického v rámci otázky smrti pro morálku. Tyto úvahy jsem zdůraznila v kapitole zabývající se Camusem (viz kap. 3.3) a do jisté míry i v kapitole o Landsbergovi (viz kap. 3.2).

Poslední moment v rámci problematiky smrti, který jsem zohlednila, byla *sebevražda*, jako možnost dobrovolné smrti. Daný problém je například v Camusově pojetí

úzce spojen s již zmíněným smyslem života a smrti. Sebevražda má však velký význam i pro otázky svobody, ve smyslu, že jsme si nemohli vybrat, zda se narodíme, můžeme si tedy vybrat alespoň, kdy a jak zemřeme. Zajímavostí v otázkách sebevraždy u zmíněných autorů je skutečnost, že nikdo z nich nedochází k takovému závěru. Ba právě naopak je sebevražda shledána v rozporu se svobodou.

Celkově jsem se snažila předložit několik návrhů, které by si člověk mohl v rámci svých obav ze smrti vybrat, jelikož všechny obsahují jistou útěšnou složku. V této práci tak víceméně nešlo o správnost jednotlivých modelů, což je obecně ve filosofii dosti problematické, nýbrž o určitou výzvu k zamyšlení, která má sílu proměnit vskutku celý pohled na individuální život či život obecně jako takový. Tváří v tvář smrti člověk odhaluje sám sebe, je přinucen odhodit přetvářku, která mu zamezuje přístup ke své vlastní osobě a uvědomit si tak svou situaci ve světě, jelikož jedině tak může uspokojit své nároky na život.

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

ARIÈS, Philippe. *Dějiny smrti. II., [Zdivočelá smrt]*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2000. 410 s. Každodenní život; sv. 8. ISBN 80-7203-293-3.

CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1995. 186 s. ISBN 80-205-0477-X.

CAMUS, Albert. *Zápisníky II: leden 1942 - březen 1951*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 1999. 297 s. ISBN 80-204-0711-1.

DAVIES, Douglas James. *Stručné dějiny smrti*. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 2007. 186 s., [6] s. obr. příl. Diagramma; sv. 2. ISBN 978-80-7207-628-4.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas. 2., opr. vyd.* Praha: OIKOYMENH, 2002. 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 10. ISBN 80-7298-048-3.

HRBEK, Mojmír. *"Smrt Boha" v Nietzschevě filosofii*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1997. 221 s. Filozofická knihovna. ISBN 80-200-0588-9.

JACQUETTE, Dale. *The philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen, 2005. xiii, 305 s. Continental european philosophy. ISBN 1-84465-009-X.

JANAWAY, Christopher, ed. *The Cambridge companion to Schopenhauer*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. xiv, 478 s. ISBN 0-521-62924-1.

KAUTMAN, František. *F. M. Dostojevskij: věčný problém člověka*. Vyd. 2., V nakl. Academia 1. Praha: Academia, 2004. 256 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-200-1273-7.

KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. 290 s. Orientace; sv. 16. ISBN 80-202-0585-3.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *O smrti a umírání*. Vyd. 1. Turnov: Arica, 1993. 251 s. ISBN 80-900134-6-5.

LANDSBERG, Paul Ludwig a NĚMEC, Jiří, ed. *Zkušenost smrti: výběr studií*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1990. 202 s. ISBN 80-7021-054-0.

NOVOTNÝ, Jaroslav, ed. a BENYOVSZKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost. I., Studie k časové konstituci lidské existence*. Vyd. 1. Praha: Togga, 2009. 338 s. Scholia. ISBN 978-80-87258-26-2.

SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. 271 s. Orientace. ISBN 80-7192-914-X.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O smrti*. Brno: Zvláštní vydání, 1996. 85 s. ISBN 80-85436-41-8.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga a paralipomena: malé filosofické spisy. 2. svazek*. 1. úplné české vyd. nejcitovanějšího 2. sv. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2011. 372 s. ISBN 978-80-7415-045-6.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa. Svazek první*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997. ISBN 80-901916-4-9.

SMIRNOV, Aleksandr Ivanovič. *Dostojevský a Nietzsche: veřejná přednáška*. Praha: Pelcl, 1905. 47 s. Kritická knihovna; [sv.] 23.

SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2002. 222 s. ISBN 80-7178-627-6.

THURNHER, Rainer, RÖD, Wolfgang a SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století. III, Filosofie života a filosofie existence*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009. 523 s. Dějiny filosofie; sv. 13. ISBN 978-80-7298-177-9.

YALOM, Irvin D. *Pohled do slunce: o překonávání strachu ze smrti*. Vyd. 2. Praha: Portál, 2012. 205 s. ISBN 978-80-262-0104-5.

8 RESUMÉ

Main aim of this bachelor thesis is to present the problem of death, that which is, in my opinion, one of the most important topics in philosophy. The problems of death are very significant for whole life story, because death is always around us and is omnipresent. It is possible to examine the question of death in many ways and in many disciplines, however, I have chosen a philosophical point of view, since philosophy creates opportunity for various questions regarding death. Death is a very unclear subject of study and this is the reason which makes it so interesting and mysterious.

This topic requires several opinions that may be able to capture the enormous diversity of the problem of death. Therefore, I have chosen authors in the field of philosophy such as Martin Heidegger, Arthur Schopenhauer, Paul Ludwig Landsberg or Albert Camus, who provide some quite interesting thoughts and represent the modern philosophical thinking. All of them hold an idea that the death is a very important event, guiding us throughout life and reminding us of our individual uniqueness. Each of these authors' attaches ascribes various level of importance to the problem of death. For example, Albert Camus considers death to be the meaning of life and therefore also addresses the question of suicide.

It is also essential to mention the importance of suicide as manifestation of free or voluntary giving up life. This problem is further addressed by Arthur Schopenhauer, Albert Camus and Paul Ludwig Landsberg.